

These

Lutherische Beiträge

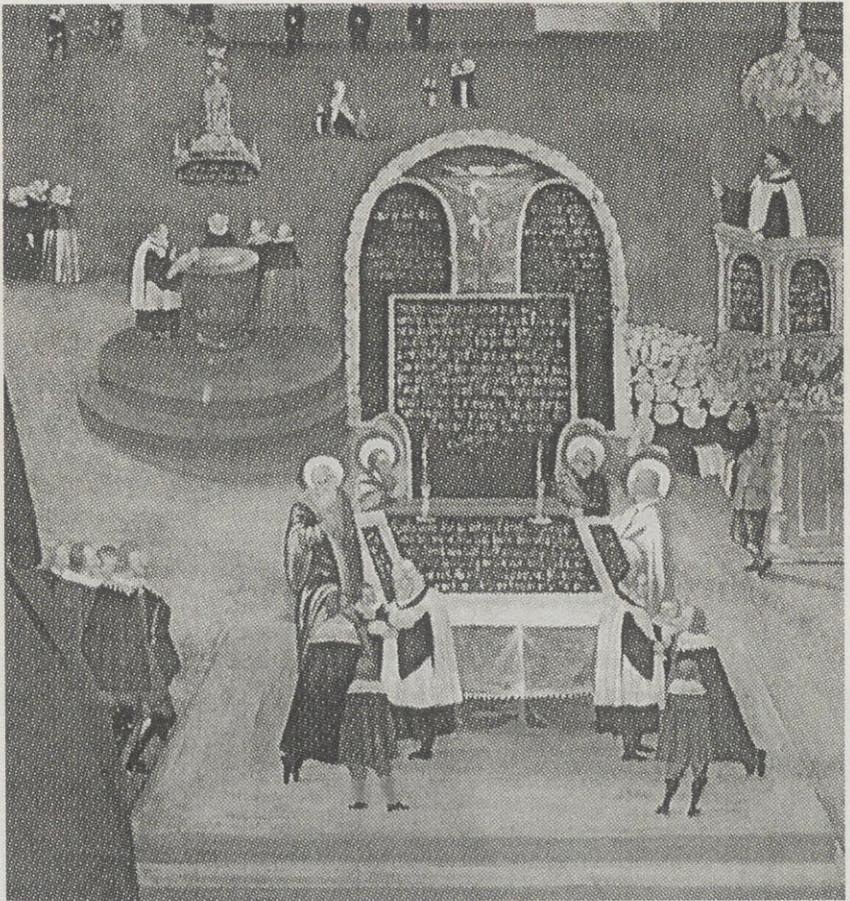
Nr. 1/2007

ISSN 0949-880X

12. Jahrgang

Aufsätze:

J. Diestelmann:	Die Lehre von der Realpräsenz	3
B. T. G. Mayes:	Grabau zu Amt und Sakramenten	19
C. Horwitz:	Die Sünde wider den Heiligen Geist	42



37 92 07

✓
Zid

Inhalt

Aufsätze:

J. Diestelmann:	Die Lehre von der Realpräsenz	3
B. T. G. Mayes:	Grabau zu Amt und Sakramenten	19
C. Horwitz:	Die Sünde wider den Heiligen Geist	42

Rezensionen:

A. Wenz:	Johann Anselm Steiger, Medizinische Theologie	60
A. Eisen:	Karl-Hermann Kandler (Hg.), Das Christuszeugnis im interreligiösen Dialog	64

Zum Titelbild

Ausschnitt aus einem Tafelbild von 1645 „Die Übergabe der Augsburger Konfession 1530“, Helmstedt, St. Stephani. Die Übergabe der Augsburger Konfession ist umrahmt von einer Gesamtdarstellung des lutherischen Gottesdienstes. Im Bildausschnitt sind Taufe, Abendmahl und Predigt dargestellt. Hinzuweisen ist darauf, daß den Gnadenmitteln jeweils ein Schriftwort zugeordnet wird, daß die Gegenwart Christi in den Sakramenten und die darin ausgeteilte Gnade nicht schaffe „eines Menschen Wort oder Werk, ... sondern solches alles solle allein des allmächtigen Gottes Kraft und unseres Herrn Jesu Christi WORT, EINSETZUNG und ORDNUNG zugeschrieben werden“ (FC SD VII § 74). Das Mandatum Christi, die von Christus eingesetzte Ordnung, ist auch das bestimmende Thema in dieser Ausgabe der Lutherischen Beiträge. A.E.

ZH 9317

Jürgen Diestelmann:

Die Lehre von der Realpräsenz¹

A. Kirchengeschichtliche Aspekte zu FC VII SD, 79-87

Welche Prinzipien gelten für die Gestaltung der Meßliturgie, insbesondere der Feier des Altarsakramentes? Diese Frage stellt sich immer dann, wenn liturgische Ordnungen überarbeitet oder erneuert werden sollen. Wo die lutherische Kirche sich an das Bekenntnis, wie es im Konkordienbuch niedergelegt ist, gebunden weiß, kann sie diese Frage nur in dieser Bekenntnisbindung beantworten. Der im Thema dieses Vortrages genannte Abschnitt aus der Konkordienformel widmet sich der Frage der Gestaltung der Feier des Altarsakramentes, insbesondere um die Begriffe „Usus“ und „Actio“, sowie um den Begriff „Konsekration“.

Über diese Begriffe herrscht weithin Unklarheit, freilich nicht erst in unserer Zeit, sondern dies läßt sich bis in das Reformationsjahrhundert zurückverfolgen. Darum war es die Absicht der Verfasser der Konkordienformel, darüber Klarheit zu schaffen. Über die Situation des Luthertums in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts schrieb Hermann Sasse: „Einen Abendmahlsartikel in das Bekenntnis aufzunehmen war notwendig geworden, hatte doch Melancthons Abweichen von Luther in dieser Lehre den Weg geebnet für das Eindringen der Lehre Calvins in das deutsche Luthertum. Ganze Länder, wie etwa die Pfalz, waren calvinistisch geworden. Darüber hinaus war das calvinistische Sakramentsverständnis langsam in die lutherische Kirche durchgedrungen und hatte das geschaffen, was man als ‚Kryptocalvinismus‘ bezeichnet. Es ist die calvinistische Deutung des Sakraments, die mit dem Anspruch auftritt, die echte Lehre des Augsburger Bekenntnisses zu sein. Dazu bedient sie sich lutherischer Terminologie, so daß Laien, aber auch Pfarrer, den Unterschied nicht mehr erkennen konnten.“² Das Luthertum war also von außen und von innen bedroht.

a. Die Bedrohung von außen: Der Calvinismus.

Das unglückliche Ende des Schmalkaldischen Krieges und die sich anschließenden „Interimistischen Streitigkeiten“ hatten das Luthertum außerordentlich geschwächt. Dadurch waren die zu den Schweizern nach wie vor bestehenden Differenzen in den Hintergrund getreten. Calvin und seine Anhänger

1 Vortrag beim Praktisch-Theologischen Seminar der SELK am 30. Mai 2006 in der Paul-Gerhardt-Gemeinde Braunschweig. Überarbeitung des Vortrags „Usus und actio – kirchengeschichtliche Aspekte zu FC VII SD, 85-87 und Folgerungen für die Sakramentsverwaltung heute“ beim Theologischen Symposium der Nordeuropäischen Lutherakademie (NELA) in Aarhus, Freitag, 17. August 2001. Erstabdruck in: Sakari Korpinen, Halvar Sandell (Hg.), Kristus Herre I Maktens Och Nädens Rike, Myllypaino Finland 2003, S. 114-129.

2 H. Sasse, Die Entscheidung der Konkordienformel in der Abendmahlsfrage, in: Bekenntnis zur Wahrheit, Aufsätze über die Konkordienformel, Erlangen 1978, S. 84.

schlossen daraus, die Lutheraner hätten ihre Abendmahlslehre aufgegeben. Sie lebten in der Überzeugung, sie hätten Martin Luther, der inzwischen gestorben war, viel besser verstanden als die Lutheraner selbst. Sie warfen den Lutheranern vor, mit ihrem Festhalten am Realpräsenzglauben seien sie im Papsttum stecken geblieben. Die Calvinisten waren bestrebt, auch das nördliche Europa unter ihrer Lehrauffassung zu vereinen. Sie drangen dabei auch in Territorien ein, die sich in ihren Bekenntnisdokumenten und Kirchenordnungen längst eindeutig auf das Erbe der lutherischen Reformation festgelegt hatten.

Typisch für diese kirchengeschichtliche Situation sind die Vorkommnisse, die sich im Zusammenhang mit der Ausweisung einer calvinistischen Gemeinde aus England zutrugen, die zuvor als Ausländergemeinde in London unter der Regentschaft Eduards VI. Privilegien erhalten hatte, die ihr nun aber nach dem Regierungsantritt von Queen Mary, der sog. „blutigen Maria“, entzogen wurden. Die meisten Gemeindeglieder waren nicht bereit, sich zu unterwerfen, und mußten daher England verlassen. Sie wandten sich zunächst nach Kopenhagen. Dort kam es zu einem Konflikt: Sie wurden von König Christian III. abgewiesen, weil sie nicht etwa nur für ihr eigenes Gemeindeleben Duldung erbat, sondern weil sie die Lehre Luthers vom hl. Abendmahl für falsch erklärten, ihre eigene calvinistische Auffassung aber für allein richtig. Christian III. wäre bereit gewesen, sie aufzunehmen, wenn sie die in Dänemark geltende Lehre und Ordnung anerkannt hätten. Aber das lehnten sie ab. Daher mußten sie auch Dänemark verlassen, keineswegs gewaltsam vertrieben, sondern vom König mit einem ansehnlichen Zehrgeld für die Fortsetzung ihrer Reise ausgestattet. Den wohlmeinenden Ratschlag Christians III. in einem Lande Zuflucht zu suchen, wo sie ihr eigenes Bekenntnis vorfänden, befolgten sie nicht. Sie wollten sich bewußt in lutherischen Territorien festsetzen. In Folge dessen wurden sie auch in mehreren norddeutschen Städten (Hamburg, Lübeck u.a.), in denen sie dann Aufnahme forderten, abgewiesen, bis sie schließlich im calvinistischen Emden Aufnahme fanden. Diese Ereignisse erregten aber nun auf calvinistischer Seite allgemeine Empörung über die angebliche Hartherzigkeit der Lutheraner, zumal sich das Ganze im Winter abspielte. Bei den Lutheranern wuchs daraus aber auch zunehmend das Bewußtsein für die Verpflichtung, das eigene Erbe zu bewahren. Sie warfen nun ihrerseits den Calvinisten vor, das gemeinchristliche Bekenntnis zur Gegenwart Christi im Altarsakrament aufgegeben zu haben.

Angesichts dieser zwischen den Konfessionen herrschenden Stimmung und vor dem Hintergrund des aggressiven Vordringens des Calvinismus in lutherische Territorien ist der Abendmahlsartikel der Konkordienformel entstanden. Er setzt sich in seinem ersten Teil (§§ 2 – 72) ausführlich mit denen auseinander, die sich von der *Confessio Augustana* „gänzlich geäußert und abgesondert“ haben. Dies waren insbesondere die Calvinisten, aber auch andere, die die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im gesegneten Brot und Wein des hl. Abendmahles leugneten. Man nannte sie „Sakramentierer“.

b. Die Bedrohung von innen: Der Philippismus.

Es gab aber auch eine Bedrohung von innen her, denn das Luthertum war nicht nur von außen bedroht. Dies zeigt der zweite Teil des VII. Artikels der Konkordienformel von § 73 an. Er beschäftigt sich mit denen, die sich innerhalb des Luthertums den „Sakramentierern“ annäherten. Diese nannte man anfänglich „neue Zwinglianer“, später setzte sich die Bezeichnung „Kryptocalvinisten“ durch. Über sie heißt es schon in § 1 von FC SD VII, daß „leider etliche Theologen und andere, die sich der Augsburgischen Konfession rühmen, ... den Sakramentierern in diesem Artikel nicht mehr heimlich, sondern zum Teil öffentlich Beifall getan“. Den von ihnen aufgeworfenen Fragen wendet sich der Abendmahlsartikel der Konkordienformel von § 73 an zu. Dort heißt es, es sei „Mißverstand und Spaltung zwischen etlichen der Augsburgischen Konfession Lehrern eingefallen“.

Welche Lehrer der Augsburgischen Konfession sind damit gemeint? In der theologischen Literatur wird dazu meist nur auf den „Saligerschen Streit“ verwiesen, so genannt nach dem Pfarrer Johannes Saliger (auch genannt „Beatus“). Dieser Streit spielte sich von 1568 an in Lübeck und danach in Rostock ab. Es war ein Streit, der in der kirchengeschichtlichen Forschung sehr unterschiedlich bewertet wurde. Zitiert wurde meist nur ein höchst einseitiger Aufsatz aus dem 19. Jahrhundert³. Auch in der Göttinger Ausgabe der Bekenntnisschriften findet man diesen Hinweis. Jobst Schöne konnte in seiner Schrift „Um Christi sakramentale Gegenwart“ den Saligerschen Streit unter Zugrundelegung der gedruckten Quellen genauer darstellen. Nachdem mir zahlreiche handschriftliche Quellen (namentlich aus den Archiven in Schwerin und Wolfenbüttel) zugänglich wurden, konnte ich ihn dann wesentlich ausführlicher in meinem Buch „Actio sacramentalis“ darstellen.

Tatsächlich hat es aber mehrere derartige Streitfälle dieser Art gegeben, weshalb in der Konkordienformel ja auch nicht nur von einem, sondern von etlichen „Lehrern“, die „Mißverstand und Spaltung“ erregten, die Rede ist. Ich nenne nur kurz, welche Vorkommnisse außer dem Saligerschen Streit hervorzuheben sind:

1. Hier in Braunschweig war es der Superintendent Joachim Mörlin⁴, der in den Jahren 1554/55 mit der Streitsache des Bürgers Henning Kloth befaßt wurde, der die Realpräsenz leugnete. Hierbei trat zutage, daß der Unterschied zwischen der Auffassung der actio sacramentalis Melanchthons und der Luthers, eine wesentliche Rolle spielte. Mörlin, zwar schon durch sein Studium wesentlich von Luther geprägt, hatte aber auch große Hochachtung vor Melan-

3 Wiggers, Der Saliger'sche Abendmahlsstreit, 1848. Vgl. dazu Jobst Schöne in: Bekenntnis zur Wahrheit, Aufsätze über die Konkordienformel, Erlangen 1978, S. 98, Anm. 8.

4 Vgl. die von mir verfaßte Biographie Joachim Mörlin, Luthers Kaplan – Papst der Lutheraner, Ein Zeit- und Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert, Neuendettelsau 2003. – Mörlins Haltung in den Abendmahlsstreitigkeiten wurde von mir inzwischen neu erarbeitet und wird in einer weiteren Veröffentlichung dargelegt.

chthon. Nach und nach wurde ihm jedoch Melanchthons Abweichen von Luther deutlich, was für ihn – wie auch für viele andere „Gnesiolutheraner“ – eine tiefe Enttäuschung bedeutete. Der Unterschied der beiden Sakramentsauffassungen entzweite dann die „Gnesiolutheraner“ (also eigentlichen Lutheraner) und die „Philippisten“, die Melanchthon nachfolgten. Vor einer großen Öffentlichkeit trat er dann beim Wormser Kolloquium 1557 zu Tage, denn dieses scheiterte u. a. gerade an diesem Punkte.

2. 1555 gab es in Hildesheim eine weitere Auseinandersetzung, in deren Gefolge der Superintendent Tilemann Crage abgesetzt wurde.⁵ Dieser hatte allgemeines Ärgernis erregt, weil er bei der Feier des Heiligen Abendmahles eine Hostie auf die Erde fallen ließ und nicht gleich wieder ehrfürchtig aufhob. Auf die Frage, warum er es an der nötigen Ehrfurcht habe fehlen lassen, hatte er spöttisch Antwort gegeben: „... Es wäre unser Herrgott ja nicht vom Himmel gefallen ... Es wäre nur ein Element, bis man es genießt.“

3. 1561/62 fing in Danzig⁶ ein Streit über das Sakrament damit an, daß ein Arzt – ein theologischer Laie also – einen Pfarrer fragte, ob er der Überzeugung sei, daß nur „durch die Worte der Einsetzung, durch die der Priester das Brot und den Wein zum Sakrament benediziert,“ das heißt, daß das Hl. Abendmahl nur durch sie „ein Sakrament und der wahre Leib des HERRN Christi wäre“. Der Pfarrer, ein Calvinist, antwortete, er „hielte dies für eine Zauberei oder Magie.“ Der Arzt erwiderte darauf, nein, dies ist keine Magie, weil es „aus Befehl und durch das Wort Gottes geschehe“. Darum sei es wahr, recht und kräftig. Wenn man dies Magie nennen sollte, so sei es eine heilige und von Gott befohlene Magie. Alles, was ohne Befehl Gottes und dessen Worte geschehe, könne damit nicht verglichen werden. Dort in Danzig gab es neben Calvinisten auch Philippisten, die den Lutheranern – dort nur eine Minderheit – zu schaffen machten.

Für die Position dieser Philippisten ist es kennzeichnend, daß sie zwar auch von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sprachen, dennoch aber die Realpräsenz nicht auf die Elemente des Brotes und des Weines bezogen, sondern allein auf den Vollzug der Handlung. So standen die Lutheraner hier einer doppelten Front gegenüber, nämlich der Front der Calvinisten und der Front der Philippisten.

4. 1568 brach in Lübeck der Saligersche Streit⁷ aus. Hier bestand die Mehrheit der Geistlichen aus Philippisten. Johannes Saliger, nach dem dieser Streit benannt ist, übte Kritik an der Sakramentsverwaltung seiner Amtsbrüder, als er dort seinen Dienst als Pfarrer antrat. Veranlassung war die Frage der Nachkonsekration. Saliger und ein einflußreiches Gemeindeglied – wiederum ein Arzt – stellte die Frage, ob es der Heiligen Schrift gemäß sei, an Stelle einer Nach-

5 Vgl. „Actio Sacramentalis“, S. 193ff.

6 Vgl. „Actio Sacramentalis“, S. 211ff.

7 Vgl. „Actio Sacramentalis“, S. 245ff.

konsekration sich damit zu begnügen, nichtkonsekrierten Wein mit bereits konsekrierten zu vermischen.

5. 1569 setzte sich dieser Streit in Rostock fort, wo Johann Saliger nun wirkte. Hier wurde der Streit dadurch ausgelöst, daß Rostocker Pfarrer die Danziger Philippisten verteidigten und behaupteten, nicht die durch den Priester gesprochenen Worte Christi, sondern durch das Essen und Trinken des Brotes und des Weines, sowie den Glauben des Kommunikanten werde das Sakrament zum Sakrament. Trotz des Versuches des Rostocker Professors David Chyträus, gütlich auszugleichen, wurde am 5. Oktober 1569 ein herzoglicher „Abschied“ verkündet, dessen Annahme Saliger verweigerte, sodaß er auch aus dem Rostocker Amt weichen mußte. Im Jahre 1574 brach in Lübeck der Streit aufs Neue aus. Dabei war Saliger jedoch nicht mehr selbst beteiligt. Dort wurde der Streit zwischen den Lübecker Geistlichen und Saligers Freund, dem Stadtphysicus Lambert Fredeland ausgetragen.

6. Zuvor, 1554, hatte bereits der Bremer Abendmahlsstreit⁸ begonnen, und zwar zwischen den lutherischen Predigern der Stadt und dem Domprediger Albert Rizaeus Hardenberg, der von Bucer geprägt war, zugleich aber auch unter dem Einfluß des Calvinisten Johannes a Lasco stand. Als sich herausstellte, daß sich sowohl Lutheraner wie auch Philippisten auf die Confessio Augustana beriefen, verwies Hardenberg darauf, daß es unterschiedliche Lesarten der Augustana gab, d.h. auf den Unterschied zwischen der Invariata und der Variata gab.

Hinter allen diesen Streitfällen standen die Klagen über nicht angemessenen Vollzug der Abendmahlsfeier, die insbesondere vom Erfurter Pfarrer Johann Hachenburg vorgetragen wurden. Dieser – ein sonst wenig hervorgetretener Theologe – veröffentlichte in den Jahren 1557 und 1561 zwei Bücher⁹, in denen er den zunehmend laxen und wenig ehrfürchtigen Umgang mit dem Sakrament beklagt. Seine Klagen, mit denen er sich direkt auf Luther berief, waren u. a.:

1. Er beklagte allgemein mangelnde Ehrfurcht bei der Administration des Heiligen Abendmahles.
2. Er beklagte insbesondere, daß vielfach Leib und Blut Christi nicht mit der nötigen Sorgfalt von gewöhnlichem Brot und Wein unterschieden würden.
3. Er beklagte weiter, daß die Anbetung des Leibes und Blutes Jesu Christi (die „Adoration“), verurteilt werde.

8 Der Bremer Abendmahlsstreit wurde von mir inzwischen neu erarbeitet und wird in einer weiteren Veröffentlichung dargelegt. Vgl. ferner: Wim Janse, Albert Hardenberg als Theologe, Profil eines Bucer-Schülers, Leiden – New York – Köln, 1994. Dort weitere Literaturangaben.

9 1. Wider den jrthumb der neuen zwinglianer / nötige vnterrichtung / M. Johan Hachenburg / Pfarherr zu Erfurd / zu S. Michael ..., 1552. und 2. Vom anbeten des Sacraments / Dazu vom vbrigen / vnnd niderfallen Sacrament / im Abendmal des HERREN Christi / Decalaration M. Joannis Hachenburg. Aus den Büchern des Ehr. D. Martin Lutheri seliger gedechtnus / fleissig vnd rein zusammen getragen, 1561.

4. Er beklagte, daß die von Christus eingesetzte Handlung des heiligen Abendmahles („*actio sacramentalis*“) nicht gewahrt bzw. verändert werde.
5. Er beklagte, daß sich die Meinung ausbreite, die Realpräsenz gebe es nur für die Gläubigen.
6. Er beklagte, daß man vielerorts meinte, das Sakrament habe für diejenigen, die es nicht empfangen, keine Bedeutung.
7. Er beklagte die Meinung, das Heilige Abendmahl sei nur während des Vollzuges ein Sakrament, mithin die Realpräsenz nur während dieses Vollzuges gegeben sei.

In diesen Jahrzehnten häuften sich zugleich juristische Verfahren gegen Pfarrer, die wegen anstößigen Verhaltens bei der Verwaltung des Heiligen Abendmahles zur Rechenschaft gezogen werden mußten. Sie wurden in der Regel hart verurteilt, d. h. verhaftet, des Landes verwiesen oder strafversetzt. Diese juristischen Verfahren bestätigen die Berechtigung der Klagen Hachenburgs.

Schon Luther hatte 1545 einen Kaplan „als Verächter Gottes und der Menschen“ bezeichnet¹⁰, weil er konsekrierte nicht sorgfältig von nichtkonsekrierten Hostien unterschieden hatte. Dieser hatte sich am Altar unehrerbietig verhalten, als ihm eine konsekrierte Hostie vom Altar auf die Erde gefallen war. Luther wollte ihn deshalb aus der Gemeinschaft der wittenbergischen Kirchen verbannt wissen. Sein Urteil über ihn lautete: „Möge er zu seinen Zwingliern gehen. Es ist nicht nötig, daß ein uns fremder Mensch im Gefängnis gehalten wird, dem nicht zu trauen ist, selbst wenn er schwört.“

Zuvor hatte 1543 Simon Wolferinus¹¹, Pfarrer an der St. Andreaskirche in Eisleben, Thesen aufgestellt, in denen er es prinzipiell für überflüssig erklärte, dafür zu sorgen, daß nichts von dem konsekrierten Brot bzw. Wein über das Ende der Feier hinaus übrigbleibt. Er behauptete, was an Brot und Wein nach der Kommunion übrigbleibe, sei kein Sakrament mehr.

Luther hat darauf empört geantwortet und für das Verhalten bei der Abendmahlsfeier in zwei sehr bedeutsamen Briefen an Wolferinus¹² genaue Anweisungen gegeben. Er schrieb: „... sorgt dafür, daß das vom Kelch Übriggebliebene entweder die Kommunikanten oder der Priester ... oder sonst ein anderer, der schon den Leib Christi empfangen hat, trinken, damit man euch nicht für Leute hält, die nach bösem Exempel ... unwürdig mit der *Actio* des Sakraments umgehen“. Mit großem Ernst warnte Luther vor den ärgerlichen und gefährlichen Fragen, die durch ein anderes Verhalten entstehen würden.

In diesen Briefen an Wolferinus hat Luther eine genaue Definition der Handlung gegeben, die Christus mit dem Einsetzungsbefehl geboten hat, der „*actio sacramentalis*“: „So also wollen wir die Zeit oder die sakramentale Handlung definieren: daß sie beginnt vom Anfang des Gebetes des Herrn und

10 Vgl. „*Actio Sacramentalis*“, S. 101ff.

11 Vgl. „*Actio Sacramentalis*“, S. 39ff.

12 WA Bfw. X, S. 336 ff und 347ff.

dauert bis alle kommuniziert, den Kelch ausgetrunken und die [restlichen] Teile [des Brotes] gegessen haben, das Volk entlassen ist und den Altarraum verlassen hat.“

Das Verhalten des Eislebener Pfarrers Wolferinus ist vor allem deshalb so bedeutsam, weil dieser seine Thesen unter Berufung auf Melanchthon verteidigt hatte. Philipp Melanchthon hatte nämlich seine ursprüngliche Haltung geändert. Ursprünglich hatte er im Abendmahlsstreit ganz auf Luthers Seite gestanden. Ihn hatte dann freilich die Meinung Oecolampads beeindruckt, ein Teil der Kirchenväter habe nicht die Realpräsenz in Luthers Sinne, sondern eine symbolische Auffassung der Einsetzungsworte vertreten. Auch war Melanchthon von den Vermittlungsbemühungen Butzers beeindruckt. Bei einem Religionsgespräch in Kassel 1534 empfand er sich bei der Verteidigung der lutherischen Position als „Vertreter einer fremden Meinung“. Er vertrat fortan die Meinung, der Leib Jesu Christi sei nicht im Brot, sondern mit dem Brot als eine Speise der Seele („geistliche Nießung“) gegenwärtig.

Darum änderte Melanchthon 1540 den ursprünglichen Text des Augsburgerischen Bekenntnisses. Er hatte ihn zwar 1530 selbst verfaßt. Durch die Überreichung an Kaiser und Reichstag und durch die offizielle Annahme in den reformatorischen Territorien war die *Confessio Augustana* aber inzwischen zu einem offiziellen kirchlichen Dokument von reichsrechtlicher Bedeutung geworden, dessen Wortlaut feststand. Dennoch nahm Melanchthon an diesem Text Änderungen vor.

An Stelle des ursprünglichen Wortlauts des 10. Artikels, „daß der wahre Leib und Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brotes und Weines im Abendmahl gegenwärtig ist und den Kommunikanten ausgeteilt wird“ (*quod corpus et sanguis Christi vere adsit et distribuatur vescentibus in coena Domini*“), schrieb Melanchthon nun, daß mit dem Brot und Wein der Leib und das Blut Christi den Essenden ausgeteilt werden (*quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus*).

Zwischen diesen beiden Formulierungen liegt ein schwerwiegender Unterschied: Die ungeänderte (ursprüngliche) Fassung des Augsburgerischen Bekenntnisses, die „*Augustana invariata*“, lehrt mit Luther die sakramentliche Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit dem gesegneten Brot und Wein. Luther konnte schreiben: „Warum sollte Christus nicht seinen Leib in die Substanz des Brotes einschließen ebenso wie in die Akzidentien? Feuer und Eisen, zwei verschiedene Substanzen, sind im erhitzten Eisen so ineinander verbunden, daß jedes der beiden Teile Feuer und Eisen ist. Warum darf nicht der glorreiche Leib Christi um so mehr in jedem Teil der Substanz des Brots sein? ... Ich freue mich außerordentlich, daß unter dem einfachen Volk ein schlichter Glaube an dieses Sakrament geblieben ist. Weder versteht man, noch argumentiert man da, ob es sich um Akzidentien oder Substanz handelt, aber glaubt mit schlichtem Glauben, daß Leib und Blut Christi wahrhaftig darin enthalten sind, und überläßt es Menschen, die die Muße haben, sich der Aufgabe des Argu-

mentierens über das, was dies beinhaltet, zu unterziehen.“ Im Unterschied zur scholastischen Transsubstantiationslehre, die das Wunder der sakramentalen Gegenwart mit philosophischen Begriffen beschreiben wollte, umschrieb Luther damit den schlichten, einfachen Volksglauben, der nicht nach gelehrten Begriffen fragt.

Mit der Änderung von 1540 lehrte Melanchthon nun nicht mehr, daß der Leib Christi im Brot anwesend ist, sondern nur, daß er in der Handlung (in usu) ausgeteilt werde. Er hat damit das gemeinchristliche Bekenntnis zum Realpräsenzglauben aufgegeben. Er ließ auch den Zusatz: „Anderslehrende werden verworfen“ in der Variata aus.

Hier lag die Wurzel für viele Auseinandersetzungen in späterer Zeit. Zunächst wurde die Textänderung Melanchthons freilich kaum bemerkt. Man sah darin jedenfalls keine sachliche Änderung, weil man ja auch da, wo man im Sinne Luthers an Realpräsenz und Konsekration festhielt, sagen konnte, daß Leib und Blut Christi mit Brot und Wein ausgeteilt werden („cum pane et vino vere exhibeantur“). Man interpretierte diesen Satz im Sinne des eigenen Realpräsenz-Verständnisses, ohne zu merken, daß Melanchthon ihm einen anderen Sinn hinterlegte.

Melanchthons Änderung bedeutet eine andere Bewertung der von Christus eingesetzten Handlung des Heiligen Abendmahles, der *actio sacramentalis*. Denn indem er das „wahrhaft gegenwärtig“ (*adsint*) ausließ und nur noch vom „Austeilen“ (*exhibere*) des Leibes und Blutes Christi an die Kommunikanten sprach, ließ er die segnende Wirkung der Worte Christi aus. Von einer Konsekration des Brotes und des Weines ist bei ihm nicht mehr die Rede. Für Luther selbst – und für alle, die am ursprünglichen Text der Augustana festhielten – war die Konsekration aber von großer Wichtigkeit. Luther nannte sie „die höchste und vollmächtigste Handlung im Sakrament“ („*potissima et principalis actio in Sacramento*“), denn der Akt der Segnung schafft die Gewißheit der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein des Heiligen Abendmahles.

In der Folgezeit trat aber dann auch bei denen, die Melanchthon folgten, je länger je mehr hervor, daß sie das Wesen des Heiligen Abendmahls auf den Akt der Austeilung (*exhibere*) beschränkten, also die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nun nicht mehr in den konsekrierten Abendmahlelementen, sondern im Vollzug der Handlung des Austeilens sahen. Die Betonung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im gesegneten Brot und Wein erschien aus dieser – ebenso wie aus der calvinistischen – Sicht als ein Relikt der scholastischen Transsubstantiationslehre.

Melanchthon war mit dieser Meinung ganz in einen Gegensatz zu Luther geraten. So verwendete er die sog. „Nihil-habet-Regel“¹³ (vgl. FC SD VII, 85) anders als Luther. Diese lautet: „Nichts hat die Beschaffenheit eines Sakraments außerhalb des von Christus eingesetzten Gebrauchs“ („*Nihil habet ratio-*

13 Vgl. „*Actio Sacramentalis*“, S. 50ff.

nem sacramenti extra usum a Christo institutum“) und bezog dabei „usus“ bzw. „actio“ lediglich auf den Akt des Austeilens. Luther hingegen stellte fest, daß sich diese Regel nur gegen Gebräuche richtete, die Christus nicht geboten hat, wie Sakramentsprozessionen o. ä. Für Luther beschreibt „usus“ bzw. „actio“ die ganze von Christus gebotene Handlung, die die Konsekration und mithin die Realpräsenz des Leibes und Blutes in Brot und Wein mit umschließt. Der Mangel dieser sog. „Nihil-habet-Regel“ besteht darin, daß sie nur negativ formuliert ist. Die zahlreichen Negativ-Formulierungen des Luthertums (wie z.B. die Damnationen – Verwerfungen z. B. in der Confessio Augustana oder der Konkordienformel) stehen dagegen stets mit positiven (affirmativen) Formulierungen zusammen. Die „Nihil habet-Regel“ bleibt dagegen bei der negativen Feststellung „Nichts hat die Beschaffenheit eines Sakraments ...“ stehen und läßt offen, was positiv unter „usus“ oder „actio“ zu verstehen ist. Hier lag nun der tiefere Grund für die geschilderten Streitigkeiten, die in FC SD VII mit „Mißverständnis und Spaltung zwischen etlichen der Augsburgerischen Konfession Lehrern“ bezeichnet sind.

Als 1574 der Saligersche Streit in Lübeck erneut aufflammte¹⁴, war Saliger selbst zwar nicht beteiligt, aber die Auseinandersetzung wurde von seinen Anhängern so heftig fortgeführt, daß die Vermittlung der beiden Stadtsuperintendenten D. Martin Chemnitz, Braunschweig, und D. Lukas Bacmeister, Rostock, nötig wurde. Diesen gelang es, eine Einigungsformel zu entwerfen, die der Meinung Saligers und seiner Freunde recht gab. Sie ist identisch mit der Passage, die in FC VII SD, 85-87 enthalten ist. Man kann mit Sicherheit annehmen, daß es der Braunschweiger Superintendent Martin Chemnitz (Freund und Nachfolger Joachim Mörlins) war, der diese in die Konkordienformel einbrachte.

1. Es ist darin festgestellt, daß die „Nihil-habet-Regel“ eindeutig im Sinne Luthers gelehrt werden muß. Damit ist gegen die philippistische Auffassung Stellung bezogen.

2. Dies wird durch die Berufung auf die Wolferinusbriefe ausdrücklich unterstrichen („... von D. Luthero selbst, Tom. 4. Ien., erklärt“). [Tom. 4. Ien. = im 4. Band der Jenaer Ausgabe der Werke Luthers. Dort sind die Wolferinusbriefe wiedergegeben.]

3. Ganz im Sinne Luthers ist usus nicht als Austeilung verstanden, sondern identisch mit der ganzen, von Christus eingesetzten Handlung (actio sacramentalis – „die ganze äußerliche, sichtbare, von Christ geordnete Handlung des Abendmahls“). Hingegen wird die philippistische Auffassung verworfen mit den Worten: „und heißet allhie usus oder actio, das ist, Gebrauch oder Handlung, fürnehmlich, nicht den Glauben, auch nicht allein die mündliche Nießung...“

4. Die Konsekration ist ausdrücklich als wesentlicher Bestandteil der actio sacramentalis genannt, und zwar nicht nur formal, sondern segnend und bewir-

14 Vgl. „Actio Sacramentalis“, S. 304ff.

kend, wie aus § 75+76 unter Berufung auf Chrysostomus und Luther hervorgeht. Denn dort wird erklärt, die Einsetzungsworte Christi „währen, gelten, wirken und sind noch kräftig, daß ... aus Kraft und Vermögen derselbigen Wort... der Leib und Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig ausgeteilt und empfangen wird. Denn Christus selbst,... durch die gesprochene Wort, aus Kraft der ersten Einsetzung noch durch sein Wort, welches er da will wiederholt haben, kräftig ist...“, sowie: „Die Wort werden durch des Priesters Mund gesprochen, aber durch Gottes Kraft und Gnade, durch das Wort, da er spricht: Das ist mein Leib, werden die fürgestellten Elemente im Abendmahl gesegnet.“ Der Abschnitt FC VII SD, 85-87 gibt somit auch Antwort auf die Frage des Beginns der Realpräsenz. Luther ging davon aus, daß mit der vollzogenen Konsekration die Gewißheit der Realpräsenz gegeben ist, weil es Christus selbst ist, der das segnende Wort durch den Mund des Priesters spricht. Die Spekulationen der Scholastiker, wie etwa über die Frage, bei welcher Silbe der Worte Christi die Realpräsenz eintritt, ließ Luther nicht zu, denn er sagte: „wir schreiben Gott nicht den Augenblick oder die Zeit vor, sondern sind einfältig zufrieden damit, zu glauben, es geschieht gewiß, was Gott gesagt hat.“ Er verwies auf Matthäus 8, 3 (Heilung des Aussätzigen), Johannes 4, 50 (Heilung des Knaben zu Kapernaum) und Johannes 11,43 (Auferweckung des Lazarus), wo Jesus durch sein Wort Wunder wirkte, ohne daß festzustellen ist, bei welcher Silbe bzw. bei welchem Wort das Wunder eintrat. Daran, daß das Wort das Wunder bewirkt, kann kein Zweifel bestehen, ohne daß der Augenblick festzustellen ist, bei dem die Wirkung des Wortes eintrat. In diesem Sinne ist auch das Chrysostomuszitat in FC SD VII, 76 aufgenommen.

Dabei muß man unterscheiden zwischen der Dauer der „actio sacramentalis“ und der Dauer der Realpräsenz:

Die Dauer der „actio sacramentalis“ ist durch den Einsetzungsbefehl bestimmt. Es ist „die ganze äußerliche, sichtbare, von Christus geordnete Handlung des Abendmahls, die Consecration oder Wort der Einsetzung, die Austeilung und Empfahung oder mündliche Nießung des gesegneten Brots und Weins, Leibs und Bluts Christi“ (§ 86).

Die Dauer der Realpräsenz läßt sich nicht so genau umreißen. Die Gewißheit, daß Brot und Wein innerhalb der actio sacramentalis Leib und Blut Christi sind, ist spätestens dann gegeben, wenn die Wort Christi über ihnen gesprochen sind. Aber weil es Christi schöpferisches Wort ist, das über Brot und Wein gesprochen wird, sind Spekulationen über ein Ende der Realpräsenz unstatthaft.

Der Stiftungszweck der actio sacramentalis ist durch den Befehl „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ gegeben. Darum darf das gesegnete Brot und der gesegnete Wein nur zur Austeilung an die im Namen Christi versammelte Gemeinde verwendet werden. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, nur soviel Brot und Wein zu konsekrieren, wie für die Austeilung benötigt wird und dafür Sorge zu tragen, daß nichts von dem Konsekrierten übrig bleibt. Ebenso ergibt

sich daraus die Notwendigkeit der Nachkonsekration für den Fall, daß zu wenig Brot und Wein konsekriert wurde.

B. Folgerungen für die Sakramentsverwaltung heute

Welche Prinzipien gelten für die Gestaltung der Meßliturgie, insbesondere der Feier des Altarsakramentes? In der Schwedischen Kirche ist diese Frage durch die Vorlage des neuen Kirchenhandbuches in jüngster Zeit besonders aktuell geworden. Die gleiche Problematik besteht aber auch in Deutschland. Ich nehme hierzu nur Stellung, soweit es sich aus meinen Darlegungen über „Usus“ und „Actio“ ergibt.

Die Frage nach den Prinzipien bei der gottesdienstlichen Erneuerung hat auch Bengt Hägglund in seinem „Traktat über die Liturgie in der Schwedischen Kirche“¹⁵ gestellt. Er übte dabei erhebliche Kritik an der liturgischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte und vermerkt darin eine zunehmende Abkehr von der Tradition der lutherischen Kirche. Er stellt fest, daß „sich ein neues Ideal für die Gestaltung des Gottesdienstes herausgebildet hat, übernommen von verschiedenen Quellen aus dem römisch-katholischen Bereich, aber auch ausgeformt von den Hochkirchlern unseres Landes“¹⁶. Diese Kritik trifft nicht nur für die Verhältnisse in der Kirche von Schweden zu, die Hägglund vor Augen hatte, sondern auch für die Verhältnisse im deutschen Protestantismus. Sie ist grundsätzlicher Natur.

Wenn in der Kirche lutherischen Bekenntnisses liturgische Texte aus anderen kirchlichen Traditionen übernommen werden sollen, müssen sie geprüft werden, ob und wieweit sie den Aussagen des Konkordienbuches entsprechen. Schon rein formal ist daher die von Hägglund geübte Kritik z. B. am Meßopfergedanken in neueren Formularen berechtigt, vgl. dazu etwa FC SD VII, 87. Es geht aber nicht allein um eine rein formale Kritik. Zu beachten sind weitere Gesichtspunkte: Im Abendland gibt es neben der römisch-katholischen Tradition – wenn man einmal absieht von den schwärmerischen Gruppierungen – drei verschiedene Grundtypen der Abendmahlsfeiern:

a. Die calvinistische Auffassung. Diese leugnet die Realpraesenz des Leibes und Blutes Christi in den irdischen Elementen von Brot und Wein. Das Abendmahl wird neben dem Predigtgottesdienst gesondert gehalten. Die überkommene Meßform wird verlassen.

b. Die lutherische Reformation hat dagegen bewußt an der überkommenen Meßform festgehalten. Der lutherische Christ weiß, daß in der Messe derselbe Christus, der in der Predigt durch sein Wort zur Gemeinde spricht, auch durch sein segnendes Wort mit seinem Leib und Blut wesentlich in Brot und Wein einkehrt. Auch diejenigen Gottesdienstbesucher, die in der Messe nicht kommunizieren, können den in Wort und Sakrament wirkenden Christus anbetend

15 Der schwedische Originaltitel: „Traktat om Liturgin i den Svenska kyrkan“.

16 „Ett nytt ideal för gudstjänstens utformning vuxit fram, hämtat från diverse olika källor på romersk katolskt och anglikanskt håll, men också självständigt utformat bland de högkyrkliga inom landet“.

lobpreisen. Dies war der Hintergrund dafür, daß die gottesdienstliche Erneuerung im älteren Luthertum einen enormen Aufschwung der Abendmahlsfrömmigkeit zur Folge hatte. Über der lutherischen Messe lag die Faszination des Heiligen, die im Realpräsenzglauben begründet ist.

c. Die philippistische Auffassung hält zwar auch an der überkommenen Meßform fest, trägt aber in sich schon die Ursache dafür, daß die Messe allmählich verloren ging, denn sie sieht Christi Leib und Blut nicht in den konsekrierten Elementen, sondern nur im Vollzug der Handlung, die als solche auf den Empfang des Sakraments zielt. Es ist von daher konsequent, daß die Gemeindeglieder, die in dem jeweiligen Gottesdienst das Sakrament nicht empfangen wollen, nach der Predigt das Gotteshaus verlassen. Bei ihnen kommt der Vollzug der Handlung ja gar nicht zustande.

Im Vorwort zu seinem „Traktat über die Liturgie in der Schwedischen Kirche“ berichtet Prof. Hägglund von dem Gespräch mit einem Kirchendiener (Küster), der auf die Frage nach dem schlechter gewordenen Kirchenbesuch zur Antwort gab: „Die Leute kommen nicht mehr hierher. Sie wollen von allen diesen Veränderungen nichts wissen.“¹⁷ Damit werden die gottesdienstlichen Erneuerungsversuche der zurückliegenden Jahrzehnte als Ursache für den Verfall des Gottesdienstes dargestellt. Diese Erneuerungsversuche wurden von Gemeindegliedern offensichtlich nicht nur als ein Wechsel in der Form, sondern auch im Inhalt empfunden. Zu fragen ist jedenfalls: War die Kirchliche Erneuerung nicht auch in Schweden – ebenso wie bei uns in Deutschland – eine Antwort auf den Verfall des gottesdienstlichen Lebens, der schon vorangegangen war? Und: Darf es überhaupt keine Veränderungen der Liturgie geben? Allerdings: Die Gründe, die eine gottesdienstliche Erneuerung notwendig machen, müssen analysiert und benannt werden.

Die Erneuerung des Gottesdienstes auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses muß von dem ausgehen, was den Charakter der lutherischen Messe auszeichnet. Gerade in der heutigen säkularisierten Welt ist es die Kirche dem Menschen schuldig, die Kondeszendenz Gottes in diese Welt zu bezeugen. Wort und Sakrament sind nach CA V die Mittel, durch die der sündige, gottlose – d. h. im eigentlichen Sinne des Wortes: der von Gott losgekommene – Mensch die von Christus geschenkte Rechtfertigung erfährt. Das kann für den säkularen Menschen von heute, der meint, Gott sei in dieser Welt nicht mehr zu finden, viel bedeuten. Denn in der Predigt muß er nicht die Meinung und Überzeugung des Predigers, sondern die Stimme Christi vernehmen. Die Predigt ist Predigt des Wortes Gottes, nicht nur eine mehr oder weniger fromme Darlegung von biblischen Gedanken des Predigers. Am Altar muß man spüren können, daß Christus selbst mit seinem Leib und Blut im Sakrament gegenwärtig ist, d. h. derselbe Gott, der dem heutigen Menschen so unendlich fern zu sein scheint, Seinen am Kreuz geopfert Leib und Sein für uns vergossenes Blut

17 „Folk kommer inte dit. De vill inte veta av alla dessa förändringar.“

zur Vergebung darbietet. Rechtfertigungsglaube und Realpräsenzglaube sind miteinander verknüpft. Dies hat Luther im 5. Hauptstück des Kleinen Katechismus zum Ausdruck gebracht, indem er in den Antworten zu allen vier Fragen das „Für uns“ bzw. „Für euch“ hervorhob. Der am Kreuz dahingegebene Leib und das am Kreuz vergossene Blut werden uns im Altarsakrament mitgeteilt und so allein aus Gnade Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit geschenkt.

Die Erneuerung des Gottesdienstes muß in diesem Sinne in der Wiedergewinnung des Wissens um die Gegenwart Christi in Wort und Sakrament bestehen, in Bezug auf das Heilige Abendmahl insbesondere in der Bezeugung der Realpräsenz. Dies muß nicht nur durch theoretische Belehrung, sondern kann auf vielfältige Weise geschehen:

- durch die textliche und musikalische Gestaltung der Liturgie,
- durch die fromme Haltung der amtierenden Geistlichen, ihre Gestik und Gebärden,
- durch die sog. „Adiaphora“, wie Elevation und Adoration u. a. m., wenn sie als Zeugnisse der Realpräsenz verstanden werden.

Die Prinzipien der gottesdienstlichen Erneuerung müssen freilich mit dem lutherischen Rechtfertigungsglauben übereinstimmen. Die diesbezügliche Kritik von Prof. Hägglund ist berechtigt, wenn der Wortlaut der Abendmahlsgebete diesen verdunkeln. Prof. Hägglund kritisiert es zu Recht, wenn solche Gebete – wie er schreibt – „von verschiedenen Quellen aus dem römisch-katholischen Bereich, wenn auch ausgeformt von den Hochkirchlern unseres Landes“¹⁸ übernommen wurden. Diese Kritik Hägglunds richtet sich gegen Hochkirchler, die in ihrer Liebe zu reichen liturgischen Formen bei ihrem Bemühen um gottesdienstliche Erneuerung kritiklos Gebetsformulierungen aus dem anglikanischen oder römisch-katholischen Bereich übernehmen, ohne deren dogmatischen Hintergrund zu betrachten. Dies geschieht vor allem beim eucharistischen Hochgebet. Da der Canon missae gerade in seiner spätmittelalterlichen Gestalt Stütze für das verdienstliche Werk des Priesters war und somit in direktem Gegensatz zum sola gratia des Rechtfertigungsglaubens stand, haben ihn die Reformatoren ja nicht zufällig einfach ausgelassen.

Aber auch Gebete wie Offertorium, Epiklese und Anamnese können ja durchaus so gestaltet werden, daß sie das sola gratia bezeugen. Die Form B der VELKD-Agende von 1954 hat dies versucht. Darum kann m. E. Professor Hägglunds Kritik nicht aufrecht erhalten werden, wenn der Wortlaut solcher Gebete bezeugt, daß Gott – unabhängig von allem menschlichen Tun – gewirkt allein durch Sein Wort, allein aus seiner unbegreiflichen Gnade hier auf Erden im Sakrament einkehrt. Ebenso können auch andere liturgische Gebräuche Zeugnis von diesem unbegreiflichen Gnadenhandeln Gottes ablegen und die „Faszination des Heiligen“, die dem Realpräsenzglauben entspricht, bezeugen.

18 „Från diverse olika källor på romersk katolskt och anglikanskt håll, men också självständigt utformat bland de högkyrkliga inom landet“.

Bei der gottesdienstlichen Erneuerung sollte man gerade vor dem Hintergrund der lutherischen Rechtfertigungslehre darauf aus sein, durch die liturgische Gestaltung dem Menschen von heute diese heute vielfach verloren gegangene „Faszination des Heiligen“ zu bezeugen.

Von daher möchte ich abschließend noch auf einige Folgerungen eingehen, die sich aus dem Realpräsenzglauben, wie er in der Konkordienformel niedergelegt ist, für die Verwaltung des Heiligen Abendmahles ergeben, insbesondere für den Umgang mit dem gesegneten Brot und Wein beim Vollzug des Hl. Abendmahles. Ich komme damit auf die eingangs gestellten Fragen zurück.

1. Immer dann, wenn der Mensch dem heiligen Gott begegnet, ist Ehrfurcht geboten (Vgl. z. B. 1. Mose 28,16 und 2. Mose 3,5). Dies gilt im Neuen Bund für die Gnadenmittel (Predigt, Absolution, Hl. Taufe, Hl. Abendmahl, Gebet). In erster Linie gilt dies von der *actio sacramentalis* des Heiligen Abendmahles. Sie ist von Christus geboten und eine heilige Handlung. Selbstverständlich sollte es darum sein, daß sie durch den amtierenden Pfarrer, aber auch durch die ganze Gemeinde in großer Ehrfurcht und Ehrerbietung vor dem Herrn, der sie gestiftet hat, vollzogen wird.

2. Die Sakramentsfeier lebt aus der Realpräsenz, der Gegenwart des Leibes und Blutes im gesegneten Brot und Wein. Auch Gebete und liturgische Gesten und Gebräuche (*Adiaphora*) können geeignet sein, die Ehrfurcht vor dem real-präsenten Herrn zu bezeugen, wie dies auch durch die liturgische Gestik geschehen kann. Auch *Elevation*, *Adoration* und *Ostension* sind – solange sie innerhalb der von Christus eingesetzten *actio* geschehen – nicht nur angemessen, sondern können in *statu confessionis* gegenüber Leugnern der Realpräsenz sogar zu unübersehbaren und unaufgebbaren Zeichen werden.

3. Die Ehrfurcht vor dem im Hl. Abendmahl real-präsenten Herrn zeigt sich insbesondere beim Umgang mit Brot und Wein am Altar. Ehrfürchtiges Verhalten ist hier besonders von dem lutherischen Pfarrer am Altar zu erwarten. In der Ordination weiß er sich von Christus berufen („*Rite vocatus*“ – CA XIV), an seiner Statt zu stehen („... *cum sacramenta porrigit, Christi vice et loco porrigit*“ – Apologie VII, 28).

Der römisch-katholische Priester führt seine Amtsvollmacht auf die ihm erteilte Weihe zurück und spricht die Wandlungsworte aus der ihm darin verliehenen Vollmacht. Demgegenüber sagt FC SD VII,75: „daß die wahre Gegenwartigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht schaffe einiges Menschen Wort oder Werk, es sei das Verdienst oder Sprechen des Dieners...“. Es ist Christus selbst, der durch seine eigenen, vom in der Ordination zu diesem Amt berufenen Pfarrer über Brot und Wein gesprochenen Worte aus Kraft der ersten Einsetzung wirkt. FC SD VII, 76 zitiert darum Chrysostomus so: „Die Worte werden durch des Priesters Mund gesprochen, aber durch Gottes Kraft und Gnade, durch das Wort, da er spricht: „Das ist mein Leib“ werden die fargestellten Elemente im Abendmahl gesegnet.“ Wenn es also Christi Auftrag und Wille ist, daß ich über Brot und Wein seine Worte aussprechen darf, durch

die er Brot und Wein segnet, verpflichtet dies mich zu besonders ehrfürchtigem Verhalten am Altar und sorgfältigen Umgang mit dem Sakrament. Diese Verpflichtung hat der lutherische Pfarrer noch mehr als der römische Priester und erst recht noch mehr als diejenigen, die wenig oder gar nichts von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Altarsakrament wissen wollen.

4. Diese bedeutet auch Verpflichtung zu sorgfältiger Unterscheidung der konsekrierten und unkonsekrierten Elemente. Um diese zu ermöglichen, muß die Zahl der zu erwartenden Abendmahlsgäste auf irgendeine Weise vor Beginn der Abendmahlsfeier festgestellt werden, denn es darf grundsätzlich nur soviel Brot und Wein konsekriert werden, wie auch für die Austeilung benötigt wird. Nur dann nämlich kann man sicher sein, durch entsprechende Sakramentsverwaltung jene „ärgerlichen und gefährlichen Fragen“ zu vermeiden, vor denen Luther warnte.

5. In der Reformationszeit wurde das praktische Handeln durch die Lehre bestimmt (Z. B.: Die Opfergebete – der Kanon – fielen weg, weil die Lehre der Schrift dies notwendig machte. Der Laienkelch wurde wieder eingeführt, weil von der Lehre der Schrift her kein anderer Weg gesehen wurde, u.s.w.). Genauso muß auch bei der Verwaltung des Heiligen Abendmahles die Lehre das praktische Verhalten bestimmen. Entsprechend muß das praktische Handeln bei der Verwaltung des Heiligen Abendmahles von der Lehre von *actio* (bzw. *usus*) *sacramentalis* bestimmt sein. Weil der Stiftungszweck des Heiligen Abendmahles die Austeilung des Leibes und Blutes Christi ist, ist es wichtig, die Menge des Brotes und Weines jeweils nach der Zahl der zu erwartenden Abendmahlsgäste zu bemessen. Wenn die Zahl der Abendmahlsgäste aber vor der Messe nicht annähernd bekannt ist, ist es schwer oder unmöglich, die Menge der zu konsekrierenden Abendmahlselemente abzuschätzen. In Folge dessen läuft man Gefahr, daß zu wenig oder zu viel Brot oder Wein konsekriert wird.

6. Die *sumptio der reliqua*. Wenn konsekrierte Abendmahlselemente übrigbleiben, sind diese vor Beendigung der Abendmahlsfeier zu sumieren. Sonst treten leicht jene skandalösen und unlösbaren Fragen auf, die Luther – wie er warnend an Wolferinus schrieb – auf jeden Fall vermieden wissen wollte.

Selbst das sog. Lima-Papier, das ja kein auf dem Boden des Luthertums entstandenes Dokument ist, enthält die Forderung, daß „man die Achtung für die in der Eucharistie verwandten Elemente am besten dadurch zum Ausdruck bringt, daß man sie verzehrt, ohne dabei ihren Gebrauch für das Krankenabendmahl auszuschließen“. In der lutherischen Kirche hat sich freilich das dogmatisch an sich mögliche Verfahren, das Sakrament aus dem Gottesdienst zu den Kranken zu tragen, aus praktischen Gründen nicht durchsetzen können. So bleibt dann für die Versorgung der Kranken nur noch die selbständige Abendmahlsfeier am Krankenbett.

7. Die Notwendigkeit der Nachkonsekration. Sie ergibt sich aus der Definition von *usus* und *actio* in der Konkordienformel, wenn die konsekrierten Hostien bzw. der konsekrierte Wein nicht ausreichen. Bei ihr werden neu hinzu-

genommenes Brot bzw. Wein in die *actio sacramentalis* hineingenommen, indem auch über ihnen die Einsetzungsworte Christi gesprochen werden.

8. Die Purifikation – das sorgfältige Ausspülen des Kelches mit Wasser nach beendeter Austeilung – ist eine alte, auch lutherischer Sakramentsverwaltung angemessene Sitte, die ursprünglich selbstverständlich war.

Lassen Sie mich mit einigen Worten Martin Luthers schließen, die er 1533 schrieb: „Wir hören diese Worte ‚DAS ist mein Leib‘ nicht als in der Person des Pfarrers oder Dieners gesprochen, sondern als aus Christus eigenem Munde, der da gegenwärtig ist und zu uns spricht: ‚Nehmet hin esset, das ist mein Leib‘. Anders hören und verstehen wir sie nicht ... So hören wir den Befehl und Ordnung, da er spricht ‚Solches tut zu meinem Gedächtnis‘, auch nicht als in des Pfarrers Person gesprochen, sondern hören Christum selbst durchs Pfarrers Mund mit uns reden und befehlen, das wir sollen Brot und Wein mit seinem Wort ‚Das ist mein Leib‘ etc. nehmen und seinen Befehl nach darin seinen Leib und Blut essen und trinken. Denn das müssen wir glauben und gewiß sein, das die Taufe nicht unser, sondern Christi sei, das Evangelium nicht unser, sondern Christi sei, das Predigtamt nicht unser, sondern Christi sei, das Sakrament nicht unser, sondern Christi sei, die Schlüssel oder Vergebung und Behaltung der Sünden, nicht unser, sondern Christi sei. Summa, das Amt und die Sakramente sind nicht unser, sondern Christi, denn er hat solches alles geordnet und hinter sich gelassen in der Kirche, sie auszuüben und zu gebrauchen bis an der Welt Ende. Er lügt und betrügt uns nicht. Darum können wir auch nichts anders daraus machen, sondern müssen seinem Befehl nach tun und solches halten. Wo wir es aber ändern oder bessern, so ist es nichts, und Christus nicht mehr da noch seine Ordnung.“¹⁹

19 WA XXXVIII, S. 239ff. – „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“. 1533.

Benjamin T. G. Mayes:*

Grabau zu Amt und Sakramenten

Historisch-theologische Untersuchung einer historischen Debatte

1. Einführung und Literatursichtung

Zwischen 1840 und 1866 beherrschte ein heftiger Streit zwei Gruppierungen des konfessionellen Luthertums in den USA: Auf der einen Seite waren dies Johannes August Grabau mit seiner Gefolgschaft aus schlesischen und preußischen Einwanderern. Die andere Seite war geprägt durch C.F.W. Walther mit seinen aus Sachsen stammenden Anhängern.

Ziel dieses Aufsatzes ist es nun nicht, sämtliche Positionen der damaligen theologischen Auseinandersetzung zwischen Grabau und den „Sachsen“ und später der Buffalo- bzw. der Missourisynode wieder aufzugreifen. Es soll auch nicht um die unterschiedlichen Ansichten zu Berufung und Ordination, zur Praxis der orthodoxen lutherischen Kirchenordnungen, Zeremonien, zur Lehre von der Kirche, zum Amt der Schlüssel oder zum Recht der Gemeinde, Lehrer und Lehrer in der Kirche zu beurteilen, gehen.

Vielmehr soll im folgenden die Debatte um die Beziehung bzw. die Abhängigkeit zwischen dem Hirtenamt und der Gültigkeit der Sakramente einschließlich der Absolution nachgezeichnet werden, die zwischen 1840 und 1849 zwischen Grabau und den „Sachsen“ geführt wurde.¹

Auf beiden Seiten rang man um das rechte Verständnis einer Zuordnung der dem Wort Gottes innewohnenden Kraft und der göttlichen Einsetzung des Hirtenamtes. Im Laufe der Debatte wurden hierzu zwei divergierende Positionen vertreten.

Trotz der Bedeutung Grabaus für die frühe Geschichte der Lutherischen Kirche – Missourisynode fand zum theologischen Denken Grabaus, gerade in dieser Frage, bislang verhältnismäßig wenig Grundlagenforschung statt. Nur ein sehr kleiner Teil des frühen Briefwechsels zwischen Grabau und den Sachsen wurde bisher ins Englische übersetzt.²

* Benjamin T. G. Mayes ist Pfarrer der Missouri-Synode und Abteilungsleiter für akademische Literatur am Concordia Publishing House (CPH), St. Louis. Der hier veröffentlichte Aufsatz erschien erstmals in „Lutheran Quarterly“ (2006). Dem Herausgeber, Prof. Paul Rorem, Princeton, danken wir für die freundliche Abdruckgenehmigung. Die Übertragung aus dem Englischen besorgte Gert Kelter.

1 Die Hauptschriften finden sich in: G. H. Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau zu Buffalo vom Jahre 1840, nebst den zwischen ihm und mehreren lutherischen Pastoren von Missouri gewechselten Schriften (New York: H. Ludwig & Co., 1849).

2 Benjamin T. G. Mayes, (Übers.), „A Letter by Johannes Grabau on Christian Ordination,“ Concordia Historical Institute Quarterly 73, no. 3 (2000): 171-189; William W. Schumacher, trans., The Hirtenbrief of J. A. A. Grabau and Its Evaluation by the Saxon Pastors in Missouri

Bedauerlicherweise herrscht in der Literatur über Grabaus theologische Position eher Unklarheit. So ist Alan Graebner der Auffassung, Grabau habe bei den Geistlichen über die Laien gestellt.³ Auch Polack behauptet etwa, die Buffalo-Synode sei ausschließlich von Grabau und anderen Pastoren begründet worden, wobei er die Tatsache ignoriert, daß an der Gründung der Synode eine ganze Reihe von Laien beteiligt waren.⁴

John C. Wohlrabe und Eugene W. Camann vertreten die Ansicht, Grabau habe damals ausdrücklich auf einer bischöflichen Kirchenverfassung⁵ bestanden. Sie übersehen dabei jedoch, daß Grabau regulär in sein Amt als *senior ministerii*, nicht das eines *Bischofs*, gewählt wurde und daß Grabau selbst ausdrücklich vermerkt, ein episkopales System sei nicht im Neuen Testament verankert, sondern habe sich als eine „gute menschliche Ordnung“⁶ erst entwickelt.

Diese Beispiele zeigen bereits, wie sehr die Gelehrten vom tatsächlichen Quellenbefund abweichen. Obgleich einige detailreiche Studien erschienen sind, die sich mit Grabaus Leben und Denken befassen, hat sich bislang niemand der uns hier beschäftigenden Frage detailliert gewidmet.⁷

(William W. Schumacher, 1998). Schumachers Werk wurde vom Autor dieses Aufsatzes in der Buchhandlung des Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, Ind. erstanden. Ein Beispiel für einen faktisch falschen Artikel zu Grabau liefert Robert M. *Calhoun* in der 4. Auflage von ‚Die Religion in Geschichte und Gegenwart‘, der sagt, die LCMS habe Grabaus Rechtgläubigkeit anerkannt und Grabau habe eine Gruppe von Kirchengemeinden in die Kirchengemeinschaft mit der LCMS geführt! Derselbe Autor behauptet, C. F. W. Walther habe geholfen, dafür die entscheidenden Grundlagen zu schaffen. Robert M. *Calhoun*, „Grabau, Johannes Andreas August.“ s.v. in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1998).

- 3 Alan *Graebner*, *Uncertain Saints: The Laity in the Lutheran Church-Missouri Synod 1900-1970* (Westport, CT: Greenwood Press, 1975), 7.
- 4 W. G. *Polack*, *The Building of a Great Church*, 2nd ed. (St. Louis: Concordia, 1941), 102-104.
- 5 John C. *Wohlrabe*, *Ministry in Missouri Until 1962: An Historical Analysis of the Doctrine of the Ministry in the Lutheran Church-Missouri Synod* (John C. Wohlrabe, 1992), 6-10; Eugene W. *Camann*, „1839 Prussian Migration to Buffalo, N.Y. and Wisconsin,“ in *Confessional Lutheran Migrations to America: 150th Anniversary (Eastern District of The Lutheran Church - Missouri Synod, 1988)*, 26.
- 6 *Loeber*, *Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau*, 16.
- 7 Lowell C. *Green*, „Grabau and Walther: Theocentric Versus Anthropocentric Understanding of Church and Ministry,“ *Logia* 5, no. 2 (1996), 25-40; Mark *Granquist*, „Grabau, Johannes Andreas August,“ *American National Biography Online*, <http://www.anb.org/articles/08/08-00566-article.html>: American Council of Learned Societies, Feb. 2000; David A. *Gerber*, „The Pathos of Exile: Old Lutheran Refugees in the United States and South Australia,“ *Comparative Studies in Society and History* 26, no. 3 (1984), 498-522; Carl Solomon *Munding*, *Government in the Missouri Synod: The Genesis of Decentralized Government in the Missouri Synod* (St. Louis: Concordia, 1947); Karl and Marie *Brenner*, „J. A. A. Grabau: The Restoration of Orthodox Worship,“ in *Confessional Lutheran Migrations to America: 150th Anniversary (Eastern District of The Lutheran Church - Missouri Synod, 1988)*, 94-103; Eugene W. *Camann*, „1843 Prussian Migration to Wheatfield, N.Y. and Wisconsin,“ in *Confessional Lutheran Migrations to America: 150th Anniversary (Eastern District of The Lutheran Church - Missouri Synod, 1988)*, 30-42; Helen Mueller *Ulrich*, „Lutherans at First Trinity

Innerhalb der Literatur zum Verhältnis zwischen Hirtenamt und Gültigkeit der Sakramente in Grabaus Denken findet sich in einigen Ausführungen der Sekundärliteratur lediglich der Vermerk, Grabau mißbillige Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung durch nichtordinierte Laien, ohne daß dabei die Position der „Sachsen“ in den Blick genommen würde, und es wird implizit oder ausdrücklich diese Anschauung als irrig beurteilt.⁸ Oder aber es wird umgekehrt festgestellt, die „Sachsen“ billigten diese ausdrücklich bzw. vertreten, indem sie diese billigten, ihrerseits eine falsche Auffassung.⁹ Andere wieder legen dar, daß für Grabau „die Realität und Wirklichkeit der Gnademittel selbst von dem Amt abhängig“¹⁰ sei, oder gar von der Ordination.¹¹

Vermutlich sind die genauesten äußeren Untersuchungen der Debatte auch die frühesten gewesen. 1850 befaßt sich Wilhelm Löhe mit der Kontroverse zwischen Grabau und den „Sachsen“, indem er aufzeigt, worin nach seiner Auffassung die „Sachsen“ bzw. worin Grabau sich im Irrtum befinde, bzw. in welchen Punkten beide übereinstimmten oder aber auch beide falsche Positionen vertreten. Schließlich fügt Löhe noch seine eigenen Gedanken zu offenen Fragen in dieser Gemengelage hinzu.

Aufgrund seiner soliden dogmengeschichtlichen Kenntnisse vermochte Löhe es, die Kontroverse in beachtlichem Maße historisch einzuordnen.

Im Blick auf die uns hier beschäftigende Frage gesteht Löhe den „Sachsen“ zu, daß sie hierin eine Reihe orthodoxer Theologen auf ihrer Seite wissen dürften. Grabau dagegen könne sich sowohl auf die älteren Kirchengemeinschaften (the older ecclesiastical communions), wie auch auf Calvin und Be-

Congregation in Buffalo,“ in *Confessional Lutheran Migrations to America: 150th Anniversary* (Eastern District of The Lutheran Church - Missouri Synod, 1988), 67ff.

- 8 Mary Todd, „Thinking About History: The Missouri Compromise,“ *Lutheran Forum* 31, no. 4 (Winter, 1997), 43-46; A. Both, „The Missouri Synod and the Buffalo Synod,“ in *Ebenezer: Reviews of the Work of the Missouri Synod During Three Quarters of a Century*, augmented edition, ed. W.H.T. Dau (St. Louis: Concordia, 1922), 131-133; Schumacher, *The Hirtenbrief*, iii.
- 9 Johann A. Grabau, „Johann Andreas August Grabau: A Biographical Sketch,“ *Concordia Historical Institute Quarterly* 23-25 (1950-1952), 24:130.
- 10 Adolph Späth, „Nordamerika, Vereinigte Staaten: e) Die lutherische Kirche,“ s.v. in *Realenzyklopadie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Auflage (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913).
- 11 Walter A. Baepler, *A Century of Grace: Missouri Synod 1847-1947* (St. Louis: Concordia, 1947), 141; Chr. Hochstetter, *Die Geschichte der Evangelisch-lutherischen Missouri-Synode in Nord-Amerika, und ihrer Lehrkämpfe von der sächsischen Auswanderung im Jahre 1838 an bis zum Jahre 1884* (Dresden: Heinrich J. Naumann, 1885), 187. Hochstetter, ein abtrünniger Pfarrer der Buffalosynode, der Grabau als senior ministerii abgelöst und dann ein Kontingent von Kirchengemeinden der Buffalosynode in die Missourisynode geführt hatte, wird vermutlich gute Kenntnisse der Grabauschen Lehre aus erster Hand gehabt haben. Man kann jedoch nicht sagen, daß er versucht hätte, sie auf die bestmögliche Weise auszulegen. In Hochstetters Buch ist es nur schwer auszumachen, was tatsächlich von Grabau gemachte Aussagen, und was nur Hochstetters Vermutungen sind, wie Grabau diese Aussagen konsequent zueinde gedacht hätte.

za berufen. Löhe vermerkt weiter, daß in der Geschichte des Luthertums die Frage nach der Bedeutung der Verwendung der richtigen Elemente und des rechten Gebrauches der Einsetzungsworte für die Gültigkeit der Eucharistie immer auf zweifache Weise beantwortet wurde. So bestreite Luther selbst die wirkliche Gegenwart des Sakramentes in einer Gemeinde, die eine falsche Sakraments-Lehre vertrete. Folglich, so Löhe, müsse man persönlichen Zuständen und Gegebenheiten (personal circumstances) offenbar eine Bedeutung für die Gültigkeit der Sakramente zugestehen. Wenn sich dies aber so verhalte, sei es seiner Auffassung nicht ganz falsch, das Hirtenamt hinsichtlich der Gültigkeit der Sakramente als notwendige Voraussetzung zu verstehen. Letzten Endes aber, so Löhe, sollte diese Frage für beide Seiten eine nicht letztlich entscheidbare, offene Frage bleiben, solange nur an der Praxis der Lutherischen Kirche festgehalten werde, die Eucharistie nicht durch Nichtordinierte (Laien) verwalten zu lassen.¹²

Die gründlichste Untersuchung zum Briefwechsel zwischen Grabau und den „Sachsen“ hat bislang in englischer Sprache William M. Cwirla vorgelegt. Cwirla zufolge sei grundsätzlich die übliche Sakramentspraxis im Blick auf die Frage, wer das Hl. Abendmahl verwalten dürfe, ungeachtet der unterschiedlichen prinzipiellen theologischen Auffassungen hierüber, bei den „Sachsen“ und bei Grabau dieselbe gewesen.

Bei Cwirla findet sich auch ein Zitat, aus dem hervorzugehen scheint, daß es für Grabau Gottes Wille, jedoch keine den Pastoren (ministers) innewohnende Kraft sei, aufgrund dessen man von einer Wirksamkeit der Gnadennittel nur dann ausgehen dürfe, wenn sie von ordentlichen Geistlichen (proper clergymen) verwaltet würden.¹³

Dankenswerterweise kennzeichnet Cwirla in seiner Untersuchung jedoch nicht nur die Differenzen zwischen Grabau und den „Sachsen“, sondern beschreibt auch deren Gemeinsamkeiten.

Cwirla konnte zeigen, daß es nicht ausreicht, irgendeine Lehre mit einer Grabauschen Lehräußerung zu identifizieren und hieraus den Rückschluß zu ziehen, die „Sachsen“ seien deshalb Gegner dieser Lehrauffassung gewesen.

Worin besteht nun aber die Beziehung zwischen dem Hirtenamt und der Gültigkeit der Sakramente einschließlich der Absolution?

Vertrat Grabau tatsächlich die Auffassung, die Wirksamkeit der Gnadennittel hänge von ihrer Verwaltung und Darreichung durch ordinierte Amtsträger ab? Und wenn dies der Fall sein sollte: Welche theologischen Implikationen hatte das für Grabau? Wollte er damit, römisch-katholischem Ansatz entsprechend, einen innewohnenden character indelebilis, ein unverlierbares Prä-

12 Wilhelm Löhe, „Unsere Kirchliche Lage: Zugabe,“ Gesammelte Werke, Klaus Ganzer (Hg.), Bd. 5/1, Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt (Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 1954), 486-487.

13 William M. Cwirla, „Grabau and the Saxon Pastors: The Doctrine of the Holy Ministry, 1840-1845,“ Concordia Historical Institute Quarterly 68, no. 2 (1995), 94.

gemal annehmen, das dem Ordinanden durch die Ordination gewissermaßen eingepflanzt werde und *ihm* damit *persönlich* die Kraft und „Macht“ verleihe, die Sakramente einschließlich der Absolution zu bewirken?¹⁴ Oder ging es Grabau vielmehr nur darum, festzuhalten, daß die Verwaltung der Sakramente durch dazu ordinierte Amtsträger schlicht und einfach Gottes Willen entspreche und Menschen daher nicht das Recht haben, diese göttliche Ordnung zu ändern?

Unsere These geht dahin zu behaupten: Grabau vertrat nicht die Auffassung einer direkten und persönlichen Abhängigkeit der Gültigkeit und Wirksamkeit der Sakramente vom Hirtenamt, sondern vom *Willen Gottes*. Gott will schlechthin, daß die Sakramente ausschließlich durch die Träger des Hirtenamtes verwaltet werden.

Zur Überprüfung der Richtigkeit dieser These ist eine Beschränkung auf die allerersten Äußerungen in der Grabau-sächsischen Auseinandersetzung, nämlich Grabaus *Hirtenbrief* von 1840 und die darauf bezogene sächsische *Kritik*, nicht ausreichend.

Nachdem die Korrespondenz nach Grabaus erstem Schreiben 1840 fortgesetzt wurde, konnten einige Mißverständnisse zwischen den Parteien geklärt werden.¹⁵

Auch eine Beschränkung der Untersuchung auf den *Hirtenbrief* wäre unzulässig, wenn wir hinter den karikierenden Überzeichnungen wirklich Grabaus theologisches Denken herausarbeiten wollen.

[An dieser Stelle folgt im Original eine kurze Darlegung für den englischsprachigen Leser zur Mehrdeutigkeit der deutschen Begriffe „Amt“ und „ordentlich“. Wo in Grabaus *Hirtenbrief* die Wendung „in ordentlicher Weise“ auftauche, sei dies vom Autor im Sinne von „einer spezifischen Ordnung gemäß“ verstanden bzw. übersetzt worden.]

2. Zur Methodik

Cwirla stellt hinsichtlich der Methodologie der beiden Parteien fest, daß die Reihen- und Rangfolge der Autoritäten für Grabau lautete: 1. die Heilige Schrift; 2. die lutherischen Bekenntnisschriften; 3. die lutherischen Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts. Für die „Sachsen“ hingegen galt 1. die Heilige Schrift; 2. die lutherischen Bekenntnisschriften und 3. die Privatschriften Luthers.¹⁶

Nicht unerwähnt bleiben sollte, daß Grabau sich auf mehrere spät-orthodoxe lutherische Theologen (z.B. Joh. Benedict Carpzov I.) beruft, während die „Sachsen“, ebenfalls lutherisch-orthodoxe Theologen heranziehend, sich

14 Zu dieser Auffassung, vgl. Joachim *Heubach*, Die Ordination zum Amt der Kirche, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Bd. 2 (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956), 79-85.

15 Z.B. *Loeber*, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 48.

16 *Cwirla*, „Grabau and the Saxon Pastors,“ 91.

allerdings auch auf Philip Jakob Spener, den „Vater des deutschen Pietismus“ berufen.

So heißt es etwa bei Loeber: „Gleichwohl meinen Sie in Ihrer Antikritik uns erst darüber belehren zu müssen, daß das geistliche Priesterthum und das Amt der berufenen Diener Christi zweierlei Ding sei. Fürwahr! das ist uns schon aus dem Büchlein Speners vom geistlichen Priesterthum wohl bekannt gewesen...“¹⁷

Auch die Hauptquelle für unsere Untersuchung, Loebers Sammlung der Korrespondenz zwischen den „Sachsen“ und Grabau, verdient kommentierende Beachtung. Loeber, selbst der sächsischen Partei zugehörig, veröffentlichte ein Buch mit dem Untertitel „Der Oeffentlichkeit übergeben als eine Protestation gegen Geltendmachung hierarchischer Grundsätze innerhalb der lutherischen Kirche.“¹⁸

Das offizielle Mitteilungsblatt der Buffalo-Synode, das *Kirchliche Informatorium*, sah indessen in Loebers Buch keine faire und unparteiische Darstellung der Fakten.

Es hieß, die historische Entwicklung der Kontroverse zwischen Buffalo und Missouri sei „in dem Löberschen Rottenbuch von 1849“ nicht enthalten, und fährt fort, „da doch dieses Buch ganz falsche geschichtliche Berichte giebt, die in unserm 2. Synodalbrief 1850 als unrichtig aufgedeckt sind.“¹⁹

Obgleich diese Beurteilung es durchaus fragwürdig sein läßt, sich allzu sehr auf das Loebersche Buch zu stützen, haben wir uns aus drei Gründen dennoch zu seiner Verwendung und Verwertung entschlossen:

1. Loebers Buch ist die einzige verfügbare Ausgabe der Korrespondenz.
 2. Obwohl die Darstellung der historischen Umstände infrage gestellt wird, bezichtigt der Artikel im *Kirchlichen Informatorium* Loeber nicht, Grabau falsch zu zitieren.
 3. Die Loebersche Veröffentlichung diente seit ihrem Erscheinen als Standardwerk, auch für Grabau durchaus gewogene Leser wie Wilhelm Löhe.²⁰
- Zu einer verbessernden Korrektur der Loeberschen Ausgabe sehen wir uns daher nicht befugt.

3. Grabaus Hirtenbrief

Das erste bei Loeber veröffentlichte Dokument ist Grabaus *Hirtenbrief* vom 1. Dezember 1840. Mit dieser Abhandlung in fünf Teilen reagierte Grabau auf den Pastorenmangel bei einigen mit ihm ausgewanderten Lutheranern.

17 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 67.

18 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, Titelseite.

19 „Die Irrlehre des missourischen Lutheraners und der missourischen Synode,“ *Kirchliches Informatorium* I (1851), 38.

20 Wilhelm Löhe, „Unsere Kirchliche Lage: Zugabe,“ *Gesammelte Werke*, Klaus Ganzer (Hg.), Bd. 5/1, Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt (Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 1954), 456-492.

Mit der Bitte um eine Stellungnahme ließ Grabau diesen Brief auch den Sachen in Missouri zukommen.²¹

Von einigen emotional gefärbten Passagen abgesehen erscheint Grabau im *Hirtenbrief* als Bittsteller. Er „vermahnt“ und „bittet“ die Gemeinde, der der Hirtenbrief gilt, seinem Rat zu folgen. Seine Absicht ist es zu zeigen, „daß der 14te Artikel der Confession sich wahr und tief auf die h. Schrift gründet.“²²

Artikel 14 des Augsburgerischen Bekenntnisses (CA) besagt „De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.“ Deutsch: „Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf.“²³

Diese beiden Bestandteile von CA 14, Lehre und Sakramentsverwaltung, werden von Grabau als lehrender Teil und „priesterliche(r) Theil des Amtes“ bezeichnet.

Letzterer handelt von der „rechte(n) Verwaltung der heil. Sakramente“. Grabau vermahnt jeden Adressaten seines Briefes, „daß er sich nicht ohne rechten und vollständigen kirchlichen Beruf an der öffentlichen Verwaltung der heil. Sakramente vergreifen möchte.“²⁴

Der zweite Teil des Hirtenbriefes behandelt die „große Nothwendigkeit des rechten Berufes“ für die Ausübung pastoraler Funktion im Besonderen. Diese Notwendigkeit beruhe, so Grabau, auf der Tatsache, daß der hl. Paulus und sämtliche Apostel sich zu Beginn ihrer apostolischen Briefe „auf den rechten göttlichen Beruf“ bezögen.

Wäre dies nicht von Bedeutung gewesen, hätten sie dies auch nicht erwähnt.

Ein zweiter Grund für die Notwendigkeit des „Berufes“ bestehe in der Tatsache, daß Jesus selbst seinen „ordentlichen Beruf“ vom Vater empfangen und bezeuge, daß der Vater Ihn *gesandt* habe.

Grabau sieht im Willen Gottes den entscheidenden Faktor für die Notwendigkeit des „Berufs“.

Grabau: „Also ist nur der ordentliche Beruf *dem göttlichen Willen gemäß*, darum ist er *nothwendig*, 1 Cor. 14, 40, und ebenso nothwendig wie der ordentliche Beruf ist, ebenso gefährlich ist der unordentliche.“²⁵

Der dritte Grund, den Grabau für die Notwendigkeit des „Berufs“ heranzieht, lautet: Weil Gott an uns auf dieser Erde durch das öffentliche, kirchliche Dienstamt handeln will, muß die Kirche „ein gewisses untrügliches *Zeugniß*

21 Grabau, „Johann Andreas August Grabau“ CHIQ, 24:129.

22 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 12.

23 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 11. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) (im folgenden: BSLK), 68.

24 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 11-12.

25 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 14. Hervorhebungen im Original.

haben, daß die Person im Amte eine in göttlicher Ordnung und nach göttlichem Willen beglaubigte Amtsperson sei, so daß Gott durch sie mit uns handeln wolle.“

Es ist hier unübersehbar, wie Grabau die Notwendigkeit des „Berufes“ mit dem Willen Gottes verknüpft. Aber ist das alles? Er fährt fort: „Daher hat auch die Kirche seit den ältesten Zeiten geglaubt, daß zur rechten Verwaltung der heil. Sakramente, zur Ertheilung der Absolution, nicht allein das Wort der Einsetzung an sich gehöre, sonder auch der rechte göttliche Beruf und Befehl.“²⁶

Hier sagt Grabau, daß der gültige „Beruf“ für die Gültigkeit der Sakramente einschließlich der Absolution nötig sei. Er führt jedoch nicht genauer aus, in welcher Hinsicht. Weder, ob aufgrund einer dem Amt innewohnenden besonderen „Kraft“, noch, ob schlechthin aufgrund des Willens Gottes und der Ordnung, die Er gestiftet und gewollt hat, noch ob aufgrund irgendeines anderen Faktors.

An dieser Stelle widerspricht Grabau auch klar dem Donatismus, ein deutlicher Hinweis darauf, daß für ihn nicht die *Person* des Pastors (minister) das Sakrament gültig mache.

Grabau: „...und gesetzt auch, die Amtsperson wäre böse, so sind die Worte der Einsetzung doch kräftig *wegen des Amtes, zu welchem der Herr sich noch bekennt*; denn in dem Amte liegt das Zeugniß Christi, seine einmal gemachte Einsetzung, (Absolution und Sakramente) auf Erden fort und fort durch das dabei gebrauchte Wort verwirklichen und darreichen zu wollen.“²⁷

Es hat hier den Anschein, als schreibe Grabau dem Hirtenamt eine demselben „an sich“ innewohnende Kraft zu, weshalb die „Sachsen“ Grabaus Äußerungen wohl auch so verstanden haben werden.

Daß dies aber nicht zutrifft, stellt Grabau selbst klar: „Nicht daß Christus des Amtes bedürfe, um seinen Einsetzungsworten die Kraft erst zu verleihen, sondern weil Christus zu mehrerer Versicherung für uns, sich des von ihm eingesetzten Amtes in Gnaden *bedienen* will, um auf Erden kraft seines Worts mit dem Menschen zu handeln.“²⁸

Folglich *sagt* Grabau also *nicht*, daß die Wirksamkeit der Sakramente auf dem Amt an sich beruhe, sondern daß es dem Willen Gottes entspreche, die Verwaltung der Sakramente und der Absolution an das Hirtenamt zu binden und der gültige „Beruf“ daher also dem *Willen* Gottes gemäß sei. Der entscheidende Faktor ist der Wille Gottes.

Grabau ist davon überzeugt, daß Christus in der Absolution und den Sakramenten eines nicht „ordentlich Berufenen“ nicht wirken *wolle*. „Mithin sind wir überzeugt, daß ein von der Gemeinde willkürlich aufgeworfener Mann weder die Absolution geben, noch den Leib und das Blut Christi aus-

26 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 15.

27 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 15.

28 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 15.

theilen könne, sonder daß er eitel Brod und Wein gibt.“ Man beachte die Begründung: „[D]enn Christus bekennt sich zu seiner göttlichen unumstößlichen Ordnung, nicht zu unserer Willkühr und Unordnung.“²⁹

Grabau beruft sich also auf die Stiftung Christi, also auf die ordentliche Weise, nach der getan werden soll, was Christus wollte. Obwohl die „Sachen“ durchaus für Grabaus Ordnungs-Ansatz Sympathien hegten und gleichermaßen anerkannten, daß „benachbarte rechtgläubige Prediger“ sich dem Berufungsverfahren zu unterziehen hätten, lag für sie in dieser Aussage auch Anstößiges, insbesondere hinsichtlich unterschiedlicher Auffassungen über den „Beruf“.³⁰

Für unsere Fragestellung ist zunächst die Feststellung von Gewicht, daß die von Christus gestiftete *Ordnung* Grabaus zentraler Gedanke ist.

Die entscheidenden Fragen betreffen außerordentliche Notsituationen. Was ist legitim, wenn kein ordentlich berufener Pastor verfügbar ist?

Hierzu führt Grabau aus, daß in einem solchen Notfall ein Christ „(privatim) an Gottes Statt unterrichten, trösten und mit geistlicher Nothdurft versehen“ könne, ohne durch die Gemeinde erwählt worden zu sein. Ein solcher „Notfall“ könne jedoch nicht vorausgesetzt werden, wenn ein Pastor und die wahre Kirche „vor seiner Thür“ seien.

Es gebe keinerlei Notsituationen, in denen das Heilige Abendmahl jemals *öffentlich* durch einen Laien verwaltet werden dürfe. Bei dauerhafter Nichtverfügbarkeit eines Pastors könne der HERR den Glauben seiner Christen auch ohne das Altarsakrament lebendig erhalten. Eine Ausnahme gestattet Grabau jedoch. „Denn auf dem Kranken- und Sterbebette, wo kein Kirchendiener ist, kann jeder Hausvater es [i.e. Das Heilige Abendmahl], auch ohne Amt und Agende reichen.“³¹

Aus dieser Aussage folgt, daß für Grabau die Wirkkraft der Einsetzungsworte des Hl. Abendmahles nicht von der Ordination oder dem Amt der Kirche abhängt.

Hätte Grabau tatsächlich eine dem Amt an sich innewohnende Kraft angenommen, die zur Gültigkeit der Eucharistie notwendig sei, hätte er diese Aussage so nicht treffen können.

Wirklich erstaunlich ist es allerdings, daß Grabaus Gegner, die sächsischen Pastoren, die so entschieden gegen „hierarchische Grundsätze“ waren, Grabau an diesem Punkt korrigierten.

In ihrer *Kritik* des Hirtenbriefes bestreiten sie, daß es irgendeinen Notfall geben könne, in dem es einem Laien gestattet sei, das Hl. Abendmahl zu verwalten.³²

29 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 15.

30 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 31-32.

31 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 15-16.

32 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 31.

An anderer Stelle des Hirtenbriefes sagt Grabau wiederum, eine Laie „könne“ die hirtenamtlichen Funktionen nicht ausüben, „denn wie sollen sie predigen, unterrichten, absolvieren, taufen, communiciren, usw., wenn sie nicht gesandt werden? Röm. 10, 15. Joh. 20, 21.“

Es ist das „rechtmäßige Amt, das nach Mt. 28, 20 die „Verheißung“ der Gegenwart Christi hat. Die unberufene Person hat wiederum nicht den „Trost“, wenn sie hirtenamtliche Funktionen ausübt.

Ogleich das gültige Amt die Verheißung der Gegenwart Christi besitzt, kann die Person in diesem Amt dennoch fallen. Die Verheißung Christi kommt gewissermaßen insofern zur Anwendung, als die Diener im Amt der Kirche christustreu (loyal) bleiben.³³

„Verheißung“ und „Trost“ stehen in *einem* Zusammenhang mit dem Willen Gottes, die wahre Kirche zu erhalten und durch berufene und ordinierte Hirten (ministers) zu wirken.

Dies bestätigt unsere These, nach der Grabau die (Gültigkeit und Wirksamkeit der) Gnadenmittel nicht in einen unauflöselichen Zusammenhang mit dem *Hirtenamt* stellt, sondern vielmehr mit dem Willen Gottes. Dieser Wille Gottes allerdings besagt ausdrücklich, daß die Gnadenmittel nur durch das Hirtenamt verwaltet und ausgeübt werden sollen.

4. Die Kritik der „Sachsen“

Das zweite, in Loebers Buch veröffentlichte Dokument ist die sächsische *Kritik* an Grabaus *Hirtenbrief*. Der vom 3. Juli 1843 datierte Brief wurde vom Herausgeber des Buches, Gotthold Heinrich Loeber, zusammen mit C. F. Gruber und C. F. W. Walther verfaßt.

Walther wird als theologische Quelle des Briefes besonders erwähnt. Die *Kritik* war jedoch nicht das erste Antwortschreiben auf den *Hirtenbrief*. Verschiedene andere Gegenstände waren bereits diskutiert worden, bevor nun, zweieinhalb Jahre nach Erscheinen des *Hirtenbriefes*, die „Sachsen“ ihre endgültige Stellungnahme verfassen.³⁴

Es ist also kaum anzunehmen, daß die „Sachsen“, insbesondere auch vor dem Hintergrund ihrer Schwierigkeiten mit Stephan³⁵, während dieses langen Zeitraumes Grabaus *Hirtenbrief* intern nicht theologisch diskutiert hätten. Tatsächlich gibt es implizite Belege, die deutlich machen, daß die *Kritik* nicht die erste sächsische Erwiderung auf Grabaus *Hirtenbrief* gewesen sein kann.

Auf Seite 33 in Loebers Veröffentlichung findet sich aus sächsischer Feder folgender Satz: „Wir haben Sie schon in einem früheren Briefe darauf aufmerksam gemacht, aber Ihre Antwort hat uns nicht völlig genügt.“ Die Frage

33 Loeber, *Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau*, 17.

34 Loeber, *Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau*, 21.

35 See Carl S. Meyer, ed., *Moving Frontiers: Readings in the History of The Lutheran Church-Missouri Synod 1847-1962* (St. Louis: Concordia, 1964), 131-141; Munding, *Government in the Missouri Synod*, 41ff.

erhebt sich, wie denn die „Sachsen“ beim ersten Mal auf den *Hirtenbrief* eingegangen seien. Eine Stellungnahme auf Seite 35 zeigt, in welche Richtung diese frühere Einlassung gewiesen haben muß: „Sie haben uns neulich aufgefordert, daß wir doch einmal eine ausführlichere Darlegung über die in unsern Briefen zeither nur kürzer angedeuteten Differenzpunkte geben möchten.“³⁶

Offenkundig wurde während dieser zweieinhalb Jahre eine Korrespondenz geführt, die aus Loebers Buch entfernt wurde. Weshalb? Wohlwollend könnte man annehmen, die Entfernung sei aus Gründen der Platzersparnis erfolgt und um für wesentlichere Themen mehr Raum zu schaffen. Nichtsdestoweniger erscheint durch die Auslassung des zwischenzeitlichen Briefwechsels (1840-1843) die von Grabau als Entgegnung auf die sächsische *Kritik* verfaßte *Antikritik* mit ihrer Liste von siebzehn Irrtümern der sächsischen Pastoren, äußerst schroff.

Eine Kenntnis dieser zweieinhalbjährigen Zwischenkorrespondenz könnte uns möglicherweise helfen, den in der Tat unvermittelt-schroffen Ton der Grabauschen *Antikritik* mit etwas mehr Sympathie zu verstehen.

Im Anschluß an die einleitenden Höflichkeiten ist auch die sächsische *Kritik* keineswegs besonders milde oder freundlich. In der Beurteilung der Lehre finden die sächsischen Pastoren streitbare, vorwurfsvolle und Grabau beschuldigende Formulierungen, die nicht immer „alles zum Besten kehren“.

Grabau wird also im Gegenzug ganz ähnlich formulieren. Der Ton der sächsischen *Kritik* läßt jedenfalls darauf schließen, daß im Vorfeld bereits eine gewisse Zeit streitbarer Auseinandersetzungen vergangen gewesen sein muß.

Zunächst stimmen die „Sachsen“ der Grabauschen Aufteilung des Amtes in lehrende und priesterliche Teile nicht zu. Danach bestand der Hauptteil des priesterlichen Amtes in der Predigt des Evangeliums (in Unterscheidung zu den Sakramenten). Sächsischer Beurteilung zufolge sei diese Grabausche Konzeption des Amtes „mehr alttestamentlich oder gar scheinbar papistisch.“³⁷

Ungeachtet dieser und vieler anderer Meinungsverschiedenheiten bleibt jedoch festzuhalten, daß die „Sachsen“ mit Grabau in der Betonung der Notwendigkeit des „Berufes“ für die Ausübung der hirtenamtlichen Funktionen übereinstimmen.

Sie schreiben: „Wir kommen nun zu dem II. Haupttheil Ihres Hirtenbriefes, der von der *Nothwendigkeit des rechten Berufs* handelt, und stimmen in der Hauptsache, die hier verhandelt wird, völlig bei; aber nicht so in allen *Beweisgründen*, die dafür angeführt werden.“³⁸

36 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 35.

37 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 22.

38 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 28.

Schon diese Feststellung sollte eigentlich genügen, um diejenigen Forschungsergebnisse in Frage zu stellen, die zwischen Grabau und den „Sachsen“ eine scharfe Trennung in allen Bereichen der Lehre vom Hirtenamt sehen wollen.

Freilich gab es solche Meinungsverschiedenheiten. Die „Sachsen“ widersprachen Grabaus Satz, „daß Gott durch das öffentliche Kirchenamt mit uns handeln wolle.“ Sie bestanden darauf, daß das Wort auch außerhalb des Hirtenamtes „kräftig“ sein könne.³⁹

Grabau konnte dies allerdings genauso sagen.⁴⁰ Er sprach von den Sakramenten einschließlich der Absolution, als er von diesen festhielt, daß Gott es nicht wollte, daß sie außerhalb des Hirtenamtes dargereicht und verwaltet würden.

Ausdrücklich bestätigt Grabau, daß der Glaube der Gemeinde in Abwesenheit eines Pastors durch das Wort allein aufrecht erhalten werden könne.

In diesem Punkt sahen sich die „Sachsen“ später trotz ihrer Ablehnung in der *Kritik* mit Grabau einig.⁴¹

Auch Grabaus Auffassung, die Einsetzungsworte seien „wegen des Amtes kräftig“ widersprach man sächsischerseits. In dieser Formulierung haben wir allerdings ein Beispiel für eine Aussage Grabaus, die den Eindruck erwecken kann, es liege eine Art von Kraft im Amte selbst, das den Einsetzungsworten diese Kraft erst mitteile.

Grabau kommt indessen, auch in der von den „Sachsen“ angegriffen Aussage, immer wieder auf den Willen Gottes als entscheidenden Faktor zurück.

Anstatt aber um Klärung zu bitten, unterstellen die „Sachsen“ Grabau, er bestreite, daß die Einsetzungsworte „an sich kräftig“ seien.⁴²

Grabau selbst macht seine Position später eindeutig klar, wonach die Einsetzungsworte in sich selbst kräftig seien und das Amt der Kraft dieser Worte nichts hinzufüge.

In ihrer Erwiderung erkennen die „Sachsen“ diese Klarstellung dann an und bekunden in dieser Frage ihre Übereinstimmung mit Grabau.⁴³

Der letzte Abschnitt des sächsischen Briefes zur Frage der Notwendigkeit des „Berufes“ besteht aus einem langen Luther-Zitat des Inhaltes, daß die Wirksamkeit der Gnadenmittel nicht von der Person des Inhabers des Amtes abhängt, ob er gut oder böse, *berufen* oder *unberufen* sei. Luther beendet seine Ausführungen mit dem Hinweis, man müsse das Amt von der Person unterscheiden.⁴⁴

39 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 28.

40 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 15.

41 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 82. Siehe unten.

42 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 28 (cf. p. 15).

43 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 44, 83.

44 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 29-31, zitiert wird Walch¹, 19:1551 (= „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533,“ WA 38, 195-256).

5. Grabaus Antikritik

Das dritte Dokument in Loebers Sammlung des Briefwechsels zum *Hirtenbrief* ist Grabaus *Antikritik*, seine Antwort auf die sächsische Kritik, datiert vom 12. Juli 1844.

Im ersten Teil der *Antikritik* beklagt Grabau, die „Sachsen“ hätten den *Hirtenbrief* mißverstanden und unterstellten Meinungen, die darin durchaus nicht enthalten seien.

„Auch habe ich das auszusetzen,“ schreibt Grabau, „daß Sie so viele Vermuthungen mit ‚wenn‘ über den Hirtenbrief anstellen, und so oft sagen: wenn das so oder so gemeint ist, so ist es nicht recht, und daß Sie denn oft nur Ihre eigene Vermuthung kritisiren, aber nicht den Hirtenbrief. Diese Art konnte nur täuschend für Sie selbst sein und Sie von dem wirklichen Inhalt des Hirtenbriefes abführen, verursacht auch unnütze Schreibung. Besser wäre es gewesen, mir bloß die Frage zu stellen, wie ist dieser oder jener Satz gemeint?“⁴⁵

Grabau ging wohl davon aus, daß die „Sachsen“ innerhalb von zweieinhalb Jahren Gelegenheit genug gehabt hätten, ihn um entsprechende Klarstellungen zu bitten.

Statt dessen seien die „Sachsen“, Grabau zufolge, fortgefahren, Anschuldigungen zu erheben und ihm, Grabau, und dem *Hirtenbrief* Dinge zu unterstellen, die nicht der Wahrheit entsprächen.

Ein Ziel der Grabauschen *Antikritik* besteht also darin, die sächsischen Mißverständnisse zu bereinigen.

In der *Antikritik* zeigt sich Grabau bereit, einige seiner früheren Aussagen zu modifizieren. Beispielsweise äußert sich Grabau etwas unsicher hinsichtlich seiner Unterscheidung der zwei hirtenamtlichen Wirkweisen in ein prophetisches Amt (Predigt der Buße und Gnade) und ein priesterliches Amt (Absolution und Sakramente). Dennoch meint er weiterhin, daß Mt. 28, wo der Befehl Christi eben zwei Teile aufweise („Lehrt.tauft“), seine Unterscheidung unterstütze.

Er zeigt sich allerdings bereit, auf die von ihm verwendete Terminologie zu verzichten, sofern man ihm angemessenere sprachliche Vorschläge für die Beschreibung des Sachverhaltes mache.⁴⁶

Grabau unterbreitet auch Klarstellungen. Insbesondere bestreitet er, daß erst das heilige Predigtamt den Gnadenmitteln ihre Kraft verleihe und bestätigt, daß die Gnadenmittel auch dann wirksam sein könnten, wenn sie nicht durch einen Pastor (minister) verwaltet würden.

„Das Wort und die Sakramente,“ schreibt er, „sind wohl an sich kräftig, wenn sie auch nicht in Übung durchs Predigtamt gehen, sonderlich in schweren Unglücksfällen und Nöthen; aber Gott hat das Predigtamt eingesetzt ordentlicher Weise zu dienen, daß sein Wort durch *Predigen* bei uns und in uns kräftig werde.“

45 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 37.

46 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 39.

Aus der Feststellung, daß die Gnadenmittel in sich selbst wirksam seien, folge jedoch nicht, daß das Amt nichts beitrage.

Grabau bescheinigt dem Amt, es sei „ein göttliches Dienstmittel und *causa ministerialis* zum Glauben.“ Diese glaubenswirkende *causa* definiert er als „nicht bloß *remote*, wie eine bloße administrierende *machina*, sondern auch *proxime*, da es eine von Gott verliehene Kraft und Gewalt hat, die es an den Herzen der Menschen mit dem Worte, als mit dem Schwerte des Geistes, beweiset.“ Er belegt dies mit Röm. 10, indem er Verse kompiliert: „Wie sollen sie glauben ohne *Prediger*? Der Glaube kommt aus der Predigt“ (Letzteres ist Luthers Interpretation von Röm. 10,17).⁴⁷

Grabau stellt dabei keine Terminologie einer *causa ministerialis* auf. Um aufzuzeigen, in welcher Weise das Amt als *causa ministerialis* des Glaubens zu verstehen sei, zitiert er Johann Benedict Carpzov (1607-1657). Das Amt sei „Dienstmittel des Glaubens, das den Glauben selbst bewirke und mit der Verkündigung des Wortes und der Verwaltung der Sakramente einhergehe, um ein und denselben Zweck zu bewirken (apotelesma).“⁴⁸

Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß der Begriff *causa ministerialis* ebenfalls von Johann Wilhelm Baier in seinem *Compendium der Positiven Theologie*, einer lutherischen Systematik des 17. Jahrhunderts, verwendet wird, die von C.F.W. Walther herausgegeben und für den Gebrauch im Theologischen Seminar der Missourisynode in St. Louis verbreitet wurde.⁴⁹

Grabau sagte, dem heiligen Predigtamt wohne eine Kraft inne, das Wort in die Herzen der Menschen zu bringen. Als Illustration für die Bedeutung dieser Auffassung führt er ein Beispiel an. Nachdem er darauf hinweist, daß nach Röm. 10 der Glaube aus dem „Prediger“ (Luthers Übersetzung) komme, fragt er, „Warum nicht schlechthin aus *Gottes Wort*? Das wäre auch recht gewesen, aber dann hätte er bloß das göttliche *Gnadenmittel*, in welchem die Gnade selbst als in einem Gefäß eingefasset ist, nicht das von Gott verordnete *Dienstmittel*, durch welches ordentlicher Weise das Ausgießen des Gefäßes geschehen soll, im Auge gehabt.“⁵⁰

Wiederum scheint es hier, als sei für Grabau die „Kraft“, die er vorrangig oder ausschließlich dem Amt zuschreibt, das Faktum, aufgrund dessen Gottes Willen gemäß das Amt die Gnadenmittel auszuteilen habe. Grabaus Beispiel sagt hingegen nichts davon, daß das Amt der Wirksamkeit der Gnadenmittel etwas hinzufüge.

47 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 44.

48 „*causa ministerialis fidei, quae ipsam fidem operatur et concurrat praedicatione verbi et administratione sacramentorum ad unum apotelesma efficiendum.*“ Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 44, zitiert wird Joh. Benedict Carpzov, *Isagoge in Libros Ecclesiarum Lutheranarum Symbolicos* (Leipzig:1675) zu Artikel 5 der CA. Siehe auch: Luther, Amer. Ed. 46:224.

49 Johann Wilhelm Baier, *Compendium theologiae positivae*, hg. von C. F. W. Walther, 3 Bände in 2. (St. Louis: Ex officina synodi Missouriensis lutheranae, 1879), 3:494.

50 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 44.

Sodann listet Grabau eine Reihe von Bezeichnungen für das Hirtenamt im Neuen Testament auf: Pastoren (ministers) seien Gottes Mitarbeiter (1 Kor. 3,9),⁵¹ Heilande und Seligmacher (Obadja 1,21; 1 Kor. 9,22; 1 Tim. 4,16; Röm. 11,14), geistliche Väter (1 Kor. 4,16; Gal. 4,19; Eph. 3,8-9), Diener, durch welche wir sind gläubig worden (1 Kor. 3,5).⁵²

Nach diesem Überblick auf die Bezeichnungen für das Hirtenamt konzentriert sich Grabau auf den Terminus „Amt des Wortes“. Er schreibt, „Es heißt allerdings das *Amt des Wortes*, Act. 6. im Gegensatz von dem *Dienst des Tisches*, aber nicht in dem Verstande, als sei es bloß eine Pflicht und Recht, das Wort zu sagen und vorzutragen, sondern auch ein lebendiges Dienstmittel, von Gott geordnet, die Kraft des Wortes in die Herzen auszugießen und auszuspenden. Daher heißt es eben im Griechischen eine *διακονια του λογου* mit welcher dem Worte Gottes gedient wird, daß es seine Kraft an uns beweiße, mit welcher auch unserer Seligkeit durchs Wort gedient wird.“⁵³

An diesem Zitat läßt sich gut die Grabausche Unterscheidung zwischen der Kraft des Wortes (an sich), dem das Amt nichts hinzufügt, und der Kraft oder Vollmacht des Amtes, dieses Wort zu übereignen (deliver), aufzeigen. Grabaus Überzeugung besteht darin, daß das Amt von Gott gestiftet wurde, um als „Vehikel“ für das Wort zu dienen und dessen Übereignung zu be-wirken.

Ein weiteres exegetisches Argument, das Grabau anfügt, ist [2] Kor. 3, 8 und Eph. 4,12⁵⁴. Grabau sagt, dieser Dienst sei ein „Amt“, das der Geist gebe, auf daß die Heiligen oder Gläubigen ein Werk des Amtes und ein Brief Christi seien, bereitet und geschrieben mit dem Geist des lebendigen Gottes.⁵⁵ Grabaus Schlußfolgerung: „Hieraus beweist sich, daß Gott ordentlicher Weise nur durch das heilige Predigtamt im Worte und Sakramente mit uns handeln wolle. So glaubet die Lutherische Kirche nicht bloß, daß das Amt eine *Ordnung* sei, die Gott zur Verkündigung seines Wortes eingesetzt, sondern, daß es auch ein *göttlich kräftiges Dienstmittel* sei, den heiligen Sinn und Verstand des Wor-

51 Carpov zitierte zum 5. Artikel der Augsburger Konfession denselben Bibelvers: „Tanquam instrumenta) Operatio Fidei Ministerio Verbi tribuitur, & quidem recte: Sunt enim DEI synergoi, 1 Cor. III, 9. Hoc tamen non alia ratione ipsis competit, quam in quantum Ministri sunt, & Organa ad id muneris destinata rite tractant, atque ita ea ratione ac modo in effectum hunc influunt, prout & in quantum Ministerio suo funguntur, inque eo ad & secundum DEI instituentis voluntatem occupantur, & Verbum atque Sacramenta tractant atque dispensant, quicquid sit de frigido ipsorum animo omni devotione etiam quandoque exuto.“ *Carpov*, *Isago* in *Libros Ecclesiarum Lutheranarum Symbolicos*, 250.

52 *Loeber*, *Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau*, 44. Zu einer ähnlichen Auflistung vgl. *Luther*, *Amer. Ed.*, 46:220-221.

53 *Loeber*, *Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau*, 44.

54 2. Korinther wurde bei *Loeber* fälschlich mit 1. Korinther wiedergegeben. Zu Eph. 4,12: Grabau versteht das ergon diakonias (das Werk des Dienstes) nicht als das, was die hagioi (die Heiligen) tun, sondern was die hagioi als Resultat der Aktivitäten der Hirten und Lehrer sind. Dies würde allerdings die traditionelle Zeichensetzung zu Eph. 4, 12 erfordern, wie sie etwa in der englischen „King James Version“ zu finden ist.

55 *Loeber*, *Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau*, 45.

tes und seine Gnadenfülle in unsere Herzen einzugießen und einzupflanzen. Daher sagt auch St. Paulus: Er habe gepflanzt, Apollos habe begossen, 1. Cor. 3, und Jac. sagt: Nehmet das Wort mit Sanftmuth, das in Euch *gepflanzt* ist, nämlich durchs h. Predigtamt.⁵⁶ Grabau möchte hiernach im Amt mehr erkennen, als einfach nur eine von Gott eingesetzte Ordnung zu Ausführung bestimmter Funktionen. Dies wiederum scheint die allgemeine Auffassung zu bestätigen, wonach Grabau die (Gültigkeit und Wirksamkeit der) Gnadenmittel vom Amt bzw. der Ordination abhängig mache. Allerdings trifft Grabau auch hier eine Unterscheidung zwischen der Kraft der Gnadenmittel an sich (*per se*) und der Kraft des Amtes, diese Gnadenmittel zu übereignen (*deliver*).

Tatsächlich beruft sich Grabau hinsichtlich der Beziehung zwischen Hirtenamt und Gültigkeit der Sakramente wiederum auf Gottes Willen: *“Es bleibt auch dabei, daß die Worte des Sakraments des Altars nur in dienender Ordnung des Amtes kräftig sind, in welcher der Herr sie will gebraucht haben.”* Als Belegstellen führt Grabau an: 1 Kor. 4,1 und 10,16, das „uns“ und „wir“ in der jeweiligen Passage auf dieselbe Gruppe beziehend, nämlich „keine andern als die recht berufenen Diener Jesu Christi, die nach Gottes Befehl innerhalb der wahren Kirche, da die Vergebung der Sünden ist, das h. Sakrament verwalten.“

Außerhalb dieser Ordnung handelte es sich gewissermaßen nur um ein nachahmendes Schauspiel, nicht um die Feier des Sakraments.⁵⁷

Unabhängig davon, ob man Grabaus exegetische Argumentation für überzeugend hält, ist es hier offenkundig, daß Grabau alles Gewicht auf die *Ordnung* und den *Willen* Gottes legt.

Mit anderen Worten: Grabau ist nicht der Auffassung, daß das Amt der Kraft der Einsetzungsworte in den Sakramenten etwas hinzufüge, sondern daß es Gottes Wille sei, sie ausschließlich innerhalb dieser Ordnung zu verwalten.

Am Beispiel der römisch-katholischen Privatmesse (allein vom Priester und ohne Kommunikanten zelebriert) beschreibt Grabau, daß hier sehr wohl die Einsetzungsworte zusammen mit Brot und Wein im Gebrauch sind, ohne dabei jedoch das Zustandekommen des Sakramentes zu bewirken.

Der Grundgedanke Grabaus lautet also: Obwohl die Einsetzungsworte an sich (*per se*) kräftig und wirksam sind, müssen sie der Einsetzung Christi gemäß zur Anwendung kommen.

Grabau wendet diesen Gedanken nun auf die Bedeutung des Amtes für die Gültigkeit des Hl. Abendmahls an und führt aus: „Also folgt, daß Christi Sakramentsworte im Abendmahl wohl über die Maßen herrlich und kräftig sind, daß aber der Gebrauch derselben in der dienenden Ordnung des von ihm eingesetzten Haushalteramtes geschehen soll. Daß also Christi Sakramentsworte

56 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 45.

57 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 45.

an sich, ohne Menschenzuthun, kräftig sind, beweiset noch nicht, daß sie es *außer* der dienenden Ordnung der kirchlichen Haushaltung sind.“⁵⁸

Grabau verweist auf menschliche Rechtsverträge, um daran aufzuzeigen, auf welche Weise es zu verstehen sei, daß das Amt für die Gültigkeit der Sakramente einschließlich der Absolution notwendig sei. So wird deutlich, daß aus Grabaus Sicht die Sakramente nicht vom Amt „abhängen“, so als füge das Amt dem Wort und den Sakramenten etwas hinzu, sondern daß das Amt Bestandteil der Einsetzung Christi ist.

Auch Grabaus Betonung der „Obrigkeit“ ist damit einleuchtend: „Ist doch auch z. E. eines Menschen-Testament den Worten nach an sich gültig und kräftig, jedoch beweiset es seine Kraft an den eingesetzten Erben, indem es den ordentlichen Weg gehet durch die Hände oder Vollgewalt der von Gott gesetzten Obrigkeit.“⁵⁹

Der Nachdruck liegt auf einer *vertragsgemäßen* Gültigkeit. Ebenso wenig wie ein Testament vom Magistrat um dessen Eigenmacht willen „abhängt“, sondern vom diesen bevollmächtigenden Gesetz, so wenig hängen die Gnadenmittel vom Amt um dessen Eigenmacht oder -kraft willen ab, sondern vom Willen Gottes, der sie gestiftet und auf eine bestimmte Art aufgerichtet und eingesetzt hat.

Ein weiteres Beispiel zur Erläuterung sieht Grabau in der preußischen Union. In den Jahren 1835 und 1836, unter der unierten preußischen Staatskirche, legt Grabau dar, gab es „kein Diener- und Haushalter-Amt Jesu Christi mehr, sondern stand nur noch in irdischer Vollmacht und unter Gebot eines sichtbaren Herrn und ihre Diener waren königliche Staatsdiener.“

Daher und trotz ihres Gebrauchs der Einsetzungsworte (sowohl vor als auch während der Sakramentsausteilung), taten sie dies nicht „im Glauben und Amt unter dem rechten Haupt und in der göttlich dienenden Haushaltungsordnung, sondern ohne Christus Amt in fremder Abhängigkeit und confessioneller Aufstellung des Zweifels. Daher reichten ihre Diener nichts, denn Brot und Wein. Wären sie bloß ihrer Person nach *Indigni* gewesen, so würde das in der Sakramentsverwaltung keinen Nachtheil gehabt haben.“

Diese Aussage stützt Grabau mit einem lateinischen Zitat aus der Apologie der CA (VII/VIII, 28): „Es raubt den Sakramenten nicht [ihre] Wirksamkeit, daß sie durch Unwürdige verwaltet werden, weil sie die Person Christi um der Berufung der Kirche willen [propter vocationem ecclesiae], nicht ihre eigenen Personen vergegenwärtigen, wie Christus bezeugt, Wer euch hört, der hört

58 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 45. Grabau verzichtet darauf, Parallelen zwischen der Taufe und dem Abendmahl zu ziehen. Aus seiner Sicht besteht im Vergleich zur Abendmahlsverwaltung geringere Notwendigkeit einer ordentlich dienende[n] Amtsperson für die Taufspendung. Zu den Gründen hierfür zählt seine Aussage, die Taufe, als „Tor zum Himmelreich“ könne in Notzeiten in Gottes Namen von jedermann gespendet werden.“ Loeber, 45.

59 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 46.

mich' [Lk. 10, 16]. Wenn sie das Wort Christi, wenn sie die Sakramente darreichen, reichen sie dar in Stellvertretung Christi [Christi vice et loco].⁶⁰

Die „Sachsen“ hatten sich in ihrer Kritik immer auf Grabaus (etwas ungeschützte) Aussage im Hirtenbrief bezogen, wonach die Sakramente „wegen des Amtes“ kräftig seien und dem entgegengehalten, daß das Wort in sich selbst kräftig sei. Um nun noch einmal sämtliche Mißverständnisse über seine Ansichten zum Verhältnis zwischen dem Amt und der Gültigkeit der Sakramente (vor allem des Hl. Abendmahles) zu klären, erläutert er wiederholt, wie seine Aussagen im *Hirtenbrief* zu verstehen seien: „Von einem Bewirken der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi also durch's Amt, stehet im Hirtenbrief nichts, sondern nur, daß ein Amtloser mit allem seinem Fürnehmen, weder die Absolution geben, noch Leib und Blut Christi austeilen könne; daß dagegen der ordentliche Amtsberuf Christi Zeugniß sei, daß er durch solche ordentlich berufene Person seinen Leib und Blut austeilen und also mit uns handeln wolle.“⁶¹

Man beachte auch hier die implizite Betonung des Willens (hier: Zeugnis) Christi.

Ungeachtet seiner ungeschützten Formulierung im Hirtenbrief erläutert Grabau auch hier, daß es nicht das Amt sei, das der Wirksamkeit der Sakramente irgendeine Kraft hinzufüge oder die Absolution (aus sich heraus) erteile.

Grabau erläutert: „Denn a) die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi wird von Christo selbst, als dem allmächtigen Haupte der Kirche, bewirkt. b) das Wort der Einsetzung ist das bewirkende Mittel. c) das ordentliche Amt ist das Dienstmittel dazu, *causa ministrans, a Deo ordinata*. Es bleibt also bei dem, was im Hirtenbriefe steht: ‚Wir sind überzeugt, daß ein in der Gemeinde willkürlich aufgeworfener Mann weder die Absolution geben, noch den Leib und Blut Christi austeilen könne.‘“⁶²

Das „nicht können“ basiert für Grabau auf dem „nicht dürfen“, also auf dem Willen Gottes, auf der Stiftung und Einsetzung Gottes, nicht auf einer dem Pastor oder seinem Amt innewohnenden Kraft.

Grabau und „Sachsen“ stimmen in dem „nicht dürfen“ wohl überein. Die „Sachsen“ wollen jedoch, wie wir sahen, nicht so weit gehen, aus dem „nicht dürfen“ zu folgern, daß dies (per se) zu einem „nicht können“ führe.

Ihre Auffassung über den „Gemeindeberuf“ (call of the congregation) unterschied sich also von dem Grabaus.

60 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 46. BSLK S. 240. Deutsch nach „Unser Glaube“, hg. i. A. der Kirchenleitung der VELKD, Gütersloh, 2. Aufl. 1987, S. 253-254 (189).

61 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 46.

62 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 46. Grabau beendet Teil 2 seiner Antikritik mit dem Versuch nachzuweisen, daß die von den „Sachsen“ vorgebrachten Luther-Zitate eigentlich seine (Grabaus) Position stützten.

6. Die sächsische Erwiderung zur Antikritik

Unter dem 15. Januar 1845 findet sich als „Sächsische Erwiderung“ das fünfte Dokument in Loebers Veröffentlichung zu Grabaus Antikritik.

Darin fährt man fort, Grabaus Irrtümer aufzuweisen, auf der anderen Seite aber auch zu zeigen, wo Grabau die sächsischen Ausführungen mißverstanden habe bzw. in welchen Punkten man eigentlich übereinstimme.

Nahezu drei Viertel dieses Briefes behandeln den ersten der fünf Teile der *Antikritik* Grabaus. Nur kurz wird auf die anderen Punkte, den Abschnitt über die Notwendigkeit des „Berufes“ für die Ausübung der hirtenamtlichen Funktionen, eingegangen.

Um zu zeigen, daß Gott mit uns durch das Amt (ministerium) handeln wolle, hatte Grabau CA 5 herangezogen.⁶³

Dagegen zitieren die „Sachsen“ die Schmalkaldischen Artikel (3/8:3), um in einer etwas grundsätzlicheren Weise deutlich zu machen, daß Gott an uns durch Sein Wort handeln wolle.⁶⁴

Übereinstimmung bekunden sie mit Grabau in der Aussage, daß „ordentlicher Weise“ Gott Sein Wort und die Sakramente durch Sein „verordnetes Predigtamt“ verwaltet haben wolle.⁶⁵

Der Grabauschen Exegese von Eph. 4, 12 widersprechen die „Sachsen“ hingegen: Die heiligen Gläubigen seien kein „Werk des Amts“.

Werden die griechischen Verse ohne das umstrittene Komma zitiert, sagt der Apostel Paulus, das Amt sei eingesetzt worden *“pros ton kata[r]jtismon tôn hagiôn eis ergon diakonias,”* was die „Sachsen“ im Sinne Lucas Osianders (1534-1604) so verstanden, „daß die Gläubigen, die würdiger seien als der Rest, eingesetzt werden könnten, so daß sie irgendwann in der Lage sein könnten, der Kirche vorzustehen (ecclesiae praesesse).“⁶⁶

Das ist nun ein faszinierender Wendepunkt in der Exegese. Indem die „Sachsen“ Osiander heranziehen, verfolgen sie eine Exegese, die weder der Lesart folgt, die das Komma einfügt, und damit sagt, daß das „ergon diakonias“ genau das sei, was die Hirten-Lehrer ausrichten, noch derjenigen Lesart, die das Komma ausläßt und damit sagt, das „ergon diakonias“ sei etwas, das von *allen* Heiligen ausgerichtet werde. Statt dessen erfolgt nun die Erbauung der Kirche (Leib Christi, Eph. 4, 12), indem *künftige* Diener (ministers) zum Werk des Dienstes zugerüstet werden. Das Zitat Osianders scheint jedoch Grabau nicht zu widersprechen, wird doch darin nicht spezifiziert, welches *Werk* gemeint ist.

63 „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt“ (BSLK S. 58).

64 „daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort“ (BSLK S. 453).

65 *Loeber*, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 82f.

66 „i. e. ut fideles, qui prae ceteris idonei sunt, instituantur, ut et illi aliquando ecclesiae praesesse possint.“ *Loeber*, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 83.

Wohl wird so der Vers in einer etwas anderen Weise aufgefaßt als durch Grabau, nicht jedoch so abweichend, um Grabaus Position dadurch auszu-schließen.

Bemerkenswert ist es auch, daß die „Sachsen“ zwar Grabaus Exegese nicht folgen, wonach die Gläubigen im Anschluß an Eph. 4,12 ein „Werk des Amts“ seien, seine Behauptung jedoch stehenlassen, wonach 2 Kor. 3, 8 zufolge die Gläubigen ein Brief, mit dem Geist durch das Amt geschrieben seien.⁶⁷

Möglich, daß man diesen Punkt nur um der Kürze willen nicht angesprochen hat.

Schließlich widersprechen die „Sachsen“ der Auffassung Grabaus mit Entschiedenheit, daß das Amt gemäß Gottes Willen zur Gültigkeit des Altarsakramentes und der Absolution nötig sei. Sie erkennen zustimmend Grabaus Feststellung an, daß das Wort in sich selbst kräftig sei, fügen jedoch hinzu: „...aber es ist und bleibt dennoch falsch, daß Gott diese Gegenwart usw. an das Amt der berufenen Haushalter usw. gebunden habe; denn Gott hat *das Predigtamt* der ganzen Kirche gegeben, wie vielmehr auch die Schlüssel und heil. Sakramente.“

Die Formulierung „der ganzen Kirche gegeben“ soll an dieser Stelle wohl so verstanden werden, als sei jedem einzelnen Individuum in der Kirche das Predigtamt, die Schlüssel und Sakramente gegeben. Die bereits zuvor durch die „Sachsen“ zitierte Luther-Aussage, wird hier noch einmal bekräftigt. Danach sage Luther, es mache keinen Unterschied, ob es sich um einen „geweihten oder ungeweihten“ handle. Jeder *könne* das Sakrament verwalten, wobei es fraglich sei, ob er es auch *dürfe*.

In der Beurteilung des „dürfen“ stimmen die „Sachsen“ mit Grabau überein und schreiben: „Gleichwohl versteht sich’s, daß Gott in seiner Kirche *Ordnung* haben will, und daß *Amtlose* das Sakrament nicht austheilen *sollen*, weil sie (wie Luther, Hutter, Balduin, u. A. als *einzig* Grund dabei anführen), keinen Befehl dazu haben und also nicht Unordnung anrichten sollen.“

Tatsächlich gestehen die „Sachsen“ im Blick auf das Hl. Abendmahl keinerlei Notfallsituation zu und damit auch definitiv nicht die Möglichkeit der Verwaltung des Altarsakramentes durch einen Laien. „Davon sagt Luther kein sterbendes Wörtlein, daß jener Hausvater, welcher den Seinigen das Sakrament reichen wollte, Leib und Blut Christi nicht darreichen würde, sondern bloß, er *dürfe* es nicht...“⁶⁸

Streitbar halten sie aber daran fest, daß ein Laienabendmahl dennoch möglich, wenn auch nicht erlaubt sei. In der Frage der Unerlaubtheit der Eucharis-

67 Cf. Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 45.

68 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 83. Löhe sagt, die „Sachsen“ folgten in dieser Position der „Lutherischen Kirche“, nicht aber Luther. Die Lutherische Kirche sei möglicherweise Luther nicht gefolgt, weil sie bei der Behandlung der Frage nach der Gültigkeit des Sakramentes personale Faktoren mit in Betracht zog. Löhe, „Unsere Kirchliche Lage: Zugabe,“ 487.

tiefefier durch Laien besteht zwischen den „Sachsen“ und Grabau also Einigkeit.

Als Anhang zur Antikritik führt Grabau eine Liste mit siebzehn sächsischen „Irrungen“ auf, die sich auf die vorangegangene Korrespondenz bezieht.

Folgende „Irrungen“ sind auf die uns hier beschäftigende Thematik bezogen:

„11. Sie irren, da Sie behaupten, Gott handle nicht mit uns durch das h. Predigtamt.

12. Es ist wider Gottes Wort und die Lehre der Kirche, daß Sie das Amt als *Dienstmittel* im Sakrament vernichten und nur auf die Einsetzungsworte pochen wollen.“⁶⁹

Gegen den zwölften Punkt wenden die „Sachsen“ ein: „Nein, wir erkennen es vielmehr auch selbst bei den preußischen unirten Predigern so lange an, als sie nicht sagen: ‚wir sind versammelt im Namen des Königs, sondern im Namen unsers Herrn Jesu Christi;‘ aber ihr *Sakrament* halten wir deshalb für falsch und für bloß Brod und Wein, weil sie falsches Bekenntniß davon haben.“⁷⁰

Obgleich sie also an der Unerlaubtheit der Eucharistiefier durch Laien festhalten, verwahren sie sich gegen den in Punkt 12 erhobenen Vorwurf, das Amt als *Dienstmittel* im Sakrament abgeschafft zu haben.

7. Beurteilung des Briefwechsels

In der liturgischen Praxis gab es also letztlich keine Unterschiede zwischen den „Sachsen“ und Grabau, die sich in der Bewertung der Eucharistiefier durch Laien als „unerlaubt“ einig waren.

Andererseits wurde der Diskussion über die Gültigkeit der *Laienabsolution* im weiteren Verlauf der Debatte keine große Aufmerksamkeit mehr geschenkt.

Auf der Grundlage der untersuchten Dokumente ist es daher nicht möglich die Frage zu beantworten, ob und inwieweit auch in der Frage nach der Erlaubtheit einer Laien-Absolution eine gemeinsame Praxis bestand.

Es gab also auf der Ebene theoretischer Lehre zwischen den „Sachsen“ und Grabau keine Differenzen in der Frage, ob die Einsetzungsworte des Hl. Abendmahles und die Worte der Absolution vom Amt „abhängen“ oder ihre „Kraft“ aus dem Amt zögen. Beide Seiten verneinten das. Diese Tatsache erfordert es, noch einmal auf die anfangs beschriebene, auf Hochstetter zurückgehende Schulmeinung zurück zu kommen, der behauptet hatte, für Grabau beruhe die Gültigkeit der Sakramente und der Absolution auf der Ordination. Hochstetter und diejenigen, die ihm darin gefolgt sind, konnten den Beweis für diese Behauptung nicht erbringen und die hier ausgewerteten Dokumente sprechen dagegen.

69 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 55.

70 Loeber, Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau, 83.

Tatsächlich nämlich, wie gezeigt werden konnte, ist Grabau der Auffassung, daß die Gültigkeit nicht einmal vom Amt selbst „abhängig“ sei. „Abhängig“ ist alles allein vom Willen Gottes und der von Christus eingesetzten Ordnung.

Übereinstimmung zwischen den beiden Parteien läßt sich auch hinsichtlich der Rolle des Amtes als göttlich eingesetztes Dienstmittel feststellen. Aufgrund der Kürze und Unvollständigkeit des Briefwechsels bleibt es unklar, ob die „Sachsen“ das, worauf Grabau mit dieser Aussage abzielte, noch modifiziert hätten. Dem Faktum, wonach das Amt von Gott als Dienstmittel für Wort und Sakramente eingesetzt worden ist, stimmen sie jedenfalls zu.

Uneinigkeit besteht in der Beurteilung, ob Gottes Willen zufolge ein Laie das Hl. Abendmahl gültig und wirksam verwalten *kann*. Die „Sachsen“ bejahen das mit dem Hinweis, das Predigtamt sei der ganzen Kirche unmittelbar gegeben, wobei sie darunter jeden einzelnen Gläubigen verstehen. Grabau lehnt dies ab, weil das Amt Bestandteil der Stiftung Gottes sei.

Wir erkennen hier die ganze Tiefe der Kompliziertheit der Argumente, wie sie sich auf die neuen lutherischen Kirchen im Amerika des 19. Jahrhunderts ausgewirkt haben.

Im Rückblick auf diese Debatte, die mit vielen anderen Gegenständen verwoben war, möchten wir einige konstruktiv-kritische Anmerkungen machen.

Wenn 1) für die „Sachsen“ gilt: Das Amt ist von Gott eingesetzt, das heißt: nach Seinem Willen dazu bestimmt, das Wort und die Sakramente zu verwalten, wenn 2) jede Situation ausgeschlossen wird, in der ein Laie, Gottes Willen zufolge, das Hl. Abendmahl verwalten darf, und wenn es, was beide Parteien bestätigen, 3) unstrittig ist, daß nicht das Amt den Einsetzungsworten ihre Kraft verleiht, sondern lediglich, ob es Gottes Wille sei, daß das Hl. Abendmahl ausschließlich durch das Amt verwaltet werde, stellt sich die Frage, warum die „Sachsen“ sich dann nicht in der Lage sahen, Grabau in diesem Punkt zuzustimmen.

Ist es nicht eigentlich so, daß die „Sachsen“ derart heftig für einen ganz hypothetischen Fall (nämlich den einer „amtslosen“ Person, die das Hl. Abendmahl verwaltet) stritten, dem sie jedoch selbst bescheinigten, dem Willen Gottes zu widersprechen?

Es scheint so, daß beide Parteien darum gerungen haben, die dem Wort Gottes innewohnende Kraft mit der göttlichen Einsetzung und Stiftung des Hirtenamtes in Einklang zu bringen. Diese beiden, von konfessionellen Lutheranern gleichermaßen für wahr gehaltenen Aussagen haben zu einer Reihe von Fragestellungen geführt. Zum Beispiel:

Wozu braucht man das Hirtenamt, wenn das Wort in sich selbst kräftig ist? Wenn Gott das Hirtenamt zur Predigt des Wortes und zur Verwaltung der Sakramente gestiftet hat, sind dann Wort und Sakramente von Personen, die dieses Hirtenamt nicht innehaben und also im Widerspruch zu der von Gott gewollten Ordnung stehen, dennoch und auf irgendeine Weise fähig, Gottes

Willen, nämlich die Vergebung der Sünden durch Wort und Sakramente, auszurichten?

Diese Fragen markieren die Spannung zwischen den beiden Polen des göttlich eingesetzten Amtes einerseits und der selbstwirksamen Gnadenmittel (Wort und Sakramente) andererseits.

Natürlicher menschlicher Tendenz entspräche es eigentlich, entweder die eine oder die andere Position einfach „abzuschaffen“.

Sowohl Grabau, als auch die „Sachsen“ widerstanden dieser Versuchung, kamen jedoch gleichwohl zu unterschiedlichen Lösungen im Umgang mit dieser Spannung.

Christoph Horwitz:

Die Sünde wider den Heiligen Geist

Wir können die Botschaft der Bibel in den einen Satz zusammenfassen: Dir sind deine Sünden vergeben! Dann aber wird es als ein fast unerträglicher Widerspruch empfunden werden, wenn immer wieder von Sünde gesprochen wird, für die es keine Vergebung geben kann. Die Heilige Schrift wartet mit sehr unterschiedlichen Ausdrücken für diese unvergebbare Sünde auf. Matthäus redet davon, daß die Lästerung gegen den Geist, das gegen den Heiligen Geist gerichtete Wort in dieser und jener Welt nicht vergeben werden könne (Matthäus 12,31). Im Epheserbrief mahnt Paulus, nicht den Heiligen Geist Gottes zu betrüben, er solle nicht in Trauer versetzt werden (Epheser 4,30). In der Apostelgeschichte taucht in dem Bericht über Ananias und Saphira die bemerkenswerte Wendung auf, ‚den Heiligen Geist belügen‘ (Apg. 5,3 f). Erst in der Dogmatik finden wir den uns geläufigen Begriff von der Sünde wider den Heiligen Geist. So lesen wir in der „Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche“ von W. Rohnert von 1902 auf Seite 225: „Der höchste Grad der Bosheit aber ist die Sünde wider den Heiligen Geist...“ Da es bei dieser Sünde um ewiges Leben oder ewige Verdammnis geht, wird unter Christen verständlicherweise immer wieder heiß diskutiert: Was ist unter dieser Sünde wider den Heiligen Geist zu verstehen? Auf die harten Anfechtungen in diesem Bereich der Christuskirche brauchen wir eine stichhaltige Antwort – aus dem Wort Gottes erwachsen und untermauert.

Um zu einem nachhaltig begründeten Ergebnis zu kommen, schlagen wir folgenden Weg ein: Wir entnehmen dem Neuen Testament die entscheidenden Wesenszüge, die es für den Heiligen Geist herausarbeitet. Danach fragen wir nach dem Zeugnis des Alten Testaments im Blick auf den Heiligen Geist. Gibt es dort bereits zu beachtende Aussagen, die für unser Nachdenken keinesfalls vernachlässigt werden sollten? Nach diesem Überblick heißt unsere weitere Aufgabe: Was erfahren wir in der Bibel über die Sünde wider den Heiligen Geist? Ergeben sich handfeste Beobachtungen oder stehen wir am Ende in einem undurchdringlichen Nebelfeld, das uns ratlos zurückläßt?

Die Visitenkarte des Heiligen Geistes

Die Nachrichten über das Pfingstgeschehen in Apostelgeschichte 2,1ff heben folgende Wesensmerkmale für den Heiligen Geist heraus: Wie Feuer, wie Wind wird er gekennzeichnet. Das heißt, er verfügt über ungeheure Kraft. Wir alle wissen, über welche unerhörten Möglichkeiten Wind und Feuer verfügen. Sie vermögen grauenhafte, unübersehbare Zerstörung anzurichten; gebannt, unter Kontrolle gehalten, können sie zu ungeahntem Nutzen dienen. Wären das die ausschließlichen Aussagen über Gottes Geist, wir würden kaum wissen, ob wir ihn für gut oder schädlich für uns halten sollten. Die Apostelgeschichte fügt

aber eine weitere mehr als bedeutende Mitteilung hinzu: Der Heilige Geist richtet zielgerichtet eine Botschaft aus, die großen Taten Gottes. Umfang und Bedeutung des Werkes des Heiligen Geistes wird uns in besonders eindringlicher Weise im 2. Petrusbrief 1,19ff vorgestellt. Er ist nicht eine unvorhersehbar zuschlagende Macht, die nicht danach fragt, ob sie Verderben oder Nutzen bringt, sondern es geht ihm darum, seine unbegrenzte Macht zum Heil der Menschen einzusetzen, ihnen den Weg zum ewigen Leben – erworben durch Jesu Tod und Auferstehen – zu eröffnen. Paulus beschreibt sein Wirken im 8. Kapitel des Römerbriefes so: „... Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder“ (Römer 8,14). Die, die sich leiten lassen, führt er zur Gotteskindschaft. Damit ist kurz und knapp ausgeleuchtet, wozu der Heilige Geist die ihm zur Verfügung stehende Vollmacht verwendet. Im 1. Korintherbrief wird die Arbeit des Heiligen Geistes an den Menschen noch kompakter beschrieben: „Niemand kann Jesus den Herrn heißen ohne durch den Heiligen Geist“ (1. Korinther 12,3b). Das hört sich so einfach an. Aber was ist nötig, um einen Menschen davon zu überzeugen, daß Jesus von Nazareth der Sohn des lebendigen Gottes ist und mein Erlöser von Sünde und Tod? Wer nüchtern darüber nachdenkt, weiß nur zu gut, welche handfesten Hindernisse menschliche Vernunft solcher Überzeugung entgegengestellt. Wesentliches Werk des Heiligen Geistes ist es, den Menschen zu Jesus zu führen. Um das Bild zu vervollständigen, sei noch auf diesen Satz aufmerksam gemacht: „Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit und er kann es nicht erkennen...“ (1. Korinther 2,14). Damit ist klar ausgedrückt: ohne das Wirken des Heiligen Geistes gibt es keinen lebendigen Glauben an Jesus Christus, unseren Erlöser.

Martin Luther hat in seiner Erklärung zum dritten Artikel des Apostolikums diese Einsichten sehr präzise auf zwei Brennpunkte hingeführt: 1. Menschliche Vernunft und Kraft läßt nicht zum Glauben an Jesus Christus kommen. 2. Der Heilige Geist setzt als sein Werkzeug das Evangelium ein und erreicht damit durch eine Reihe einzelner Schritte sein Ziel, den Menschen zum Heil zu führen und auf diesem Weg zu erhalten (berufen, erleuchten, heiligen, erhalten).

Das Zeugnis des Alten Testaments

Im Alten Testament ist nur einmal (Psalm 51,13) vom Heiligen Geist die Rede. Das kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß vom Geist Gottes ständig gesprochen wird, daß sein Wesen im Alten Bund unter sehr verschiedenen Sichtweisen beleuchtet wird.

Schon auf der ersten Seite der Bibel wird gesagt: „Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser“ (1. Mose 1,2). Dieser Vers hat unendliche Diskussionen im Blick auf seine Auslegung entzündet. Sie im Einzelnen darzustellen, ist hier nicht der Ort. Festzuhalten aber gilt es, daß Gottes Geist als über dem Chaos stehend er-

scheint und – wir formulieren etwas kühn – alsbald eingreift, um das unter ihm liegende Chaos zu gestalten – durch sein vollmächtiges Wort.

Äußerst aufschlußreich ist die 4. Mose 11,16ff gemeldete Begebenheit. Mose beschwert sich bitter bei Gott, daß er die Last, dieses Volk zu führen, nicht länger tragen könne; nicht er, sondern Gott sei doch für Wohl und Wehe dieses Volkes verantwortlich. Israels Forderung nach Fleisch zur Speise ist der Punkt, der Moses Geduld erschöpft sein läßt. Er will lieber von Gott getötet werden als länger Israels alleiniger Führer zu sein. Gott hat eine verblüffende Lösung für dieses offenbar von ihm anerkannte Problem: Wähle mir siebzig Älteste aus, und sie werden von deinem dir verliehenen Geist Gottes Anteile empfangen, so daß Mose nunmehr tatkräftige Helfer für seine Arbeit hat. Unser Bericht läßt deutlich erkennen, daß es sich bei diesem Akt nicht um eine Stärkung menschlicher Vernunft handelt, sondern daß die 70 Erwählten in den Kraftkreis des Geistes Gottes, der Mose verliehen war, hineingezogen wurden. Zu beachten ist: Der Geistesbesitz der Ältesten führt zu keinem Verlust für die Vollmacht und Autorität des Mose. Das lassen die wenig nach der Geistesverleihung für die Ältesten berichteten Auseinandersetzungen des Mose mit seinen Geschwistern Mirjam und Aaron und der Rotte Korah erkennen (Siehe 4. Mose 12,1ff und 16,1ff).

Im Buch der Richter erfahren wir, daß Gottes Geist – wir müssen es einmal so ausdrücken – überfallartig auf Menschen eindringt, die in besonderer Lage Israel als Helfer zur Verfügung stehen sollen. Bei einer Reihe der von Gott berufenen Richter ist Gottes Geist nach der Inbesitznahme für ihr weiteres Leben bei ihnen geblieben, sie behielten lebenslang ihre Funktion als Richter bei, das heißt, sie hatten zunächst Israel aus einer bedrängenden Lage kriegerisch herauszuführen und weiter war ihnen aufgegeben, Hüter des Gesetzes Gottes im Alltag zu sein. Von Simson hören wir mehrfach, daß Gottes Geist auf ihn eingedrungen sei, ohne daß etwas über einen Zwischenzustand deutlich wird (Siehe u.a. Richter 3,10; Richter 15,14).

Von David heißt es im Rahmen seiner Salbung zum König Israels durch Samuel, daß Gottes Geist über ihn gekommen, auf ihn eingedrungen sei. Das würde ihn nicht über das hinausheben, was bereits über die Richter und ihren Geistbesitz gesagt wurde. In 1. Samuel 16,13 wird zu diesem Vorgang jedoch festgehalten: „Und der Geist des Herrn geriet über David von dem Tag an und weiterhin.“ David ist trotz all seiner Irrwege offensichtlich nicht mehr aus der festen Verbindung mit dem Geist entlassen worden. Das hat manchen Ausleger dazu gebracht, darin den frühen Verweis auf den ewigen Bestand des Königtums Davids zu erkennen. Ohne daß uns die vorliegenden biblischen Aussagen die Chance bieten, diesen Geistesbesitz Davids gegenüber den 70 Ältesten des Mose und den Richtern Israels genau abzugrenzen, werden wir die Worte an der entsprechenden Stelle des ersten Samuelbuches „...und weiterhin“ als einen besonderen Mosaikstein herausstellen müssen. Vollmächtiges Handeln über menschliche Kraft weit hinausgehend, wird ihnen allen bescheinigt.

■ Eine sehr eigenartige Übertragung des Geistesbesitzes wird uns im Zusammenhang der Nachfolge Elias durch Elisa berichtet (2. Könige 2,9ff). Elisa erbittet sich angesichts der bevorstehenden Himmelfahrt Elias zwei Portionen seines Geistes, durch den der Prophet sein großes Werk (siehe u.a. 1. Könige 18,1ff / Gottesurteil auf dem Karmel) vollbringen konnte. Elia bezeichnet diese Bitte Elisas als schwer zu erfüllen, und es bleibt offen, ob sie erfüllt werden wird. Wir werden kaum ein unanfechtbares Ergebnis zu der Aussage erzielen, was Elisa mit den „zwei Portionen“ des Geistes gemeint hat, die er von seinem Meister erbeten hat. Festhalten können wir, daß Elisa mit dem von Elia zurückgelassenen Mantel sich den Durchgang durch den Jordan bahnen kann. Das bringt ihm zunächst die Anerkennung der Prophetenschüler als Nachfolger Elias ein. Der weitere Fortgang der Ereignisse beweist dann hinreichend, daß Elisa in gleicher Vollmacht wie Elia handeln kann, also den Geist Gottes verliehen bekommen hat. Diese Art des Verleihs des Geistes Gottes ist als ein besonderer Vorfall anzuzeigen. Elisa hat so dauernden Besitz des Geistes Gottes und nicht nur vorübergehend diese Gabe empfangen, die ihn als vollmächtigen Propheten Gottes auszeichnete.

Diese Stelle, die vom Heiligen Geist spricht, läßt uns wesentliche Einsichten gewinnen. Um den rechten Zugang zu den Aussagen zu erhalten, müssen wir auf den Hintergrund verweisen, den sich der 51. Psalm gibt. In Psalm 51,1-2 heißt es: „Ein Psalm Davids, vorzusingen, als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er zu Bathseba eingegangen war.“ Die in Vers 12-14 anstehenden Sätze sind unter dem Urteil „Du bist der Mann“ stehend zu lesen.

Der Psalmist erbittet einen neuen Geist, der jedoch in ganz besonderer Weise, völlig aus dem Rahmen fallend, beschrieben wird. Das für „schaffen“ gebrauchte Tätigkeitswort ist einzig und allein für das Schaffen Gottes – so, wie es in der Schöpfung uns vor Augen tritt – im gesamten Alten Testament gebraucht. Daß dieser von Gott erbetene Geist von unseren normalen Vorstellungen abweicht, wird in der Bitte um ihn deutlich: „Gib mir einen neuen beständigen Geist“, nicht einen, der wankelmütig ist, der einmal für und einmal gegen Gott in seinem Verhalten sich entscheidet, sondern der beständig und ausdauernd sich von Gottes Willen lenken läßt. Verstärkt wird die Aussage dadurch, daß um ein reines Herz, aus Gottes Schöpferhand hervorgehend gebeten wird. Dieses Herz wird ohne jede Einschränkung den Weg Gottes als für es verbindlich umsetzen. Es ist beachtenswert, daß die einzige Stelle im Alten Bund, die vom Heiligen Geist spricht, überaus eindeutig erkennen läßt, welche grundlegende und nachhaltige Auswirkung sich für den Menschen einstellt, der sich bedingungslos unter den Heiligen Geist als Herrn seines Lebens stellt. So bittet ein Mensch, der die quälende und zerstörende Kraft des Abfalls von Gott durchlebt hat.

In eindrucksvoller Weise beschreiben Jeremia und Hesekiel die Auswirkungen des Geistbesitzes für das menschliche Herz. In der Verheißung des neuen Bundes (Jeremia 31,31ff) heißt es: „...Ich will mein Gesetz in ihr Herz

geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein.“ Noch handgreiflicher wird dieser Vorgang bei dem Propheten Hesekiel nachgezeichnet: „Ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und danach tun“ (Hesekiel 36,26f). Wir werden nicht übersehen können, daß an den behandelten Bibelstellen zunächst Einzelne oder umgrenzte Gruppen den Geist Gottes empfangen. Bereits in den gerade genannten Prophetenstellen wird das ganze Volk mit Gottes Geist begabt, eine Linie, die sich weiter fortsetzt und einen Höhepunkt im Pfingstgeschehen, wie es im Neuen Testament aufgeschrieben ist, erreicht. Damit ist ein entscheidendes Stichwort gegeben. Wir haben uns dem Propheten Joel mit seiner Botschaft (Joel 3,1-5) zuzuwenden.

Vieles in seinen Aussagen ist exegetisch umstritten. Nicht aus der Welt zu schaffen aber ist die Tatsache, daß Petrus in seiner Predigt am Pfingsttage anläßlich der Ausgießung des Heiligen Geistes (Apostelgeschichte 2,16-21) auf die dort Versammelten ohne jede Einschränkung festhält: Das, was sich vor euren Augen und Ohren abspielt, ist Erfüllung der Verheißung durch Joel. Eine ganz gewichtige Feststellung bei dem Propheten ist die der Geistverleihung an alles Fleisch. Eine zeitgeschichtliche Erfüllung für dieses Geschehen in der näheren oder weiteren Zukunft des Propheten kann nicht eindeutig ausfindig gemacht werden. Wir haben bei Joel aber ohne Frage eine Spitze der Entwicklung im Blick auf die Aussagen zum Wesen des Geistes Gottes, seinen Merkmalen und seines Wirkens vor Augen.

Wesen, Werk und Handeln des Heiligen Geistes haben wir jetzt soweit den biblischen Mitteilungen entnommen, daß wir nunmehr fragen können, wie ist die Sünde wider den Heiligen Geist beschaffen und wie ist es zu erklären, daß sie nicht vergeben werden kann?

Die Sünde wider den Heiligen Geist

Bei Matthäus, Markus und Lukas stoßen wir auf die scharfen Drohworte Jesu, die von der unvergeblichen Sünde der Lästerung gegen den Heiligen Geist sprechen. An diesen Stellen erfahren wir aber nur wenig, was den Inhalt solchen Abfalls ausmacht. Es heißt: Wer etwas redet wider den Heiligen Geist, dem wird es nicht vergeben. Im Blick sind gegen Gottes Geist gerichtete Worte, ohne, daß beispielhaft entfaltet würde, was das bedeuten, wie solche Worte beschaffen sein könnten. Unüberhörbar stellen die drei Evangelisten heraus: Diese Sünde ist nicht zu vergeben, weder in dieser, noch in jener Welt. Markus fügt noch erschreckend hinzu: Ein solcher (Lästerer wider den Heiligen Geist) ist ewiger Sünde schuldig (siehe Matthäus 12,31ff; Markus 3,28ff; Lukas 12,10). 1. Johannes 5,16 schreibt der Apostel seiner Gemeinde den für unser Thema zu bedenkenden Satz: „...Es gibt eine Sünde zum Tode; für die sage ich nicht, daß jemand bitte...“

Die Apostelgeschichte wird in ihrem Bericht über Ananias und Saphira (Kapitel 5,1ff) sehr viel deutlicher. Petrus geht Ananias hart an und wirft ihm vor, den Heiligen Geist belogen zu haben. Da möchten wir sogleich wissen, wie kommt Petrus zu einem derartig schwerwiegenden Urteil. Wir erfahren dazu, Ananias hat seinen Acker verkauft und so getan, als ob er die gesamte Verkaufssumme der Gemeinde zur Verfügung gestellt habe; in Wirklichkeit aber schaffte er einen Teil für sich beiseite. Der Tod, den er und seine mit ihm im Bunde stehende Frau sofort erleiden, sagt unwiderruflich: Umkehr und damit Vergebung war offensichtlich nicht mehr möglich. Die Beiden hatten nunmehr ihr Tun vor dem Richterstuhl Christi zu verantworten. Ananias und Saphira haben, soweit wir es der Schriftstelle entnehmen können, bewußt geplant, Gott und Gemeinde hinters Licht zu führen. Luther übersetzt: Ananias entwendete etwas von dem Geld; wir können durchaus schärfer formulieren: Er unterschlug etwas von dem Kaufpreis. Die Tat des Ananias wird also deshalb so unnachichtig bestraft, weil kühle Rechnung dahinterstand! Wir können hier erst einmal zur Kenntnis nehmen, daß die Sünde wider den Heiligen Geist bewußte, kaltblütige Planung als Charaktermerkmal voraussetzt. Sie scheint in besonderer Weise das Heil für den Menschen zu zerstören. Wir werden weiter zu prüfen haben, welche Zerstörung der Heilsgabe Gottes an den Menschen eine solche bewußte Handlungsweise nach sich zieht. Warum wird die Lästerung gegen den Heiligen Geist ungleich unnachsichtiger bewertet als die lästerlichen Reden gegen den Menschensohn Jesus Christus?

Im Epheserbrief (4,30) begegnen wir der Mahnung des Apostels Paulus: „Und betrübet nicht den Heiligen Geist Gottes, mit dem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung.“ Dieses Wort ist soviel zu entnehmen: Auf dem Weg zur Sünde wider den Heiligen Geist sind verschiedene Stufen zu durchlaufen, ehe der Absturz in den Abgrund, den unvergebbaren Abfall von Gott, erfolgt. Laßt euch warnen, ehe es zu spät ist, beschwört Paulus seine Gemeindeglieder. Er läßt aber auch erkennen, an welcher Stelle die große Gefahr lauert. Ihr seid durch den Heiligen Geist versiegelt auf den Tag der Erlösung. Es bedarf nicht vieler Erläuterungen, um zu erkennen, welche verhängnisvollen Folgen es für den Menschen haben muß, wenn dieses Siegel zerbrochen und beiseite gestoßen wird. Wir könnten den Satz des Paulus auch so übersetzen: Versetzt den Heiligen Geist nicht in Trauer! Dann schwingt zwischen den Zeilen die Warnung mit: Es kann einen Zeitpunkt geben, an dem der Heilige Geist nur noch den endgültigen Verlust eines Menschen beklagen kann, der sich von seiner durch Jesus Christus erworbenen Erlösung getrennt hat. Wenn wir uns daran erinnern, daß der Heilige Geist es ist, der den Menschen zum Glauben an Jesus Christus, seinen Erlöser, führt, dann fängt es an, für uns erkennbar zu werden, warum der Sünde wider den Heiligen Geist eine so hervorstechende Rolle zukommt; doch diesen Punkt werden wir noch weiter zu erörtern haben.

Der Hebräerbrief, der eine Gemeinde anspricht, die unter Verfolgungsdruck einerseits und Verflachung der Christusnachfolge andererseits leidet, bringt im

Blick auf die Sünde wider den Heiligen Geist eine wesentliche Einsicht zur Kenntnis: Mutwillig sündigen! Wir können es auch so ausdrücken: Vorsätzlich sündigen! Der Verfasser des Briefes geht sehr nachdrücklich auf die Folgen solchen Sündigens ein. Er schreibt: „Denn so wir mutwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, haben wir hinfort kein anderes Opfer mehr für die Sünden, sondern es bleibt nichts als ein schreckliches Warten auf das Gericht und das gierige Feuer, das die Widersacher verzehren wird...“ (Hebräer 10,26f). Im 6. Kapitel ist der Gemeinde vor Augen gestellt worden, daß es einen Zustand geben kann, der den Menschen unfähig zur Buße werden läßt (Hebräer 6,4ff). Der durch den Heiligen Geist Erleuchtete, der abfällt, steht in allerhöchster Gefahr, keine Chance zur Umkehr zu finden. Wer sich gegen den gekreuzigten Christus als Erlöser auflehnt, verspielt sein durch Jesus erworbenes Heil, die ewige Verdammnis wird für ihn unentrinnbar. Dieser alles entscheidende Hinweis auf „freiwilliges, mutwilliges Sündigen“, schlägt für uns die Brücke dahin, nachzuforschen, welche Beiträge das Alte Testament zu unserem Thema „Sünde wider den Heiligen Geist“ bereit hält. Zuvor aber sollen uns Judas und Petrus mit ihrem jeweiligen Verhalten zu weiterer Klärung verhelfen.

Ist Judas nicht das klassische Beispiel für einen, der die Sünde wider den Heiligen Geist begangen hat? Das erscheint so. Judas geht bei seinem Verrat Jesu mit durchdachtem Plan vor. Er bietet dem Hohenrat an, Gelegenheit zu suchen, ihnen Jesus auszuliefern. Er läßt sich dafür 30 Silberlinge als Gegenleistung zusichern. Auch das Zeichen des Kusses, durch den er im Garten Gethsemane Jesus für seine Gegner markieren will, ist kalte, geradezu ekelerregende Planung. Wie aber ordnen wir sein späteres Eingeständnis ein: „Ich habe übel getan, daß ich unschuldig Blut verraten habe...“? (Mt. 27,4). Schafft Jesu Urteil nicht eindeutige Klarheit? „Jesus aber sprach zu ihnen: Einer aus den Zwölfen, der mit mir in die Schüssel taucht, wird mich verraten. Zwar des Menschen Sohn geht hin, wie von ihm geschrieben steht; weh aber dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verraten wird! Es wäre demselben Menschen besser, daß er nie geboren wäre“ (Markus 14,20f).

Ist das Verhalten des Petrus, der Jesus dreimal verleugnet, der Gott zum Zeugen für die Wahrheit seiner Aussage anruft, diesen Menschen nicht zu kennen, wiewohl er es doch war, der sich als Sprecher für den Apostelkreis zu Jesus als dem Sohn des lebendigen Gottes bekannt hatte nicht ebenso abscheulich? Wieso kann dieser Mann Vergebung zugesprochen bekommen, Judas aber fällt unter Jesu Gerichtswort? Mir scheint, wir können bei Judas nicht von der Sünde wider den Heiligen Geist sprechen. Er bringt es noch zu der Erkenntnis, unschuldig Blut verraten zu haben. Von dieser Einsicht her wäre noch die Chance zur Vergebung gewesen. Er hat sie nicht in Anspruch genommen. Er sah nur die Möglichkeit, durch Selbstmord seiner Lage zu entfliehen, mit der erkannten Schuld nicht leben zu können. Petrus hingegen fand den Weg zu Je-

sus und empfang die Vergebung, wiewohl seine Schuld gegenüber Jesus nicht geringer wer als die des Judas.

Hinweise im Alten Testament

Das 30. Kapitel des Propheten Jesaja führt uns erneut an einen Punkt der Geschichte Israels, da die Verantwortlichen ihre Politik gestalten, ohne nach dem Willen Gottes zu fragen. Dieser Zusammenhang führt dazu, in scharfer Form die Eckpfeiler zu benennen, aus denen diese Haltung hervorgewachsen ist und zu verdeutlichen, wie sich hier der Abgrund der Sünde wider den Heiligen Geist aufzutun und ins unentrinnbare Gottesgericht hineinzuführen droht. Wir lesen: „...Denn sie sind ein ungehorsames Volk und verlogene Söhne, die nicht hören wollen die Weisung des Herrn, sondern sagen zu den Sehern: ‚Ihr sollt nicht sehen!‘ und zu den Schauern: ‚Was wahr ist, sollt ihr uns nicht schauen! Redet zu uns, was angenehm ist; schauet, was das Herz begehrt! Weicht ab vom Wege, geht aus der rechten Bahn! Laßt uns doch in Ruhe mit dem Heiligen Israels““ (Jesaja 30, 9-11). Wer genau hinsieht, erkennt, hier wird in klarem Bewußtsein eine Mauer hochgezogen, die den Zugang zum Gott Israels ein für allemal ausschließen soll. Das Ganze erfährt noch eine verhängnisvolle Zuspitzung dadurch, daß die Gottesdienste in Israel äußerlich korrekt abliefen und so alles in Ordnung zu sein schien, aller Kritik vermeintlich einleuchtend begegnet werden konnte. Der Prophet macht jedoch schonungslos klar, was im Herzen der Israeliten weitverbreitet vor sich geht.

Wir tun gut, an dieser Stelle an Pharaon zur Zeit der zehn Plagen zu erinnern. Seine Verstockung war nicht von einem Augenblick zum anderen vollendet. Gott bot ihm immer wieder Chancen zur Umkehr. Aber er schlug eine Chance nach der anderen aus. Für Israel läßt sich Gleiches sagen. Die Verhärtung gegen Gott versteifte sich je länger je mehr, bis schließlich Gottes Gericht in furchtbarem Ausmaß sich entlud. Das jedoch werden wir noch zu verfolgen haben. Aber es ist klar, Jesaja überführt mit seinem Wort nicht dieser und jener Entgleisung, sondern es steht uns ein bewußt aufgebautes Programm gegen den Herrn Israels und seinen Führungsanspruch vor Augen.

Ein erstaunlicher Einblick zu unserem Thema wird uns durch ein Stück Lebenslauf des Propheten Jeremia gegeben. Jeremia 20,9 heißt es: „...Da dachte ich: Ich will nicht mehr an ihn denken und nicht mehr in seinem Namen predigen...“ Baut der Prophet eine undurchlässige Mauer zwischen sich und Gott auf? Soll es nach seinem Willen keinerlei Verbindung zu Gott mehr geben? Jeremia sagt: Ich will seiner (Gottes) nicht mehr gedenken. Dieses Wort „gedenken“ hat folgende Bedeutungen: Etwas denken, was einem schon bekannt ist, eines Auftrages, einer Verpflichtung eingedenk sein. Wenn der Prophet nicht mehr seines Auftrages und der ihm aufgegebenen Verpflichtung eingedenk sein will, ist das schon eine geplante Abriegelung gegen Gottes Zugriff. Der Wille des Propheten offenbart sich vollends, wenn wir die weiteren Bedeutungen für „gedenken“, negativ gesehen, einblenden: vergessen, absichtlich sich um etwas

nicht kümmern. Jeremia will das mit seinem Gott Erlebte aus seinem Gedächtnis löschen. Das aber verwirklicht, ergäbe genau den Tatbestand, den das Neue Testament die unvergebbare Sünde wider den Heiligen Geist nennt. In einem beispiellosen Kraftakt reißt Gott seinen Propheten von diesem Abgrund zurück: „...da wurde es (das Wort Gottes) in meinem Herzen wie brennendes Feuer, verschlossen in meinem Gebein. Ich habe mich abgemüht, es zu ertragen, ich vermag es nicht.“ Gott hat seine Stellung bei Jeremia nicht aufgegeben. Die Wirkung zeigt sich in verblüffender Gestalt: Der restlos verzweifelte Prophet, der Gott wilde Anklagen ins Gesicht geschleudert hat, der im Angesicht Gottes den Tag seiner Geburt verflucht hat, der kann plötzlich zu unerwartetem Gotteslob ausholen (Jeremia 20,11f)! Der Kampf Gottes und des Teufels um den Menschen kann brutale Formen annehmen, ohne daß wir alle Einzelheiten dieser Auseinandersetzungen erkennen können. Wie verhängnisvoll sich die Dinge entwickeln, wenn Gott nicht mehr hindernd eingreift – aus was für Gründen auch immer – können wir beim Propheten Amos verfolgen.

Amos eröffnet seine uns überlieferte Prophetie mit einer umfangreichen Gerichtsandrohung. Er deckt die Untaten der Nachbarn Israels schonungslos auf, so daß wir uns die Stimmung gut vorstellen können, die bei den Zuhörern entstand: Diesen gottlosen Leuten muß Gott eine nachhaltige Lektion erteilen! An diesem Punkt angekommen, lenkt Amos den Scheinwerfer auf seine Volksgenossen: Ihr erregt euch über eure Nachbarn und deren schändliches Leben, euer Wandel ist nicht besser und eure Verantwortung ist eine weit größere als die eurer Umwohner, denn ihr kennt Gottes Gesetz im Gegensatz zu ihnen. So muß Amos Israel hartes Gottesgericht ansagen. Für uns entscheidend ist das Programm, das Amos als das verbindliche der Verantwortlichen Israels herausstellt: „...Aber ihr gebt den Gottgeweihten Wein zu trinken und gebietet den Propheten und sprecht: Ihr sollt nicht weissagen“ (Amos 2,12)! Daß es keinesfalls nur um unbedachte Wortausbrüche geht, die wenig später bereut und zurückgenommen werden, zeigt sich am weiteren Weg des Propheten. Der amtierende Priester Amazja verklagt Amos bei König Jerobeam mit der Begründung, das Land könne seine Worte – Gottes Botschaft – nicht ertragen. Was jetzt folgt, ist ein nicht zu überbietender Aufruhr gegen den Gott Israels. Nachdem Amos angesagt hat, daß König Jerobeam durchs Schwert umkommen und Israel aus seinem Lande gefangen weggeführt werden würde, lesen wir: „Und Amazja sprach zu Amos: Du Seher, geh weg und flieh ins Land Juda und iß dort dein Brot und weissage daselbst. Aber weissage nicht mehr in Bethel; denn es ist des Königs Heiligtum und der Tempel des Königreichs...“ (Amos 7,10ff). Es ist nicht aus der Welt zu schaffen: Der verantwortliche Theologe für Gottes Volk weist den Boten Gottes – mit dem Auftrag Gottes versehen, seinem Volk seinen Willen und Weg anzusagen – aus dem Lande und erklärt für Gottes Volk, daß der wahre Herr des Landes nicht Gott, sondern der König sei und daß der Tempel unter der Verfügungsgewalt des Königreichs, nicht Gottes stehe. Hier liegt nicht nur eine schlimme, aber wieder ins Lot zu bringende Entgleisung

vor, hier ist Gott, dem Herrn Israels, bedingungsloser Krieg erklärt, der mit der Ausweisung Gottes aus seinem Lande einen unvergleichlichen Höhepunkt erreicht. Der Prophet Micha hat die Situation wie folgt charakterisiert: „Wenn ich ein Irrgeist wäre und ein Lügenprediger und predigte, wie sie saufen und schwelgen sollen – das wäre ein Prediger für dies Volk“ (Micha 2,11). Der Zug in den Abgrund ist nicht mehr aufzuhalten. Wir bekommen ein erschreckend plastisches Bild vor Augen gestellt, wie das Schlußkapitel der Sünde wider den Heiligen Geist aussieht.

Gottes Abrechnung: Die assyrische Gefangenschaft

Im zweiten Buch der Könige, Kapitel 17, wird der Weg der Zehn Stämme des Nordreichs skizziert. In aller Ausführlichkeit wird uns dort Israels geistlicher Weg, sein Abfall und das Ende der unbegreiflichen Langmut Gottes erläutert.

Wie konnte es zu dem harten Gottesgericht der Wegführung des Volkes nach Assur kommen? Israel hat seit der Landnahme nie völlig vom Götzen dienst abgelassen. Es hat immer wieder Anschluß an die Götzendienste seiner Nachbarn gesucht. Dafür legen eine Reihe sichtbarer Zeichen im Lande Zeugnis ab. Immer wieder werden die Höhen genannt, Stätten der Verehrung für Baal und sonstige Götter der Bürger des Landes. Ascherabilder werden erwähnt. Besonders hautnah waren für Israel die in Bethel und Dan aufgestellten Stierbilder, die verhindern sollten, daß die Israeliten zu den Gottesdiensten nach Jerusalem wanderten. Mancherlei Greuel nisteten sich ein. Es wurden Feueropfer von Söhnen und Töchtern Israels dargebracht. Die Kette der Warnung durch Gottes Boten riß nicht ab, aber sie wurden letztlich in den Wind geschlagen und brachten keine tiefgehende Umkehr zum Gott Israels zustande.

Wenn wir nach den Wurzeln fragen, die zu dieser verhängnisvollen Entwicklung geführt haben, so lassen sich folgende Ursachen erkennen: Als Israel nach Kanaan einzieht, hat Gott den klaren Befehl gegeben, alle heidnischen Völker aus dem Lande zu vertreiben, um die Versuchung, sich dem Götzen dienst der Nachbarn zu verschreiben, von vornherein auszuschalten. Dieser Befehl Gottes wurde nicht vollständig ausgeführt. Eine nicht unwichtige Station auf Israels Wanderung war die Forderung nach einem König wie ihn die Heiden hatten, eine Forderung, die Gott sich zwar abtrotzen ließ, aber vor deren Erfüllung und Auswirkungen er dringend warnte. Vollends brach das Unglück über Gottes Volk mit dem ersten König des Nordreichs, Jerobeam, herein. Er ist als der König in die Geschichte des Gottesvolkes eingegangen, von dem es stereotyp heißt: Der jeweilige König tat, was dem Herrn mißfiel, er wandelte in der Sünde Jerobeams, des Sohnes Nebats, mit der er Israel sündigen machte. Wie konnte er sich dieses vernichtende geistliche Urteil einhandeln? Von ihm wird gemeldet, daß er zwei goldene Stierbilder in Bethel und Dan aufstellte. Sie sollten den Gottesdienst in Jerusalem ersetzen. Er bewerkstelligte tiefgreifende Einschnitte in den von Gott für sein Volk aufgestellten Festkalender. Be-

sonders schwerwiegend war seine Maßnahme, die Priester für sein neu errichtetes Höhenheiligtum nicht aus dem von Gott für das Priesteramt vorgesehenen Stamme Levi zu bestellen, sondern er wählte Leute dafür aus, die ihm hörig und gefügig, von ihm abhängig waren. Es bedarf keines weiteren Hinweises, wie hier eine Mauer gegen Gott als den Herrn Israels aufgebaut wurde. Alle diese Maßnahmen hatten jede für sich genommen ihre verheerende Langzeitwirkung, die ihr Ziel in der assyrischen Gefangenschaft der Zehn Stämme des Nordreichs fanden.

Das Ziel solcher Wegführung eines ganzen Volkes oder großer Teile von ihm hatte in der damaligen Kriegsführung den Sinn, das besiegte Volk unter dem Volk der Sieger verschwinden zu lassen und ihm jede Zukunftsperspektive zu nehmen, es als selbständiges Volk auszutilgen.

Wie sieht das Ergebnis dieses Gottesgerichtes aus? Als Gottes Handeln wird es nämlich ausdrücklich gekennzeichnet. Zehn der zwölf Stämme Israels, die unter der Verheißung standen: „In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden“, waren nunmehr von dieser Zusage Gottes ausgeschlossen, hatten sich gegen Gottes Heilzusage abgeschottet. Sie hatten fortdauernd Gottes Geduld mißachtet und sie ins Leere gehen lassen. Wir fühlen uns an Jesu Wort über Jerusalem erinnert: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Kücklein unter ihre Flügel; und ihr habt nicht gewollt“ (Matthäus 23,37)! Wir haben sehr nachdrücklich zur Kenntnis zu nehmen: Gottes Geduld hat eine Grenze! Das Ausmaß der Strafe ist unermesslich, ein großer Teil des Volkes, in das er immer neu Kapital gesteckt hat, ist verloren, hat sich seinem Heil gegenüber verweigert. Seine Sünde wurde nicht mehr vergeben, sie konnte nicht mehr vergeben werden (siehe dazu 2. Kö-nige 17,20ff)!

Ein kleiner Lichtblick in dieser trostlosen Lage wird durch das apokryphe Buch Tobias sichtbar. Es weist darauf hin, daß es in Assur Israeliten gab, die Folgerungen aus Gottes Gericht gezogen haben, Menschen, die sich entschlossen dem Leben nach Gottes Willen verschrieben haben und so die Verbindung zu ihrem Gott erneut fanden. Das Schicksal des Tobias, das den Inhalt dieses Buches ausmacht, legt beredetes Zeugnis dafür ab. Erstaunlich ist es, wie dieser Mann sich als Missionar unter die Assyrer berufen sieht. Wir können dieses Buch mit nicht geringem Gewinn lesen. Seine Botschaft wollen wir so zusammenfassen: Die assyrische Gefangenschaft war für zehn Stämme des auserwählten Gottesvolkes furchtbares, endgültiges Gericht. Es gab aus Assur kein Zurück! Diese zehn Stämme sind aus der Heilsgeschichte verschwunden, von der Bühne der Weltgeschichte abgetreten. Umso wichtiger ist es für uns, aus diesem Buch zu erfahren, daß sich in Assur dennoch unter manchen Israeliten geistliches Leben entwickelt hat, daß sich Leute gefunden haben, die ihr Leben bedingungslos an Gottes Wort ausgerichtet haben. Es bleibt aber das furchtbare Gesamtergebnis bestehen, zehn Stämme Israels sind dem Gericht

verfallen, es wird aber auch deutlich, daß Gott unter den weggeführten einen heiligen Rest hatte, Knie, die sich nicht vor Baal gebeugt hatten.

Juda – in gleicher Verdammnis?

Ein gutes Jahrhundert später ereilte Juda, das Südreich, das gleiche Schicksal, nur hieß „das Gefängnis“ Babel und nicht Assur. Aber die Botschaft scheint eindeutig: Der babylonische König Nebukadnezar läßt den Tempel, den Wohnsitz des Gottes Israels, verbrennen und die Stadt Jerusalem zerstören. Die Geschichte Israels, seine Heilsgeschichte, hatte offensichtlich ein Ende gefunden. Israel hatte seinen Gott, seine Zuwendung, beharrlich zurückgewiesen. Der Bruch hatte irreparable Formen angenommen. Der Gott Israels war, anders konnte es nicht eingeschätzt werden, nicht länger bereit, Geduld mit seinem Volk zu haben, ihm seine ununterbrochenen Fehltritte zu vergeben. Juda hat in großen Teilen die Grenze überschritten, die Grenze, die mit den Worten „Unvergebbare Sünde“ markiert ist.

Obwohl es so eindeutig erscheint, Gott hat sich ein für allemal in seinen Himmel zurückgezogen, er überläßt die Menschen ihrem Schicksal, müssen wir bei Juda doch noch einmal genauer hinschauen.

Juda hat unter anderem in Hiskia und vor allem in Josia Könige gehabt, die sich mit aller Kraft gegen den Abfall von Gott gestemmt und ihn auszurotten versucht haben. Sie haben dabei jedoch nur kurzfristige Erfolge erringen können. 2. Könige 23,1ff läßt uns erkennen, wie tief verwurzelt der Götzendienst bereits in allen Lebensbereichen war. Er hatte auch vor dem heiligen Bezirk des Tempels nicht halt gemacht. So konnte es nicht ausbleiben, daß die Reform König Josias nicht verhindern konnte, daß nach seinem Tode die alten Verhältnisse, der umfangreiche Götzendienst, wieder aufblühte. So war die angesagte Wegführung Judas nach Babel nicht mehr aufzuhalten. Aber in Juda war trotz allem noch so viel geistliche Substanz vorhanden, daß Gott einen Neuanfang ins Werk setzte, indem er das Herz des Königs Kyros anstieß, der Israel (Juda) gegen alle politische Vernunft wieder in sein Land ziehen und es nicht zur völligen Vermischung mit dem babylonischen Volk kommen ließ. Dennoch bleibt festzuhalten, daß auch von Juda ein Teil dem endgültigen Strafgericht Gottes verfiel, weil es seines Herrn Zuwendung ständig unerwidert ließ und an Götzen festklebte. Als König Kyros die Erlaubnis zur Rückkehr nach Jerusalem erteilte, blieben Judäer in Babel zurück, die sich dort eingelebt hatten und keine Lust verspürten, sich nach Hause zu begeben, um dort in die nicht geringen Anstrengungen des anstehenden Wiederaufbaus in Jerusalem verwickelt zu werden. Sie legten keinen Wert darauf, ihr Verhältnis zu ihrem Gott in Ordnung zu bringen. Diese in Babel zurückgebliebene Gruppe ist ebenso von den Verheißungen Gottes an Israel und ihren Erfüllungen abgeschnitten worden, wie es die Stämme des Nordreiches in Assur getroffen hat. Es ist als erschütterndes Ergebnis festzuhalten, ein wie großer Teil des Gottesvolkes sein Heil verspielt hat, weil es sich von seinem Gott nicht rufen ließ. In schrecklicher Gestalt steht

über diesen Menschen das Urteil Jesu: Ihr habt nicht gewollt! Dem gegenüber ist nachdrücklich darauf hinzuweisen: Die Rückkehrer aus Babel bilden den heiligen Rest, mit dem Gott seine Heilsgeschichte fortgesetzt und auf den Weg zum Ziel, zur Vollendung gebracht hat. Die geistlichen Säulen dieses Abschnitts sind als Erste Esra und Nehemia, die mit großer Entschlossenheit sich darum gemüht haben, die Folgerungen aus Gottes Strafgerichten der Vergangenheit zu ziehen. So haben wir sie vor Augen: Die, die störrisch Gottes Zuwendung abgewiesen und sich unentrinnbar unter sein Gericht gestellt haben und die, die sich haben von ihrem Gott rufen lassen.

Saul – von Gott erwählt und dennoch rettungslos verloren!

An König Saul läßt es sich ablesen, wie ein Leben in der festen Bindung an Gott als Herrn seinen Anfang nimmt und – soweit wir es zu erkennen vermögen – unter dem unentrinnbaren Gericht Gottes, belastet mit der Sünde wider den Heiligen Geist, endet.

Unter fast abenteuerlich zu nennenden Umständen wird Saul von Samuel im Rahmen eines Opferfestes im Auftrag Gottes zum König über Israel gesalbt (1. Samuel 9,1ff). Wie tiefgreifend dieser Vorgang ist, lesen wir 1. Samuel 10,9: „Und als Saul sich wandte, um von Samuel wegzugehen, gab ihm Gott ein anderes Herz...“ Weiter wird berichtet: „Und als sie (Saul und sein Begleiter) nach Gibeon kamen, siehe, da kam ihm eine Prophetenschar entgegen, und der Geist Gottes geriet über ihn, daß er mit ihnen in Verzückerung geriet.“ Saul ist somit von Gott als König über sein Volk eingesetzt. Das bedeutet – und das ist für seinen weiteren Weg von entscheidendem Gewicht –, daß er nicht wie seine „Kollegen“ als orientalischer Machthaber tun und lassen kann, was ihm beliebt, sondern in seinem Regierungsamt ausschließlich an Gottes Willen, den Sinaibund, gebunden ist. Saul erkennt das zunächst an, daß er dem geringsten der Stämme seines Volkes angehört (1. Samuel 9,21). Er steht fassungslos davor, daß ausgerechnet er ein ausgewähltes Werkzeug Gottes werden soll; aber nur allzubald kommen Risse in sein Verhältnis zu Gott, nur allzu schnell erliegt er der Versuchung, seinen eigenen Kopf gegen Gottes Willen durchzusetzen. In der anfallenden Auseinandersetzung mit den Philistern wartet Saul nicht die von Samuel gesetzte Frist für den Schlachtbeginn ab, sondern maß sich Priesterrechte an und bringt das Opfer für Gott vor dem Kampf selbst dar. Natürlich ist das menschlich verständlich, denn seine Armee drohte angesichts der geballten Philisternmacht und des verziehenden Samuels zu zerfallen, auseinander zu laufen. Diese klare Absage an bedingungsloses Vertrauen zum Herrn Israels, wie es für den König unabdingbar war, brachte Saul ein erstes hartes Gerichtswort ein: Du hast des Herrn Wort nicht beachtet, dein Königreich wird keinen Bestand haben. Es wird bereits deutlich, daß Gott einen anderen an Sauls Stelle setzen wird. Das aber ist erst der Anfang eines abschüssigen Weges (1. Samuel 13,1ff). Im Kampf mit den Amalekitern verschont Saul gegen Gottes ausdrücklichen Befehl König Agag und die besten Viehherden verdeckt

durch scheinheilige Ausreden. Jetzt muß Samuel Saul schonungslos ansagen: „...Weil du des Herrn Wort verworfen hast, hat er dich auch verworfen, daß du nicht mehr König seist“ (siehe dazu 1. Samuel 15). Trotzdem gilt es zu beachten: Die Chance zur persönlichen Umkehr besteht für Saul noch, auch wenn ihm die Königswürde genommen wurde. Aber Saul fängt sich nicht, es geht geistlich gesehen mit ihm immer weiter bergab. Gott entzieht ihm seinen Geist und er gerät unter den Einfluß eines bösen Geistes (1. Samuel 16,14ff).

Folgende Situationen sind zu markieren: Er steht hilflos daneben, als Goliath Gott und sein Heer lästert. David muß die Ehre des Herrn Israels herstellen (1. Samuel 17)! Die weitere Entwicklung ist von der unvermeidlichen Auseinandersetzung zwischen Saul und seinem bereits ins Amt gerufenen Nachfolger bestimmt. Als erstes wird uns vermeldet, wie bereits erwähnt, daß Saul von Gott verlassen wird und unter die Macht eines bösen Geistes gerät (1. Samuel 16). Die Freundschaft des Königssohns Jonathan mit David bringt Saul völlig in Rage, so daß er davor steht, seinen eigenen Sohn zu töten, weil er für David eintritt (1. Samuel 18-20). Saul gerät immer mehr unter Satans Einfluß. Weil der Priester Ahimelech David auf seiner Flucht vor Saul mit Schaubrot aus dem Heiligtum ausgeholfen hat, um seiner Leute und seinen Hunger zu stillen, müssen mit ihm zusammen 85 Priester aus Nob sterben (1. Samuel 22,6ff). Damit hat Saul sein Verhältnis zum Gott Israels so nachhaltig zerstört, daß eine Umkehr kaum mehr möglich erscheint. Chancen haben sich ihm dennoch noch mehrfach geboten. Zweimal läßt David Saul aus seiner Hand entkommen, weil er sich scheut, die Hand an den Gesalbten, den König, zu legen. 1. Samuel 24,17ff wird uns ein weiterer Mosaikstein des Abfalls Sauls vor Augen geführt: David hat Saul in der Höhle, in der sie aufeinandertrafen, nicht getötet, obwohl Saul bei der gegebenen Lage ohne Überlebenschance gewesen wäre. Saul rühmt das Verhalten Davids. Es fallen sehr versöhnlich erscheinende Worte. Saul erklärt: „Nun siehe, ich weiß, daß du König werden wirst und das Königtum über Israel durch deine Hand Bestand haben wird...“ Wir würden meinen, daß Saul nun einen Weg für sich finden könnte, mit seinem Gott ins Reine zu kommen. Wir erfahren aber: Trotz der Einsicht, David wird nach Gottes Willen König, setzt er die Verfolgung Davids nach kurzer Pause fort. Konnte er sich deutlicher gegen den erkannten Willen Gottes auflehnen? Als Saul noch einmal David in die Hände fällt (1. Samuel 26,1ff), scheint sich wider Erwarten doch noch ein Neuanfang Sauls in seinem Verhältnis zu Gott anzubahnen. Auf die Ansprache Davids mit der Frage nach seiner Schuld läßt sich Saul wie folgt vernehmen: „Und Saul sprach: Ich habe gesündigt; komm wieder, mein Sohn David, ich will dir hinfort nichts Böses mehr tun, weil mein Leben heute in deinen Augen teuer gewesen ist. Siehe, ich habe töricht und sehr unrecht getan.“ Die weiteren Berichte legen nur noch Zeugnis von einem immer tieferen Absturz Sauls in den Abgrund ab. Gott verweigert Saul jede weitere Antwort. Die entsprechenden Folgen lassen nicht lange auf sich warten. Ohne Weisung für seinen weiteren Weg kann Saul bemerkenswerterweise nicht leben. So wendet

er sich dem Spiritismus zu, den er selbst einmal im Auftrag Gottes im Lande verboten hatte. So, wie es steht, kann der aus der Todeswelt durch die Hexe zu Endor (siehe 1. Samuel 28) herbei gerufene Samuel ihm nichts anderes als Gottes unmittelbar bevorstehendes Gericht ansagen. Das vollzieht sich in grauenhafter Weise an dem Gesalbten, dem Abgefallenen des Herrn. Um nicht in die Hände der Philister, der Unbeschnittenen, zu fallen, endet Saul, der König Israels, im Selbstmord in unvergebener Sünde ohne Verbindung zu Gott, seinem Herrn.

Von Gott erwählt und dennoch rettungslos verloren, dem unentrinnbaren Gericht Gottes verfallen, so stellt sich das Leben des ersten Königs Israels über eine Vielzahl von Stationen dar und zeigt uns Beides: Gottes unbegreifliche Langmut und das bei beharrlichem Aufruhr gegen seinen Willen unwiderrufliche Ende seiner Geduld, besonders markiert durch unvergebbare Sünde, die Sünde wider den Heiligen Geist.

Das Buch der Psalmen bringt uns im 52. Psalm unter der Überschrift: „Eine Unterweisung Davids vorzusingen, als Doeg, der Edomiter kam und zeigte es Saul an und sprach: David ist in Ahimelechs Haus gekommen.“ Nach diesem Psalm wird Saul bereits nach dem Mord an den Priestern Gottes zu Nob als völlig von Gott abgekommen angesehen, wenn es dort unter anderem heißt: „Was rühmst du dich der Bosheit, du Tyrann, da doch Gottes Güte noch täglich währt? Deine Zunge trachtet nach Schaden wie ein scharfes Schermesser, du Betrüger. Du liebst das Böse mehr als das Gute und redest lieber Falsches als Rechtes. Du redest gern alles, was zum Verderben dient mit falscher Zunge. Darum wird dich auch Gott für immer zerstören...“ Wir erinnern uns daran, daß Saul zu Beginn seiner Einsetzung als König mit Gottes Geist ausgestattet wurde. So bricht die herausfordernde Frage auf: Was ist die Erwählung Gottes wert, wenn ein solches Ende wie bei Saul folgt? Die Botschaft ist deutlich: Der Mensch kann Gottes Führung ablehnen, sich ihr beharrlich entziehen. Altes und Neues Testament bezeugen unwiderruflich: Gottes unerschöpflich erscheinende Geduld mit seinen Menschen hat eine unüberspringbare Grenze, sie kann überstrapaziert werden. Durch mutwilliges, freiwilliges und beharrliches Mißachten seines Willens, die Sünde wider den Heiligen Geist, gerät jeder, der so handelt, unter Satans dann unaufhebbare Herrschaft.

Und wie sieht es ein Dogmatiker?

Um das gewonnene Bild abzurunden, zitieren wir aus der bereits erwähnten Dogmatik von W. Rohnert (S. 225) folgende zusammenfassende Sätze: „Der höchste Grad der Bosheit aber ist die Sünde wider den heiligen Geist; für sie ist allerdings keine Vergebung mehr möglich, weil hier die Möglichkeit der Buße fehlt. Diese Sünde ist der definitive Abfall vom Glauben, die beharrliche Unbußfertigkeit und Verleugnung der vorher im heiligen Geist erfahrenen und gebilligten Wahrheit, verbunden mit hartnäckiger Bekämpfung und Lästerung derselben.“

Ergänzende Klärungen

Wir finden in der Bibel verschiedene Ausdrücke für unvergebbare Sünde. Es wird unterschieden zwischen Lästerung Jesu und Lästerung des Heiligen Geistes. Dabei wird klargestellt, daß die Lästerung gegenüber Jesus vergeben werden kann, die gegenüber dem Heiligen Geist nicht. Bei Johannes (1. Johannes 5,16) stehen die Sünde zum Tode und die Sünde nicht zum Tode nebeneinander. Der Evangelist stellt fest: „Es gibt eine Sünde zum Tode; für die sage ich nicht, daß jemand bitte.“ Hier stehen auch vergebbare Sünde und unvergebbare Sünde beieinander. Es erscheint wenig einleuchtend – wenigstens auf den ersten Blick – Sünde, Lästerung Jesu, ist zu vergeben, Sünde wider den Heiligen Geist läßt ohne Ausweg dem Gericht Gottes verfallen. Wir bekennen uns zu dem Dreieinigem Gott, Vater, Sohn, Heiligem Geist. Wie ist es dann zu erklären, daß Sünde gegen eine Person der Dreieinigkeit verziehen werden kann, gegen eine andere nicht? Wir spitzen unsere Frage dahingehend zu: Was ist der Grund, daß Sünde gegen den Heiligen Geist unser Verhältnis zu Gott endgültig vernichtet, Sünde gegen Jesus aber in ihren Folgen aus der Welt zu schaffen ist? Dem Heiligen Geist fällt entscheidende Arbeit für unseren Glauben an unseren Erlöser Jesus Christus zu. Jesus ist, im Bilde geredet, das Herz unseres Glaubens. Schaden in diesem Bereich kann sehr schnell in die Todeszone, die ewige Verdammnis, führen. Welche Rolle spielt der Heilige Geist für unseren Glauben? „Niemand kann Jesus den Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist“ (1. Korinther 12,36). Luther hat diese Aussage in seiner Erklärung zum dritten Artikel des Apostolikums aufgenommen, wenn er schreibt: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten...“ Auf diesem Hintergrund wird die Schlüsselposition des Wirkens des Heiligen Geistes klar. Er wirkt den Glauben an Jesus Christus in uns, läßt uns ihn mit Gottes Augen sehen. Er schafft die Einwände unseres Verstandes und unserer Vernunft beiseite, die sonst ein unüberwindliches Hindernis für unser Vertrauen auf Jesus als Sohn Gottes aufbauen würden. Von diesem Wirken des Heiligen Geistes abgeschnitten, sind die Menschen, die das betrifft, vom Dreieinigem Gott gelöst, haben sie keinen Erlöser mehr, können sie im Endgericht vor Gott nicht bestehen.

Diejenigen, die sich gegen das Wirken des Heiligen Geistes abschotten, ihn nicht durch Wort und Sakrament an sich heran lassen und, wo die Gelegenheit sich ergibt, ihn lästern, ihn bekämpfen, stoßen Jesus Christus, ihre einzige Chance, der ewigen Verdammnis zu entgehen, von sich. Es ist aufschlußreich, einmal die scharfen Redewendungen zur Kenntnis zu nehmen, die in der Bibel benutzt werden, wenn es um Israels endgültige Verwerfung durch Gott geht, als assyrische und babylonische Gefangenschaft vollzogen werden: Gott stieß Israel weg von seinem Angesicht, er warf es weg von seinem Angesicht! So stellt

sich die Lage dar, wenn beharrliches Mißachten des Willens Gottes vorliegt und bewußt gegen ihn opponiert wird. Dieses bewußte gegen Gottes Willen Handeln, das uns auch beispielhaft bei Ananias und Saphira entgegen tritt und unmittelbar Tod und Gericht nach sich zieht, ist sehr deutlich von der Beschreibung der Sünde zu unterscheiden, wie sie uns Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefes gibt, wenn es dort heißt: „...Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich...“ (Römer 7,19). An dieser Stelle wird sehr klar, daß Sünde wider den Heiligen Geist und Sünde gegen Jesus nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden können, ohne Letztere zu verharmlosen. Sünde gegenüber Jesus läßt die Möglichkeit zu Buße und Umkehr offen, das Wirken des Geistes abgewürgt, verwehrt jede Einsicht im Blick auf Jesus als unseren Erlöser. Sünde gegen Jesus ist nicht unbedingt eine grundsätzliche Entscheidung gegen den Glauben, das Vertrauen zu Gott. Die Sünde gegen den Heiligen Geist kommt einem unwiderruflichen Bruch gleich. Diese Grenze muß unter allen Umständen gezogen und beachtet werden. Die einmal durch das Wirken des Heiligen Geistes erkannte Wahrheit, Jesus ist mein Erlöser, gilt nicht mehr.

Folgerungen?

Wir kennen den hartnäckig aufbrechenden Einwand: Es ist undenkbar, daß Gott Menschen ewig verstößt, sie ewiger Verdammnis preisgibt. Es werden dann Überlegungen angestellt, daß die Verurteilung zu ewiger Trennung von Gott irgendwann ein Ende haben würde. Dem gegenüber ist uneingeschränkt festzuhalten: Wenn die Bibel die unwiderlegliche Botschaft von der unvergebaren Sünde wider den Heiligen Geist verkündigt, dann ist jeder Versuch, die ewige Verdammnis zu verkürzen oder gar ganz in Abrede zu stellen, vergebliche Mühe, verhängnisvolle Selbsttäuschung.

Damit hängt eng zusammen, die fälschlicherweise aus Apostelgeschichte 3,19ff abgeleitete Nachricht von der Allversöhnung. Wie soll es dazu kommen, daß letztlich alle Menschen im Reich Gottes landen, wenn Altes und Neues Testament von der unvergebaren Sünde wider den Heiligen Geist zeugen und dafür erschreckende Beispiele namhaft machen? Woher wollen wir Maßstäbe nehmen, diese Mitteilungen der Schrift außer Kraft zu setzen? Reicht es, daß wir befinden, so könne Gott nicht handeln? Wir müssen schnell erkennen, wie wir auf solche Weise die notwendige Vertrauensbasis zu unserem Gott unwiderbringlich zerstören. Einen solchen Umgang mit Gottes Wort können wir uns keinesfalls erlauben. Sonst untergraben wir die biblische Botschaft als ganze.

Eine seelsorgerliche Faustregel

Bei Christen kommt in Zeiten der Anfechtung immer wieder die Frage auf: Habe ich die Sünde wider den Heiligen Geist begangen? Darauf ist zu antworten: Wem die mögliche Zerstörung seines Gottesverhältnisses ernstlich Sorge

bereitet, der hat die Sünde wider den Heiligen Geist gewiß nicht begangen. Das ist nicht nur eine tröstliche Vermutung, sondern das ist durch die biblischen Aussagen über die Sünde wider den Heiligen Geist, die wir für uns erschlossen haben, eindeutig belegt.

Abschließende Leitlinien

1. Es geht bei der Sünde wider den Heiligen Geist um das ewige Schicksal des Menschen. Die Entscheidung: Wo verbringt er seine Ewigkeit? Wird er im Reiche Gottes leben oder unwiderruflich von Gott verstoßen unter der Herrschaft Satans? In diesem Bereich müssen wir mit unserem Urteil äußerst sorgfältig umgehen. Es darf aber nicht verkannt werden, daß die Sünde wider den Heiligen Geist in der Bibel eindeutig dargestellt wird und keinesfalls wegzudiskutieren ist.
2. Sie ist inhaltlich so zu beschreiben: Das Wirken des Heiligen Geistes wird durch den Menschen gezielt ausgeschaltet. Die durch Gottes Geist hervorgerufene und vermittelte Gewißheit, durch Jesus Christus von Tod und Teufel erlöst zu sein, hat keinen Platz mehr im Leben des Menschen; er setzt sich gegen sie beharrlich zur Wehr.
3. Die Aussagen über die Sünde wider den Heiligen Geist weisen nachdrücklich darauf hin: Es gibt eine unüberwindliche Grenze für Gottes Geduld. Wenn sie erreicht ist, ist sein endgültiges Strafgericht unentrinnbar.

Wir schließen mit einem Gebet Philipp Melanchthons:

Dich, Sohn Gottes, Jesus Christus, für uns gekreuzigt und auferstanden, bitte ich mit ganzem Herzen: Laß nicht zu, daß wir zu Grunde gehen, sondern richte uns mit deiner starken Hand auf und leite uns mit deinem heiligen Geist!

Von Büchern

Johann Anselm Steiger, Medizinische Theologie. Christus Medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit Edition dreier Quellentexte, (Studies in the History of Christian Traditions 121), Brill, Leiden 2005, ISBN 90-04-14156-1, 369 S., 119,- .

C.S. Lewis schrieb 1944 in einem Vorwort zur englischen Übersetzung der Schrift des Athanasius über die Inkarnation des Wortes: „Es ist eine gute Regel, sich nach der Lektüre eines neuen Buches nie ein zweites neues zu erlauben, ohne dazwischen ein altes gelesen zu haben.“ Der Hamburger Kirchengeschichtler Steiger macht es einem leicht, diesen Ratschlag zu befolgen, denn er führt mit diesem auch in Aufmachung und Bebilderung glänzenden Band bereits zum zweiten Mal¹ die Kunst vor, ein „neues“ Buch mit mehreren „alten“ in einem Band zu kombinieren. Wieder verbindet der Verfasser die eigene Auswertung eines breiten lutherischen Traditionsstromes zwischen Reformation und Barockzeit mit der exemplarischen Edition dreier herausragender Schriften, zu denen bisher nur ganz wenige Fachleute Zugang hatten.

Steiger wendet sich der weitgehend unerforschten Frage zu, wie sich das zur damaligen Zeit umwälzende reformatorische Berufsverständnis (vocatio) auf die Bewertung einzelner beruflicher Sparten ausgewirkt hat. Als hierfür besonders ergiebig erweist sich die biblisch verankerte (vgl. nur Ex 15,26 und Mt 9,12) Entfaltung einer theologia medicinalis bei Luther und seinen Nachfolgern. Dabei handelt es sich um weit mehr als um gelegentliche Analogien zwischen Theologie und Medizin. Vielmehr kann Luther in den untersuchten Schriften zentrale Bereiche seiner Theologie, insbesondere die Christologie, Rechtfertigung, Schrift- und Sakramenten- bis hin zur Amtslehre „medizintheologisch“ entfalten. Grundlage von Steigers Untersuchung der medizinischen Theologie in der Barockzeit sind dann Predigten, Erbauungsschriften, Gebetbücher, Kirchenlieder, Hausväterliteratur und die Ikonographie. Besonders ausgewertet werden Schriften von Johannes Vietor, Johannes Wagner, Caspar Huberinus, Johannes Mathesius und Valerius Herberger. Eine wichtige Rolle spielen Kommentare und Predigten zum apokryphen Sirachbuch, das in der lutherischen Barockzeit als Quelle der Ethik hochgeschätzt wurde. Nicht nur die oft anzutreffende Kombination geistlicher und leiblicher Kräuterkunden („Seelengärtlein“) erweist nach Steiger die „typisch frühneuzeitliche theologisch-medizinische Doppelkompetenz“ (68). Viele Theologen hatten zugleich Medizin studiert. Ärzte und Apotheker wiederum waren oft theologisch gebildet und aufgeschlossen für die Zusammenarbeit zwischen leiblicher und

1 Vgl. Johann Anselm Steiger, Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards (Studies in the History of Christian Thought CIV), Leiden – Boston – Köln 2002, und unsere Besprechung in: Lutherische Beiträge 11, 2006, S. 190-194.

seelischer Heilkunst. Selbstverständlich galten Gebet, Bibelmeditation, Taufgedenken, Beichte und Abendmahlsempfang als unerläßliche Voraussetzung für einen gesegneten Gebrauch der leiblich-medizinischen Heilmittel, die wiederum als wortdurchwaltete Media des Schöpfers angesehen wurden. Steiger kann nicht nur zeigen, daß medizinische Volksaufklärung bereits deutlich vor dem 18. Jahrhundert in lutherischen Landen üblich war, sondern auch eine Aufgeschlossenheit für den medizinischen Fortschritt festzustellen ist, wenn etwa die Neuerungen der Paracelsischen Medizin in Ergänzung zur traditionellen Galenischen zur Anwendung kamen. Erst später entwickelten sich Paracelsismus und Luthertum auseinander. Daß die Probleme damals so sehr anders nicht waren als heute, sieht man an Ermahnungen, den Ärzten ihre Honorare zu zahlen, während zugleich freilich die Ärzte zur „Gelindigkeit“ aufgerufen werden. Nach Friedrich Rothe muß die Obrigkeit dafür sorgen, daß gute Ärzte vorhanden sind.

Als wichtigstes ganzheitliches Heilmittel werden in den Quellen immer wieder die Wunden und das Blut Christi genannt und zwar sowohl deren meditative Aneignung als auch der Genuß im Heiligen Abendmahl. In einer Leichenpredigt auf eine Apothekerin benennt Herberger den Taufstein, den Predigtstuhl, den Beichtstuhl und den Hochaltar als die Apotheken Christi. Der Pelikan, der sein Blut für seine Kinder gibt, und Christus als Apotheker sind die beiden dominierenden ikonographischen Motive. In einem Epilog faßt Steiger seine an den Quellen breit belegten Befunde systematisch-theologisch zusammen. Wie schon in seinem Buch „Fünf Zentralthemen“ (siehe unten Anm. 1) kommt er zu dem Ergebnis, die Lehre von der Ubiquität (Allgegenwart) Christi in der Schöpfung und von der leiblichen Realpräsenz Christi im Abendmahl sei Grundlage und Ausgangspunkt lutherischer Naturtheologie. Das führt aufgrund der sakraments theologischen Verankerung des Heils keinesfalls zum Pantheismus, eröffnet vielmehr ein komplexes Verweisungsgefüge zwischen Gottes Schöpfer- und Erlöserhandeln. Nicht nur im Bereich des zweiten und dritten Artikels wirkt Gott strikt durch „äußere“, das heißt: geschöpfliche, Mittel; auch die Mittel, die der Mensch im Bereich der Schöpfung empfängt oder anwendet, sind Wirkweisen desselben Gottes. So findet sich bei den lutherischen Theologen das Bestreben, „die sakramental-göttliche Signatur der empirischen Wirklichkeit zu erfassen“ (139), wodurch die alltägliche Berufswelt auf ihre Gleichnisfähigkeit und damit auf ihre geistlichen Dimensionen hin befragt wird. Durchgeführt wird das auch an anderen Berufsgruppen. Während die Heiligung im lutherischen Verständnis nach Mt 6 verborgen bleibt, erweist sich ein Christ gerade durch seine Berufstätigkeit als Mittler der Gottesliebe, der Gott als Geber aller guten Gaben dazu verhilft, im Alltag sichtbar zu werden. So erfährt der Bereich des Alltäglichen durch den Christusglauben eine starke Aufwertung. Steiger sieht daher die entscheidende Weltwirkung der reformatorischen Botschaft keineswegs schon in der Säkularisierung. Vielmehr ist diese die Bedingung der Möglichkeit, die weltliche

Sphäre, die frei ist vom Druck, das ewige Heil schaffen zu müssen, frei auch von der Angst, es verhindern zu können, nun mit neuem, geistlichem Blick zu sehen. Die Ehe wird zum Abbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche, die Obrigkeit zum Wirkungsfeld der Nächstenliebe, die Berufsarbeit zum alltäglichen Gottesdienst. Alle Bereiche der Wirklichkeit werden als Räume der Kommunikation des Evangeliums aufgefaßt. So wird deutlich, daß alles Sichtbare über sich selbst hinausweist auf das Unsichtbare, das endzeitlich noch aussteht. Steiger sieht darin das Programm einer geistlichen Phänomenologie, die ihren Grund im Glauben hat, daß Gott sichtbar geworden ist, wo man es nicht vermutet hätte: in einem Menschen, der über sich hinausweist, weil er selbst Gott ist.

Die Quellen, die Steiger dann vor dem Leser ausbreitet, lassen sich in einer Besprechung kaum ausschöpfen. Es handelt sich um zwei seelsorgliche Trostschriften, nämlich Wilhelm Sacerius: *Der Hellische Trawer Geist* (1568) und Simon Musäus: *Nützlicher Bericht wider den Melancholischen Teuffel* (1569), sowie eine Leichenpredigt von Valerius Herberger auf seinen Freund und Arzt Flaminius Gasto (1618). Die Autoren werden von Steiger kurz vorgestellt. Bei Sarcerius und Musäus handelt es sich interessanterweise um Sympathisanten des Flacius. Die lesenswerte Leichenpredigt von Herberger hatte Steiger bereits in seinem systematischen Teil breit dargelegt. Wir wenden uns daher hier nur noch den beiden erstgenannten Schriften zu.

Was man hier zu lesen findet, ist unermeßlich gut. Es ist eine Seelsorge, die selbstverständlich mit dem Teufel rechnet und gerade deshalb den Melancholiker in seiner abgrundtiefen Not und Verzweiflung ernst nimmt. Liest man die beiden antimelancholischen Schriften, so beginnt man sich zu fragen, ob unsere heutige Ratlosigkeit angesichts von Burn-Out-Syndromen in allen Varianten damit zusammen hängen könnte, daß wir die Not teuflischer Anfechtungen nicht mehr ernstnehmen, sie nicht mehr als geistliche Not verstehen. Würden diese Nöte geistlich und damit als Anfechtungen im biblischen Sinne verstanden, als Anfechtungen durch den Feind Gottes und der Menschen, aber auch als Anfechtungen Gottes selbst, dann würden die Heilmittel, die Christus gestiftet hat, ohne Zweifel in noch höherem Kurs stehen. Man müßte sich nicht mehr rechtfertigen, wenn man ernsthaft (schon Kinder!) zur Beichte ruft und einlädt, wenn man sonntäglich den Müden und Beladenen das Sakrament reicht, wenn man die biblische Lehre in systematischer Gestalt (sagen wir das Unwort: die Dogmatik als Medizin – so allen Ernstes von den orthodoxen Dogmatikern gesehen, vgl. S. 52f mit Anm. 169) als Trostquelle, als Lebensquelle, als Ratgeber anzusehen willens ist. Durch Taufstein, Altar und Beichtstuhl geschieht nach Sarcerius dem Teufel am meisten Abbruch. Dazu sollen die „Wächterhörer“ (164, Anm. 88) der Prediger treten, wodurch sie die Christen auf die *via regia*, den königlichen Mittelweg, zwischen Verzweiflung und Hochmut zum ewigen Leben führen. Wo Gottes Wort lauter und rein (!) gelehrt wird, da (und nur da) muß der Teufel fliehen. Wer dagegen mit der Sün-

de alleine zurechtkommen will, der fällt in Verzweiflung. Gestärkt durch Predigt und Sakrament aber eröffnen sich dem Angefochtenen mit dem Beten, dem Bibellesen, dem Musizieren bis hin zum antidiabolischen Possenreißen aus der Keckheit des Glaubens heraus eine Vielzahl weiterer wirksamer Heilmittel. Als besonders tröstlicher Glaubensartikel kommt die Himmelfahrt Christi zur Geltung und damit seine Herrschaft zur Rechten Gottes, die ja eng mit seiner Selbstzueignung im Sakrament, aber auch mit seiner Allgegenwart als Geber aller guten Gaben in den Tiefen des Lebens zusammenhängt.

Insbesondere Musäus, dessen Werk eine frühe Systematisierung lutherischer Seelsorge darstellt, geht im Anschluß an die alttestamentliche Weisheitsliteratur dann auch auf die lebenspraktisch-diätetischen Trostmittel ein, die dem Gläubigen zur Verfügung stehen. Es handelt sich dabei um Gesellschaft und Gespräch, um Wein, leibliche Ergötzlichkeiten und Musik. Freilich sollen diese Mittel in Kombination mit den geistlichen Mitteln zur Anwendung kommen, so daß beide Therapien sich wechselseitig unterstützen können. Nach Steiger hat dieser „neuartige poimenische Ansatz“ (211) zur Folge, daß die leibliche Diätetik in ihrer Bedeutung qualitativ auf eine höhere Ebene gehoben wird, indem sie in ihrer Fähigkeit begriffen wird, die geistlichen Trostgründe zeichenhaft abzubilden. Freilich wird auch vor dem Mißbrauch der leiblichen Mittel gewarnt. Es sei allemal besser, mit Weib und Kindern hinterm Ofen zu sitzen, als mit unflätigen „Hauspapageien und Spielvögeln“ Kurzweil zu haben (237). Wie Musäus die Melancholie als häufige Form der Seelennot in geistlicher und leiblicher Hinsicht ausführlich analysiert, wie er rät, dem „Melancholischen Teufel“ zu widerstehen, was er zu den äußerlichen und den geistlichen Mitteln gegen diesen Teufel schreibt, das muß man gelesen haben. Es gibt in der neueren Seelsorgeliteratur wenig Vergleichbares. Jeder Leser findet hier Seelsorge an der eigenen Seele par excellence. Am Schluß werden dann diejenigen Psalmen erläutert und abgedruckt, die für Melancholiker besonders gut geeignet sind.

Angesichts der herzzerreißenden Nöte unserer Zeit wünscht man sich dieses Buch in jedes Pfarrhaus und auch in die Hand vieler Christen. Vielleicht wäre das eine sinnvolle Fortbildungsmaßnahme, wenn eine Kirchenleitung sich entschiede, dieses teure, aber preiswerte Buch, jedem Pfarrer oder Inhaber kirchlicher Dienste zu schenken. Sollte es Gemeinden geben, die für ihren Pfarrer ein sinnvolles Geschenk suchen (und zwar nicht erst, wenn er in den Ruhestand geht, aber auch dann noch ist es hilfreich), so kann dies Buch nur empfohlen werden. Es ist ein Buch, das den Leser bewegt und verändert, den Seelsorger wachsam, stark und dankbar macht. Es ist nicht nur eine exzellente Seelsorgeschule, sondern medizinische Theologie im besten Sinne des Wortes. Denn sowohl den systematischen Kräutersträußen Steigers als auch den dargebotenen Quellen wohnt eine Kraft inne, die sich präventiv wie kurativ entfalten wird, weil sie in bester seelsorgegeschichtlicher Sukzession Gottes eigene Seelsorge in unserer Gegenwart fortsetzt.

Armin Wenz

Karl-Hermann Kandler (Hg.), Das Christuszeugnis im interreligiösen Dialog, Lutherisch glauben. Schriftenreihe des Lutherischen Einigungswerkes Heft 3, Freimund-Verlag, Neundettelsau 2004, ISBN 3 86540 000 0, 90 S., 8,80 €.

Mit diesem Heft des Lutherischen Einigungswerkes werden drei Referate veröffentlicht, die auf dem Dritten Lutherischen Tag in Leipzig 2003 gehalten wurden. Aus drei verschiedenen Perspektiven wurde das Gesamthema „Das Christuszeugnis im interreligiösen Dialog“ behandelt.

Der erste Beitrag stammt von Matthias Petzoldt und behandelt das Thema aus fundamentaltheologischer Sicht. Zum Begriff „Dialog der Religionen“ führt er aus, daß damit die vielfältigen Gesprächsfäden gemeint seien, die zwischen den Religionen bestehen. Dabei muß jedoch der Unterschied zwischen Mission und Dialog berücksichtigt werden. „Missionierend ist der christliche Glaube einladend... Beim Dialog hingegen ist der christliche Glaube antwortend“ (S.19). Die Gesprächsfäden aus fundamentaltheologischer Sicht zu betrachten, heißt, die Grundlagenfragen zu stellen: Worin besteht das Spezifische des Christentums? Woran zeigt sich die Wahrheit des christlichen Glaubens? und was macht den interreligiösen Dialog aus?

Zur ersten Frage führt der Verfasser aus, daß das Spezifische oder Wesentliche des Christentums die Person Jesu von Nazareth ist. „Das, was das Christliche ausmacht, ist also in sich wesentlich ein Überlieferungsprozeß: ein von Jesus von Nazareth ausgelöstes und sich ausbreitendes Anerkennungsgeschehen“ (S.29). Der Begriff „Anerkennungsgeschehen“ sollte meines Erachtens jedoch nicht verwendet werden, da er für Mißdeutungen offensteht, insbesondere einer Auflösung des Christlichen in ein rein menschliches Tun. Einem solchen Mißverständnis versucht Petzoldt zu wehren, indem er das Anerkennungsgeschehen umschreibt als eine „Zu-Wendung, die der Mensch sich nicht selbst inszenieren kann“ (S.29). Doch liegt der eigentliche Grund für das Aufkommen des dann wieder abzuwehrenden Mißverständnisses in der Behauptung, daß man das eigentlich Christliche von seinen Erscheinungsweisen unterscheiden könne. Gilt nicht gerade umgekehrt, daß bestimmte Erscheinungsweisen dem Evangelium eingestiftet sind: angefangen bei der Menschwerdung Christi, der Verkündigung, des leiblichen Wortes der Sakramente, des Glaubens, der nur empfangen werden kann?! Die Erscheinungsweisen des Evangeliums lassen dieses nicht als Anerkennungsgeschehen des Menschen, sondern als wirkmächtiges Wort Gottes erscheinen. Die Ausführungen Petzoldts wären also zu ergänzen: Die Rede von Gott erhält ihren christlichen Sinn „erst durch Bezugnahme auf Jesus von Nazareth“ (S.31) und (!) durch den gottesdienstlichen Bezug auf Wort und Sakrament. Diese Ergänzung erst würde den fundamentaltheologischen Ansatz lutherisch profilieren. Damit wir zu diesem Glauben kommen (dem Eigentlichen des Christlichen) hat Gott das

Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben (Augsburger Bekenntnis, Artikel 5).

In der weiteren Ausführung geht der Blick vom Christusbekenntnis als das Eigentliche des Christlichen zum Dialog mit dem Judentum, dem Islam, dem Hinduismus und dem Buddhismus. Hilfreich ist die Feststellung, daß das Gespräch hier nicht über „Gott“ geführt werden kann, denn der Begriff verliert durch die Vielfalt der religiösen Gebrauchsweisen seine Konturen. So ist im Dialog von Seiten der Christen auf die Person Jesu einzugehen und - so möchte ich ergänzen - auf die Erscheinungsweisen des Evangeliums oder, wie Petzoldt formuliert, die Zu-Wendung, die der Mensch sich nicht selbst inszenieren kann.

Die zweite fundamentaltheologische Frage wendet sich dem Wahrheitsbegriff zu. Theologische Aussagen müssen sich der Wahrheitsfrage aussetzen. Im interreligiösen Dialog sollte jede Religion aus ihrer Innenkenntnis ihr eigenes Zentrum selbst benennen. Für das Christentum wäre dies die Christus-Wahrheit. Jede andere Religion wird aus ihrer Sicht auch einen Wahrheitsanspruch erheben. Es gibt jedoch keine neutrale Beobachterperspektive, die „eine für alle Religionen gleichermaßen gültiges Urteil über ihre Wahrheit“ (S.49) fällen könnte. So bleibt der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens bestehen: Christus ist das Heil für alle Menschen. Damit ist auch die letzte Fragestellung aufgenommen. Für den interreligiösen Dialog gilt es, nicht im Christusbekenntnis „abzurüsten“, sondern Jesus Christus zu bezeugen. Denn die personale Wahrheit ist in sich missionarisch. „Man kann sie nicht für sich behalten. Sie setzt in Gang, auch anderen die Christus-Begegnung weiterzuvermitteln“ (S. 50f).

Joachim Ringleben beginnt in seinem Beitrag zum Thema „Der eine Gott und die vielen Religionen“ mit dem Begriff der Religion. Die Religion gibt es nur in den Religionen, nur als konkret gelebte Form von Religion. Auch die Aussage „Irgendwie glauben alle Religionen an dasselbe“ geht fehl. Dies wird schon daran deutlich, daß es in vielen Religionen gar nicht um Glauben geht, sondern, wie im Islam, um Gehorsam. Die Aufklärung hat das Thema einer Einheitsreligion hervorgebracht, das bis heute Menschen bewegt. Dabei kann ein zweifaches Modell unterschieden werden: Einmal liegt die Einheit in der Vielheit verborgen. Danach sind die Religionen nur verschiedene Ausformungen ein und derselben Wahrheit. Oder die gesuchte Einheit soll jenseits der Vielheit liegen. Dann wäre eine neue, umgreifende Form für die inhaltlich verschiedenen Religionen zu suchen. Beide Modelle gehen an der Wirklichkeit der Religion vorbei, an der Offenbarung des Göttlichen, christlich gesprochen an der neuen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus.

In einem zweiten Teil seines Beitrages geht es um Argumente für eine christliche Diskussion mit dem Islam. Vier Gesichtspunkte werden behandelt: das Gottesverhältnis, die Einheit Gottes, die Stellung Jesu und das Gebet. Besonders hervorgehoben seien die aufgezeigten Konsequenzen aus einem ab-

strakt monotheistischen Gottesbild. So wird aufgezeigt wie aus dem Eins-sein Gottes im Islam ein rigoroses Ausschlußverfahren erwächst, das spaltend wirkt. So kommt der Mensch außerhalb Gottes zu stehen und ihm bleibt in striktem Gehorsam nur die „Ergebung“ (=Islam) vor Gott. Dagegen ist der christliche Glaube davon geprägt, unter der erbarmenden Nähe Gottes in die Gemeinschaft des Dreieinigen aufgenommen zu werden. Damit wird deutlich, wie der Islam einen gesetzlichen Charakter trägt, der für das Evangelium von der Nähe Gottes gar keinen möglichen Platz hat. Daraus folgt, daß ein „gemeinsames Gebet“ nicht möglich ist.

Der dritte Beitrag von Martin Richter behandelt „Europa und das deutsche Staatskirchenrecht“. Hier wird der Frage nachgegangen, welche Bedeutung die europäische Einigung für die deutschen Kirchen hat. Zunächst erfolgt eine Bestandsaufnahme des Staatskirchenrechtes auf europäischer Ebene. Dann wird an den Beispielen Arbeitsrecht, Diakonie und Kirchensteuer aufgezeigt, welchen Einfluß das Europarecht hat. Die Ausführungen über die Grundrechtecharta und den Gottesbezug der Europäischen Verfassung zeigen, wie schnell hier die Entwicklungen weitergehen. Der Vertrag über eine Verfassung für Europa wurde am 29.10.2004 unterzeichnet. Durch die Ablehnung der Verfassung durch Frankreich und die Niederlande im Mai und Juni 2006 ist nun eine „Denkpause“ einberufen worden. Damit ist Zeit gewonnen, die Frage nach dem Gottesbezug in der Verfassung neu aufzuwerfen.

Wichtig bleibt der Hinweis, daß das deutsche Staatskirchenrecht nicht durch Europa, sondern durch das Versagen der Kirche innerhalb Deutschlands in Gefahr ist. Für kirchliche Anliegen bestehen in den europäischen Institutionen gute Chancen. Allerdings müssen die Kirchen ihre Anliegen offensiv vertreten. Ein Beispiel für das Versagen der Kirchen, das man hier anführen könnte, wäre der Rückzug der Kirchen in Deutschland aus dem grundgesetzlich garantierten konfessionellen Religionsunterricht.

Mit diesem Heft liegen drei Beiträge sehr unterschiedlicher Art vor, die eine gemeinsamen Mitte haben: das Christuszeugnis. Alle Beiträge ermutigen zu klarem christlichen Zeugnis und zur Verkündigung des Evangeliums. Eine Gesellschaft, die von Pluralität und Vielfalt geprägt ist, braucht die frohe Botschaft, klar, deutlich und ohne Abstriche. So ist die Lektüre dieses Heftes sehr zu empfehlen.

Andreas Eisen

Theologische Fach- und Fremdwörter

Actio = Handlung – **actio sacramentalis** = Sakramentshandlung, Abendmahlsfeier – **Anamnese** = Heilsgedächtnis in der Meßliturgie – **charakter indelebilis** = unauslöschliches Merkmal – **Diätetik** = Ernährungslehre – **Epiklese** = Lobpreis und Bitte um den Heiligen Geist in der Meßliturgie – **Ikongraphie** = Lehre von der Beschreibung der Bildinhalte – **in statu confessionis** = im Stande des Bekennens – **Inkarnation** = Fleischwerdung – **Interim** = einstweilige Zwischenregelungen (nach Luthers Tod) – **Invariata** = Die Ungeänderte (Augsburgische Konfession) – **Kondeszendenz** = Selbstentäußerung – **Kryptocalvinismus** = verborgener Calvinismus – **monotheistisch** = den Ein-Gott-Glauben gemäß – **Ostension** = Emporhebung, Vorweisung der geweihten Hostie – **Pantheismus** = philosophische Lehre, das All sei in Gott, aber Gott gehe nicht in der Welt auf – **poimenisch** = seelsorgerliches Handeln – **Realpräsenz** = Wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi – **sola gratia** = allein aus Gnaden – **Sukzession** = Nachfolge – **sumieren** = verzehren – **Usus** = Gebrauch

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

Pfarrer
Jürgen Diestelmann

Thunstraße 19 c
38110 Braunschweig

Propst i.R.
Christoph Horwitz

Am Schlatthorn 57
21435 Stelle

Reverend
Benjamin Mayes

3881 Utah Place
St. Louis, MO 63116, USA

Alle Sonntage und Feste werden in unseren Kirchen Messen gehalten, dabei das Sakrament gereicht wird.

Apologie XXIV. 1

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- T. Hardt: Die Frauenordination in der lutherischen Tradition verankert?
J.R. Nothaas: Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11, 2-16
G. Kelter: „Nimm hin den hl. Geist...“
T. Junker: Zur biblischen Hermeneutik

Rezensionen:

- J. Junker: H.C. Diedrich, „Auf dem Weg zur Glaubenseinheit“
A. Wenz: E. Koch, Studien zur Theologie und Frömmigkeitsgeschichte

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

Jetzt auch im Internet: www.lutherischebeitraege.de

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,

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 Einzug 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

12. Jahrgang 2007 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2007

ISSN 0949-880X

12. Jahrgang

Aufsätze:

T. Hardt:	Die Frauenordination in der lutherischen Tradition verankert?	71
J. R. Nothhaas:	Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16	81
A. Wenz:	Der Streit um die Frauenordination im Luthertum als paradigmatischer Dogmenkonflikt	103
R. Slenczka:	Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot	128



Inhalt

Aufsätze:

T. Hardt:	Die Frauenordination in der lutherischen Tradition verankert?	71
J. R. Nothhaas:	Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16	81
A. Wenz:	Der Streit um die Frauenordination im Luthertum als paradigmatischer Dogmenkonflikt	103
R. Slenczka:	Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot	128

Rezensionen:

Armin Wenz:	Ernst Koch, Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums	144
Andreas Eisen:	Cornelius Mayer, Würde und Rolle der Frau in der Spätantike	147

Zum Titelbild

Mit dem Titelbild (einem Foto aus Privatbesitz - wir danken hier für die freundliche Abdruckerlaubnis) steht die Ordination im Mittelpunkt, in der nach dem Willen Jesu einem Mann durch Gebet und Auflegung der Hände „das heilige Amt des Wortes und der Sakramente überantwortet“ und er zu einem „Diener der Einen, heiligen, christlichen Kirche geweiht“ wird, wie es in der altlutherischen Ordinationsformel (1936) heißt, die, so die Ausführungsbestimmungen der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche zu Agende IV „besser gebraucht“ werden könne, als die in Agende IV vorgesehene. Wie es das sog. „Amtspapier“ der SELK (1997/1999) formuliert, „empfängt der Ordinand in der Ordination mit der Handauflegung die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausrichtung seines Dienstes“; und zwar „effektiv, nicht nur deprekativ“. Damit klingt das Thema an, das in den Hauptartikeln dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE behandelt wird: Das Amt der Kirche nach dem Mandat Christi. Mit dem lateinischen Wort Mandatum steht der Befehl und der Auftrag Christi im Vordergrund. Das Amt der Kirche ist nicht menschlicher Beliebigkeit ausgesetzt, sondern im Stifterwillen des Herrn der Kirche begründet. So ist es auch in der Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) im Artikel 7: Predigtamt nachzulesen: „Das eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung kann nur ausüben, wer berufen und ordiniert ist. Dieses Amt kann nur Männern übertragen werden.“ A.E.

Amt der Kirche nach dem Mandat Christi

Tom Hardt †:

Die Frauenordination in der lutherischen Tradition verankert?

Billigten Laurentius Petri und Matthias Flacius die Frauenordination? Ein kirchengeschichtlicher Irrtum im Licht der Quellen*

Vorbemerkung

Seit 1958 (als in Schweden das Gesetz zur Einführung der Frauenordination diskutiert und beschlossen wurde) kursieren Behauptungen, daß Schwedens erster lutherischer Erzbischof Laurentius Petri in Übereinstimmung mit seinen gnesiolutherischen Gesinnungsgenossen in Deutschland weibliche Priester prinzipiell gebilligt haben soll, die Möglichkeit der Frauenordination sei somit bereits in der lutherischen Tradition verankert.

Auf Grund teilweise bisher unbekanntem Materials wird hier der Gegenbeweis geliefert. Tom Hardt ist im Folgenden den Quellen nachgegangen und wies nach, daß sowohl bei Laurentius Petri wie auch bei Flacius eine Abhängigkeit von Erasmus Sarcerius besteht. Zu den nachfolgend zitierten Personen:

Laurentius Petri studierte zusammen mit seinem Bruder Olavus in Wittenberg bei Martin Luther. Er war der erste reformatorische Erzbischof und Reformator Schwedens. Er gab ein Gesangbuch, ein Evangelienbuch und vor allem die schwedische Kirchenordnung von 1571 heraus.

Über *Matthias Flacius*, genannt *Illyricus* an dieser Stelle nur soviel: Er war ein streng lutherischer Theologe. Ihm ist maßgeblich u. a. das im Namen der herzoglich sächsischen Regierung als Glaubensbekenntnis gegen alle Abweichungen von der lutherischen Lehre formulierte sogenannte „Konfutationsbuch“ (1559) zuzuschreiben.

Erasmus Sarcerius, Schüler Luthers, wirkte seit 1536 in Hessen-Nassau, später in Leipzig und Mansfeld und Magdeburg. Sarcerius veröffentlichte Katechismen, praktische Schriffterklärungen und Predigten, sowie ein dogmatisches Kompendium. Seine Zeitgenossen hielten ihn für eine bedeutende Gestalt und behandelten ihn mit großem Respekt. Seine Auffassung von Amt und Ordination legte er in seinem „Pastorale oder Hirtenbuch vom Amt, Wesen

* Dieser Beitrag wurde zuerst in schwedischer Sprache mit dem Originaltitel: „Var Laurentius Petri och Matthias Flacius kvinnoprästanhängare?“ in „Nya Våktaren“, 2/1979, S. 27-30 und 3/1979, S. 39-43, veröffentlicht. Er wird hier mit freundlicher Genehmigung von Frau Karin Hardt, Stockholm, in der deutschen Übersetzung von Jürgen Diestelmann, Braunschweig, wiedergegeben.

und Disziplin der Pastoren“, 1559¹, nieder. In diesem Buch behandelte er ausführlich Wesen und Pflichten des geistlichen Amtes, vor allem auch die Ordination, für die er zwei Formulare vorlegte. Wäre für ihn die Frauenordination ein Adiaphoron gewesen, hätte er dies dargelegt. Stattdessen redet er von den Inhabern des geistlichen Amtes stets als von den „Hirten“ oder „Dienern“ u.ä.

„Billigten Laurentius Petri und Matthias Flacius die Frauenordination?“

Schon bei der schwedischen Kirchenversammlung des Jahres 1958² wurde die Behauptung vorgetragen, daß die Möglichkeit der Frauenordination, die es sonst nur in den ketzerischsten gnostischen Sekten der Alten Kirche gab, im lutherischen Erbe der Reformationszeit verankert sein sollte. Der damalige Dozent für Dogmatik mit Symbolik und spätere Erzbischof Ruben Josefson wies in der Debatte darauf hin, daß Erzbischof Laurentius Petri in seiner Kirchenordnung von 1571 u.a. „daß eine Frau nicht öffentlich in der Gemeinde reden oder predigen soll“³ zu den Bestimmungen rechne, die die Christen „mit gutem Gewissen je nach Gelegenheit halten, festlegen, oder ändern könnten und nicht so bindend seien wie die Juden an die Levitischen Vorschriften gebunden waren“⁴. Das Verbot weiblicher Priester wäre nach dieser Deutung also als eine zeitbedingte Vorschrift mit kirchengesetzlichem Charakter zu verstehen.⁵

In der Debatte schien Bischof Bo Giertz angesichts dieses Arguments, das ihm bekannt war, weil Ruben Josefsons es früher schon gebraucht hatte, verlegen gewesen zu sein. Der Bischof mußte trotz einiger sachlich korrekter Beobachtungen über die Schreibweise der Kirchenordnungen dennoch einräumen, daß mitunter auch Homeros schlummere, ja, es sollte sogar Laurentius Petri „aus dem Gedächtnis gefallen sein, daß sich Paulus hier auf ein Gebot des Herrn berufe“⁶. Die damit aufgekommene Diskussionslage kann es gewesen sein, die den Kirchenminister Ragnar Edenman dazu veranlaßt hat, den Bischof so zu charakterisieren, daß er keine Antwort auf die Darstellung Josefsons gehabt habe⁷. Dompropst Gustav Adolf Danell legte hingegen eine konsequente, andersartige Deutung der fraglichen Stelle vor und unterstrich, daß Laurentius Petri hier von „notwendigen Bräuchen“ redet⁸. Richtig entwickelt

1 Der genaue Titel dieser Schrift von *Sarcerius* lautet: „Pastorale Oder Hirtenbuch, Darin[n] das gantz Ampt aller trewer Pastorn, Lehrer, vnnnd Diener der Christlichen Kirchen, beider jhr Lehr vvnnd leben belangend, beschrieben wird.“

2 Bei dieser Kirchenversammlung wurde die Frauenordination beschlossen.

3 „at een quinna icke skal vppenbarliga tala eller predika i Församblingenne“.

4 „med itt gott samwett kunna hålla, laga och wandla effter lägenheten, och icke äro til them så bundne, som sodana til theras Leuiteska stadgar bundne wor“ Laurentius Petri kyrkoordning, ed. 1932, S. 9f.

5 Allmänna kyrkomötets protokoll 1958 26/9, S. 22f.

6 Allmänna kyrkomötets protokoll 1958 26/9, S.10.

7 A.a.O., S. 26f.

8 Allmänna kyrkomötets protokoll 1958 27/9, S.133f.

und dokumentiert hätte der Kommentar des Dompropstes die weitere Verbreitung des Gedankens, Laurentius Petri habe die Frauenordination für möglich gehalten, verhindern können.

An diesen Gedanken fügt sich die ähnliche Behauptung an, daß auch Matthias Flacius, der Führer des deutschen Gnesioluthertums während einer Periode des 16. Jahrhunderts, das Pastorinnenverbot zu den dogmatisch gleichgültigen Fragen oder „Adiaphora“ gerechnet habe. Dies sollte nach einem Artikel in der „Evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung“⁹ in Flacius' Schrift „De veris et falsis Adiaphoris“ von 1550 geschehen sein, wo ausdrücklich zu den Adiaphora gerechnet wird, „daß es den Männern besser anstehe, in der Kirche zu reden und dort alle Handlungen vorzunehmen als den Frauen, wie auch Paulus vorschrieb“¹⁰.

Diese Deutung des Flacius als eines Befürworters der Frauenordination scheint im Prinzip für den deutschen hochkirchlichen Bischof Wilhelm Stählin die Grundlage gewesen zu sein für seine neutrale Stellungnahme zu Pastorinnen¹¹. In der schwedischen Debatte liegt der Hinweis auf Flacius u. a. in Bischof Martin Lindströms „Bibel och Bekännelse om kvinnliga präster“¹² vor.

Nachstehend soll eine Prüfung dieser Deutungen der Auffassungen von Laurentius Petri und Matthias Flacius vorgenommen werden. Laurentius Petris Kirchenordnung, die auf Grund des Beschlusses der Kirchenversammlung von Uppsala 1593 Bekenntnischarakter für die Schwedische Kirche hat, hat eine teilweise wohlbekannte Vorgeschichte. Die hier aktuellen einleitenden Abschnitte der Kirchenordnung gehen auf Laurentius frühere Schrift „Om Kyrkio Stadgar ach Ceremonier“ zurück, die späterhin von Abraham Agermannus in Wittenberg gedruckt wurde, wie Emil Färnstrom in „Om källarna till 1571 års kyrkoordning“¹³ hervorgehoben hat. Sven Köllerström hat schon in „Striden kring kalvinismen under Erik XIV“¹⁴ gezeigt, daß „Om Kyrkio Stadgar ach Ceremonier“ in dem fraglichen Abschnitt auf Erick Falcks „Een kort undervisning“ von 1558 zurückgeht, was seinerseits ein Teil der Übersetzung von Johann Spangenberg's „Margarita theologica“ von 1553 ist, einem Kompendium zu Melanchthons berühmten „Locis“, einem in mehreren Auflagen herausgegebenen theologischem Lehrbuch. In unserem Zusammenhang können jedoch Spangenberg und Melanchthon außerhalb der Betrachtung bleiben. Spangenberg hat keinen besonderen Abschnitt über Kirchenzeremonien und Melanchthons Darstellung unterscheidet sich ganz von dem übrigen hier genannten.

9 1955, S. 396.

10 „Ut, decet potius viros in Ecclesia loqui & omnes functiones obire, quam foeminas. sicut & Paulus praescribit.“

11 Vgl. Svensk Kyrkotidning 1978/47.

12 Stockholm 1928, S. 26.

13 Erasmus *Sarcerius*, Ein Warnung buchlein/ Wie man sich fur der alten Papisten groben ... lehren hüten sol,“ Eisleben 1555 [116] Bl.; 8° – vgl. Kyrkohistorisk årsskrift 1928, 8.213.

14 Lund 1935, 8. 40ff.

Laurentius Petri hatte jedoch eine weitere Vorlage für seine Darstellung. Diese bisher unbekannte, wichtige Quelle des Erzbischofs und seiner Kirchenordnung ist eine Schrift des deutschen Gnesiolutheraners Erasmus Sarcerius: „Ein Warnung büchlein / Wie man sich für der alten Papisten groben ... leren hüten sol“¹⁵. Die Abhängigkeit geht aus dem folgenden hervor:

„Erzelung etlicher rechten und waren traditionen / leren / ceremonien und kirchengesetzen der Apostel / so sie nicht schriftlich verlassen welche und was für rechte bücher sein der Biblien / und also der canonischen schrift des alten unnd neuen Testaments. Item / das man den verstand der schrift nachdem verstand der artickel Christlichen glaubens richten soll Item das man die kinder teuffen sol — Item / das absagen dem teuffel / und der welt bey dem tauff Item die bekenntnis des glaubens bey der tauff Item / das man den kindern bey der tauff die hende auflege Item / der unterschied unter dienern der kirchen / und der empter im Kirchendienst.“¹⁶

„Desgleichen gibt es auch einige Bestimmungen / zum Teil von den alten Lehrern / nämlich Basilius, Epiphanius / etc. die den Aposteln zugeschrieben werden (wie zuvor berührt), die doch nicht zu deren Schriften gerechnet werden / wie man sagt, daß ihre Bücher eigentlich für heilige Schriften und rechte biblische Bücher gehalten werden / Denn die alten Lehrer geben vor, daß die Apostel den Kanon der biblischen Bücher festlegten Item daß nichts in den Schriften anders ausgelegt werden soll, als wie es die allgemeinen wahren christlichen Glaubensartikel aussagen und zulassen können Item daß man sowohl die Kinder wie auch die erwachsenen Leute taufen soll Item daß die Täuflinge dem Teufel absagen sollen Item daß die Täuflinge ihren Glauben bekennen sollen. Item daß man den Täuflingen die Hände auflegen soll Item daß ein Unterschied zu den Dienern der Kirche bestehen soll KO, S. 10. So gibt es wohl einige derartige nützliche Bestimmungen, von welchen man zum Teil meinen sollte, sie stammten von den Aposteln her daß sowohl die Kinder wie auch die erwachsenen Leute getauft werdn sollen Item daß die Menschen, die getauft werden zuerst dem Teufel absagen sollen Und ihren Glauben bekennen etc.“¹⁷

Damit steht Laurentius Petris Abhängigkeit von Sarcerius fest. Es gilt nun, näher zu untersuchen, wie Laurentius Petri, Sarcerius und der obengenannte Falck des näheren seinen Unterricht über kirchliche Vorschriften und deren verschiedenen Inhalt und Wichtigkeit entwickelt.

Sarcerius gibt eine sehr bedeutungsvolle Definition von dem, was er Adiphora, menschliche Traditionen, kirchliche Bräuche, Zeremonien und Kirchengesetze nennt: Das ist das, „so Gott selbst nicht in seinem wort ausdrücklichen gebotten oder verboten hat.“¹⁸ Das ist eine höchst durchdachte Formu-

15 Leipzig 1551.

16 Ein Warnung büchlein, Fol. 180 b.

17 Om Kyrkio Stadgar, fol. 18 b.

18 fol. 175 a f.

lierung, wie aus der Fortsetzung bei Sarcerius hervorgeht: „Nicht wie etliche meinen, das man sie halten mag oder nicht halten. Denn hierunder etliche notwendige dinge sein, welche so sie nicht solten gehalten werden were solchs dem reich Christi und dem rechten Gottesdienst verhinderlich und abbrüchlich. Etliche aber sein nicht notwendig etliche manichmals ganz Gottlos...“

Sacerius hebt¹⁹ hervor, daß sich die Apostel teils mit der Beachtung direkter göttlicher Stiftungen beschäftigen, teils darüber hinaus Vorschriften über Dinge geben, die nicht auf göttlichem Gebot beruhen. Zu diesen letzteren Vorschriften gehört z. B. daß ein gläubiger Christ nicht seinen nichtgläubigen Ehemann bzw. Ehefrau verstoßen darf (1. Kor. 7,12), und „Item das die weiber unter der gemein sollen still schweigen“. Von diesen Traditionen gilt: „Und ist von diesen kein sonderlich streit zwischen uns Euangelischen und den Papisten. Denn sie billich hoch zu achten umb jrer einsetzer willen die da sonderliche unnd höhe werkzeuge des Heiligen Geistes gewesen sein. — Item lassen wir uns gefallen das solche traditionen der Apostel notwendig sein und in gemein von allen kirchen billich gehalten werden.“ Im Prinzip zählt Sarcerius zu derselben Gruppe von notwendigen *Adiaphora* (!) die in obiger Nebeneinanderstellung aufgewiesenen, nicht-schriftlich fixierten Aposteltraditionen. Sarcerius sagt weiter über Basilius und Epiphanius²⁰, daß von diesen Aposteltraditionen gewisse, wie z. B. das Kreuzeszeichen und die dreimalige Begießung bei der Taufe doch nicht „für alle Kirchen notwendig zu glauben und einzuhalten sind“, im Gegensatz zu den oben aufgezählten.²¹ Darüber hinaus rechnet Sarcerius mit ganz falschen, unbiblischen Traditionen, wie z.B. dem Eheverbot für Priester. Zuletzt führt er²² die Traditionen an, die von der Kirche später geschaffen wurden, und die von den notwendigen Aposteltraditionen unterschieden werden müssen. Diese rein menschlichen Zeremonien, von bloß kirchlicher Dignität, sollen vor der Schrift geprüft werden, können geändert werden, können an verschiedenen Orten verschieden sein etc. Sarcerius Darstellungsvermögen ist von einer gewissen unüberschaubaren Breite geprägt, die schon zu seiner Zeit Kritik erweckt hatte.²³

Die Aufteilung, die Falcks „Een kort undervisning“, Laurentius zweite Quelle, nun in das Thema einführt, unterscheidet sich daher vorteilhaft von Sarcerius Unübersichtlichkeit. Falck teilt die verschiedenen Arten von „menschkostadgar“ (= menschlichen Bestimmungen) in drei Gruppen ein. Zur ersten Gruppe gehören die Bestimmungen über Gottesdienstzeiten, Ämter der Kirche u.s.w.. Hierzu werden als solche angeführt, die „zur Ehrlichkeit, Zucht

19 fol. 178 a.

20 Vgl: obige Einleitung zu Laurentius Petris „Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier“.

21 fol. 181 b: „Etliche aber zugleuben und zuhalten fur alle kirchen nicht notwendig.“

22 fol. 183 b

23 Vgl. Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., 17, 486.

und Tauglichkeit dienen“²⁴ u.a. „daß eine Frau in der Gemeinde nicht reden oder predigen soll, item daß man Gottes Wort mit gebührender Würde handle, höre und lehre, die Sakramente brauche, besonders das Abendmahl des Herrn...“²⁵. Die Eigenart dieser Ordnungen tritt klar in folgenden Fragen und Antworten hervor: „Und zu solchem allen ist ein Christ verpflichtet? Es ist gesagt, daß man sich göttlichen Sachen nicht entziehen kann. Denn es muß jeder einzelne Christenmensch solchen Ordnungen untertänig sein, wie auch Paulus zu erkennen gibt, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung, sondern ein Gott des Friedens ist. Wieso ist dann ein Christ hiervon frei, wie gesagt ist? Nicht so, daß man alles, was so gesagt ist, platt verachten oder ablegen sollte. Denn das hieße, unsere christliche Religion zu einem wilden und unvernünftigen Wesen, ja zu einer offenbaren Barbarei machen, sondern daß man sich hier frei schicke in die Zeit und andere Gelegenheiten, zu halten oder nicht zu halten diese und andere derartigen Vorschriften.“²⁶ Ein Exempel für das, was hier abgeschafft werden könnte, ist die überflüssige Menge von Heiligtagen.²⁷ Darauf folgen als nächste Gruppe: „Die andere Art hiervon sind diejenigen, die eigentlich Adiaphora, Mitteldinge genannt werden mögen, weil sie aus sich selbst weder als gut oder als böse zustande kommen, weder als Ordnung noch als Unordnung, mögen sie deshalb nach Gelegenheit entweder beibehalten oder einfach abgeschafft werden.“²⁸ Hierzu gehören Meßgewänder, Altarbekleidung, Lichter, Leuchter u.a.

Die dritte Art von Adiaphora sind falsche Zeremonien, die abgeschafft werden müssen wie Prozessionen mit dem Leib Christi, Heiligenanrufung u.s.w. – Zwischen der ersten und der zweiten Gruppe besteht also ein wesentlicher Unterschied, der bedeutet, daß nur die zweite Gruppe als ganz und gar „frei“ angesehen werden kann. Die erste Gruppe kann gewiß im Hinblick auf Detailausformung modifiziert und geändert werden, sodaß man andere Gottesdienstzeiten haben kann, aber ohne Gottesdienstzeiten gibt es keine richtige Kirche, sondern eine „Barbarei“. Ebenso kann die Ehrfurcht vor dem Heiligen im einzelnen neugestaltet werden, aber ohne Ehrfurcht geht es nicht. Laurentius Petri behält in seiner „Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier“ die hier geschilderte Aufteilung in drei Gruppen bei. Wie Falck rechnet Laurentius Petri außer den Bestimmungen über Gottesdienstzeiten auch das Wort des Apostels Paulus über das Schweigen der Frau in 1. Kor. 14 zusammen mit dessen Vorschriften über die Ehe in 1. Kor. 7 zur ersten Gruppe der Adiaphora. Er wiederholt hier eine Formulierung von Sarcerius: „Denn obgleich derartige

24 Altschwedisch: „til ärligheet I tucht och sidugheet tienar“.

25 fol. CL V a = altschwedisch: „At en quinna icke skaI tala eller predica i Föramblingenne. Item at man med tilbörlich wyrdning handlar I hörer och lærer Guds ord I brukar sacramenten I synnerligha Herrans Nat vard...“.

26 fol. CL V b f.

27 fol. CL V b.

28 fol. CL VII b.

Stücke keinen Befehl Gottes haben, sind sie dabei dennoch Werkzeuge des Heiligen Geistes gewesen, sind ihr Rat und ihre Ordnungen nicht einfach zu verachten.“²⁹

Wir stehen damit vor dem letzten Glied in der vorliegenden Kette der Kirchenordnung von 1571. Hier wird dem Oberstehendem gemäß gezeigt, daß es allezeit Gottesdienstzeiten, Begräbnisplätze etc. geben muß. Ebenso muß man festgesetzte Gottesdienstordnungen haben. Auf die gleiche Weise werden „die Ordnungen, die auf Schicklichkeit, Ehrlichkeit und gebührende Zucht ausgehen,“ benötigt, darunter „Item, daß eine Frau nicht öffentlich reden oder predigen soll in der Gemeinde. Es geziemt einem Christenmenschen wohl, daß er, wenn zu der Zeit, wenn er zur Kirche kommt, sich stille verhält, nicht den Kirchenfrieden stört mit fruchtlosem Gerede und Kirchenfrohsinn, wie dies (leider) oft zu geschehen pflegt.“³⁰ Darauf folgen die von Sarcerius dem oberstehendem Schema entsprechenden Aufzählungen über Kindertaufe, Prüfung der zu Ordinierenden, Katechismusunterweisung etc. Auf dem Hintergrund sowohl der Disposition der Kirchenordnung wie auch deren Vorlagen ist offenbar, daß Laurentius Petri, wenn er schreibt, „Nur bleibt manchmal den Christen die Freiheit, diese Vorschriften mit gutem Gewissen nach Gelegenheit halten, ablegen, wandeln zu können“³¹, damit in keiner Weise auf eine Freiheit abzielt, alle Gottesdienstzeiten abzuschaffen, die Predigt von Frauen und Geschwätz in der Kirche zuzulassen, die Kindertaufe, die Katechismusunterweisung, die Prüfung der zu Ordinierenden abzuschaffen etc. Die Freiheit besteht darin, nähere Bestimmungen über diese Dinge zu erlassen, nicht darin, sich an Zucht und Anstand zu vergreifen, wozu gleichermaßen die Unterordnung der Frau wie auch die andachtsvolle Verrichtung des Gottesdienstes gehört. Laurentius Petri kann sich auch keine Freiheit vorstellen, dem geistgewirkten Wort Sankt Pauli vorzugreifen und die Weisung des auserwählten Werkzeugs zu verbessern.

Zur weiteren Analyse dieses Abschnitts mag folgendes angeführt werden. Für sämtliche hier aufgeführten Autoren steht fest, daß die Diskussion nicht Dingen gilt, für die ein göttliches Gebot vorliegt. Im Gegensatz zu manchen heutigen Exegeten deuten sie 1. Kor. 14,37 nicht, um auf ein Wort Jesu abzu zielen, sondern um das Gewicht der eigenen Einsicht Sankt Pauli zu unterstreichen. Des weiteren sieht man, daß aus dem faktischen göttlichen Gebot – zum Beispiel der Verkündigung des Wortes – gewisse Schlußfolgerungen gezogen werden müssen, wie z.B. daß die zu Ordinierenden geprüft werden müs-

29 fol. 18b.

30 KO, S. 5 = altschwedisch: „Item at een qvinna icke skal uppenbarliga tala eller predika j Församlingebe. Thet höffues ock een Christen menniskio wel, at hon j tijdh kommer til kyrkio, håller sig ther stillo, icke spiller kyrkioliud, med fåfengt taal och kyrkioglam, såsom (ty werr) offta plågar ske.“

31 KO, S. 11,6 – altschwedisch: „Allenast bliffver ibland the Christna then frijheten, at the thesa stadgar med itt gott samvete kunna hålla, laga, wandla effter lågenheten.“

sen. Von dem allgemeinen Taufgebot her müssen Schlußfolgerungen über die Kindertaufe gezogen werden usw. Die Schlußfolgerungen stehen nicht im Gutdünken der Christen, sondern sind unvermeidlich und absolut verpflichtend. Die Freiheit besteht nur in den Vorschriften über die Prüfung der zu Ordinierenden, die Form der Kindertaufe etc. Im übrigen braucht das göttliche Gebot nicht nur in den Einstiftungen der Ordnungen des Evangeliums gesucht zu werden, sondern ebenso im Gesetz, wie weiter unten ausgeführt werden soll. Das Gebot der Unterordnung der Frau in der Schöpfung, worauf ja auch 1. Kor. 14,37 abzielt, erfordert die Schlußfolgerung über deren Schweigen in der Kirche, was auch Sankt Paulus in Kraft des unfehlbaren Apostolats klarstellt.

Einen Beweis dafür, wie fest diese Dinge für Laurentius Petri stehen, finden wir in dem Übergang der Kirchenordnung zu der Behandlung der zweiten Gruppe von *Adiaphora*: „Aber nachdem die Vorschriften und Ordnungen, die von dieser Art sind, stärkere Ursachen für sich haben, als daß unsere Widerparte die Sakramentier scheinbar mit allerhand Schein strafen können sollten, wenden sie sich der anderen Art zu, die nicht so erkennbar notwendig sein sollen“.³² Wie Sarcerius sich hier mit Rom einig fand, findet sich Laurentius Petri in Übereinstimmung mit den Calvinisten. Der Kampf mit ihnen spielt sich über die zweite Gruppe von *Adiaphora* ab, wie es z. B. über den Exorzismus, Salz, Lichter u. a. der Fall war. Die dritte Art, falsche Zeremonien, hatte die Kirchenordnung schon in der Einleitung angeführt, die die Reformation begründete, weshalb die Kirchenordnung formell nur eine Zweiteilung hat.³³ Außer dem hier über Sarcerius gesagten, hat er auch ein großes Interesse an Flacius, da Flacius der Führer der theologischen Gruppierung war, zu der sich Sarcerius so ausdrücklich in seiner hier zitierten Schrift von 1553 bekennt. Was Flacius hierüber drei Jahre früher schrieb, spiegelt auch die Auffassung von der Pastorinnenfrage, die hier geschildert wurde, wider. Flacius sagt: „Anständig“³⁴ geht es in der Kirche zu, wenn alles mit Ernst und Würde geschieht zusammen mit Frömmigkeit, sodaß es den Männern besser als den Frauen ansteht, in der Kirche zu reden und dort alle Handlungen vorzunehmen, wie es auch Paulus vorschreibt“³⁵. Derselbe Anstand wird für den Vorrang der Älteren vor den Jüngeren vorgeschrieben. Flacius meint, daß die Kirche hier gebunden ist „an das allgemeine Gebot, daß Gott will, daß alles mit Anstand, in

32 KO, S. 11,7 – altschwedisch: „Men effer thet the stadgar och ordningar, som äro aff theta slaget, haffua starkare skäl medh sigh, än at wår wederpart the sacramenterare skulle synas med någrahanda sken kunna them straffa, wenda the sig til thet andra slaget, som icke skal så enkanerliga wara affnödenne“.

33 = Einteilung der *Adiaphora* in zwei Gruppen.

34 = mit Anstand.

35 „De veris et falsis *Adiaphoris*“ nach Flacius’ „*Omnia latina scripta contra adiaphoricas*“, Magdeburg 1550, fol. X 6 b: „DECENTER tunc aliqua fiunt in Ecclesia, quando cum grauitate & dignitate quadam mixta cum pietate omnia peraguntur. Ut, decet potius viros in Ecclesia loqui, & et omnes functiones obire, quam foeminas, sicut & et Paulus praescribit“.

Ordnung und zur Auferbauung geschehen soll.“³⁶ Zugleich muß man hierbei verstehen, daß nach Flacius die Kirche an diesem Punkte für das, was „decenter“, „anständig“ ist, nicht auf subjektive Vermutungen irgendwelcher Art gewiesen ist, sondern auf das Gesetz. Flacius' sehr bestimmte Auffassung hierüber geht aus dem großen biblischen Nachschlagewerk hervor, das er unter dem Titel „Clavis Scripturae S. seu de sermone sacrarum litterarum“ herausgab, wo er unter dem Stichwort „Frau“ („Mulier“) schreibt: „I. Mose stellt fest, daß die Frau dem Mann als Hilfe geschaffen ist und dem Manne untertänig sein soll, nicht das Gegenteil“³⁷, was auch so entfaltet wird unter Hinweis auf Jes. 3,12: „Kinder sind Gebieter meines Volkes und Weiber herrschen über sie“, was als ein „sehr elender Zustand“ bezeichnet wird.³⁸ Unter dem Stichwort „Schweigen und Stille“ („Silere & silentium“), findet sich die für Flacius selbstverständliche Anwendung auf das Kirchenleben wieder: „So wird der Frau befohlen, sich in Stille unterweisen zu lassen, 1.Tim. 2(11), d. h. nicht zu lärmen, Unruhe zu machen oder zu stören oder andere unterweisen zu wollen, insbesondere öffentlich.“³⁹

Vor diesem Hintergrund der Worte Flacius' in „De veris et falsis adiaphoris“ ist es unmöglich, die Ausführungen Sacerius als eine auf jeden Fall prinzipielle Genehmigung der Frauenordination zu verstehen.

Es gibt im Hinblick auf dies aktuelle Thema noch einen weiteren Aspekt, der sich gerade durch die Berufung auf Flacius' Schrift eröffnet. In dieser entwickelt Flacius nämlich, daß man unter keinen Umständen eine äußere Form erlauben darf, die als Ausdruck einer falschen Lehre gedeutet werden könnte. Durch dieses Hauptprinzip hat er auch die Möglichkeit ausgeschlossen, daß das Pastorinnenverbot ein Adiaphoron wäre, das nach den Regeln für die oben beschriebene zweite Gruppe abgeschafft werden könnte. Unter der Voraussetzung nämlich, daß dieses Verbot nicht auf Gottes Befehl der Unterordnung der Frau gegründet wäre, könnte es als eine Bestätigung einer faktischen, aber selbstverständlich falschen und unchristlichen Betrachtungsweise nicht erlaubt werden. Ein solches Verbot, das die Zulassung einer falschen Lehre bedeuten würde, würde Flacius unter keinerlei Bedingungen verteidigen können. Er hebt hervor, daß kein äußerer Gesichtspunkt wie der Hinweis auf den Frieden der Kirche, den Widerstand und die Stärke der Feinde, das Leiden der Gläubigen oder das Alter der Tradition als Ursache gelten darf. Flacius' klare Aussagen über die Adiaphora als theologisches Problem sind auch der Garant

36 fol. X 4b: „generale Dei mandatum, qui vult omnia in Ecclesia decenter, ordine, & I ad aedificationem fieri.“

37 ed. Basel 1609, Teil I, Sp. 687, r. 40f.: „Constat vero ex Genesi mulierem esse conditam ut sit adiutorium & subserviat viro: non contra.“

38 Sp. 686, r. 58: „tristissimus status“.

39 Sp. 1142, r. 13 ff.: „Sic mulier iubetur in silentio discere, 1. Timothei secundo: id est, non strepere, turbare aut tumultuari, vel velle alios docere, praesertim publice...“.

dafür, daß seine Anerkennung des Pastorinnenverbots nicht bloß eine Anpassung an falsche Vorurteile der Zeit sind.

Auf gleiche Weise muß man auch recht verstehen, daß sich Flacius für dieses Verbot auf einen heidnischen Autor wie Sophokles berufen kann⁴⁰. Ein ähnliches Zitieren von Homer durch Melanchthon ist von Bischof Martin Lindström⁴¹ so gedeutet worden, daß Melanchthon damit zeige, wie sich die Kirche damit zu jeder Zeit an die jeweils herrschenden Autoritäten und Vorstellungen anpasse. Melanchthon und Flacius würden also im Hinblick auf die Kulturprinzipien und geistlichen Propheten der Zeit im Prinzip heutzutage Pastorinnen akzeptieren wollen, „würden also nicht Veranlassung gefunden haben, die laut einer neuen Meinungsumfrage überwältigende Mehrheit für Pastorinnen zu disqualifizieren, weil ja so wenige der Interviewten direkt kirchliche Gesichtspunkte hatten. Sie vertreten ja das naturale iudicium.“ Die Worte des Bischofs zeigen ein totales Unverständnis für die Berufung des klassischen Luthertums auf heidnische Autoritäten. Diese Autoren werden allerdings ständig von der Schrift und dem unveränderlichen Naturgesetz her einer dogmatischen Beurteilung unterzogen. Wenn eine Übereinstimmung vorliegt, gilt, daß dem Homer und dem Sophokles und ähnlichen Gestalten „des Gesetzes Werk‘ sei geschrieben in ihren Herzen“ (Röm. 21,15). Wenn dagegen eine Abweichung vorliegt, stehen wir vor dem, was Falck oben „eine offensichtliche Barbarei“ nannte und was Sankt Paulus mit den Worten beschreibt: „Und gleichwie sie nicht geachtet haben, daß sie Gott erkannten, hat sie Gott auch dahingegeben in verkehrten Sinn, zu tun, was nicht taugt“ (Röm. 1,28).

40 „Clavis scripturae...“, I, p. 1142, r. 15.

41 in Svenska Kyrkans Tidning 1978/29-30.

Johannes R. Nothhaas:

Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16*

1. Stilistische Beobachtungen zu 1. Kor. 11,2-16

Als nach dem ersten Weltkrieg sich die Frauen in Westeuropa ihre Gleichberechtigung im politischen Leben zu erkämpfen begannen, kam auch bald die Frage ihrer Zulassung zum geistlichen Amt in den Kirchen der Reformation auf. Erst lange nach dem zweiten Weltkrieg waren von deren Kirchenleitungen die Fragen um die Frauenordination so weit geklärt, daß Frauen offiziell in gleicher Weise wie Männer eine Gemeinde leiten konnten. – Aus orthodoxer Sicht war diese Entwicklung im Hinblick auf die Annäherung der verschiedenen Konfessionen im Weltrat der Kirchen eine Vertiefung der Distanz zwischen der Orthodoxen Kirche und den evangelischen Glaubensstraditionen. Für diese war die Gleichberechtigung der Frauen auch im Hirtenamt bei allen internen Widerständen insofern kein Problem, als das geistliche Amt in der evangelischen Theologie weniger eine theologische als vielmehr eine organisatorische Frage ist. Das Thema des Hirtenamtes für die Frau wird daher nur unter dem theologischen Aspekt der Gleichberechtigung der Geschlechter nach der Schöpfungsordnung gesehen. Für die Orthodoxe Kirche gehört zu diesem Aspekt jedoch ebenso der von der inneren Struktur der Kirche. Dieser kommt gerade in dem Abschnitt des 1. Korintherbriefes, wo es um den liturgischen Vollzug des Gottesdienstes geht, in 1. Kor. 11,2-16, in einem Musterstück paulinischer Rhetorik und Argumentation zum Ausdruck. Es ist daher ebenso spannend wie inhaltlich ertragreich, besonders auf die Stilmittel des Apostels zu achten, von denen her seine Argumente Glanz und Überzeugungskraft erhalten.

Dieser Abschnitt von 1. Kor. 11 zerfällt vom Sprachstil her in zwei Unterabschnitte. Der erste von Vers 2 bis 12 ist geprägt von einer lehrenden unterweisenden Art, während der zweite Teil von Vers 13 bis 16 eine lockere Diskussion mit dem gedachten Adressaten, einen diatribischen Stil, zeigt. Die Verse 2-12 sind daher gekennzeichnet durch parallel konstruierte Sätze, von Gegensatzpaaren, Asyndeta, Anaphern, Klimax (in V 3) und Wortwiederholungen in Aussagesätzen von zum Teil hieratischem Stil. Die Verse 13-16 beginnen mit einer Aufforderung zum Dialog, gehen über in zwei lange Fragen und enden mit einem provokativen Konditionalsatz.

Der erste Vers beginnt mit einer verstärkten Verbform von „ainoo“ (ich lobe), für die die einfache Übersetzung mit „loben“ zu schwach ist. Es ist nicht

* Dieser Artikel wurde zuerst veröffentlicht in: Forum Katholische Theologie 2005/3. Wir danken dem Autor, der Priester der russisch-orthodoxen Kirche – Patriarchat Moskau ist, für die freundliche Abdruckerlaubnis und für unsere Leser beigefügten Übersetzungen der fremdsprachlichen Zitate.

das Loben auf gleicher Ebene, sondern das Lob vom Verantwortungsträger an seine Mitarbeiter. Man könnte „epainoo“ im Deutschen mit „ich belobige euch“ in etwa nachempfinden. Interessant ist auch, daß dieses Verb im Neuen Testament nur in 1. Kor. 11 vorkommt, und hier gleich vier Mal (1. Kor. 11, 2, 17, und zweimal in 23). In 11,23 in scharf tadelndem Ton.

„...daß Ihr in allen Stücken meiner gedenkt“ meint nicht nur, daß die Korinther allgemein seiner gedenken (im Gebet), sondern hat neben der geistlichen wohl auch inhaltliche Bedeutung. Das „panta“ (in allen Stücken) bildet formal eine Klammer um die Inhalte zwischen den Versen 2 und Ende 12, wo es um die Inhalte, insbesondere des Lehrteils in diesem Abschnitt geht.

Die etymologische Figur „paredooka ...tas paradoseis“ (Ich habe überliefert ...die Überlieferungen) stellt einen Akkusativ des Inhalts dar, der „paradoseis“ als einen wichtigen Ausdruck hervorheben will. Dies wird noch unterstrichen durch die Mittelstellung dieses Nomens zwischen den beiden Verben, die es beide zum Objekt haben. Auch das Verb „katechein“ (festhalten an) ist ein verstärktes Verb und betont das Objekt als etwas Wertvolles im Sinne von „sorgsam festhalten“. – Ein Vergleich der Verwendung des Nomens „paradosis“ (Überlieferung) im Kontext, insbesondere des 1. Korintherbriefes und auch des übrigen Neuen Testaments weist es aus als einen Ausdruck von höchstem Gewicht. Man darf schon hier annehmen, daß dieses Wort von den stilistischen Beobachtungen her ein Schlüsselbegriff ist. Doch dazu bedarf es noch weiterer Hinweise.

Vers 3 beginnt mit einer Unterweisungformel: „theloo de hymas eidenai“ (Ich will, daß ihr wißt). Sie ist unter allen paulinischen Unterweisungseinleitungen die schärfste, wie dies aus der folgenden Reihenfolge mit zunehmender Stärke ersichtlich ist:

- „peri de toon ... (was die ... angeht.)
- „ä agnoeite, hoti ... (wißt ihr nicht, daß ...?)
- „ou theloo de hymas agnoein ... (ich will aber nicht, daß ihr nicht wißt, daß ...)
(Litotes, doppelte Verneinung = Betonung)
- „theloo de hymas eidenai“ (ich will, daß ihr wißt = Hapax legomenon)

Zu dieser Beobachtung paßt die nun folgende dreigliedrige asyndetisch formulierte „Haupt“-Struktur. Diese ist einer der Inhalte der vorher erwähnten „paradoseis“ (Überlieferungen). Sie bildet in der nun folgenden Argumentationskette die Klimax, auf welche die stilistischen Mittel von Vers 2 hinführen. Auch in 1. Kor. 11,23 und 15,1-2 folgen auf bestimmte Verben, die die Tradition betonen, solche kurzen Formeln, die so als Traditionsgut der frühen Gemeinden gekennzeichnet sind. Auffallend ist, daß die „Haupt“-Struktur in ihrer Stufenfolge nicht gradlinig von oben nach unten oder umgekehrt verläuft, sondern in sich zerbrochen ist, indem sie mit der mittleren Stufe beginnt.

Auf diese Lehrformel folgt in zwei parallel konstruierten Sätzen die Anwendung ihres Inhalts im liturgischen Vollzug (Verse 5 und 6). Beide Sätze betonen eine Gemeinsamkeit: die Ausübung der Charismen des Vortrags und der Prophetie für Männer und Frauen. Sie sind ein gewisses Gegengewicht gegen die den Unterschied zwischen beiden Geschlechtern betonende „Haupt“-Formel. Das Gebot des Verhüllens, bzw. das Nichtverhüllen des Kopfes wiederum, läßt den Unterschied zwischen den Geschlechtern im liturgischen Vollzug wieder „auftauchen“. Das griechische Wort „kefalä“ (Haupt) wird in den Versen 3b bis 5 einmal im anatomischen Sinn und einmal im übertragenen Sinn gebraucht, was man im Deutschen mit den Wörtern „Kopf“ und „Haupt“ gut nachempfinden kann.

In den Versen 6 und 7 charakterisiert der Autor das Nichtverhüllen des Hauptes mit zwei Konditionalsätzen in schneidender Ironie: das Nichtverhüllen des Hauptes der Frau mit der Hinleitung zum Verhüllen. Die Schärfe des Stils läßt den Leser erschrecken und ist ein Hinweis darauf, daß es sich hier unter der äußeren Form um ein hochsensibles Thema handelt. Das „gar“ (denn) im ersten Konditionalsatz verbindet mit dem vorher Gesagten, und das „de“ (aber) im zweiten Konditionalsatz leitet die Korrekturanweisung ein, die in dem Imperativ am Ende des Satzes ihren Ausdruck findet.

Das zweite Argument für die Nichtverhüllung bzw. Verhüllung des Hauptes in den Versen 7-10 ist kunstvoll gerahmt von den „opheilei“-Anweisungen (er soll): zuerst für das Nichtverhüllen des Kopfes beim Mann und dann für das Verhüllen bei der Frau, weil aus der Argumentation das Resultat: „*dia touto opheilei hä gynä ...*“ (deswegen soll die Frau) hervorgehen soll. Es folgen drei Begründungen für das Verhüllen des Kopfes der Frau aus der Schöpfungsordnung. Das erste konzentriert sich auf den Unterschied zwischen beiden Geschlechtern: nämlich den Empfang der „*doxa*“ (Herrlichkeit, Abglanz), der durch das „*de*“ (aber) in Vers 7 unterstrichen wird. Es folgt die zweite Begründung aus der Reihenfolge der Erschaffung von Mann und Frau: die Herkunft der Frau aus dem Mann. Das dritte Argument beschreibt die Zuordnung: „*gynä dia ton andra*“ – „die Frau um des Mannes willen“. Die beiden letzten Argumente sind in sich jeweils aus dem Gegensatz „*ou/ouk ... alla*“ (nicht... sondern) konstruiert, um so zugespitzt stärker zu wirken. Das bei dem „*ou*“ und „*ouk*“ (nicht) stehende „*gar*“ (denn) in den Versen 8 und 9 will darauf hinweisen, daß die beiden letzten Argumente eigentlich das erste begründen. Alle drei werden durch das „*dia touto*“ (deswegen, daher) zu einer Handlungsanweisung gebündelt. Mit dieser ist der Unterschied von Mann und Frau nach der Schöpfungsordnung formuliert und abgeschlossen.

In den Versen 11 und 12 schließt sich eine gegenläufige Argumentation an, die schon durch das erste Wörtchen: „*plän*“ (jedoch) angedeutet wird. Betont wird die gegenseitige existentielle Abhängigkeit, die durch das „*en kyrioo*“ (im Herrn) sanktioniert wird. Dieser Satz bildet wiederum ein Gegengewicht gegen die dreifach begründete Unterscheidung von Mann und Frau und betont

eine Gemeinsamkeit. Rhetorisch ist dies wunderschön formuliert in zwei ganz parallel konstruierten kurzen Sätzen, in denen nur „anär“ (Mann) und „gynä“ (Frau) vertauscht werden. In Vers 12 wird die unterschiedliche Herkunftsart von Mann und Frau durch die Präpositionen „ek“ (aus) und „dia“ (durch) feinfühlig festgehalten. Vers 12c mit dem „ta de panta ek tou theou“ (dies alles aber aus Gott) ist eine kunstvoll gesetzte Bündelung nicht nur der Argumentation aus der Schöpfungsordnung, sondern der gesamten Unterweisung Vers 3-12. Der Artikel „ta“ vor dem „panta“ will sagen: „dies alles aber...“ übergreifend zusammenfassend. Das eingebaute „de“ (aber) mag wohl andeuten, daß die festgestellten Unterschiede und die sich ihnen anschließenden Gegengewichte, die dem logischen Denken als Widersprüche erscheinen mögen, in Gott ihren Ursprung und ihre Harmonie haben. Es wird an diesen stilistischen Beobachtungen deutlich, wie der Apostel seine Argumente gestaffelt und in sich differenziert vorträgt, um sie an geeigneter Stelle jeweils mit einer Zusammenfassung zu bündeln. Hier sind wir weit entfernt von einer chaotisch und in sich widersprüchlich arbeitenden Denkweise.

Die nun folgenden in diatribischem Stil vorgebrachten Argumente werden mit einer bei Paulus öfters auftauchenden Aufforderung eingeleitet „En hymin autois krinate“ (Urteilt für euch selbst) (vgl. 1. Kor. 10,13). Das dritte Argument gegen das Ablegen der Kopfbedeckung als Zeichen der Auflehnung besteht nun nicht mehr aus inhaltsschweren Unterweisungen, sondern aus Fragen, die auf Schicklichkeit zielen. Paulus führt einen Dialog über Übereinstimmung von Situation und Stil. Für beide Geschlechter wird eine rhetorische Frage gestellt, daß sie merken, was in der Situation (z. B. des Betens im Gottesdienst) unangemessen ist. Der Apostel beruft sich auf die Natur als Lehrmeisterin im stoischen Sinn. Nach dem Hinweis darauf, was sie lehrt, ist auch dieses Argument abgeschlossen.

Das vierte Argument besteht aus einem Bedingungssatz, mit einem ironischen Unterton durch die Verbform „dokei“ (jemand meint), die das „filoneikios einai“ (streitsüchtig sein) relativiert. Der Hinweis auf die Ordnung der anderen Gemeinden ist rein formaler Natur und damit das leichteste unter den vier Argumenten.

2. Theologische Argumentation

2.1. Die Kompetenzerklärung

Für das Verständnis von 1. Kor. 11,2-16 ist zunächst der große Zusammenhang im Kontext zu beachten. In den Kapiteln 10-14 werden Fragen und Probleme des Gottesdienstes behandelt, die keine Randfragen sind, weil es sich um den Kern christlicher Lebensweise handelt. Der Übergang von Kapitel 10 zu 11 macht es deutlich, worum es dem Apostel geht, wenn er schreibt. „Ich suche nicht, was mir, sondern den vielen nützt, „damit sie gerettet werden“. Dieser winzige Finalsatz offenbart die Bedeutung des Gottesdienstes und dient als Abschluß für den seelsorgerlichen Rat in Kapitel 10 und Übergang zu Kapitel 11.

In diesem Kapitel spiegelt sich der Aufbau des christlichen Gottesdienstes: In den Versen 2 bis 16 geht es um die rechte Ordnung im katechetischen Teil und in den Versen 17 bis 34 um die Klärung der Mißstände im eucharistischen Teil der Liturgie. 1. Kor. 11,2-16 wiederum teilt sich in zwei Unterabschnitte, wie sich an der Sprache erkennen läßt. Im ersten unterweisenden Abschnitt von Vers 2 bis 12 tritt Paulus mit aller Autorität seines apostolischen Amtes auf, während er im zweiten in den Versen 13 bis 16 zu den Korinthern auf gleicher Ebene in einen Dialog treten möchte. Für den ersten Unterabschnitt steht das Wort „paradoseis“, die Tradition der heilsnotwendigen Glaubensinhalte, für den zweiten steht das Wort „synätheia“, die Sitte, die Gewohnheit, das Zeitbedingte.

Schon die Einleitung der Verse 2-12 mit der verstärkten Verbform, „epainoo“ (sehr loben) ist das Lob des Apostels als geistlicher Vater der Korinther, der sie mit der verneinten Form des gleichen Verbs auch scharf tadelnd zu rechtweisen kann (V. 17 und 23).

Der diesem Verb folgende Objektsatz „hoti panta mou memnästhe“ (daß ihr in allen Stücken meiner gedenkt) bezieht sich nicht nur auf die Person des Paulus als ihr geistlicher Vater, sondern damit auch auf die Inhalte der Botschaft, die er ihnen gebracht hat, um deren Erhalt es an dieser Stelle geht. In diesem „panta“ (alle Stücke) klingt an das „panta“ von Mt. 28,20: „didaskontes autous tärein *panta* hosa eneteilamän hymin“ (lehret sie halten *alles*, was ich euch befohlen habe).

Die stilistische Hervorhebung des Wortes „paradoseis“ durch die Einfügung in die figura etymologica (Akk. des Inhalts: Verb und Objekt vom gleichen Wortstamm) verleiht ihm höchstes Gewicht. Dieses Wort mit seinem stammgleichen Verb erscheint jedes Mal, wenn der Apostel eine kurze, bekenntnisartige Glaubensformel erwähnt, wie in 1. Kor. 11,23-27, dem Einsetzungsbericht des Herrenmahles und 15, 3-4, dem kurzen Christusbekenntnis mit der folgenden Liste der Zeugen des Auferstandenen, zwei grundlegende Glaubenszeugnisse. Die Verbformen, die diesen Bekenntnissen vorangehen: „paredooka“ (ich habe überliefert), „parelabete“ (ihr habt empfangen), „katechete“ (ihr habt sorgsam festgehalten), „di hou kai soozesthe“ (wodurch ihr auch gerettet werdet) sind kennzeichnend für die Traditionsterminologie. Sie bezeichnen die heilsnotwendigen Inhalte des christlichen Glaubens. Der Gebrauch von „paradosis“ (Tradition) im Neuen Testament bestätigt dies. Tradition in der frühen Christenheit ist also identisch mit dem Glauben. Sie ist die „eiserne Ration“, mit welcher der Christ durch alle Gefahren dieser Welt sich auf den Weg macht in die „basileia toon ouranoon“ (Reich der Himmel). Um ebenso Wichtiges geht es Paulus auch hier in diesem Vers 3 b. Dies wird noch unterstrichen durch die schärfste Unterweisungsformel, die sich in seinen Briefen findet und hier voransteht.

Diese vier stilistischen Beobachtungen weisen alle in die gleiche Richtung: Hier schreibt jemand, der seinen Adressaten zuerst einmal seine Kompetenz

verdeutlichen möchte für das, was anschließend inhaltlich an Lehre folgt. Paulus schreibt hier nicht nur als Lehrer des Evangeliums, sondern autoritativ als Apostel, d.h. als Gesandter seines Herrn. Das griechische Wort „apostolos“ hat im Neuen Testament die Bedeutung des hebräischen Wortes „schaliach“ für Gesandter angenommen. „Die Grundlage des neutestamentlichen Apostolats in der Gesamtheit seiner Erscheinungen ist eben der rabbinische Satz, daß der Apostel eines Menschen wie dieser selbst ist“¹. Paulus redet hier zu den Korinthern von der Höhe seines apostolischen Amtes.

Auf diese Kompetenzerklärung in Gestalt der Traditionsterminologie folgt wie in 1. Kor. 11,23-27 und 15,3-5 ebenfalls ein Glaubensbekenntnis in Gestalt einer dreigliedrigen Formel. Aufgrund der Einleitung mit den dargelegten stilistischen Formen und insbesondere der Terminologie hat dieses Bekenntnis die höchste theologische Verbindlichkeit erhalten. Es gibt daher keinen Grund, diese Aussage des Verses 3b in seiner Relevanz niedriger einzuschätzen als den Einsetzungsbericht für das Herrenmahl und das Bekenntnis zum Auferstandenen.

2.2. Das dreigliedrige Glaubensbekenntnis in 1. Kor. 11,3b

Der Konflikt in der Gemeinde in Korinth hat vordergründig die Frage der Kopfbedeckung der Frauen im Gottesdienst zur Ursache. Warum – so muß man sich fragen – geht Paulus mit solcher Vehemenz auf höchster theologischer Ebene gegen diese Erscheinung an? – Ob es sich um die Frage der Kopfbedeckung oder Verhüllung mit einer geordneten Frisur handelt², hat für die Beantwortung dieser Frage keinen Einfluß. – Es kann nur einen Grund für die scharfe Reaktion des Apostels gegeben haben: daß im Hintergrund ein theologischer Konflikt vorlag: „daß die Frauen auf Grund der in der Gemeinde erfahrenen ‚Gleichberechtigung‘ als Charismatikerinnen“ weitere Ansprüche erhoben haben³. Als frisch unterwiesene und getaufte Christinnen konnten sie sich eines handfesten theologischen Argumentes bedienen: der prophetischen Verheißung, des Gottesspruchs in Joel 3,1: „...und dann will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weisagen...“. Aus der Zusage des unterschiedslosen Geistempfangs für beide Geschlechter, der durch die Taufe geschehen war, mochten sie somit das Recht ableiten, frei mit der Kopfbedeckung zu handeln, als auch den Männern in der Gemeinde in nichts nachzustehen, was die Redefreiheit in der Liturgie angeht (1. Kor. 14,34). Diese eschatologische Begründung ihrer Ansprüche aus dem Propheten Joel stand jedoch im Widerspruch zur Tradition der jungen Kirche. Paulus konnte sie daher unmöglich mit einer einfachen Verhaltensregel abtun. Er war gefordert, mit einer stärkeren theologischen Argumentation diesen An-

1 Karl Heinrich Rengstorf, *Apostolat und Predigtamt*, Köln 1954, 2. Aufl., 12.

2 Norbert Baumert, *Mann und Frau bei Paulus*, Köln 1991, 170.

3 Gerhard Dautzenberg, *Zur Stellung der Frauen in der korinthischen Gemeinde*, in: *Die Frau im Urchristentum*, Hg. G. Dautzenberg, Freiburg 1963, 210.

spruch überzeugend zu widerlegen. Von daher also wird die indirekte Betonung seiner Kompetenz und die Berufung auf die Tradition der Kirche verständlich.

Aus der Tradition der jungen Kirche zitiert Paulus die „Haupt“-Formel. Sie enthält mit ihrer hierarchischen Struktur: Gott – Christus – Mann – Frau, die Heilsordnung des Neuen Bundes. Sie ist im Konflikt mit den Frauen in Korinth die Trumpfkarte des Apostels, die mit der Theologie des Neuen Bundes die Karte der prophetischen Vision des Alten Bundes sticht. –

An dieser Stelle klafft eine tiefe Kluft zur liberalen, insbesondere zur feministischen Auslegung des Verses 1. Kor. 11,3b. Es ist verblüffend und irritierend, wie wenig ihre Ausleger auf die äußere Form des Textes überhaupt eingehen. Da fehlt es an einer Analyse von Vers 2, an stilistischer Untersuchung sowohl der Diktion, die sich ja ab Vers 13 auffallend ändert, als auch des im Neuen Testament so bedeutenden Begriffs der „paradosis“ und der theologischen Aussage von „kefalē“ im Korintherbrief und bei Paulus allgemein. – Bevor überhaupt eine Analyse der Worte und des Aufbaus dieses Abschnitts begonnen wird, stellen diese Ausleger die Theologie des Paulus und den Abschnitt unter eine Prämisse, nach der er zu verstehen sei: Es heißt da z. B.: Paulus habe ein „androzentrisches Weltbild“, oder er habe „die in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung wurzelnde Anschauung von der Zweitrangigkeit der Frau“ in den frühchristlichen Gemeinden nicht aufgehoben⁴. Oder man wirft ihm schlicht „Frauenfeindlichkeit“ vor⁵. Mit diesem Vorurteil meint man die dreigliedrige „Haupt“-Formel interpretieren zu können. Ein Beispiel für unwissenschaftliche Vorwegnahme des Ergebnisses. Da fehlt es an sprachlichem Empfinden für die monoton priesterliche Sprache der drei gleichförmig gestalteten Sätze dieser Bekenntnisformel, die allein von ihrer sprachlichen Form schon einen hohen Anspruch erhebt.

2.3. „kefalā“ in den Paulusbriefen

Zum besseren Verständnis der paulinischen Lehrformel von der „Haupt“-Struktur ist es notwendig, den Begriff „Haupt“ (griech.: kefalā) zu klären. Im späten Briefkorpus des Apostels findet sich das Beziehungspaar „Haupt – Leib“. In Eph. 1,10 bezeichnet das „Haupt“-Sein Christi („anakefalaiosasthai ta panta en Christo“ – daß alles in Christus als dem Haupt zusammengefaßt werde) die Ausführung des Heilsplanes Gottes („oikonomian“) in Christus. Die „oikonomia“ Gottes ist bei den Kirchenvätern das, was wir heute Heilsgeschichte nennen⁶.

In gleicher Bedeutung wie in 1. Kor. 11,3 findet sich der Begriff „Haupt“ (kefalā) in Eph. 1,22 + 23: Gott „... hat ihn gesetzt der Gemeinde zum Haupt

4 Ders., 209.

5 Susanne Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen 1986, 106.

6 Vgl. Nils Astrup Dahl, *Bibelstudie über den Epheserbrief*, in: *Kurze Auslegung des Epheserbriefes*, Hg. Nils A. Dahl, Göttingen 1965, 14.

über alles, welche sein Leib ist, nämlich die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ („kai auton edooken kefalän hyper panta tä ekkläsia, hätis estin to sooma autu, to plärooma tou ta panta en pasin pläroumenou“). Christus ist hier nicht nur das Haupt der Kirche nach der Analogie des menschlichen Körpers, sondern darüber hinaus im alttestamentlichen Sinne des hebräischen Wortes „rosch“, d.h. Haupt über die ganze Welt⁷. Auch im Kolosserbrief findet sich das Begriffspaar „Haupt-Leib“ (Kol. 2,19) im ekklesiologischen Sinne gebraucht.

Die Anfänge dieses Begriffspaares „Haupt“-„Leib“ lassen sich jedoch im 1. Korintherbrief erkennen, wo sie voneinander getrennt gebraucht werden. In 1. Kor. 10,17 und in 12,13 wird die Kirche mit „Leib“ („sooma“) bezeichnet. Das Wort ist hier jedoch nicht im bildlichen Sinn zu verstehen, weil es an beiden Stellen eine sakramental seinshafte Eingliederung des Menschen in den „Leib“ der Kirche meint:

In 1. Kor. 10,16f durch die Eucharistie:

„...und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilhabe am Leib Christi? Da es ein Brot ist, sind wir viele *ein Leib*. Denn alle haben an einem Brote teil“ („ton arton on kloomen, ouchi koinonia tou soomatos tou Christou estin? Hoti heis artos, hen sooma hoi polloi esmen. Hoi gar pantes ek tou henos artou metechomen“)

In 1. Kor. 12,13 durch die Taufe:

„Denn wir sind durch einen Geist alle zu *einem Leib* getauft ...“ („kai gar en heni pneumatä hämeis pantes eis hen sooma ebaptisthämén“).

In 1. Kor. 11,3 erscheint der Terminus „Haupt“ („kefalä“):

„Jedes Mannes Haupt ist Christus ...“ („pantis andros hä kefalä ho Christos estin, ...“)

Trotz des getrennten Gebrauchs ergänzen sich jedoch die beiden Termini gegenseitig und enthalten keinen Gegensatz oder Unterschied zum Gebrauch in den späteren Briefen des Apostels. Von der Anwendung des „Leib“-Begriffs auf die Kirche im Sinne von 1. Kor. 10,17 und 12,27 und des „Haupt“-Begriffs für die Bezeichnung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen bis zur „Haupt-Leib“-Symbolik im Epheser- und Kolosserbrief ist es nur ein kleiner Schritt, zu dem der 1. Korintherbrief schon ansetzt. Die Metapher „Leib“ für die Kirche ist in den entsprechenden Paulusbriefen gleich. Die Metapher „Haupt“ jedoch in 1. Kor. 11,3b ist in eine hierarchische Beziehungsstruktur eingebettet, die das „Haupt“-Sein Gottes für Christus bis zum „Haupt“-Sein des Mannes für die Frau erfaßt. – Überall in den angeführten Parallelstellen für die Verwendung des Begriffes „Haupt“ in den paulinischen Briefen ist dieser Ausdruck – und das ist entscheidend – gefüllt mit theologischer Bedeutung und kann daher unmöglich mit „anthropologischen Kategorien“⁸ voll ausgeschöpft werden.

7 N. A. Dahl, 21.

8 Dautzenberg, 212.

Welchen theologischen Inhalt trägt nun der Begriff „kefalä“ mit sich?

Die inhaltliche Zuspitzung seines Inhalts findet sich im Epheserbrief. Dort heißt es: „Der Mann ist das *Haupt* der Frau wie auch Christus *Haupt* der Kirche ist; er ist der Erlöser des Leibes (sc. der Kirche)“ (anär estin kefalä täs gynaikos hoos kai ho Christos kefalä täs ekkläsias, autos sootär tou soomatos Eph. 5, 23). Der Kursivdruck soll zeigen, daß der „Haupt“-Titel die Vermittlung des Heils anzeigen soll. So wie Christus dem Leib der Kirche das Heil schenkt, so soll es der Mann als Vermittler gegenüber der Frau tun, natürlich nur im Auftrag und durch Bevollmächtigung seitens seines Hauptes, Christus. Der „Haupt“-Titel bezeichnet also einen Dienst, die Erlösung: „wie auch Christus die Kirche geliebt hat und sich selbst für sie dahingegeben hat ...“ (kathoos kai ho Christos ägapäsän tän ekkläsian kai heauton paredooken hyper autäs ... Eph. 5,25). Der Terminus „Haupt“ ist also die Umschreibung der höchsten Machtentäußerung zur Erettung der Untergeordneten, wie es der Hymnus im Philipperbrief ausdrückt: „... der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern erniedrigte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an“ (hos en morfä theou hyparchoon och harpagmon ägäsato to einai isa theoo, alla heauton ekenoosen morfän doulou laboon ... Phil. 2,6-7). – Eine solch hohe geistliche Gesinnung, eine solche Forderung an Selbstlosigkeit, Machtabgabe bis zur eigenen physischen Vernichtung ist zuerst eine Provokation an die Christen, dieser Berufung, sei es als Dienender oder Bedienter würdig nachzukommen. Es ist der schwere, schmale Pfad mit der ständigen Gefahr, abzustürzen in den Abgrund des menschlichen Machtkampfes für den Eigennutz. Die rechte Ausrüstung, diesen Weg zu gehen, ist: Freude an der Machtabgabe und nicht die Lust am Machtgewinn. Diese Einstellung, die der „Haupt“-Titel umschreibt, steht in absolutem Kontrast zum modernen gesellschaftlichen Denken, das auch im geistlichen Bereich nicht loskommt von den Kategorien des Machtdenkens. Nichts kann diese Kluft überbrücken, – es sei denn die Nachfolge auf dem Weg, den Christus ging. Es sind auch unter den Christen nur sehr wenige, die diesen Weg überzeugend zu gehen vermögen. Aber das Licht ihrer Existenz leuchtet durch die Zeiten und zieht immer wieder Menschen an. Die Frage, warum Gott den Menschen diesen scheinbar so schweren Weg des Machtverzichts zumutet, ist von der gleichen Art wie die in der Novelle „Der Großinquisitor“ Feodor Dostojewskis in seinem Roman „Die Brüder Karamasov“, als der Großinquisitor den wieder erschienenen Christus des Nachts im Kerker besucht und fragt: „Warum bist du gekommen; um uns zu stören?“ – Zu allen Zeiten in der Kirchengeschichte, sei es im Ringen um die Bekenntnisaussagen zum dreieinen Gott, zur Christologie, zu seiner Gegenwart in den eucharistischen Gaben oder zur Einsetzung des Hirtenamtes in der Kirche gab es Menschen, die es gestört hat, wie Gott sich in seiner ihm eigenen Art den Menschen offenbart.

2.4. Die „Haupt“-Formel in 1. Kor. 11

Was meint Paulus, wenn er auf das emanzipatorische Aufbegehren der korinthischen Frauen mit der „Haupt“-Struktur antwortet? – Darüber kann die aufgebrochene Reihenfolge dieser Struktur eine Antwort geben. Statt einer Anordnung von „oben“ nach „unten“ oder umgekehrt, ist die Beziehung Christus als Haupt des Mannes vorangestellt. Danach folgt das Verhältnis Mann – Frau und zuletzt das von Gott zu Christus. Diese scheinbar chaotische Reihung ist jedoch nicht zufällig. Denn weder das Hauptsein des Mannes, kann als Modell dienen für das Zusammenleben der Geschlechter wegen der gefallenen Existenz des Menschen, noch kann die Beziehung Gott – Christus diese Funktion erfüllen, da dem Menschen der Einblick in die innergöttliche Existenz unmöglich ist. Allein das Hauptsein Christi über den Mann ist dem Menschen erfahrbar, weil er den Menschen in der Geschichte begegnet ist, insbesondere in seiner Beziehung zu den zwölf Jüngern und Aposteln. Hier ist der real vollzogene Umgang mit den Menschen durch die Struktur des Auftrags an die Jünger (Mt. 10,1ff) und nach Ostern an die Apostel, das Evangelium zu verkünden und Kranke zu heilen (Mt. 28,19-20) klar erkennbar. Das apostolische Amt aber ist durch seine Berufung, Bevollmächtigung und Sendung (Mt. 10,1-4) eine Institution Jesu (wie die Einsetzung des Herrenmahles), also eine theologische Größe, weil göttlichen Rechts. Zu dieser Institution gehört, daß dieses Amt zunächst einmal ausschließlich Männern übertragen wurde, weil Jesus nur Männer dazu berufen hat, obwohl zahlreiche Frauen zu seiner Gefolgschaft gehörten. Zwar hat Jesus in vielerlei Hinsicht die Frauen ganz neu gewürdigt, wenn er sie gerade auch als intellektuelle Wesen ernst nimmt (Lk. 10,41f; 11,27f; Joh. 4), sie sogar zu den ersten Zeugen und Verkündern seiner Auferstehung machte, so hat er dennoch keine von ihnen in den Apostolat berufen. Das muß zumindest zu denken geben. Da sich nun der Apostel in der Frage der Rolle der Frauen in der Liturgie durch die „Haupt“-Formel definitiv, d.h. durch eine theologische Begründung, gegen eine Vorsteherfunktion geäußert hat, muß dies die Tradition der Botschaft Jesu sein (siehe S. 100).

Gegen die Haupt-Struktur erhebt sich nun die berechtigte Frage, warum sich für Mann und Frau wegen ihrer Gleichwertigkeit nicht eine parallel laufende Beziehung zu Christus findet: Christus als das Haupt von Mann *und* Frau. Schreibt nicht Paulus selbst in Gal. 3,28: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist kein Unterschied zwischen männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“? Widerspricht nicht die Galaterstelle zutiefst 1. Kor. 11,3b?

Gegen die „Haupt“-Struktur in 1. Kor. 11,3 führen die Vertreter der feministischen Theologie und diejenigen, die in diesem Vers nur das antike patriarchalische Denken sehen, neben 1. Kor. 11,11 noch Gal. 3,28 als Gegengewicht oder gar als Korrektiv an. Diese Stelle aber erweist sich als ein Text, der vorpaulinische Traditionen aufnimmt, wie die weitgehenden Übereinstimmungen auch mit 1. Kor. 12,13 und Kol. 3,11 zeigen. Uns begegnet hier eine

„christologisch fundierte Aufhebung grundlegender anthropologischer Gegensätze“⁹. Unter den männlich formulierten Gegensatzpaaren „Jude / Grieche“ und „Sklave / Freier“ fällt die Neutrumform „männlich / weiblich“ auf sowie das zwischen diese beiden Worte gestellte „kai“ / „und“ anstelle des „oude“ / „und nicht“. Dautzenberg weist darauf hin, daß Paulus hier an die Sprache von 1. Mose 1,27 der Septuaginta „arsen kai thäly epoiäsen autous“ (männlich und weiblich erschuf er sie) erinnern will. Er folgert daraus, daß hier „bewußt von der eschatologischen Aufhebung oder Überholung des in der Schöpfung angelegten Unterschieds der Geschlechter“ gesprochen wird¹⁰. – Es kann kein Zweifel sein, daß der Apostel hier die Neuschöpfung des Menschen, seine Eingliederung durch die Taufe in Christus, schildert. Wenn von diesem Sakrament und dem Eins-Sein in Christus Jesus die Rede ist, wird somit auch die Gleichwertigkeit von Mann und Frau theologisch manifestiert¹¹. Gegen diese theologische Aussage ist nichts einzuwenden, wenn sie nicht durch ihre Überbetonung gegenüber der Aussage von 1. Kor. 11,3 verabsolutiert würde. Dieser Verdacht erhebt sich, wenn die „Haupt“-Formel gegen die Aussage des Textes zu einer „jüdisch-hellenistischen Ordnungsvorstellung“¹² abgewertet wird. Durch die Kennzeichnung als „paradosis“ ist 1. Kor. 11,3 jedoch theologisch von gleichem Rang wie Gal. 3,28. Die Verse dieser Galaterstelle beschreiben die Eingliederung der Getauften in die Kirche. 1. Kor. 11,1-16 hat jedoch eine ganz andere Zielrichtung. Diese Stelle behandelt die von Gott vorgegebene innerkirchliche Struktur, nach der sein Heilshandeln an der Gemeinde geschieht. Hier die Frage zu stellen, ob Männer angemessener „Christus repräsentieren“, führt auf eine spekulative Ebene. Dieser Terminus findet sich nicht im NT und ist daher dehnbar, so weit dehnbar, daß er die Einwohnung Christi im Getauften und seine Vollmacht im geweihten Amtsträger zusammenfassen kann. Hier setzen dann die spekulativen Fragen an:

- ob „dem Wesen Gottes die Menschwerdung als Mann angemessener sei“,
- ob „Frauen Ihm weniger wesensgleich“ seien,
- ob es „positive Setzung Gottes“ sei, daß das „Haupt“-Sein nur Männern zukomme;
- ob „eine ‚amtliche‘ Repräsentation durch Frauen“ der menschlichen Natur Christi „weniger angemessen“ sei,
- ob „letztlich jede Repräsentanz Christi durch Frauen verdächtig sei“.

Ziel dieser Fragen ist, innerhalb des selbstgeschaffenen „Repräsentationsnebels“ die Grenzen zwischen dem Christ-Sein und dem geistlichen Amt zu verwischen. Was die Kirche mit dem Amtspriestertum bisher praktiziert habe, sei geschichtliche Form kirchlichen Lebens. Daraus folgt die Schlußfolge-

9 Ders., 215.

10 Ders., 216.

11 Vgl. ders., 217.

12 Ders., 211.

rung: „Von der theologischen Anthropologie ist die Eingrenzung auf Männer nicht zu begründen“¹³.

Demgegenüber ist jedoch mit dem Neuen Testament als ganzem zwischen der Ausrüstung des Menschen durch die Taufe und durch die Berufung ins geistliche Amt zu differenzieren, so wie man auch Hirten und Schafe unterscheidet. So wie die Taufe den einzelnen Menschen in die Kirche eingliedert, so ist auch sein persönlicher Weg an die göttliche Heilsordnung im Leib der Kirche gebunden. Die Gleichwertigkeit von Mann und Frau vor Gott wird nicht vom „Haupt“-Sein des Mannes über die Frau in der Kirche angetastet, *weil beides in Gott begründet ist*. Dies zu bestreiten und zu behaupten, es handle sich hier um „traditionelle patriarchalische Ordnungsvorstellungen“¹⁴ steht in direktem Kontrast zum Wortlaut des Textes, der nicht nur die Autorität des Apostels, sondern auch die der Glaubenstradition der Kirche bezeugt. Wo bleibt das Gehör des Exegeten, wenn er die Paukenschläge, mit dem Paulus seine Ausführungen hier einleitet, nicht wahrnimmt? Daß Gleichwertigkeit und Funktionsunterschiede von Mann und Frau in der Kirche sich nicht widersprechen, veranschaulicht Paulus gerade im 12. Kapitel des Briefes am Bild der Glieder des Leibes:

„Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? Wenn er ganz-Gehör wäre, wo bliebe der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, *ein jegliches am Leibe besonders, wie er gewollt hat*. Wenn aber alle Glieder ein Glied wären, wo bliebe der Leib? Nun aber sind viele Glieder, aber der Leib ist einer“ (1. Kor. 12,17-20).

Deutlich kommt an dieser Stelle zum Ausdruck, daß Gott der Urheber der Struktur der Kirche ist. Jedes Glied hat seine Funktion im Dienst des Leibes. Da ist kein Positionsneid, wie er in menschlichen Organisationsformen immer wieder aufkommt. Da ist alles Integration zum Dienst in der von Gott gesetzten Ordnung. Da ist *heilige Ordnung*. In diesem Sinne ist Hierarchie zu verstehen und nicht im soziologischen Sinne als Unterdrückungsapparat. So kann man die paulinische „Haupt“-Struktur ebensowenig ins rein Menschliche einbannen (d. h. für lokal- und zeit-bedingt erklären), wie sich in der Verkündigung Jesu die Hirt-Herde-Struktur in die Gemeindeebene nivellieren läßt. Wenn alle Schafe sind, wo bleibt dann der Hirte? Um diese heilige Ordnung und Einsetzung Christi geht es auch in Korinth. Denn die Kapitel 10 bis 14 des 1. Korintherbriefes bemühen sich um die rechte Ordnung im Gottesdienst. Gerade im 11. Kapitel wird dies deutlich, wenn sich der Apostel in der ersten Hälfte gegen Fehlverhalten im katechetischen Teil und in der zweiten Hälfte gegen Fehlverhalten im eucharistischen Teil des Gottesdienstes wendet. Es geht um die Unterordnung der charismatischen Gaben des Betens und der Prophetie unter das leitende Amt des Vorstehers der Liturgie. Das Verneinen der Kopfbedeckung wurde von den Frauen dort als Zeichen nicht nur der Gleichwer-

¹³ Baumert, 298ff.

¹⁴ Dautzenberg, 212.

tigkeit der Geschlechter vor Gott, sondern auch der Unterschiedslosigkeit in Bezug auf die Leitung des Gottesdienstes angesehen. Die Einforderung der öffentlichen Verkündigung durch die Frauen, der Paulus in 1. Kor. 14 entgegentritt, unterstützt diese Annahme. Mit dieser Intention verlassen die Frauen die Ebene des Kulturellen und Zeitbedingten und erheben einen theologischen Anspruch auf die Leitungsfunktion in der Liturgie. Paulus wehrt diese Erhebung gegen die von Gott eingesetzte Ordnung des geistlichen Amtes auf höchster theologischer Ebene mit der „Haupt“-Formel ab.

Diese hohe theologische Einschätzung der Bekenntnisformel 1. Kor. 11,3b findet sich auch bei den Kirchenvätern. Im Kommentar des Oecumenius von Tricca (5. Jh.) zum 1. Korintherbrief heißt es, daß Paulus durch diese Formel „die Ungläubigen korrigiert“ („tous apistāsantes diorthoutai“¹⁵). – Theodoret von Kyros (+ 460 n. Chr.) schreibt zu dieser Stelle, „daß Gott sie (sc. die Frau, der Verf.) von Anfang an unter die Macht des Mannes mit diesen Worten verordnet habe“ („hän anoothen hypo tån tou andros telein exousian prosetaxen ho theos toutois tois logois ...“) ¹⁶. – In seinem Kommentar zu diesem Brief stellt Johannes Damascenus (700-753 n. Chr.) fest, daß die korinthischen Gegner des Apostels „die gute Ordnung stören und die Anordnungen Gottes und die kirchlichen Satzungen übergehen“ („tån eutaxian syncheontes kai tån tou theou diatagån tous oikeious hyperbainontes horous“) ¹⁷. – Der byzantinische Patriarch Theophylakt aus Bulgarien (10. Jh.) läßt Paulus in seiner Expositio zum 1. Korintherbrief die Korinther loben, „daß sie die Glaubensinhalte festhalten, daß er mit der Wahrheit die Nichtgläubigen korrigiert“ („epi too katechein tas paradoseis tä alátheia de tous apeithāsantes diorthoutai“) ¹⁸.

Es ist ein Zeichen von Verlust theologischen Erkennens, wenn versucht wird, diese hierarchische Struktur des Heilshandelns Gottes in der Kirche soziologisch zu interpretieren. Die Kategorien von „gesellschaftlicher Deklassierung“ und „Zweitrangigkeit der Frauen“ ¹⁹, die in dem Schlagwort von den ‚patriarchalischen Ordnungsvorstellungen‘ enthalten sind, lassen sich nicht mit dem theologischen Denken des Apostels, der Väter und Tradition der Kirche vereinbaren. Wie weit diese säkularen Kriterien von jeder Theologie entfernt sind, zeigt folgende Überlegung: Wollte man den Vorwurf der „gesellschaftlichen Deklassierung der Frauen“ auf alle drei Glieder der „Haupt“-Struktur anwenden, müßte auch der Mann seine Zweitrangigkeit bei Christus und Christus das Gleiche bei Gott anklagen. Die Freude am Mitwirken im Heilshandeln Gottes und die Integration in das geistliche Leben in und mit der Kirche wird dann ersetzt durch den bloßen Machtkampf um die bessere Position.

15 Migne, PSG 118,522 C.

16 Migne, PSG 82,99 A.

17 Migne, PSG 95,99 A.

18 Migne; PSG 124, 185 C.

19 Dautzenberg, 209f.

Auf die „Haupt“-Formel folgt in den Versen 4 und 5 die Umsetzung der theologischen Erkenntnis in liturgisches Handeln. Mit dem gleichlautenden Satzanfang der beiden Verse: „*Jeder Mann, der vorbetet und weissagt, der seinen Kopf verhüllt, schändet sein Haupt. Jede Frau aber, die vorbetet und weissagt mit unverhülltem Kopf, schändet ihr Haupt*“, bringt der Apostel sowohl eine Gleichwertigkeit der Geschlechter in der Ausübung der Geistesgaben im Gottesdienst, als auch einen Unterschied zum Ausdruck. Er spielt mit dem griechischen Wort „kefalä“, das eine doppelte Bedeutung hat, nämlich „Haupt“ im überpersonalen Sinn als „Leiter, Lenker“ und im biologischen Sinn von „Kopf“. Mit diesem Wortspiel bindet er die zwei Themen des Abschnitts, die „Haupt“-Formel und die Verhüllung des Kopfes zusammen. Der Mann, der seinen Kopf verhüllt und die Frau, die ihn nicht verhüllt, setzen mit diesem Verhalten ein Zeichen des Verstoßes gegen die Glaubens-tradition. Hier läßt der Apostel keine freie Entscheidung zu, weil das äußere Zeichen einem theologischen Sachverhalt widersprechen soll. Johannes Chrysostomus schreibt zu dem Verhältnis von Kopfbedeckung und dem, was ihre Ablehnung bezeichnen soll: „Und sag mir nur nicht, daß es eine kleine Sünde ist: denn für sich genommen ist sie doch groß: es ist nämlich Ungehorsam. Wenn sie auch klein war, so ist sie groß geworden, weil sie das Symbol großer Dinge ist“ („Kai mä moi touto eipäs, hoti mikron to hamartomenon; mega men gar esti, kai kath' heauto; parakoä gar estin; Ei de kai mikron än, mega egineto, epeidä megaloon esti symboloun pragmatoon“) ²⁰. – Wenn das Verhalten der Frauen in Korinth also ein Verstoß gegen die Tradition der Gemeinden damals war, dann ist das Argument des Apostels in der „Haupt“-Formel eine eindeutige Anweisung, die eine Korrektur seitens der Korintherinnen erforderte. In diese Argumentationslinie hinein fügt sich am besten die Bedeutung von „Haupt“ (kefalä), wie sie in Vers 3 einen Ansatz gefunden hat und in den späteren Briefen des Apostels entfaltet wird, nämlich als Haupt zum Leib, wodurch ein Vorrang ausgedrückt wird. Die Frage der Interpretation der „Haupt“-Struktur, als Unterordnung oder Reihung im Sinne von Ursprung kann nicht durch Vermutungen angegangen werden, ob z. B. „Gott auf die patriarchalisch verfaßte Struktur der Offenbarungsempfänger Rücksicht genommen hat“. Dies führt dann weiter zu der Frage, „warum hat er die Geschichte diesen androzentrierten Lauf nehmen lassen“, um die theologische Frage in ein soziokulturelles Problem zu verwandeln ²¹. Gerade an dieser Stelle wird deutlich, wie der eigenen Erkenntnis der Vorrang vor der theologischen Aussage des Textes gegeben wird.

Durch die „Haupt“-Formel und die liturgische Handlungsanweisung in den Versen 4 und 5 manifestiert Paulus *den Unterschied zwischen Mann und Frau* im Heilshandeln Gottes. Doch der Vers 5 bildet in gewisser Weise auch ein Gegengewicht gegen diese Feststellung des Unterschieds. Im Gegensatz zur gängigen synagogalen Praxis gibt es eine aktive Teilnahme der Frauen am

20 Migne, PSG 74,216.

21 Baumert, 297.

Gottesdienst in der Ausübung der Charismen, hier des Vorbetens und der Weissagung. Erkennbar wird dieses gegenläufige Argument am gleichlautenden Satzanfang der Verse 4 und 5. Die Handlungsanweisungen für den Gottesdienst beginnen mit „jeder Mann / jede Frau, ...“ (pas anär / pasa gynä) in betonter Anfangsstellung in den Versen 4. und 5. Die stilistische Form, wie Paulus diese Praxis der Kirche an die „Haupt“-Formel anschließt, schafft ein gewisses Gegengewicht, das die Gleichwertigkeit der Geschlechter zum Ausdruck bringt.

2.5. Mann und Frau in der Schöpfungsordnung

Auf das erste und gewichtigste Argument aus der Offenbarung Gottes im Neuen Bund folgt das zweite aus der Schöpfungsordnung des Alten Bundes: „Denn ein Mann ist zwar nicht verpflichtet, den Kopf zu verhüllen, da er Ikone und Ausstrahlung Gottes ist; die Frau aber ist die Ausstrahlung des Mannes. Denn nicht ist der Mann aus der Frau, sondern die Frau aus dem Manne; auch wurde der Mann nicht geschaffen wegen der Frau, sondern die Frau wegen des Mannes. Deswegen ist die Frau verpflichtet ihren Kopf recht zu bedecken wegen der Engel“ (1. Kor. 11,7-10).

Das zweite Argument für das Verhältnis von Mann und Frau nach der Schöpfungsordnung befreit den Mann von der Kopfbedeckung, weil er „Bild und Glanz Gottes an sich trägt“. D. h. er ist Ikone Gottes, Abbild des Urbildes leuchtet in ihm auf. Von der Frau wird hier nicht gesagt, daß sie keine Ikone Gottes sei, sondern nur, daß sie die Ausstrahlung des Mannes ist. Norbert Baumert schreibt hierzu: „Will Paulus bewußt hier gegen die Intention von Gen 1,27 sagen, daß die Frau nicht ‚Bild Gottes‘ sei? Man beachte, daß er nicht sagt, sie sei ‚Bild‘ des Mannes. Also läßt er bei der Fortführung des Vergleichs in Vers 9 diesen Begriff bewußt weg, weil die Frau – selbstverständlich – auch ‚Bild‘ Gottes ist“²².

Zum Terminus „doxa“: Das griechische Wort „doxa“ (Ausstrahlung, Herrlichkeit) bezeichnet hier die göttlichen Energien²³, an denen der Mensch teilhat. Die Frau ist somit nicht ein „Abglanz“ des Mannes im Sinne einer Minderung des Glanzes weil aus zweiter Hand, sondern Teilhaberin des göttlichen Glanzes durch den Mann. „Der Mann vermittelt ihr den Glanz, an dem auch er teilhat, ohne ihre Gottesunmittelbarkeit zu leugnen“²⁴. Als Beleg für diese Aussage verweist Paulus auf die Schöpfung des Mannes vor der Frau (1. Mose 1,27) und deren Zuordnung zum Manne durch den Schöpfer (1. Mose 2,22). – Diesen Schriftbeweisen, für wie zeitbedingt man sie auch halten mag, kann man ihre theologische Intention nicht absprechen. Nimmt man diese ernst, bleibt man der dem heutigen Denken unbequemen Aussage des Textes treu.

²² Baumert, 170.

²³ Energien, das ungeschaffene Gnadenwirken Gottes in der Schöpfung (orth. Terminus).

²⁴ Norbert Baumert, Antifeminismus bei Paulus? fzb 1968, 80.

Hält man diese aus heutiger Sicht nicht mehr für angemessen und tragbar, entfernt man sich vom Text und begibt sich auf die Ebene der Spekulation. Dieses zweite Argument in 1. Kor. 11, 2-16 mit seinen Schriftbegründungen besagt, daß sich schon in der Schöpfungsordnung die Heilsordnung der „Haupt“-Formel spiegelt: Deren Stufung findet sich auch in der „Doxa“-Struktur: Gott – Mann – Frau.

Wenn die Frau durch den Mann teilhat am göttlichen Glanz, was hat das mit dem Gottesdienst zu tun? – Die theologisch intendierte Aussage ist, daß der Mann schon von der Schöpfung her für die Frau ein Vermittleramt hat. Da hier von dem Verhalten der den Gottesdienst vollziehenden Personen die Rede ist und insbesondere der liturgischen Stellung der beiden Geschlechter zu einander, überträgt Paulus dieses Vermittleramt des Mannes auch auf die Liturgie. Er begründet das Amt des Vorstehers der Liturgie mit diesem Vermittleramt des Mannes. Er ist derjenige, der die göttlichen Gnadengaben vermittelt. Wie anders sollte man die „Haupt“-Formel verstehen, wenn von der Ordnung des Gottesdienstes als ganzem in diesem Kapitel die Rede ist, gegen die die korinthischen Frauen mit Haartracht und Predigtansprüchen aufmucken. Die Argumentation des Apostels erfordert als Gegenposition Forderungen der Frauen, die wohl die Aufhebung dieser Unterschiede zu den Männern im Gottesdienst erstrebt haben. Da in dieser Auseinandersetzung die Kopfbedeckung zum Zeichen einer Auflehnung gegen die von Gott gesetzte Ordnung ist, muß der Apostel nicht nur theologisch, sondern auch in den äußeren Formen die Korinther unterweisen. Deswegen heißt es in V 7: „Der Mann ... ist nicht verpflichtet, sein Haupt zu verhüllen ...“ als Zeichen seiner Position in der „Haupt“-Struktur (V 3b + 4). Aus gleichem Grund ist die Frau in der Liturgie verpflichtet, ihr Haupt zu bedecken (V 10 nimmt V 5 wieder auf). Sie zeigt damit ihre Bereitschaft zur Integration in die himmlische Ordnung, wofür die Engel als Vorbild genannt werden („wegen der Engel“). Denn die Engel sind Mitvollziehende in der Liturgie (Offb. 21,12; Hebr. 12,22f; 1,4-6).

Diese Feststellung des *Unterschiedes zwischen Mann und Frau* von der Schöpfungsordnung her könnte als Wertminderung der Frau mißverstanden werden. Deswegen schafft Paulus sofort ein Gegengewicht mit der Betonung der *Gleichwertigkeit beider Geschlechter* von der Schöpfung her. Das Nebeneinander dieser beiden Aussagen bereitet vielen Auslegern dieses Abschnitts erhebliche Schwierigkeiten. Sie sprechen von „Frauenfeindschaft“²⁵ und der „theologischen Unausgeglichenheit der Argumentation“ des Apostels²⁶. Diese Auswertung kann nicht verwundern. Wenn die „Haupt“-Struktur schon trotz ihrer theologischen Kennzeichnung nicht als theologische Aussage anerkannt und kulturell-soziologisch interpretiert wird, dann bleibt die Argumentation aus der Schöpfungsordnung nicht weniger von dieser sachfremden Betrachtung verschont. – Das kleine Wörtchen „jedoch“ (plän) am Anfang von V 11

25 Gerhard Dellling, *Paulus Stellung zu Frau und Ehe*, Stuttgart 1931, 108.

26 Dautzenberg, 213.

will diese falsche Denkrichtung, die hier eine Unterprivilegierung der Frau von der Schöpfung her annimmt, sofort zurückweisen: „Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau im Herrn. Denn wie die Frau aus dem Mann, so ist auch der Mann durch die Frau; ...“ (V 11 + 12a). Auch die Kirchenväter haben diese ausgleichende Tendenz in der Argumentation des Apostels bemerkt. So schreibt Oecumenius von Tricca in seinem Kommentar zum Korintherbrief, daß „die Frau unter der Macht des Mannes steht“ („Hä de gynä hoos hypo tän tou andros exousian telousa“), daß „auch sie herrscht ...“, aber verordnet ist, sich dem Mann unterzuordnen“. „Sie ist Trägerin der Herrlichkeit Gottes. Das ist die Herrschaft Gottes, und sie ist allein unter der Herrschaft Gottes“ („Archei men gar kai autä toon alloon, all hypotetachthai too andri prosetagä. Doxa Theou hyparchoon. Tout estin archä oon Theou, kai hypo archän oon Theou monou“) ²⁷. Die gleiche Formulierung, daß auch die Frau herrscht, obwohl sie dem Mann untergeordnet ist, findet sich auch bei Theodoret von Kyros. Es wird hier deutlich, wie das theologische Denken der Väter menschliche Machtvorstellungen erst gar nicht aufkommen läßt, so daß solche scheinbar gegenläufigen Aussagen nicht als Widerspruch empfunden werden. Die Herrschaft Gottes gleicht eben die Unterschiede zwischen den Geschlechtern aus. – Weiter unten wird der Vers 11a als Korrektur bezeichnet gegen die Darstellung der unterschiedlichen Zuordnung der Geschlechter durch den Schöpfer: „Da er die Frau viel herabgestuft hat, ... wird dies jetzt korrigiert“ (Epeidä poly katägage tän gynaike, ... nyn diorthoutai auto ²⁸). – Kyrill von Alexandrien schreibt in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief: „Um wieder gutzumachen, womit das Weibliche wahrscheinlich betrübt wird, fügt er (sc. Paulus) hinzu: ‚Jedoch ist die Frau nicht ohne den Mann und der Mann nicht ohne die Frau‘, („eita peristelloon eu mala eph hois än eikos lypeisthai to thäly, prosepagei kai phäsi, plän oute gynä chooris andros, oute anär chooris gynaikeos“) ²⁹. – Johannes Damascenus schreibt zu dieser Stelle in seinem Kommentar: „Da er (sc. Paulus) das starke Übertagen dem Manne zuspricht, weil aus ihm und um seinetwillen die Frau ist, damit er den Männern nicht mehr zubilligt, als sein muß, damit er die Frauen nicht betrübe, hat er die Herstellung der Ordnung hinzugefügt“ („Epeidä pollän hyperochän too andri eipoon, hoti ex autou hä gynä, kai di auton. hina mäte tous andras eparä pleon deontos, mäte ekeinas talaipooräsä, epägagen tän diathesin) ³⁰. – In gleicher Weise argumentiert Theophylakt in seinem Korintherbriefkommentar: „Aber dies alles aus Gott“. Diese Wiederherstellung ist nicht vom Manne, sondern von Gott. Wenn nun alles aus der Kraft Gottes geschieht, hat er doch das, was Männer und Frauen betrifft, fest-

27 Migne, PSG 118,525 B.

28 Migne, PSG 82,234 C.

29 Migne, PSG 74, 884 A.

30 Migne, PSG 95,100 A.

gesetzt, *so widerspricht nicht und vertraue*“ („Ta de panta ek Theou. ‘Ou tou andros, phäsi, touto to kathorthooma, alla tou Theou. Ei toinyn panta tä tou Theou dynamei ginontai, autos de etaxe ta peri toon androon kai toon gynai-koon, mä antilege, alla peithou“)³¹. – So weit die Stimme der Kirchenväter.

Daß beide Feststellungen aus dem Schöpfungsbericht, *der Unterschied*, sowie die *Gleichwertigkeit* beider Geschlechter, kein Widerspruch in sich sind, drückt Paulus in der kurzen Zusammenfassung: „...dieses aber alles aus Gott.“ Der bestimmte Artikel „ta“ (dies) vor dem „panta“ (alles) faßt die ganze Argumentation, sowohl die Unterschiede zwischen den Geschlechtern, als auch ihre Gleichwertigkeit *in beiden Bündeln* zusammen und begründet sie in Gott. Entscheidend an der theologischen Begründung des Unterschieds der Stellung der Geschlechter zueinander im Alten Bund ist, daß der Apostel sich nicht auf die Situation nach dem Sündenfall beruft, wo Gott zu Eva spricht: „...dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, und er soll dein Herr sein“ (1. Mose 3,16), sondern auf 1. Mose 1 und 2. Die Überordnung des Mannes über die Frau ist also nicht die Folge des Sündenfalls, sondern ist die gottgewollte Schöpfungsordnung und steht unter der göttlichen Feststellung: „... und siehe da, es war sehr gut“ (1. Mose 1,31)³².

Bestätigt wird die Stellung des Mannes auch durch die Darstellung des Gerichtes Gottes über den Sündenfall. Nicht Eva, die den Fall ausgelöst hat, sondern Adam wird zur Rechenschaft gezogen für sein Versagen als der Verantwortungsträger für die Frau. Dadurch, daß er sich von Eva hat verführen lassen, hat sie über ihn geherrscht, und beide haben die gottgewollte Geschlechterordnung umgestoßen. Jetzt erst ist die Unterordnung der Frau unter den Mann auch eine Folge des Falls. „Gerade darin weist Gott nach dem Sündenfall die Frau zurecht, indem er sie ausdrücklich der Herrschaft des Mannes unterstellt: „...er aber soll dein Herr sein““³³.

Zusammenfassend läßt sich also über die ersten beiden Argumente des Paulus in 1. Kor. 11,2-12 zum Verhältnis von Mann und Frau sagen:

Sowohl die Aussage über die Unterschiede als auch über die Gleichwertigkeit der Geschlechter sind theologischer Art und sind kein Widerspruch, weil beide in Gott begründet sind. Es ergibt sich folgendes Argumentations-schemata im 1. Korintherbrief, Kapitel 11:

Apostolische Kompetenzerklärung

Traditionsterminologie und stärkste Unterweisungsformel

2-3

Die Heilsordnung des Neuen Bundes:

„Haupt“-Struktur

3b

Feststellung des Unterschieds der Geschlechter

31 Migne PSG 124, 188 A.

32 Werner *Neuer*, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen 1983, 3. Aufl., 107.

33 Ders., 70.

Äußeres Kennzeichen: die Kopfbedeckung	4-5
Feststellung der Gleichwertigkeit der Geschlechter	
In der Ausübung der Charismen: Vorbeten, Prophetie	4-5

Die Schöpfungsordnung

Feststellung des Unterschieds der Geschlechter	
– Der Mann Bild und Glanz Gottes, die Frau Glanz Gottes vermittelt durch den Mann (1. Mose 1,27)	7
– Erstschöpfung des Mannes (1. Mose 2,22)	8 – 9
– „die Frau um des Mannes willen“ (1. Mose 2,18)	

Feststellung der Gleichwertigkeit der Geschlechter	11 – 12
Schöpfungsakt: Frau aus dem Mann und Mann durch die Frau	

Zusammenfassende Begründung der theologischen Aussagen	12c
---	-----

Philosophisch-pragmatische Argumentation

Kompetenz der Korinther	13
Natur als Lehrmeisterin	14 f
Gewohnheit(-srecht) der Gemeinden	16

3. Philosophisch – pragmatische Argumentation

Von der unterweisenden Diktion mit den bedeutungsschweren theologischen Inhalten mit Parallelkonstruktionen und Gegensatzpaaren wechselt Paulus zum lockeren Diskussionsstil:

- mit Aufforderung zum eigenen Urteil seitens der Korinther, („Urteilt ihr bei euch selbst“ – „en ymin autois krinete“ V 13a)
- mit Fragen an die Korinther, („Ist es schicklich für eine Frau ...?“ – „prepon estin gynaika ...;“ V 13b „Lehrt euch nicht die Natur...?“ – „oude hä physis ... didaskei ...;“ V 14)
- mit einem Bedingungssatz („Wenn jemand streiten möchte, ...“ – „ei de tis dokei philoneikos einai“ V 16).

Dieser pragmatische Teil der Argumentation beruft sich auf das Anstandsgefühl und die stoische Auffassung von der Natur als Lehrmeister (V 13-15). Zum Schluß folgt als letztes Argument der Hinweis auf die Gewohnheit, d.h. die allgemeine Ordnung in den Gemeinden. Für den Fall also, daß einer durch die vorhergehenden Argumente immer noch nicht überzeugt werden konnte, verwendet Paulus den Hinweis auf die „synätheia“ als Argument. Der Streitpunkt wird nun – für den Fall der Uneinsichtigkeit – auf das Verhüllen des Hauptes reduziert und als „synätheia“ (= Gewohnheit) eingestuft und damit als zu leichtgewichtig für eine weitere Diskussion angesehen und einfach durch den Hinweis auf die Praxis der anderen Gemeinden abgetan. Der „Gegenstand“, der mit „synätheia“ benannt wird, muß also ein ganz anderes, d. h. viel

leichteres Gewicht haben, als das, was oben mit „paradoseis“ (= Lehre, Überlieferung) bezeichnet worden ist. Somit stehen sich in diesem Abschnitt zwei Termini gegenüber, die jeder für sich auf einer verschiedenen Sprachebene liegen und der Indikator sind für deren Wahrheitsgehalt. Es sind dies „paradoseis“ am Anfang des Abschnitts für die Verse 2 bis 12 und „synätheia“ ganz am Ende des Abschnitts für die Verse 13 bis 16. Fazit: Paulus zeigt hier sehr deutlich ein Gespür für das, was zeitbedingt ist und was nicht.

In den Abhandlungen und Auslegungen dieses Abschnittes hat dieser Stilwechsel kaum eine Beachtung gefunden. Er ist aber ein Hinweis auf die zwei zum Verständnis des Abschnitts wichtigen Schlüsselwörter

- „Glaubensüberlieferungen“ („paradoseis“) V 2
- und – „Gewohnheit“ (synätheia“) V 16

Das inhaltsschwere Wort „Glaubensüberlieferungen“ ganz am Anfang 1. Kor. 11,2 prägt den konzentriert theologischen Stil, während das Wort „Gewohnheit“ ganz am Ende in V 16 für den pragmatischen Diskussionsstil steht. Die „Glaubensüberlieferungen“ bezeichnen die zeitlos gültigen Inhalte der Heilsordnung des Neuen Bundes, wie sie in dem Traditionsstück der „Haupt“-Struktur zum Ausdruck kommen, und in der Schöpfungsordnung des Alten Bundes. Die „Gewohnheit“ dagegen bezeichnet die zeitbedingten Inhalte des Anstandsgefühls, der Philosophie und der kirchlichen Ordnung, zu der hier die Frage der Kopfbedeckung gehört. Wer diese stilistischen Verkehrszeichen auf der Argumentationsbahn des Paulus nicht beachtet, stößt folglich immer wieder auf Hindernisse, die am Wegesrand lauern. Die größte Versuchung bei der Fahrt durch diese Perikope ist jedoch, mit neuen Verkehrsregeln „zeitgemäßer Art“ besser fahren zu wollen. Es darf dann aber nicht verwundern, wenn die eigenen Vorstellungen mit dem Wortlaut des Textes in Konflikt geraten.

4. Ableitung der „Haupt“-Struktur aus der Verkündigung Jesu

Wenn Paulus die „Haupt“-formel als ein Traditionsstück vom gleichen Rang wie das Bekenntnis zu den Erscheinungen des Auferstandenen in 1. Kor. 15,3ff und wie die Einsetzung des Herrenmahles in 1. Kor. 11,23-27 wertet, dann muß dieser Glaubensinhalt gleichermaßen auch in der Verkündigung Jesu nachweisbar sein. Es geht um das „Haupt“-Sein des Mannes in Familie und Gottesdienst, wie es in der Rolle des Vorstehers der Liturgie vollzogen wird. Die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente hat in der vorösterlichen Situation ihre Entsprechung im Dienst der Jünger im Auftrag Jesu. Auch sie verkünden das Evangelium vom Anbruch des Gottesreiches und anstelle der Sakramente vollziehen sie Krankenheilungen. Diesen Dienst vollziehen sie nicht aus sich selbst, sondern nach Berufung, Bevollmächtigung und Sendung durch den Herrn (Mt. 10,1-8). So wie Jesus das Himmelreich verkündet (zusammengefaßt in der Bergpredigt, Mt. 5-7) und

Kranke heilt (zusammengefaßt in Mt. 8-9), so vollziehen die Jünger das Gleiche nach ihrer Sendung in Mt. 10,1ff. Sie stehen praktisch und effektiv anstelle ihres Herrn. Genau diese Funktion bezeichnet der hebräische Ausdruck für „Gesandter“ (schaliach), griechisch „apostolos“ (wie bereits oben S. 86 erklärt). So wie Jesus ihr Meister und „Haupt“ war, so sind sie es vor Tod und Auferstehung ihres Herrn gegenüber ihren Zuhörern und nach der pfingstlichen Geistausgießung vor der Gemeinde. Hier begegnen uns schon die ersten beiden Stufen der „Haupt“-Formel. Komplett spiegelt sich diese wieder im Ausspruch Jesu: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“. Gott sendet den Sohn, der Sohn sendet die Apostel zu den Menschen. Im Johannesevangelium lautet die „Haupt“-Formel: „Gleichwie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt“ (Joh. 17,18) oder „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh. 20,21). Wie wichtig diese Sendung ist, ergibt sich aus der diesem Wort Jesu unmittelbar folgenden Ausrüstung mit dem Heiligen Geist und der Bevollmächtigung zur Sündenvergebung (Joh. 20,22ff). Man erkennt in diesen Aussprüchen Jesu die gleiche Hierarchie wie in 1. Kor. 11,3. Als letztes Glied in dieser Stufenfolge stehen die Hörer des Evangeliums und Empfänger des göttlichen Heilshandelns durch die Jünger, bzw. Apostel. In 1. Kor. 11,2-16 sind Adressaten der Darlegung dieser Struktur die Frauen, die im Auftreten und in der Redefreiheit im Gottesdienst aus dieser Ordnung ausbrechen wollen. Der Apostel verweist sie jedoch analog der Verkündigung und Praxis Jesu in die Stufe der Verkündigungsempfänger. Daher ist diese Stelle auch der Schlüssel für das Predigtverbot der Frauen im Gottesdienst in Korinth in 1. Kor. 14,34.

Wenn das Apostelamt nur eine organisatorische Funktion gehabt hätte, wäre es bei der Hebung des Ansehens der Frauen durch Jesus ein Geringes gewesen, sie auch in den Zwölferkreis zu berufen. – Wenn das junge Christentum die Kraft und den Mut gehabt hat, dem Gekreuzigten als den Erlöser der Welt zu verkünden, dann war diese Botschaft eine viel größere Provokation der Gesellschaft, als es die Berufung der Frauen ins Apostelamt gewesen wäre, zumal der religiösen Umwelt der Dienst der Frauen im Heiligtum nichts Unbekanntes war.

Schlußbetrachtung

Daß die feministische Auslegung der Hl. Schrift sich so weit entfalten konnte, hat natürlich als Ursache das Versagen von Menschen in der Kirche. Sie haben den Auftrag nicht erfüllt, die von Gott gesetzte Heilsordnung heilig zu halten (Hierarchie = hiera archä – heilige Ordnung oder Herrschaft) und haben der Versuchung nicht widerstanden, ihre Macht zu mißbrauchen. Dagegen hat sich zu Recht Widerstand erhoben und soll sich erheben. Doch nach welchen Kriterien soll aus dieser ständigen Versuchung heraus das Heil der Menschen angestrebt werden? Sobald man erkannt hat, daß die alte Ordnung miß-

braucht worden ist, und dennoch Gott ihr Urheber zum guten, heilig zu haltenden Gebrauch ist, hat man die Orientierung wieder gefunden. – Diese Erkenntnis jedoch steht total quer zum mainstream des heutigen Denkens, das schon jeder traditionellen, geschweige denn göttlich offenbarten Ordnung tiefstens mißtraut. Was aber soll geschehen, wenn dieses Mißtrauen regiert, und Menschen die göttliche Vorgabe durch ihre eigenen Maßstäbe ersetzen? Wer sind wir, daß wir „ex nos“ (= aus uns selbst) bestimmen, was die Tradition der Kirche überall und zu allen Zeiten ist? Kommt nicht der Dämon des Machtmißbrauchs, den man zur Vordertür hinausjagt, zur Hintertür wieder herein, wenn es letzten Endes doch nur wieder um die Machtverteilung geht?

Hier kommen wir zum zweiten Unheil, das sich aus menschlichem Versagen in der Kirche ausbreiten konnte: Der Verlust der rechten Orientierung, d.h. der Tradition der Kirche. Das Traditionsverständnis heute zumindest in unserem Lande ist maximal: „altherwürdig, aber nicht mehr auf der Höhe der Zeit“ und minimal: „das Verstaubte, der alte Zopf, der zu beseitigen ist“. – Daß das Neue Testament ein ganz anderes Verständnis von Tradition hat, wollten diese Zeilen aufzeigen. Nur, wenn der Maßstab der Wahrheit und der Liebe sich die Balance halten, wird der Drang des Menschen nach Macht vom Frieden, der höher ist als alle Vernunft, überwunden werden.

Die Schwierigkeit für das moderne Denken ist, die beiden Aussagen des NT zu vereinen: Einmal das Herr- und Meistersein Jesu Christi (Mt. 10,24; 23,8) sowie sein Hirtesein (Joh. 13,13), zu dem auch die Jünger und späteren Apostel berufen sind (Mt. 10,1-5; Joh. 17,18), und zum andern, daß sie in diesem Amt Diener aller sind (Mt. 23,11f; Lk. 22,25f; Joh. 13,14f). Beides, die theologische und die ethische Dimension in diesem Amt gehören zusammen. Das Verkündigungsamt der Apostel ist ebenso wenig demokratisierbar, wie das Meistersein Jesu dem Apostelamt gleichgestellt werden kann. Das Dienersein der Jünger und späteren Apostel bedeutet die ethische aber nicht die theologische Gleichstellung mit denen, die ihren Dienst empfangen. Die soziologischen Kategorien jedoch können die theologische Dimension dieses Amtes nicht erfassen, weil diese den immanenten Rahmen sprengt. Infolgedessen kann der göttliche Auftrag der Apostel niemals nur als Machtposition wohl aber in seiner gottgewollten Setzung und Fülle verstanden werden.

Solent enim ... qui in ecclesia dominantur, non prae se ferunt, mores et opiniones ad doctrinam olim traditam conformare, sed doctrinam verterem ad mores et opiniones sui temporis infelectere...³⁴

(Clemens von Rom, opera genuina, PL I,362)

34 Denn die in der Kirche herrschen, halten nichts davon, die Sitten und Denkweisen an die einst überlieferte Lehre anzugleichen, sondern sie pflegen die althergebrachte Lehre den Sitten und Denkweisen ihrer Zeit zu unterwerfen.

Armin Wenz:

Der Streit um die Frauenordination im Luthertum als paradigmatischer Dogmenkonflikt*

1. Ein immer noch nicht abgeschlossener Konflikt

Im Juniheft 2006 der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ eröffnet der amerikanische Kirchenhistoriker Kenneth G. Appold einen Aufsatz über das Thema „Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum“ mit folgenden Worten: „Der Weg des Luthertums zur Frauenordination ist ein langer, oft umstrittener und in manchen Fällen noch nicht abgeschlossener.“¹ Angesichts der „Möglichkeiten, die sich im Nachhinein mit Luthers Neuauffassung des Predigtamts und mit seiner Konzeption vom allgemeinen Priestertum verbinden lassen“, ist es für Appold „erstaunlich“, daß lutherische Kirchen „erst“ seit dem Zweiten Weltkrieg damit begonnen haben, Frauen zu ordinieren, ja, daß es „in manchen lutherischen Kirchen und Gemeinden immer noch“ Widerstand gegen diese Praxis gibt. Appold, der derzeit am „Ökumenischen Institut“ in Straßburg, dem vermutlich wichtigsten think-tank des Lutherischen Weltbundes (LWB), tätig ist, nennt als „im Vordergrund“ stehende Beispiele für solch renitentes Verhalten die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), deren größte Schwesterkirche, die Lutheran Church Missouri-Synod (LCMS), aber „auch einige Kirchen des Lutherischen Weltbunds“, darunter ausdrücklich die Lutherische Kirche Lettlands, deren Beispiel deutlich mache, „daß der Weg zur Frauenordination auch zurückgegangen werden kann“².

Damit verleiht Appold selbst seinen Überlegungen eine kirchenpolitische Dimension, die Beachtung verdient. Appolds Aufsatz erscheint wohl nicht umsonst in einer Zeit, in der der Lutherische Weltbund mitten in einer Zerreißprobe steht. Er fügt sich damit gut ein in die vielfältigen Versuche des LWB-mainstreams, Abweichler in Lettland und anderswo zur Raison zu bringen. Hingewiesen sei beispielsweise auf die von Reinhard Slenczka dokumentierten Repressionsversuche gegen die lettische Kirche³, aber auch auf den

* Erweiterter und mit Anmerkungen ergänzter Vortrag auf der Tagung des Arbeitskreises evangelikaler Theologen am 15./16.9.2006 in Schriesheim bei Heidelberg.

- 1 Kenneth G. Appold: Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum: Kirchliche Ämter und die Frage der Ordination, in: ZThK 103, 2006, S. 253-279, hier S. 253.
- 2 Allerdings müßte man für ein solches Urteil genau betrachten, wie bzw. unter welchem Druck die Einführung der Frauenordination in Lettland einst zustande gekommen ist.
- 3 Reinhard Slenczka: Die Heilige Schrift, das Wort des dreieinigen Gottes, in: KuD 51, 2005, S. 174-191, hier S. 177, Anm. 8: „Die Kirchenleitung soll ihren Einfluß in Zusammenarbeit mit den Partnerkirchen im Lutherischen Weltbund geltend machen und darauf dringen, daß die in Frage gestellte Frauenordination als status confessionis (Bekenntnisfrage) gewertet wird.“ So lautet die von Slenczka zitierte Resolution der nordelbischen Synode vom 28. September 1996; vgl. auch ebd., S. 174, Anm. 1; ferner: Ders.: Die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, in: Ders.: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten. Band 3, Neudettelsau 2000, S. 183-196, hier S. 183.

Briefwechsel zwischen den beiden Bischöfen der dem LWB zugehörigen Kirchen von Schweden und Kenia über die Bischofsweihen in der schwedischen Missionsprovinz⁴. Mit seiner ausdrücklichen Bezugnahme auf die SELK und ihre Schwesterkirchen greift Appold zugleich ein in die Debatte, die zumindest in der SELK im Gange ist, einer Kirche also, in der nach Appold der Weg zur Frauenordination „noch nicht abgeschlossen“ ist. Appolds Urteil: „Ein Widerstand gegen die Frauenordination, der sich traditionalistisch zu begründen sucht oder auf ein ‚konfessionelles Erbe‘ beruft, tut dies vergebens“⁵, ist Wasser auf die Mühlen der Frauenordinationsbefürworter in der SELK.

Appolds Sprache ist gezeichnet von einer Geschichtsaxiomatik, wie es für weite Bereiche der heutigen protestantischen Theologie typisch ist. Widerstand gegen die Frauenordination ergeht „immer noch“; der Weg zum ersehnten Ziel ist „in manchen Fällen“ „noch nicht“ abgeschlossen. In einigen wird er sogar „zurückgegangen“. Solche Ausdrucksweise offenbart ein soteriologisch aufgeladenes prozessuales Geschichtsbild, das aber eigenartiger Weise gerade den von Appold an den Pranger gestellten *rückfällig gewordenen oder rückständig gebliebenen* Kirchen nicht mehr plausibel zu machen ist. Das hängt damit zusammen, daß die Auseinandersetzung um die Frauenordination auch ganz anders wahrgenommen werden kann, nämlich nicht als Fortschritt in eine heile Zukunft, sondern als paradigmatischer Dogmenkonflikt, in dem zentrale Aspekte von Kirche und Theologie berührt sind, worauf vor Jahren schon der bayerische Bischof Dietzfelbinger hingewiesen hat⁶.

Allerdings wird diese Wahrnehmung von den Verfechtern des prozessualen Denkens geflissentlich bekämpft. Das läßt sich gerade in den Kirchen beobachten, in denen der Streit noch im Gange, bzw. der Weg zur Frauenordination „noch nicht“ abgeschlossen ist, die sich also gleichsam noch in einer anderen „Phase“ des „Prozesses“ befinden. Betrachtet man die Debatte innerhalb der SELK und innerhalb des LWB, so kann man nämlich eine interessante Entdeckung machen. Dort, wo die Frauenordination noch nicht eingeführt ist, wird behauptet, ein solcher Schritt wäre ein *Adiaphoron* und würde das Evangelium keineswegs berühren, daher auch nicht kirchenspaltend wirken⁷. Dort

4 Vgl. die Dokumentation des Briefwechsels zwischen Erzbischof Hammar und Bischof Obare in: *Lutherische Beiträge* 10, 2005, S. 57-61, ferner: Johannes *Junker*: Eine Missionsprovinz in Schweden, ebd., S. 52-56; Bengt *Birgersson*: Perspektiven aus der Ev.-Luth. Kirche in Schweden, in: *Lutherische Beiträge* 11, S. 92-105.

5 Appold, *Frauen*, S. 279.

6 Hermann *Dietzfelbinger*: *Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen*, München 1984, S. 319: „Nach meiner Überzeugung hat die Tatsache, daß wir in dieser nur scheinbar nicht erst-rangigen, in Wirklichkeit aber fast alle Grundprobleme der Gemeinde Christi berührenden Sache nicht mit der nötigen Geduld einen gemeinsamen Weg beschrritten haben, die Konsolidierung und die innere Kraft der VELKD wesentlich behindert.“

7 Das ist das wiederholt ausgesprochene *ceterum censeo* der Ringvorlesung der damaligen Fakultät der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel, wie sie unter dem Titel „Frauen im kirchlichen Amt? Aspekte zum Für und Wider der Ordination von Frauen“ veröffentlicht worden ist (Hg.: Volker *Stolle*, Oberursel 1994, OuH 28, im folgenden: *Fakultät, Frauen*).

aber, wo die Frauenordination eingeführt worden ist und die widerstrebenden Stimmen nicht verstummen wollen, ergehen bisher in der Geschichte der Kirche nie dagewesene Verwerfungen. Dabei kristallisiert sich ein konfessions- und länderübergreifender neuer „ökumenischer“ Konsens heraus, denn das Damnamus gegen die Kritik an der Frauenordination erklingt im Anglikanismus⁸ ebenso wie im Luthertum, in Skandinavien wie in Deutschland. Prominentestes Beispiel ist die Verlautbarung der theologischen Kammer der EKD „Frauenordination und Bischofsamt“ aus dem Jahre 1992⁹. Reinhard Slenczka, der sich selbst wiederholt kritisch mit der Praxis der Frauenordination auseinandergesetzt hat, kommentiert diesen Text wie folgt: „Wenn es zunächst den Anschein hatte, man habe es lediglich mit einer Ordnungsfrage zu tun, bei der es um den äußeren Frieden, nicht aber um das ewige Heil geht, stellt sich plötzlich im Widerspruch heraus, daß es offenbar doch um Fragen geht, die die Gemeinschaft in der rechten Lehre und wahren Kirche betreffen. So kommt es dazu, daß ein neuer Konsens nicht nur mit Disziplinarmaßnahmen eingefordert, sondern auch mit Lehrverurteilungen und Kirchenausschluß durchgesetzt wird, während man sich auf der anderen Seite auf das an Gottes Wort gebundene Gewissen beruft, das nach Röm 14 nicht nur rechtlichen, sondern geistlichen Anspruch auf Schutz hat.“¹⁰ Nach der Phase der Beschwichtigung folgt mithin die Phase der Alleinherrschaft der Frauenordinationsbefürworter, die die bedingungslose Unterwerfung aller Andersdenkenden verlangen¹¹.

Der von Appold herbeigesehnte *Abschluß* der Entwicklung führt also tatsächlich zum *Ausschluß*. Die ausgesprochenen Verwerfungsurteile zeigen, daß die Einführung der Frauenordination faktisch kirchenspaltend wirkt, insofern sie zur Existenz zweier in vielerlei Hinsicht *einander widersprechender* „Kir-

Vgl. dazu die wichtige Kritik bei Gottfried *Martens*: Stellungnahme zu Volker Stolle (Hrsg.): Frauen im kirchlichen Amt?, Berlin/Hannover 1995, S. 10; ferner Hermann *Sasse*: Ordination von Frauen? In: Lutherische Blätter 26, Nr. 110, 1974, S. 3, der dort mit Blick auf diese Argumentation vom „große(n) Beruhigungsmittel für verwirrte Gewissen in modernen Kirchen“ spricht: „Das Evangelium steht nicht auf dem Spiel!“ – „Lediglich eine äußere Ordnung wurde geändert!“

8 Vgl. FAZ, 11.3.1994: „Wer sich der Frauenordination widersetze, irre im Glauben – ein kleiner Bannfluch ex cathedra aus Canterbury nach Rom“.

9 = EKD-Texte 44.

10 Reinhard *Slenczka*: „Magnus Consensus“. Die Einheit der Kirche in der Wahrheit und der gesellschaftliche Pluralismus, in: Ders.: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten. Band 3, Neundettelsau 2000, S. 13-57, hier S. 13f.

11 Vgl. EKD, Frauenordination, S. 8. Dazu paßt der Brief von Bischof Walter Obare *Omwanza*, Kenia, an Erzbischof K.G. Hammar vom 16. März 2004, in: Lutherische Beiträge 10, 2005, S. 59-61, hier 60: „Die Weihe von Frauen zum apostolischen Priesteramt ist eine Neuheit ... Diese gnostische Neuheit fordert nun offenbar nicht nur die Alleinherrschaft in der Kirche, sondern auch Tyrannei, weil sie nicht einmal eine minimale Zusammenarbeit mit dem klassischen Christentum, wie dies insbesondere in den lutherischen Bekenntnisschriften niedergelegt ist, tolerieren kann.“

chen“ führt. Dies wurde in prophetischer Weitsicht bereits von großen lutherischen Theologen der Nachkriegszeit formuliert. Peter Brunner stellte vorsichtig die Vermutung in den Raum, daß es sich bei der Frauenordination um eine häretische Praxis handeln könne, eine Vermutung, die er selbst durch seine Untersuchung bekräftigt sah¹². Anders Nygren kommentierte die 1958 vom schwedischen Staat empfohlene Einführung der Frauenordination in seiner Kirche mit den Worten, jetzt habe die Kirche von Schweden den gnostischen Irrweg beschritten¹³.

Die Einführung der Frauenordination hat also *auf beiden Seiten* zu dogmatisch schwerwiegenden Urteilen geführt, die wie alle Lehrverurteilungen letzte Grenzen markieren und eschatologische Qualität haben, insofern sie die Gewissen der Urteilenden im Angesicht Gottes binden. Die Radikalität des *kirchlich-theologischen Wandels, der sich hier innerhalb einer Generation vollzogen hat*, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Und es ist eine eigentümliche Entwicklung, daß parallel zu den zahlreichen Konvergenzbemühungen in der Ökumene in der Frauenordinationsfrage quasi neue Konfessionalisierungen erstehen. In dem Moment, in dem durch dogmatische Festlegungen der Kirche den Dissentierenden das Existenzrecht abgesprochen wird, verlieren diese jede Möglichkeit, noch am geistlichen Leben oder am theologischen Diskurs teilzunehmen, und sind gezwungen, ihr Kirchesein außerhalb der bisher gemeinsamen Mauern fortzusetzen. Ähnlich wie in der Reformationszeit ist eine solche eschatologische Krisensituation aber vor allem eine Chance, bisher womöglich wenig beachtete und nun von einer Seite als Irrtum verworfene Aspekte des Evangeliums neu und intensiv zu ergründen und Kirche damit zu bauen.

- 12 Vgl. Peter Brunner: Das Hirtenamt und die Frau, in: Ders.: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Band 1, Fürth, 3. Auflage 1990, S. 310-338, hier S. 319; S. 332: „Die mit der Erschaffung des Menschen gesetzte Kephale-Struktur des Verhältnisses Mann-Frau und das durch diese Ordnung der Frau in eigentümlicher Weise geltende Gebot der Unterordnung (Hypotage) stehen in der Kirche Jesu Christi bis zum Jüngsten Tag in Kraft. Sollte jemand das tatsächlich wirksame Bestehen dieser Ordnung und die tatsächliche Gültigkeit des dieser Ordnung entsprechenden Gebotes durch Lehre und Verkündigung bestreiten, so würde er an einem zentralen Punkt, an dem das Ganze der christlichen Botschaft letzten Endes auf dem Spiel steht, eine falsche Lehre verkündigen; er wäre Häretiker.“
- 13 „Då det nu fattade beslutet icke blott innebär ett avgörande av den begränsade frågan om kvinnliga präster, utan enligt min övertygelse tillika inkluderar, att vår kyrka växlar in på ett för henne hittills främmande spår i riktning mot gnosticisms och 'svärmarnas' åskådning... måste jag framföra mitt djupa beklagande av det fattade beslutet och anmäla min reservation till detsamma.“ (Kyrkomötets protokoll nr 4, 1958, S. 154) „Da der nun gefaßte Beschluß nicht nur eine Entscheidung über die begrenzte Frage der weiblichen Priester bedeutet, sondern nach meiner Überzeugung zugleich einschließt, daß unsere Kirche in eine für sie bisher fremde Spur einwechselt in Richtung auf eine Anschauung des Gnostizismus und der ‚Schwärmer‘, muß ich meine tiefe Klage über den gefaßten Beschluß vortragen und meinen Vorbehalt dagegen anmelden.“ Für die Übermittlung des Zitats danke ich Herrn Rev. Eric Andrae, Pittsburgh, für die Übersetzung aus dem Schwedischen Herrn Pfarrer Jürgen Diestelmann, Braunschweig.

Daß dies tatsächlich geschieht, wird deutlich, wenn wir zunächst die materialdogmatische Dimension des Konflikts um die Frauenordination beleuchten, um anschließend danach zu fragen, wie es innerhalb der lutherischen Kirchen zu solch gegensätzlichen Positionen kommen kann. Denn materialdogmatische Entscheidungen setzen jeweils fundamentaltheologische Prämissen in der Hermeneutik bzw. im Schriftverständnis voraus und zeitigen zugleich ekklesiologisch-eschatologische Konsequenzen, wenn sie zum Ausschluß anderslautender Positionen führen. Insofern sollen die folgenden Ausführungen dazu dienen, die ganze Tragweite des aufgebrochenen Konflikts zu ermessen. Nur wenn die Konturen des Konflikts wahrgenommen werden, wird es auch möglich und heilsam sein, die rechten Schlußfolgerungen daraus zu ziehen.

2. Der materialdogmatische Dissens: Zwischen Paradigmenwechseln und Vertiefung des Überkommenen

Die Rechtfertigung der Frauenordination hat in weiten Bereichen lutherischer Theologie zu tiefgreifenden Modifikationen in der Lehre geführt, die vom Amtsverständnis über die Schöpfungstheologie bis zum Gottesbild reichen. Damit soll nicht gesagt sein, daß alle Befürworter der Frauenordination alle Paradigmenwechsel auf diesen Gebieten mittragen. Wohl aber muß darauf hingewiesen werden, daß auch auf materialdogmatischer Ebene eine zunehmende – prozessuale, mal schleichende, mal galoppierende – „Radikalisierung“ der Positionen festzustellen ist¹⁴, daß also der „Stoff für verschärfte

14 Es ist hier nicht Raum, die Vorgänge der letzten 15 Jahre etwa in der SELK zu referieren. Einige Hinweise mögen genügen. Die Auseinandersetzung innerhalb der SELK dreht sich um die Frage, inwiefern sich Artikel 7,2 der Grundordnung, wonach zum Predigtamt der Kirche nur Männer ordiniert werden können, theologisch begründen läßt. In diesem Zusammenhang sind in den letzten Jahren nach mühseliger Kommissionsarbeit Teilergebnisse etwa zur Frage nach den *Adiaphora* oder zur Frage der Schöpfungsordnung erschienen. Eine vielversprechende Ausarbeitung der Theologischen Kommission zum Thema „Amt, Ämter und Dienste“ ist derzeit Gegenstand der Beratungen der Pfarrkonvente. All diese Bemühungen sind wichtiger Ausdruck des Willens, einen gemeinsamen Weg zu gehen, der von möglichst vielen mitgetragen werden kann.

Nicht die Augen verschließen darf man allerdings vor der Tatsache, daß parallel zu diesen Bemühungen einige Befürworter der Frauenordination ihre argumentative Position vehement weiter ausgebaut und verschärft haben. Das betrifft insbesondere den Versuch Volker Stolles, Luther und die lutherische Tradition als Kronzeugen für die Frauenordination einzuführen, auf den wir weiter unten noch eingehen werden. Zugleich darf nicht übersehen werden, daß dies bei Stolle mit einem expliziten und zentrale Bereiche der Theologie berührenden Paradigmenwechsel einhergeht, der zu einer durchgreifenden Destruktion lutherischer Lehrinhalte führt (vgl. sein Buch „Luther und Paulus“ Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Leipzig 2002). Das betrifft bei Stolle nicht nur das Amt der Kirche, sondern auch die Frage nach der Rechtfertigung, die bei Stolle völlig neu „konstruiert“ wird. Auch die innerkanonische Sachkritik, die Stolle in seiner Argumentation für die Frauenordination betreibt, hat er inzwischen in seinem Buch auf andere Bereiche des Neuen Testaments und andere Lehrfragen übertragen. Da Stolle der wichtigste theologische Gewährsmann der Frauenordinationsbefürworter in der SELK ist, muß man davon ausgehen, daß auch seine noch weiter gehenden Paradigmenwechsel

Frontstellungen“¹⁵ in den letzten Jahren sowohl in der SELK als auch im LWB oder in der EKD nicht kleiner, sondern größer geworden ist.

So wird das kirchliche Predigtamt von prominenten Befürwortern des Frauenpfarramts lediglich als Funktion oder Ausfluß des Priestertums aller Gläubigen gesehen¹⁶. Das ist sowohl der Ausgangspunkt bzw. der zentrale zu erinnernde theologische „Grundsatz“ in der Stellungnahme der Theologischen Kammer der EKD¹⁷ als auch etwa bei Volker Stolle, dem theologischen Vordenker im Kampf für die Frauenordination innerhalb der SELK. Das Amt wird demnach als um des Friedens in der Kirche nötige Ordnung angesehen. Die Rückbindung an das apostolische Amt oder gar an die Einsetzung des Amtes durch Christus selbst wird problematisiert oder schlicht gelehnet. Entsprechend kann auch keine Rede von einer repräsentatio Christi durch den Amtsträger bei der Amtsausübung sein¹⁸. Die Frage nach der Ausübung des Pfarramtes durch Frauen wird daher ausschließlich von dem Kriterium der „Gleichstellung“ oder „Gleichberechtigung“ her beantwortet¹⁹. Eine Stelle wie Gal 3,28 verweist daher „die vereinzelt restriktiven Forderungen des Apostel nach Schweigen und Unterordnung der Frau“ in den Bereich der „Regelung aktueller Ordnungsfragen“²⁰, die sich entweder gar nicht aufs Predigtamt beziehen oder aber schlicht als zeitbedingte Akkommodation anzusehen sind. Bei Stolle heißt es gar: „In der christlichen Gemeinde spielt die Unterschei-

rezipiert werden (vgl. als Spitze des Eisbergs die Internetplattform: <http://www.frauenordination.de/>, dort unter „Vorgänge SELK“). Beachtung verdient z.B. die nicht nur übers Internet (ebd.) verbreitete Zusammenstellung Stolles: „Ausgeblendetes, was jedoch für das Thema von großer Bedeutung ist, sowie Unklarheiten, die zu falschen Schlüssen verleiten können“, zur im Auftrag der Kirchenleitung der SELK erarbeiteten Seminareinheit: „Ordination von Frauen zum Amt der Kirche? Seminareinheit für die theologische Weiterarbeit durch die Bezirkspfarrkonvente zum Jahresthema II/2006“. Die Art und Weise, wie man diesen „Klarstellungen“ dann im kirchlichen Diskurs wiederbegegnet, zeigt, daß man es in der Tat mit einer „Schulbildung“ zu tun hat, in der einer den Ton vorgibt und andere kollektiv folgen. Zu Stolle „Destruktion des lutherischen Sinnganzen“ (so Stolle selbst in seinem Buch, a.a.O., S. 438) vgl. Heft 4/2003 der Zeitschrift „Lutherische Beiträge“ (Jahrgang 8) und meine Auseinandersetzung: Wider die alten und neuen Antinomen. Über „Paradigmenwechsel“ in der lutherischen Theologie, in: Armin Wenz: Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik, Frankfurt am Main 2004 (Kontexte 37), S. 335-356.

15 Fakultät, Frauen, S. 8.

16 Vgl. z.B. die von Regin Renter referierte Position Gustaf Wingrens (Die Ordination der Frauen zu dem überlieferten Pfarramt der lutherischen Kirche, Luthertum Heft 28, Berlin und Hamburg 1967, S. 15).

17 Vgl. auch Appold, Frauen, der sich wiederholt auf Luthers Verbindung von allgemeinem Priestertum und Amt beruft, ohne zu klären, wie beide sich bei Luther zueinander verhalten.

18 Vgl. Volker Stolle: Im Dienst Christi und der Kirche. Zur neutestamentlichen Konzeptualisierung kirchlicher Ämter, in: LuThK 20, 1996, S. 65-131, hier S. 126.

19 In EKD, Frauenordination auf fast jeder Seite.

20 EKD, Frauenordination, S. 6. Stolle spricht entsprechend von zeitbedingten „Ordnungsstrukturen“ (Neutestamentliche Aspekte zur Frage der Ordination von Frauen, in: Fakultät, Frauen, S. 69-79, hier, S. 69), vgl. dazu die Kritik bei Martens, Stellungnahme, S. 31.

dung zwischen Mann und Frau, wie sie in der Schöpfung geordnet ist, ... keine Rolle mehr“²¹. Von mit dem Evangelium unlöslich verbundenen und daher auch heute verpflichtenden apostolischen Weisungen kann in dieser Sicht keine Rede sein. Sie werden als zeitbedingte Momentaufnahmen neutralisiert. Die konkrete Ausgestaltung der Evangeliumsverkündigung ist dem Gutdünken der Kirche in ihrer „evangelischen“ Freiheit anheimgestellt. Das Evangelium aber wird durch sachkritische De- und Rekonstruktion nachgerade zu einem Gleichstellungsmanifest. So nimmt es denn auch nicht wunder, daß hier und da gegen „andristische Exegesen“ polemisiert²² und die Entdeckung der Weiblichkeit Gottes eingefordert wird²³, so daß durch die so begründete Frauenordination dann sogar der repraesentatio-Gedanke transformiert wiederkehrt, obwohl das kaum reflektiert wird.

Die Ablehnung der Frauenordination gründet hingegen zumindest bei ihren lutherischen Vertretern²⁴ in der Wahrnehmung der Einsetzung des kirchlichen Amtes durch Christus selbst, wie es im lutherischen Bekenntnis bezeugt wird, und in der Wahrnehmung der biblischen Aussagen zur Schöpfung des Menschen als Mann und Frau in der Gleichheit der Rechte bei Unterschiedenheit der Gaben und Berufungen. Ein entscheidender Gesichtspunkt ist dabei der trinitätstheologisch-heilsgeschichtlich verankerte Aspekt der repraesentatio²⁵, der anthropologische Implikationen in sich trägt. So wird die Einheit von Schöpfung und Erlösung bzw. Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung ebenso betont wie der Zusammenhang von Gottesbild (Gott als Vater; Sendung des Sohnes) und Hirtenamt (Sendung der Apostel durch den Sohn; Weitergabe des Amtes an männliche Bischöfe bzw. Presbyter)²⁶. Wir können

-
- 21 *Stolle Aspekte*, S. 73f. Vgl. dazu kritisch *Martens*, *Stellungnahme*, S. 37: „Die Behauptung, in der christlichen Gemeinde spiele ‚die Unterscheidung zwischen Mann und Frau, wie sie in der Schöpfung geordnet ist, ... keine Rolle mehr‘, trifft vielleicht auf bestimmte gnostische Gemeinden, sicher jedoch nicht auf Paulus und seine Gemeinden zu. Wie man zu solch einer Behauptung angesichts von 1. Kor 11 und 14, Eph 5 und 1. Tim 2 kommen kann, ist ein Rätsel.“
- 22 *Stolle Aspekte*, S. 78f.
- 23 Vgl. dazu die nicht umsonst als Stellungnahme zu „Frauen im kirchlichen Amt?“ veröffentlichte Ausarbeitung von Armin-Ernst *Buchrucker*: *Frauenpfarramt und Feministische Theologie* (Hannover 1995).
- 24 Als paradigmatisch hierfür ist auf den „Hirtenbrief zur Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche“ von Bischof Jobst *Schöne* aus dem Jahre 1994 hinzuweisen (Ders.: *Botschafter an Christi Statt. Versuche*, Groß Oesingen 1996, S. 70-82, hier vor allem S. 73-82).
- 25 Vgl. *Weinrich*, *It is not given* (wie Anm. 33), S. 29: “We need to reflect upon the inner and organic connections which bind the speaking of the Gospel and the administration of the sacraments to the inner life of the most Holy Trinity.“ – und der Kontext ebd.
- 26 Vgl. *Schöne*, *Hirtenbrief*, S. 79: „Das Bild von Christus als dem Hirten und Bischof unserer Seelen (1. Petrus 2,25) verblaßt, wenn nicht in seinem Namen und Auftrag Hirten reden und handeln, die er als seine Botschafter (2. Korinther 5,20) ausgesandt hat. Erfahrungen und Wünsche, Bedürfnisse und Erwartungen, die von Menschen abgeleitet und auf sie, speziell auf Frauen, bezogen sind, können dann schnell ein neues Gottes- und Christusbild formen.“

hier nicht auf die detaillierten theologischen Reflektionen eingehen. Hinweisen will ich aber darauf, daß der Konflikt um die Frauenordination in der SELK tatsächlich in einer beeindruckenden thematischen Breite zu einer Vertiefung oft vernachlässigter Fragestellungen geführt hat. Das gilt für die Untersuchung der Frage, ob es das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ „überhaupt gibt und ob es sich zumindest im Neuen Testament finden läßt“, durch Gottfried Martens, der den amtstheologischen Grundansatz im Neuen Testament, insbesondere in den Pastoralbriefen herausarbeitet²⁷. Hinzuweisen ist auf die Arbeiten von Gert Kelter über die Amtstheologie der lutherischen Bekenntnisschriften und deren Positionierung zwischen den amtstheologischen Lehrentscheidungen der VELKD und Roms²⁸. Weitere Beiträge beleuchten etwa die „Lehre von den Schöpfungsordnungen“ und deren Verankerung im lutherischen Bekenntnis²⁹ oder die Amtslehre bei Pastoraltheologen des 19. Jahrhunderts³⁰. Auch die in der Frauenordinationsdebatte immer wieder aufgeworfene „Adiaphorafrage“ wurde vom lutherischen Bekenntnis ausgehend beleuchtet³¹.

Die Theologische Kommission der Missouri-Synode hatte bereits im Jahr 1985 in Anknüpfung an den Ansatz von Peter Brunner auch zur Frauenordi-

-
- 27 Gottfried *Martens*: Gibt es das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“? Beobachtungen zur Frage von Amt und Ämtern im Neuen Testament unter besonderer Berücksichtigung der Pastoralbriefe, in: *Lutherische Beiträge* 10, 2005, S. 3-20. Zum neutestamentlichen Befund vgl. auch die Aufsätze von Hartmut *Günther*: Ordination von Frauen zum Amt der Kirche? Erwägungen zu einer umstrittenen Frage, in: *LuThK* 21, 1997, S. 99-113 und John W. Kleinig: Die Heilige Schrift und der Ausschluß der Frauen vom Hirtenamt, in: *Lutherische Beiträge* 2, 1997, S. 5-20.
- 28 Gert *Kelter*: Das apostolische Hirtenamt der Kirche als institutionalisierte Zuspitzung der potestas clavium. Entwurf einer Zuordnung von Amt, Ämtern und Diensten in der Kirche vor dem Hintergrund von CA XXVIII, in: *Lutherische Beiträge* 10, 2005, S. 21-34; Ders.: Parochiales oder diözesanes Bischofsamt? Versuch einer Auseinandersetzung mit neuen Ergebnissen ökumenischer Forschung, in: *Lutherische Beiträge* 11, 2006, S. 71-91. Vgl. auch Armin *Wenz*: „Vom Amt der Schlüssel“ – ein Katechismusstück und seine Bedeutung, in: *Einträchtig Lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne*, hg. v. Jürgen Diestelmann und Wolfgang Schillhahn, Groß Oesingen 1997, S. 542-558.
- 29 Armin *Wenz*: Die Lehre von den Schöpfungsordnungen – ein überholtes Theologumenon? In: Ders.: *Sana Doctrina. Heilige Schrift und Theologische Ethik*, Frankfurt am Main 2004, S. 146-181.
- 30 Armin *Wenz*: The Office of the Ministry in Lutheran Pastoral Theology of the 19th Century. Wilhelm Löhe and August Vilmar: Two Confessors of a Lutheran Doctrine of the Ministry. Noch unveröffentlicht. Veröffentlichung in russischer Übersetzung von Pavel Butakov, Nowosibirsk, geplant im Tagungsband der III. Theologischen Konferenz des Lutherischen Theologischen Seminars, Nowosibirsk (22.-23.2.2006).
- 31 Gottfried *Martens*: Die Adiaphora als theologisches Problem. Ansätze zu einer Hermeneutik von FC X, in: *Lutherische Beiträge* 5, 2000, S. 117-127 mit dem wichtigen Fazit auf S. 127: „Daß die Wertung kirchlicher Praktiken als Adiaphora ... da, wo mit dieser Wertung wirklich ernst gemacht wird, auf die Dauer zu einer Trennung von denen führen muß, die dieser Wertung widersprechen, stellt FC X deutlich heraus und mahnt uns dazu, mit der Verwendung dieser Begrifflichkeit sorgsam und theologisch verantwortlich umzugehen.“

nation Stellung genommen³². Dies wurde 1993 in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Argumenten für die Frauenordination von William Weinrich in einer unerreichten Studie vertieft³³, indem er in Aufnahme insbesondere von 1Kor 11 und Eph 5 im gesamtbiblischen Kontext der Frage auf den Grund ging, weshalb die spezifische Zuordnung von Mann und Frau in der Schöpfung sich im Verhältnis von Christus und seiner Kirche widerspiegelt. Nach Weinrich lassen sich die apostolischen Weisungen fürs Amt gleichsam als Ergebnis der göttlichen Heilsökonomie verstehen, weshalb sie keineswegs als zeitbedingt qualifiziert werden können, sondern die Kirche bleibend verpflichten³⁴. Bei all diesen Arbeiten handelt es sich nicht um Sonderlehren verbohrt Konfessionalisten, vielmehr bezeugen sie einen breiten Lehrkonsens mit lutherischen Theologen, die sich schon früher im 20. Jahrhundert mit der Frage der Frauenordination auf exegetischer und dogmatischer Ebene auseinandergesetzt haben. Ich nenne neben Peter Brunner nur die Namen der deutschen Theologen Hermann Sasse, Joachim Heubach und Hermann Dietzfelbinger sowie der Skandinavier Regin Prenter, Bertil Gärtner³⁵ und Bo Giertz. Ein Generationen, Länder und Konfessionen³⁶ übergreifender Konsens in diesen, die Frauenordination berührenden Lehrfragen ist also nicht nur auf Seiten der Frauenordinationsbefürworter festzustellen.

Da nun aber beide Seiten in den Bewertungen des Verhältnisses zwischen Mann und Frau, von Schöpfungsordnung und Heilsordnung, von Hirtenamt und Gottesbild, von Evangelium und apostolischen Weisungen zu entgegengesetzten Lehraussagen kommen, sich freilich gleichermaßen auf Schrift und Bekenntnis bzw. lutherische Lehrtradition berufen, müssen wir uns dem dahinter stehenden fundamentaltheologischen Gegensatz im Umgang mit Schrift und Bekenntnis zuwenden.

32 Women in the Church. Scriptural Principles and Ecclesial Practice. A Report of the Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church – Missouri Synod, September 1985.

33 William Weinrich: „It is not given to Women to Teach“. A Lex in Search of a Ratio, Fort Wayne, IN, 1993.

34 Vgl. ebd., S. 29. Zu den unlöslich mit dem Evangelium verbundenen Geboten vgl. S. 30f.

35 Bertil Gärtner: Das Amt, der Mann und die Frau im Neuen Testament, in: In Signo Crucis, Bad Windsheim 1963.

36 Vgl. aus anglikanischer Sicht: Günther Thomann: Die Frauenordination und ihre Folgen für die Anglikanische Gemeinschaft – Eine kurze Übersicht, in: Lutherische Beiträge 4, 1999, S. 106-124; aus dem evangelikalen Lager: Werner Neuer: Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen/Basel, 5. Auflage 1993; Markus Liebelt: Frauenordination. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion im evangelikalen Kontext, Nürnberg o.J.; Heinzpeter Hempelmann: Gottes Ordnungen zum Leben. Die Stellung der Frau in der Gemeinde, Ammerbach 1997. Zur orthodoxen Position vgl. Peter Hauptmann: Protestantische Frauenordination in russisch-orthodoxer Sicht, in: Lutherische Beiträge 1, 1997, S. 21-30. Ein historisch weit ausgreifendes und ökumenisch bedeutsames Standardwerk hat der römisch-katholische Theologe Manfred Hauke vorgelegt: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn, 4. Auflage 1995.

3. Der fundamentaltheologische Dissens

Der nicht nur bei Appold zu hörende geschichtstheologisch begründete Vorwurf an die Frauenordinationsgegner, „zurückgeblieben“ zu sein, wiederholt sich in fundamentaltheologischer Hinsicht sowohl in der Auseinandersetzung um den rechten Schriftgebrauch als auch im Streit um die Frage nach der Katholizität, der Traditions- oder Bekenntnisgemäßheit der Frauenordination.

3.1. Der Dissens in der Beurteilung der Schriftgemäßheit der Frauenordination

So wird den Gegnern der Frauenordination vorgeworfen, sie befleißigten sich eines fundamentalistischen Schriftverständnisses³⁷ bzw. sie argumentierten nach der barocken „dicta-probantia“-Methode³⁸, was heute, im Zeitalter der Historisch-Kritischen Methode, nicht mehr als angemessener Schriftumgang angesehen werden könne. Gegen dogmatische Festlegungen wird auf die grundlegende Vielfalt der biblischen „Traditionen“ verwiesen, „die gerade in ihrer Verschiedenartigkeit und Zeitverflochtenheit gelesen sein wollen“, daher gelte: „In der Bibel gibt es weder eine geschlossene Lehre vom Amt noch ein zeitübergreifendes Dogma zur Rolle der Frau. Vielmehr verweist uns die Geschichte des Urchristentums auf unterschiedliche Regelungen in verschiedenen Gemeindesituationen und stellt sich einer vorschnellen Systematisierung entgegen.“³⁹ Stolle spricht entsprechend programmatisch von einer „neutestamentlichen Konzeptualisierung kirchlicher Ämter“⁴⁰. Diese zeitbedingten Konzeptualisierungen sind aber nun sowohl nach Stolle als auch nach der Theologischen Kammer der EKD an der „Mitte des Evangeliums“ zu messen. Von dieser Mitte her kann und muß dann nachdrücklich Sachkritik an irreführenden Schriftstellen geübt werden, die daher auch keine die heutige Kirche ver-

37 So der Grundtenor der Internetplattform <http://www.frauenordination.de/>. Es ist interessant, wie sich dieses Argument auf die sogenannte Diskussions- oder Streitkultur auswirkt. Denn auf ernsthafte Sachargumente von Theologen, von denen man sowieso schon weiß, daß sie Fundamentalisten oder verbohrt Dogmatiker sind, braucht man gar nicht einzugehen. Zu den eigentümlichen Erfahrungen, die man dann im innerkirchlichen Diskurs machen kann, vgl. die treffende Glosse von Gert Kelter: *Theologie und Wirklichkeit. Eine sehr populärphilosophische Glosse*, in: *Lutherische Beiträge* 11, 2006, S. 253-255. Was wirklich hinter dem Fundamentalismusvorwurf steckt, ist die Ausblendung der geistgewirkten Realität von Theologie und Kirche. Die postmoderne, konstruktivistische Hermeneutik verändert so völlig die Kommunikation. Denn wenn man sich über die vorgegebenen Realitäten, einschließlich der biblischen Aussagen und Inhalte, nicht mehr verständigen kann, weil diese nur zeitbedingte Konstruktionen sind und weil jedes Verstehen relativ ist, wird Kommunikation zum Machtkampf, in dem sich der stärkste („plausibelste“, „mächtigste etc.) Konstrukteur durchsetzt.

38 EKD, *Frauenordination*, S. 5: „Gehorsam gegen die Schrift kann nicht bedeuten, daß einzelne Bibelverse als ‚Beweissätze‘ (dicta probantia) isoliert und ihr engerer und weiter Kontext ignoriert werden.“

39 Ebd.

40 *Stolle*, *Dienst*, passim.

pflichtende apostolische Autorität beanspruchen dürfen⁴¹. Bei Stolle heißt es: „Biblisch-theologische Beiträge, die zur Entscheidungsfindung in dieser Sache helfen können, können in der Spur lutherischer Hermeneutik nicht darin liegen, an apostolische Anordnungen als bleibend bindende Bestimmungen zu erinnern. Sie werden vielmehr von der Mitte des Evangeliums her gerade auch die Gestaltungskräfte des Wortes Gottes in Rechnung setzen, ...“⁴²

Läßt man sich vom Fundamentalismusvorwurf nicht abschrecken von einem eigenständigen Blick in die schrifttheologischen Ausarbeitungen der lutherischen Theologen, die die Frauenordination ablehnen, so stellt man fest, daß von einem undifferenzierten Gebrauch vom Kontext isolierter „dicta probantia“ nicht die Rede sein kann. Das betrifft insbesondere die sorgfältige Ausarbeitung von Peter Brunner, die wohl nicht umsonst von der Theologischen Kammer der EKD zuerst karikiert und dann verworfen wird⁴³. Brunner selbst setzt sich ebenso wie die vielen an seine Arbeit anknüpfenden oder auf anderem Weg zu ähnlichen Ergebnissen kommenden Theologen ausdrücklich von einem fundamentalistischen bzw. biblizistisch-legalistischen Schriftverständnis ab⁴⁴. Ausgangspunkt seiner exegetischen Beobachtungen ist aber die differenzierende Wahrnehmung, daß es in der Heiligen Schrift solenne göttliche Institutionen oder Ordnungen gibt, die keineswegs zeitbedingt sind, die

41 Vgl. EKD, Frauenordination, S. 5: „Wenn spätere Texte und Traditionen die Frauen als Verursacherinnen der Sünde in der Welt bezeichnen und ihre Unterordnung unter Männer fordern (so bes. 1. Tim 2,8-15), ist dies ein Ergebnis einer vom ursprünglichen Sinn abrückenden Wirkungsgeschichte, die sich jedoch stets aufs neue an der befreienden Botschaft des Evangeliums Jesu Christi und ihrem Verständnis der Schöpfung messen lassen muß.“; Stolle, Aspekte, S. 77: „Die einschränkenden Anweisungen dagegen nehmen legendäre Ausschmückungen auf, die sich in der Auslegungstradition mit den Texten verbunden hatten und ihre zeitgemäße Aktualisierung und Anwendung darstellen (I Kor 11,7-10; I Tim 2,13-15). Unter anderen kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen verlieren sie mit ihren eigentlichen Voraussetzungen ihre Plausibilität und werden gegenstandslos.“ Ferner Stollens Rezension von: Ulrike Wagener: Die Ordnung für das „Haus Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (Tübingen, 1994), in: LuThK 19, 1995, S. 159: „Die vorliegende Untersuchung führt in guter und einsichtiger Weise in die hermeneutische Problematik hinein, daß der I Tim in den behandelten Texten von der theologischen Linie des Paulus abweicht und eine Gestaltung des Gemeindelebens von außerchristlichen gesellschaftlichen Vorgaben her sucht. Wenn das richtig gesehen ist, kommt die Kirche gar nicht um die Entscheidung herum, ob sie dem sich der antiken Gesellschaftsordnung verdankenden Modell kritiklos folgen oder der in Christus geschenkten evangelischen Freiheit Raum geben will.“

42 Volker Stolle: I Kor 14,26-40 und die Gottesdienstreform der lutherischen Reformation. Die biblische Grundlegung des Gottesdienstes als hermeneutische Frage, in: LuThK 19, 1995, S. 98-135, hier S. 135.

43 EKD, Frauenordination, S. 4f. Vgl. dazu Reinhard Slenczka: Ist die Kritik an der Frauenordination eine kirchentrennende Irrlehre? Dogmatische Erwägungen zu einer Erklärung des Rates der EKD vom 20. Juli 1992, in: Ders.: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten. Band 3, Neuendettelsau 2000, S. 197-210, hier S. 201. Martens bezeichnet Brunners Abhandlung „Hirtenamt und die Frau“ als „den wohl tiefgründigsten ablehnenden Beitrag zu dieser Frage“ (Stellungnahme, S. 4).

44 Brunner, Hirtenamt, S. 317. Vgl. Prenter, Ordination, S. 6-8; Gärtner, Amt, S. 8.

auch nicht nur Willenskundgebungen Gottes darstellen, sondern aus sich heraus – d.h. kraft göttlicher Allmacht – universale und damit auch gegenwärtige Realität setzen, die von uns wahrgenommen sein will. Solche göttlichen Ordnungen findet Brunner einerseits in der Einsetzung des Amtes durch Christus selbst, andererseits in der urzeitlichen Schöpfung des Menschen als Mann und Frau in ihrer spezifischen Zuordnung zueinander. Durch die ganze Heilige Schrift zieht sich das Zeugnis vom Aufeinanderangewiesensein und der Unaustauschbarkeit von Mann und Frau, von der Gleichheit der Rechte und der Unterschiedenheit der Berufungen von Mann und Frau in Ehe und Gemeinde. Die Stiftung der missionarisch-weltweiten Evangeliumsverkündigung und der Verwaltung der Sakramente durch Jesus selber ergeht neutestamentlich niemals abstrakt, sondern immer personal gebunden. Die beiden klassischen Hauptbelegstellen zur Frage des Frauenpredigtamtes (1 Kor 14 und 1 Tim 2) stellen somit in diesem gesamtbiblischen Kontext keineswegs kulturelle Anpassungsleistungen⁴⁵, sondern gleichsam den Schnittpunkt der schöpfungstheologischen wie der amtstheologischen Linie dar.

So lassen sich unter Beachtung der lutherischen hermeneutischen Prämisse, daß sich der Heilige Geist nicht selber widerspricht⁴⁶, zahlreiche innerkanonische Spannungen plausibel machen. Dazu gehört die Beobachtung, daß Jesus einerseits viele Jüngerinnen um sich scharen konnte, andererseits in den Zwölferkreis aber nur Männer namentlich berief, um diesen dann sowohl die Sakramente als auch den Missionsbefehl anzuvertrauen. So läßt sich verstehen, weshalb Jesus sich zunächst den zum letzten Liebesdienst an ihm aufgebrochenen Frauen als der Auferstandene offenbarte und sie dann mit einem begrenzten Auftrag zu seinen Jüngern schickte, bevor er dann selbst den Jüngern begegnete, um ihren Glauben zu wecken und sie in die Welt hinauszusenden. So läßt sich verstehen, warum es für Paulus selbstverständlich ist, daß Frauen im Gottesdienst präsent und in Gebet und Lobpreis beteiligt sind, während er ihnen zugleich verbietet, in der Gemeindeversammlung zu lehren.

Es mag sein, daß die jeweiligen Exegesen nicht alle Fragen bis ins Letzte beantworten können. Dennoch läßt sich bei unbefangener Wahrnehmung erkennen, daß die je unterschiedlichen und doch in den Grundentscheidungen übereinstimmenden Auslegungen von Brunner, Prenter, Weinrich und anderen den hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Reformation entsprechen. Das betrifft insbesondere die Wahrnehmung, daß Gott durch seine solennen ordinationes wirkt, was er sagt, eine in der Schrift vielfältig bezeugte Glaubenswahrheit, die für alle Werke der Dreieinigkeit gilt, für die Schöpfung ebenso wie für die Erlösung und das Werk des Geistes. Das betrifft ferner den

45 Vgl. Weinrich, *It is not given*, S. 14: Paul argues "not on the basis ... of the culture and society", but "on the basis of the story of creation".

46 Auf diese Prämisse und ihre Anwendung durch Luther weist Hans Kirsten hin: Luther und die Frauenordination, in: *Ders.: Die Kirche in der Welt. Aufsätze zur praktischen Theologie aus drei Jahrzehnten*, Groß Oesingen 1983, S. 185-194, hier vor allem S. 192f.

Grundsatz, daß die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments eine geistliche, gottgewirkte Einheit ist.

Betrachtet man dagegen den Schriftgebrauch der Frauenordinationsbefürworter, so findet man zwar auch hier Beteuerungen, die Schrift als Gotteswort anzusehen. Daß dies jedoch ganz anders verstanden wird als in der lutherischen Tradition, wird daran deutlich, daß beim faktischen Schriftgebrauch immer wieder ein charakteristischer „Subjektwechsel“⁴⁷ festzustellen ist. Die Rede ist nicht von göttlichen Setzungen, sondern von jeweils zeitbedingten „Ordnungsstrukturen“. Das Hirtenamt gilt nicht als Stiftung Christi, die seine Apostel für die nachapostolische Zeit gleichsam an die Bischöfe und Presbyter „tradieren“, sondern die Rede ist von Konzeptualisierungen kirchlicher Ämter. An die Stelle des Gegenübers von Herr und Kirche, von Haupt und Leib, von Gebot und Gehorsam tritt somit das Konzept der traditionsgeschichtlichen Entwicklung, das die neutestamentlich erreichten Entwicklungsstufen als zeitbedingte Varianten, keineswegs aber die weitere Christenheit verpflichtende Wegmarken ansehen kann⁴⁸. Ja, man kann durchaus fragen, ob denn die Polemik gegen die „dicta-probantia“-Methode nicht in Wirklichkeit auf die Frauenordinationsbefürworter selber zurückfällt. Denn die Art und Weise, wie man etwa Schriftstellen wie Gal 3,28 aus dem Kontext (in dem es um ein Lehren im Gottesdienst oder eine öffentliche Ausübung des Hirtenamtes gerade nicht geht) herausreißt und gegen vermeintlich illegitime innerkanonische Fehlurteile zum Verhältnis von Mann und Frau in der Amtsfrage ausspielt, spricht für sich.

3.2. *Der Dissens in der Beurteilung der Bekenntnis- oder Traditionsgemäßheit der Frauenordination*

Das traditionsgeschichtliche Konzept ist es dann auch, das hinter dem Motiv vom prozessualen Weg zur Frauenordination steht und damit den Umgang der Befürworter mit der Tradition der Kirche prägt. Behauptet wird einerseits, daß das lutherische Bekenntnis zur Frage der Frauenordination schweige, daß sich andererseits vom Konzept des Priestertums der Gläubigen die Ordination von Frauen eigentlich nahelege, auch wenn sie zur Reformationszeit (noch) nicht verwirklicht werden konnte, weil man Rücksicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse nehmen mußte, die sich aber inzwischen geändert hätten. Die Tradition, insbesondere die lutherische Tradition, habe aber den Weg zur Frauenordination mit zunehmender Deutlichkeit freigemacht.

Auch hier entdeckt man immer wieder – insbesondere in der Verwendung von Lutherzitatens – die völlig unbedarfte Verwendung der den jeweiligen

47 Darauf weist mit Nachdruck *Martens* hin (Stellungnahme, S. 31-33).

48 Vgl. dazu kritisch *Martens*, Stellungnahme, S. 49.

49 Das betrifft insbesondere die „Belege“ für Luthers angebliche Ableitung des kirchlichen Amtes aus dem allgemeinen Priestertum. Vgl. z.B. EKD, Frauenordination, S. 3. Daß die luther-

Kontext ignorierenden „dicta-probantia“-Methode⁴⁹. Außerordentlich befremdlich ist in diesem Zusammenhang beispielsweise der Umgang von Volker Stolle mit Luthers Äußerungen. „Luther hatte offenbar große Schwierigkeiten, die Wirklichkeit des kirchlichen Amtes überhaupt theologisch zutreffend zu erfassen und zu definieren.“⁵⁰ Mit immer neuen Karikaturen wird Luthers Amtsverständnis demontiert, bevor es dann resümierend heißt: „Der Ausschluß der Frauen vom Amt der Kirche, wie ihn Luther begründet, erweist sich als ein Element in seinem Amtsverständnis, das eine Zeitbezogenheit darstellt und deshalb auch zeitgebunden ist. Demzufolge stellt die Ordination von Frauen keinen Bruch mit der Lehrtradition der lutherischen Kirche dar, sofern man Luther für sie als maßgebend annehmen kann.“⁵¹

In ähnlicher Weise argumentiert Appold in seinem eingangs erwähnten Überblick über „Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum“. Völlig zu Recht weist Appold zunächst darauf hin, daß es im orthodoxen Luthertum eine hohe Wertschätzung der Frau und auch weiblicher Ämter wie etwa der Hebamme gegeben hat⁵². Auch daß Frauen als Hebammen und Lehrerinnen in enger Anbindung an das Pfarramt arbeiten konnten, ist eine wichtige Erinnerung. Interessant sind zudem Appolds Hinweise auf Ansätze für eine Wiedergewinnung des altkirchlichen Diakonissenamtes. Caspar Ziegler schlug dafür auch eine spezifische feierliche Handlung für die Amtseinführung (Konsekration) vor⁵³. Obwohl Appold keinen einzigen Beleg für eine Ordination von Frauen zum

rischen Bekenntnisschriften kein einziges Mal das „allgemeine Priestertum“ bei der Begründung des kirchlichen Amtes auch nur erwähnen, ist wiederum keiner Erwähnung wert.

- 50 Volker Stolle: Luther, das „Amt“ und die Frauen, in: LuThK 19, 1995, S. 2-22, hier S. 20. Vgl. ebd., S. 8: „Eigene kulturgeschichtliche Bedingtheiten werden damit sowohl biologisch als auch biblizistisch zu untermauern versucht.“; ebd., S. 21: „Im Gegensatz zu dem Schriftwort I Petr 2,9, das deutlich seine eigenständige Kraft, ja, geradezu eine kritische Sprengkraft entfaltet, wirkt das Schweigegebot bzw. Lehrverbot nicht aus sich heraus, sondern dient der nachträglichen biblischen Begründung von Überzeugungen, die von anderen Voraussetzungen her evident erscheinen.“
- 51 Ebd., S. 22. In seinem Aufsatz „I Kor 14,26-40 und die Gottesdienstreform der lutherischen Reformation“ resümiert Stolle: „Der Ausschluß der Frauen vom kirchlichen Amt wurde nicht aus dem Auftrag des Evangeliums und der Berufung durch Christus abgeleitet, sondern den menschlichen Ordnungen zugerechnet.“ (LuThK 19, 1995, S. 134). Daß Luther selbst den Ausschluß der Frau vom kirchlichen Amt vom Gebot Christi her begründen konnte, bezeichnet Stolle als „Ausnahme“ (ebd., S. 134, Anm. 132). Der Umgang mit dem Zitat von Theodosius Harnack ebd. zeigt auch, daß Stolle nur deshalb zu seinen Schlußfolgerungen kommen kann, weil für ihn die Rede von der Schöpfungsordnung immer „menschliche Ordnung“, nicht jedoch wie bei Harnack „göttliche“ Ordnung impliziert.
- 52 Vgl. auch: Eckhard Struckmeier: Vom Glauben der Kinder im Mutter-Leibe'. Eine historisch-anthropologische Untersuchung frühneuzeitlicher lutherischer Seelsorge und Frömmigkeit im Zusammenhang mit der Geburt (Kontexte 31), Frankfurt am Main 2000.
- 53 Appold, Frauen, S. 275f.
- 54 Vgl. ebd., S. 277: „Es gibt keinen Beleg dafür, daß Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum für das Predigtamt ordiniert worden wären.“ Alles, was Appolds Beobachtungen zeigen (und das ist gewiß beachtenswert), ist, daß die orthodoxen Lutheraner so „frauenfreundlich“ waren, daß für diese in der Tat zahlreiche neben dem Pfarramt existierende kirchliche Ämter zu

Predigtamt anführen kann⁵⁴, zieht er dann aber das Fazit: „Sämtliche Voraussetzungen für die Frauenordination lassen sich im 16. und 17. Jahrhundert finden.“⁵⁵ Zu diesen Voraussetzungen gehört nach Appold „eine deutliche Relativierung ... der gegen die Frauenordination gebrauchten Bibelstellen“ bereits bei Luther und „bei fast allen Exegeten der Orthodoxie“⁵⁶. Auch Appold behauptet, Luther und die lutherischen Theologen hätten die „Unterordnung“ der Frau nicht schöpfungstheologisch, sondern ausschließlich als Folge des Falls nach Gen 3,16 verstanden und daher immer wieder relativiert⁵⁷. Allein die sozialhistorisch bedingte Anschauung der mangelnden Eignung der Frau für den Predigtdienst habe die Frauenordination verhindert⁵⁸. Appold folgt ganz auf der Linie Stolles: „Kehrt man nun zur Ausgangsüberlegung zurück und stellt erneut die Frage, ob die Frauenordination einen Bruch mit dem konfessionell-lutherischen Erbe darstellt, so kann diese Frage eindeutig mit ‚nein‘ beantwortet werden.“ Vielmehr sei als „lutherische Tradition“ jene theologische Linie zu identifizieren, „die sich von Luthers Auffassung von allgemeinem Priestertum und Amt über die vielen kirchlich tätigen Frauen der frühen Neuzeit hinaus ... erstreckt: eine Linie, die die Hindernisse für die Frauenordination sukzessive abbaut und den Weg bis zur vollständigen Öffnung des Amteswens der Frau vorbereitet.“⁵⁹

Für die Auseinandersetzung mit Stolles „Traditionsbeweis“ sei auf die Arbeiten von Rudolf Eles, Tom Hardt und David P. Scaer hingewiesen⁶⁰. Deren Kritik an Stolle kann weitgehend auch auf Appolds Umgang mit der Tradition

gänglich waren. Genau das ist aber auch der Vorschlag zahlreicher wichtiger lutherischer Theologen, die der Frauenordination aus theologischen Gründen ablehnend gegenüberstehen und gerade deshalb fordern, spezifische kirchliche Ämter für theologisch qualifizierte Frauen zu schaffen (vgl. *Prenter*, Ordination, S. 17; *Brunner*, Hirtenamt, S. 337f; *Slenczka*, Ordination, S. 195; *Schöne*, Hirtenbrief, S. 81). Hinweisen kann man auch auf die *Tatsache*, daß es in den USA gerade die Lutherische Kirche-Missouri Synode und die Römisch-Katholische Kirche sind, die mit Abstand die meisten Frauen in qualifizierten kirchlichen Ämtern – mit der einen Ausnahme des Pfarramtes – beschäftigen.

55 Appold, Frauen, S. 276.

56 Ebd., S. 276.

57 Ebd., S. 277.

58 Ebd., S. 277.

59 Ebd., S. 278f.

60 Rudolf Eles: Martin Luther und das Frauenpfarramt. Bemerkungen zu Prof. Dr. Volker Stolle Aufsatz: „Luther, das ‚Amt‘ und die Frauen“, Groß Oesingen, 1995; Tom Hardt: Die Lehre Martin Luthers von der Frauenordination. Eine kritische Auseinandersetzung, in: Michael Salzmann, Johannes Junker (Hg.): Ich will hintreten zum Altar Gottes. Festschrift zum 80. Geburtstag für Hans-Heinrich Salzmann, Neuendettelsau 2003, S. 213-229; David P. Scaer: Ordaining Women: Has the Time Come? Fort Wayne 1995 (hektographierte Einführung des Professors für Dogmatik am Concordia Theological Seminary, Fort Wayne – einer Schwesterhochschule der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel – in die Debatte in der SELK für englischsprachige Leser). Martens, Stellungnahme, S. 52 wendet sich daher zu Recht dagegen, „den Reformator selbst gleichsam zum Kronzeugen für die Legitimität der Frauenordination anzuführen“.

übertragen werden. Zu fragen ist zunächst einmal, wie denn Appold selber die von ihm wiederholt aufgerufene Verbindung von Amt und allgemeinem Priestertum bei Luther und in der lutherischen Tradition versteht. Die lutherischen Bekenntnisschriften jedenfalls sprechen im Zusammenhang ihrer Ausführungen zum Predigtamt an keiner Stelle vom allgemeinen Priestertum. Das Predigtamt gründet nach lutherischer Auffassung im Mandatum Christi, nicht im allgemeinen Priestertum. Auch die Behauptung, die Ausführungen der lutherischen Theologen über die Frau seien ausschließlich hamartiologisch, das heißt, von Gen 3,16 her, und soziologisch begründet, trifft den Befund zumindest bei Luther nicht⁶¹. Der Hinweis auf das Diakonissenamt und eine Ordination zu demselben beweist lediglich, daß manche Theologen den Ordinationsbegriff auf verschiedene kirchliche Ämter anwenden konnten. Sollen die Aussagen lutherisch-orthodoxer Exegeten, die von Appold fast pauschal als Wegbereiter der Frauenordination in Anspruch genommen werden, wirklich in den Blick kommen, so müßten insbesondere die Kommentare zu 1Kor und 1Tim herangezogen werden. Darauf verzichtet Appold in seiner kirchenpolitisch motivierten Zusammenstellung ebenso wie auf eine Sichtung des *Locus de ministerio* in den zahlreichen dogmatischen Werken der Orthodoxie⁶².

In Frage stellen kann man getrost bereits die Behauptung, das lutherische Bekenntnis schweige zum Thema Frauenordination. Karlmann Beyschlag schreibt in seiner Dogmengeschichte unter Hinweis auf CA 14: „Ich erlaube mir, darauf hinzuweisen, daß das ‚rite vocatus‘ von CA 14 maskulin ist. Die prot. ‚Frauenordination‘ zum geistlichen Amt ist also nicht nur schriftwidrig, sondern auch bekenntniswidrig.“⁶³ Beyschlag hat für dieses Zitat Spott von seiten derer auf sich gezogen, die seinen Hinweis auf das männliche Geschlecht des Amtsträgers nicht im Kontext der Dogmengeschichte wahrnehmen wollen, in dem es bei Beyschlag sachnotwendig steht⁶⁴. Nicht nur bei Beyschlag ist der Hinweis zu finden, daß die Traditionslinie, in der die Frauenordination steht, nicht die vom Neuen Testament bis zur Reformation reichende, sondern die gegenläufige gnostisch-sektiererische Linie ist. Zu CA 5 schreibt Beyschlag: „An dieser Formulierung fällt vorab ins Gewicht, daß sie

61 Vgl. *Hardt*, *Lehre*, passim und *Eles*, *Luther*, S. 13, passim.

62 *Appold* hat in seiner Habilitation bewiesen, daß er ein profunder Kenner der lutherischen Orthodoxie ist (Vgl. dazu meine Besprechung in: *Lutherische Beiträge* 10, 2005, S. 261-265). Um so nachdenklicher stimmt, daß er sein theologisches Gewicht nun in dieser Weise kirchenpolitisch in die Waagschale wirft.

63 *Karlmann Beyschlag*: *Grundriß der Dogmengeschichte*. Band II. Gott und Mensch. Teil 2. Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000, S. 401, Anm. 181.

64 Vgl. *Karlmann Beyschlag*: *Grundriß der Dogmengeschichte*. Band I. Gott und Welt, Darmstadt, 2. Auflage 1988, S. 150f: „Was aber ist ‚das Gnostische‘ schlechthin? Fragt man nach dem Grundmotiv, so stößt man immer wieder auf die gleiche, letztlich defizitäre Struktur. Es ist mit einem Wort der Seinsnegativismus der gnostischen Gotteslehre (...), die Verweigerung von Schöpfungsordnung und Schöpfungstheologie (...) zugunsten einer ‚Soteriologie der Selbsterhaltung‘ und ‚Selbstverwirklichung‘ (...), was den Gnostizismus kirchlich untragbar machte.“

die bis auf den I Clemensbrief zurückgehende abendländische Überzeugung wiederholt, wonach die Einsetzung des kirchlichen Amtes (...) Priorität hat vor der Gabe des hl. Geistes, der den Glauben wirkt. Hier lehnt sich die CA an das kath. Vorverständnis an und entzieht gleichzeitig dem Schwärmertum die Grundlage.“⁶⁵ Die Abgrenzung von Gnosis und Schwärmertum betrifft dabei sowohl die Wahrnehmung des Amtes als auch der schöpfungstheologischen Zuordnung von Mann und Frau⁶⁶. Beyschlags Behauptung, das lutherische Bekenntnis widerspreche der Frauenordination, wird freilich nur dem plausibel, der bereit ist, die breite Rezeption der göttlichen Institutionen oder Ordnungen in den lutherischen Bekenntnisschriften auch wahrzunehmen⁶⁷. Denn das Predigtamt wird ebenso wie die spezifische Zuordnung von Mann und Frau in den Bekenntnisschriften heilsgeschichtlich als in den heiligen Stiftungen des Schöpfers und des Erlösers verankert angesehen.

3.3. Der hermeneutische Grundkonflikt

Der Dissens in der Bewertung der Schrift- und Traditionsgemäßheit der Frauenordination offenbart zwei gegensätzliche Herangehensweisen an Schrift und Tradition. Er liegt mithin auf dem Gebiet der Hermeneutik.

Auf der einen Seite haben wir das Konzept eines traditionsgeschichtlichen Prozesses, der in seiner Verbindlichkeit mit Abschluß des Kanons keineswegs an sein Ende gekommen ist, sondern zumindest in dieser Frage erst mit Einführung der Frauenordination an sein Ende – seinen autoritären und nicht revidierbaren Abschluß – kommen kann. Die Schrift bietet jenseits der „Mitte des Evangeliums“ eine Vielzahl zeitbedingter Traditionsbildungen⁶⁸. Diese Sichtweise führt zu dem beobachteten fortwährenden Subjektwechsel bei der Wahrnehmung der biblischen Inhalte. Die Herausbildung des Amtes ist eine menschliche Konzeptualisierung, nicht Gebot und Wirkung Christi oder seines Geistes. Die „Mitte des Evangeliums“ versetzt die heutige Kirche wiederum in die Freiheit, selber zu zeitgenössischen Lösungen der kirchlichen Lebensfragen zu

65 Dogmengeschichte II.2 (wie Anm. 63), S. 401.

66 Vgl. *Brunner*, Hirtenamt, S. 310: „In der alten Kirche war infolge der notwendig gewordenen Auseinandersetzung mit gnostischen und häretischen Gruppen die Frage nach der Gestalt des amtlichen Dienstes der Frau in der Kirche noch lebendig.“; *William Weinrich*: Women in the History of the Church: Learned and Holy, But Not Pastors, in: John Piper, Wayne Grudem (Hg.): *Recovering Biblical Manhood and Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*, Wheaton 1991, S. 274: „Against the Gnostic, to maintain a distinction of male and female function was to confess a creation theology that respected the concrete, fleshly differences between man and woman.“

67 Vgl. *Armin Wenz*: *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche*, Göttingen 1996 (FSÖTh 75), S. 15-85.

68 Vgl. zu diesem auch im ökumenischen Gespräch enorm wirksamen Konzept der „Mitte des Evangeliums“ als „eines organisierenden Prinzips in der Vielzahl der theologischen Konzeptionen, die sich in der Überlieferung, vor allem auch im Neuen Testament, erkennen lassen“, die Kritik bei *Gottfried Martens*: *Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament?* (FSÖTh 64), Göttingen 1992 (hier S. 195; dazu und zum entsprechenden „Subjektwechsel“ im Umgang mit der Heiligen Schrift vgl. ebd., passim!).

finden. Es geht dabei keineswegs um sachliche („dogmatische“) Wiedererkennbarkeit oder gar Identität mit früheren Stadien des Prozesses. Vielmehr reicht es, die eigenen Transformationen als *Wirkungen des Evangeliums* plausibel zu machen. Diese Wirkung besteht in erster Linie darin, die äußeren Formen und Lebensäußerungen der Kirche der heutigen Zeit anzupassen.

Im Hintergrund dieses Ansatzes steht ein binäres bzw. dualistisches Wirklichkeitsverständnis. Das Evangelium kommt einer letztlich überhistorischen Idee sehr nahe, die von ihren kanonisch verbürgten geschichtlichen Ausformungen getrennt werden kann. Da aber die Geschichtlichkeit für das Evangelium von Christus ein konstitutiver Faktor ist, weil göttlicher Inhalt (bzw. göttliche Person) und irdisch-geschichtliche Form kraft der Inkarnation nicht mehr voneinander zu trennen sind, hat die ausdrückliche Kritik an seinen neutestamentlich tradierten Ausformungen Rückwirkung auf das Evangelium selbst. Dieses wird, wie Regin Prenter zu Recht schreibt, „eine zeitlose Idee“, „die ihre geschichtliche Grundlage“ zu verlieren droht⁶⁹.

Das aber hat unmittelbare rechtfertigungstheologische Konsequenzen, die ebenfalls das Evangelium zentral treffen. Denn wird eine wie auch immer geartete „Mitte des Evangeliums“ von den mit dem Evangelium verbundenen Mandata Christi und seiner Apostel isoliert, so wird letztlich das Werk des Herrn Christus ersetzt durch das Werk der Kirche. Das Ergebnis ist ein Konstruktivismus, wie er in Teilen der postmodernen Sprachphilosophie weit verbreitet ist. Man lebt, so schreibt der Romanist Gumbrecht zu diesem Konstruktivismus, in der Überzeugung, „der Mensch könne alles – vom ‚Geschlechtlichen‘ über die ‚Kultur‘ bis hin zur ‚Landschaft‘ – nach Belieben ohne weiteres ummodellern, denn alles sei ‚doch bloß eine menschliche Konstruktion‘⁷⁰.“ Am Rande sei vermerkt, daß dieser Konstruktivismus nicht nur hinter dem gesellschaftspolitisch dominierenden „Gender Main-Streaming“⁷¹, sondern auch hinter der mit dieser Bewegung verbundenen kirchlichen Kapitulation gegenüber der Homosexuellenbewegung steht, wie weit immer diese Kapitulation auch im Entwicklungsprozeß schon fortgeschritten sein mag.

69 Prenter, *Ordination*, S. 18 mit der Fortsetzung ebd.: „Es geht wohl eine Linie von jener modernen Nichtbeachtung des geschichtlich bedingten äußeren Zeichens der Kontinuität des Pfarramtes mit dem Apostolat zu der existenztheologischen Auffassung des Kerygmas ...“ Vgl. dazu auch die Ausführungen des Kieler Philosophen Kurt Hübner: *Glauben und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, S. 101f, Anm. 22: „... als Wieder-Holung der Gegenwart Jesu Christi beim letzten Abendmahl ist der amtierende Priester dessen Stellvertreter. Daher ist auch die heute verbreitete Forderung widersinnig, diese seine Rolle ebenso Frauen zu überlassen. Mit Frauenfeindlichkeit hat, wie man sieht, das Festhalten der katholischen Kirche am männlichen Priester nicht das geringste zu tun. Im übrigen sind solche Forderungen nur ein Zeichen dafür, daß man wieder einmal, wie ja schon so oft in der Geschichte des Christentums, die Konkretheit der Eucharistie als eine Sache von Fleisch und Blut einem abstrakten und bläßlichen Symbolismus aufopfern möchte.“

70 Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main 2004, S. 80.

71 Vgl. Volker Zastrow: *Politische Geschlechtsumwandlung*, in: FAZ 19.6.2006, S. 8.

Ein solcher Konstruktivismus ist bereits von der Reformation in der Auseinandersetzung mit dem Schwärmertum in all seinen Gestalten mit Nachdruck um des Evangeliums willen bekämpft worden. Nicht umsonst läßt sich die Kriteriologie des Bekenntnisses für die Gestaltung des kirchlichen Lebens keineswegs auf ein abstraktes Evangelium oder gar auf eine „Mitte des Evangeliums“ reduzieren, sondern nimmt ausdrücklich die solennen (heiligen!) Ordnungen Gottes auf, die alleine in der Kirche göttliches Recht setzen können. Nach reformatorischer Überzeugung stiften die heilsgeschichtlich verankerten, neutestamentlich verbürgten Gebote Jesu und seiner Apostel Gewißheit über das, was nach göttlichem Recht zum Heil der Menschen und zur Erbauung der Kirche in dieser geschehen soll⁷². Das ist gerade nicht Ausdruck einer geschichtslosen Hörigkeit, sondern entspricht der Wahrnehmung der Präsenz des dreieinigen Gottes, der durch seine geschichtlich in der Schrift überlieferten Gebote spricht und wirkt. „Geschichtlicher Bericht und Gebot“, so heißt es bei Prenter, „vereinigen sich im Evangelium unlösbar zu einer Ganzheit.“⁷³

Was hier daher auf dem Spiel steht, ist nicht nur die Autorität der Schrift, die ja ebenso wie die Autorität Luthers von allen Seiten beansprucht wird, sondern vor allem ihre Effizienz und Suffizienz, die keineswegs auf ihren Vorbildcharakter in der zeitgemäßen Akkommodation der Botschaft reduziert werden können. Vielmehr ist die Schrift darin wirksam und ausreichend, daß der dreieinige Gott durch die in der Schrift überlieferten Einsetzungsworte sowohl in der Schöpfung als auch in der Heilsordnung wirkt, was er sagt. Der Konflikt ist mithin ein ontologischer. Denn wenn Gott wirkt, was er sagt, dann haben wir es in Fragen der biblischen Zuordnung von Mann und Frau in der Gemeinde wie in Fragen des Amtes mit gegenwärtigen Realitäten zu tun, Wirklichkeiten, die der lebendige Gott durch sein geschichtlich verbürgtes kanonisches Wort hier und heute setzt und definiert, wie Dietzfelbinger es ausgedrückt hat, „nicht bloß ‚zeitgebunden‘, sondern zentral und bis in die letzten Gründe menschlichen Daseins“⁷⁴. Und vom Amt schreibt Prenter auf der Grundlage des Zeugnisses von Schrift und Bekenntnis: „Es liegt mithin in der Einsetzung des Amtes, ... daß sie nicht nur Stiftung ist als Errichtung einer Institution, die dann von der Gemeinde selbst verwaltet werden kann, sondern daß sie die fortwährende Sendung ist, so daß jeder, der in das Amt eintritt, unter dasselbe göttliche Mandat gestellt ist wie die Apostel. Sie handeln also als

72 Vgl. Prenter, *Ordination*, S. 8, der von „Ordnungsgeboten“ spricht, „welche die rechte, sachgemäße Überlieferung des Evangeliums hüten wollen“.

73 Prenter, *Ordination*, S. 9.

74 Dietzfelbinger, *Veränderung*, S. 318. Vgl. Brunner, *Hirtenamt*, S. 328: „Die Ordnung, die zwischen Mann und Frau herrscht, ist von Gott im Ursprung aller Dinge gesetzt, sie ist nicht in der Geschichte entstanden, sondern mit der Erschaffung gegeben. ... Paulus hat hier den Schöpfungsbericht von 1. Mose 2 vor Augen.“ Vgl. ebd., S. 335f.

Vertreter Christi.“⁷⁵ Verschließt man die Augen vor diesen Realitäten, macht man sich an ihre Dekonstruktion, um Neues und Zeitgemäßes zu konstruieren oder konzeptionalisieren, so verliert man das Heilsame, das Gott durch sein Wort sagt und wirkt⁷⁶.

4. Die ekklesiologischen und eschatologischen Konsequenzen

Daß es bei der Frauenordination tatsächlich nicht um eine Randfrage geht, sondern um die Grundlagen der Kirche, erfährt seine letzte Bestätigung, wenn man wahrnimmt, wie sich der aufgezeigte hermeneutische und materialdogmatische Konflikt auf ekklesiologischer und eschatologischer Ebene auswirkt und fortsetzt. Das betrifft die Bestimmung des für die Einheit der Kirche konstitutiven Lehrkonsenses und die Bestimmung des damit verbundenen Häresiebegriffs. Daß damit auch die letzten Dinge berührt sind, zeigt schließlich der Konflikt um die Frage nach der Heilsgewißheit.

4.1. *Der Konflikt um den Magnus Consensus und die Häresie*

Beide Konfliktparteien appellieren an den „magnus consensus“ und wollen auch auf diesem Weg ihre Verbundenheit mit der lutherischen Reformation zum Ausdruck bringen. Die Theologische Kammer der EKD verweist darauf, die Einführung der Frauenordination sei im „magnus consensus“ ergangen⁷⁷ und dulde daher keinen Widerspruch. Damit hat diese Entscheidung nach Ansicht der Kammer sogar Anteil an der Autorität von Schrift und Bekenntnis und erheischt absoluten Gehorsam⁷⁸. Der innerkirchlich ausgerufenen „casus confessionis“ wirkt sich aus auf die zwischenkirchliche Ökumene. „Falsche ökumenische Rücksichten“ werden von der Theologischen Kammer der EKD in dieser Frage harsch abgelehnt, ja, gerade „aus ökumenischer Verpflichtung“ „muß die evangelische Kirche“ lehren und praktizieren, „daß es keine Gründe aus der Heiligen Schrift und dem Bekenntnis gibt, Frauen von der Ordination zum Pfarramt ... auszuschließen“⁷⁹. Dietzfelbinger war noch der Ansicht, mit

75 Prenter, Ordination, S. 12 unter Rezeption von CA 28! Zur Zuspitzung dieser Repräsentation auf die Schlüsselgewalt, vgl. ebd., S. 13.

76 Vgl. das schöne Schlußwort von Weinrich, *It is not given*, S. 32: „A ‚know-nothing‘ hermeneutic which finds itself satisfied when explicit and particular prohibitions are wanting in Scripture will not be competent to inquire after the inner and organic relation between word and act, between what the incarnate Word did and what the Church must do to be faithful to the Gospel.“

77 Vgl. dagegen das Urteil von Dietzfelbinger, *Veränderung*, S. 319: „Daß das Problem, an dem immerhin alle Jahrhunderte der bisherigen Kirchengeschichte und nicht geringe ökumenische Probleme hingen, irgendwie gelöst oder zu einem Konsensus geführt sei, ließ sich beim besten Willen nicht sagen.“

78 Vgl. EKD, Frauenordination, S. 8.

79 Ebd.

dem „Schritt zur Frauenordination“ habe die lutherische Kirche die „ökumenische Mitte verlassen“ „und sich an den Rand“ „drängen lassen“⁸⁰.

Nun hat Reinhard Slenczka freilich darauf hingewiesen, daß es nach reformatorischer Anschauung in Fragen von Schrift und Bekenntnis keine Mehrheitsentscheidungen geben kann. Der im lutherischen Bekenntnis formulierte *magnus consensus* kam dadurch zustande, daß die mit Schrift und katholischer Kirche übereinstimmende Lehre formuliert und als Angebot an alle sich in dieser Kirche befindlichen Christen öffentlich gemacht wurde mit der Einladung, in diesen Konsens einzustimmen. Beim *magnus consensus* geht es also in erster Linie um den Nachweis der Apostolizität und Katholizität der eigenen Lehre, um den diachronen, die Zeiten umgreifenden Lehrkonsens, der dann den synchronen, zeitgenössischen Konsens trägt und definiert. Der Konsens darf also nicht allein gegenwarts- oder zukunftsbezogen sein, wie es nach Johannes Wirsching für das Phänomen des Häretischen typisch ist⁸¹. Erst recht kann es nicht angehen, daß in Mißachtung der Unterscheidung der beiden Reiche ein Konsens mit Gesellschaft oder Politik über den Konsens mit früheren Generationen der Kirche gestellt wird⁸². Brunner schreibt in aller Klarheit in Anwendung der Zweiregimentenlehre: „Ein Argument, das aus der veränderten Stellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft die Möglichkeit ihrer Einsetzung in das Hirtenamt glaubt ableiten zu können, hat daher in der Kirche kein Recht ...“⁸³

80 *Dietzfelbinger*, Veränderung, S. 319. Vgl. für die Debatte in der SELK die in die gleiche Richtung gehende Warnung bei Martens (Stellungnahme, S. 48).

81 Johannes *Wirsching*: Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, Göttingen 1990, S. 176f: Der Häretiker „... kann nicht glauben, ohne der vermeintlichen Armut seines Glaubens durch Zusatzbezeugnisse aufzuhelfen. ... Darum versteht der Häretiker sein Christusbekenntnis auch nicht als Zeugnis für die Wahrheit Jesu Christi in der Gemeinschaft der Väter und Brüder (horizontale Ökumene), sondern als das Programm einer Auswahl- oder Vortrupp-gemeinde in Überbietung der Väter und Brüder (vertikale oder futurische Vereinzelung). So gesehen, will der Häretiker auch nicht etwas bezeugen, sondern vor allem etwas erreichen ... In alledem erweist sich Häresie als revolutionär, nicht als reformatorisch. Der christliche Revolutionär gründet am Ende immer eine (Kirche sein sollende) Partei, obwohl er doch in der Kirche bleiben und sie als die reine Gemeinschaft des Glaubens erhalten, wenn nicht wiederherstellen will.“

82 Vgl. *Stolle*, Aspekte, S. 79: „Die Kirche wird die Frage der Ordination von Frauen heute entscheiden müssen, weil sie in einer Zeit lebt, die auf dem Wege zu einer Emanzipation der Frau ist. Zureichende Kriterien für eine solche Entscheidung hat die Kirche, denke ich, vom Neuen Testament und von der heutigen gesellschaftlichen Stellung von Mann und Frau her.“ (Vgl. dazu die Kritik bei *Martens*, Stellungnahme, S. 43); ferner *Stolle*, Gottesdienstreform, S. 135; *Dietzfelbinger*, Veränderung, S. 317f: „Je stärker jedoch die Emanzipationsbewegungen in der gesamten Gesellschaft wurden, desto eindeutiger wurde der Ruf der Theologinnen nach dem Pfarramt und nach der Ordination gleich den Männern“; *Sasse*, Ordination, S. 1ff.

83 *Brunner*, Hirtenamt, S. 334. *Martens* (Stellungnahme, S. 43) weist darauf hin, daß das Schriftprinzip in Frage steht, wenn „Schrift und Gesellschaft als Kriterien“ eingeführt werden: „Letzteres müßte man vom lutherischen Bekenntnis her allerdings als Irrlehre bezeichnen.“ Vgl. auch Thomas *Junker*: Theologische Aspekte zu den Beiträgen ‚Frauen im kirchlichen Amt?‘ in Oberurseler Heft 28, Hannover 1995, passim.

Dennoch ist sowohl bei der Einführung der Frauenordination als auch etwa bei der Debatte um die Segnung der Homo-Ehe eine Übernahme politischer Konsensfindungsmechanismen in die Kirche zu beobachten. Im dialogischen Prozeß, der mit nachgerade abergläubischen Heilserwartungen verbunden ist⁸⁴, kommt es schrittweise zum Meinungsumschwung und schließlich zu einer mehrheitlichen Meinungsbildung zugunsten eines „neuen Konsenses“. Interessant ist nun freilich, daß es z.B. in der EKD und in der Kirche von Schweden einen in der Politik üblichen „Minderheitenschutz“ gerade nicht geben soll. Schon diese Beobachtung zeigt, daß sich die Politisierung der Kirche mit dem ihr anvertrauten Evangelium offensichtlich nicht verträgt. Die eintretende Vermischung der beiden Reiche zeitigt totalitäre Resultate. Die ausgerechnet in einer vermeintlich pluralistischen und toleranten Zeit ergehenden radikalen Gehorsamsforderungen der kirchlichen Autoritäten an die Frauenordnungsgegner sprechen hier für sich. Und man kann durchaus beobachten, wie sich diese Totalitarisierung bereits in der Beschwichtigungsphase ankündigt. Wo Schrift und Bekenntnis zum Gegenstand unserer De- und Rekonstruktionen werden, kommt es zu einer Polarisierung der Kirche, die theologisch als Häretisierung bezeichnet werden muß, in dem Sinne, wie Peter Brunner formuliert hat: „An die Stelle der Bindung an das Bekenntnis tritt die Bindung an diese oder jene theologische Schulmeinung, die nun notwendig selbst mit der exklusiven Autorität eines Dogmas auftreten muß. Wo die Autorität der Schrift verlorengeht, tritt an die Stelle der Confessio der Kirche die Häresis der Schule.“⁸⁵ Wer sich nicht der Schulbildung anschließt, wird mit Karikaturen („hierarchisch abgehoben“), Schmähungen und Verdächtigungen⁸⁶ überzogen, als dialogunfähig oder gar ideologisch verblendet bzw. überkommenen Rollenbildern verhaftet bezeichnet. Der Grundsatz des Bekenntnisses „sine vi, sed verbo“ kann eben in beiden Phasen außer Kraft gesetzt werden, in der Phase der Beschwichtigung ebenso wie in der Phase der endgültigen Durchsetzung der „Schule“. Nicht selten werden die Medien funktionalisiert⁸⁷ oder wird in der Diskussion mit der vermeintlichen Unvereinbarkeit mit weltlichen Gesetzen gedroht. Die Politisierung zieht sich bis hinein in die inhaltliche Auseinandersetzung. Dies zeigt sich überall dort, wo die nach Schrift und Bekenntnis geistlich-theologisch qualifizierte Wirklichkeit der Relation von

84 Sasse spricht gerade mit Blick auf die Frauenordination von einer „Zeit, die wie die unsere geradezu abergläubische Erwartungen in den Dialog setzt als dem unfehlbaren Mittel jeder Entscheidung.“ (Ordination, S. 1)

85 Zitiert bei Slenczka, Consensus, S. 54.

86 Eine inquisitorische Semantik des „Verdachts“ durchzieht insbesondere die Argumentation Stollés gegen diejenigen, die sich nicht auf seine Linie zur Thematik einlassen wollen, deren Sachargumenten er auf diese Weise psychologisierend aus dem Wege geht. Vgl. z.B. Stolle, Aspekte, S. 78; dazu Martens, Stellungnahme, S. 42; Junker, Aspekte, S. 87.

87 Vgl. Slenczka, Consensus, S. 51; Martens, Stellungnahme, S. 47 (zur Rolle des Fernsehens in den zugunsten der Frauenordination ausgefallenen Entscheidungsprozessen in der Landeskirche Schaumburg-Lippe und in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden).

Mann und Frau, Amt und Gemeinde soziologisch als „Rollenverhalten“ uminterpretiert wird⁸⁸. Im gesellschaftlichen Kontext durchaus angemessene Kriterien werden sachfremd an die Schriftinhalte herangetragen, ja, diese Kriterien sollen zunehmend die sogenannte kirchliche Agenda bestimmen⁸⁹.

Der entscheidende Maßstab für die Definition und Grenzziehung zwischen Konsens und Häresie ist so aber letztlich allein die Sozialschädlichkeit. Die Verletzung oder Störung der harmonischen Gemeinschaft darf auch in Gewissenskonflikten nicht toleriert werden und wird daher disziplinarisch geahndet. Reinhard Slenczka fragt zu Recht: „Wohin ist eine Kirche der Reformation gekommen, wenn sie Mehrheitsentscheidungen kirchlicher Instanzen für heilsnotwendig erklärt, wenn diejenigen, die dem aufgrund der Schrift widersprechen, diffamiert werden und wenn schließlich an das Wort Gottes gebundene Gewissen durch Zwangsmaßnahmen diszipliniert werden?“⁹⁰ Nachdenklich müßte es machen, daß die so agierenden Kirchen immer mehr Züge einer quasi-papistischen Totalherrschaft annehmen – bis hin zum Anspruch der Unfehlbarkeit⁹¹.

4.2. Der Konflikt um die Heilsgewißheit

Gerade in dieser Situation ist es um so bemerkenswerter, daß die Legitimität des Frauenpfarramts immer wieder Einzelpersonen⁹² oder Kirchen unplausibel erscheint, so daß sie trotz aller Widerstände und Gegenmaßnahmen zum ursprünglichen Konsens zurückkehren. Dieser reformatorische Konsens aber kennt als oberstes Kriterium nicht die „Sozialschädlichkeit“, sondern die „Heilsschädlichkeit“ (Johannes Wirsching). Hier weiß man, daß die Kirche ihre Grenzen nicht selbst schafft, sondern auf sie stößt, wo die Stiftungen Gottes verlassen werden. Hier lebt man zugleich von der Verheißung, daß nicht

88 Vgl., besonders sprechend, *Stolle*, Luther, S. 16 zu Luthers Amtsverständnis: „Mit aller Eindeutigkeit werden die Rollen verteilt. Die Amtsträger sind gebend, die Gemeinde verhält sich empfangend. Und in dieses Amtsverständnis wird nun als integraler Bestandteil die Überordnung des Mannes über die Frau aufgenommen. Die Amtslehre wird damit in Entsprechung zur Soziallehre konzipiert.“

89 Vgl. *Slenczka*, Consensus, S. 45f: „In dem Maße jedoch, wie die Gremien dem parlamentarischen Vorbild folgen, wird der Konsens das alles bestimmende Ziel sein, und zwar sowohl für die Wahrung des Zusammenhalts im kirchlichen Gemeinwesen wie auch für die Durchsetzung bestimmter Beschlüsse. Daß sich sowohl bei der Wahl der Themen wie auch in den jeweiligen Einstellungen das Spektrum der öffentlichen Meinung und der politischen Richtungen in den kirchlichen Gremien widerspiegelt, ist unter dieser Voraussetzung nicht überraschend.“

90 *Slenczka*, Kritik, S. 202f.

91 Vgl. *Slenczka*, Kritik, S. 205.

92 Vgl. Martti *Vaahtoranta*: Dies Geheimnis ist groß – der Sinn von „des Herrn Gebot“ (1. Kor. 14,37). Einige sehr persönliche Überlegungen, in: *Lutherische Beiträge* 10, 2005, S. 35-42; Ulla *Hindbeck*: Mann und Frau nach Gottes Wort, in: *Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis* (Hg.): Wer „verläßt den Boden der in der evangelischen Kirche geltenden Lehre“? Zur EKD-Stellnahme von 1992 „Frauenordination und Bischofsamt“, Groß Oesingen 1995, S. 54-60.

wir die Kirche tragen und durch Anpassung an die Gesellschaft und ihre Normen sichern können, sondern allein der Herr selbst durch sein Wort und Sakrament. Dort, wo dieses lauter und rein verkündet wird, findet man sich mit denen zusammen, die das ebenso tun, wie auch immer das zunächst organisatorisch aussehen mag. Lassen sich Kirchen zum *magnus consensus* von Schrift und Bekenntnis zurückführen, wie das in Lettland geschehen ist, so ist das ebenso Grund zur Freude, wie wenn sich die aus der Kirche von Schweden ausgegrenzten Brüder und Schwestern in der „*Missionsprovinz*“ sammeln. Beide Ereignisse sind anschauliche Beispiele dafür, daß, wie Slenczka schreibt, auch nach der Einführung der Frauenordination „die Beunruhigung der Gewissen durch das unveränderte Wort der Heiligen Schrift“ bleibt, „dessen Wirkung auch durch kirchliche Entscheidungen niemals außer Kraft gesetzt werden kann“⁹³.

Eine letzte Zuspitzung, ja einen letzten Beweis für den zutiefst *endzeitlichen* Charakter des Konflikts, bietet ein Vergleich der Auseinandersetzung um die Gewißheitsfrage in den beiden zu Anfang beschriebenen Konfliktphasen. Während in der Phase der Beschwichtigung die Ablehnung der Frauenordination mit dem Argument der fehlenden Heilsgewißheit im Fall der Pfarramtsführung durch Frauen von den Befürwortern des Frauenpfarramts karikiert oder gar mit Hinweis auf eine Abhängigkeit von Rollenbildern psychologisiert und lächerlich gemacht wird⁹⁴, taucht eben dieses Argument nach Einführung der Frauenordination im Argumentations- und Disziplinierungsarsenal ihrer Verteidiger wieder auf. So heißt es in einem von Slenczka zitierten Bericht des ehemaligen Hannoverschen Landesbischofs Hirschler: „Wenn es um die Bestreitung des Rechts der Ordination von Frauen geht, dann ist eine andere Ebene erreicht. Das steht in unserer Kirche nicht mehr zur Disposition. Wer in unserer Kirche in den Dienst der Verkündigung berufen ist, hat nicht das Recht, die Frauenordination in Frage zu stellen. Warum? Weil daran die Frage der Heilsgewißheit der Gemeindeglieder hängt. Wenn die Ordination von Frauen nicht als vor Gott sachgemäßes Handeln der Kirche angesehen wird, wenn das umstritten ist, dann können Gemeindeglieder nicht mehr gewiß sein, daß der Gottesdienst, den sie unter der Leitung ihrer Pastorin feiern, der Ort der verheißenen Gegenwart Gottes ist. Sie können nicht gewiß sein, daß ihnen in der Verkündigung Gottes Wort zugesagt wird, daß das Abendmahl das Abendmahl des Herrn ist, daß die Vergebung, die ihnen die Pastorin

93 Slenczka, *Consensus*, S. 53.

94 Vgl. dazu *Fakultät*, Frauen, passim und die kritischen Anmerkungen dazu von Martens (Stellungnahme, S. 28): „Auch hier wird die Gewißheitsfrage, die Bindung des Gewissens an das Wort Gottes, nur noch in Karikaturform behandelt; nicht die Seite, die die altkirchliche Praxis ändert, sondern die sie beibehält, steht mit einem Mal unter dem Zwang, sich dafür zu rechtfertigen, daß sie etwas ‚zu einem Kriterium erhebt‘. Damit wird das Problem aber nachgerade auf den Kopf gestellt“ (vgl. auch ebd., S. 11f, S. 50f).

zuspricht, Gottes Vergebung ist. Wer am Gottesdienst teilnimmt, muß gewiß sein können, daß hier im Auftrag Gottes geredet und gehandelt wird.⁹⁵

Mit dieser klaren und in sich konsistenten Aussage haben sich die mahenden und warnenden Prophezeiungen derer erfüllt, die schon in der ersten Konfliktphase wußten, daß die Frauenordination im Bereich der lutherischen Kirche zu einer Kirchenspaltung führen muß⁹⁶. Die Einsicht, daß es doch um letzte Dinge, ja, um das Heil selber geht, zwingt zur Entscheidung⁹⁷. Der auf beiden Seiten zu beobachtende theologische Klärungsprozeß hat zur Vertiefung des Gegensatzes zwischen immer weiter gehenden Paradigmenwechseln und einer breiten und erneuten Vergewisserung um den überkommenen kirchlichen Lehrkonsens geführt. Die Behauptungen aus der Beschwichtigungsphase, bei der Einführung der Frauenordination sei das Evangelium nicht berührt und stünde die Kirchengemeinschaft nicht auf dem Spiel, müssen angesichts der jüngsten Entwicklungen als widerlegt gelten. So nimmt es nicht wunder, daß wir jetzt dabei sind, in eine dritte Phase des Konflikts einzutreten, nämlich die immer schärfere Disziplinierung auf kirchenamtlicher Ebene und die diese Maßnahmen flankierende – nachträglich oder vorausseilend bestätigende – kirchengeschichtliche Revision, wie wir sie bei Appold und Stolte beobachten können.

Unser Überblick hat freilich auch gezeigt, daß es keineswegs erstaunlich ist, daß der Konflikt um die Frauenordination *immer noch* im Gange ist. Er gründet im Handeln des dreieinigen Gottes in Schöpfung und Erlösung. Mit Rudolf Eles halten wir daher fest: „Amt und Gemeinde sind von diesem Schöpfungs- und Erlösungskonzept Gottes nicht abtrennbar. Sie werden, was ihre Substanz betrifft, niemals entlassen unter das glaubensfremde Gesetz der unterschiedlichen, sich hier langsamer, dort schneller verändernden gesellschaftlichen Konkretionen. In das Amt, das Christus repräsentiert, können nur Männer berufen werden; und die Gemeinde, die sich als Braut versteht und die Stimme des Bräutigams hören will, wehrt sich gegen die Auflösung dieses irdischen Symbols für ihr Verhältnis zu Christus“⁹⁸.

95 *Slenczka*, Kritik, S. 208, Anm. 16.

96 Vgl. *Martens*, Stellungnahme, S. 12f. „Das von der Kammer für Theologie ausgesprochene Anathema macht deutlich, daß eine Koexistenz von Gegnern und Befürworter der Frauenordination in einer Kirche, in der die Frauenordination eingeführt ist, prinzipiell nicht möglich ist.“

97 *Sasse*, Ordination, S. 9: „Alle diese Überlegungen auf Grund des klaren Schriftwortes machen es für die Kirche Lutherischer Reformation unmöglich, die Ordination von Frauen als gültig und erlaubt anzuerkennen. Denn diese Kirche klammert sich nicht an menschliche Überlieferungen, sondern sie bleibt gewissenhaft bei der Hl. Schrift als dem Wort Gottes. ... Wir können auch nicht Gemeinschaft haben mit Pfarrern und Bischöfen, die solche Ordinationen vollziehen, die gegen Gottes Wort sind.“

98 *Eles*, Luther, S. 30.

Reinhard Slenczka:

Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot¹

Dogmatische Beurteilung der „Bibel in gerechter Sprache“²

„Das göttliche Wort verbietet von vornherein, Gott mit dem gleichzusetzen, was Menschen in ihrer Erfahrung erkennen. Jeder Versuch der Vernunft, das Wesen Gottes mit dem natürlichen Vorstellungsvermögen zu erfassen, macht aus Gott einen Götzen, jedoch verkündigt ihn nicht“,

Gregor von Nyssa (335-394).³

1 Das gegenwärtig wirkende und ewig bleibende Wort Gottes

Es ist das Wunder der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, die ursprünglich nur in einzelnen Rollen oder Blättern aufbewahrt und im Gottesdienst verwendet wurden, daß sie in einer wechselvollen Geschichte erhalten, gesammelt, in viele Sprachen übersetzt und verbreitet worden sind bis auf den heutigen Tag. Das ist die sichtbare Erfüllung der Verheißung: *„Denn ihr seid wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes, das da bleibt. Denn ‚alles Fleisch ist wie Gras und alle seine Herrlichkeit wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorrt und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit‘. Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündigt ist“* (1 Petr 1, 23-25; Jes 40, 6). Davon lebt die Gemeinde Jesu Christi bis auf den Tag der Wiederkunft ihres Herrn in seiner sichtbaren göttlichen Herrlichkeit. Deshalb sind die in der Bibel gesammelten Schriften keineswegs nur Texte der Antike, sondern sie haben ihren Ort und Gebrauch im Gottesdienst. Durch sie spricht Gott zu uns, und wir sprechen zu Gott – auch heute.

Die Texte der Bibel wurden ursprünglich sorgfältig mit der Hand abgeschrieben, oft auf hingebungsvoll kolorierten Blättern, bis sie zum erstenmal um 1455 von Johannes Gutenberg in Mainz gedruckt wurden. Bibeln wurden verbrannt, ihr Besitz und ihre Lektüre wurden verboten, in Zeiten der Verfolgung wurden sie geschmuggelt, als kostbarer Besitz aufbewahrt und heimlich weitergegeben, weil der Glaube darauf angewiesen ist und davon lebt. Aber in Zeiten des Mangels konnte das Bibeldünndruckpapier auch zum Drehen von Zigaretten verwendet werden. Rechter Gebrauch und Mißbrauch des Wortes

1 Ex 20, 4-6; Dtn 5, 8-10; 4, 9-20.

2 Bibel in gerechter Sprache. Hgg.: Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch und Luise Schottröff. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2006. 2400 S.

3 De vita Moysis. MPG 44, 376 D.

Gottes sind immer beieinander, wobei die erste Frage ist, ob wir sie selbst auch regelmäßig lesen, uns nachdenkend aneignen oder nur über Verstehensprobleme diskutieren.

Die Übersetzung der Heiligen Schriften ist immer von neuem eine wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe. Es gibt nicht nur eine Vielfalt von Sprachen, sondern auch deren Wandelbarkeit. Wohl in allen Kirchen findet sich eine große Zurückhaltung gegenüber einer Anpassung an die Umgangssprache. In den meisten griechischen und slawischen orthodoxen Kirchen gibt es bis heute eine eigene Kirchensprache in Bibeln und in der Liturgie, ebenso wie in der Westkirche die lateinische Kirchensprache bis zum Vaticanum II (1962-1965). Das ist keineswegs nur ein starrer Konservatismus, sondern man wehrt sich aus guten Gründen, die Texte für die Begegnung mit der Heiligkeit Gottes in die ordinäre Alltagssprache zu übertragen. Man weiß, daß eine Veränderung der biblischen Texte auch eine Veränderung der liturgischen Sprache, aber auch der Sprache und Vorstellungen für die persönliche Frömmigkeit nach sich ziehen muß. Wer diese Sachverhalte kennt, wird leicht verstehen, daß es beim Verständnis der biblischen und liturgischen Texte nicht nur um hermeneutische Probleme, sondern um pneumatische Phänomene geht.

Auffallend ist auch in der deutschen Kirchensprache, daß viele Wörter wie *Amen*, *Halleluja*, *Zebaoth*, *Kyrie eleison*, *Abba*, dazu auch christologische Titel und Prädikationen wie *Christus*, *Messias*, vielleicht auch *Pantokrator*, keiner Übersetzung bedürfen. Daran ist mindestens in Resten noch zu erkennen, wie das Wort Gottes auch sprachfähig macht, indem es Sprache bildet und bereichert. Am leichtesten aber wird übersehen und unterschätzt, wie die biblischen Texte mit ihren Begriffen und Bildern wie z. B. *Herz*, *Gewissen*, *Seele*, *Sünde*, *Himmel* und *Hölle*, *Teufel* und *Engel* seit Jahrhunderten unsere Vorstellungswelt prägen und bereichern. Selbst sogenannte Atheisten sind mit ihrer Negation darauf fixiert. Denn das gilt für alles, was wir von Gott wissen und reden, und das kommt gerade nicht aus unserer Erfahrung, sondern aus Gottes Offenbarung.

So zeigt sich auch, wie keineswegs nur die Bibeltexte in die Umgangssprache übertragen werden, indem wir „*dem Volk aufs Maul sehen, wie sie reden*“ (M. Luther), sondern indem auch die Alltagssprache durch Wörter, Vorstellungen und Redensarten⁴ aus der Bibel bereichert und vertieft wird. Bildende Kunst und Literatur sind voll von solchen Bereicherungen. Dazu gehört auch die allgemeine Ethik sowie Rechtsbegründung und Recht. Je weniger jedoch die biblischen Schriften bekannt sind, desto mehr bleibt vieles davon unverständlich. Die Wirkung der Bibel ist also keineswegs nur auf die Kirche beschränkt; sie ist ein Element unserer Kultur, auch wenn manche Theologen immer nur an den Verstehensproblemen hängen bleiben, die sie meist selbst finden und dabei völlig den Blick für die Wirkung, den Reichtum, die Schönheit und vor allem die Heiligkeit der Heiligen Schriften verlieren.

⁴ Vgl. Heinrich Kraus, *Geflügelte Bibelworte. Das Lexikon biblischer Redensarten*. München 1993.

In der „*Bibel in gerechter Sprache*“ werden nun durchgehend die Gottesbezeichnungen durch weibliche Ausdrücke verändert oder ersetzt. Dies berührt jedoch nicht nur die Übersetzung von Texten, sondern tiefgreifend auch den Vollzug der Begegnung mit Gott im Gottesdienst, im Bekenntnis und Zeugnis sowie im Gebetsleben von Christen. Es geht um die Offenbarung und Anbetung des wahren Gottes. Dies ist das sehr ernst zu nehmende Problem bei dieser Bibelausgabe, die man nicht als Übersetzung, sondern als ideologische Textveränderung bezeichnen muß.

2 Die Konkurrenz von Gottesbildern bei Übersetzung und Bewertung biblischer Schriften

Es gibt immer wieder Bibelausgaben und Übersetzungen⁵, die dem Volk nach dem Mund reden, um vermeintliche Verstehenshindernisse zu jeweils herrschenden Meinungen und Vorstellungen zu überwinden. In der Mitte des 2. Jahrhunderts haben wir das Beispiel des aus Kleinasien stammenden und vermutlich der Gnosis nahestehenden reichen Reeders *Markion*, der die alttestamentlichen und eine Reihe neutestamentlicher Schriften aus dem kirchlichen Gebrauch ausschließen wollte, weil sie nach seiner Meinung nicht mit der Gottesvorstellung Jesu Christi vereinbar seien. Die Abneigung gegen einen zornigen und strafenden Gott mit seinem unbedingt geltenden Gesetz wiederholt sich immer wieder bis zu der Forderung, das Alte Testament aus dem kirchlichen Gebrauch zu entfernen. Was bei Markion der „*fremde Gott*“ ist, das ist bei Schleiermacher „*der andere Geist*“⁶, und Hegel trieb dies in seiner Jugendschrift „*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*“ mit der Konfrontation von Humanitätsreligion der Griechen und dem „*Dämon des Hasses*“ im AT auf die Spitze: „*Der unendliche Geist hat nicht Raum im Kerker einer Judente*“⁷. Mit seiner Autorität als Wissenschaftler erneuerte *Adolf von Harnack* die Thesen Markions und forderte die völlige Abschaffung des Alten Testaments⁸. Kein Wunder, daß sich sogleich die frühen Nationalsozialisten wie *Artur Dinter*⁹ auf solche Ergebnisse „*wissenschaftlicher Forschung*“ berufen konnten.

5 Vorzügliche Untersuchungen zu den ideologischen Einflüssen bei neueren Bibelübersetzungen mit weiteren Literaturhinweisen bieten: Bernhard *Rothen*, *Der Hang zur frommen Lüge. Die Gute Nachricht als Beispiel einer natürlichen Theologie*. In *KuD* 37, 1991, 280-306; Armin *Wenz*, *Schriftgemäße Bibelübersetzung? Kritische Anmerkungen zur ‚Guten Nachricht‘*. In: *Ders., Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik. (=Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. 37)* Frankfurt / M. u. a. 2004, 84-120.

6 F. D. E. *Schleiermacher* (1768-1834), *Der christliche Glaube* § 132: Es „*kann wohl nicht behauptet werden, daß das Gesetz von diesem selbigen Geist eingegeben sei*“.

7 Hegels Jugendschriften, Hg. von Hermann *Nohl*, 260.

8 *Adolf von Harnack*, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. 1924. Nachdr. 1985. *Das Alte Testament „seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde des Protestantismus zu konservieren ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung ... Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird“* (217. 222).

Allerdings wäre es falsch, in diesen Beispielen, die man heute empört als Antijudaismus ablehnen wird, lediglich die Verirrung einzelner zu sehen. Es geht vielmehr um die Grundsatzfrage, ob die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments als Wort ein und desselben Dreieinigen Gottes erkannt werden oder als Hervorbringungen menschlicher Geistes- und Religionsgeschichte. Gott ist dann nicht das Subjekt, das sich in seinem Wort offenbart und auf diese Weise angeredet und verkündigt werden kann, sondern die Gottesbezeichnungen werden aus menschlichen Erfahrungen, Bedürfnissen und Ideologien, die wandelbar und durch die jeweilige Situation bedingt sind, auf Gott übertragen.

Die Forderung der Deutschen Christen auf der Sportpalastkundgebung des Gaues Großberlin vom 13. November 1933, in der es hieß: „*Wir erwarten, daß unsere Landeskirche als eine deutsche Volkskirche sich frei macht von allem Undeutschen in Gottesdienst und Bekenntnis, insbesondere vom Alten Testament und seiner jüdischen Lohnmoral*“, öffnete damals vielen die Augen für das, was aus der Begeisterung für eine politische Bewegung in das Verständnis der Heiligen Schrift als Fundament von Theologie und Kirche und damit in den Gottesdienst der Gemeinde eingedrungen war. Am 4. Januar 1934 folgte die „*Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse*“ (1. Barmer Erklärung), in der es heißt: „*Die Kirche hört das ein für allemal gesprochene Wort Gottes durch die freie Gnade des heiligen Geistes in dem doppelten, aber einheitlichen und in seinen beiden Bestandteilen sich gegenseitig bedingenden Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments, das heißt in dem Zeugnis des Mose und der Propheten von dem kommenden und in dem Zeugnis der Evangelisten und Apostel von dem gekommenen Jesus Christus.*“¹⁰

Wilhelm Vischer hat in seinem weithin vergessenen oder auch verdrängten Werk „*Das Christuszeugnis des Alten Testaments*“ die theologische Einsicht,

9 Artur Dinter, 197 Thesen zur Vollendung der Reformation. 1926. These 1: „*Das alte Testament ist kein göttliches offenbartes Buch, sondern das widerspruchsvolle Werk irrender Menschen. Es ist von jüdischen Priestern teils aus jüdischen, teils aus nichtjüdischen Schriftwerken zusammengearbeitet worden. Es sind zahlreiche Schichten seiner Entstehung wissenschaftlich festgestellt...*“ These 29: „*Die Heilandslehre ist für alle Menschen die gleiche. Ein Volk höherer Rasse aber wird sie anders auffassen und anders betätigen als ein Volk niederer Rasse.*“ – Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930) lehnt die „*Viehhalter und Zuhälter Geschichten*“ des AT ab und fordert ein 5. Evangelium, das dem germanischen Geist und Bewußtsein entspricht.

10 Ein erschütterndes Beispiel für die ideologische Entstellung von Bibeltexten: „*Die Botschaft Gottes. Eine Übersetzung und Verdeutschung der in den drei ersten Evangelien verwendeten Jesus-Überlieferungen*“, erschienen im Verlag Deutsche Christen, Weimar 1940. Dazu das Programm von dem Altenburger Oberpfarrer *Erich Fromm*, *Das Volkstestament der Deutschen. Ein Geleitwort zu der vom ‚Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben‘ herausgegebenen Botschaft Gottes, Weimar 1940, in dem es heißt: ‚Die biblische Formung des Christenglaubens ist nicht mehr ohne weiteres auch der wahrhaftige Ausdruck unseres Christenglaubens. Wir können sie nicht mehr einfach als maßgebend übernehmen, nachdem uns die religionsgeschichtliche Forschung den Blick für die zeitgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge in der biblischen Überlieferung*

um die es hier und im weiteren gehen muß, gleich im ersten Satz des Buches präzisiert formuliert: „Die Bibel bezeugt vollgültig, unter der Beglaubigung durch den heiligen Geist, daß Jesus von Nazareth der Christus ist. Darum ist sie die heilige Schrift der christlichen Kirche. Denn die christliche Kirche ist die Gemeinde aller Menschen, die auf Grund des biblischen Zeugnisses erkennen und glauben, daß Jesus der Christus ist, d.h. der Messias Israels, der Sohn des lebendigen Gottes, der Heiland der Welt“¹¹.

3 Eine neue, jedoch alte programmatische Ideologie

Ob darüber in Theologie und Kirche heute noch ein Konsens besteht, ist eine sehr ernste Frage, die durch die „Bibel in gerechter Sprache“ aufgeworfen wird. Unter drei Themenkreisen werden durch diese Übersetzung Wortlaut und Inhalt der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments tiefgreifend und ausgehend von aktuellen gesellschaftspolitischen Forderungen und Ideologien verändert:

Beseitigt werden soll 1. eine vermeinte patriarchalische Gesellschaftsordnung der Heiligen Schrift (10), in der die Frauen unterdrückt und benachteiligt werden. Dazu wird durchgehend die sog. „inklusive Sprache“ eingeführt. Es ist nun die Rede von *Jüngern und Jüngerinnen*, von *Sklavinnen und Sklaven*, *Herrinnen und Herren*, von *Jüdinnen und Juden*, von *Griechinnen und Griechen*, von *Freundinnen und Freunden*, *Priesterinnen und Priestern*, *Prophetinnen und Propheten*, *Lehrerinnen und Lehrer*, *Christinnen und Christen* etc., auch wenn das im Originaltext überhaupt nicht steht. Diese „political correctness“ nach amerikanischem Vorbild wird zwar inzwischen geflissentlich in Politik und Kirche befolgt, doch sie bleibt eine Verhöhnung der Sprache und ist selbst für Verfechter dieser Ideologie schwerlich lesbar. Grammatisch wird dabei einfach Genus und Sexus verwechselt. Bisweilen artet das in Peinlichkeit aus, wenn z. B. mit Hebr 13, 1 die „Geschwisterliebe“ gefordert wird.

Allerdings findet sich im Unterschied zu vielen anderen deutschen Bibelübersetzungen und sogar einigen Kommentaren in Gen 1, 27 endlich einmal

geöffnet und die nationalsozialistische Weltanschauung uns zu bewußtem Deutschsein in jeder Hinsicht und zu entschiedener Absage an allen jüdischen Geist erzogen hat. Wir verstehen es, daß die Bibel gerade unseren deutschen Menschen den Weg zu einer echten Christusbegegnung versperrt, wenn man sie zur einzigen und unantastbaren Norm für den Christusglauben aller Zeit erklärt...“ (12f). Auch dies ist ein Beleg dafür, daß die „Bibel in gerechter Sprache“ ein Symptom für eine tiefe und seit langem, unabhängig vom Wechsel der Ideologien bestehende Anfälligkeit in unserer Theologie und Kirche ist. Zur damaligen kritischen Auseinandersetzung äußerte sich der sächsische Pfarrer: *Karl Fischer*, Das Volkstestament der Deutschen Christen. (= Um Evangelium und Kirche 18) Dresden 1940. Die Frage ist daher, ob das „sola scriptura“ in evangelischer Theologie und Kirche überhaupt noch gilt und in seiner Bedeutung bekannt ist. Vgl. dazu: *R. Slenczka*, Die Auflösung der Schriftgrundlage und was daraus folgt. In: *Ders.*: Neues und Altes. Bd. 3. Neuendettelsau 2000. 253-261.

- 11 *Wilhelm Vischer* (1895-1988) verfaßte in dieser Zeit sein Werk „Das Christuszeugnis des Alten Testaments“, Zürich, I Das Gesetz 1934 (1946); II Die Propheten 1941 (1946). Dazu: *Stefan Felber*, Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments (=FSÖTh 89) Göttingen 1999.

die genaue Wiedergabe des hebräischen Wortlauts, wo es nicht „Mann und Weib“ heißt, sondern adjektivisch: „männlich und weiblich... hat Gott sie geschaffen“ (ebenso richtig Gal 3, 28). Das dazu gehörende Objekt ist „Adam“ d. h. Mensch im Singular, und dies bedeutet, daß Mensch als Gattung, als Bild und Gleichnis Gottes, männlich und weiblich von Gott geschaffen ist. Auch wenn „der Mensch“ nach dem grammatischen Genus Maskulinum ist, wird es niemand einfallen, Frauen nicht auch als Mensch zu bezeichnen. Leider wird diese von Gott geschaffene Zusammengehörigkeit und gleiche Würde den Text verändernd dadurch aufgehoben, daß die Gattungsbezeichnung „Mensch“ mit dem individualisierenden Plural „Menschen“ eindeutig falsch übersetzt wird. Nach der richtigen Übersetzung des hebräischen Urtextes haben wir hier im wahren Sinne eine „inklusive“ Sprache, die von der in der Schöpfung begründeten Zusammengehörigkeit von Mann und Frau und ihrer gleichen Würde ausgeht. Was hingegen heute als „inklusive“ Sprache bezeichnet wird, ist in Wirklichkeit gerade „exklusiv“, indem Mann und Frau voneinander unterschieden und gegeneinander aufgebracht werden. Die daraus erwachsende tiefe Störung im Verhältnis von Mann und Frau ist heute unübersehbar, wenn Frauen sich gezwungen fühlen, unter Verachtung ihrer weiblichen Gaben und Aufgaben sich nach der Männlichkeit zu definieren, selbst wenn dies, wie viele andere Gesellschaftslügen, emsig verdrängt wird.

Beseitigt werden soll 2., um den jüdisch-christlichen Dialog zu fördern (10), was man in den doch überwiegend jüdischen Texten für antijudaistisch ansieht. Hierzu mag die Bemerkung von Martin Buber genügen, daß der Philo-Semitismus dieselben Wurzeln wie der Antisemitismus hat, und zwar deshalb, weil die Gegensätzlichkeit von Völkern und Rassen gerade auch dadurch hervorgehoben wird, daß man sie auf die eine oder andere Weise zu beseitigen versucht. Die in Gen 1,26f begründete Einheit aller Menschen nach Adam wird hier übergangen und aufgehoben. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß die feministischen Eingriffe in die unveränderliche Heiligkeit des Gottesnamen von rechten Juden als antijudaistisch und als tiefe Verletzung ihrer Frömmigkeit empfunden werden müssen. Dabei ist es schon unglaublich, wie die in jüdischen Bibelübersetzungen begegnende Gottesanrede „der Ewige“ flugs weiblicht wird: „Neben der maskulinen Form ist gleichbedeutend die grammatisch weibliche Form möglich: ‚Die Ewige‘ (20). Jeder Jude kann das mit seinem religiösen Empfinden und seinen Hebräischkenntnissen nur als Gotteslästerung abweisen. Daß sich kein Jude bereit gefunden hat, an diesem Projekt mitzuarbeiten, wird zwar von den Herausgebern als Defizit bezeichnet, dürfte jedoch nach Lage der Dinge durchaus verständlich sein. Im Gegensatz zu dem Bemühen, „von christlicher Seite den Antijudaismus auch in der Übersetzung zu überwinden“ (26) ist dieser Text mit seinen ideologischen Entstellungen ein absolutes Hindernis für ein Gespräch mit den anderen monotheistischen Religionen wie mit Juden und auch mit Moslems. Der alte Vorwurf des Polytheismus bei den Christen findet damit neue Nahrung.

Beseitigt werden sollen 3. Zustände sozialer Ungerechtigkeit (11), und zwar eigenartiger Weise nicht nur bei den Frauen und Sklaven, sondern auch bei der Diskriminierung von „Gottlosen“, „als ginge es (bei dieser Übersetzung des hebräischen Wortes ‚rascha‘ um Atheismus oder Unglauben“ (11). Mit diesem Hinweis in der Einführung ist bereits angedeutet, was von vielen Textstellen in der Übersetzung bestätigt wird: Was der Mensch als Sünder ist, wird offenbar durchgehend lediglich moralisierend als Tat und Verhalten aufgefaßt, nicht jedoch als Macht und Zustand in dem Bund zwischen Gott und Menschen. Gerechte sind demnach solche, „die Gutes“ tun, Sünder hingegen solche, „die Unrecht tun“ oder „versagen“ (z. B. Röm 6, Mt 9, 10. 13; Lk 5, 8 u. ö.).

Als ein Hinweis für die durchgehende Moralisation der Sünde mag die ausschweifende Übersetzung von Röm 6, 23 dienen: „Denn der Sold, den die Sündenmacht zahlt, ist der Tod. Die Zuwendung, die Gott schenkt, ist ewig lebendiges Leben im Messias Jesus, dem wir gehören.“ Wo jedoch von Sünde und Gnade nicht mehr klar geredet werden kann, verkommt das Evangelium. Die Zusammenfassung der Verkündigung Jesu Markus 1, 15 lautet dann: „Der Augenblick ist gekommen, die Zeit ist erfüllt. Die Gottesherrschaft ist nahe gekommen! Kehrt zum Leben um und vertraut dem Evangelium.“ Der Ruf zur Buße angesichts des kommenden Gerichts wird verwässert zu einer „wellness“-Theologie, wie sie leider von manchen Kanzeln tönt. In dieser Hinsicht folgt die Übersetzung eben auch den Wünschen und Forderungen der Zeit.

4 Gottes Selbstoffenbarung oder menschliche Gottesbilder?

Die Verehrung weiblicher Gottheiten ist in der multikulturellen Umwelt des Alten wie des Neuen Testaments etwas völlig Normales, daher erwächst daraus auch immer wieder eine Versuchung für das Volk Gottes des alten wie des neuen Bundes. Der Prophet Jeremia wendet sich gegen die Anbetung der Himmelskönigin, die vor allem von den Frauen verehrt wird (Jer 7, 17-19; 44, 15-27). Der Prophet Ezechiel wendet sich gegen die falschen Propheten und Prophetinnen, deren Verkündigung und liturgische Gestaltung ihrem eigenen Geist, nicht aber dem Wort Gottes folgen (Ez 13). Daß ausgerechnet in diesem Text „Gott der Herr“ mit „die Ewige“ wiedergegeben wird, kann man nur als Verblendung, durch die der Textinhalt nicht mehr wahrgenommen wird, bezeichnen¹².

Was die feministische Ideologie heute als etwas scheinbar Neues verbreitet, ist im Grunde eine ständig wiederkehrende Erscheinung in der Geschichte der Religionen. Im Umkreis des Christentums ist dabei vor allem auf die alte und neue Gnosis¹³ zu verweisen, die durchgehend männliche und weibliche Wesen

12 Vgl. auch: Offb 2, 14ff. 20ff; Kol 2.

13 Vgl. hierzu Micha *Brunlik*, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt 1992. Daß der Name dieses Autors auf Seite 2399 unter den Mitgliedern des „Beirats zur Förderung, Unterstützung und Begleitung des Projektes ‚Bibel in gerechter Sprache‘“ erscheint, kann nur auf einem mir unerklärlichen Mißverständnis beruhen.

in ihren Hypostasen, Äonen und Emanationen als Offenbarung des Göttlichen beschreibt¹⁴ bis hin zur Lehre von den Archetypen, den „seelendramatischen Vorgängen“, von Carl Gustav Jung (1875-1961) mit seiner Ergänzung der Trinität zu einer Quaternität durch Maria als weibliches Element.

Damit kommen wir zu dem entscheidenden Eingriff in den Textbestand der biblischen Schriften, daß durchgehend die biblischen Gottesbezeichnungen durch weibliche Bezeichnungen ergänzt oder ersetzt werden. Das geschieht unter der Voraussetzung, daß Gott nicht das Subjekt in seinem Wort ist, sondern Objekt und Produkt menschlicher Vorstellungen, Bedürfnisse und Erfahrungen. Allerdings muß gleich darauf hingewiesen werden, daß diese Erscheinung keineswegs auf dieses Projekt beschränkt ist, sondern, ob man das will oder nicht, in der protestantischen Theologie sehr weit bis zur unreflektierten Selbstverständlichkeit verbreitet ist.

Wir gehen nun aus von einigen Kerntexten, die zu den Grundlagen christlichen Lebens gehören, um zu zeigen, was hier geschieht:

1. Das Vaterunser:

„So also betet: Du, Gott, bist uns Vater und Mutter im Himmel...“ (Mt 6, 9). Gott wird nicht als Vater angedet, sondern offenbar darüber aufgeklärt, daß er uns Vater und Mutter ist. Im Paralleltext ist zu lesen „Du Gott...“ statt „Vater“ (Lk 11,2). Manchen Gemeinden und Schulklassen wird diese Wiedergabe des Vaterunsers seit Jahren aufgezwungen; nicht wenige Gemeindeglieder werden aber damit auch gezwungen, solche Gottesdienste nicht mehr zu besuchen. Welche Folgen diese neue Bibelübersetzung für die Gemeinde und ihren Gottesdienst nach den Vorstellungen ihrer Verfechter haben soll, dürfte sich auch in der zum Reformationsfest 2006 in Frankfurt/M. arrangierten Veranstaltung gezeigt haben, die schlechterdings nicht als Gottesdienst bezeichnet werden darf, wenn die Schriftlesungen und liturgischen Texte nach dieser Übersetzungen verwendet werden sollten. Mit Sicherheit hätten ihn sämtliche Reformatoren unter Protest verlassen, und besonnene Christen, wenn sie wissen, was ihnen bevorsteht, werden überhaupt nicht erst hingehen. Juden und Moslems, die man ja gerne bei solchen Veranstaltungen dabei hätte, werden sich bei alttestamentlichen Lesungen mit Entsetzen die Ohren zuhalten und weglaufen.

2. Die Taufe:

Ebenso wird das Problem, das hier auf die Gemeinde zukommt, bei dem Tauf- und Missionsbefehl von Mt 28, 17-20 deutlich, wo es nun heißt: „Die elf

¹⁴ Wenigstens ein paar Beispiele dafür aus den Textfunden von Nag Hammadi, „Die dreigestaltige Protennoia“: *Die Protennoia spricht zu den Gnostikern...* „ich bin mann-weiblich, ich bin Mutter und Vater, bei mir selbst wohnend, mich mit mir selbst vereinigend und mich selbst liebend, weil das All allein durch mich Bestand hat, bin ich der Mutterschoß der Erkenntnis des Alls, die ich gebäre das Licht...ich bin der unwiederholbare Ruf der Herrlichkeit der Mutter, die Herrlichkeit der Schöpfung Gottes, eine männliche Jungfrau aus einem verborgenen Verstand...“ Übersetzung nach ThLZ 99, 1974, 741f. Vater, Mutter und Sohn bilden in Analogie zur menschlichen Familie und Fortpflanzung die Dreieinigkeit (ebda 735).

Jünger wanderten nach Galiläa auf den Berg, auf den Jesus sie hingewiesen hatte. Und als sie ihn sahen, huldigten sie ihm, einige aber zweifelten. Jesus trat heran und sprach zu ihnen: „Gott hat mir alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben. Macht euch auf den Weg und laßt alle Völker mitlernen. Taucht sie ein in den Namen Gottes, Vater und Mutter für alle, des Sohnes und der heiligen Geistkraft. Und lehrt sie, alles, was ich euch aufgetragen habe, zu tun. Und seht: Ich bin alle Tage bei euch, bis Zeit und Welt vollendet sind.“

Auch dies ist ein Text, der nicht nur jedem Christen im Ohr, ja im Herzen liegt, der aber durch die Taufe eine konstitutive Bedeutung und Wirkung für das Entstehen und Bestehen der christlichen Gemeinde für alle Zeiten hat. Wird eine Taufe mit diesen Einsetzungsworten gespendet, dann ist sie unwirksam und ungültig.

Daß der Paralleltext Mk 16, 9-20 als sekundäre Einfügung in Petit wiedergegeben wird, entspricht der in Agenden und Taufhandlungen seit einiger Zeit verbreiteten Praxis, den deutlichen Hinweis darauf, daß allein die Taufe aus dem Gericht rettet, zu verdrängen oder völlig zu streichen: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.“ Auch bei dem Text Mt 28, 20 entsteht der Eindruck, daß nicht mit dem Ende der Welt durch ein Endgericht gerechnet wird, wie das durchgehend vom Wort Gottes bezeugt wird, sondern mit einer fortschreitenden Vollendung der Welt in ihrer Geschichte.

In der Erläuterung zu „taufen“ wird dazu glatt behauptet, „daß ohne Taufe kein Heil bei Gott zu finden sei, ist ein Gedanke, der dem NT fremd ist, aber in einigen Handschriften später eingetragen wurde“ (2335). Man faßt sich bei solcher Unkenntnis unwillkürlich an den Kopf und fragt sich, welchen Unfug solche Theologen, denen einfachste Grundkenntnisse fehlen, in einer Gemeinde anstellen¹⁵.

An solchen Kernstellen wie Vaterunser und Taufe zeigt sich nun, wie es durch die schon philologisch an keiner Stelle zu rechtfertigende Eintragung weiblicher Elemente in die Gottesbezeichnung zu einer tiefgreifenden Veränderung, ja sogar Aufhebung des gesamten in der Selbstoffenbarung des Dreieinigigen Gottes begründeten christlichen Glaubens kommt. Daß darauf schon seit längerem von Theologen aus dem englischen Sprachbereich hingewiesen und davor gewarnt wird, ist den Nachahmern der amerikanischen feministischen Theologie in ihrer ideologischen Verblendung offenbar niemals zu Gesicht gekommen¹⁶.

15 Um wenigstens auf einige Belege angesichts mangelnder Bibelkenntnis hinzuweisen: Act 2, 37ff; Röm 6; Gal 3, 27f; 1 Petr 1, 3ff; 3, 21; Ti 3, 5; Eph 4, 5; Kol 2, 12 u. v. a. m.

16 Vgl. dazu u. a.: Geoffrey Wainwright, *Doxology*. 1982: Der Verf. äußert deutliche Sympathien für „inclusive language“. Doch gerade deshalb hat seine Warnung noch mehr Gewicht, wenn er schreibt: „*Certain problems occur in connexion with the changes so far proposed when the reference is to God. The constant use of ‚Creator‘, ‚Redeemer‘, ‚Sustainer‘ might push the understanding of the Trinity in an unacceptably modalist or economic direction. Forfeiture of sexual language is to risk falling into impersonal neuter.*“ (352f).

3. Ergänzungen und Ersetzungen bei den Gottesbezeichnungen:

Bei der Bearbeitung der Texte kam es darauf an, weibliche Formen einzufügen und männliche, vor allem „Vater“ und „Herr“ zu vermeiden. Für die alttestamentlichen Texte wird das Tetragramm „Jhvh“ durchgehend mit der vokalisiertem Form „adonaj“ wiedergegeben, was wörtlich „Herr“ heißt. Das hebräische Wort verdeckt also nur die deutsche Bedeutung. Jhvh elohim wird mit „adonaj, also Gott“ wiedergegeben. Ferner werden sowohl männliche „er“ wie auch weibliche „sie“ Personalpronomina damit verbunden, z. B. Gen 1, 27: „...männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen“. Oder man liest „die Ewige“, auch „die Heilige“, „die Gottheit“. Es werden hebräische Bezeichnungen, die nicht aus dem Bibeltext kommen, eingetragen wie „ha makom“ – „der Ort“ oder auch „Schechina“, abgeleitet von „schachan“ – „wohnen“, z. B. der Tempel als der Ort, wo Gott seinen Namen wohnen läßt (z.B. 1 Kön 8, 13; 26, 8 „der du thronst über den Lobgesängen Israels“ Ps 22, 4 u. a. m.). Statt „Vater“ heißt es dann „Ursprung“ (Joh 8, 18f; 1 Kor 1, 3; Eph 6, 23); statt „Herr“ steht dann „die Lebendige“ (durchgehend in Lk) oder auch „der Befreier“, statt vom „Sohn“ wird meistens vom „Kind“ geredet, statt Geist liest man „die Geistkraft“. Dies aber zeigt, wie die Namen der drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Geist, durchweg durch weibliche Ergänzungen oder Ersetzungen verändert werden. Daß pistis – Glaube mehrfach als „Zuneigung“ wiedergegeben wird, z. B. Hebr 13, 9, zeigt, daß man überhaupt kein Verständnis für den Glauben und Gehorsam in der Bundestreue Gottes hat (Röm 3, 1ff).

Zu diesem durchgehenden Befund mit der Verweiblichung von Gottesbezeichnungen ist zu sagen, daß keine davon philologisch zu belegen ist. Das aber bedeutet, es handelt sich nicht um eine Übersetzung des Urtextes, sondern um eine Textveränderung. Der entsprechende Teil der Einleitung (16-21) läßt erkennen, wie man sich windet, um diese einschneidenden Eingriffe in den Text zu begründen. In der Kopfzeile jeder linken Seite sowie auf dem Seitenrand wird daher auch meistens der Begriff aus dem Urtext angegeben und es werden Auswahlmöglichkeiten für die Gottesbezeichnung notiert. Die weiblichen Elemente werden also dem Text und damit auch den Lesern förmlich aufgezwungen. Diese Texte zu lesen oder gar vorzulesen, ist ein Ding der Unmöglichkeit, was wohl auch von den Urhebern gesehen wird, wenn sie raten: „Wegen der An-

Roland M. Frye, *Language for God and Feminist Language. Problems and Principles*. In: *Scottish Journal of Theology* Vol 41, No 4. 1988. 441-469: „*For the church to adopt inclusive feminist language for the Deity would disrupt and destroy the careful, nuanced, and balanced formulations that for centuries have made it possible to proclaim the three persons, Father, Son, and Holy Spirit whom Christians encounter as divine, within a single undivided godhead*“. – „*Inclusive language scenarios for speaking of God involve major misreadings of history and historical evidence. Such misuse of history and language cannot achieve desirable results. We cannot alleviate oppression among any segment of humanity by altering the language for the one sovereign God who revealed himself in Scripture and in the person of his only Son, who created us all in his image and who calls us all to the dignity of his service and strength of his redeeming love*“ (469).

passung der grammatischen Bezüge empfiehlt sich bei öffentlichem Vorlesen eine Probelesung“ (17). Zu deutsch: der Text ist weder lesbar noch vorlesbar; er dient lediglich als Demonstration für eine bestimmte Ideologie.

Dieser Vorgang greift aber noch tiefer nicht nur in den Text, sondern in den ganzen christlichen Glauben ein. Protestantische Theologen müssen sich von Juden an die Heiligkeit des Gottesnamens erinnern lassen und vor allem daran, daß diese Namen nicht von Menschen erfunden und auf Gott übertragen werden, sondern daß Gott selbst seinen Namen offenbart (Ex 3, 14 etc.), daß daraufhin sein Namen verkündigt und Gott von uns so erkannt und angerufen werden kann. „Nomen Dei est Deus ipse“ – „Der Name Gottes ist Gott selbst“ – so lehrten die alten und alle rechtgläubigen Dogmatiker¹⁷.

Gerade wo die Eliminierung von antijudaistischen Anklängen eines der drei Hauptanliegen dieses Textes ist, muß man mit Entsetzen feststellen, daß dieses ganze Unternehmen gerade in seinem Kern tiefgreifend antijudaistisch ist. Nicht nur orthodoxe Juden werden mit Abscheu auf das reagieren, was sie hier in ihren Heiligen Schriften vorgesetzt bekommen. In gleicher Weise ist es auch antichristlich.

5 Die Auflösung der Dreieinigkeit Gottes

Wenn evangelische Christen nicht in gleicher Weise wie Juden und Moslems darauf reagieren, dann wird das wohl daran liegen, daß jedes Gefühl für die Heiligkeit des Namens Gottes und für seine Offenbarung in seinem Wort verloren gegangen ist, weil man die Heiligen Schriften lediglich als geschichtsbedingte Formulierung von Theologien ansieht, und dazu rechnen auch die Gottesnamen. Gerade deshalb muß man sich klar machen, daß auf diese Weise die Selbstoffenbarung des Dreieinigen Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist, wie sich oben bereits bei der Taufformel zeigte, bis in die Wurzeln zerstört worden ist. Dies soll im Folgenden an den Aussagen über die drei Personen der göttlichen Trinität gezeigt werden:

1. Gott, der Vater:

Durchgehend wird die Bezeichnung „Vater“ vermieden und entweder durch „Ursprung“ ersetzt oder durch „Mutter“ ergänzt. So heißt es im Gebet Jesu im Garten Gethsemane Mt 26, 39: „Mein Gott, Vater und Mutter, wenn es möglich ist...“ Diese Entstellung der Gebetsanrede Jesu findet sich immer wieder (Joh 8, 18f u. a. m.). Konsequenz wäre zu fragen, ob Jesus hier Gott als seine Eltern anredet, und damit stellt sich schon die Frage nach der Herkunft Jesu.

Die Wiedergabe von Mt 11, 25-30 zeigt in gleicher Weise, wie nicht nur das Verhältnis Vater-Sohn, sondern zugleich die Unterscheidung des Sohnes Gottes von denen, die durch ihn die Kindschaft empfangen, aufgehoben wird: „Es war zu dieser Zeit, daß Jesus Gott antwortete und bekannte: ‚Ich singe dir Lob-

17 So z. B. Abraham Calovius (1612-1686), *Biblia Testamenti Veteris Illustrata*. Wittenberg 1672. 314 zu Ex III; *Biblia Novi Testamenti Illustrata*. Hildburghausen 1719. 231 zu Mt 6, 9f: „Nomen Dei est Deus ipse, ut inter homines nominatur, h. e. agnoscitur et celebratur...“

lieder, Gott Vater und Mutter für mich und mächtig im Himmel und auf der Erde...Du hast mir alles mitgeteilt. Niemand kennt mich als dein Kind so wie du, väterlich und mütterlich. Niemand kennt dich so väterlich und mütterlich, wie ich als dein Kind, und wie alle Geschwister, die ich darüber aufkläre...“ In gnostischen Texten findet man solche Vorstellungen; christlich sind sie auf keinen Fall.

Von einer geradezu erschütternden Gefühllosigkeit ist die Banalisierung des Klagegebets Jes 63, 15ff: „Blicke vom Himmel und sieh aus deiner heiligen und prächtigen Wohnung! Wo ist dein Eifer, dein Heldenmut? Deine innersten Gefühle und deine Mutterliebe bleiben mir vorenthalten. Du bist ja unser Vater, unsere Mutter. Abraham kennt uns nicht, Israel nimmt uns nicht wahr. Du bist Gott, unser Vater, unsere Mutter. ‚Unsere Befreiung seit jeher‘, das ist dein Name.“

Eph 3, 15 wird der nicht ganz leicht zu übersetzende Text, in dem alles, was genealogisch mit Vaterschaft (*patria*) bezeichnet wird, von Gott, dem Vater, herkommt, philologisch eindeutig falsch so verdreht: „Deshalb beuge ich meine Knie vor der schöpferischen Kraft (*pater*), die jedes Volk im Himmel und auf Erden benannt hat...“ In diesem Fall, wie auch bei der Ersetzung von „Vater“ durch „Ursprung“ (1. Kor 1, 3; Eph 6, 23), wird eine personale Bezeichnung durch eine neutrale anonyme Bezeichnung im Sinne einer abstrakten Kausalität ersetzt. Außerdem zeigt sich hier, wie in der Vorstellung von einer menschlichen Übertragung von Gottesvorstellungen, -bildern und -begriffen offenbar ein religiöser Pluralismus verborgen ist, nach dem die Gottesbezeichnungen der verschiedenen Religionen einen gemeinsamen Inhalt und Bezugspunkt haben¹⁸.

Auch die personale Bezeichnung „pantokrator“, „Allmächtiger“, wird neutralisiert: „Ich bin das Alpha und das O, sagt Gott, die Macht, die ist und die war und die kommt, die alles beherrscht“ (Apk 1, 8). Vermutlich weil nun doch Apk 22, 19 im Blick ist, heißt es dort jedoch: „Ich bin das Alpha und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ (Apk 22, 13).

Diese und viele weitere Eingriffe haben, wie leicht einzusehen ist, erhebliche Konsequenzen für das gesamte christliche Glaubensbekenntnis, angefangen beim ersten Artikel.

2. Der Sohn Gottes:

Neben dem bereits angeführten Tauf- und Missionsbefehl ist die Taufe Jesu durch Johannes ein Grundtext für die Offenbarung der Dreieinigkeit Gottes (Mt 3, 13-17; Mk 1, 9-11; Lk 3, 21f). Das offenbarende und die Verheißung des Alten Bundes erfüllende Wort Gottes von Ps 2, 4 wird gegen den Urtext so verändert: „Dieses ist mein geliebtes Kind, ihm gehört meine Zuneigung“. Dabei ist schon zu bedenken: Die Gottessohnschaft Jesu, der vom Vater in Ewigkeit

¹⁸ Vgl. u. a.: John Hick, *Gott und seine vielen Namen*. Altenberge 1985. (God Has Many Names, Philadelphia 1982-); Paul. Knitter, *No other Name?* New York 1987.

geboren und daher nach seinem Wesen Gott ist, unterscheidet sich von der Gotteskindschaft, die wir durch die Taufe auf den Namen des Dreieinigen Gottes als Annahme zum Kind Gottes (adoptione Röm 8, 15f; Gal 4, 1ff) empfangen. Dieselbe Aufhebung der Beziehung von Vater und Sohn durch die Ersetzung der Bezeichnungen aus dem Urtext findet sich auch Hebr 1, 1ff.

Völlig unverständlich ist, daß dann auch die Gebetsanrede Jesu „abba“, die aus guten Gründen aramäisch überliefert und so auch in vielen Übersetzungen festgehalten wird, an entscheidenden Stellen in nach dem Textzusammenhang geradezu geschmackloser Weise pervertiert wird. So Mk 14, 36 beim Gebetsringen im Garten Gethsemane: „Gott, Ursprung, von dem ich herkomme, dir ist alles möglich...“ Röm 8, 15 wird die durch die Gabe des Geistes Jesu in der Taufe eröffnete Möglichkeit für die Christen, Gott anzureden, wie es der Sohn Gottes getan hat, bagatellisiert: „Du Ursprung allen Lebens, sei unser Schutz!“ Nur Gal 4, 6 bleibt: „Abba! Vater“.

Völlig den Sinnzusammenhang von Wort und Logos mit Gen 1, 1ff zerstörend werden die gewichtigen Worte des Johannesprologs verzerrt: „1 Am Anfang war die Weisheit und die Weisheit war bei Gott und die Weisheit war wie Gott. 2 Diese war am Anfang bei Gott. 3 Alles ist durch sie entstanden, und ohne sie ist nichts entstanden... 14 und die Weisheit wurde Materie und wohnte unter uns, und wir sahen ihren Glanz wie den eines einziggeborenen Kindes von Mutter und Vater voller Gnade und Wahrheit... 18 Niemand hat Gott je gesehen. Der Einziggeborene, der im Mutterschoß des Vaters ist, jener ist uns vorgegangen.“ Diese theologisch wie philologisch falsche Übersetzung kann man nur mit einem Gemälde von Rembrandt vergleichen, auf das irgendjemand seine politischen Parolen mit Sprühfarben geschmiert hat. Und vor allem: Die Weisheit ist nicht die zweite Person der Dreieinigkeit, sondern Eigenschaft und Gabe Gottes, aber auch nur so und dann eine Eigenschaft von Menschen, wenn sie denn erbeten und geschenkt wird (1 Kön 3).

Völlig entstellt wird auch das Wort Jesu vom Bekennen und Verleugnen: „Denn zu allen, die sich zu mir bekennen vor den Menschen, werde auch ich mich bekennen vor Gott, für mich Vater und Mutter im Himmel. Aber die mich verleugnen vor den Menschen, werde auch ich verleugnen vor Gott im Himmel“ (Mt 10, 32f). Noch schlimmer Mk 8, 38: „In dieser Generation, die den Bund mit Gott bricht, gibt es einige, die sich für mich und meine Worte schämen. Für die wird sich auch die himmlische Menschengestalt schämen, wenn sie im Strahlenglanz Gottes mit den heiligen Engeln kommt.“ Dies hat überhaupt nichts mehr mit dem Urtext zu tun, sondern das ist ein gesellschaftspolitisches Pamphlet, in dem die Grundlagen des Christusbekenntnisses aufgehoben sind.

Die Kirchenväter wie Irenäus von Lyon, Gregor von Nyssa (s.o.), Gregor von Nazianz, Augustin und alle ihnen folgenden rechten Lehrer der Kirche haben immer darauf hingewiesen, daß die Namen Gottes nicht einfach Eigenschaften sind, die aus menschlichen Vorstellungen auf Gott übertragen werden,

sondern in ihnen offenbaren sich die wesenhaften Beziehungen (relationes) zwischen den trinitarischen Personen. In ihnen offenbart sich das Wesen (Homoisie) der Dreieinigkeit Gottes. Grundlegend offenbart sich in der Beziehung Gott Vater – Gott Sohn die Gemeinschaft des Wesens als Gott und die Differenz der Personen in einem Ich-Du-Verhältnis, wie es sich gerade bei der Taufe Jesu und bei seinen Gebeten manifestiert.

Sowohl die Auseinandersetzung mit der Gnosis, z. B. bei Irenäus von Lyon¹⁹ wie auch die sog. christologischen und trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts wurden durchweg dadurch ausgelöst, daß bestimmte theologische Lehren der Anbetung des dreieinigen Gottes im Gottesdienst der Gemeinde widersprachen. Es wurde also keineswegs eine Trinitätslehre oder Christologie entwickelt, sondern die Integrität des christlichen Gottesdienstes mit dem Lobpreis des Dreieinigen Gottes und der Taufe als realer Gemeinschaft mit Gott mußten verteidigt werden. Deshalb sind die christologisch-trinitarischen Abgrenzungen stets auch mit Taufe und Abendmahl verbunden. So ging es durchweg darum, diese Realität der Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes festzuhalten. Gegenüber Arius wird dabei die falsche Auffassung vom Sohn Gottes energisch zurückgewiesen: „Auch wenn er als Gott bezeichnet wird (nämlich im Gottesdienst der Gemeinde), ist er doch nicht wahrhaftiger Gott“²⁰. Hier begegnet die Vorstellung von einer Übertragung von Gottesbezeichnungen, denen kein reales Sein entspricht. In gleicher Weise wird in der *Confessio Augustana* Art. I von der Einheit des Wesens und der Dreiheit der göttlichen Personen betont: „daß ein göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftig ist (quae appellatur et est) Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen...“

Wenn man sich vor Augen führt, wie mit diesen falschen Übersetzungen das unterschiedene Sein Gottes nicht nur aufgehoben, sondern durch weibliche Elemente aus der menschlichen Erfahrungswelt verändert und ersetzt wird, dann wird deutlich, daß damit der „magnus consensus“ mit der alten Kirche und der gesamten rechtgläubigen Christenheit, der in CA I ausdrücklich betont und sorgfältig nachgewiesen wird, durchweg willkürlich zerbrochen ist.

3. Der Heilige Geist.

Es ist immerhin bedenkenswert, daß die Wörter für „Geist“ im Hebräischen feminin, im Griechischen neutrisch und im Lateinischen wie auch im Deutschen und vielen anderen Sprachen maskulin sind. Unter dem Zwang der ideologischen Vorgaben heißt es aber nun meistens: „die Geistkraft“. Auch die Bezeichnung der Person wird anonym gefaßt, und das wird verbunden mit der Behauptung: „In nachbiblischer Theologie wird die Geistkraft zu einer Person der göttlichen Dreifaltigkeit (Trinität)...“ (2377). Abgesehen davon, daß die alt-

19 *Adversus Haereses*.

20 Athanasios von *Alexandria*, *Oratio 1 adversus Arianos*. C 6.

kirchlichen Konzile keineswegs neue Dogmen produzierten, sondern, wie gerade gezeigt, die Integrität des Glaubens in der Einheit des Geistes vor allem für den Gottesdienst festhielten und gegenüber Irrlehren abgrenzten (definierten), liegt auch hier wie bei manchem anderen einfach mangelnde Kenntnis der Schrift vor. Denn als Person und damit als Subjekt begegnet uns der Geist als „paraklätos“ Joh 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7 sowie Röm 8, 16; 26f, wenn er für uns eintritt und uns vor Gott vertritt. An allen diesen Stellen wird jedoch dieser theologisch und grammatisch eindeutige Sachverhalt plattgewalzt mit „die Geistkraft“.

5 Das Bilderverbot Ex 20, 4-6; Dtn 5, 8-10; 4, 9-20

Luther hat in seinen Katechismen das zweite Gebot biblischer Zählung keineswegs, wie selbst von Theologen gelegentlich behauptet wird, gestrichen. Er hat es vielmehr mit dem ersten Gebot zusammengefaßt und die umfangreiche Sanktion mit Zorn und Gnade als „Beschluß“ des Dekalogs im Kleinen Katechismus und als Anhang zur Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus eingefügt: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen...“ Der biblische Kommentar zum Bilderverbot in Dtn 4 schärft das ein: Gott begegnet seinem Volk im Wort, das gehört wird und geschrieben ist: „Seine Worte hörtet ihr, aber ihr saht keine Gestalt, nur eine Stimme war da. Und er verkündete euch seinen Bund, den er euch gebot zu halten, nämlich die Zehn Worte, und schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln“ (V. 12-13). Gott begegnet seinem Volk aber nicht im Bild von dem, was er geschaffen hat. Deshalb wird mit aller Strenge gewarnt: „So hütet euch nun wohl – denn ihr habt keine Gestalt gesehen an dem Tage, da der Herr mit euch redete aus dem Feuer –, daß ihr euch nicht versündigt und euch irgendein Bildnis macht, das gleich sei einem Mann oder Weib...“ (genau muß es auch hier wie Gen 1, 27 heißen: männlich und weiblich (V. 15-16)).

Wenn man nun vor Augen hat, in welcher Weise in dieser Ausgabe der Heiligen Schriften die Namen Gottes verändert und durch andere ersetzt worden sind, dann ist zunächst festzustellen, daß durchgehend Übertragungen aus dem Bereich von Gottes Schöpfung vorgenommen worden sind. Auf diese Weise schafft sich der Mensch einen Gott nach seinem eigenen Bildnis.

Nun wird immer wieder auf Texte hingewiesen, in denen weibliche Verhaltensweisen mit Gott verbunden werden wie z. B. „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet“ (Jes 66, 13) oder: „Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie seiner vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen“ (Jes 49, 15), oder: „Wie die Augen der Magd auf die Hände ihrer Frau, so sehen unsere Augen auf den Herrn...“ (Ps 123, 2). An allen diesen und ähnlichen Stellen geht es jedoch um Vergleiche oder Metaphern, nicht jedoch um Gleichsetzungen²¹. Wenn dies

21 Man wird wohl (hoffentlich) auch nicht auf den Einfall kommen, den Vergleich von Ps 78, 65f mit Gott gleichzusetzen.

nicht beachtet wird, kommt es unweigerlich zu einer Übertretung des Bilderverbots mit allen seinen Folgen.

Wenn durchgehend die Bezeichnungen Herr, Vater ersetzt werden, dann geschieht dies erklärtermaßen deshalb, weil man meint, auf diese Weise Unrecht wieder gut machen zu können. Begründet wird das in der feministischen Theologie immer mit negativen Erfahrungen in Ehe und Familie, die es ja durchaus geben mag. Doch dabei wird offenbar völlig übersehen, daß man vorhandene oder eingebildete soziale und politische Mißstände nicht dadurch verändern kann, daß man andere Gottesbilder produziert. Vielmehr wird auf diese Weise genau die Grundlage aus dem Wort Gottes aufgehoben, von der aus, beginnend mit Gen 1, 27, gezeigt werden kann, was in unserem Leben dem Willen Gottes zuwider ist. Andernfalls setzt sich der Mensch an die Stelle Gottes (Gen 3), auch in der Meinung, er könne alle Folgen des Sündenfalls in dieser Welt bekämpfen und beseitigen.

Allerdings muß man auch sehen, wie bei diesen Veränderungen und Ersetzungen in den Gottesnamen die Personalität des Dreieinigen Gottes aufgelöst wird in Begegnungen, Gefühle und Erfahrungen, wie es das Kennzeichen aller Gnosis ist. Gott wird entmachtet, indem er seiner Herrschaft beraubt wird, nach der er Schöpfer, Erhalter, Richter und Retter der Welt und aller Menschen ist, den wir als solchen „über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“ sollen.

Die ausgewählten Beispiele für die dogmatische Beurteilung bilden nur einen kleinen Ausschnitt aus einem Gesamtbefund von theologischen und philologischen Fehlern. In den bisher vorliegenden Äußerungen zu der „Bibel in gerechter Sprache“ zeigt sich, wie man sich darüber entweder empören oder lustig machen kann. Nach meiner Einsicht kommt es jedoch in erster Linie darauf an zu sehen, was an diesem Projekt symptomatisch ist für das, was bei uns in Theologie und Kirche weit verbreitet ist. Kirchenleitungen, die dieses Projekt unterstützt haben und weiterhin fördern, müssen sich vorwerfen lassen, daß sie damit die Kirche und den christlichen Glauben zerstören. Wie jedoch nichts ohne Gottes Willen geschieht, so sollte uns auch diese Bibelausgabe die Augen öffnen für das, was wir in der Lehre und daher weithin auch im Gottesdienst einfach verloren haben. Dies aber ist keineswegs eine Frage theologischer Richtungen und Schulen, sondern des theologischen Grundwissens. Die erste Frage zur Prüfung von uns selbst ist, ob der Dreieinige Gott, den wir kennen, anbeten und verkündigen, nur ein Gedankenprodukt von Theologen ist, oder ob er sich selbst in seinem Wort der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments offenbart, zu uns spricht und an uns und dieser Welt handelt.

Von Büchern

Ernst Koch, Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums im 16. bis 18. Jahrhundert (Texte und Studien zum Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts. Bd. 3), hg. von M. Richter und J.A. Steiger, H. Spenner, Waltrop 2005, 416 S., ISBN 3-89991-047-8, 24,- €.

Ernst Koch gehört zu den wenigen Kennern der Geschichte des Luthertums in dessen Blütezeit zwischen Reformation und Aufklärung. Für sein – auch die anderen Konfessionen umfassendes – Standardwerk über diese Epoche¹ erhielt er im Jahre 2003 den Hermann-Sasse-Preis für lutherische theologische Literatur. Wer entdecken möchte, welche Detailarbeit hinter einem solchen Werk steht, wer vom Gesamtüberblick das Augenmerk auf Einzelphänomene lenken will, der sollte zu dem nun von M. Richter (Leipzig) und J.A. Steiger (Hamburg) zum 75. Geburtstag des Verfassers liebevoll zusammengestellten Band greifen. Bei aller Fokussierung auf die Kirchengeschichte vor allem Mittel- und Norddeutschlands ist der zeitliche Bogen in den 15 hier vorgelegten Beiträgen sogar weiter gespannt als in Kochs Standardwerk.

Sechs Beiträge sind biographisch-theologiegeschichtlich angelegt. Im Blickpunkt stehen Michael Neander, Theologen aus Frankfurt/Oder, Anton Otho, Johann Agricola, Andreas Musculus sowie die große Auseinandersetzung zwischen Luthers und Melancthons Schülern im Vorfeld der Konkordienformel. Was Koch explizit am Beispiel von Andreas Musculus ausführt, gilt *cum grano salis* für alle Lebensläufe, die hier vor dem Leser ausgebreitet werden: Da zentrale Motive, die ihrer Epoche das Gepräge geben, im Rahmen der jeweiligen Biographien wiederzuentdecken sind, lassen sich an diesen Einzelgestalten epochale Vorgänge exemplarisch darstellen. Durch die Fokussierung auf den Einzelnen, der Epochentypisches charakteristisch in sich vereint, gewinnt die Kirchengeschichte an Farbe und Spannung. So weit es möglich ist, verbindet Koch die Darstellung der theologischen Aussagen seiner Protagonisten mit Beobachtungen zu deren Lebensläufen, Ämtern und Charaktereigenschaften. Die theologischen Themen sind bestimmt durch die antinomistischen und majoritistischen Streitigkeiten, in die Kochs Protagonisten verwickelt waren: So geht es um die Rolle des Gesetzes im Leben der Gläubigen und um die Frage nach der Notwendigkeit der guten Werke. Koch gelingt es zu zeigen, daß auch bei Theologen, deren in der Auseinandersetzung formulierte Spitzensätze dann von der Kirche verworfen wurden, tiefe Einsichten zu finden sind. Ihm liegt daran, ihren Denkweg nachzuzeichnen und ihnen so gerecht zu werden. Gerade so werden die Unterschiede etwa zu Luther und die jeweils an der Schrift zu messenden Stärken und Schwächen erkennbar.

¹ Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675), Leipzig 2000.

Bei aller wahrzunehmenden Bitterkeit des Streits bis hin zu schweren persönlichen Konsequenzen für „unterlegene“ (d.h. bei der Obrigkeit in Unnade gefallene) Teilnehmer an ihm, zwingen Kochs Beobachtungen zur Einsicht, daß die großen Antworten etwa der Konkordienformel auf zentrale theologische Fragen nur durch solch aufrichtigen Streit ermöglicht wurden. Das betrifft die Frage nach dem Gesetz, in der die Konkordienformel den rechten Mittelweg zwischen Antinomismus und melanchthonischem Ethizismus geht, aber auch die Christologie und die Abendmahlslehre.

Daß die dogmatische Durchdringung und Abgrenzung der biblischen Lehre das kirchliche Leben und die Frömmigkeit gerade nicht abwürgt, sondern erst in heilsame Bahnen lenkt, zeigt Koch dann mit den weiteren neun Beiträgen, die man als frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlich charakterisieren kann. Den Anfang macht die Untersuchung über die zwischen 1550 und 1600 gedruckten Lutherflorilegien, die zum einen Ausdruck der Auseinandersetzung um das Erbe Luthers waren, zum andern eine Notmaßnahme darstellten, da sich viele Pfarrer die großen Jenaer und Wittenberger Lutherausgaben nicht leisten konnten. Damit wurde zugleich das Lutherbild für Generationen geprägt, insofern Luther als Lehrer, Prophet und Seelsorger vergegenwärtigt wurde. Seelsorge und Frömmigkeit stehen auch im Blickpunkt in Kochs Betrachtung über die *Meditationes sacrae* des Thüringers Johann Gerhard. Die heute noch gesungenen Passionslieder etwa eines Paul Gerhardt sind Ausdruck einer in Kontinuität zum Mittelalter gepflegten Passionsfrömmigkeit im Luthertum, wie sie Johann Gerhard besonders eindrücklich geübt hat. Kochs Aufsatz sollte als Hinführung zur Lektüre der Gerhardschen Meditationen gelesen werden. Bessere Theologie und „Erbauung“ ist bis heute kaum zu finden. Denn Gerhard entfaltet Theologie in Analogie zur Medizin als *doctrina practica*, in der Lehre und Leben eine Einheit bilden: Je klarer und wahrer die Lehre, desto heilsamer und fruchtbringender das Leben. Die Tatsache, daß Gerhards Schrift zahllose Übersetzungen bis ins Finnische und Arabische erfuhr, relativiert schon an sich das Klischee vom unmissionarischen Luthertum.

In zwei separaten Beiträgen widmet Koch sich der Aufnahme der alttestamentlichen Spruchweisheit und dann des Hoheliedes in der lutherischen Barocktheologie, die bis hinein in den Kirch-, Haus- und Städtebau wirksam wurde. Auch hier entkräftet Koch ein Klischee, nämlich die Behauptung, das Luthertum habe das Alte Testament vernachlässigt. Psalmen und Weisheitsliteratur wurden insbesondere in der Volkskatechese, aber auch in den Wochenpredigtgottesdiensten breit aufgenommen.

Ähnlich bewegend wie der Beitrag über Johann Gerhard ist Kochs Aufsatz über den Umgang mit der Schwermut in der geistlich-seelsorgerlichen Literatur des Luthertums. Die von Koch analysierten antimelancholischen Schriften offenbaren eine beachtliche Fähigkeit der Autoren zur diagnostischen Differenzierung der Schwermut. Die Therapie wird als biblisch geprägter Trostkampf gegen falsche Gottesbilder entfaltet, der exorzistische (diabolische Gottesbilder austreibende) Wirkung entfaltet. Koch entdeckt hier Ansätze einer – mit Blick

auf Pietismus und Aufklärung geradezu prophetischen – Frömmigkeitskritik, die mit der Heilsgewißheit die zentrale Intention der Reformation in der Seelsorge wachhält. Die orthodoxen Autoren kennen das Problem einer Theologie und Frömmigkeit, die produziert, was sie bekämpft, und bekämpft, was sie produziert. Man wünschte sich, mancher geplagte Zeitgenosse würde den Versuch unternehmen, bei diesen alten Tröstern in die Schule zu gehen, statt bei fremdreligiösen Therapien Zuflucht zu nehmen und somit den exorzistischen Impetus der biblischen Seelsorge umzukehren.

Daß die Zeiten sich mentalitätsmäßig womöglich gar nicht so sehr geändert haben, wie heute als Dogma gern postuliert wird, zeigen die beiden Untersuchungen „Dorfpfarrer als Leser“ und „Beteiligung und Distanz – Die Religion der kleinen Leute und der Gottesdienst der Institution Kirche“. Koch analysiert Visitationsakten des 18. Jahrhunderts aus dem Herzogtum Sachsen-Gotha-Altenburg. Auf Fragebögen sollten die Pfarrer Rechenschaft über ihre Lese- und Studiengewohnheiten geben. Die Ergebnisse sind hoch interessant, so daß Koch zu vergleichenden Untersuchungen aus anderen Territorien ermuntert. Daß die kirchengeschichtliche Arbeit, gerade was das orthodoxe Luthertum betrifft, noch keineswegs abgeschlossen ist, sondern tiefe Entdeckungen bereit hält, das deutet Koch hier und in anderen Beiträgen immer wieder an. Ernst und humorvoll sind seine Beobachtungen zur „Religion der kleinen Leute“, zur Auseinandersetzung der Pfarrer und Obrigkeiten mit Problemen wie dem Kirchenschlaf und dem Kirchenschwatz oder der gottesdienstlichen Gesangsverweigerung bei „vornehmen“ Gemeindegliedern. Zweierlei wird hier erkennbar: Was die auf das gottesdienstliche Leben und die Frömmigkeit ausgerichteten Bemühungen der Kirche in diesem Zeitalter betrifft, so blieb man innerhalb eines „Mentalitätszusammenhangs“, der über das Mittelalter bis in die Alte Kirche zurückreicht und erst nach 1750 weithin aufgelöst wurde. Nach Koch geht die Geschichte dieses Mentalitätszusammenhangs in Gestalt der Religiosität „der kleinen Leute“ dennoch bis heute weiter, denn die Lösung im Zeitalter der Entkirchlichung sei nicht, „es mit“ dem Gottesdienst „immer einmal ‚irgendwie‘ anders zu machen. Eher wird eine Rückbesinnung darauf gefragt sein, was unbedingt nötig dazu ist, ‚den Tod des Herrn zu verkündigen, bis er kommt‘ (1Kor 11,26)“ (379).

Damit kommt die Endzeiterwartung als Kriterium aller Theologie in den Blick, was Koch in seinem letzten Beitrag über „Bibelauslegung und Endzeiterwartung in der frühen Neuzeit“ entfaltet. Auch hier liegt der Schwerpunkt auf Tröstern wie Johann Gerhard, Christoph Irenaeus, Philipp Nicolai und J.M. Meyfart, die allesamt Theologie als Sterbeanleitung betreiben und sich so mit ihrer sakramental verankerten und auf die Heilsgewißheit im letzten Gericht fokussierten Seelsorge als genuine Vertreter der Wittenberger Reformation erweisen. „Denn wo kein ander Leben vorhanden noch zu hoffen were/ so köndt man des Predigtstuls vnd Predigtampts/ der Tauffe/ und des hochwirdigen Sacraments/ des Leibes vnd Blutes vnsers HERRN Jesu Christi wol entrather“ (394, Christoph Irenaeus).

Armin Wenz

Cornelius Mayer (Hg.) / Alexander Eisgrub, Würde und Rolle der Frau in der Spätantike. Beiträge des II. Würzburger Augustinus-Studientages am 3. Juli 2004, Reihe Cassiciacum Bd. 39,3, Augustinus-Verlag bei echter, Würzburg 2007, ISBN 978-3-7613-0218-7, 141 S., 25,- €.

Unter dem Rahmenthema „Würde und Rolle der Frau in der Spätantike“ wurde der II. Würzburger Augustinus-Studientag ausgerichtet. Die Referate dieser Tagung beschreiben den Beitrag des Kirchenvaters Augustinus zu diesem Thema. Dem weithin verbreiteten Urteil von der Unterdrückung der Frau in der christlichen Spätantike läßt sich der Kirchenvater nicht einfach zuordnen. Die Beiträge verdeutlichen, daß Augustinus die Gottebenbildlichkeit der Frau betont. Diese ist begründet in seiner Lehre vom Menschen, für die wiederum maßgeblich die Lehre der Bibel von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nach 1. Mose 1,27 ist.

Cornelius Mayer verdeutlicht in seinem Beitrag „Prinzipien der Anthropologie Augustins“. Er zeichnet die geistliche Entwicklung Augustins nach. Der philosophische Einfluß von Ciceros Hortensius, der Manichäer und Neuplatoniker führt zwar zu einer negativen Sicht des Leiblichen. Entscheidend ist dann aber das tiefere Eindringen Augustins in die Heilige Schrift. Nach seiner Ordination im Jahr 391 ließ er sich von seinem Bischof für mehrere Monate beurlauben. In dichter Folge erschienen nun bibel-exegetische Schriften. Durch diese Lektüre „hat Augustinus sich in seiner Anthropologie die Perspektive der Bibel zu eigen gemacht“ (S. 22). Neu ist die christologische Perspektive, die das Eingreifen Gottes in das Menschengeschick, das Erlösungswerk Christi, ins Zentrum stellt. An Paulus geschult, sieht Augustinus den Menschen – auch als Gerechtfertigten – im Kampf mit der *concupiscentia*, dem Begehren. Wichtig ist, daß der Begriff des Begehrens positiv oder negativ bestimmt sein kann und das Subjekt der Begierlichkeit nicht der Leib ist, sondern die Geistseele. Diese Beschreibung des Menschen gilt von Mann und Frau. So ist die an Paulus geschulte Anthropologie die Grundlage für die in der Spätantike ungewöhnliche Auffassung Augustins von der Gottebenbildlichkeit der Frau.

Ein zweiter Beitrag wendet sich der Aussage Augustins zu, daß „bei den Alten auch Frauen Philosophie getrieben hätten“. Michael Erler schildert Frauen im Kepos (der Schule Epikurs) und Epikurs Brief an seine Mutter. Bei Sokrates, Platon und den Stoikern wird verschiedentlich von Frauen als Partnerinnen im philosophischen Gespräch berichtet. Dies gilt auch für Epikur und den Kreis der Epikureer. Von ihren Gegnern wurde das Thema jedoch als beliebter Anlaß für heftige Kritik genommen. Ihnen galt die Teilnahme von Frauen im Philosophischen Zirkel als Beleg für die den Epikureern unterstellte Zügellosigkeit. Michael Erler zeigt, daß Frauen „wirklich eine wichtige Rolle im Epikureischen Diskurs spielten“ (S. 40). Einige Beispiele werden angeführt und anhand einer Inschrift des Diogenes aus Oinoanda wird das Verhältnis von Epikur zu seiner Mutter geschildert. Epikurs Brief an seine Mutter wird anhand einer ge-

läufigen Übung der Rhetorenschule gedeutet: ein Schreiben junger Philosophiestudenten an ihre Eltern. Mit diesen Ausführungen wird der literarisch-philosophische Hintergrund ausgeleuchtet, um das Verhältnis von Augustinus zu seiner Mutter Monnica zu verstehen. Bemerkenswert ist und bleibt, „daß und wie Augustinus eine Frau in den philosophischen Diskurs einbezieht und ihr Einfluß zubilligt“ (S.34).

Der nun folgende Beitrag von Bernhard Heininger, „Frauen im frühen Christentum. Aufbrüche und Abbrüche“, sticht nach Form und Inhalt hervor. Statt einer sachlichen und wissenschaftlichen Darstellung wird in sehr emotionaler Weise das Thema behandelt. Anlaß der aufgewählten Gefühle ist das Schreiben der Glaubenskongregation vom 11.12.1995, in dem die Entscheidung gegen die Priesterweihe von Frauen (Ordinatio Sacerdotalis) zum depositum fidei (=Glaubensgut) erklärt wird, „da sie, im geschriebenen Wort Gottes begründet und in der Tradition der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgelegt wurde (Denzinger/Hünemann 5040sq.)“ (S.53, Anm.2). Der (verweigerten) liturgischen Kernkompetenz stellt Bernhard Heininger die (kirchlich erwünschte) Tätigkeit von Frauen zum Kirche putzen und Kuchen backen gegenüber. Solche Klischees, die den Protest der Leser hervorrufen sollen, kennt man auch aus evangelischen Äußerungen zum Thema. Hat man sich erst einmal emotional eingestimmt, sich gegen die Degradierung der Frau zum Putzen und Backen aufzulehnen, wird man sich auch schnell einig, die Autorität Jesu abzulehnen, wenn es (ironisch) heißt: „Jesus hat eben nur Männer in seine Nachfolge gerufen und zu Aposteln eingesetzt. Und an Jesus muß man sich schließlich halten!“ (S.53f).

So geht es in diesem Beitrag darum, Frauen im frühen Christentum eine Stellung zuzuschreiben, die der liturgischen Kernkompetenz nahe kommt. Die Argumentation ist nur allzu dürftig. So wird zwar festgehalten, „daß Jesus wirklich nur Männer in seine Nachfolge ruft“ (S.54), aber diesem Tun Jesu, seinem Befehl, Auftrag und seiner Sendung wird keinerlei Wert beigemessen. Es wird versucht, die Aussendung der Zwölf (männlichen Apostel) zu relativieren, indem die paarweise Aussendung dort nun mit der Aussendung der 72 verknüpft und folgende steile These erhoben wird: „Nicht um die Aussendung von Männerpaaren ginge es, sondern um die Aussendung von Ehepaaren, die ... beide, also Mann und Frau, damit beauftragt sind, in die Häuser zu gehen...“ (S.56). Dies wird noch verschärft in der These, „daß Jesus nicht nur, aber auch und vor allem Ehepaare in die Nachfolge berufen hat“ (S.57). Belege hierfür werden nicht angeführt. Die Aussage des Paulus 1.Kor.9, 5: „Haben wir nicht auch das Recht, eine Schwester als Ehefrau mit uns zu führen wie die anderen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?“ spricht deutlich gegen die erhobene These. Die Berufung Jesu zur Verkündigung zerteilt zwar nicht das Band der Ehe (wie bei den heidnischen Wanderpredigern und Philosophen), aber eine Beauftragung der Frau zum Verkündigungsdienst wird nirgends aus-

gesprochen. Auch der Verweis auf Priscilla und Aquila entpuppt sich eher als Gegenbeweis. Dieses Ehepaar wird gemeinsam erwähnt, wo es um den Erhalt und die Organisation der christlichen Hausgemeinden geht. Als Apollos bei ihnen in die Lehre geht, steht aber in betont anderer Reihenfolge Aquila voran (Apg.18,26). Eine sich abzeichnende Möglichkeit, „daß eine Frau in einer Hausgemeinde eine leitende Funktion einnehmen konnte“ (S.59), bleibt daher ein Wunschdenken, das in die überlieferten Texte eingetragen wird. Dem entspricht es, wenn umgekehrt das generelle Lehrverbot für Frauen 1.Kor. 14,34 als angeblich spätere Eintragung aus dem biblischen Text herausgeschnitten wird. Und dies obwohl festgehalten wird, daß die betreffenden Verse „in keiner relevanten neutestamentlichen Handschrift“ fehlen (S.66, Anm.33). Bei diesem Umgang mit dem Wort Gottes ist es nur konsequent, wenn die Aussagen der Haustafeln im Kollosser- und Epheserbrief als nachpaulinisch eingeordnet und mit dem Hinweis auf eine Entwicklung, die „Frauen zunehmend unter die Herrschaftsgewalt der Männer stellt“ (S.64), leichthin abgetan werden.

Die Argumentationsweise verdeutlicht: Die Bibel wird nicht als Wort Gottes gelesen, sondern als zeitgeschichtliches Zeugnis. Was nicht in das Bild vom Aufbruch der Frau hineinpaßt, wird ausgeschieden und in seiner Geltung nicht zugelassen. Der Autor nimmt damit seine eingangs zitierten Worte zurück. Man könnte, dem Sinn der Ausführungen folgend, umformulieren: Jesus hat zwar nur Männer in seine Nachfolge gerufen und zu Aposteln eingesetzt. Aber man muß sich schließlich eben doch nicht an Jesus halten. Der Kanon im Kanon, der hier interesseleitend an die Aussagen der Schrift von außen herangetragen wird, sind die Aufbrüche von Frauen. Dieser Beitrag scheint im Rahmen eines Augustinus-Studententages fehl am Platz zu sein.

Ganz andere Töne und auch von ganz anderer, tiefgründender Qualität, ist der Beitrag von Larissa Carina Seelbach über „Augustins Wertschätzung der Frau“. Ihr geht es darum aufzuzeigen, daß das weit verbreitete Urteil, das Augustinus Leib- und Frauenfeindlichkeit vorwirft, falsch und kurzsichtig ist. Ausgangspunkt ist Augustins gelebter Umgang mit Frauen. Larissa Seelbach behandelt zunächst die Darstellung von Augustinus Mutter Monnica. In den Bekenntnissen Augustinus (Confessiones) schildert er sie als geborene Repräsentantin der Kirche. Danach erläutert sie den Umgang Augustinus mit seiner Konkubine, der durchaus selbstkritische Töne zeigt. So warnt Augustinus im Rückblick und im Amt des Bischofs glaubhaft vor einem rücksichtslosen Umgang mit Frauen. Ein dritter Bereich veranschaulicht, wie Frauen bei Augustinus Rat suchten. Ein größerer Abschnitt behandelt die Augustinus oft nachgesagte Sexualfeindlichkeit. Hier wird gezeigt, daß „Augustins Äußerungen zum Thema Sexualität nicht per se als Aussagen über sein Frauenbild gewertet werden dürfen, da er Frauen keineswegs auf ihre weibliche Sexualität reduzierte“ (S.84). Auch die Ehe ist für Augustinus weder primär noch essentiell durch Sexualität bestimmt. Im Gegensatz zu Auffassungen seiner Zeit fordert Augustinus, daß Männer Frauen gegenüber ebenfalls zur Treue verpflichtet seien. The-

ologisch verstand er „die Frau eindeutig als einen von Gott gewollten und keineswegs zweitrangigen Teil seiner Schöpfung“ (S.86). Er macht unmißverständlich klar, daß sich kein Geschlecht vor Gott zurückgesetzt fühlen solle. Begründet in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, bekannte sich Augustinus zur „geistigen Ebenbürtigkeit der Frau“ (S.90). Der einflußreichste Denker der Alten Kirche war wegweisend auch darin, daß er die Frau in ihrem Verhältnis zu Gott gleichgestellt sah. Der Beitrag endet zusammenfassend mit einem Zitat Augustins: „Aus seiner Zeit heraus hat Augustin ganz Entscheidendes für ein neues Verständnis der Gleichwertigkeit von Mann und Frau geleistet, denn er bestand auf der damals durchaus bahnbrechenden Feststellung: ‚Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen, sondern Natur‘“ (S.90f).

In einem letzten Beitrag des Sammelbandes „Suchet und ihr werdet finden!“ wird durch Albert Raffelt die Zweitaufgabe des Corpus Augustinianum Gissense vorgestellt, eines im Zentrum für Augustinus-Forschung in Würzburg erstellten EDV-Arbeitsinstrumentes der Augustinus-Forschung, das als CD-ROM erhältlich ist. Zur geistigen Erarbeitung und Bewältigung der Werke Augustinus ein wichtiges Hilfsmittel, allerdings zum – sicher gerechtfertigten – Preis von 980,- Euro.

Mit Ausnahme des Beitrags von B.Heininger verdeutlichen die Beiträge des Studientages, wie Augustinus durch eine an der Bibel und besonders an Paulus geschulte Anthropologie die Gottebenbildlichkeit der Frau betont und damit einen wegweisenden Beitrag leistet, die Würde der Frau in der Spätantike zur Sprache zu bringen.

Andreas Eisen

Theologische Fach- und Fremdwörter

Adiaphoron = Mittelding, nicht ausdrücklich durch Gottes Wort geboten oder verboten – **Akkomodation** = Angleichung, Anpassung – **Anapher** = Wiederholung eines Wortes oder mehrerer Worte zu Beginn aufeinandererfolgender Sätze oder Satzteile – **antinomistisch** = gegen eine vom Gesetz (Gottes) her bestimmte Denkweise – **Archetypen** = Urbilder, Urformen – **Asyndeton** = Wort oder Satzreihe, deren Glieder nicht durch Konjunktionen miteinander verbunden sind – **Axiomatik** = Lehre vom Definieren und Beweisen mit Hilfe vom Axiomen, Grundsätzen, die keines Beweises bedürfen – **binär** = aus zwei Einheiten, Zeichen oder Teilen bestehend – **casus confessionis** = Bekenntnisfall, Bekenntnissituation – **Charismen** = Gnadengaben – **Damnamus** = „wir verdammen“, die Verwerfung (einer Lehre) – **De veris et falsis Adiophora** = Über wahre und falsche Mitteldinge – **diachron** = zeitenübergreifend, sich über Epochen hinweg erstreckend – **diatribisch** = im Stil einer gelehrten Streitschrift, einer weitläufigen kritischen Abhandlung – **dualistisch** = aus einer Zweiheit bestehend – **Effizienz** = Wirksamkeit – **Emanation** = das Hervorgehen aus dem vollkommenen, göttlichen Einem – **ex nos** = aus uns, von uns aus – **Exorzismus** = Teufelsaustreibung (z.B. in der Taufliturgie) – **genealogisch** = der Ahnenforschung, Folge und Verwandtschaft der Geschlechter entsprechend – **gnesiolutherisch** = (von gnesios = echt) treulutherisch – **Hermeneutik** = Lehre von der Schriftauslegung – **hieratisch** = priesterlich, pastoral – **Hypostasen** = die drei Personen der heiligen Dreifaltigkeit – **Ikone** = Bild – **Klimax** = Steigerung des Ausdrucks, Übergang vom weniger Wichtigen zum Wichtigeren – **Locus de ministerio** = Lehre über das geistliche Amt – **magnus consensus** = große Übereinstimmung – **Mainstream** = Hauptstrom, vorherrschende Richtung – **majoristischer Streit** = (1552-1558) über die Notwendigkeit von guten Werken – **Mandata** = Aufträge, Ämter – **ontologisch** = der Lehre vom Sein entsprechend – **ordinationes** = Einsetzungen, Anordnungen (Gottes) – **paradigmatisch** = beispielhaft, einem Muster entsprechend – **Paradosis** = Überlieferung, die christliche Lehre, Tradition – **passim** = da und dort, verstreut, allenthalben – **Petit** = Schriftgrad von 8 Punkt (ca. 3 mm) – **Prämisse** = Voraussetzung, Vordersatz eines logischen Schlusses – **Protagonist** = Hauptdarsteller, wichtigste Person – **Quaternität** = V ereinigkeit – **sine vi, sed verbo** = ohne Gewalt, allein durch das Wort (soll nach CA 28 die ev. Wahrheit durchgesetzt werden) – **solenn** = feierlich, festlich – **soteriologisch** = erlöserhaft – **stoisch** = gemäß der (philosophischen) Stoa – **Suffizienz** = Zulänglichkeit, Können – **synchron** = zeitgenössisch.

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

Priester der russ.-orth. Kirche
Patriarchat Moskau
Johannes R. Nothhaas

Mühlweg 55
55128 Mainz

Professor
Dr. Reinhard Slenczka

Spardorfer Straße 47
91054 Erlangen

Niemand soll in der Kirche öffentlich lehren oder die Sakramente verwalten, der nicht ordentlich berufen ist, wie auch Paulus dem Titus befiehlt, daß er in den Städten Älteste einsetze.

Philipp Melanchton

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

G. Kelter:	„Nimm hin den heiligen Geist...“
T. Junker:	Zur biblischen Hermeneutik
A. Simojoki:	Herrlichkeit und Erniedrigung
K. Preuss:	Pietismus in Missouri Mission

Rezensionen:

W. Rothfuchs:	K. Löber/A. Zielke (Hg.), Diakonie – was ist das?
J. Junker:	H.C. Diedrich, Auf dem Weg zur Glaubenseinheit
S. Zülsdorf:	J. Lenox, Hat die Wissenschaft Gott begraben?
A. Wenz:	B. Lies, Johann Heermann

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

Jetzt auch im Internet: www.lutherischebeitraege.de

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
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
Propst 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 Einzug 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
12. Jahrgang 2007 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2007

ISSN 0949-880X

12. Jahrgang

Aufsätze:

K. Preus:	Pietismus in Missouris Mission	155
A. Simojoki:	Herrlichkeit und Erniedrigung in Theologie und Erfahrung der Mission	179
T. Junker:	Zur biblischen Hermeneutik	197

Dokumentation:

T. Simojoki:	Verfolgung bekenntnisgebundener Lutheraner in Finnland	203
--------------	---	-----



Inhalt

Aufsätze:

K. Preus:	Pietismus in Missouri's Mission	155
A. Simojoki:	Herrlichkeit und Erniedrigung in Theologie und Erfahrung der Mission	179
T. Junker:	Zur biblischen Hermeneutik	197

Dokumentation:

T. Simojoki:	Verfolgung bekenntnisgebundener Lutheraner in Finnland	203
--------------	---	-----

Rezensionen:

J. Junker:	H.-C. Diedrich, „Auf dem Weg zur Glaubenseinheit...“	211
A. Wenz:	B. Liess, Johann Heermann	212
A. Wenz:	T. Kaufmann, Konfession und Kultur	215

Zum Titelbild

„Vnd als der tag der Pfingsten erfüllet war/ waren sie alle einmütig zu hauffe“ steht neben dem Bild von der Ausgießung des Heiligen Geistes in Luthers Betbüchlein von 1529 (Faksimiledruck vom Johannes Stauda Verlag, Kassel 1982). Die darin enthaltenen 50 Holzschnitte hat wahrscheinlich der Drucker Hans Lufft von einem Holzschneider unbekanntens Namens für diese Ausgabe anfertigen lassen.

Das Bild zeigt Maria im Kreis geisterfüllter Männer, wohl der predigenden Apostel und anderer, am „Geburtstag der Kirche“ ohne Heiligenschein, aber wie sie alle auch mit dem Symbol der „Zungen zerteilt wie von Feuer“. Mit der geöffneten Bibel, dem Wort Gottes, in ihren Händen weist sie darauf hin, wodurch sich uns heute der Heilige Geist in besonderer Weise offenbart.

Trotz der Sonderstellung Mariens im Kreis der Apostel wurde ihr – schriftgemäß – übrigens nie der Titel „Apostel“ zuerkannt.

J. J.

Missionstheologie

Klemet Preus¹:

Pietismus in Missouris Mission Von den „Mission Affirmations“ zu Ablaze!

In der Missouri-Synode brauchen wir eine neue Sprachregelung. Üblicherweise benutzen wir die Wörter „liberal“ und „konservativ“, um die andauernde Auseinandersetzung zu bezeichnen, die zwischen den verschiedenen Parteien in der Kirche stattzufinden scheint. Wenn wir daher die 60er und 70er Jahre diskutieren, dann reden wir davon, wie die Liberalen das „Statement der 44“ mit seinem impliziten Unionismus verfaßt haben und sie unsere Lehre zur Kirchengemeinschaft durch eine Fehlinterpretation von Röm. 16, 17f verwässert haben.² Wir beschwerten uns darüber, daß die Liberalen in den 60ern die Führung des konservativen Seminars in St. Louis übernommen haben und daß sie es geschafft haben, der konservativen Missouri-Synode die kaum durchdachte Kirchengemeinschaft mit der American Lutheran Church (ALC) aufzuzwingen. Und am allermeisten beklagen wir uns, daß all diese Liberalen die konservative Missouri-Synode beschwatzt haben, im Jahr 1965 auf der Kirchensynode in Detroit ihre liberalen „Mission Affirmations“ („Missionsbekräftigungen“) anzunehmen. Wir behaupten, daß die Konservativen in der Synode dankenswerterweise in der Lage waren, die Liberalen zu besiegen, wenn auch nicht ohne die Hilfe konservativer Laien.

Leider sieht es jedoch so aus, als ob die Missouri-Synode heute einem theologischen und kirchlichen Frieden keinen Deut näher wäre als vor einer Generation. Das führt nun dazu, daß man die Auseinandersetzung anders erklärt: Wir leben in einer Mißtrauenskultur, so heißt es da. Oder: Wir leben mit ständigen Machtkämpfen, die zur Gewohnheit geworden seien. Wir seien bequem geworden und müßten mit Missionsarbeit abgelenkt werden. Wir hätten eigentlich gar keine wirklichen Probleme, sondern verfielen auf Haarspaltereien. – Was auch immer das Problem sein mag, wir alle leiden daran, wenn sich frühere Studienkollegen und Freunde angesichts einer solchen inner-

1 Klemet Preus ist Pfarrer der Missouri-Synode (LCMS) in Plymouth, Minnesota, USA. Für die Übersetzung aus dem Amerikanischen danken wir Holger Sonntag.

2 Anm. des Übers.: Das „Statement der 44“ wurde am 7. September 1945 von vierundvierzig Pfarrern der Missouri-Synode unterzeichnet. In zwölf Artikeln plädierte es – basierend auf christlicher Liebe, nicht auf völliger Lehrübereinstimmung – für eine größere ökumenische Offenheit in Bezug auf Gebets- und Kirchengemeinschaft. Diesem Dokument zufolge kann Röm. 16, 17f „auf die gegenwärtige Situation der Lutherischen Kirche Amerikas nicht angewandt werden.“ Es ist abgedruckt in C. S. Meyer (Hg.), *Moving Frontiers: Readings in the History of the Lutheran Church-Missouri Synod* (St. Louis: CPH, 1964), 422-424. Eine Online-Version, die auch die ursprünglichen Unterzeichner auflistet, findet sich: <http://www.ctsfw.edu/etext/lcms/ST44/ST44.htm>.

kirchlichen Entmündigungsstrategie in unangenehmen Situationen wiederfinden. Ich ertappe mich beispielsweise oft dabei, daß ich mich frage, welcher alte und vertraute Freund und Studienkollege nun „auf der anderen Seite“ steht. Wir fragen uns dann, wie sich Leute so dramatisch verändern konnten; gleichzeitig fragen jene uns, wie wir uns denn so ändern konnten. Das Problem wird nur noch verschärft, wenn Präses Kieschnick aufsteht und sich selbst als konservativ bezeichnet. Seine Gefolgsleute, wie z.B. David Buegler, tun es ihm gleich. „Halt,“ rufen wir da, „ihr seid nicht konservativ. Wir sind die Konservativen.“ Aber all das klingt für viele in der LCMS hohl, die jeden für konservativ ansehen, der an das Sechstageswerk glaubt, gegen Homosexualität ist und Missionsarbeit befürwortet.

Wir brauchen ein neues Paradigma – eine neue Art und Weise, uns selbst zu verstehen und die verschiedenen Akteure in der fortlaufenden Geschichte unserer Kirche einzuordnen. Dann müssen wir dieses neue Paradigma auf ein geschichtliches Ereignis oder Phänomen anwenden, um zu sehen, ob nicht unsere Synode und ihre Geschichte mit diesem neuen Modell besser begriffen werden können.

Ich glaube, daß D. G. Hart in seinem Buch „The Lost Soul of American Protestantism“ uns bereits ein solches Paradigma bereitgestellt hat. Hart ist kein Lutheraner; er gehört auch keiner der in unserer Kirche streitenden Parteien an. Er ist aber ein bewährter Denker und Historiker. Und sein oben genanntes Buch bietet eine Art von Darstellung, die allen an unseren Diskussionen beteiligten Seiten ein Maß an Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Die „Mission Affirmations“ aus dem Jahr 1965 liefern uns das historische Ereignis, das es zu analysieren gilt. Diese alten, aber unvergessenen Dokumente verdienen eine erneute Untersuchung, und sei es deshalb, weil Daystar, eine Gruppe von Altliberalen in Missouri, im Januar 2004 eine Konferenz veranstaltet hat, die vor allem diesen „Affirmations“ gewidmet war. Berühmtheiten wie Robert Schmidt, Ed Schroeder, Don Muchow, Tom Zehnder, David Benke und Marie Meyer bekundeten anläßlich ihres 39. Jahrestages großes Lob für die „Mission Affirmations“. Die „Mission Affirmations“ verdienen auch deshalb unsere Aufmerksamkeit, weil kein Missionsdokument der LCMS vor der *Ablaze!*-Initiative eine solche heiße Diskussion entfacht hat wie sie.

In diesem Aufsatz werde ich zunächst ein neues Paradigma vorstellen, das im wesentlichen auf D. G. Hart zurückgeht. Zweitens werde ich die „Mission Affirmations“ mit Hilfe dieses neuen Paradigmas analysieren. Und als Zugabe werde ich drittens die gleichen Kriterien auf die *Ablaze!*-Initiative anwenden, um zu prüfen, ob sich das synodale Verständnis von Mission in den letzten 40 Jahren gewandelt hat.

1. Das Paradigma: Bekenntnisgebunden oder Pietistisch

Hart behauptet, daß die Geschichte des amerikanischen Christentums am besten nicht als Konflikt zwischen liberalen und konservativen Kräften zu verstehen ist, sondern als Konflikt zwischen pietistischen und bekenntnisgebundenen Kräften. Er betrachtet den amerikanischen Pietismus aus historischer Perspektive und benennt bestimmte Merkmale, an denen man pietistische Kirchen und Bewegungen erkennen kann. Diese Merkmale werden darin offenbar, wie eine pietistische Kirche Mission definiert. Andererseits werden nach Hart konfessionsgebundene Kirchen andere, gar entgegengesetzte Merkmale zeigen.

Lehre oder Leben

Der erste Unterschied zwischen konfessionellen und pietistischen Kirchen besteht in der Art und Weise, in der sie jeweils die Beziehung von Leben und Lehre bewerten. Die konfessionelle Denkweise hat Luther selbst unübertroffen formuliert:

„Die Lehre ist der Himmel, das Leben die Erde. Im Leben ist Sünde, Irrtum, Unreinigkeit und Elend, wie man zu sagen pflegt, mit Essig. Da soll die Liebe zugute halten, leiden, sich täuschen lassen, glauben, hoffen, alles aushalten, da soll die Vergebung der Sünden am meisten im Schwange gehen, wenn nur Sünde und Irrtum nicht vertheidigt werden. Aber in der Lehre ist, wie kein Irrtum in ihr ist, auch keine Vergebung der Sünden vonnöthen. Darum können Lehre und Leben durchaus nicht mit einander verglichen werden. Ein Tützelchen der Lehre gilt mehr als Himmel und Erde, darum leiden wir nicht, daß sie auch nur im Allergeringsten verletzt werde. Aber bei den Irrtümern des Lebens können wir sehr viel übersehen. Denn auch wir fehlen täglich im Leben und Verhalten, es fehlen auch alle Heiligen, und dies bekennen sie ernstlich im Vater-Unser und in dem heiligen christlichen Glauben. Aber unsere Lehre ist durch Gottes Gnade rein; wir haben alle Artikel des Glaubens fest und wohl gegründet in der heiligen Schrift.“³

Im Gegensatz dazu empfindet der Pietismus sowohl die Lehre als auch ihren formellen Ausdruck in Bekenntnisschriften und Glaubensbekenntnissen als leblos. Statt dessen betont er die Aktivität der Christen als Ziel des Evangeliums. Der Pietismus „betont ... die Wichtigkeit eines christlichen Charakters und christlicher Tätigkeit. Die Predigt wird nicht in erster Linie nach theologischen Kriterien bewertet; wenig Gewicht ... wird auf lehrhafte Formen und Definitionen gelegt.“⁴ Eine überragende Rolle spielt im Pietismus der

3 Auslegung über die Epistel an die Galater, in der Übersetzung nach der Walchschen Lutherausgabe (Zweite Auflage, Band IX, Sp. 649-650, das lat. Original in WA 40 II, 52,13-23).

4 D. G. Hart, *The Lost Soul of American Protestantism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers 2002), 5.

Glaube des Einzelnen; und je weniger dieser formalisiert ist, desto besser ist er anscheinend. Die Liturgie und die Sakramente sind daher nicht als Vehikel zum Lehren des Evangeliums wichtig, sondern nur insofern sie in der Begrifflichkeit des persönlichen Glaubens ausgedrückt werden können. Der Pietismus hat eine „Tendenz, ... die Riten, die von den Geistlichen ausgeführt werden und die göttliche Gnade mitteilen, wie zum Beispiel Taufe und Abendmahl, in symbolische Gesten umzudeuten, die den Glauben von Neubekehrten ausdrücken.“⁵

Kennzeichen der Kirche

Wenn in der Kirche das Leben die Lehre ersetzt, führt das im Denken der Leute dazu, daß die Werke der Heiligen an die Stelle des göttlichen Gnadenwerks treten. Der zweite Unterschied zwischen Pietismus und konfessioneller Theologie besteht daher in ihrem jeweiligen Verständnis der Kennzeichen der Kirche. Die konfessionelle Theologie tendiert besonders bei den Lutheranern dazu, die Kirche anhand von Wort und Sakrament zu definieren. Die Kirche „ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden.“⁶ Man muß hier beachten, daß nach dem Kirchenverständnis des Bekenntnisses Gott der Handelnde ist; an den Christen wird gehandelt, denn sie sind die Empfänger im Heilswerk. Sie sind nicht in erster Linie Handelnde. Dementsprechend beschreiben konfessionelle Lutheraner die Christen ihrem Wesen nach und im Hinblick auf ihr Heil in passiven Redewendungen.⁷ Die neue Geburt ist ein Handeln Gottes, das dazu führt, daß der Christ auf der Suche nach Trost zum Evangelium flieht.

Demgegenüber lehnt der Pietismus eine bekenntnisgebundene lutherische (oder calvinistische) Theologie mit der Begründung ab, daß „die Orthodoxie die Leute im Heilsprozeß passiv gemacht hat.“⁸ Das führt im Pietismus zu einer veränderten Zielbestimmung der Missionsarbeit. Nach dieser Zielbestimmung soll das Christentum als „eine Freiwilligkeitsangelegenheit (z. B. in Gestalt der Bekehrungsideologie, des Konversionismus) gestaltet werden, um darauf ein System aufzubauen, durch das wiederum weitere Freiwillige für den christlichen Glauben gewonnen werden.“⁹ Die neue Geburt ist eine Entscheidung des freien Willens, die zur Gewißheit wird, wenn der neue Christ sich freiwillig für irgendeine kirchliche Aktivität meldet. Daher bestehen die „Kennzeichen des Pietismus in der Bekehrungserfahrung oder neuen Geburt; in der Dominanz der oft in Privatzirkeln oder Kleingruppen studierten Bibel;

5 Hart, *Lost Soul*, 19.

6 CA VII, I.

7 Ep. II, 18; SD II, 73, 89.

8 Hart, *Lost Soul*, 18.

9 Ebd., 12.

in sittlichem Ernst und sozialem Gewissen.“¹⁰ Dem Pietismus zufolge besteht die Mission der Kirche dann darin, diesen sittlichen Ernst und dieses soziale Gewissen anderen einzuprägen. „Wenn man diese sittlichen und inhaltlich Aspekte der Kirche betrachtet, kann man nicht bestreiten, daß sie wohlthätig bei ihren Zielen, selbstlos bei ihrem Planen und unparteiisch bei der Verteilung ihres Segens vorgeht. ... Welche Institution auf Erden ist der Kirche ebenbürtig in ihrer Macht, die Menschheit zu erziehen, zu erheben und zu zivilisieren?“¹¹

Das Verwischen von Lehrunterschieden

Es ist klar, daß mit diesem Verständnis des Wesens der Kirche die besonderen Lehrbekenntnisse der lutherischen und anderer bekenntnisorientierter Kirchen in den Hintergrund treten. Verschwunden ist nun das mutige und trotzig-vertrauene der Verfasser der Konkordienformel, das sich in diesen Worten ausdrückt:

„Derwegen wir uns vor dem Angesichte Gottes und der ganzen Christenheit bei den Itzlebenden und so nach uns kommen werden bezeugt haben wollen, daß diese itzgetane Erklärung von allen vorgesetzten und erklärten streitigen Artikeln, und kein anders, unsere Lehr, Glaub und Bekenntnis sei, in welchem wir auch durch die Gnade Gottes mit unerschrockenem Herzen vor dem Richterstuhl Jesu Christi erscheinen und deshalb Rechenschaft geben, darwider auch nichts heimlich noch öffentlich reden oder schreiben wöllen, sunder vermittelt der Gnaden Gottes darbei gedenken zu bleiben ...“¹²

Es gibt also den Lutheranern zufolge ein sichtbares, institutionalisiertes Wesen des Glaubens, das im Bekenntnis der Kirche zutage tritt.

Im Pietismus aber, und das bringt uns zu seinem dritten Merkmal, finden wir eine Herabsetzung der institutionalisierten Kirche und des Glaubens, den sie bekennt. Das führt zu einem konfessionellen Indifferentismus, „dem Gestalten und Glaubenslehren zweitrangig gegenüber wahren Glaubensgehorsam sind und dem die Unterschiede zwischen den Konfessionen als kleinliche Streitereien zwischen in die Defensive gedrängten Geistlichen erscheinen.“¹³ „Mit zu den am weitesten verbreiteten Kennzeichen ... des Pietismus gehört das Bemühen, die christliche Religion ohne Rücksicht auf (konfessionelle) Besonderheiten zu definieren und ihr Wesen ‚im Herzen‘ zu finden.“¹⁴ „Wie seine europäischen Vorgänger so hat auch der amerikanische Pietismus kirchliche Glaubensbekenntnisse, Strukturen und Riten als bloß formelle und äußerliche Manifestationen der Religion abgelehnt, die oberflächlich bleiben. Dem-

10 Ebd., 21.

11 Ebd., 7.

12 SD XII,40.

13 Hart, Lost Soul, 14.

14 Ebd., 21.

gegenüber haben Pietisten darauf bestanden, daß echter Glaube das Individuum vom Herzen her verwandelt und alle Lebensbereiche betrifft.¹⁵ Als Religion primär „im Herzen“ lokalisiert wurde, „wurden strenge Konfessionsgrenzen verwischt,“ da man „gemeinsame religiöse Muster“ für wichtiger hielt; denn der Pietismus „führte den Hauptstrom des amerikanischen Protestantismus ... weg von geprägten und gemeinschaftlichen Glaubensinhalten und Riten hin zu informellen Lebensäußerungen und persönlichen Anliegen der Gläubigen.“¹⁶ Ein Resultat war die zunehmend „geringe Rolle, die die verfaßte Kirche im religiösen Leben des Pietisten spielt.“¹⁷ Der Zusammenstoß von institutionalisierten Kirchen und Pietismus war unvermeidbar: „Traditionelle Protestanten widerstanden“ dem Pietismus, da er „die Bedeutung von formeller Zustimmung zu Glaubensbekenntnissen, von Ordination und liturgischer Ordnung untergrub ... [und] eine veränderte, individualistische, erfahrungsbezogene und perfektionistische Redeweise einführte, die sich deutlich abhob von der gemeinschaftlich, lehrmäßig und liturgisch geprägten Rede-weise des traditionellen Protestantismus.“ Für konfessionsgebundene Protestanten verwishten Pietisten alle konfessionellen Unterschiede, da sie einen „allgemeinen“ Typus des Christentums erhofften, der von „Aufrichtigkeit, Eifer und moralischem Leben“ gekennzeichnet war.¹⁸

Das Amt

Der vierte Unterschied zwischen Konfessionsgebundenheit und Pietismus liegt im jeweiligen Verständnis der Kirchendiener. Unter bekenntnisgebundenen Lutheranern gilt, daß Pfarrer das Wort predigen und die Sakramente darreichen. „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket.“¹⁹

Unter Pietisten herrscht großes Mißtrauen und Mißachtung gegenüber Amtsträgern. Da die wahre Religion nun ins Herz verlegt worden war, und zwar unabhängig von den Bekenntnissen der Kirche, verlieh der Pietismus „der Laienschaft Macht durch die Umgehung des Lehrverfahrens, durch das die Geistlichen praktisch die Teilnahme an der Kirche und die Identifikation mit der christlichen Religion kontrolliert hatten.“²⁰ Mit anderen Worten: Man mußte nicht den 14-wöchigen Glaubenskurs des Pfarrers besuchen, um Glied einer Gemeinde zu werden. Eine herzensechte Verpflichtung tat's doch auch. Prediger wurden geschätzt, wenn sie in der Lage waren, das Potential der Lai-

15 Ebd., XXIII.

16 Ebd., 23.

17 Ebd., 21.

18 Ebd., XXIV.

19 CA V, 1-2.

20 *Hart*, *Lost Soul*, 13.

en zu aktivieren, nicht wenn sie die reine Lehre des Evangeliums verkündigten. Das Resultat bestand in einer „religiösen Entinstitutionalisierung“ und in einem zunehmend „marktwirtschaftlich ausgerichteten Zugang zu Fragen des Glaubens,“ in welchem diejenigen Kirchen, die „am wenigsten von Traditionen und Formalitäten behindert waren,“ als am erfolgreichsten galten.²¹ Wohl ausgebildete Lehrer des Glaubens konnten in dieser Umgebung nicht erfolgreich wirken. Statt dessen florierten die sogenannten Zurüster der Heiligen.

Viererei ist also der Unterschied zwischen bekenntnisorientierten Lutheranern und Pietisten:

1. Konfessionelle Christen glauben, daß die Lehre lebendig und wichtig ist und rein sein muß, während das Leben immer fehlerhaft sein wird. Pietisten glauben, daß das Leben rein und aktiv sein muß und daß Lehre dagegen relativ unwichtig ist.
2. Konfessionelle Christen glauben, daß Wort und Sakrament die Kennzeichen der Kirche sind. Pietisten glauben, daß die Aktivitäten der Christen diese Kennzeichen ausmachen.
3. Im konfessionellen Christentum glaubt man, daß die äußeren Gestalten der sichtbaren Kirche wesentlich sind, und man tendiert dazu, sich selbst im Sinne eines besonderen Bekenntnisses zu definieren. Der Pietismus glaubt, daß die institutionelle Kirche und ihre Formen unwichtig sind, und verwischt die Unterschiede zwischen den Konfessionen.
4. Konfessionelle Christen glauben, daß die Aufgabe des Pfarrers darin besteht, Gottes Wort zu predigen und die Sakramente zu verwalten. Der Pietismus glaubt, daß die Rolle des Pfarrers darin besteht, Laien dabei zu helfen, marktwirtschaftlich orientierte Missionsarbeit zu betreiben.

Bevor wir Dr. Hart hinter uns lassen, müssen wir noch seine wichtigste Einsicht erwähnen. Hart zeigt auf, daß diejenigen Kirchen, die geschichtlich gesehen als liberal galten, und diejenigen, die als evangelikal angesehen wurden, in Wirklichkeit große Ähnlichkeit aufweisen:

„Sowohl Evangelikalismus als auch Liberalismus achten die institutionellen oder kirchlichen Aspekte des Glaubens gering zugunsten religiöser Ehrlichkeit und moralischer Aufrichtigkeit. Zwar mögen sich diese Traditionen nicht darin einig sein, was die Notwendigkeit der Bekehrung anbetrifft oder wie die gerechte Gesellschaft aussieht. Aber keine der beiden Gruppen zeigt ein großes Interesse an den Besonderheiten des traditionellen Protestantismus wie etwa an den Lehren eines bestimmten Bekenntnisses, an der Autorität der Amtsinhaber oder an der Wirkung der Taufe auf Kinder. Als solche stehen sie dem bekenntnisgebundenen Protestantismus entgegen, und der Grund für diesen Antagonismus liegt vor allem in den

21 Ebd., 12.

gemeinsamen Wurzeln von Evangelikalismus und Liberalismus im Pietismus.“²²

Die Kämpfe, die in vielen Kirchen zwischen Liberalen und Konservativen ausgefochten wurden, waren in Wirklichkeit Ausdruck des Gegensatzes zwischen dem, was man gemeinschaftlich orientierten Pietismus, und dem, was man individualistischen Pietismus nennen kann. Der erstere betont das gemeinschaftliche Leben, der letztere die individuelle Tat. Die Lehre aber wird bei beiden nachrangig behandelt. Der erstere findet die Kennzeichen der Kirche in gesellschaftlicher Arbeit, der letztere in frommen Aktivitäten einzelner. Bei beiden aber werden das Wort und die Sakramente herabgesetzt. Beide Gestalten des Pietismus vernachlässigen Konfessionsunterschiede. Der erstere sieht in den Pfarrern Motivatoren für gemeinschaftliche Aktivitäten; letzterer Zurüster für individuelle fromme Aktivitäten. Gemeinsam leugnen beide die einzigartige Vollmacht des Pastors, im Namen Gottes zu sprechen.

2. Die Anwendung des Paradigmas: Die „Mission Affirmations“

Wir halten nun ein neues Paradigma in der Hand. Anstatt von liberal und konservativ zu reden, sprechen wir von konfessionell und pietistisch. Im nächsten Schritt wollen wir die „Mission Affirmations“ der Missouri-Synode analysieren, um zu sehen, wie sie in dieses Paradigma passen. Die „Mission Affirmations“ bestehen aus einer Reihe von Beschlüssen, die auf der Kirchensynode im Jahre 1965 verabschiedet wurden. Sie wurden von Dr. Martin Kretzmann verfaßt und sind für die Denkweise eines Teils der Synode repräsentativ, der damals das akademische und synodale Gespräch bestimmt hat. Und sie werden, wenn man nach der Daystar-Konferenz vom Januar 2005 geht, immer noch von einem beträchtlichen Teil der Missouri-Synode akzeptiert. Die sechs Beschlüsse, I-01 A – F, werden von einem Gebet eingeleitet, das ebenfalls von der Versammlung verabschiedet wurde. Die sechs Resolutionen sind in Begründungen und Schlußfolgerungen untergliedert. Sie lauten:

„I-01A: Der Satz „Die Kirche ist Gottes Mission“ beteuert, daß Gott die Mission der Kirche begründet hat.

I-01B: Der Satz „Die Kirche ist Christi Sendung (Mission) in die ganze Welt“ impliziert die Universalität der Gnade und die Verantwortung, Christus zu allen zu bringen.

I-01C: Der Satz „Die Kirche ist Christi Sendung (Mission) an die Kirche“ erinnert daran, daß Christen das Evangelium zu anderen Christen sprechen sollen.

I-01D: Der Satz „Die Kirche ist Christi Sendung (Mission) zur ganzen Gesellschaft“ ist eine Aufforderung, Gottes Ziele in jedem Lebensbereich zu verfolgen und sich gegen soziale Mißstände auszusprechen.

²² Ebd., XXIX.

1-01E: Der Satz „Die Kirche ist Christi Sendung (Mission) zum ganzen Menschen“ ist eine Ermahnung, Menschen mit Würde zu behandeln und sich anderer nach Seele und Leib anzunehmen.

1-01F: Der Satz „Die ganze Kirche ist Christi Mission“ ist eine Ermunterung an alle Glieder der Kirche, missionarisch aktiv zu sein.“²³

Die vier Merkmale des Pietismus, die Dr. Hart benannt hat, sind deutlich sichtbar in den „Mission Affirmations“. Aber wir begegnen hier dem Typus des liberalen Pietismus, welcher gemeinschaftliche an Stelle von individueller Aktivität befördert.

Leben oder Lehre in den „Mission Affirmations“

Die „Mission Affirmations“ verdrängen auf vielerlei Weise Christi Lehre durch die Liebe der Christen. Zunächst begegnet man einer abstoßenden Lust an kirchlichen Bußbekundungen: Wir bekennen „Treulosigkeit;“²⁴ „individuelle und gemeinschaftliche Selbstverliebtheit und Ungehorsam;“²⁵ „Selbstsucht;“²⁶ ferner daß wir „ein unvollkommenes Verständnis der Wahrheit Gottes“²⁷ haben. Man darf demgegenüber nicht vergessen, daß die Lehre Gottes ist und daher keiner Buße bedarf. Wenn wir in theologischen Dokumenten Buße tun, dann verschieben wir stillschweigend die Theologie in die gleiche Kategorie wie unsere Sünden. Hier stimmt etwas nicht.

Ferner finden sich in den „Mission Affirmations“ ganze Litaneien, die die verschiedenen sozialen Sünden unserer Gesellschaft beklagen. Wir beklagen „alles, was versucht zu trennen, was Gott zusammengefügt hat. Wir beklagen Klerikalismus ... Wir beklagen Laikalismus, ... wir beklagen Rassismus, ... wir beklagen die Entweihung des Christentums durch die Vervielfältigung der Sekten, ... wir beklagen ... Kriege und politische Kämpfe.“²⁸ Politisch korrekte soziale Liebe ist ganz offensichtlich ein Anliegen der „Mission Affirmations“.

Gleichzeitig findet sich jedoch keine Klage über falsche Lehre, keine Warnung gegen die Vermischung von Gesetz und Evangelium, keine Ermahnung gegenüber den falschen Lehren der verschiedenen Sekten, auch nichts, was der Sorge um die Wahrheit der Botschaft Christi gleichkommt. Lehrmäßige Integrität wird in den „Mission Affirmations“ kein einziges Mal als Anliegen zum Ausdruck gebracht. Wir haben es also mit Missionsbegründungen („Mis-

23 Proceedings of the 46th Convention of the Lutheran Church Missouri Synod (1965), 79-81. Im weiteren Verlauf des Artikels werde ich mich lediglich auf die konkreten Beschlüsse beziehen. Im Internet sind die „Mission Affirmations“ an folgender Adresse verfügbar: <http://day-star.net/Conference/missaff.htm>.

24 So das den Beschlüssen vorausgeschickte Gebet, Proceedings 1965, 79.

25 1-01A.

26 1-01C.

27 1-01F.

28 Ebd.

sion Affirmations“) zu tun, die nur einen geringen oder gar keinen echten Inhalt haben. Statt dessen kann man die Tendenz beobachten, den christlichen Glauben gegen die reine Lehre auszuspielen, als ob letztere entweder unmöglich oder falsch wäre. Im Eröffnungsgebet bitten wir Gott:

*„Bewahre uns als Synode davor, daß wir uns so sehr mit uns selbst beschäftigen, daß wir den Sinn für unseren Auftrag vergessen, Deine Mission zu sein. Bewahre uns vor dem Stolz, der Dir dafür dankt, daß wir nicht so wie andere Menschen sind, damit wir diese Versammlung nicht verlassen als solche, die zwar stolz auf ihr Erbe sind, aber das Erbe vergessen, zu dem wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten geboren worden sind.“*²⁹

Damit wird dann „unser Erbe“ als Synode, welches doch wohl lehrmäßiger Art ist, verächtlich gemacht und in einen Gegensatz zur Auferstehung gesetzt. Das Dokument beklagt ebenfalls die Vervielfältigung der Sekten, ohne daß der Versuch unternommen wird, die lutherische Kirche als von den spalterischen Sekten unterschieden zu definieren. Es ist, also ob keine lehrmäßig begründeten Grenzen mehr erlaubt wären.³⁰

Die Kennzeichen der Kirche nach den „Mission Affirmations“

Der Grund dafür, daß die „Mission Affirmations“ keine ausdrückliche Sorge um die reine Lehre zeigen, liegt darin, daß sie das zweite Charakteristikum des Pietismus vorantreiben: die Ersetzung von Wort und Sakrament durch die Aktivitäten der Menschen als Kennzeichen der Kirche. Das zeigt sich in zweierlei Weise. Zunächst stellen die „Mission Affirmations“ die Liebestätigkeit der Christen auf die gleiche Ebene wie Wort und Sakramente. „Wir bekräftigen, daß die Kirche Gottes Mission ist. Alle Dienste der Kirche – Gottesdienst, Diakonie, Gemeinschaft und Pflege – haben eine missionarische Dimension.“³¹ „Wir beschließen, daß wir uns mit allem, was wir sind und haben, erneut der Aufgabe weihen, Christus in Wort und Tat der ganzen Welt zu bezeugen.“³² „Wir beschließen, daß Christen dazu ermahnt werden, Gott in jedem ehrlichen Beruf zu dienen in der Erkenntnis, daß das ganze Leben der Bereich ist, in dem der Christ Gott und Menschen dient.“³³ Alle diese Sätze sind von einer schmerzlichen Zweideutigkeit gekennzeichnet. Denn es scheint sich hier um den Versuch zu handeln, die Gnadenmittel mit den Taten christlicher Nächstenliebe zu vermischen. Weniger zweideutig, dafür aber auch eindeutiger pietistisch ist Resolution 1-01E, welche nur einen Beschlußteil enthält:

29 Proceedings 1965, 79.

30 1-01F.

31 1-01A.

32 1-01B.

33 1-01D.

„Gemeinsam bekräftigen wir, daß die Kirche Gottes Mission ist, die dem ganzen Menschen gilt. Wo immer ein Christ als Gottes Zeuge dem Menschen begegnet, zu dem Gott ihn schickt, begegnet er einem Menschen, dessen Leib, Seele und Geist eine einzige Gesamtheit bilden. Daher suchen Christen, individuell oder gemeinschaftlich den Bedürfnissen des ganzen Menschen zu dienen. Christen bringen die Gute Nachricht des lebendigen Christus zu sterbenden Menschen. Sie bringen Menschen Unterweisung in jedem nützlichen Wissen. Sie helfen und nehmen sich ihres Nächsten auf unserem kleinen Planeten an in jeder leiblichen Not. Sie helfen ihrem Nächsten, sein Gut und Geschäft zu bessern, indem sie ihm wirtschaftliche Hilfe bringen und ihn in die Lage versetzen, sein täglich Brot in Würde und Selbstachtung zu verdienen. Christen dienen den Bedürfnissen des ganzen Menschen, nicht weil sie das Bezeugen des Evangeliums vergessen hätten, sondern gerade weil sie seiner gedenken. Sie wissen, daß der Liebesbeweis ihres Glaubens an Christus ihrer Verkündigung Kraft verleiht.“

Was sollen wir zu diesem weitschweifigen Absatz sagen? Luther würde an den Anspielungen auf den Kleinen Katechismus Gefallen finden. Und niemand würde bezweifeln, daß es nach Gottes Ordnung ebenso lobenswert ist, dem Nächsten nach der zweiten Tafel der Gesetze zu lieben, wie ihm von Jesus zu erzählen, wenn freilich auch die Wirkungen beider Aktivitäten unterschiedlich sind. Das Problem liegt darin, daß diese Sätze vorgeben, Missionsbekräftigungen zu sein und nicht Richtlinien für christliches Leben. Ist es denn wirklich die Mission der Kirche, unserem Nächsten leiblich zu helfen oder seine wirtschaftliche Stellung zu beschützen? Wenn dies der Fall ist, dann scheint ja alles, was ein Christ im Glauben tut, die Mission der Kirche auszumachen. Alles wird so zur Missionsarbeit. Dazu kommt es, wenn die Liebe der Christen als Kennzeichen der Kirche angesehen wird.

Eine größere Irrlehre liegt in dem letzten Satz dieses schicksalhaften Absatzes vor, welcher die Kraft des Evangeliums ganz klar von den guten Werken der Christen abhängig macht. Dieser Synergismus rief eine hastige Korrektur durch die Kirchensynode im Jahr 1967 hervor, die beschloß: „als die „Mission Affirmations“ erklärten, die Kirche sei Christi Mission, so verstanden sie die Mission der Kirche keinesfalls als eine, die ein Liebesethos mit der Verkündigung des Evangeliums verwechselt.“³⁴ Durch diese Resolution verbesserte die Synode ihre sich entwickelnde Fertigkeit, ihre Position zu verändern, ohne zuzugeben, einen Fehler gemacht zu haben; diese Fertigkeit ist sicherlich eine, die ihr in diesem postmodernen 21. Jahrhundert gut zupaß kommt.

Die „Mission Affirmations“ vermischen nicht nur die Gnadenmittel mit christlicher Aktivität, wenn es darum geht auszusagen, wer in der Mission der Kirche handelt. Sie verwirren den Gegenstand noch weiter, wenn es um die

34 Proceedings of the 47th Convention of the Lutheran Church Missouri Synod (1967), 93.

Wirkungen bei denen geht, die den Dienst der Kirche empfangen. Der unangenehme Eindruck entsteht, daß die Kirche dann ihre Aufgabe erfüllt habe, wenn Diskriminierung, Unterdrückung³⁵, soziale Ungerechtigkeit, wirtschaftliche Instabilität³⁶, Rassismus, Sektierertum³⁷ oder eine ganze Menge anderer schlechter Dinge enden. „Hilf, daß wir uns zu den Menschen in allen ihren Bedürfnissen senden lassen, zur Gesellschaft in all ihren Spannungen, zur Kirche in all ihren Bedrängnissen und in die ganze Welt mit all ihren vergeblichen Bemühungen, ihren Frieden ohne Dich zu finden.“³⁸

*Das Verwischen der konfessionellen Unterschiede
in den „Mission Affirmations“*

Diese ganze Veränderung des Blickwinkels weg vom Dienst an Wort und Sakrament führt dann zum dritten und vielleicht haarsträubendsten Merkmal des Pietismus, das in den „Mission Affirmations“ vertreten wird. Wenn die objektiven Kennzeichen der Kirche verloren gehen, dann ist auch die Kirche selbst verloren. Die „Mission Affirmations“ beziehen sich niemals auf die durch Wort und Sakrament gekennzeichnete Kirche als eines faßbaren, beobachtbaren, gar sichtbaren Gegenstandes. Vielmehr erhält das Thema Kirche eine recht platonische Färbung, insofern der Glaube im Herzen das objektive Evangelium ersetzt und die sichtbare Kirche heruntergespielt wird. Als Endresultat verdrängt die *fides qua* (der Glaube, der glaubt) die *fides quae* (der Glaube, der geglaubt und bekannt wird) beim dann vergeblichen Versuch, das Wesen der Kirche zu erfassen. Niemals werden wir dazu aufgerufen, uns an einem gemeinsamen Bekenntnis zu erfreuen oder wahre Kirchentümer von falschen, geschweige denn die wahre Religion von der falschen, zu unterscheiden. Unsere Gemeinsamkeit besteht niemals in einem hörbaren Wort, im spürbaren Wasser oder im schmeckbaren Sakrament. „Jeder Christ ist kraft seines rettenden Glaubens, den der Heilige Geist in seinem Herzen schafft, mit seinem Herrn verbunden und tritt damit in eine echte und lebendige Verbindung mit jedem anderen Glied des heiligen Leibes Christi, der Kirche.“³⁹ Um es ein für alle mal zu sagen: Ein Satz, der mit dem Ausdruck „kraft seines rettenden Glaubens“ anfängt, kann nicht gut enden. Den „Mission Affirmations“ ist der rettende Glaube zum Kennzeichen der Kirche geworden. Freilich kann man rettenden Glauben nicht sehen, es sei denn, er bekennt den Glauben; das ist jedoch etwas, was die „Mission Affirmations“ niemals erwähnen.

Die Definition der lutherischen Kirche durch die „Mission Affirmations“ ist gleichfalls unglücklich. „Als lutherische Christen bekräftigen wir, daß die

35 1-01D.

36 1-01E.

37 1-01F.

38 So das einleitende Gebet.

39 1-01D.

evangelisch-lutherische Kirche im wesentlichen eine Bekenntnisbewegung innerhalb des ganzen Leibes Christi ist und nicht eine Denomination, die institutionelle Barrieren der Trennung betont.“⁴⁰ Nun, ich schätze mal, daß ich auch lieber „eine Bekenntnisbewegung innerhalb des ganzen Leibes Christi“ wäre als eine „Denomination, die institutionelle Barrieren der Trennung betont,“ es sei denn, diese „institutionellen Barrieren“ bestünden in dem unterscheidenden lutherischen Bekenntnis und Erbe. Und genau dieser Eindruck wird vermittelt. Man sollte meinen, daß wir Lutheraner eine Kirche sind, die die reinen Kennzeichen der Kirche ihr eigen nennen darf. Doch diese Möglichkeit eines kirchlichen Selbstverständnisses wurde von den Verfassern der „Mission Affirmations“ offensichtlich nicht bedacht. Der Ausdruck „lutherische Christen“ vermischt ebenfalls evangelische Lehre mit Glauben im Herzen. Der Begriff „lutherisch“ bezieht sich auf die evangelische Lehre, während das Wort „Christ“ Herzenglauben suggeriert. Worüber reden wir hier also – über die Lehre oder über den Glauben, über die sichtbare oder über die verborgene Kirche? Der Gebrauch des unbestimmten Artikels „eine Bekenntnisbewegung“ ist ebenfalls verwirrend, als ob die wahre evangelische Lehre der lutherischen Kirche lediglich ein Ausdruck der Wahrheit neben vielen anderen wäre. Die „Mission Affirmations“ lauten weiter: „Der lutherische Christ benutzt die lutherischen Bekenntnisse für den Zweck, für den sie vorrangig verfaßt worden sind, nämlich um Christus und sein Evangelium mutig und in Liebe allen Christen gegenüber zu bezeugen.“⁴¹ Für D. G. Hart sind die Bekenntnisse mehr als das, wenn er zu Recht bekräftigt, daß „Bekenntnisse die Grenzen der innerhalb der Kirche erlaubten Anschauungen markieren.“⁴² Aber offensichtlich haben die Verfasser der „Mission Affirmations“ die Bekenntnisse nicht als Lehrnorm bedacht. Lutherische Unterscheidungsmerkmale werden auf diese Weise erodiert.

Diese Erosion setzt sich fort, wenn es um die gemeinsame Tätigkeit der Christen geht, wie sie von den „Mission Affirmations“ vorgesehen wird. „Wir bekräftigen, daß wir, kraft unserer Einheit mit anderen Christen im Leib Christi, mit anderen zusammenarbeiten sollten, wenn es den Leib Christi aufbaut und Seine Mission voranbringt; wir sollten diese Zusammenarbeit aber verweigern, wenn dadurch Gottes Wort verneint wird.“⁴³ Die Einheit, um die es hier geht, ist nicht die Einheit eines Bekenntnisses oder eines gemeinsamen Verständnisses und der Annahme der Bekenntnisse oder Symbole. An anderer Stelle beklagen die „Mission Affirmations“, daß Menschen „diskriminiert und unterdrückt werden aufgrund ihrer Rasse, Klasse, ihres Glaubens oder einer

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Hart, *Lost Soul*, 105.

43 1-01C.

anderen grundlosen Unterscheidung.“⁴⁴ Damit ist dann alles, was die lutherische Kirche anzubieten hat und was Lutheraner als unterscheidendes Merkmal ihrer Kirche beanspruchen, unter den frommen Zweideutigkeiten dieses verfehlten Dokumentes verschwunden.

Das Amt in den „Mission Affirmations“

Schließlich mißverstehen die „Mission Affirmations“ wie der Pietismus das Pfarramt und stellen es falsch dar. Wir lesen hier, daß Pfarrer dazu da sind, „Gottes Kinder für Seine Mission zuzurüsten.“⁴⁵ Diese Mission ist nicht ausdrücklich auf Funktionen des Predigtamtes bezogen. Nirgends wird Pfarrern gesagt, sie sollten Christi Evangelium verkündigen oder Seine Sakramente verwalteten. Der Ruf ins heilige Amt ist nicht notwendig, um Missionsarbeit zu treiben. Vielmehr „ist jeder Christ zum Missionar beauftragt durch die Taufe, denn durch Wasser und Wort macht uns der Heilige Geist sowohl zu Gottes Kindern also auch zu seinen Zeugen für die Welt. ... Alle, die in Christus getauft sind, sind in seinen Tod und seine Auferstehung getauft, also in Seine Mission und in Seinen Leib.“⁴⁶ Man fragt sich, ob Gott uns irgendwo seine Gnade schenken kann, ohne daß die „Mission Affirmations“ uns gleich gesetzlich daran erinnern, daß wir nun auch etwas tun müssen. Können wir nicht schlicht getauft werden, Gottes Kinder werden, mit seinem Tod und seiner Auferstehung verbunden werden und in seinen Leib eingegliedert werden, ohne zugleich die Verantwortung übernehmen zu müssen, ein Missionar zu sein?

Die „Mission Affirmations“ sind ein Ausdruck des gemeinschaftlich ausgerichteten Pietismus. Lehre und Leben werden ununterscheidbar. Die Aktivität der Menschen hat Gottes Wort und Sakramente als Kennzeichen der Kirche ersetzt. Die unterscheidenden Merkmale des Luthertums, seine Bekenntnisse, fehlen und werden ersetzt durch vage Bezugnahmen auf den Leib Christi. Pfarrer sind dazu da, andere für Missionsarbeit zuzurüsten. Evangelium und Gesetz, Glauben und Werke, Lehre und Leben, Prediger und Hörer, Kirche und platonischer Staat werden derartig miteinander vermischt und durch die Mangel gedreht, daß es einem schwerfällt, die Gnade Christi wahrzunehmen oder zu wissen, was man mit ihr in der Mission der Kirche anfangen soll. Es sollte daher nicht überraschen, daß das Wachstum der Missouri-Synode nach der Verabschiedung der „Mission Affirmations“ schnell zu Ende ging.

Die bereits erwähnte Korrektur aus dem Jahre 1967 war nicht das letzte Wort zu den „Mission Affirmations.“ Weitere Sanierungsversuche folgten 1973, als der Missionsbericht im Arbeitsbuch für die damalige Kirchensynode feststellte:

⁴⁴ 1-01D.

⁴⁵ 1-01F.

⁴⁶ Ebd.

„Ihnen [den „Mission Affirmations“] scheint die rechte Betonung des Gotteswortes als Quelle und Norm der Mission zu fehlen. Ebenfalls kommt die Betonung des Glaubens zu kurz, durch den das Heil empfangen wird. Sie unterscheiden nicht klar genug zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche bzw. die Bedeutung der Unterschiede zwischen den Denominationen [wird nicht gewürdigt]. Ihnen fehlt die nötige Klarheit, wenn es um das politische Engagement der Kirche als Institution geht [und was] den Gebrauch von Gesetz und Evangelium in der Missionsarbeit [betrifft]. Sie zeigen kein klares Verständnis der Feindschaft der sündigen Welt gegen die treue Kirche oder der rechten Balance zwischen Evangeliumsverkündigung und sozialem Engagement oder des eschatologischen Aspekts von Missionsarbeit oder des letzten Ziels des ewigen Lebens. Die „Mission Affirmations“ sind etwas veraltet, weil sie nicht die wesentlichen Herausforderungen für Missionsarbeit in den 70ern ansprechen, wie zum Beispiel Humanismus, Universalismus, Synergismus, Ökumenismus, die sogenannten anonymen Christen und die Theologie der Revolution.“⁴⁷

Jene Kirchensynode beschloß dann, daß „wir die biblische Wahrheit bekräftigen, daß Individuen das ewige Leben nur durch Gottes Gnade durch Glauben an Jesus Christus empfangen können“ und „daß das mündliche oder schriftliche Zeugnis unabdingbar ist, wenn es um die Verkündigung des Evangeliums geht.“ Die 73er Synode beschloß ebenfalls, „unsere Unterstützung für die Mission Affirmations, die auf der Synode in Detroit beschlossen wurden, zu bekräftigen.“⁴⁸ 1975 beschloß die Missouri-Synode (LCMS) erneut, daß Glauben an Christus heilsnotwendig ist und daß eine mündliche oder schriftliche Verkündigung des Evangeliums unabdingbar ist, aber auf jener Tagung gab es keinerlei Bezugnahme auf die „Mission Affirmations.“⁴⁹ Diese schicksalsträchtige Stellungnahme war damit beinahe aus dem Bewußtsein Missouris verschwunden.

Sicherlich stellen die 70er Jahre eine Verbesserung gegenüber dem vorangehenden Jahrzehnt dar. Wenn die Synode feststellte, daß Glauben an Christus heilsnotwendig sei und daß die Verkündigung von gesprochenen oder geschriebenen Worten unbedingt notwendig sei, dann wurde damit teilweise die äußerst schwache Theologie der 60er Jahre behoben. Und im Zusammenhang der 70er Jahre und der damaligen „Schlacht um die Bibel“ sind diese Korrekturen gut verständlich.

Doch das durch und durch pietistische Wesen der „Mission Affirmations“ wurde 1975 nicht erkannt. Es ist bedeutsam, daß die Beschlüsse von 1973 und von 1975 feststellten, daß „Taten der Liebe, die aus dem Evangelium fließen, ein wesentlicher Bestandteil der Mission der Kirche sind.“ Die Synode war

47 Workbook of the 50th Convention of the Lutheran Church Missouri Synod (1973).

48 Proceedings of the 50th Convention of the Lutheran Church Missouri Synod (1973), 102f.

49 Proceedings of the 51st Convention of the Lutheran Church Missouri Synod (1975), 86.

nicht bereit, das Evangelium von den Früchten des Geistes zu unterscheiden und sich ein für alle Mal vom pietistisch-amerikanischen Einfluß zu befreien. In beiden Beschlüssen aus den 70er Jahren findet man keine Formulierung, die eindeutig das Evangelium anstelle christlicher Aktivität als Kennzeichen der Kirche behaupten würde. Keine Stellungnahmen wurden veröffentlicht, die das bekenntnisgemäße Verständnis des Predigtamtes widerspiegeln. Statt unsere Grundhaltung von einer pietistischen zu einer bekenntnisgebundenen zu verändern, bewegte sich die Synode lediglich von liberal zu konservativ. Und bis auf den heutigen Tag ist sie eine grundkonservative, wenn auch nicht besonders bekenntnisgebundene Kirche geblieben, wenigstens wenn es um ihr Verständnis von Missionsarbeit geht. Diese Schlußfolgerung ist besonders offensichtlich, wenn man die jüngste *Ablaze!*-Initiative betrachtet.

3. *Ablaze!* – Das gleiche Paradigma in einer neuen Generation

Zeit und Platz erlauben es nicht, eine erschöpfende Analyse der *Ablaze!*-Initiative vorzulegen. Ein cursorischer Blick durch die Synodalbeschlüsse und durch die Dokumente, die ihre theologische Rechtfertigung besorgten, wird jedoch zeigen, daß *Ablaze!* an den gleichen Fehlern leidet wie die „Mission Affirmations“.

Lehre oder Leben

Zunächst einmal werden Lehre und Leben vermischt. Im Februar 2003 wandte Präses Kieschnick sich an Dr. Sam Nafzger, den Exekutivdirektor der synodalen Kommission für Theologie und Kirchenbeziehungen (CTCR), mit der Bitte, die CTCR möge einige „knappe Richtlinien“ für ein Projekt verfassen, das später unter dem Namen *Ablaze!* bekannt wurde. Die Antwort Pastor Nafzgers war überschrieben: *Challenging Growing Churches: Theological Affirmations* (Herausforderungen an wachsende Kirchen: Theologische Bekräftigungen), die im Juli 2003 auf den Internetseiten des Präses der Synode veröffentlicht wurden. Dieses Dokument basiert im wesentlichen auf *A Theological Statement of Mission*, einem 1991 veröffentlichten Dokument der CTCR. Die acht Hauptpunkte der *Theological Affirmations* sind identisch mit den im Dokument von 1991 genannten. Die *Theological Affirmations* lieferten die theologische Rechtfertigung einer Missionsphilosophie, die darauf abzielte, Präses Kieschnicks *Ablaze!* rasch auf die Beine zu helfen. In diesem Dokument macht der Exekutivdirektor der CTCR keinen Unterschied zwischen Lehre und Leben, als ob beide gleich wichtig für die Mission der Kirche wären. Den *Theological Affirmations* zufolge sollen wir uns vor acht Dingen hüten:

- uns selbst zuzuschreiben, was Gott in der Mission zuwege bringt
- das Gesetz abzumildern
- Herrlichkeitstheologie

- Mittel mit Methode zu verwechseln
- Parteilichkeit
- das Evangelium zu individualisieren
- Pastoren gegen Gemeinden auszuspielen
- sündhafte Ablenkungen, Streitigkeiten und Trennungen.

Positiv sollen wir die folgenden acht Dinge tun:

- wissen, daß Erfolg von Gott abhängt
- glauben, daß wir eine rettende Botschaft haben
- den „wertvollen Namen Jesu“ mitteilen
- unser menschliches Kapital einsetzen und anspruchsvolle Ziele setzen
- menschliche Hindernisse beseitigen und Individuen identifizieren, die empfänglich sind
- begabte Kirchenglieder identifizieren und ihnen dabei behilflich sein, ihre Gaben und Talente einzusetzen
- Pfarrer, kirchliche Mitarbeiter und Laien in ihren jeweiligen Berufen voll einsetzen
- glauben, daß die Mission tatsächlich Gottes ist.⁵⁰

Man beachte, daß diese beiden Listen ein Gemenge von theologischen Wahrheiten und menschlichen Merkmalen geheiligten Lebens darstellen. „Das Gesetz abmildern“ betrifft die Lehre. „Herrlichkeitstheologie“ und „Mittel mit Methode verwechseln“ sind ebenfalls lehrmäßige Anliegen. „Das Evangelium zu individualisieren“ betrifft wiederum die Lehre. Basierend auf der Lehre müssen wir wissen, daß „Erfolg“ von Gott abhängt, glauben, daß die Botschaft rettet, den „wertvollen Namen Jesu“ mitteilen und glauben, daß die Mission des Herrn ist. Ohne solche Überzeugungen würden wir die Kraft des Evangeliums verleugnen, die Wirksamkeit der Gnadenmittel bezweifeln oder den Ausschließlichkeitsanspruch Jesu als Heiland verleugnen. Lob an den Exekutivdirektor der CTCR für diesen Schutz von Lehre.

Aber uns selbst auf die Schulter klopfen, als ob wir die Arbeit tun, Parteilichkeit, Pfarrer gegen Gemeinden ausspielen oder selbst sündhafte Ablenkungen – all das fällt in die Kategorie des christlichen Lebens. In der positiven Liste sind einige rein menschliche Ratschläge aufgeführt, die vielleicht gar nicht wirklich gute Ideen sind. Anspruchsvolle Ziele setzen, unsere Ressourcen einsetzen, „empfähliche“ Individuen suchen, Gaben und Talente einsetzen oder Laien in ihren Berufen einsetzen – all diese Vorschläge sind nicht nur diskussionsbedürftig, sie gehören auch in den Bereich christlichen Lebens. Die Theological Affirmations vermitteln den Eindruck, als ob unsere Lebens-

50 Challenging Growing Churches: Theological Affirmations, http://www.lcms.org/graphics/assets/media/Office%20of%20the%20President/Challenging_Growing_Churches.pdf.

führung von gleicher Wichtigkeit für die Mission der Kirche ist wie die evangelische Lehre Christi. Die gleiche Zweideutigkeit finden wir dann in den *Ablaze!*-Beschlüssen, die 2004 von der Kirchensynode verabschiedet wurden, die aber nicht ein einziges Mal auf die Wichtigkeit wahrer Lehre abheben. Wie in den „Mission Affirmations“ sehen wir dann hier ebenfalls eine Vermischung von Lehre und Leben.

Kennzeichen der Kirche

Die *Ablaze!*-Beschlüsse der LCMS Kirchensynode von 2004 gehen sehr nachlässig vor, wenn es um das Wirken des Heiligen Geistes geht. Aufgrund dieser Nachlässigkeit drohen die menschlichen Werke das Evangelium und die Sakramente als Kennzeichen der Kirche zu ersetzen. Ein gutes Beispiel hierfür bietet der folgende Satz, der sowohl in Beschluß 1-01A als auch in Beschluß 1-02 auftaucht: „Daß jede Gemeinde, jeder Amtsinhaber und jede Schule unserer Synode, unter der Leitung des Heiligen Geistes durch ein entschlossenes Schriftstudium und Gebet etc.“⁵¹ Die lutherischen Bekenntnisse sprechen, wenn sie von der Kraft des Wortes handeln, niemals von „einem entschlossenen Schriftstudium.“ Auch zählen die Bekenntnisse das Gebet nicht zu den Gnadenmitteln. Derlei Ausdrücke finden sich jedoch gelegentlich in den Bekenntnissen der Reformierten Kirchen.⁵² Sie alle neigen dazu, die Kennzeichen der Kirche von Gottes Gnadenhandeln im Evangelium weg, hin zu den entschiedenen geistlichen Anstrengungen der Heiligen zu verschieben, was ja das zweite Merkmal des Pietismus ausmacht.

Diese Tendenz ist auch in den Theological Affirmations zu finden. Im Abschnitt „Gottes Mission ist unsere Mission“ lesen wir:

„Versammelt um und gestärkt durch Gottes Wort und Sakramente unterstützt und ermutigt sich Gottes Volk gegenseitig durch gemeinsames Bekenntnis des Glaubens, Gebet und gegenseitigen Dienst, Wachstum in der Liebe und gesunde Lehre, Ermahnung und Vergebung und durch das Mitteilen einer großen Vielfalt gottgegebener Gaben zur Erbauung aller, so daß die Kirche als Ganze zur Teilnahme an Gottes Mission zugerüstet und mobilisiert wird.“⁵³

51 Proceedings of the 62nd Convention of the Lutheran Church Missouri Synod (2004), 119f.

52 Cf. The Constitution of the Presbyterian Church (USA): Part I. Book of Confession (Louisville, KY: Office of the General Assembly, 1991), 7.087-7.096. Im Kleinen Westminster-Katechismus von 1647 heißt es (Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen, in authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register hg. von E. F. K. Müller (1903; Nachdruck, Waltrop: H. Spenner, 1999), 650): „90. How is the Word to be read and heard, that it may become effectual to salvation? That the Word may become effectual to salvation, we must attend there unto with diligence, preparation and prayer, and receive it with faith and love, lay it up in our hearts, and practise it in our lives.“

53 Theological Affirmations, 6.

Selbstverständlich sind alle diese Aktivitäten gottgefällig und lobenswert. Aber gesunde Lehre und gemeinsames Bekenntnis sind einfach nicht in der gleichen Kategorie wie Liebe, Gebet, gegenseitiger Dienst und Mitteilen von geistlichen Gaben (der Bezug auf Gaben stellt eine offensichtliche Anspielung auf 1. Kor. 12, 7ff. dar, wo es um geistliche Gaben geht). Christi Lehre und unser Bekenntnis dieser Lehre stellen Gottes Wort dar. Sie sind die Kennzeichen der Kirche. Gebet, Liebe und Gaben gehören zum Leben der Christen, die einander aktiv lieben. Wieder treten bei der Frage nach den Kennzeichen der Kirche unsere Handlungen an die Stelle von Gottes Handeln.

Die Verwischung der Lehrunterschiede

Drittens spielt *Ablaze!* unser kirchliches Erbe einfach herunter. Beschluß 1-05A lautet:

„Einer der besten Wege, eine Person zu erreichen, ist als das entscheidende Ereignis identifiziert worden, welches dann eintritt, „wenn ein lutherischer Christ gegenüber einer anderen Person Zeugnis von Jesus ablegt, von der Hoffnung, die in ihm ist, so daß diese Person Christus begehnen möge.“⁵⁴

Als Ausdruck missionarischer Intentionen ist dieser Satz von einer erbärmlichen Unzulänglichkeit gekennzeichnet. Die obigen Ausführungen zu dem Ausdruck „lutherischer Christ“ treffen auch auf diesen Abschnitt zu. Wir hatten dort bereits festgestellt, daß dieser Ausdruck sich sowohl auf die *fides qua* als auch auf die *fides quae* bezieht. Man kann hier auch eine offensichtliche und beunruhigende Individualisierung beobachten, vor der D. G. Hart gewarnt hatte. Er hatte ja gegenüber dem Pietismus zur Vorsicht gemahnt, weil er „die Bedeutung von formeller Zustimmung zu Glaubensbekenntnissen, von Ordination und liturgischer Ordnung untergrub ... [und] eine veränderte, individualistische, erfahrungsbezogene und perfektionistische Redeweise einführte, die sich deutlich abhob von der gemeinschaftlich, lehrmäßig und liturgisch geprägten Redeweise des traditionellen Protestantismus.“⁵⁵ Vergeblich sucht man in *Ablaze!* nach Bezügen auf das Glaubensbekenntnis, die Liturgie oder auf irgend etwas, das einem Hinweis auf geschichtliches, bekenntnisorientiertes Luthertum in seinen Eigenheiten gleichkäme. Statt dessen stößt man auf die rätselhafte Wendung „entscheidendes Ereignis,“ welches – paradoxerweise, so will es scheinen – nur „lutherische Christen“ in fruchtbringender Weise ausführen können.⁵⁶ Um der Liebe willen wollen wir annehmen, daß die Verfasser von *Ablaze!* einfach nicht an die Inkarnation, das stellvertretende

⁵⁴ Proceedings 2004,121 (Hervorh.im Orig.).

⁵⁵ Hart, Lost Soul, XXIV.

⁵⁶ Man fragt sich, ob baptistische Christen, pfingstlerische Christen, römisch-katholische Christen oder griechisch-orthodoxe Christen ein „entscheidendes Ereignis“ ausführen können. Muß ein „lutherischer Christ“ her, damit ein „entscheidendes Ereignis“ eintritt?

Leben, den Opfertod oder die siegreiche Auferstehung Jesu gedacht haben, als sie versucht haben, das „entscheidende Ereignis“ zu benennen. Nehmen wir ferner an, daß es jedem selbstverständlich klar ist, daß das „entscheidende Ereignis“ außerhalb des offensichtlichen Bereiches des Zweiten Artikels liegt und statt dessen dort zu finden ist, wo Christus seine Gnade mitteilt. Aber selbst im Dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses kann man sich schwer vorstellen, daß ein echter bekenntnisorientierter Lutheraner das „entscheidende Ereignis“ verstehen würde als „Zeugnis ... ablegen ... , so daß eine Person Christus begegnen möge.“ Der Empfang der Absolution, das Bekennen des Credo, das Essen des Leibes Christi, das Gerettet-Werden im Wasser der Taufe – alle diese Dinge klingen für den konfessionellen Lutheraner sowohl entscheidender also auch ereignisvoller von Gott her. Andere haben bereits auf diese grobe Unterlassung in *Ablaze!* hingewiesen. Und diese Kritik wird selbst von einer so unwahrscheinlichen Seite wie dem Forum Letter laut:

„Taufe zählt nicht, und anscheinend zählen ebenfalls nicht Predigten, Katechese, Besuche am Todes- und Krankenbett, das Abendmahl, das Singen von Liedern, Sündenbekenntnis und Absolution oder irgend ein anderes der kirchenbestimmenden Dinge, die auf der langen biblischen Liste derjenigen Dinge stehen, die die Kirche immer als Evangeliumsverkündigung aufgefaßt hat ... Auffällig abwesend in allen Ablaze!-Materialien und Aktivitäten ist jegliches Bewußtsein von „der Kirche“ selbst.“⁵⁷

Hierzu passen andere Beobachtungen Harts, der ja sagte, daß der Pietismus zugunsten der Missionsarbeit „einen Weg fand, das Christentum freiwillig zu machen (z.B. Konversionismus), und dann ein System etablierte, um Freiwillige für den christlichen Glauben anzuziehen.“⁵⁸ Ich kann mir kein besseres Beispiel für diese Art von Konversionismus (Bekehrungsideologie) vorstellen als *Ablaze!*

Das Amt

Viertens unterliegen Pfarrer in der *Ablaze!*-Initiative weiterhin einer Identitätskrise. Man wird sich erinnern, daß Pastoren den lutherischen Bekenntnissen zufolge das Evangelium predigen und die Sakramente verwalten sollen. In den fünf *Ablaze!*-Beschlüssen werden Pastoren nur einmal erwähnt. In Beschluß 1-02 heißt es:

„... die Pastoren, Lehrer und anderen hauptamtlichen Mitarbeiter der LCMS werden ermutigt, die Verantwortung dafür zu übernehmen, daß die

57 P. G. Alms, „Missouri's *Ablaze!*“, Forum Letter 34,3 (März 2005),5. [Der Forum Letter wird vom American Lutheran Publicity Bureau herausgegeben, das 1914 gegründet wurde. Das ALPB versteht sich als „independent of official church control.“ Es wird hauptsächlich von Gliedern der Evangelical Lutheran Church in America getragen, aber auch von einigen LCMS-Gliedern. Besondere Verbindungen bestehen zu LCMS-Distrikten, die nach Preus' Kriterien als „pietistisch“ angesehen werden können. – Übers.]

58 Hart, Lost Soul, 12.

*Laienschaft, die in ihren Gemeinden, Diensten und Schulen engagiert ist, ermutigt und zugerüstet wird, Missionare zu sein, die durch den jeweiligen Missionsaußenposten ausgesandt sind.*⁵⁹

Pastoren sind also „hauptamtliche (wörtlich: professionelle) Mitarbeiter der LCMS.“ Bedeutet das etwa, daß Pfarrer am Sonntag ihren Gemeinden verkünden: „Kraft meines Amtes als hauptamtlicher Mitarbeiter der LCMS, verkündige ich Euch die Gnade Gottes?“ Und dann ist da wieder das in furchtbare Weise mißapplizierte Wort „zurüsten“, als ob der Pfarrer lediglich damit beschäftigt ist, andere zum Dienst zuzurüsten.⁶⁰ Man stelle sich eine Missionsinitiative vor, die die Arbeit unserer Synode für die nächste Generation bestimmt und die dem Pfarrer einzig und allein die Aufgabe der Zurüstung zuweist.⁶¹ Das Pfarramt wird weiter herabgesetzt, wenn der Begriff „Missionar“ auf jeden Christen angewandt wird, wo doch die Bekenntnisse der Kirche klar zeigen, daß das Amt des Missionars das des Pastors ist.⁶²

Die Einstellung gegenüber dem Predigtamt, die in den Theological Affirmations der CTCR zutage tritt, ist ein weiteres Symptom für ein fehlendes Verständnis für das Wirken des Amtes. Die Theological Affirmations warnen davor, Pfarrer gegen Gemeinden auszuspielen – und dafür können wir ihnen dankbar sein.⁶³ Aber diese Warnung ist dieser Tage zu einer Floskel geworden, an der das ärgerlich ist, was sie nicht sagt. Denn das Pfarramt ist ja nicht etwas, was die Kirche ertragen muß, oder etwas, was sie kontrollieren muß, indem sie die Berufungen anderer hervorhebt, sei es indem man auf dem „Priestertum aller Gläubigen“ herumreitet, sei es indem man davor warnt, beide gegeneinander auszuspielen. Vielmehr sind Pastoren eine Gabe Gottes an seine Kirche, und zwar gerade um den Missionsbefehl auszuführen. Das Predigtamt ist von Jesus dazu gestiftet worden, damit getauft und gelehrt wird –

59 Proceedings (2004), 120.

60 Ebd., 119 (Beschuß 1-01A). Eph. 4, 11f wird oft als Beleg dafür angeführt, daß die Aufgabe des Pfarrers darin besteht, andere darin auszubilden, das Amt auszuführen. Zwei hervorragende Untersuchungen haben gezeigt, daß dieses Verständnis auf einer fehlerhaften Übersetzung der Passage beruht: H. Haman, „The Translation of Ephesians 4: 12 – A Necessary Revision“, Concordia Journal 14 (1988), 42-49 und Ph. J. Secker, „Ephesians 4:11-12 Reconsidered“, LOGIA V,2 (Eastertide 1996), 59-62.

61 Die Herabsetzung der Pfarrer wird noch verstärkt, wenn Beschluß 1-05A – also der Beschluß, der die numerischen Ziele der *Ablaze!*-Initiative festsetzt – folgende Ermunterung ausgibt: „Es sei beschlossen, daß die versammelte Synode Individuen, Gemeinden, Schulen, Distrikte, Kollegien, Universitäten, Seminare, Hilfswerke, anerkannte Dienstleister, synodale Gremien, Werke, Missionsvereine und synodale Abteilungen darum bittet, mit dem nationalen Missionsbüro zusammenzuarbeiten, diese Ziele zu erreichen.“ Man muß sich fragen, warum Pastoren in dieser recht erschöpfenden Liste nicht erwähnt werden. Entweder sah man ihre Zurüstungsaufgabe als ausreichenden Beitrag an, oder die Verfasser der *Ablaze!*-Initiative dachten sich schon, daß Pastoren sich eh nicht darum kümmern würden.

62 Vgl. K. D. Schulz, „Christ's Ambassadors: A Confessional Perspective on the Missionary Office of the Church“, LOGIA VII, 3 (Trinity 1998), 13-18.

63 Theological Affirmations, 7.

das nämlich sind die wichtigen Ziele, die der Missionsbefehl vorgibt. Die nur flüchtige Bezugnahme auf sie sowohl in *Ablaze!* als auch in seinen Theological Affirmations verrät einen besorgniserregenden Grad von theologischem Unverständnis. Warum nur sind wir schnell dabei zu sagen, daß Pastoren „das Evangelium verkündigen und die Sakramente verwalten,“ haben aber Schwierigkeiten damit, zu sagen, daß Pastoren „den Missionsbefehl ausführen,“ obwohl beide Tätigkeiten identisch sind? Dieses ist besonders besorgniserregend, wenn man bedenkt, daß der Missionsbefehl direkt zu Pastoren (Hirten!) gesprochen wurde. Sicherlich wird er nicht allein durch Pfarrer ausgeführt. Laien bekennen die Lehre in ihren verschiedenen Berufen. Aber Pfarrer sind von Gott in einen Beruf gesetzt worden, dessen spezifische und exklusive Funktion darin besteht, den Missionsbefehl auszuführen. Warum können wir das nicht einfach sagen? „Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie sollen sie aber predigen, wenn sie nicht gesandt werden?“ (Römer 10, 14f) Der Missionsbefehl wird nicht ausgeführt werden, solange die Pastoren der Kirche mit allen anderen Berufen auf einen Haufen geworfen werden oder wenn ihre Aufgabe aufs „Zurüsten“ beschränkt wird. Das Endresultat wird so aussehen, daß wir Pastoren bekommen, die etwas anderes tun, als sie sollen, und die sich um den eigentlichen Missionsbefehl nur noch in ihrer Freizeit kümmern.

Wir könnten unsere Analyse von *Ablaze!* fortsetzen und beispielsweise fragen, was denn mit „dem traditionellen lutherischen Verständnis des Priestertums aller Gläubigen“⁶⁴ gemeint sei, da sich der Ausdruck ja nicht in den lutherischen Bekenntnisschriften findet. Wir könnten auch zu erraten versuchen, was nur der ständige Hinweis auf Apg. 1, 8 soll, als ob wir ernstlich Zeugen in Samaria sein könnten.⁶⁵ Wir könnten auch fragen, wie eigentlich die Wendung „wir müssen sowohl bekenntnisorientiert und missionsorientiert sein“⁶⁶ etwas anders bedeuten kann als eine Herabsetzung bekenntnisorientierten Luthertums. Doch wir haben bereits genug zu *Ablaze!* gesagt.

Ein Unterschied zwischen den „Mission Affirmations“ und *Ablaze!* besteht darin, daß die LCMS zwischenzeitlich deutlich individualistischer in ihrem Pietismus geworden ist. Darin ist *Ablaze!* anders als die „Mission Affirmations.“ Verschwunden sind nun die Ermahnungen, daß die ganze Kirche Mission sein solle. Der recht ökumenische, wenn nicht sogar unionistische Ton der „Mission Affirmations“ fehlt ebenfalls in *Ablaze!* Soziale Gerechtigkeit, wirtschaftliche Möglichkeiten, Fairneß zwischen den Rassen, die Vermehrung von Sekten, Kriege oder Gerüchte von Kriegen – all diese Anliegen zieren die verschiedenen Abschnitte von *Ablaze!* nicht. Vielmehr ist ein gewisser Individualismus offensichtlich, z.B. in dem recht bizarren „Ziel, 50 Millionen unerreichte und/oder unbeteiligte Menschen mit dem Evangelium zu erreichen“ (Beschluß 1-05A). Wir sind nun nicht mehr damit zufrieden, die Welt oder die

64 Proceedings (2004), 119.

65 Ebd., 119f.

66 Ebd., 119.

Völker zu bekehren. Wir müssen jetzt mit 50 Millionen Individuen sprechen. Der Individualismus von *Ablaze!* tritt auch in der Lehre vom „entscheidenden Ereignis“ klar zutage. Wenn wir jedoch dem Paradigma D. G. Harts folgen, dann hat sich wenig in Missouri verändert. Denn er sieht ja Liberalismus, Missouris Delila in den 60er Jahren, und Evangelikalismus, Missouris Geliebter von heute, als im wesentlichen identisch an, wenn er schreibt:

„Sowohl Evangelikalismus als auch Liberalismus achten die institutionellen oder kirchlichen Aspekte des Glaubens gering zugunsten religiöser Ehrlichkeit und moralischer Aufrichtigkeit. Zwar mögen sich diese Traditionen nicht darin einig sein, was die Notwendigkeit der Bekehrung anbetrifft oder wie die gerechte Gesellschaft aussieht. Aber keine der beiden Gruppen zeigt ein großes Interesse an den Besonderheiten des traditionellen Protestantismus wie etwa an den Lehren eines bestimmten Bekenntnisses, an der Autorität der Amtsinhaber oder an der Wirkung der Taufe auf Kinder. Als solche stehen sie dem bekenntnisgebundenen Protestantismus entgegen, und der Grund für diesen Antagonismus liegt vor allem in den gemeinsamen Wurzeln von Evangelikalismus und Liberalismus im Pietismus.“⁶⁷

4. Zusammenfassung

David Benke sagte:

„Ich glaube, daß das CTCR-Dokument von 1991 „A Theological Statement of Mission“ ... [und ähnliche Stellungnahmen] wunderbare Beispiele für Ergebnisse sind, die aus wohldurchdachter theologischer Reflektion lutherischer Christen hervorgegangen sind. Diese Dokumente sind sowohl evangelisch als auch katholisch, gedacht für die ganze Kirche auf Erden, und nicht bloß Instrumente einer einzelnen Denomination; sie sind nützlich für Christen an allen Orten und zu allen Zeiten. Das Dokument von 1991 war der „Blue Ribbon Commission“ behilflich, an der ich teilnahm und die die „Mission Blueprint for the 90s“ verfaßte. Die 1990er Jahre kann man ja mit gutem Grund als das beste missionarische Jahrzehnt der Synode ansehen. Einer der Verfasser der „Mission Blueprint“ sagte mir, daß die Absicht dieses Dokuments darin bestand, den Ausgangspunkt für Mission im Vergleich zu den „Mission Affirmations“ einen Schritt weiter zurückzuverlegen, nämlich in das Herz Gottes. Dies sollte die „Mission Affirmations“ nicht beschneiden, sondern vielmehr den bereits ausgedehnten Missionsbegriff maximal erweitern. Dieses ist eine Vermächtnis, das man sowohl Mickey [Martin] Kretzmann als auch Ralph Bohlmann, dem Präses der LCMS in den 80ern und frühen 90ern, zuschreiben kann. Die be-

⁶⁷ Hart, *Lost Soul*, XXIX.

wußte Bewegung der Kirche in der Mission stand immer im Vordergrund.“⁶⁸

Man sieht hier, wie Benke die „Mission Affirmations“ mit dem CTCR-Dokument von 1991 verbindet, das ja im Aufriß mit den „Theological Affirmations“ von 2003 übereinstimmt, wobei letztere, wie gesehen, die theologische Basis für die *Ablaze!*-Initiative abgeben. Die pietistischen Übereinstimmungen zwischen den „Mission Affirmations“ und *Ablaze!* sind also nicht zufällig.

Die „Mission Affirmations“ und *Ablaze!* zeigen ein Missionsverständnis, das die reine Lehre herabsetzt, indem sie mit dem Leben des Christen so verbunden wird, als ob beide für den Dienst der Kirche gleich wichtig wären. In diesem Missionsverständnis ersetzen die Taten der Christen das Gnadenhandeln Gottes durch Wort und Sakrament. Dieses Missionsverständnis verabschiedet sich leichthin vom Erbe der lutherischen Kirche. Und nach diesem Verständnis gibt es tatsächlich keine Verwendung der Pastoren außer für die Zurüstung. Dieses Missionsverständnis ist genau dasjenige, das D. G. Hart in seinem oben genannten Buch als pietistisch beschreibt. Es handelt sich hier um eine Sichtweise, die bekenntnisgebundene Lutheraner bestenfalls als besorgniserregend und schlimmstenfalls als völlig inakzeptabel empfinden.

Seit den späten 60er Jahren hat die Missouri-Synode praktisch aufgehört zu wachsen. Man kann das auf die synodalen Konflikte zurückführen oder zur Erklärung ungünstige demographische Entwicklungen anführen. Man kann diesen Tatbestand sogar den „Konservativen“ vorwerfen, wenn man nur wüßte, wer die denn sind. Wahrscheinlicher ist es, daß Missouris geringer missionarischer Erfolg ein Resultat der Weigerung ist, endlich vom Pietismus abzulassen, der immer eine wahrhaft lebendige Evangeliumsverkündigung behindern wird, besonders unter konfessionellen Lutheranern. Ein positiveres Missionsverständnis würde sich beträchtlich von dem unterscheiden, das wir in den 60ern hatten und heute wieder haben. Es würde sich dabei um eine biblische und bekenntnisgemäße Sichtweise handeln. Vertreter dieses Missionsverständnisses würden die wahre evangelische Lehre preisen, das Wort und die Sakramente als Kennzeichen der Kirche feiern, sich unseres institutionellen Erbes als lutherischer Kirche freuen und froh das Predigtamt für den Zweck nutzen, für den es Gott bestimmt hat. Solange dieses nicht unsere Mission kennzeichnet, fürchte ich, daß die LCMS stagnieren wird und sich weiter im Nahkampf üben wird, da sie auch künftig weder wahrhaft bekenntnisgebunden noch missionarisch sein wird.

68 D. Benke, „The Church is Christ's Mission to the Whole Society: Reflections on Resolution 1-01 D“, <http://day-star.net/Conference/conf2004papers-benke.htm>. Der Vortrag wurde auf o.g. DayStar-Konferenz im Januar 2004 gehalten.

Anssi Simojoki:

Herrlichkeit und Erniedrigung in Theologie und Erfahrung der Mission¹

Einleitung

Große und komplexe Gebiete der Theologie und kirchlichen Praxis können im vereinfachenden Überblick dargelegt werden, und bei Bedarf ist es umgekehrt möglich, solche Überblicke tiefgehend und in den Einzelheiten auszuführen. Der Maßstab einer Karte richtet sich nach der Anwendung, je nachdem ob man einen großen Gesamtüberblick einer Landschaft erhalten möchte oder eine bis ins Kleinste genaue Abbildung braucht, um konkrete Ziele zu erreichen. Das uns in diesem Vortrag gestellte Thema „Herrlichkeit und Erniedrigung in Theologie und Erfahrung der Mission“ kann auf beiderlei Weise angegangen werden. Ich habe mir vorgenommen, auf eine Reihe allgemeiner theologischer und praktischer Themen aus dem Gebiet der zeitgenössischen Missionsarbeit einzugehen. Bei der Beurteilung einiger Missionsmodelle und ihrer Begründungen lenke ich an einigen Stellen das Augenmerk auf Fragen und Probleme, die gewöhnlich nicht offen zutage liegen.

Der christliche Glaube umschließt im allgemeinen zwei Aspekte oder Dimensionen, die jeweils sowohl der Herrlichkeit als auch der Erniedrigung entsprechen. Ich verstehe diese beiden Dimensionen nicht als exklusive Gegensätze, sondern als die zwei Seiten einer Medaille. Die Kirchengeschichte kennt Unterdrückung und Verfolgung im Übermaß. Vor dem Hintergrund der biblischen Botschaft überrascht dies nicht. Die Statistik zeigt, daß das 20. Jahrhundert allein mehr christliche Märtyrer sah als alle vorhergehenden Jahrhunderte zusammengenommen. Nachdem die kommunistischen Dinosaurier von der globalen Bühne verschwunden sind, gibt es in islamischen Ländern schmerzhaft Unterdrückung und Verfolgung um Christi willen. Auch Christen, die unter mehrheitlich hinduistischer oder buddhistischer Bevölkerung leben, kennen Unterdrückung. Erste Schritte einer politischen und kulturellen Unterdrückung von Christen werden bereits im säkularen und demokratischen Westen gegangen. In europäischen Ländern kann man eine Entwicklung feststellen vom traditionellen Liberalismus hin zum Weltanschauungsstaat, der gegenüber der Schöpfung und ihren ewigen Gesetzen ebenso eine feindselige Haltung einnimmt wie gegenüber der Rechtfertigung durch das Sühnewerk Christi und gegenüber einem heiligen Leben. Anders als der Islam lehrt das Christentum, daß das Leben unter Erniedrigung und Verfolgung zum Glauben dazugehört. Die Kirche ist schließlich die kleine Herde. Das biblische Vorbild

¹ Vortrag, gehalten auf der Tagung der Nordeuropäischen Luther-Akademie (NELA) im August 2006 im schwedischen Helsingborg, übersetzt von Armin Wenz. Für wertvolle Hinweise sei Holger Sonntag, Carver, MN, herzlich gedankt. A.W.

Jesu gibt diese Richtung vor. Auf der anderen Seite hat sich die Kirche nie verweigert, einflußreiche Positionen und hohe Verantwortung zu übernehmen, wenn die Zeit dies verlangt hat. Bischof Ambrosius von Mailand trug den Bischofsmantel und hatte 391 auch übergangsweise den Rang eines Stellvertreters von Theodosius dem Großen inne; beide Aufgaben erledigte er auf hervorragende Weise. In der Vergangenheit boten lutherische Volkskirchen glänzende Beispiele für die Unterweisung ganzer Völker, für Missionsarbeit und die Pflege christlicher Lebensweisen und Moral in der Öffentlichkeit. In einer solchen Situation kann es leicht passieren, daß der Status der kleinen Herde abgelöst wird durch die Vorstellung des Königsreiches (concept of kingdom). Einige geschichtliche Umstürze der jüngeren Vergangenheit könnten sehr lehrreich sein für die wenigen, die aus der Geschichte lernen wollen. Die Kirche als kleine Herde darf nicht mit dem Leben in einer Ghetto-Existenz verwechselt werden. Das ist das Problem verschiedener zersplitterter Freikirchen. Auf der anderen Seite darf die Königreichsvorstellung nicht getrennt werden von den wahren Merkmalen der Kirche (notae ecclesiae) oder über sie hinaus ausgedehnt werden. Wenn eine solche Trennung oder Überschreitung stattfindet, führt dies auf den bekannten Müllhaufen der nationalistischen und politischen Theologie, der für die Reiche dieser Welt, nicht aber für das ewige Reich Christi charakteristisch ist.

Die Missionskonferenzen des 20. Jahrhunderts

Das Zeitalter vor der historischen Missionskonferenz in *Edinburgh 1910* war gekennzeichnet durch den missionarischen Triumphalismus des Westens. Die geschichtliche Lage schien die Überlegenheit der christlichen Kultur des Westens in jeder Hinsicht bewiesen zu haben. Der koloniale Wettlauf um die Welt kam im Wettlauf um Afrika zum Ende. Die Expansion der führenden europäischen Mächte hatte auch das Kreuz über die Ozeane und Kontinente mit sich geführt. Die russisch-orthodoxe Kirche, zum Beispiel, griff nach Alaska und Kalifornien aus. In enger Anlehnung an den Wettlauf um die Welt schien es möglich, die ganze Menschheit für das Evangelium zu erobern. Wir müssen jedoch Mission und Kolonialismus auseinanderhalten, auch wenn die Mission die neueroberten Gebiete unter dem Schutz der Kolonialmächte durchdrang. In der Tat kam das Kreuz oft genug mit und unter der Fahne an sein Ziel. Dennoch muß man sagen, daß die Mission einer Wurzel entstammte, die sich von der beabsichtigten Errichtung eines sichtbaren Reiches deutlich abhob. Aus diesem Grund kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen Vertretern der Mission und denen des Kolonialismus etwa über die Leiden und die Behandlung der unterworfenen Nationen und Stämme. In ähnlicher Weise wie dies auf den Missionsfeldern geschah, war es ein streng biblischer, protestantischer Glaube in der Neuen Welt, der es vermochte, die Vereinigten Staaten wegen der Sklaverei in einen Bürgerkrieg zu treiben. Gegner der Sklaverei in Amerika ebenso wie Missionare auf den neuen Kontinenten beriefen sich auf

die bedingungslose Gültigkeit des „ius divinum“ in der Heiligen Schrift, obwohl sie aus der gleichen Kultur wie ihre Gegner stammten. Dieses biblische „Recht“ wurde gegen alle ihm entgegenstehenden politischen und ökonomischen Berechnungen geltend gemacht, die für die Beibehaltung unbiblicher und unmenschlicher Strukturen angestellt wurden².

Während der Belle Époque vor dem Ersten Weltkrieg gab es in Europa zwei einander entgegengesetzte kulturelle Trends. Die pessimistischen Töne wurden erst nach dem katastrophalen Krieg deutlich hörbar und fanden ihren Ausdruck in Oswald Spenglers Buch „Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte“. Doch das darwinistische Streben nach dem Überleben der Stärksten und die dementsprechende rassistische Ideologie offenbarten gespenstische Befürchtungen, die das Überleben der weißen europäischen Rasse betrafen. Dieses Thema kommt in der Literatur des 19. Jahrhunderts zum Vorschein, indem es ältere poetische Ideale ersetzt, und läßt sich zum Beispiel leicht im Werk von Rudyard Kipling (1865-1936) finden. Die Welt gehört demnach denjenigen, die biologisch, physisch und wirtschaftlich am stärksten sind, ganz im Gegensatz zu Jesu Seligpreisung der Sanftmütigen, die nach Mt. 5,5 das Erdreich besitzen werden³. Japans Sieg über das zaristische Rußland im Jahr 1905 machte den Aufstieg der Mächte des Ostens unübersehbar. Die „gelbe Gefahr“ von Asien her wurde als Möglichkeit zumindest in pessimistischen sozialdarwinistischen Zirkeln diskutiert. Die Panikreaktion, die durch den biologischen und kulturellen Pessimismus in Europa ausgelöst wurde, erklärt zum Teil das erschreckende Ausmaß der Gewalt zwischen den beiden Weltkriegen auf dem Kontinent, von dem man nur kurz vorher geglaubt hatte, er sei dem Reich Gottes ähnlich geworden. Im Bolschewismus und im Nationalsozialismus wurde die von den Stärksten ausgeübte Barbarei zu einer Tugend, ganz auf der Linie von Friedrich Nietzsche (1844-1900) und überraschenderweise in der Tradition des europäischen Genie-Kultes des Idealismus, wie wir ihn in den „Reden“ Schleiermachers (1768-1834) finden. Der rassistische Darwinismus und Nietzsches kultureller und antimoralischer Radikalismus sehen im christlichen Mitleid eine verachtenswerte Schwäche⁴.

2 Vgl. S. Teinonen, Uudistuva kirkko. Johdatus ekumeniaan. Avain sarja 32. Helsinki, S. 45-47.

3 Dies wird besonders gut erkennbar in Kiplings Gedicht „The ‚Mary Gloster‘“, 1894.

4 Das Genie gilt als Interpret der Gottheit und ihres Wortes, als Vorseher der Dinge, die andernfalls ewig getrennt wären, als Hermeneut der mißverstandenen Stimme Gottes, als Mittler zwischen dem begrenzten Menschen und der unendlich großen Menschheit, als wahrer Priester des Höchsten, als Verächter der Mittelmäßigkeit und des gemeinen Mannes, etc. Vgl. Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Für Nietzsche sei hingewiesen auf den „Übermenschen“ in „Also sprach Zarathustra“ und auf sein Konzept der absoluten Freiheit von Gesetzen, die die natürliche Auslese behindern würden in „Jenseits von Gut und Böse“. Der russische Emigrant Roman B. Gul (1896-1986) veröffentlichte im Jahr 1934 ein Buch über die „Roten Marschälle“. Die Biographie von Michail N. Tuchaschewsky (1893-1937), der schillerndsten Figur unter ihnen, entspricht ganz

Der positive Bezug zur Kultur gründete auf der Weltanschauung des liberalen Kulturprotestantismus. Das Reich Gottes wurde in erster Linie als ein kultureller Bereich von Werturteilen⁵ angesehen. Dort, wo protestantisch-christliche Werte dominierten, sah man das Reich Gottes als bereits verwirklicht an. Der blinde Punkt dieses Optimismus lag in seiner Unfähigkeit wahrzunehmen, daß alle westlichen Werte kulturell bedingt und nicht notwendigerweise echt-biblische christliche Werte darstellten, wie sie in den Bekenntnissen und dogmatischen Lehrsätzen der Kirche niedergelegt worden waren. Ganz im Gegenteil unternahm der liberale Westen es mit Eifer und Schnelligkeit, die lehrmäßigen Strukturen der klassischen Christenheit zu zerstören. Man muß nur an den „Apostolikumstreit“ in Deutschland in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts erinnern⁶. Was da in Deutschland geschah, war typisch für die westliche Welt.

Die protestantischen Missionen, die aus pietistischer und evangelikaler Frömmigkeit hervorwuchsen, waren getragen von biblischen Endzeiterwartungen. Vom Prinzip her standen sie in Gegnerschaft zur liberalen Theologie. Doch sie hingen selber ab von philosophischen und theologischen Konzeptionen des Idealismus, mit denen auch die liberale Theologie vertraut war. Im großen und ganzen teilten diese Missionswerke den Kulturoptimismus ihres Zeitalters. Im Gefolge der „Jahrhundertkonferenz“ in London im Jahre 1888 machte man die „Evangelisierung der Welt in dieser Generation“ zum theologischen Slogan und Programm für die Konferenz in Edinburgh im Jahre 1910. Man verband dies mit dem Ausspruch: „Alle sollen gehen – zu allen sollen sie gehen.“ Seither sind unzählige geistreiche und halbvergessene Missions-Slogans im Mülleimer der Missionswerke gelandet. Betrachtet man die Vielzahl dieser Slogans, so fragt man sich, ob das Rad in der Missiologie unablässig und immer neu erfunden worden ist.

Die Missiologie der Slogans

Tatsächlich hat sich die Missiologie als Treibhaus modischer Programme und Slogans entpuppt. Ein Slogan oder Kennwort kann eine treffende Verbindung eines Problems mit seiner Lösung sein, eine klare Antwort auf eine Frage, wie jene Antwort der „Missio Dei“, wie sie 1952 in *Willingen* formuliert

den Nietzscheschen Idealen eines aufgeklärten starken Barbaren. Tucaschewsky war ein Freund des Komponisten Dimitri Schostakowitsch (1906-1975), der in seinen 1979 veröffentlichten Memoiren über Tucaschewsky das Bild eines Giganten zeichnet, der ein brillanter Militärstrategie, ein rücksichtsloser Soldat und ein Geigenbauer war. Die beiden Bilder, die Gul und Schostakowitsch zeichnen, schließen sich nicht gegenseitig aus.

5 Das war das einflußreiche theologische Konzept von Albrecht Ritschl (1822-1889).

6 Vgl. Gottfried *Hornig*, Kulturprotestantismus und liberale Theologie, in: Carl *Andresen* (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1988, S. 202-220; D. *Dunkel*, Apostolikumstreit, RGG (4. Auflage) Band 1, Sp. 650-651.

wurde⁷. Missions-Slogans und Schibboleths sind ebenso in der Lage, eine sich selbst multiplizierende Existenzform zu erreichen, die mit ihren Ursprüngen nichts mehr zu tun hat. Die Schwäche einer Missiologie der Slogans gleicht dem, was im 18. Jahrhundert gegen die theologische Orthodoxie vorgebracht worden ist. Die aufkommende Bibelkritik beschuldigte die traditionelle orthodoxe Theologie eines methodisch unangemessenen Schriftgebrauchs in Gestalt der „dicta probantia“. Unterstellt wurde die willkürliche Aufstellung dogmatischer Lehrsätze aufgrund der Verwendung von biblischen Aussagen, die vollkommen aus ihrem Kontext gerissen wurden⁸. Diese Kritik an der klassischen Dogmatik ist nicht gerechtfertigt⁹, läßt sich aber auf die modischen Missionslogos und Missionsprogramme sehr wohl anwenden. Denn hier werden in der Tat oft „dicta probantia“ aus ihrem wahren Zusammenhang gerissen. Als passendes Beispiel mag Jes. 6,8 dienen: „Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein?“ Die Berufung des Propheten läutet nicht eine triumphale Ernte in Jerusalem ein, sondern statt dessen den Beginn der von Gott verursachten Verstockung mit dem Ziel der Zerstörung des Reiches Juda. Lukas erwähnt in seinem Bericht über die erste Kirchengeschichte das Wachstum der Gemeinde. Aber „Gemeindegewachstum“ ist gerade kein methodisches Missionsprinzip im Neuen Testament, das die Begründung für das liefern könnte, was Donald McGavran heute als „church growth“ lehrt. Vielmehr ist das Wachstum des Leibes Christi ein trinitarisches, christologisches und pneumatologisches Geheimnis, das sich vollzieht durch die apostolische Lehre und die

7 Vgl. T. *Shivute*, The Theology of Mission and Evangelism in the International Missionary Council from Edinburgh to New Delhi. *Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics* 31, Pieksämäki 1980, S. 130-135.

8 J.P. Gabler (1753-1826) unterschied zwischen der biblischen Theologie historischen Ursprungs, die lehrte, was die heiligen Schreiber über die göttlichen Dinge dachten, und der dogmatischen Theologie didaktischen Ursprungs, die lehrte was jeder Theologe selbst rational über die göttlichen Dinge philosophierte. Vgl. W.G. *Kümmel*, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg-München 1970, S. 115-124; H.-J. *Kraus*, Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 52-59. Gablers Ausgangspunkt basierte auf David Humes (1711-1776) Anschauung einer schrittweisen Höherentwicklung der Religionen (*The natural history of religion*, 1757). Gabler ließ die Frage offen, ob es möglich ist, von den historischen Fakten zu einer lehrmäßigen Summe voranzuschreiten. Vgl. H. *Räisänen*, Beyond New Testament Theology. A story and a programme, London-Philadelphia 1990, S. 3-5.

9 Eine positive geschichtliche Beziehung zwischen Text und Lehre vertritt M. Flacius (1520-1575) in seinem Werk „*Clavis Scripturae Sacrae*“ (1567). Auf dem Feld der Hermeneutik wurden Flacius und seine Nachfolger später von F. Schleiermacher verdrängt, der das Gewicht vom geschichtlichen Text weg auf die Persönlichkeit des Auslegers verschob. Für Hans-Georg Gadamer (1900-2002) galt Flacius als wichtigster Zeuge dafür, daß die Tradition der Auslegung von hoher Bedeutung ist („*Rhetorik und Hermeneutik*“, 1976). Vgl. Bengt *Hägglund*, Vorkantianische Hermeneutik, *KuD* 52, 2006, S. 165-181; Rudolf *Keller*, Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus, Hannover 1984, S. 1-22.156-161.

Verwaltung der Sakramente¹⁰. Seit den Tagen von Edinburgh fordert die Missionspropaganda: „Alle müssen gehen – zu allen müssen sie gehen.“ Besonders beliebt ist diese Stimmung in Kindermissionsliedern. Im Neuen Testament jedoch lesen wir, daß es das besondere Gebot des Heiligen Geistes war, Barnabas und Saulus auf ihre Berufung durch den Geist hin auszusondern (Apg. 13,2)¹¹. Es ist peinlich, die „dicta-probantia“-Methode in so vielen Missionsprogrammen wiederzuentdecken. Das Peinliche daran ist, daß deren Verbindung zum Wort Gottes in der Gefahr steht, keineswegs als echt und angemessen bezeichnet zu werden. Ich kritisiere dabei nicht die wechselnden Programme an sich, denn es versteht sich von selbst, daß die verschiedenen Bedingungen der Missionsarbeit jeweils nach angemessenen Antworten verlangen. Reflektionen darüber stellten die Missionskonferenzen des Internationalen Missionsrates nach Edinburgh an: 1928 ging es *in Jerusalem* um die Krise der Nachkriegszeit; 1938 *in Tambaram* um das Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes; 1947 *in Whitby* um die Folgen des zerfallenden Kolonialismus und des neuen Nationalismus; *in Willingen* beschäftigte man sich 1952 mit der Frage nach der biblischen und theologischen Grundlegung der Mission; die Implikationen der weltweiten politischen und religiösen Veränderungen standen 1957/58 *in Ghana* im Blickpunkt; schließlich 1961 *in New Dehli* das Thema „Christus und der Kosmos“ (Danach wurden die Internationalen Missionskonferenzen in die Tagungen des Weltrates der Kirchen integriert).¹² Was ich jedoch kritisiere, ist eine oberflächliche, ja nachlässige Weise des Umgangs mit Theologie in Gestalt eines fehlerhaften und sogar irreführenden Sprachspieles in der Mission.

Der Hauptgrund für das oben erwähnte Problem der auf dem Weg der „dicta-probantia“-Methode gewonnenen Missions-Slogans ist meiner Meinung nach das reformierte Verständnis des Wortes Gottes. Immer wieder stößt der Leser der Missionsdokumente auf reformierte Anschauungen über die Heiligen Schriften. Ein typisch reformierter Christ sucht bei seinem Bibelstudium unablässig nach biblischen Gesetzen und Prinzipien für das Leben der Christen und ihre missionarischen und evangelistischen Anstrengungen. Das entspricht auch dem Verständnis der heiligen Schrift im evangelikalischen Anglikanismus. Die Idee des „Reiches“ – welches sich von der Kirche unterscheidet bzw. wonach die Kirche lediglich als Instrument des Königreiches Gottes ver-

10 M. Sinclair, *Ripening Harvest, Gathering Storm. What is the relevance of the Christian faith in a world sliding into crisis?* London 1988, S. 27-39 erkennt richtig die prophetische Aufgabe Jesajas, die Zerstörung Jerusalems anzukündigen. Die charakteristische Schwäche dieses evangelikalischen Buches wie einer Vielzahl anderer liegt darin, Jesus zu einem Spezialagenten der Mission Gottes zu ernennen, statt ihn auch den göttlichen Sinn dieser Mission sein zu lassen. Trinitätslehre und christologisches Dogma spielen eine zweitrangige Rolle angesichts eines in erster Linie funktionalistischen Verständnisses der Mission Gottes.

11 Der Akt der Aussendung von Barnabas und Paulus zur Missionsarbeit war ein exklusiver. Vgl. K.L. Schmidt, ἀφορζω. ThWNT 5, S. 455.

12 Vgl. Shivute ebd., *Teinonen* 1972, S. 47-62.

standen wird¹³ – und das „Schalom“-Prinzip, ein typisches Produkt der Theologie der Nachkriegszeit¹⁴, sind bezeichnend für einen solchen Bibelgebrauch. Karl Barth (1886-1968), die große theologische Autorität der 30er, 40er und 50er Jahre, wies ebenfalls in diese Richtung¹⁵. Ist das Wort Gottes in erster Linie eine Quelle von Prinzipien und Weisungen, so ist die Kirche in erster Linie der Ort, an welchem diese Prinzipien und Weisungen zur Anwendung gebracht werden müssen. Zwar betonte Karl Barth das christologische Wesen der Kirche. Mit seiner reformierten Hermeneutik aber blendet er in seinem Kirchenverständnis völlig die Ontologie aus. Die Kirche wird nicht als ontologische Größe wahrgenommen, sondern als isolierter Punkt in der Geschichte mit gewissen (rein auf die Gegenwart, die „Aktualität“, bezogenen) Funktionen¹⁶. Barths Verständnis des Glaubensbekenntnisses, das in Barmen 1934 den Sieg über Hermann Sasses lutherischen Konfessionalismus davontrug, kennt daher keine zeitenübergreifende Kontinuität. Im lutherischen Bekenntnisverständnis dagegen wird der Anspruch erhoben, denselben Glauben durch die Geschichte hindurch zu bekräftigen. Das Konkordienbuch beginnt mit den ökumenischen Bekenntnissen der Alten Kirche. Für Barth aber war das Glaubensbekenntnis immer das Resultat einer bestimmten Situation. Ähnlich stellt sich auch seine Konzeption der christlichen Ethik dar. Aus diesem Grund gibt es für ihn keine echte Kontinuität zwischen den verschiedenen Bekenntnisakten über den Zeitraum der Kirchengeschichte hinweg. Während im Bekenntnis der Alten Kirche die Kirche als himmlische Realität auf Erden gilt, wie das besonders in der Feier des Mysteriums des Leibes und Blutes Jesu Christi in der heiligen Liturgie zum Ausdruck kommt, ist für Barth und seine vielen Schüler die Kirche der Punkt in der Geschichte, wo das Wort Gottes aktualistisch, das heißt „senkrecht von oben“ wie ein Meteorit in die zeitliche Existenz einschlägt in Gestalt des als Gesetz verstandenen Evangeliums und des als Evangelium verstandenen Gesetzes, welches auf Jesus Christus weist ähnlich wie der Finger Johannes’ des Täufers in Grünwalds Isenheimer Altarbild¹⁷. Dietrich Bonhoeffer war sich dieser Problematik bewußt und schrieb 1931 darüber in seinem Buch „Akt und Sein“¹⁸.

- 13 Zur Konferenz von Tambaran, 1938, und dem reformierten Einfluß, vgl. *Shivute*, S. 66-90.
- 14 Das Schalom-Prinzip geht auf J.C. Hoekendijk (1912-1975) zurück und beeinflusst die Missionstheologie in den 50ern und 60ern. Vgl. *Shivute*, zu Willingen 1952, S. 125-131; zu Ghana 1957-1958, S. 155-156; R.A. Ahonen, *Lähetys uudella vuosituhannella. Maaailmanlähetysksen teologiset puustet*, Helsinki 2000, S. 98-99.
- 15 Hendrik Kraemer (1888-1965), Autor des Buches „Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt“ war ein kritischer, aber ergebener Schüler Barths. Vgl. *Shivute*, S. 81-87 zu Tambaram 1938.
- 16 Auch für Hoekendijk galt die Kirche als Ort der bloßen Funktionen; vgl. *Shivute*, S. 125-131.
- 17 Vgl. G. Hornig (HDTG 3, 1988), S. 237-248, hier S. 240: „Die Offenbarung Gottes gilt als seine fortlaufende Krisis aller Geschichte, keineswegs aber als ein Ereignis in der irdischen Geschichte“.
- 18 *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München 1988, hier vor allem S. 76-81.94-96.

Der reformierte Einfluß auf die Mission war so überwältigend, daß er im ganzen gesehen auch das Kirchenverständnis im Luthertum der 60er und 70er Jahre dominierte. Die christliche Kirche wurde unter rein aktualistischen Kategorien wahrgenommen. Im Gefolge Karl Barths sah man in der Funktion oder im Vollzug der Mission ein Kennzeichen der Kirche. Die Konferenz in Neu Delhi im Jahre 1961 erhob die Trias von Martyria, Diakonia und Koinonia zum Angelpunkt der Ekklesiologie. Dieses funktionalistische Konzept entstammte einem mit der Kerygma-Theologie gewürzten reformierten Denken¹⁹. Von den Gipfeln ökumenischer Theologie und besonders der Missiologie sickerte dieses Konzept auch in den lutherischen Kirchen durch bis zur Basis. Es war die Frage der Frauenordination in Skandinavien, die die lutherische Theologie besonders in Finnland dazu zwang, wenigstens anzuerkennen, daß die Kirche ihrem Wesen nach eine ontologische Einheit und nicht ein funktionalistischer Brennpunkt ist²⁰. Die Kirche ist „Sein im Akt“ und „Akt im Sein“. Schon vor und unabhängig von jeder eigenen „Aktion“ existiert die Kirche wahrhaftig in Christus. Die Auseinandersetzungen über das Wort, die Sakramente und das Amt in den 80er und 90er Jahren brachte die sieben Kennzeichen der Kirche aus Luthers Schrift „Von Konzilien und Kirchen“ (1539) zu einer größeren theologischen Bekanntheit als jemals zuvor in der neueren Theologie. In der Praxis wurden diese theologischen Gewinne aufs Nebengleis geschoben von einer Kirchenpolitik, die darauf abzielte, nicht das reine Evangelium zu propagieren, sondern eine zeitgemäße, diesseitsbezogene Tagesordnung der Anti-Werte, zum Beispiel in Gestalt des Feminismus und der androgynen Einebnung der Geschlechterunterschiede in Gesellschaft und Kirche. Das bedeutet freilich nicht, daß die reinen lutherischen Anschauungen untergegangen sind. Sie sind nach wie vor wirksam, fruchtbringend und wegweisend unter lutherischen Minderheiten in den traditionellen Kirchen.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Unfähigkeit des LWB, auf seiner Vollversammlung in Helsinki 1963 ein klares lutherisches Bekenntnis über die Rechtfertigungslehre verlauten zu lassen, im Rückblick keineswegs als Zufall, sondern als symptomatisch²¹. Bald danach, nämlich schon in den 70er Jahren, wurde der LWB vollkommen durch eine neumodische linksorientierte politische Theologie übernommen. Gegenüber dem ÖRK unternahm es der LWB in

19 Vgl. *Shivute*, S. 170-186.

20 Abschlußbericht der Synodalkommission über das Amt der Kirche (1976). Nach der gemeinsam getroffenen Schlußfolgerung, daß das Amt der Kirche etwas ist, was Christus eingesetzt hat („institutum est“), nicht eine bloße Funktion der Kirche, erklärte eine knappe Mehrheit (drei Mitglieder), diese Schlußfolgerung erlaube die Frauenordination. Die Minderheit (zwei Mitglieder) stellte fest, daß diese Folgerung kein Ergebnis des Berichtes selber sei. Die letztere Anschauung wurde von einer ganzen Anzahl systematischer Theologen von der Universität Helsinki gestützt.

21 Vgl. A. *Simojoki*, Martin Luther at the Mercy of His Interpreters. The New Helsinki School Critically Evaluated, in: John A. *Maxfield* (ed.), A Justification Odyssey. Papers presented at the Congress on the Lutheran Confessions, Bloomingdale, Ill., April 19-21, 2001, St. Louis 2002, S. 117-136.

keiner Weise, sich lehrmäßig zu profilieren. Auch danach gab es keine Hinwendung zu einer stärker lutherisch ausgerichteten Lehre. Das jüngste Missionsdokument des LWB „Mission im Kontext“²² ist ein einziges Durcheinander populärer liberaler Redewendungen: Die Mission erscheint hier auf wahrhaft moralisierende Weise als ein politisch korrekter Lebensstil. Das Erzählen persönlich betroffen machender Geschichten von anderen Menschen wird als die „gute Nachricht“ etikettiert. Dieses letzte Missionsdokument aus Genf kann niemandem erklären, was das Evangelium ist und wie dieses in der Welt kommuniziert wird. Eine Frage nach den spezifisch lutherischen Aspekten dieses Dokumentes bliebe unbeantwortet. Das ganze Papier besteht vom Anfang bis zum Ende aus lauter verbalen Vernebelungen. Die Sprache folgt den überkommenen marxistischen Denkmustern, in deren Kontext traditionelle theologische Begriffe eine neue Bedeutung erhalten, Bedeutungen, die den verschiedenen (heutigen) theologischen Ansätzen, nicht aber dem ursprünglichen theologischen Zusammenhang dieser Begriffe entstammen. Das Missionsdokument des LWB verzichtet folglich vollkommen auf lutherische Lehre. Das ist auch kein Wunder, denn die Kirchen, die im LWB als Trendsetter fungieren und seine Finanzen kontrollieren, zeichnen sich aus durch eine immer liberalere Tagesordnung und dramatisch zurückgehende Missionsbemühungen. Als Beispiel sei der Zusammenschluß der offiziellen Schwedischen Kirchenmission (SKM) mit der pietistischen „Fosterlandsstiftelsen“ erwähnt. Ein Jahrzehnt nach dem Zusammenschluß hatte sich die Zahl der gemeinsamen Missionare nicht verdoppelt, sondern halbiert.

Exkurs: Politische Theologie

Liberalen und säkularen Theologien rechtfertigen sich schon lange als Bastionen einer verantwortlichen sozialen Religion gegenüber einer sozial und politisch unmündigen konservativen Frömmigkeit oder einem politisch radikalen biblizistischen Fundamentalismus. Die Medien haben dieses Klischee wie gewohnt bereitwillig übernommen. Diese sozial verantwortliche Religion ist normalerweise nichts anderes als eine fromme Sammlung wiederaufgewärmter politisch-korrekturer Platitüden der Linken mit etwas kirchlicher Sauce. Die römisch-katholischen Zweige der Befreiungstheologie erfreuen sich in diesem Bereich besonderer Beliebtheit.

Wir dürfen freilich niemals die Tatsache vergessen, daß die lutherische Reformation in Deutschland unter einer Lawine der fanatisch-politischen Schwärmerei fast untergegangen wäre. Ein religiös-politischer Enthusiasmus (Schwärmerei) versuchte das Reich Gottes auf Erden – sei es friedlich oder mittels gewalttätiger Revolutionen – zu bauen. Es würde zu lange dauern, die ganze Ansammlung politischer Theologien des 20. Jahrhunderts hier vor uns

²² Englisch: *Mission in Context. Transformation, Reconciliation, Empowerment. A LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission by the Lutheran World Federation. Department for Mission and Development, Genf 2004.*

auszubreiten. Wir müßten auf den Panlawismus eingehen, die „Lebendige Kirche“ in der Sowjetunion der 20er Jahre, die „Glaubensbewegung der Deutschen Christen“ in Hitlers Deutschland, ultranationalistische und faschistische Bewegungen katholischer und protestantischer Herkunft in Europa, die offiziell vom Staat anerkannte Kirche in China, Zoltan Kaldys Theologie der Diakonie im kommunistischen Ungarn, christliche Friedensbewegungen unter dem Einfluß der Sowjetunion, etc. Gemeinsam war diesen Bewegungen die manchmal törichte, manchmal zwielichtige, manchmal sogar kriminelle Zusammenarbeit mit Tyrannen in dem Bemühen, „die Sache der Kirche“ zu fördern, was auch immer diese „Sache“ gewesen sein mochte²³.

Die zeitgenössischen demokratischen und liberalen Versionen politischer Theologie teilen die Hauptprobleme und Schwächen jeder politischen Theologie. Ihr Gegner war und ist immer noch der biblische Glaube und eine entsprechende Frömmigkeit. Dieser Glaube unterscheidet nach der Schrift drei Weisen der Herrschaft Gottes: das Ehrenreich (*regnum gloriae*), das Machtreich (*regnum potentiae*) und das Gnadenreich (*regnum gratiae*), wie es der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entspricht. Diese echt biblische Haltung wird nur dann politisch werden, wenn sie durch den politischen Mißbrauch weltlicher Macht und des christlichen Glaubens herausgefordert sind. Die kanonische Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion überlebte schließlich; der deutsche Kirchenkampf hat die Christenheit stark beeinflusst. Kaldys Theologie dient heute als warnendes Beispiel einer ideologisch begründeten Unterwürfigkeit gegenüber einer repressiven Regierung. Die christlichen Lieblinge der „Pax Sowjetica“ gelten heute als eine Bande von Dummköpfen oder Verbrechern. Die sich der regierungsamtlichen Kontrolle entziehenden Hauskirchen in China wachsen in einem unvorstellbaren Ausmaß. Das Urteil der Geschichte über die zeitgenössischen Gewächse einer demokratischen und liberalen politischen Theologie steht noch aus. Dennoch lassen diese sich theologisch analysieren.

Politische Theologie in allen ihren Formen, vom revolutionären Eifer bis zum nationalistischen Faschismus, von den Versuchen, eine rigide Theokratie aufzubauen, bis zur politischen Anpassung an die libertinäre Kultur, entspringt der theologischen Wurzel, die die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium weder kennt noch anerkennt. Weder Rom noch Genf kennen diese Unterscheidung. Sie bildete auch den Kern der Auseinandersetzung des Luthertums mit Karl Barths Theologie.²⁴ Ganz wie im Islam wird die Wirklichkeit eindimensional wahrgenommen und dabei auf Unterscheidungen zwi-

23 Hitlers „Reichsbischof“ Ludwig Müller kollaborierte in den 30ern mit der NSDAP mit dem Ziel, eine massive volksmissionarische Kampagne unter den säkularisierten Deutschen zu ermöglichen. Vgl. dazu K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Band 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt-Berlin-Wien 1980; S. 663-700; *Ders.:* Band 2 *Das Jahr der Ernüchterung* 1934. Barmen und Rom, Berlin 1985, S. 269-307.

24 Vgl. Hornig, a.a.O.

schen dem Göttlichen und dem Geschaffenen, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen dem Bereich der Welt und dem heiligen oder geistlichen Bereich verzichtet. Paradoxerweise übergeht die Politische Theologie – und sei sie noch so legalistisch oder moralistisch – immer den Dekalog zugunsten politischer Humanisierungsprogramme. Echter christlicher Glaube dagegen folgt dem Gesetz Gottes, nicht nur existentiell, „in usu secundo“, sondern auch bezogen auf die Gesellschaft, „in usu primo“. Die Zehn Gebote sind immer der göttliche Maßstab für eine gerechte Gesellschaft²⁵. Darum muß der Dekalog in aller Klarheit in Kirche und Gesellschaft gepredigt und gelehrt werden²⁶. Wenn das der Schrift gemäß geschieht, braucht es keine zusätzlichen politischen Krücken. Zugleich werden die jeweiligen Besonderheiten von Staat und Kirche mit ihren Grenzen respektiert. Herausgefordert ist das politische Wirken in Gesellschaft und Regierung durch das Gesetz, nicht durch das Evangelium, wie es fälschlicherweise von allen Schwärmern gelehrt wird, die Gesetz und Evangelium vermischen, die tatsächlich nicht nur das Gesetz mit dem Evangelium verwechseln, sondern auch das Evangelium mit irdischen politischen Programmen und Bewegungen²⁷. Die liberale Idee des Reiches Gottes als eines Reiches von den Werten und Werturteilen erfährt ihre Renaissance in der zeitgenössischen Theologie in Gestalt jener dekadenten libertinären Ideologie, die den Westen durchdringt: Das Reich Gottes gilt als Reich der egalitären Demokratie, des Feminismus und der hochgeschätzten sexuellen Perversionen.

Einen anderen Weg, den Dekalog theologisch zu umgehen, finden wir in einer derzeit normativen Lehre in Finnland. Der Dekalog wird hier mit Hilfe einer überdehnten Auslegung des Naturgesetzes nach Römer 2 und der goldenen Regel neutralisiert. Da die ganze Menschheit das Gesetz Gottes kraft der Schöpfung in sich trage, folge daraus, daß alle Menschen mit einem gottgegebenen natürlichen Moralkodex begabt seien. Aufgabe der Christenheit sei es, lediglich die „lex credendi“ darzubieten, nicht aber autorisiert durch den Dekalog „Moral“ zu lehren, sind doch alle Menschen kraft der „Goldenen Regel“ im Besitz der göttlichen Forderungen. Der Dekalog könne daher im christlichen Leben keine positive Rolle spielen. Allein die Situation ist die

25 Vgl. I. Öberg, *Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther. Studier i systematisk teologi vid Åbo Akademi* 27, Åbo 2002, S. 454.

26 Bei Bischof Ambrosius von Mailand finden wir ein gutes Beispiel für die Anwendung des Dekalogs im Umgang mit einer weltlichen Macht. Als er 390 Kaiser Theodosius exkommunizierte, war der Grund kein politischer, sondern ein offener Bruch des Fünften Gebots, der rechtlich nicht zu rechtfertigen war (heute würde man von Staatsterror gegen die eigenen Bürger sprechen). Vgl. H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, 2. Auflage, 1965, S. 100-102.

27 Hinter dieser Konfusion oder Vermischung steht die für Barths Theologie charakteristische Meinung, daß das Evangelium immer ein positives Resultat in der gegenwärtigen Situation mit sich bringt. Dabei bemerkt man nicht, daß diese Verbindung zwischen dem Gesetz und seinen Forderungen an die Welt besteht.

Quelle moralischer Erkenntnis. Geschickt werden so die Werte der Gesellschaft und Kultur heiliggesprochen, egal wie sie im Licht des Wortes Gottes wirklich zu beurteilen sind. Der humane Konsens tritt an die Stelle der biblischen Offenbarung. Die theologische Schule von Lund und Gustaf Wingren standen bei diese Lehre Pate. Sowohl Barth als auch Wingren verwerfen die normative Bedeutung des Dekalogs und verschieben sich der menschlichen Spontaneität, die immer einen Hang zur Willkür hat²⁸.

Ein neues Gewächs aus dem Haus der politischen Theologie ist die „Theologie des Lebens“ (teologia de la vida), wie man sie in El Salvador nennt. Dieses Beispiel mag als Brücke dienen zur Idee der Kenosis, die eine wichtige Rolle auf dem Markt der Missionslogos gespielt hat.²⁹

Kenosis

Die Missionskonferenz von *Ghana 1957/58* verfolgte den in *Jerusalem 1928* eingeschlagenen christologischen Kurs weiter und erweiterte die Sammlung missiologischer Slogans um den aus dem Christushymnus im Philipperbrief entnommenen Ausdruck „Kenosis“. Als Knecht könne Christus die Mission Gottes erfüllen, die „missio Dei“. Folglich müsse die Kirche für ihre „missio ecclesiae“ ebenfalls die Rolle eines Knechtes einnehmen und zwar in Gestalt eines prophetischen, rettenden und vereinenden Auftrags³⁰.

Die Idee der Kenosis wurde später in Verbindung mit Inkulturation und Kontextualisierung weiter ausgebaut. Im Gefolge von Eugen Nidas Übersetzungstheorie griff die Konferenz von Willowbank (1978) auf die „Kenosis“ zurück, um zu kultureller Kontextualisierung in der Missionsarbeit zu motivieren. Eugen Nidas Konzept der „dynamic equivalence“ nimmt seit den 60er Jahren mindestens für afrikanische Bibelübersetzungsprojekte den Status eines Dogmas ein. Nach Nida soll Missionsarbeit nicht darin bestehen, daß Theologie wie ein Paket von einer Kultur zur anderen übermittelt wird. Bei der theologischen Übermittlung sollen die Missionare lieber ihre eigene Kultur

28 Vgl. J. *Laulaja*, *Elämän oikea ja väärä*, 2. Auflage, Helsinki 1994. Die finnische Tradition, den Dekalog zu verwerfen, geht auf die Schule von Lund zurück und kam in Verbindung mit G. Wingren zustanden. Vgl. L. *Haikola*, *Usus Legis*, Helsinki 1958, 2. Auflage 1981. Die Positionen Barths und Wingrens wurden scharf kritisiert von K.-M. *Olson*, *Kristendomen demokrati arbete*, Boras 1965, S. 51-74. Er sieht beide vor dem Hintergrund der Philosophie I. Kants (1724-1804), der lehrte, daß die richtige moralische Haltung spontan und freiwillig und nicht auf der Grundlage besonderer Gebote oder dem Streben nach Belohnung bestehen müsse. Die Schwäche der Lehren Barths und Wingrens liegt auf epistemologischer Ebene: Wie soll man ohne Gottes Wort genau und richtig verstehen, was die Situation verlangt? Auch Öberg (2002, S. 454) kritisiert Wingren aus diesem Grund: Das Gesetz ist im Wort und wird nicht in einer existentiellen Notsituation gefunden. Davon abgesehen vertritt Öberg einen gemäßigten Lundenser Standpunkt, da auch er dem Gesetz keine positive Rolle im christlichen Leben zuschreiben kann.

29 Vgl. U. *Andrée*, *Theologie des Lebens. Die lutherische Kirche in El Salvador auf dem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit*, Frankfurt 2005.

30 Vgl. *Shivute*, S. 156f.

ablegen, besonders wenn es sich um Missionare aus dem Westen handelt. Den Sinn der Theologie sollten sie nach den Maßgaben der neuen Kulturen erheben, gleichsam aus diesen selbst heraus. Man vervollständigte die von Edinburgh her überkommene Trias „self-supporting“, „self-extending“, „self-propagating“ um einen ergänzenden vierten Faktor, nämlich das „self-theologising“³¹. In getreuer Anwendung der „dynamic equivalence“ übersetzen Missionare Theologie in die jeweiligen Kulturen und passen so Theologie und Kulturen einander an. Das bedeutet in aller Kürze „Kenosis“ in der Mission. Man sieht darin das Gegenteil der kulturimperialistischen Ansätze, die ihre eigenen Kulturen gemeinsam mit dem christlichen Glauben „in einem Päckchen“ verbreiten. In der Praxis führt dies zu einer anspruchslosen Lehre oder gar zur Abwesenheit von Lehre auf dem Missionsfeld unter dem Deckmantel der „Kontextualisierung“.

Trotz des beeindruckenden sprachlichen Aufwandes, mit dem man die „Kenosis“ im Missionsfeld gerechtfertigt hat, gibt es genug Raum für Kritik. Zunächst einmal nenne ich Nidas außerordentlich erfolgreiche linguistische Doktrin der „dynamic equivalence“ eine „Idee“. Bewußt vermeide ich den sonst üblichen Begriff „Theorie“. Tatsächlich bestreiten Nidas Kritiker energisch das Recht, die „dynamic equivalence“ als Theorie zu bezeichnen. Ein Wesenszug wissenschaftlicher Theorien ist ihre Falsifizierbarkeit im Test. Bisher aber wurde die „dynamic equivalence“ keinem wissenschaftlichen Test unterworfen. Ob die „dynamic equivalence“ wirklich funktioniert, kann auf wissenschaftlich redliche Weise nicht erwiesen werden, weil sie unter Testbedingungen nicht funktioniert³². Man muß dazu wissen, daß Nida selbst in einem linguistischen Forschungskontext arbeitete, dem die Kultur in der Praxis als absolutes Hindernis gilt, wenn es darum geht, Wahrheit zu erreichen und irgend etwas aus einer Sprache in eine andere zu übersetzen³³.

Aus geschichtlicher, afrikanischer Warte kann der christliche Glaube in Afrika keineswegs als fremde Religion auf dem Kontinent gelten, worauf der bekannte Experte für traditionelle afrikanische Religionen, Prof. John S. Mbiti, hingewiesen hat. Noch vor Europa gelangte der christliche Glaube nach Afrika und blieb dort bis auf den heutigen Tag. Die Missionare aus dem West-

31 Vgl. Ahonen, S. 190-195; E. Nida, *Message and Mission* 1960.

32 Vgl. J. House, *Quality of Translation*. Routledge Encyclopedia of Translation Studies, ed. by M. Baker, Reprint, London-New York 2000, S. 197-200, hier S. 198: „The major weakness of all such response-based suggestions for evaluating translation quality is the same weakness which characterizes all behaviourist approaches, the ‘black box’, the human mind, is not taken into account, so that tests involving expert judges, for example, simply take certain criteria for granted that are not developed or made explicit in the first place. This approach is also reductionistic in that the overall quality of a translation is made dependent on measures of, for example, intelligibility and informativeness. Further, what is missing here is a norm against which the results of any behavioural test is to be judged.“

33 Die dahinter stehenden Autoritäten mit den Jahreszahlen ihrer wichtigen Veröffentlichungen sind: G. Frege (1892), L. Wittgenstein (1922; 1953), W. von O. Quine (1957-1958; 1959; 1960; 1969); später auch R. Rorty (1980; 1982).

en brachten lediglich neue und kräftige Ströme des christlichen Glaubens unter dem Schutz der Kolonialmächte nach Afrika. Aber seit Urzeiten leben ägyptische, sudanesische und äthiopische Christen in Afrika. Schon vor Jahrhunderten brachten Portugiesen das Christentum an den Kongo, nach Südostafrika und für eine kurze Zeit sogar nach Ostafrika³⁴.

Betrachtet man die Sache vom kulturellen Standpunkt aus, so hat die Globalisierung inzwischen die Begründungszusammenhänge hinter dem Missionskonzept der Kenosis auf den Kopf gestellt. Es gibt immer weniger isolierte kulturelle Inseln auf der Welt. Die meisten Kulturen haben ihre Unschuld verloren und haben sich längst durch andere Kulturen „befruchten“ lassen. Die Situation, wie sie von den Fürsprechern der kulturellen „Kenosis“ vorausgesetzt wird, existiert einfach kaum noch irgendwo. Eine wachsende Zahl möchte die globale „lingua franca“ erlernen und in die Interaktion mit der Welt eintreten. Ideen, Slogans, Informationen bewegen sich mit Lichtgeschwindigkeit und verändern unablässig die Denkweisen der Menschen. Aus- und Einwanderung in riesenhaftem Ausmaß ist eine nicht rückgängig zu machende Realität selbst in geschlossenen Gesellschaften wie Kuba und China, wenn man einmal von Nord-Korea absieht. Ich frage mich, ob das Verständnis der Kulturen, das hinter der oben beschriebenen Idee der Kenosis steht, nicht nur sehr wichtigtuerisch, sondern auch hoffnungslos romantisch ist. Es paßt sehr gut in die Welt der Walt Disney Corporation, in die Welt des beliebten Films „König der Löwen“, in eine Märchenwelt, die mit Masai Mara, Kenia, und Serengeti, Tansania, nichts zu tun hat.

Theologisch stellten sich dem Konzept Nidas und der entsprechenden Kenosis-Idee von Ghana und Willowbank ebenfalls zwei große Hindernisse entgegen: Da ist zum einen die Bedeutung der Kenosis und der Inkarnation im Neuen Testament und zum andern das Bemühen um die Katholizität der Kirche und ihrer Mission.

Das Problem beim allgemeinen Gebrauch von „Kenosis“ und „Inkarnation“ im Sinne von Modellen für die Theologie und das christliche Verhalten ist die Tatsache, daß dies nicht der korrekten Bedeutung dieser Schlüsselbegriffe im Neuen Testament entspricht. Dort sind sie nämlich zuerst und vor allem christologische Begriffe. Insofern sind sie einzigartig. Die Kenosis bezieht sich auf den präexistenten Herrn Christus. Sein göttliches Wesen bleibt auch in der Inkarnation bestehen. Die Seinsweise Christi in der Entäußerung, der Kenosis, ist ein echtes Opfer, das Christus freiwillig und aktiv darbringt³⁵. In Philipper 2 ist das einzigartige Selbstopfer Christi die Motivation für die christliche Ermahnung zur Demut. In der Mission bedeutet wahre Demut nun jedoch nicht, daß die Christen ihren biblischen Glauben und ihre Theologie

34 Vgl. J.S. *Mbiti*, Introduction to African Religion, Reprint, London, Ibadan, Nairobi 1981, S. 182-185; J.S. *Mbiti*, African Religions and Philosophy, Reprint, Nairobi, Ibadan, London, 1989, S. 229-241.

35 Vgl. A. *Oepke*, *κενος κτλ.*, in: ThWNT 3; S. 661.

aufgeben. Das wäre ein schwerwiegendes Mißverständnis. Ganz im Gegenteil bewegt die apostolische Paränese die Christen ohne Unterlaß, im Glauben, in der Erkenntnis und im Verständnis der Heiligen Schriften zu wachsen. Persönliche Hintergründe, Geschichten und kulturelle Vielfalt können nicht einfach wie ein Handtuch abgelegt werden. Ein solch naiver Gedanke widerspräche sogar den Grundlagen der nachkantianischen Philosophie und der modernen Hermeneutik. Was uns jedoch möglich ist, ist eine echtes Miteinander auf dem gemeinsamen Boden der Schrift. Die Inkarnation Christi ist viel mehr als ein frommes Vorbild für das christliche Leben. Die Inkarnation war ein einzigartiges göttliches Geheimnis in der Heilsgeschichte, das nicht wiederholt werden kann, das nicht mit unseren Taten aus Glaube, Liebe und Gehorsam heraus vermischet werden darf. Die Inkarnation bedeutet nach Martin Luther, daß wir in dem Menschen Jesus Christus Gott begegnen³⁶. In der Tat dienen wir als wahre Glieder des Leibes Christi aus Liebe dem Willen und dem Ziel des Hauptes des Leibes. Folglich sind wir so gewiesen an das Wort, an die heiligen Sakramente, an das Predigtamt, an die Dinge also, die der fleischgewordene Herr zu unserer Erlösung und Heiligung eingesetzt hat. In diesem christlichen Leben verherrlichen wir Gott in unseren Leibern (1Kor. 6,20). Keine Rede ist von einer Inkarnation von Ideen in unserem Leben, so schön und erhaben sich das auch anhören würde.

Der christliche Glaube ist in erster Linie universal, sogar unter sehr speziellen Bedingungen. Sein Hauptanliegen ist nicht die Kultur, sondern das „depositum fidei“, das alle Christen gemeinsam haben. Tatsächlich haben nationalistische Bewegungen und Tyrannen oft versucht, die Kirche zu regieren, indem sie sie von anderen Kirchen isolierten und ihr einen eingeschränkten Blickwinkel vorschrieben. Doch auf lange Sicht war dies ohne Erfolg. Es gibt auch erschreckend wenig substantielle Beweise für das von Nida vorgeschlagene Konzept des selbständigen Entwerfens einer eigenen Theologie („self-theologising“). Zwar gab es die Lieblinge der sogenannten „neuen“ oder „indigenen“ Theologien, die gerne die traditionellen Religionen Afrikas oder Lateinamerikas an die Stelle des Alten Testaments oder gar des christlichen Glaubens überhaupt setzen. Aber nach einer anfänglich folkloristischen Phase muß die Theologie nach Katholizität streben, wenn sie bleibend von Bedeutung sein will. Andernfalls wird sie höchstens den fragwürdigen Status einer provinziellen Kuriosität erreichen. Darum arbeiten Gelehrte aus allen Kontinenten und auf allen Kontinenten in wachsender Zahl an der katholischen Theologie der Kirche³⁷.

36 Vgl. Öberg 2002, S. 516-520.

37 Mbiti 1989, S. 267-268, kritisiert die Ideologie der „Negritude“ als ein elitäres Phänomen, das für den normalen Menschen nicht verständlich ist. Vgl. D.A. Masolo, African Philosophy in Search of Identity. African Systems of Thought, Nairobi 1995, S. 29-37. J.-P. Sartre charakterisierte „Negritude“ als einen negativen Zeitpunkt in einem dialektischen Prozeß und damit als einen geschichtlichen Zeitpunkt, der dazu bestimmt ist, zu vergehen und sich selbst aufzuheben in eine weitere Synthese hinein. Vgl. Masolo, 118-21, der Mbitis immanente Auf-

Seit der ersten Phase der Christenheit sind Sprache, Liturgie, Musik und kirchliche Kunst Träger der heute so genannten Kontextualisierung. Sprachen und Kunstformen haben die neue Religion auf natürliche Weise übernommen und bald danach auch Christen aus anderen Kulturen beeinflusst. Man denke an die griechische und lateinische Terminologie, an armenische und orientalische Kirchenkunst, das musikalische Erbe etc.

Es gibt eine beunruhigende Erfolgsgeschichte, die nachdrücklich unsere gewohnten Klischees widerlegt, denen zufolge eine Religion kontextualisiert werden muß, um neue Völker und Kulturen zu erobern. Um die Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert breitete sich der Islam in einer gewaltigen Welle nach Westafrika und bis zum Pazifik aus. Die Übersetzung des Koran in die zahllosen Sprachen war dabei niemals etwas, womit man sich vorrangig beschäftigte. Statt dessen haben die arabische Sprache und Kultur Nationen und Kulturen aller Arten zu zähmen vermocht. Würden die missiologischen Theorien stimmen, hätte das niemals passieren dürfen. Aber es passierte und setzt sich heute in einem Ausmaß fort, das unsere Vorstellung weit übertrifft.

Das Wort Gottes in Herrlichkeit und Erniedrigung

Wie oben erwähnt, befindet sich die Missiologie im großen und ganzen unter dem Einfluß reformierter Theologie. Das reformierte Wort-Gottes-Verständnis hat zu einem Übermaß an missiologischen Slogans geführt, indem man Gesetze und Prinzipien in der Bibel suchte. Lutherische Missionsgesellschaften sind mehr oder weniger gehorsam diesem Trend gefolgt. Der LWB hat sich nicht damit hervorgetan, eine genuin lutherische Missiologie zu entfalten. Zu weit verbreitet ist lange Zeit die irrtümliche Überzeugung gewesen, Dr. Martin Luther hätte wenig oder nichts zur Missiologie beizutragen.

Diese Zeiten der Ignoranz sollten nun endgültig vorüber sein. Spätestens seit dem großen Buch des kürzlich verstorbenen Ingemar Öberg, der wichtige Beiträge zur Arbeit der Nordeuropäischen Luther-Akademie geleistet hat, sollte es kristallklar sein, daß Luther in Lehre und Praxis und als „Doctor Ecclesiae“ ein Mann der christlichen Mission war. Luther war nicht auf Prinzipien und Slogans aus. Die Kirche hat in der Bibel das Wort Gottes empfangen. Die Bibel ist keine Sammlung von Prinzipien und Codes. Sie ist vielmehr die Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes. Das Wort Gottes schafft die Wirklichkeit, von der es spricht.

Das Werk der Mission bedeutet einfach, daß das Wort Gottes alle Völker der Welt erreichen soll. In den synoptischen Evangelien, insbesondere in der sogenannten synoptischen Apokalypse (Mt. 24; Mk. 13; Lk. 21), ist das Wort

fassung afrikanischer Religion kritisiert, die eine Bekehrung zum Christentum unnötig macht, weil Afrikaner in der Mitte des Lebens leben ohne einen Begriff von Zukunft wie die westlichen Kulturen. Das Werk von U. C. *Manus*, *Intercultural Hermeneutics in Africa*, Nairobi 2003, stellt einen ehrgeizigen Versuch dar, Christentum in Afrika zu kontextualisieren und dabei über die folkloristische Ebene hinauszugehen. Das Buch leidet jedoch an schwerwiegenden methodischen und theologischen Mängeln.

Gottes die treibende Kraft der Geschichte: Das Evangelium vom Reich muß allen Nationen gepredigt werden³⁸. Erst dann wird das Ende kommen. Das entspricht immer mehr der Wirklichkeit, die uns umgibt. Die treibende Kraft der Endzeit ist verborgen unter dem Mantel des Leidens und der Verfolgungen. Was man in der Mission sehen und erfahren kann, ist in erster Linie Erniedrigung, Leiden und Tod durch die Herrscher der Welt. Verborgen unter diesem äußerlich schändlichen Gewand aber ist die Herrlichkeit Gottes, der unwiderstehliche Sieg des ewigen Evangeliums, das am Ende sogar den Tod zerstören wird.

Mit dieser Feststellung ist nicht alles gesagt, was in dieser Hinsicht gesagt werden sollte. Es wäre ein alarmierendes Zeichen, wenn Theologen und Christen, die über alle anderen wichtigen Themen des christlichen Glaubens nicht übereinstimmen, dennoch vereint dastünden, wenn es um den wahren Inhalt des Evangeliums geht. Der Hinweis auf das letzte Missionsdokument des LWB mag genügen. Die Konzentration auf den wahren Inhalt und die Bedeutung des Evangeliums stellt die Begründung für die kulturell ausgerichtete „Kenosis“-Missiologie kräftig in Frage. Das Evangelium ist Gottes rettendes Geheimnis in Jesus Christus: „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben“, wie Paulus in 1.Kor. 2,9 Jesaja zitiert. Gottes Geheimnis ist ein offenbartes Geheimnis. Die Offenbarung hat zur Folge, daß es nicht unverständlich ist. Es kann mit menschlichen Worten verkündet werden und mit vollem menschlichen Verständnis empfangen werden, nicht im Zustand der Trance wie es beim Orakel von Delphi oder bei den sibirischen Schamanen der Fall ist. Es ist ganz anders als Mohammeds Lehren im Koran, über die der französische Philosoph Blaise Pascal (1623-1662) in einem seiner „Pensées“ sagt: „Ich möchte, daß man Mohammed nicht danach beurteilt, was bei ihm dunkel ist und was man als einen geheimnisvollen Sinn darstellen kann, sondern danach, was bei ihm klar ist, nach seinem Paradies und dem übrigen. Gerade darin ist er lächerlich. Und deshalb ist es nicht richtig, seine dunklen Stellen als Geheimnisse aufzufassen, da ja seine klaren Stellen lächerlich sind.“³⁹

Das Evangelium mag tatsächlich für die Welt ein Ärgernis darstellen, aber es hat dennoch kraft des Wortes Gottes einen klaren Inhalt. Dieser Inhalt erschließt sich im Wort Gottes. Weil das Wort das Vehikel ist, die Sprache, kann das Evangelium sprachlich ausgedrückt werden und in alle Sprachen übersetzt werden. Das ist das „depositum fidei“ in seiner echt biblischen Bedeutung. Weil das „depositum fidei“ in allen Sprachen ausgedrückt werden kann, hat es

38 I. Öberg, Luther och världmissionen. Historisk-systematiska studier med särskild hänsyn till bibelutläggningen, Åbo 1991 (Eine Veröffentlichung in englischer Sprache ist geplant beim Concordia Publishing House, St. Louis).

39 Blaise Pascal, Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hg. von Jean-Robert Armogathe, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann, Stuttgart 1997, S. 147 (Nr. 218/598).

einen universalen, göttlichen, katholischen Inhalt. Dieser Inhalt ist äußerst reichhaltig und zugleich klar, weil er christologisch ist. Der Philipperbrief des Paulus spricht in keiner Weise von einer Kenosis, die die Kenntnis dieses Geheimnisses betreffen würde, ganz im Gegenteil. Von den Christen wird erwartet, daß sie in der Erkenntnis wachsen, weil solches Wachstum das andauernde Werk des Heiligen Geistes ist.

Was bedeutet das für die Missionsarbeit? Viel zu oft gehen die verschiedenen Missionswerke, die lutherischen eingeschlossen, den minimalistischen Weg in Lehre und Praxis. Evangelisation und Mission werden ähnlich behandelt wie Kinder im Kindergarten oder in der Sonntagsschule: Mach dir keine Sorgen um das „depositum fidei“. Alles bleibt lieber oberflächlich, wenn der reiche weiße Onkel oder die Tante mit den so fröhlich-kindischen Menschen aus Afrika und Asien spricht. Doch wer wollte behaupten, daß die Völker sich nach so etwas sehnen? Meine begrenzte Erfahrung als Übersetzer, Herausgeber lutherischer Literatur und Lehrer in Afrika besagt das genaue Gegenteil. Die Hungrigen hungern nach dem echten Evangelium.

Das „depositum fidei“ fordert die ganze Welt heraus, wie Paulus in 2.Kor. 10,4-6 darlegt. Seinem Wesen nach verneint das ewige Evangelium die Rechtfertigung und Rettung aller menschlicher Einrichtungen und Bemühungen. Darum trifft es immer auf Feindschaft in unterschiedlichen Abstufungen. Nur das Starke und Kräftige kann echte Feindschaft provozieren. Darin zeigt sich die verborgene Herrlichkeit des wahren biblischen Missionswerkes, welches in Demut, Leidensbereitschaft und Entschlossenheit ausgeübt wird.

Thomas Junker:

Zur Biblischen Hermeneutik

Präambel

Im Sinne des Hermeneutikpapiers der SELK von 1985 und der Einigungssätze von 1947 legen wir mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift zugrunde, daß wir die Heilige Schrift in der Gewißheit lesen, in ihr Gottes Wort zu hören, das er durch seine Propheten und Apostel durch Eingebung seines Geistes geredet hat. Hermeneutik ist ein geistlicher Prozeß, in dem uns Gottes Geist das Verständnis der Heiligen Schrift öffnen muß, um rechten Glauben an unseren HERRN Jesus Christus zu wecken.

Im Sinne des Hermeneutikpapiers von 1985 und der Einigungssätze von 1947 stellen wir ferner fest, daß die Bibel als Gottes Wort in die Menschheitsgeschichte hinein gesprochen hat und weiter hinein sprechen soll. Gott gebrauchte dabei historische Erkenntnisstände (Weltbilder), religiöse Worte und Begriffe seiner Zeit. Denn die Offenbarung Gottes vollzog sich biblisch darin, daß Gott sich zu uns Menschen herabsenkte, analog zur Menschwerdung Christi, wahrlich menschliche Natur annahm und in der Eingebung des Heiligen Geistes (Inspiration) Menschen in ihrer geschichtlichen Bedingtheit und Eigenart zu seinen Zeugen machte.

Dabei ist die Richtung im Interpretationsvorgang unumkehrbar:

- Theologisch: Nicht Menschen berichten und beschreiben Göttliches, sondern Gott offenbart sich durch diese Menschen im Menschlichen (Kondeszendenz). Gottes Rede im Alten und Neuen Testament vollzieht sich mit den Mitteln menschlicher Sprache und Vorstellungen.
- Christologisch: Nicht die Menschheit nimmt in Analogie zur Menschwerdung Christi göttliche Natur an, sondern die göttliche Natur nimmt menschliche Natur an (Anhypostasie). Die Menschwerdung bleibt dabei Annahme der wahren Menschheit.
- Pneumatologisch: Nicht die vergangene Zeit und ihr Geist spricht durch die Schreiber der Heiligen Schrift, sondern Gottes Geist bedient sich der Vorstellungskraft der damaligen Schreiber und Hörer, um dadurch für alle Zeit zu reden.

Dem entsprechend ist der „Kanon“ der Heiligen Schrift nicht „offen“, sondern in der Bindung an die Augen- und Ohrenzeugen und in seiner inhaltlichen Bindung an das Evangelium gemäß der kirchlichen Entscheidungen der Alten Kirche so geschlossen, daß wir in den Heiligen Schriften die „Regel und Richtschnur aller Lehre“ (FC, BSLK S. 834) suchen und finden sollen und können. Der Kanon ist inhaltlich und geschichtlich bestimmt und determiniert. Andere Bücher und Schriften, mögen sie auch älter sein als manche neutestamentlichen Schriften, sind dem nicht gleichzusetzen, bzw. können nicht den Maßstab für die Auslegung der Heiligen Schrift bilden (BSLK S. 837).

1. Instrumentale Hermeneutik

- 1.1. Gemäß der historischen Dimension des biblischen Zeugnisses im Alten und Neuen Testament können die Methoden der historisch-kritischen Theologie dazu dienen, den wahren historischen Sinn (*sensus literalis*; grammatisch-historischer Sinn) besser und genauer zu erkennen und zu erfassen. Diese Methoden sind dabei gemäß des Hermeneutikpapiers der SELK von 1985 als „Methodenverbund“ zu verstehen, obwohl sie sich auf der anderen Seite nicht überall gleichermaßen anwenden lassen. Vor allem darf sich in der Anwendung dieser Methoden nicht die historisch-kritische Weltanschauung (Kritik; Analogie; Korrelation) oder idealistische Geschichtskonstruktionen zum beherrschenden Instrument der Auslegung entwickeln (vgl. 3.2.).
- 1.2. Mehr als im bisherigen Hermeneutikpapier ist darauf zu achten, daß der Ausleger in seinem persönlichen Leben nicht nur angesprochen ist, sondern sich zuerst und vor allem immer wieder selbstkritisch fragen muß, ob er seine Auslegung von persönlichen Interessen oder von den Worten der Heiligen Schrift (*verbum externum*) bestimmen läßt. Trägt er selbst in die Schrift ein oder schöpft er aus ihr heraus? Spricht er selbst oder ist er angesprochen? – Dabei ist die persönliche Betroffenheit, sein „Vorverständnis“ und seine historisch-kulturelle Bedingtheit nicht zu umgehen, sondern nur bewußt zu machen und zu halten. Im Übergang von der Auslegung (*explicatio*) zur Anwendung (*applicatio*) muß sich der Ausleger sogar selbst einbringen. Aber hier muß die Auslegung (*explicatio*) bestimmend bleiben (Beispiel: Ein Konzertbeitrag kann interpretieren, soll aber zuerst den Noten entsprechen, wenn er nicht „fälschen“ will).
- 1.3. Zu den Arbeitsweisen, die die historisch-kritische Auslegung anbietet – aber im Kern auch durchaus reformatorischen Ursprungs sind oder reformatorischer Praxis entsprechen – und die der biblischen Auslegung *dienstbar* gemacht werden können, zählen:
 - 1.3.1. Der Wortlaut der Bibel wird aus der Ursprache mit Hilfe von Wörterbuch und Grammatik ins Deutsche übersetzt. Dabei ist darauf zu achten, daß „sinngemäß“ übersetzt wird, nicht unbedingt immer wörtlich. Dazu gehört es nach Luther auch, die Sprache des Mannes auf der Straße zu beachten, ohne aber die Übersetzung daher zu bestimmen.
 - 1.3.2. Die Überlieferung des Wortlautes in Handschriften und Drucken soll durchgesehen und unter dem Gesichtspunkt der Bezeugung geprüft werden („Textkritik“). Dabei ist darauf zu achten, daß nicht insgeheim „Sachkritik“ die Textkritik bestimmt.
 - 1.3.3. Die Einheit einer Perikope wird nach ihren formalen und inhaltlichen Merkmalen befragt (Gattungen, wie z.B. Lob und Klage; Bekenntnistexte; Zuspruch; Mahnung; Erzählung; Lehre). Dabei ist darauf zu

- achten, daß oft der historische Ursprung von Texten und ihrem Gebrauch nicht erhoben werden kann, bzw. der Text selbst Gegenstand der Exegese bleiben muß. Diese Beobachtungen können diesem Textverständnis nur dienstbar gemacht werden.
- 1.3.4. Beobachtungen zur Einheitlichkeit der Perikope werden gesammelt und der Auslegung dienstbar gemacht (Ausgrenzung aus dem Kontext; Bedeutung des Kontextes im Längsschnitt und im Querschnitt; Zitate; Hinweise auf Quellen wie z.B. 1. Kor. 15,3-5; Vergleiche – zumal im synoptischen Vergleich). Dabei ist darauf zu achten, daß die Eingrenzung der Perikope nicht dazu führt, den gesamtbiblischen Kontext außer Acht zu lassen (vgl. 1.3.6.).
 - 1.3.5. Beobachtungen zur Zeitgeschichte der Perikope werden gesammelt und der Auslegung dienstbar gemacht (Realien; Zeitgeschichte; Einleitungsfragen). Dabei ist darauf zu achten, daß diese die Exegese nicht „überfremden“, sondern wirklich der Auslegung dieses Textes dienen.
 - 1.3.6. Die Einheit der Perikope wird innerhalb der jeweiligen biblischen Schrift, aber auch im Zusammenhang mit der ganzen Bibel bedacht (Kontext im umfassenden Sinn; besonders wichtig bei Wortlauten, die Grundaussagen von Gottes Handeln machen). Dabei ist darauf zu achten, daß dieser innerbiblische Kontext – der nicht identisch ist mit dem Grundsatz der „*analogia fidei*“ – nicht die Eigenart der Perikope zerstört.
 - 1.3.7. Die Einheit wird im Licht der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte angesehen (Bekenntnis; Dogma; Liedgut; Katechismus; Frömmigkeit; Kunst). Hierbei gerät der durch das Bekenntnis geprägte Zugang zur Schrift mit in den Blick. Dabei ist darauf zu achten, daß das Bekenntnis von der Heiligen Schrift und nicht die Heilige Schrift vom Bekenntnis bestimmt wird. Der Grundsatz der „*analogia fidei*“ darf allerdings auch nicht entwicklungsgeschichtlich aufgelöst werden. Die Schrift ist von Anfang an nicht ohne „Dogma“ gewesen (vgl. 2).

2. Fundamentale Hermeneutik

- 2.1. In der fundamentalen Hermeneutik faßt das Hermeneutikpapier der SELK von 1985 die Grundsätze zusammen, die vor allem vom christlichen Glauben her im Sinne der Reformation für die Hermeneutik Bedeutung gewinnen. Neben dem ersten Grundsatz der „Historizität“ treten hier Erwägungen zu dem zweiten Grundsatz der „Glaubensähnlichkeit“ (*analogia fidei*; *regula fidei*).
- 2.2. Biblische Hermeneutik ist für das Hermeneutikpapier gebunden an den Zusammenhang zwischen dem historischen Reden und Tun Gottes, der „Kunde“ davon im „geistgewirkten Wort“ der Boten in Gericht und Gnade auf den Hörer hin, in dem der Glaube gewirkt wird. Gottes Wir-

ken in der Geschichte ist nicht dasselbe wie die Kunde davon und diese ersetzt das Wirken Gottes nicht. Der Glaube wiederum macht die Kunde von Gottes Wirken nicht und diese ist auch mit ihm nicht identisch. Diese Überlegungen wehren einer „kerygmatischen“ Theologie, die meint, von den „historischen Heilstatsachen“ unabhängig werden zu können, wie einer schwärmerischen Position, die das „extra nos – pro nobis“ des Heils nicht zu würdigen vermag.

- 2.3. Mit der Rückbindung an das Reden und Tun Gottes in der Geschichte wird Jesus Christus als HERR und König der Heiligen Schrift bezeugt. Zu den Grundsätzen lutherischer Theologie zählt es, Christus als Mitte der Bibel und als Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift zu bezeugen. In seinem Leben und Sterben erweist Jesus Christus sich als der Sohn Gottes zum Heil aller Menschen, offenbart als letztes Wort Gottes, zu dem der Heilige Geist uns im Glauben bringt. Im Bekenntnis zu Christus bekennen wir uns so zugleich zur Heiligen Dreifaltigkeit, d.h. zur Trinität. Die Bekenntnisse der Kirche legen die Heilige Schrift so aus, daß sie dabei in Christus den dreieinigen Gott preisen. Beide Testamente werden durch die Gleichgestaltigkeit des Redens und Handels Gottes zusammengefaßt und unterscheiden sich in Verheißung und Erfüllung.
- 2.4. Das Bekenntnis der lutherischen Kirche verbindet diesen christologischen und trinitarischen Ansatz mit der doppelten Botschaft der Bibel in Gericht und Gnade, Zuspruch und Anspruch, Gesetz und Evangelium, Glaube und Liebe, Buße und Glauben. Gerade im Kreuz Christi offenbart sich diese doppelte Botschaft. Das Kreuz Christi, seine Person kann nicht bezeugt werden, wenn die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgelöst oder verwischt wird. Jede Auslegung der Heiligen Schrift hat sich im Sinne des lutherischen Bekenntnisses darum auch daran zu messen, ob Gesetz und Evangelium recht unterschieden werden. Dabei ist darauf zu achten, daß auch das „Gesetz“ dazu dient, Christus zu verstehen und zu ihm zu treiben.
- 2.5. Im Zentrum lutherischen Schriftverständnisses steht auch nach dem Hermeneutikpapier der SELK die Theologie und die Schriften des Apostel Paulus, in denen die Reinheit des Evangeliums in der Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben besonders deutlich bewahrt und der Reichtum des Evangeliums für das Leben des Glaubenden besonders anschaulich entfaltet wird.
- 2.6. Indem das Bekenntnis auf Christus als Mitte der Schrift weist, führt es in die Heilige Schrift ein. Dabei muß die Schrift Norm und Maßstab bleiben. Einzelne Aussagen der Bekenntnisse können von ihr her somit hinterfragt werden, nicht aber der zentrale Inhalt in der Bezeugung des Evangeliums und der Rechtfertigung. Das Bekenntnis als „Auslegung“ der Schrift verpflichtet in dem Hinweis auf dieses Zentrum zur „quia“-

- Bindung an das Bekenntnis (weil, nicht soweit es mit der Schrift übereinstimmt).
- 2.7. Das kirchliche Bekenntnis erinnert uns nicht zuletzt daran, daß alle Exegese verpflichtet ist, der Schriftauslegung der Kirche, als Consensus der Väter und Brüder zu entsprechen, nicht irgendwelchen theologischen Schulen oder Denkformen. Gerade der Rückbezug auf das Zeugnis der Heiligen Schrift soll davor bewahren, Schrift und Bekenntnis bestimmten Denkvoraussetzungen zu unterwerfen. Das Bekenntnis erinnert uns daran, daß Schriftauslegung in und für die Kirche ihren „Sitz im Leben“ hat.
 - 2.8. Die Bekenntnisse erinnern auch daran, daß Schriftauslegung dazu verpflichtet und dazu dient, auch Irrlehren aufzudecken und zu verwerfen. Das „Schriftprinzip“ schließt ein, daß von der Heiligen Schrift her über Lehre und Irrlehre entschieden werden kann und soll und so die Schrift nicht nur zur Predigt, Seelsorge und zur Unterweisung dient.

3. Spezielle Hermeneutik

- 3.1. War die spezielle Hermeneutik im Hermeneutikpapier der SELK von 1985 ganz von den Grundfragen für die Auslegung der Schrift, sofern es dabei um Geschichte geht, bestimmt („Geschichtsaspekt“), so haben sich in der Folgezeit andere Spezialfragen ergeben, die in den Vordergrund gerückt werden müssen. Dabei ist mit dem Hermeneutikpapier daran festzuhalten, daß die Verlässlichkeit der biblischen Botschaft auch in geschichtlichen Aussagen am biblischen Wortlaut orientiert bleiben muß, auch wenn sie nicht immer geschichtswissenschaftlich erhoben werden kann. Eine methodisch gesicherte Geschichtserkenntnis vermag aber die Wahrheit der biblischen Kunde auch nicht zu begründen.
- 3.2. Weiterhin wichtig ist es auch mit dem Hermeneutikpapier zu betonen, daß im Blick auf die Geschichtlichkeit des biblischen Zeugnisses keine religionsgeschichtlichen, existenzialen oder soziokulturellen Vorentscheidungen über die Auslegung dominieren dürfen. Dieser Grundsatz klärt implizit alle weiteren Probleme. Explizit ist aber in folgenden Punkten weiterzudenken:
 - 3.2.1. Neu zu bedenken ist die Problematik der kontextuellen Auslegung und ihrer extremen Ausformung in der „rezeptionsästhetischen Auslegung“, die das „Verstehen“ der Heiligen Schrift vom Hörer oder Leser in irgendeiner Weise „abhängig“ macht (nicht nur diesen in seine Reflexion einbezieht). Natürlich kann die Subjektivität jeder Auslegung nicht geleugnet werden. Sie ist im Prozeß von Erklärung und Anwendung sogar erforderlich (vgl. 1.2.). Aber von ihr her eine Auslegung zu verstehen oder die Geschichte der Auslegung, verkennt die Wirklichkeit des Wortes Gottes „extra nos“ und seine Klarheit, in der nicht wir dieses Wort ins Licht setzen, sondern dieses Wort uns ins

Licht setzt. Hier sind fundamentale Aussagen des lutherischen Bekenntnisses zu beachten, die im Sinne der Rechtfertigungslehre das „*verbum externum*“ dem „*verbum internum*“, die „*claritas externa*“ der „*claritas interna*“ vorordnen. Im alten Hermeneutikpapier wie in diesem Entwurf wird dementsprechend die Richtung von Gottes Tat über seine Kunde zum Hörer als unumkehrbar bezeugt (vgl. 2.2.).

- 3.2.2. Ebenso ist die Frage zu bedenken, inwiefern Gesellschaftsmodelle die Bibel bestimmt haben und in ihrer Auslegung für uns heute gerade in den ethischen Aussagen der Bibel, Bedeutung haben. Die Bibel hat sich nie an bestimmte Gesellschaftsmodelle gebunden. Allerdings hält sie fest an bestimmten Ordnungen und Mandaten Gottes, etwa der Ehe oder des Staates als göttliche Ordnungen. Hierzu gehört auch die Zuordnung der Geschlechter. Auch wenn solche Aussagen für jede Zeit in unterschiedlicher Weise umgesetzt werden müssen, gilt es sie gerade darum ernst zu nehmen und nicht beiseite zu setzen. Man wird auch nicht solche Überlegungen damit umgehen können, daß die Bibel allein das Evangelium verkündige. Denn die Bibel spricht auch damals wie heute in unsere gesellschaftlichen Verhältnisse hinein.
- 3.2.3. Schließlich ist auch die „Bildhaftigkeit“ (Allegorie; Allegorese; Typologie) biblischer Aussagen ein Thema, das bisher im Hermeneutikpapier nicht zur Sprache kam. Diese Thematik begreift im Grunde auch die kontextuelle und gesellschaftliche Dimension in sich. Denn es geht ja ganz elementar um „Bilder“, nicht nur um bestimmte religiöse Urbilder („Mythen“), sondern um Gesellschaftsbilder oder Rollenbilder. Mit Luther halten wir daran fest, daß der Mensch nur in solchen Bildern denken kann und darum die Bibel, bzw. Gott in ihnen redet. Die Bibel redet dabei nicht nur bildlich, sie bildet auch elementar „Bilder“ des Zukünftigen und der Endzeit ab. Insofern findet die Allegorie ihre positive Anwendung. Allerdings muß sie sich weiter am Wortlaut gebunden wissen, insbesondere an dem, was Christus als HERR sagte und wie die Apostel diese Bildhaftigkeit insbesondere gegenüber dem Alten Testament nutzen.
- 3.3. Abschließend ist festzuhalten, daß die Bibel für die Gemeinde, im Gottesdienst, im Gebet ausgelegt werden muß. Dazu verpflichtet schon das lutherische Bekenntnis und die Bindung der Auslegung an seine Aussagen. Wissenschaftliche Arbeit darf diesen Zweck biblischer Hermeneutik nicht dominieren, sondern soll ihm dienen. Zugleich dringt der Glaube selbst auf „Reflexion“, so daß sich biblische Hermeneutik nicht wissenschaftlicher Arbeit entziehen kann. Im Spannungsfeld von Gemeindegarbeit und Wissenschaft darf sich der Exeget nicht einseitig entscheiden.

Dokumentation

Tapani Simojoki:

Verfolgung bekenntnisgebundener Lutheraner in Finnland*

Einleitung

Im Herbst 2006 beschloß die Bischofskonferenz der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland eine Empfehlung, die von einer durch den Bischof von Espoo, Mikko Heikka, geleiteten Kommission vorgelegt worden war. Demnach sollten die Kirchengemeinden etwa bei der Aufstellung von Gottesdienstlisten keine Ausnahmeregelungen für diejenigen Pastoren gewähren, die der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche ablehnend gegenüberstehen. Pastoren hätten nicht mehr die Möglichkeit, aus Gewissensgründen einen gottesdienstlichen Einsatz abzulehnen. Hauptpfarrer sollten für solche Pastoren keine Ausnahmeregelungen mehr vornehmen dürfen. Es handelt sich bei alledem lediglich um eine Empfehlung. Aber diese wird in der Praxis von einigen Bischöfen und Gemeinden wie verbindliches Kirchenrecht behandelt.

Auch wenn viele Pastoren sich stillschweigend mit diesen vorherrschenden Bedingungen abgefunden haben, haben sich die Dinge seit der Verabschiedung der Empfehlung der Bischöfe zugespielt. Die Pfarrer Jari Rankinen von der Kirchengemeinde Vammala (Erzdiözese Turku) und Vesa Pöyhtäri von der Kirchengemeinde Karjasilta in Oulu (Diözese von Oulu) haben öffentlich angekündigt, daß sie sich den neuen Regelungen nicht unterwerfen werden, sondern weiterhin den gemeinsamen Dienst am Altar mit ordinierten Frauen verweigern werden. Vergeblich appellierten sie an ihre unmittelbaren Vorgesetzten und baten um Schonung ihrer Gewissen bei der Einteilung der liturgischen Dienste. Eine Petition, in der etwa 90 Pastoren der Kirche von Finnland ihre Solidarität mit den beiden Pastoren bekundeten und die Absicht erklärten, ebenso wie diese zu handeln, wurde ignoriert. Am 25. März war Pastor Rankinen als Assistent in einem von einer ordinierten Frau geleiteten Gottesdienst eingeteilt. Als er nicht erschien, meldete sein Hauptpfarrer ihn beim Domkapitel. Dort denkt man nun über disziplinarische Maßnahmen gegen ihn nach. Dieselbe Vorgehensweise ist auch im Fall von Pastor Pöyhtäri eingeschlagen worden.

Damit haben die finnischen Kirchenbehörden den Begriff der Gewissensfreiheit neu definiert. In der Kirche von Finnland bedeutet Gewissensfreiheit, daß jemand denken und glauben kann, was immer ihm beliebt. Aber diese Freiheit erstreckt sich nicht auf das Recht, auf der Grundlage der eigenen Gewissensbindung auch zu handeln, wenn dies einem bestehenden Statut widerspricht. Brüche solcher Statuten werden wie schwerwiegende disziplinarische

* Übersetzung der Einleitung und des dokumentierten Briefes aus dem Englischen durch Armin Wenz.

Angelegenheiten behandelt. Einige „moderate“ Stimmen schlugen vor, die Pastoren, die vor 1986 ordiniert worden sind, anders zu behandeln als diejenigen, die seither ordiniert wurden. Im Jahr 1986 hatte die Generalsynode die Einführung der Frauenordination beschlossen.

In der Zwischenzeit ist auch der Fall von Pastor Ari Norro bekannt geworden. Dieser arbeitet als Missionar für eine konfessionelle Missionsgesellschaft (Lutherischer Evangeliumsverein von Finnland, LEAF). Am 4. März sollte Pastor Norro in einem Gottesdienst in Hyvinkää predigen, den der örtliche Gliedverein der LEAF organisiert hatte. Sowohl die Verantwortlichen der Missionsgesellschaft als auch die Organisatoren vor Ort hatten die Position von Pastor Norro zur Frauenordination rechtzeitig der Gemeindeleitung mitgeteilt und die verbale Zusicherung erhalten, daß das respektiert würde. Doch zehn Minuten vor Gottesdienstbeginn betrat Petra Pohjanraito, eine ordinierte Pastorin, die Sakristei, um beim Abendmahl zu assistieren. In Gegenwart des Hauptpfarrers erklärte Pastor Norro seine Position und bot an, sich zurückzuziehen.

Nach einem kurzen Gespräch zwischen Norro und Pohjanraito, bot sie an, sich zurückzuziehen, was sie dann auch tat. Innerhalb weniger Tage wurde dieser Vorfall von der örtlichen Presse und dann von den großen Medien aufgegriffen. Der Vorsitzende des Gemeindegemeinderats von Hyvinkää und der örtliche Polizeichef erstatteten Anzeige. Eine Untersuchung folgte, und die Polizei erwägt nun eine Anklage wegen sexueller Diskriminierung gegen Norro, gegen den Hauptpfarrer von Hyvinkää und gegen den lokalen Repräsentanten der LEAF. Die gesetzliche Höchststrafe für dieses Verbrechen liegt bei sechs Monaten Gefängnis.

Das finnische Diskriminierungsgesetz von 1987 nimmt ausdrücklich alle Kirchen von seinen Bestimmungen aus (siehe unten Anm. 6). Die kirchlichen Behörden haben entschieden, diesen Aspekt des Gesetzes zu ignorieren und es freiwillig anzuwenden. Es überrascht nicht, daß die meisten Medien ebenso wie verschiedene Kommentatoren diese Interpretation lautstark unterstützen, obwohl es einige ermutigende Ausnahmen gibt. Einige Rechtsexperten haben ebenfalls auf die Diskrepanz verwiesen, aber ohne große Resonanz. Jetzt agiert auch die Polizei so, als müsse das Diskriminierungsgesetz auf die Kirche angewandt werden.

Unterdessen haben die Pfarrer Dr. Anssi Simojoki von der Lutheran Heritage Foundation und Dr. Martti Vaahtoranta, der am Institut ELRIM (Evangelisch-Lutherisches Religionsinstitut Mannheim) arbeitet, einen Brief an die Erzdiözese von Finnland geschrieben, worin sie die Kirchenbehörde darauf aufmerksam machen, daß ihr Vorgehen der gegenwärtigen Rechtslage widerspreche. Weiter benennen die beiden vom geltenden Recht und von Schrift und Bekenntnis abweichende Irrtümer in der gegenwärtigen Haltung der Kirche von Finnland, wie sie durch die oben genannten Vorfälle erkennbar sind. Wir dokumentieren diesen Brief hier zusammen mit einigen Anmerkungen.

Die Reaktion des Domkapitels war deutlich genug. In einer Resolution vom 28. März 2007 beschloß das Kapitel die Einleitung einer Untersuchung gegen

Simojoki und Vaahtoranta auf der Grundlage des Verdachts einer Verletzung des Ordinationsgelübdes und der pfarramtlichen Pflichten (siehe Anm. 7). Vorgeworfen wird den beiden, daß sie mit ihrem Brief Amt und Würde des Erzbischofs von Turku, des Domkapitels und der Kirche von Finnland beleidigt hätten. Simojoki und Vaahtoranta droht ein disziplinarisches Verfahren.

Deutlich wird, daß die finnischen Kirchenbehörden und jetzt sogar die Polizei auf einer Grundlage operieren, wonach bischöfliche und synodale Entscheidungen und Statuten die Bindung an Schrift und Bekenntnis hinfällig machen und wonach die Ordinationsgelübde der Pastoren in erster Linie auf den Gehorsam gegenüber jeglichen Regelungen abzielen, die von den kirchlichen Gremien verabschiedet wurden, auch wenn diese dem Bekenntnis der Kirche widersprechen (darum die ins Gespräch gebrachte Differenzierung zwischen den Pastoren, die vor der Einführung der Frauenordination ordiniert wurden, und denen, die erst danach ins kirchliche Amt eintraten). Die Beschlüsse der Generalsynode werden ausdrücklich behandelt wie kirchliche Lehre, und jede theologische Diskussion darüber, ob sie der Schrift und dem Bekenntnis entsprechen, wird untersagt.

Laßt uns beten für Anssi Simojoki, Martti Vaahtoranta, Jari Rankinen, Vesa Pöyhtäri, Ari Norro und andere Pastoren in ähnlichen Situationen, auch für die treuen Pastoren und Laienchristen in der Kirche von Finnland, daß diese dem Herrn der Kirche und Seinem Wort in dieser Verfolgungszeit treu bleiben mögen! Laßt uns ferner dafür beten, daß Gott der Kirche von Finnland seine Gnade schenke, damit ihre Leiter umkehren und die ganze Kirche zurückbringen zum wahren Bekenntnis des Wortes Gottes und zu einer Praxis, die mit diesem Bekenntnis übereinstimmt!

Menschlich gesehen sieht die Lage in Finnland trostlos aus. Es erscheint unwahrscheinlich, daß sich die Dinge in naher Zukunft zum Besseren wenden. Andererseits ist das nichts Neues in der Kirche. Die Verfolgung bringt auch Segnungen mit sich. So hat sie etwa die bisher oft disparaten und uneinigen Bekenntnislutheraner in Finnland einander nähergebracht, so daß diese nun Wege der Zusammenarbeit und gemeinsame Ziele suchen und finden. Davon kann die finnische Kirche nur profitieren.

In letzter Instanz werden alle diese Dinge nicht durch Erfolge vor Gericht oder durch numerische oder finanzielle Überlegenheit beurteilt, sondern vom Herrn selber, der seine guten und treuen Diener zu sich rufen wird und die untreuen Diener wegschicken wird.

Dokumentation:

Brief von Dr. Martti Vaahtoranta und Dr. Anssi Simojoki an das Domkapitel der Erzdiözese von Turku

Mit wachsender Sorge beobachten wir seit einiger Zeit neue Entwicklungen im Streit über das kirchliche Amt sowohl in der Erzdiözese von Turku als auch in der gesamten Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland. Die kirchen-

leitenden Behörden, einschließlich des Domkapitels der Erzdiözese von Turku, haben administrative Maßnahmen gegen solche Pastoren ergriffen, die jene Haltung zur Lehre vom geistlichen Amt einnehmen, die von der Kirche seit Urzeiten geteilt wird. Der erste Schritt auf dem Weg der administrativen Diskriminierung war der Ausschluß von der Wählbarkeit in reguläre geistliche Ämter, besonders in das Amt des Hauptpfarrers, für solche Pastoren, die dieselbe biblische Lehre bekennen, die die Kirche von Finnland über Jahrhunderte hinweg und der Reformator Martin Luther geteilt haben und die immer noch von der Mehrheit der Christenheit geteilt wird.

Solch eine Diskriminierung, die Pastoren von bestimmten Positionen in der Hierarchie fernhält, ist bereits seit einigen Jahren auch in der Erzdiözese von Turku geübt worden. Das wurde offensichtlich, als Dr. Pekka Huhtinen sich für eine Stelle in Turku bewarb¹. Inzwischen geht die Entwicklung dahin, daß Pastoren, die die traditionelle Anschauung vertreten, vollständig von der Zulassung zum Predigtamt ausgeschlossen werden. Kompetenten Bewerbern wird die Wählbarkeit abgesprochen. Im Amt befindliche Pastoren werden mit Entlassung aus dem Amt oder anderen Zwangsmaßnahmen bedroht, die im Gegensatz zur Lehrgrundlage der Kirche stehen. Besonders der Fall des Assistenzpfarrers von Vammala, Jari Rankinen, und die ihn erwartenden Disziplinarmaßnahmen sind allgemein bekannt.

Die Voraussetzung einer solchen administrativen Diskriminierung ist eine bedauerliche grundlegende rechtlich-theologische Unkenntnis oder Gleichgültigkeit gegenüber dem Wesen lutherischen Kirchenrechts sowie der finnischen Verfassung. Die Kirchenleitung, das Domkapitel zu Turku eingeschlossen, agiert so, als wäre die Bekenntnisgrundlage keineswegs die eigentliche Quelle kirchlicher Rechtssprechung, wie es nach der Kirchenverfassung in jeder Hinsicht der Fall ist.² Nichts kann in der Kirche Geltung beanspruchen, das den Heiligen Schriften und den Lehren der Lutherischen Bekenntnisse widerspricht. Im Konfliktfall überstimmen Schrift und Bekenntnis jede andere Rechtsquelle. So entspricht es der Bekenntnisbindung selber. Im Konfliktfall sind die Bibel und das Lutherische Bekenntnis die letzten Entscheidungsinstanzen gegenüber allen anderen Rechtsquellen. So entspricht es dem Grundprinzip, wonach jede Lehre der Kirche mit der Heiligen Schrift begründet wer-

1 2002 bewarb sich Pastor Dr. Pekka Huhtinen für die Stelle eines zweiten Pfarrers in der großen Gemeinde von Turku. Obwohl er als erfahren und hoch qualifiziert zu gelten hat, wurde er von der der Gemeinde präsentierten Kandidatenliste auf der Grundlage eines Interviews mit dem Domkapitel gestrichen. Seine Kandidatur wurde aufgrund seiner Opposition gegen die Frauenordination abgelehnt.

2 „§ 1. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Finnland bekennt den christlichen Glauben, der in Gottes heiligem Wort gründet, den prophetischen und apostolischen Büchern des Alten und Neuen Testaments, welcher in den drei altkirchlichen Bekenntnissen, in der ungeänderten Augsburgerischen Konfession und anderen Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche, die im Konkordienbuch gesammelt sind, seinen Ausdruck gefunden hat. Die Kirche hält als oberste Norm das Prinzip der Bekenntnisse fest, daß alle Lehre der Kirche dem heiligen Wort Gottes gemäß geprüft und beurteilt werden muß.“ (Grundordnung der Kirche von Finnland).

den muß. Ausführlichere rechtlich-theologische Argumente dafür finden sich in dem Buch von Anssi Simojoki, „Nachfolge des Herrn Christus – Was ist der rechte Weg für die Kirche von Finnland?“³ Woran liegt es, daß diese rechtlich-theologischen Dinge in der Kirche niemals mit der ihnen gebührenden Ernsthaftigkeit und mit Respekt vor den Schlußfolgerungen diskutiert werden?

Wenn Amtsinhaber, die das traditionelle Verständnis des geistlichen Amtes vertreten, an Gottes Wort bzw. die Heiligen Schriften appelliert haben, wie Martin Luther vor dem Kaiser zu Worms 1521, und an die lutherischen Bekenntnisse, wie es Lutheraner im status confessionis im 16. und in den darauffolgenden Jahrhunderten getan haben, dann appellierten sie damit an die primären Quellen der kirchlichen Rechtsprechung. Andere administrative oder auch säkulare Rechtsstatuten sind insofern anzuwenden, als sie der Rechtsquelle entsprechen, wie sie in der Bekenntnisbindung der Kirchenordnung der lutherischen Kirche zum Ausdruck gebracht ist.

Was nun die vermeintliche Vollmacht der Kirche betrifft, die Lehre im Widerspruch zu Gottes Wort zu verändern, so wird dies durch das Augsburger Bekenntnis von 1530 und die anderen lutherischen Bekenntnisse streng verworfen. In der Kirche kann nur rechtliche Geltung beanspruchen, was vor den Heiligen Schriften bestehen kann. Martin Luther schreibt in seiner Untersuchung „Von Konzilien und Kirchen“ (1539), daß die Konzilien der Heidenchristen keine Vollmacht haben, das Wort Gottes zu verändern, das dieser in seiner unergründlichen Weisheit durch die jüdischen Väter, Propheten und Apostel gegeben hat. Darum tritt eine administrative Diskriminierung und Bestrafung, die die eigentliche Quelle kirchlichen Rechtes mißachtet, die Rechtsordnung der lutherischen Kirche mit Füßen und führt zu einer willkürlichen Verfolgung derer, die an den Heiligen Schriften und an den lutherischen Bekenntnissen festhalten.

Die Verschärfung der Positionen und der Maßnahmen widerspricht zudem der von der Generalsynode 1986 gemeinsam mit der Entscheidung für die Frauenordination angenommenen Resolution.⁴ Wie weit entfernt sind wir inzwischen von dem Stand der Diskussion der Ilkko-Seminargespräche in den Jahren 1980 und 1982⁵? Man erinnert sich noch gut an das, was auf jenem Forum der Kirche den Pastoren, Amtsträgern und Laien gesagt und versprochen wurde, die an der bis dahin in der Kirche geltenden Sichtweise vom geistlichen

3 Herran Kristuksen seuraaminen – Kuinka eteenpäin Suomen kirkossa? (Helsinki: Luther-Säätiö, 2004).

4 Dieselbe Sitzung der Generalsynode 1986, die der Ordination von Frauen zustimmte, nahm auch eine Resolution an, in der festgestellt wurde, daß die Gegner der Frauenordination die Freiheit behalten müssen, in der Kirche zu arbeiten, und das Recht, ordiniert und in kirchliche Positionen gewählt zu werden.

5 Zwei Seminare wurden in Ilkko, Kangasala, abgehalten, um die Frauenordination zu diskutieren. Sie waren durch Erzbischof Mikko Juva einberufen worden, und führende Repräsentanten beider Streitparteien waren anwesend. Von den Autoren des Briefes spielte Dr. Simojoki eine prominente Rolle bei diesen Seminaren.

Amt festhielten. Entgegen den allgemeinen Grundlagen rechtlicher Interpretation, wonach die Resolution eines Gesetzgebers als erste Interpretation eines Gesetzes zu gelten hat, haben sich die kirchenleitenden Organe der Kirche, auch das Domkapitel zu Turku, stur und weit entfernt von den geltenden Prinzipien des finnischen Rechtssystems, geweigert, die Beweiskraft jener Resolution von 1986 anzuerkennen. Artikel 11 der finnischen Verfassung garantiert die völlige Freiheit der Religion und des Gewissens. Diejenigen, die an der traditionellen Stellung der Kirche festhalten, repräsentieren nicht irgendeine neue Art der Gewissensschwäche, sondern die Position, die von der apostolischen Kirche und von der Kirche von Finnland von Anfang festgehalten wurde. Heutzutage respektiert der finnische Staat trotz einer generellen Loyalitätspflicht und einer Wehrpflicht etwa die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen und garantiert den Wehrdienstverweigerern, daß diese für ihre Überzeugungen in der Gesellschaft nicht diskriminiert werden. Wir wiederum repräsentieren den uralten und immer noch lebendigen Hauptstrom der Kirche, doch unser Glaube und unsere Gewissensfreiheit werden nicht in derselben Weise respektiert. Die Religionsfreiheit und die Gewissensfreiheit schließen die volle Freiheit der Ausübung dieser Rechte ein, die die Kirche uns auf jede Weise zu verweigern sucht.

Bei der Frage des geistlichen Amtes haben die verantwortlichen Organe der Kirche zudem das Gleichheitsgesetz falsch interpretiert und falsch angewendet. Der ausdrückliche Wille des Gesetzgebers bei der Verabschiedung des Gleichheitsgesetzes war es, das religiöse Leben vom Gesetz auszunehmen.⁶ Entgegen dem allgemeinen Prinzip der Religionsfreiheit und entgegen der Entstehungsgeschichte des Gleichheitsgesetzes haben die kirchlichen Organe damit begonnen, das Gesetz auf das geistliche Amt anzuwenden, was nach Geist und Buchstaben des Gesetzes von einer solchen Anwendung gerade ausgenommen ist.

Ferner gilt: Wird das Gleichheitsgesetz auf eine Kirche oder Religionsgemeinschaft angewendet, so müßte dies für alle Kirchen und Gemeinschaften gelten. Wenn es andererseits aber nicht für alle gilt, so z.B. nicht für die römisch-katholische Kirche oder die orthodoxen Kirchen oder die muslimischen Gemeinschaften, so kann es als „Akt der Gleichheit“ auch nicht auf die Evangelisch-Lutherische Kirche von Finnland, ihre Pastoren und Glieder angewandt werden. Jede andere Schlußfolgerung bedeutete eine Verabschiedung jeglicher Rechtslogik. Die Medien haben sich mit ihrer säkularen Gleichheits-Tautologie längst dieser Verfehlung schuldig gemacht. Das kirchliche Lehramt, das magisterium, hat sich nicht in der Lage gesehen, diese Verfehlung zu korrigieren.

Nachgewiesenermaßen hatte der Erzbischof von Turku, Jukka Paarma, vor seiner Wahl versprochen, daß die Ordination jener Kandidaten, die die tradi-

6 „§ 2. Die Grenzen der Anwendbarkeit des Gesetzes.

Die Bestimmungen dieses Gesetzes sind nicht anzuwenden:

1) auf Aktivitäten im Zusammenhang mit der Religionsausübung innerhalb der Evangelisch-Lutherischen Kirche, der Orthodoxen Kirche und anderer religiöser Gemeinschaften.“

tionelle Position der Kirche vertreten, weiter möglich sein sollte. Sie sollten auf die traditionelle Weise ordiniert werden, auch wenn der Bischof nicht von „separaten Ordinationen“ sprechen wollte. Die zeitliche Distanz zwischen diesem Versprechen und der jetzigen Situation ist klein, aber die substantielle Distanz ist enorm groß. Was soll man von einer geistlichen Führung halten, die nachweisbare Versprechen nicht einhält? Es sei nur erwähnt, daß all dies ein seltsames Licht auf die Gratulationsbriefe des Erzbischofs zu unserem 20. bzw. 30. Ordinationsjubiläum wirft. Können wir wirklich unserer göttlichen Berufung zum heiligen Predigtamt gewiß sein, wenn wir aufgrund unserer Treue zu Gottes Wort, zur Heiligen Schrift und zum lutherischen Bekenntnis kriminalisiert werden?

Wir möchten uns nicht der mangelnden Solidarität gegenüber den verfolgten Pastoren in der Erzdiözese Turku und in der ganzen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland schuldig machen, während wir die Sicherheit des von unserem Vaterland weit entfernten Missionsfelds genießen. Klarer als je zuvor erkennen wir, daß die Situation in Finnland einen *status confessionis* darstellt, da die Irrlehre eine tyrannische Herrschaft über Gottes heiliges Wort und die daran gebundenen Gewissen anstrebt. Das trifft sowohl auf die Amtsfrage als auch auf die Lehre von der Rechtfertigung zu, wenn die Sünde und nicht der bußfertige Sünder gerechtfertigt wird, wie man an derzeit brennenden Themen christlicher Ethik sehen kann.

Auf dem zweiten Seminar von Ilkko über das Predigtamt im Jahre 1982 widersetzte sich der damalige Erzbischof wütend der Verbindung der Amtsfrage mit der Warnung vor einer hellenistischen androgynen Sexualität nach dem Vorbild der Gnosis. Aber inzwischen befindet sich die Kirche von Finnland auf exakt diesem Weg hin zu den Häresien, gegen die die Alte Kirche kämpfen mußte, einem Weg, der mit der Zustimmung zur Frauenordination eingeschlagen wurde. Genau wie in der amerikanischen *Episkopalkirche* und in der Kirche von Schweden ist der Ausschluß von Pastoren, die die traditionelle Position der Kirche zum Amt vertreten, der vierte von sieben Schritten, die mit einem unserem Bekenntnis entgegengesetzten Bibelverständnis beginnen und schließlich zum Eintritt offen homosexuell lebender Männer und Frauen in kirchenleitende Positionen enden.

Auf dieser Straße nach Sodom sehen wir uns durch unsere Gewissen zu einer offiziellen Meldung bei unserem Domkapitel gezwungen: Als Pastoren der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland und der Erzdiözese von Turku glauben, lehren und bekennen und handeln wir entgegen den Erwartungen und Vorgaben unserer Kirchenleitung und unserer Vorgesetzten in der Diözese, indem wir in der Kirche in jeder Hinsicht im Gegensatz zu dem öffentlich lehren

7 Der Wortlaut dieses Satzes entspricht dem Ordinationsgelübde der Kirche von Finnland: „Ich, N.N., verspreche vor dem allwissenden Gott, daß ich bei meiner Ausübung des Amtes, das zu empfangen ich bereit bin, mich an Gottes Wort und an das darauf gründende Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche halten werde. Ich werde weder öffentlich noch

und handeln, was von uns unbiblich zur Frage des Predigtamts erwartet und verlangt wird, und wir werden andere ermuntern, dies ebenso zu tun.⁷

Wir meinen, daß in dieser Frage unsere Kirchenoberen an einem Punkt angekommen sind, von dem der 28. Artikel des Hauptbekenntnisses unserer Kirche, der *Confessio Augustana*, klar spricht: „Wo sie aber etwas dem Evangelio entgegen lehren, setzen oder aufrichten, haben wir Gottes Befehl in solchem Falle, daß wir nicht sollen gehorsam sein, Matth. am 7.: ‚Sehet euch für den falschen Propheten.‘ Und Sankt Paul zu Galat. am 1.: ‚So auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein ander Evangelium predigen würd, der sei verflucht‘; und in der 2. Epistel zu Korinth am 13.: ‚Wir haben kein Macht wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit‘; *item*: ‚Nach der Macht, welche mir der Herr zu bessern, und nicht zu verderben gegeben hat.‘“⁸ Keine Autorität unter dem Himmel kann den Befehl des Herrn über Himmel und Erde, Jesus Christus, an alle Kirchen der Heiligen umstürzen (1. Kor. 14,33–38). Es ist seine Autorität, auf der unser eigenes Hirtenamt gründet und woran es gebunden ist.

Schließlich ermahnen wir mit der Pflicht und Vollmacht der Freiheit eines Christenmenschen, die Gottes Heiliges Wort uns nach lutherischer Lehre gibt, unseren Erzbischof und Diözesanbischof und alle kirchenleitenden Autoritäten, der Heiligen Schrift gemäß umzukehren, bevor es zu spät ist.

Diximus et salvavimus animam nostram – Wir haben gesprochen und unsere Seele gerettet.

Pastor Dr. theol. Anssi Simojoki, Missionar, Nairobi, Kenia

Pastor Dr. theol. Martti Vaahtoranta, Missionar, Alzey, Deutschland

geheim Lehren verkünden oder fördern, die dem entgegenstehen. Ich werde Gottes Wort recht verkünden und die heiligen Sakramente der Einsetzung Christi gemäß verwalten. Ich werde kirchlichem Recht und Ordnung gehorchen und gerne der Gemeinde und den Hörern des Wortes dienen. All dies will ich so halten, wie ich vor Gott und den Menschen Rechenschaft zu geben vermag. Dazu helfe mir Gott.“

8 BSLK 124,9-22.

Von Büchern

Hans-Christian Diedrich, „Auf dem Weg zur Glaubenseinheit...“, Reformationsgeschichte Weißrußlands, Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands, Band 5, hg. v. Georg Kretschmar, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2005, ISBN 978-3-87513-150-5, 430 S., kartoniert, 30,00 €

„Aus jahrelangen Studien zur politischen und kirchlichen Geschichte Weißrußlands und der angrenzenden Gebiete, aus jahrelangen intensiven Kontakten vor Ort und aus einer umfassenden Kenntnis umfangreichen Quellenmaterials ist eine Habilitation geworden und aus der Habilitation ein Buch“ (S.T.Kasparick im Vorwort).

Die wechselnden politischen Zugehörigkeiten Weißrußlands, das sich heute offiziell „Belarus“ nennt, machen es nötig, daß zum Studium der kirchengeschichtlichen Quellen allein vom 14.-17. Jh. 8 Sprachen beherrscht werden müssen: Latein, Polnisch, Russisch, Weißrussisch, Litauisch, Alt-Niederdeutsch, Jiddisch und Hebräisch (27). Schon dieses Faktum läßt erahnen, wie interessant und vielschichtig sich auch die Reformationsgeschichte dieser Region gestaltet.

Nachdem der Autor das Umfeld skizziert hat, in dem sich die Kirchen befanden (39), schildert er den Vorabend des Reformationszeitalters (89) und seine Folgen. Das bietet sich an der Nahtstelle zwischen der Kirche des Ostens (Orthodoxe Kirche) und der Kirche des Westens (Römisch-katholische Kirche) bei noch nicht einmal überall erfolgter Christianisierung dieses Territoriums anders dar als in Westeuropa. Es ist nicht möglich, im Rahmen einer Rezension die politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen auch nur annähernd befriedigend zu skizzieren. Zu den „Vorreformatoren“ zählt er den Mediziner, Humanisten und Bibelübersetzer, der den Boden für reformatorisches Gedankengut bereitete (135). Dieses scheint nicht primär im auch dort weithin beklagenswerten Zustand beider Kirchen seinen Grund gehabt zu haben, sondern eher im Humanismus. Die Fürstenhöfe in Wilna und Königsberg haben die Entwicklungen beeinflusst, die auch in Weißrußland nicht einheitlich verliefen. Vielleicht ist es von daher sogar verständlich, wenn das reformatorische Geschehen dort vor allem in reformierter Prägung zu finden ist, auch wenn durchaus auch das Luthertum vorhanden war. Warum dies so war, wird ausreichend reflektiert (200). Jedoch scheinen dort die konfessionellen Auseinandersetzungen nicht in der gleichen Härte geführt worden zu sein, wie wir das aus dem Westen kennen. Dieses mag auch mit daran liegen, daß beide reformatorischen Richtungen einen gemeinsamen Gegner hatten: die antitrinitarische Bewegung (246). Auch die Gegenreformation (317) hinterließ ihre Spuren. Das Buch schließt ab mit der weltweit ersten Kooperation zwischen den Protestanten und den Orthodoxen, mit der Konföderationsakte von Wilna vom 30. Mai 1599 (363).

Am Ende einer mit vielen Details und Exkursen versehenen Dissertation hilft eine 18-seitige Zusammenfassung (374-391), das Gelesene noch einmal zu bündeln und zu rekapitulieren. Vielleicht wäre es hilfreich, diese Zusammenfassung schon einmal vorab zu lesen, um das Geschehen dann leichter einordnen zu können. Endlich sind neben Literaturverzeichnissen noch die Register von Personen- und Ortsnamen und Kartenbeilagen angefügt.

Auch wenn von diesem Buch nicht erwartet werden kann, daß die Linien bis zu den heute vorhandenen Kirchen und Denominationen in Belarus durchgezogen werden, meine ich, daß es eine unverzichtbare Grundlage bildet, möglicherweise auch zum Verstehen gegenwärtiger kirchlicher Situationen und Bewegungen.

Johannes Junker

Bernhard Liess, Johann Heermann (1585-1647): Prediger in Schlesien zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 4) LIT Verlag, Münster 2003, ISBN 3-8258-5269-5, 342 S., 25,90 €

Diese Neuendettelsauer Dissertation bei Wolfgang Sommer stellt das Predigtwerk des bedeutendsten Liederdichters zwischen Luther und Paul Gerhardt vor, so weit dieses zu Lebzeiten des Verfassers oder postum veröffentlicht worden ist. In seinem Forschungsüberblick stellt Liess fest, daß die lange Zeit gegen die lutherische Orthodoxie gepflegten Vorurteile zwar in der kirchengeschichtlichen Forschung weitgehend ausgeräumt, in den Standardwerken zur Predigtgeschichte aber immer noch überliefert würden. „Wahre Aufklärung“ beginnt mit historischer Kenntnis, und so ist es dem Verfasser zu danken, daß er ausführlich in das Leben Johann Heermanns einführt. Dieses war gezeichnet durch die Wirren des dreißigjährigen Krieges und die römische Gegenreformation in schlesischen Landen, so daß er auch als der „schlesische Hiob“ bezeichnet wurde.

Den Hauptschwerpunkt der Untersuchung stellen die drei großen Postillen Heermanns dar: die „*Labores Sacri*“ (1624), die „*Laborum Sacrorum Continuatio*“ (1631/38) und die Sonn- und Festtägliche Postill (postum 1652). Schon die Titel der Postillen, aber auch die Vorreden Heermanns offenbaren sein Amtsverständnis. Das Predigtamt wird nach Lk. 10,2, 2.Kor. 11,23 und 2.Tim. 2,15 als Arbeit, ja, als Schwerstarbeit wahrgenommen¹.

Folglich nimmt Liess zunächst das handwerkliche Rüstzeug des Predigers Heermann in den Blick, indem er zum einen auf die Bedeutung der damaligen Perikopenordnung für Heermanns Werk eingeht, um dann die rhetorischen Mittel Heermanns zu analysieren. Schon hier findet der heutige Prediger Anregungen für die eigene Predigtvorbereitung. Die enge Verflechtung mit der sy-

¹ Heermann sieht sich darin in der Kontinuität der alten und mittelalterlichen Kirche, wenn er Augustin („*Episcopatus nomen oneris, non honoris*“) und Bernhard von Clairvaux („*Sacerdotium non est otium, sed negotiorum negotium*“) zitiert.

stematischen Theologie, die als *theologia practica* verstanden wird, tritt dann in der Darstellung der „inhaltlichen Aspekte“ noch deutlicher hervor. Herausragende Bedeutung spielt für Heermann die Dogmatik Johann Gerhards. Mit diesem teilt er die Überzeugung, daß Trost und Ermahnung nur auf der Grundlage der theologischen Lehre möglich sind. Lehre und Predigt verfolgen dasselbe Ziel, „dem Menschen den Weg zur ewigen Seligkeit zu weisen“. Dieses Ziel bewirkt Gott selbst durch die umfassende Verkündigung steter Buße im Angesicht von Todesgefahr und Jüngstem Gericht. Die Weltwirklichkeit aber rückt unter dem Motto „Kreuz und Vergänglichkeit“ in den Blick. Das rechte Leben besteht demnach in der Kunst, das Sterben zu lernen. Gotteskindschaft und das Leben unter Kreuz und Leid gehören unlöslich zusammen. „Leid und Leiderfahrung werden dadurch nicht relativiert oder gar verklärt, sondern ihres den Menschen vereinzelnenden, vereinsamenden und von Gott entfremdenden Charakters entkleidet“ (189). So verfolgt Heermann ähnlich wie in vielen seiner Kirchenlieder das Verfahren, den Hörer im Fortgang der Predigt aus dieser irdischen Welt in die ewige Seligkeit zu führen, ihm einen Vorgeschmack der himmlischen Freude zu geben. Zentrale Bedeutung für den seelsorglichen Trost hat dabei die lutherische Zweinaturenlehre, insbesondere die Lehre vom *genus majestaticum*. Christi Person und Amt, seine Gegenwart im Abendmahl und seine Einwohnung in den Gläubigen als Frucht der Rechtfertigung erweisen sich als fruchtbar für die seelsorgliche Verkündigung Heermanns. In den dreißiger Jahren wird unter zunehmenden Anfechtungen und in konfessioneller Abgrenzung die Amtstheologie in Heermanns Predigten immer wichtiger. Von zentraler Bedeutung ist dabei für Heermann die Ordination, die den Prediger zu einem „Engel des Herrn Zebaoth“, einem Vater und Diener der Gemeinde macht. Dabei muß ein Prediger mit Anfeindung als selbstverständlicher Folge treuer Amtsausübung zu leben lernen. Eine interessante homiletische Synopse erarbeitet Liess dann, indem er Predigten zur Emmausperikope von Luther, Strigenitz, Herberger, Arndt, Johann Gerhard und Spener untersucht, um so die Besonderheit der Heermannschen Predigtweise herauszustellen.

Interessante Einblicke bietet auch die Untersuchung der Passionspredigten Heermanns. Eine besondere Rolle spielt für Heermann die seelsorgliche Anwendung des Blutes und der Wunden Christi. Zu Recht betont Liess, Heermann bleibe damit in den Spuren der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Allerdings hätte deutlicher gemacht werden können, daß es sich vom sakraments-theologischen Hintergrund her bei der Rede vom Blut und von den Wunden Christi keineswegs nur um Bilder handelt, wodurch die Passion „anschaulich“ gemacht werden soll, sondern um erfahrbare Realitäten, wie sie biblisch vorgegeben sind (und schon in der mittelalterlichen Mystik rezipiert wurden, was die lutherischen Theologen vor und neben Heermann nicht hinderte, sich in diesen Traditionsstrom zu stellen). Liess verknüpft die Betrachtung der Passionspredigten mit Exkursen zu Heermanns Liedern „Jesus Christus, das purpurrote Blutwürmlein“ und „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen“.

Interessanterweise ergänzen gerade die in einem eigenen Kapitel untersuchten „Leichenpredigten“ Heermanns dessen Aussagen zum diesseitigen Leben in einem wichtigen Punkt. Stand in den Postillen das Diesseits als Jamertal im Blickpunkt, so kann Heermann in den Leichenpredigten die Gleichnishaftigkeit der weltlichen Berufe für den christlichen Glauben entfalten. Die Sehnsucht nach der himmlischen Heimat führt also gerade nicht zur Weltflucht. Heermann gibt sogar den Rat zur Auswanderung, wo Gottesdienst, Unterweisung und Seelsorge nicht mehr gewissenhaft erfolgen können. Bei verstorbenen Pfarrern wird immer wieder die Bekenntnisbindung und -treue betont. Das Heil ungetauft verstorbenen Kinder wird eingepreßt, wenn diese vom Gebet der Eltern und der Gemeinde zu Gott getragen worden waren.

Unter den schließlich analysierten „späten und nachgelassenen Werken“ Heermanns finden sich Sonntagsandachten, ein Beicht- und Communion-Büchlein sowie Tauf- und Ehepredigten. In seinen Sonntagsandachten rät der Schlesier zum häufigen Sakramentsempfang und zur Nachbereitung der Predigt und des Gottesdienstes in der häuslich-familiären Umgebung. Liess sieht im letzten Punkt eine „Aufwertung der Privaterbauung“ (die mithin nicht erst bei den Pietisten zu finden wäre). Allerdings ist fraglich, ob mit einer solchen Etikettierung wirklich das Selbstverständnis Heermanns getroffen ist. Statt von „Privaterbauung“, die ja dann im Pietismus zunehmend die kirchliche Rückbindung einzubüßen droht, sollte man vielleicht frei nach Christian Möller von mystagogischer Vor- und Nachbereitung des Gottesdienstes sprechen, von einer individuellen (oder doch wohl eher: häuslichen, jedenfalls nicht im heutigen Sinne „privaten“) Pflege der im Gottesdienst empfangenen Güter. So sehr also zu würdigen ist, daß bereits das orthodoxe Luthertum „Erbauungsliteratur“ im besten Sinne hervorgebracht hat, so gilt doch von diesen Werken und damit auch von den Predigten Heermanns, daß sie vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde herkommen und zu der dort erfahrenen Begegnung mit Christus in Beichte und Sakrament hinführen. Denn die häusliche Vor- und Nachbereitung insbesondere von Beichte und Abendmahl, die Heermann mit einer breiten Buß- und Sakramentslehre im Beichtbüchlein ermöglicht, soll ja dem gesegneten Empfang dessen dienen, was im Gottesdienst ausgeteilt und verkündigt wird. Die Einheit von Erbauung und Theologie, Trost und Lehre gründet im orthodoxen Luthertum von Anfang an in deren Rückbindung an den Gottesdienst und stellt daher nicht einen erst spät oder gar erst im Pietismus erreichten „Fortschritt“ dar.

Diese Anmerkungen ändern nichts daran, daß Liess mit seiner Arbeit nicht nur eine wichtige Lücke der Forschung schließt, sondern dies auf eine Weise tut, die dem heutigen Prediger zahlreiche Anregungen bietet, gerade weil der Verfasser Heermann selbst breit zu Wort kommen läßt. Die Kenntnis von Heermanns Biographie und Predigtstätigkeit ermöglicht auch einen frischen Blick auf seine Lieder. So sind durch dieses Buch sogar Einsichten für die Gestaltung von Gesangbüchern und Gottesdiensten zu gewinnen: Man sollte bei der Lied-

auswahl auch danach fragen, welche Art Verkündigung und Theologie beim Lieddichter zugrunde liegt und welche Frömmigkeit und Glaubenserfahrung in den Liedern zum Ausdruck kommt. Grundlegend ist ja nicht die Frage, ob unsere Lieder erfahrungsgesättigt sind, sondern entscheidend ist, von welcher Art Erfahrung sie gesättigt sind, von der Anfechtungserfahrung der *ecclesia militans* oder von der Diesseitssehnsucht einer sich am Marketing orientierenden Wohlstandstheologie. Die Früchte, an denen die dahinter jeweils wirksamen Geister zu erkennen sind, liegen offen zutage: Gemeinden und Pastoren, die sich die heilsame Lehre der Heiligen Schriften trostreich gegenseitig zusprechen, oder eine von theologischem Ballast freie Eventkultur, in der die „Entwicklung“ zur Privatisierung des Glaubens insofern auf die Spitze getrieben wird, als man am Ende hauptsächlich sich selber feiert. Die Arbeit von Liess ermutigt in diesem zeitgeschichtlichen Kontext nicht nur den Prediger, sich seinem Auftrag im Hirtenamt auch in schwieriger Zeit fröhlich zu stellen, sondern auch die Gemeinde, sich der tiefen seelsorglichen Qualität der reichen lutherischen Theologie zu erfreuen und sich im besten Sinne daran zu erbauen. Da hilft es, daß das Liess'sche Buch auch für Laien gut lesbar und sehr preiswert ist!

Armin Wenz

Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 29) Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2006, ISBN 3-16-149017-7, 522 S., 109,- €

Mit dieser Arbeit schließt der Göttinger Kirchengeschichtler die Lücke zwischen seinen bisherigen Sammelbänden zur Geschichte des klassischen Luthertums (vgl. LUTHERISCHE BEITRÄGE 5, 2000, S. 76-78 und 9, 2004, S. 245-249). Im Blickpunkt des vorliegenden Werkes steht die Zeit der Konsolidierung der lutherischen Kirche vor der Katastrophe des dreißigjährigen Kriegs.

Programmatisch entfaltet der Verfasser zunächst sein Konzept der „Konfessionskultur“. Dieses beschränkt sich nicht auf die Sichtung der theologischen Lehrgehalte, womit in der Kirchengeschichtsschreibung lange Zeit eine entwicklungsgeschichtliche Konzeption verbunden war, die alles, was nach Luther kam, als Verfallsgeschichte interpretierte. Vielmehr ermöglicht die Wahrnehmung der institutionellen Lebensgestalten in Kirche und Theologie, die Kontinuitäten schärfer in den Blick zu fassen. Der Zusammenhang von Reformation und konfessionellem Zeitalter ist nach Kaufmann unübersehbar, galt doch das reformatorische Erbe als Deutungsmatrix, der man sich verpflichtet fühlte, um deren Aneignung in der Auseinandersetzung mit diversen das Erbe anfechtenden „Feinden“ man bemüht war. Die Lebensfähigkeit des Luthertums beruhte auf Tradition und kultureller Praxis. Damit setzt Kaufmann sich ab von dem alten Dogma der Forschung, wonach der Staat angesichts der zerstrittenen

Konfessionen für „Fortschritt“ gesorgt habe, so daß die Säkularisierung durch staatlichen Eingriff als überfällige Überwindung der Konfessionskulturen anzusehen wäre. Der Verfasser prägt ein, daß Staat und Religion(en) gleichermaßen der Rationalisierung oder der Irrationalisierung von Konflikten Vor-schub leisten konnten.

Mit diesem Ansatz wird der Blick frei auf die auch territorialkirchlich bedingte Pluralität im Luthertum. Zugleich werden die Besonderheiten des Luthertums im Konfessionsvergleich ansichtig. „Als frühneuzeitliche Konfession von relativer doktrinaler und ethischer Lehreinheitlichkeit und -verbindlichkeit, spezifischen Elementen der Kirchenverfassung und des Gottesdienstes und sonstigen kulturellen und memorialen Usancen und Praktiken entwickelte sich das Luthertum also auf dem Nährboden der seit dem Beginn der Wittenberger Reformation entstandenen lutherischen Konfessionskultur“ (21). Nach eigenem Selbstverständnis ging man den Mittelweg zwischen Schwärmertum und Papsttum. Indem sie die rechte Balance hielten zwischen den starken, biblisch begründeten, apokalyptischen und ordnungstheologischen Tendenzen der Zeit, schufen die Theologen die Grundlage für die Herausbildung einer eigenen Identität auf biblischer Basis und in der niemals abgeschlossenen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Herausforderungen.

Geordnet nach den Stichworten „Krisen“, „Kontroversen“, „Konsolidierungen“ und „Kairos“ wendet Kaufmann sich dann den Einzelphänomenen exemplarisch zu. Der Verfasser bietet mithin keine kirchengeschichtliche Gesamtdarstellung für jene Zeit. Vielmehr werden an den schlaglichtartig beleuchteten Teilaspekten wichtige Grundzüge der lutherischen Konfessionskultur erkennbar.

Mit der Untersuchung des Einflusses der Apokalyptik auf das politische Denken im Luthertum eröffnet Kaufmann den Reigen der „Krisen“. Die apokalyptische Endzeiterwartung wurde in lutherischer Theologie und Kirche bußparänetisch aufgenommen. Die Konzentration auf die Heilsgewißheit im Jüngsten Gericht führte so gerade nicht zur Weltverneinung, sondern zur „Weltkritik“ und stand damit nicht nur Pate bei der Entstehung der Natur- und Geschichtswissenschaft, sondern auch für die Politiktheorie.

Daß der theologische Streit auch ein Streit um die rechte Lutherinterpretation war, machte eine Schrift wie Mörlins Anweisung zum Lutherstudium aus dem Jahr 1565 nötig, deren Inhalt und historischen Kontext Kaufmann beleuchtet. Die Empfehlungen Mörlins lassen sich heute noch nutzbar machen. Den Höhe- und Zielpunkt der Lutherlektüre sieht Mörlin übrigens in Luthers als Vorlesungsmitschrift überlieferter Genesisauslegung. Er hält sie für das größte Buch seit der Apostelzeit.

Kein Ruhmesblatt ist aus heutiger Sicht „die theologische Bewertung des Judentums“, die nicht nur durch die Enttäuschung über mangelnde Missionserfolge, sondern auch durch unkritisch rezipierte Schriften jüdischer Konvertiten sehr negativ geprägt war. Freilich ließ sich niemand zu einer Vernichtungs-

torik hinreißen. Der Gedanke der Mission unter Juden verschwand niemals völlig, auch wenn er in Anknüpfung an konfessionsübergreifend gepflegte vorreformatorische Ressentiments zunehmend einem irrationalen christlichen Verteidigungsbedürfnis zum Opfer fiel.

Manche Überraschung für vulgärprotestantische Lutheraner hält die damalige „Kontroverse“ über die Bilderfrage bereit. Auch hier schlug das Luthertum, repräsentiert durch Chemnitz gegenüber Rom und durch Lukas Osiander und Andreae gegenüber Beza, den Mittelweg ein zwischen römischem „Heidentum“ und reformiertem „Mahometismus“. Kaufmann erinnert daran, daß in Anhalt erst nach der Hinwendung zum Reformiertentum Taufexorzismus und Meßgewänder abgeschafft wurden. So kommt es gerade aufgrund der strengen Bindung der Lutheraner an das effektive Bibelwort zu dem Fazit: „Das Luthertum ist diejenige Konfession der abendländischen Christentumsgeschichte, die mit der größten Entschiedenheit Bilder als Auslegungen der Heiligen Schrift förderte und bejahte“ (199). Verschärft wurde die kontrovertheologische Auseinandersetzung mit Rom durch das Aufkommen der Jesuiten, so daß die Anti-Jesuitenpublizistik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einem wichtigen Aspekt der Konfessionskultur wird, dem Kaufmann ein weiteres Kapitel widmet. Insbesondere die Württemberger betonten unter Hinweis auf die defizitäre (nestorianische) Christologie der Calvinisten wie der Jesuiten die Äquidistanz gegenüber beiden konfessionellen Gegnern, die je auf ihre Art die lutherische Theologie und Kirche mit allen Mitteln bekämpften.

Als tragende Säule des Luthertums erheischen die Universitäten Aufmerksamkeit. Schon die Zahlen sprechen eine deutliche Sprache: 1600 gab es im Reich 11 lutherische Universitäten mit 2500 Studenten, 2 reformierte mit 280 Studenten, 6 römisch-katholische mit 400 Studenten. „Für die Studienkonzeption der lutherischen Universitäten war charakteristisch, daß das Kollegium der Theologischen Fakultät als Teil des ministerium evangelii galt und die studia doctrinae coelestis als besonderer Gottesdienst verstanden wurden“ (307). Das führte zu einer fortgesetzten Akademisierung der Pfarrerausbildung, für die das Verständnis im Kirchenvolk geweckt werden mußte. Aber die hohe Wertschätzung der Predigt machte manchen Streit um den Bau eines Studierstübchens und den Aufbau einer Pfarrbibliothek zu einer Notwendigkeit. Neben der Pfarrerausbildung nahmen die Universitäten eine breite Gutachterstätigkeit wahr, um theologischen Streit und praktische Probleme Lösungen zuzuführen. Das betrifft den Umgang mit konvertierten Priestern ebenso wie Fragen der Kirchenzucht. Letztere diente keineswegs, wie oft kolportiert wird, der obrigkeitlich kontrollierten Sozialdisziplinierung, sondern der gewissenhaften Sorge um das Seelenheil. Als politischen Beitrag zur Konsolidierung entdeckte das Luthertum zunehmend die Regelungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555, so daß die Lutheraner zu dessen entschiedensten Verteidigern wurden, wie der Vergleich der „protestantischen“ Reaktionen auf den Religionsfrieden zeigt.

Das Buch schließt mit einer Betrachtung der Deutungen der Jahrhundertwende (1600). Noch einmal werden die fruchtbaren Wirkungen des apokalyptischen Denkens erkennbar, denn das Bewußtsein, in der Endzeit zu leben, führte zur Anfertigung von Erdbebenstatistiken, Kometenbeobachtungen und zur weit ausgreifenden historischen Arbeit (Philipp Nicolai). Konfessionelle Polemik und die Sammlung theologischer Quellen wie naturbeobachtenden Wissens dienten aber gleichermaßen zuerst der theologischen Selbstvergewisserung in Gestalt des glaubensstärkenden Bußrufs. Um der Heilsgewißheit willen mußte die christologische Frömmigkeit präzise formuliert und polemisch gesichert werden. Gegen den römischen Jubelablaß setzten die Lutheraner daher den Lobpreis der Lutherschen Bibelübersetzung und der lutherischen Bekenntnisse. „Der Inhalt evangelischer Bibelmemoria kann deshalb nur darin bestehen, im wahren Glauben zum Evangelium Christi zurückzukehren, denn Christus selbst ist der Gnadenschatz des Gnadenjahres“ (461). Damit aber war „der lutherische Protestantismus am Ausgang des kämpferischen und bedrohlichen 16. Jahrhunderts religiös nicht am Ende, sondern bei seiner Sache, am Anfang der Reformation“ (464).

Kaufmanns Buch gibt wertvolle Anregungen für all diejenigen, die mit dem Verfasser dafür dankbar sind, daß „die Lebenskraft lutherischer Konfessionskultur noch nicht erloschen ist“ (VIII). Die Vorurteile über jene Zeit entspringen ja nicht selten einem doktrinären Selbstabschluß, der sich der ernsthaften Befragung durch in früheren Epochen der Kirchengeschichte errungene Einsichten in heilsame theologische Wahrheiten entzieht. Wo hingegen der im 16. Jahrhundert so wirksame Buß- und Glaubensruf Jesu bis in unsere Zeit weitererschallt, da mag man dann Kaufmanns wertvolle Einsichten zur Schlußfolgerung fortspinnen, daß „lutherische Konfessionskultur“ genuiner „lutherischer Kirche“ bedarf. Daß diese sich – bei aller nötigen Selbstkritik – ihrer kräftigen Wurzeln im 16. Jahrhundert nicht schämen muß, zeigen Kaufmanns Arbeiten auf gute Weise.

Armin Wenz

Theologische Fach- und Fremdwörter

Affirmation = Bejahung, Zustimmung, Bekräftigung – **analogia fidei** = Entsprechung im Glauben – **androgyn** = männliche und weibliche Merkmale vereinernd (zwitterig) – **Antagonismus** = Gegensatz, Gegnerschaft, Widerstreit – **Dekalog** = die zehn Gebote Gottes – **depositum fidei** = etwas, das im Glauben in Verwahrung gegeben worden ist – **Erosion** = zerstörende Wirkung von fließendem Wasser, von Eis und Wind an der Erdoberfläche – **extra nos – pro nobis** = außerhalb von uns – für uns – **Falsifizierbarkeit** = Widerlegbarkeit einer wissenschaftlichen Aussage durch ein Gegenbeispiel – **Hermeneutik** = Lehre von der Auslegung (der Schrift) – **implizit** = mit enthalten – **Inkarnation** = Fleischwerdung Christi – **Inkulturation** = Anpassung des Christentums an eine fremde religiöse Umwelt – **Interaktion** = Wechselbeziehung zwischen Personen oder Gruppen – **ius divinum** = göttliches Recht – **Kanon** = Gesamtheit der anerkannten Schriften (Bücher) – **Kenosis** = Selbstentäußerung (nach Phil. 2, 5-11) – **Kontext** = Zusammenhang – **Kontextualisierung** = Einbindung einer Aussage in ihr soziokulturelles Umfeld – **Konversionismus** = Bekehrungsideologie – **libertinär** = hemmungslos – **lingua franca** = Verkehrssprache eines großen, verschiedene mehrsprachige Länder umfassenden Raumes – **Matrix** = Quelle, Ursache, Muster – **missio ecclesiae** = Mission der Kirche – **Mis-siologie** = (engl.) Missionstheologie, Lehre über die Mission – **Mission** = Sendung – **Ontologie** = Wissenschaft vom Seienden – **Paradigma** = Beispiel, Muster, Modell – **Paränese** = (Er)Mahnung – **pneumatologisch** = der Lehre vom Heiligen Geist entsprechend – **praexistent** = bereits vor der Geburt vorhanden – **rigide** = streng, steif, starr – **self-theologising** = nur für sich selbst Theologie betreiben – **Schiboleth** = (hebr.) sprachliches, mundartliches Erkennungszeichen (s. Richter 12, 5+6) – **Symbol** = hier: Glaubensbekenntnis – **Synergismus** = Mitwirkung (des Menschen an seinem Heil) – **Theokratie** = Gottesherrschaft (Herrschaftsform, bei der die Staatsgewalt rein religiös legitimiert ist)

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

Rev.
Klemet Preus

4040 County Road 101 North
Plymouth, Minnesota 55446, USA

Rev. Dr.
Anssi Simojoki

P.O. Box 521 Karen
00502 Nairobi, Kenya

Tapani Simojoki

58 Upton Place
Littleport, Ely, Cambs. CB6 1LD
United Kingdom

Wir sollen Gottes Wort als eine allmächtige Kraft herrlich und hoch halten.

Denn wer es hat, der hat und kann alles.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

W. Degenhardt:	Paul Gerhardt – ein treuer Zeuge und großer Tröster
S. Meier:	Paul Gerhardt und die Anfechtung
H.-J. Voigt:	Predigt zum Paul-Gerhardt-Jubiläum
G. Kelter:	„Nimm hin den heiligen Geist...“
G. Kelter:	Luthertum als innerrömische Reformbewegung
W. Torgerson:	Form und Sinn der gottesdienstlichen Gewandung
C. Horwitz:	Die Stellung der Frau im Alten Testament

Rezensionen:

H. Sonntag:	S. Grosse, Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts
A. Wenz:	J. A. Steiger, Geh aus mein Herz
A. Eisen:	A. Albert-Zerlik, S. Fuhrmann (Hg.), Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied
K.-H. Kandler:	I. Ludolphy, Friedrich der Weise
S. Zülsdorf:	J. Lenox, Hat die Wissenschaft Gott begraben?
G. Kelter:	C. Möller, Leidenschaft für den Alltag

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

Jetzt auch im Internet: www.lutherischebeitraege.de

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
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 Groß Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Propst 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 Einzug 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
12. Jahrgang 2007 – ISSN 0949-880X

these

Lutherische Beiträge

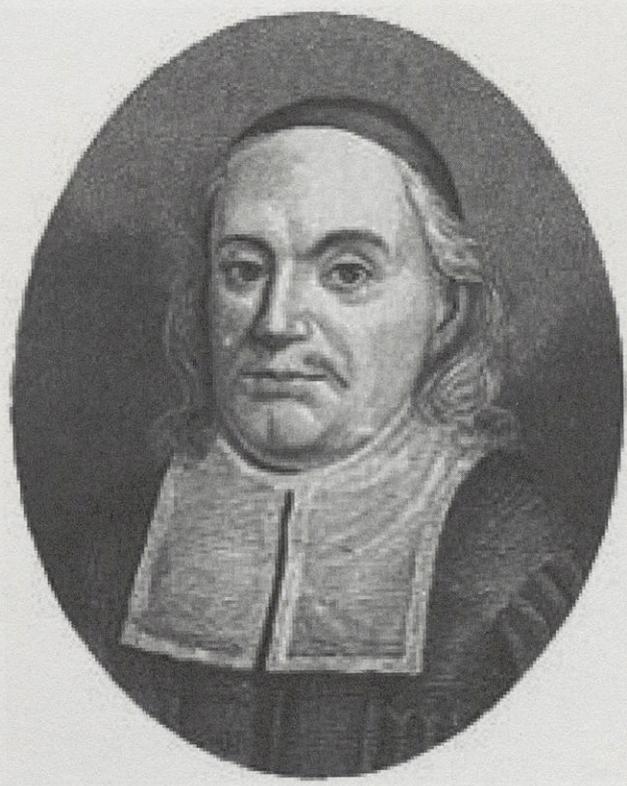
Nr. 4/2007

ISSN 0949-880X

12. Jahrgang

Aufsätze:

W. Degenhardt:	Paul Gerhardt – ein treuer Zeuge und großer Tröster	223
S. Meier:	Paul Gerhardt und die Anfechtung	227
H.-J. Voigt:	Predigt zum Paul-Gerhardt-Jubiläum	239
G. Kelter:	Das Luthertum als inner-(römisch-)katholische Reformbewegung. Ein ökumenischer Weg?	242



R
X

300

Inhalt

Aufsätze:

W. Degenhardt:	Paul Gerhardt – ein treuer Zeuge und großer Tröster	223
S. Meier:	Paul Gerhardt und die Anfechtung	227
H.-J. Voigt:	Predigt zum Paul-Gerhardt-Jubiläum	239
G. Kelter:	Das Luthertum als inner-(römisch-)katholische Reformbewegung. Ein ökumenischer Weg?	242

Rezensionen:

H. Sonntag:	S. Grosse, Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts	267
A. Wenz:	J.A. Steiger, „Geh aus, mein Herz, und suche Freud“	269
A. Eisen:	A. Albert-Zerlik/S. Fuhrmann (Hg.), Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied	272
K.-H. Kandler:	I. Ludolphy, Friedrich der Weise	274
G. Kelter:	C. Möller, Leidenschaft für den Alltag	277
W. Rothfuchs:	K. Löber/A. Zielke (Hg.), Diakonie – was ist das?	280
A. Wenz:	O. Bayer, Martin Luthers Theologie	283
Inhalt des 12. Jahrgangs der Lutherischen Beiträge		286

Zum Titelbild

Paul Gerhardt (1607-1676), bedeutendster lutherischer Kirchenliederdichter, nach einem zeitgenössischen Kupferstich. Zur Wiederkehr seines vierhundertsten Geburtstages erinnern auch wir an diesen Bekenner in dieser Nummer mit den ersten drei Aufsätzen und einigen Rezensionen. J.J.

Paul Gerhardt 12.3.1607 – 27.5.1676

Werner Degenhardt:

Paul Gerhardt – ein treuer Zeuge und großer Tröster

Vor 400 Jahren, am 12. März 1607 wurde er in Gräfenhainichen bei Wittenberg geboren: Paul Gerhardt, der größte Liederdichter der evangelischen Christenheit.

In seiner Heimatstadt, die damals ungefähr 1000 Einwohner hatte, ist aus jener Zeit nichts mehr erhalten. Schon 1637 brandschatzten die Schweden den Ort. Und am Ende des Zweiten Weltkrieges wurde er zu 80 Prozent in Schutt und Asche gelegt.

Ein langer Weg ins Pfarramt

Geboren wurde Paul Gerhardt als zweiter Sohn von insgesamt vier Geschwistern. Sein Vater war brau- und schankberechtigter Gastwirt und Bürgermeister der Stadt. Die Mutter war die Tochter eines aufrechten und treuen lutherischen Superintendenten. Schon früh kam Paul Gerhardt in den Schülerchor und wurde durch den Kantor im Gesang ausgebildet. Da es pro Woche mindestens vier Gottesdienste gab, war der Chor oft im Einsatz.

Mit 14 Jahren war Paul Gerhardt schon Vollwaise: 1619 starb sein Vater, 1621 die Mutter. Ein Jahr später kam er auf die Fürstenschule in Grimma. In diesem ehemaligen Augustinerkloster wurde die sächsische Elite ausgebildet, die späteren Beamten und Pastoren. In der dazugehörigen Klosterkirche hatte Luther öfters gepredigt.

1628 trat Paul Gerhardt in Wittenberg das Theologiestudium an. Hier fand er bedeutende Lehrer der lutherischen Orthodoxie (d. h. Rechtgläubigkeit). Hier konnte er aber auch Vorlesungen über die Dichtkunst hören. Vor allem von Paul Röber lernte er, daß sich lutherische Rechtgläubigkeit und poetische Frömmigkeit keineswegs ausschließen.

In Wittenberg hatten viele Menschen vor den Folgen des anhaltenden 30-jährigen Krieges Zuflucht gesucht. Als dort 1636/37 die Pest grassierte, fielen ihr viele zum Opfer. Darunter war auch Paul Gerhardts Bruder Christian.

Wie damals üblich verdiente Paul Gerhardt nach dem Studium seinen Lebensunterhalt als Hauslehrer bei begüterten Familien, zunächst in Wittenberg und ab 1643 in Berlin. Als 1651 in Mittenwalde (bei Berlin) die erste Pfarrstelle neu zu besetzen war, empfahl das Berliner Konsistorium den Kandidaten Paul Gerhardt. Nach der Ordination in der Berliner Nikolaikirche trat er seine erste Pfarrstelle als Propst in Mittenwalde an.

Der Dichter frommer, tiefsinniger Lieder

In Mittenwalde hatte Paul Gerhardt seine größte Schaffensperiode als Liederdichter. Hier entstanden Lieder wie „Wie soll ich dich empfangen“, „Ich steh an deiner Krippen hier“ und „O Haupt voll Blut und Wunden“. Viele Lieder Paul Gerhardts beschreiben die persönliche Frömmigkeit und sind dementsprechend in „Ich“-form geschrieben. Sie verlieren sich dabei aber nicht im frommen Gefühl, sondern bleiben tief in den Heilstatsachen Gottes verwurzelt.

In Mittenwalde heiratete Paul Gerhardt 1655 Anna Maria Berthold, die jüngste Tochter eines Berliner Kammergerichtsadvokaten. Im Sommer 1657 kehrte er nach Berlin zurück, wo er die 3. Pfarrstelle an der Nikolaikirche übernahm. Vier seiner fünf Kinder hat er hier getauft – aber nun eins hat ihn überlebt.

Äußerst fruchtbar war seine Zusammenarbeit mit dem Kantor an St. Nikolai, Johann Crüger. Bis heute singen wir Gerhardts Lieder nach seinen Melodien. In der dritten Auflage von Crügers Gesangbuch 1647 sind bereits 18 Lieder von Paul Gerhardt enthalten, darunter „Ein Lämmlein geht“, „Auf, auf, mein Herz mit Freuden“ und „Nun ruhen alle Wälder“. In der 5. Auflage von 1653 erhöhte sich die Zahl der Paul-Gerhardt-Lieder auf 82.

Wir kennen von ihm einschließlich seiner Gelegenheitsgedichte insgesamt 138 Lieder. In unserm Gesangbuch (ELKG) befinden sich 30 Lieder im Stammteil und nochmals 9 im Anhang (ab Lied Nr. 400). So ist er noch heute durch seine Lieder Seelsorger und Tröster ungezählter Christen.

Diese segensreiche Zeit wurde dann aber zunehmend durch kirchliche und politische Spannungen beschwert.

Angefeindet um des Bekenntnisses willen

Der sogenannte Große Kurfürst Friedrich Wilhelm strebte eine Kirchenunion von Calvinisten (Reformierten) und Lutheranern an. Dem war vorausgegangen, daß schon 1613 der brandenburgische Kurfürst Johann Sigismund vom lutherischen Bekenntnis abgefallen und zum Calvinismus übergetreten war. Das hatte 1615 in Berlin zu wahren Tumulten geführt, als der Landesherr den damaligen Berliner Dom den Lutheranern weggenommen und den Reformierten übergeben hatte, obwohl es von ihnen nur eine Handvoll in Berlin gab, im wesentlichen Personen am kurfürstlichen Hof. Als dann die Reformierten die Kruzifixe und den kostbaren Bilderschmuck des Domes zertrümmerten, hatte die lutherische Bevölkerung mit öffentlichem Tumult reagiert.

Die Bestrebungen des reformierten Herrscherhauses, die lutherische Kirche zurückzudrängen, waren seitdem weitergegangen. In einem Edikt vom 16.9.1664 untersagte der Große Kurfürst den lutherischen Pastoren, in ihren Predigten auf die Unterschiede zwischen lutherischem und reformiertem Bekenntnis hinzuweisen, hob die Ordinationsverpflichtung der Pastoren auf die Konkordienformel (eine der lutherischen Bekenntnisschriften) auf und untersagte seinen Landeskindern das Studium an der lutherischen Universität in Wit-

tenberg. Unter Androhung der Amtsenthebung verlangte der Kurfürst von den lutherischen Pastoren die Unterzeichnung dieses Edikts. Paul Gerhardt hatte zuvor schon ein eindeutig lutherisches Gutachten für ein Religionsgespräch zwischen den lutherischen und reformierten Predigern Berlins verfaßt und stand so in der vordersten Reihe der Auseinandersetzungen. Er verweigerte die geforderte Unterschrift, da er bleiben wollte, was er immer war – ein treuer Lutheraner, der zu seinem Ordinationsgelübde stand. Wegen „Ungehorsams“ wurde er mit anderen lutherischen Pastoren 1666 vom Kurfürsten amtsentho-ben. Einige wurden auch des Landes verwiesen.

Paul Gerhardt war eigentlich ein ganz und gar friedfertiger Mensch. Das zeigt sich auch in den vielen Bittschriften der Bürgerschaft und des Magistrats, die für Gerhardt eintraten. Da heißt es u. a.: „... er hat alle und jede Zeit zum wahren Christentum durch Leben und Lehre geführt und keine Seele mit Worten oder Werken angegriffen.“ Daraufhin setzte der Kurfürst 1667 Paul Gerhardt wieder in sein Amt ein, erwartete von ihm aber auch ohne Unterschrift die Befolgung des Edikts. Gerhardt nahm zwar zunächst die Amtsgeschäfte wieder auf, jedoch ohne zu predigen. Da aber der Kurfürst alle Bitten, Gerhardt den Gehorsam gegen die Verordnungen zu erlassen, ablehnte, verzichtete Gerhardt um seines Gewissens willen auf sein Amt.

Trostlieder in Anfechtungen

Die Kämpfe und Gewissensnöte jener Zeit schlagen sich auch in Paul Gerhardts Liedern nieder, z.B. in dem Lied aus dem Jahr 1666 „Gib dich zufrieden und sei stille in dem Gotte deines Lebens“ (ELKG 295). Obwohl Gerhardt sein Gehalt unverkürzt behielt, war doch mit der Amtsenthebung auch der Unterhalt der Familie in Frage gestellt. Diese Sorge klingt aus den Liedzeilen wider:

„Was sorgst du für dein armes Leben,
wie du's halten wollst und nähren?
Der dir das Leben hat gegeben,
wird auch Unterhalt bescheren.“ (Str. 7)

Auch die Anfechtung aus den Glaubenskämpfen ist unverkennbar:

„Nimm nicht zu Herzen, was die Rotten
deiner Feinde von dir dichten;
laß sie nur immer weidlich spotten,
Gott wird's hören und recht richten.
Ist Gott dein Freund und deiner Sachen,
was kann dein Feind, der Mensch, groß machen?“ (Str. 11)

Bekannter sind die Kreuz- und Trostlieder aus seiner Mittenwalder Zeit, wo er noch nicht in diesen geistlichen Kämpfen stand und noch keine eigenen Kinder zu Grabe tragen mußte. Aber aus seiner Seelsorge und seiner Zeit des dreißig-jährigen Krieges war er auch da schon mit dem menschlichen Leiden wohl

vertraut. Lieder wie „Befiehl du deine Wege“ und „Warum sollt ich mich denn grämen“ (beide 1653) können auch heutigen Christen noch Lichtstrahlen im Dunkel der Anfechtung und Quelle des Trostes und der Kraft sein.

Paul Gerhardt hatte noch weiteres Leid zu bewältigen. Noch in Berlin, 1668, mußte er seine Ehefrau begraben. 1669 bot ihm die Gemeinde Lübben im Spreewald eine Pfarrstelle an. Dort wirkte er in bescheidenen Lebensverhältnissen, bis er 1676 in seinem 70. Lebensjahr starb. Dort liegt er auch begraben.

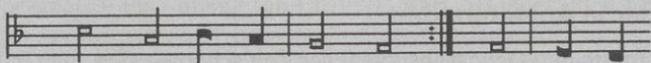
Nicht nur die dortige Kirche ist nach ihm benannt worden. Viele andere Kirchen in Deutschland tragen den Namen Paul-Gerhardt-Kirche. Sein Name erinnert daran, daß unsere Kirchen Orte des Gotteslobs sind. Er hat es uns innig und doch inhaltsreich vorformuliert, so daß wir es ihm dankbar und vertrauensvoll nachsingen können.

Aus dem 12-strophigen Tauflied von Paul Gerhardt 1667

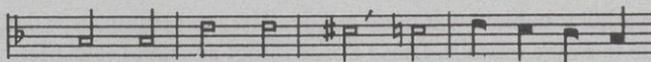
Johann Georg Ebeling 1667



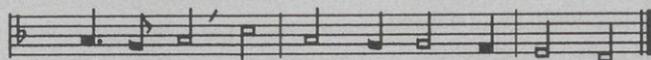
{ Du Volk, das du ge-tau-fet bist und
auch nach dem Na-men Je-su Christ dich



dei-nen Gott er-ken- nest, } nimms wohl in
und die Dei-nen nen- nest,



acht und den-ke dran, wie-viel er Gu-tes



dir ge-tan am Ta-ge dei-ner Tau-fe.

2 Es macht dies Bad von Sünden los, / gibt Reinheit uns und Schöne. / Die Satans Kerker erst verschloß, / die werden frei und Söhne / des, der da trägt die höchste Kron, / der läßt sie, was sein einger Sohn / ererbt, auch mit ihm erben.

3 Weil von Natur der Mensch verlorn / und mit dem Fluch umfangan, / wird neu er in der Tauf geborn, / den Segen zu erlangen. / Hier stirbt der Tod und würgt nicht mehr, / hier bricht die Höll, und all ihr Heer / muß uns zu Füßen liegen.

4 Hier ziehn wir Jesus Christus an / und decken unsre Schanden / mit dem, was er für uns getan / und willig ausgestanden. / Hier wäscht uns sein hochteures Blut / und macht uns heilig, fromm und gut / in seines Vaters Augen.

Siegfried Meier:

Paul Gerhardt und die Anfechtung

Seit einigen Jahren wird Paul Gerhardt¹ – oder *Paulus* Gerhardt, eine Schreibweise, die er bevorzugte! – endlich wieder als *Theologe* entdeckt, nicht nur als Liederdichter geschätzt, und beides wird auch erfreulicherweise nicht mehr gegeneinander ausgespielt. Jörg Baur beschreibt die Situation Anfang der 60er Jahre im Rückblick: „Das Vorurteil, das noch immer die alten Theologen ächtete, hatte meinen Widerspruch geweckt, der es für unmöglich hielt, daß die überzeugendsten Texte des Gesangbuches – die Lieder des ‚orthodoxen‘ Paul Gerhardt – etwas völlig anderes seien als die Theologie, deren Schüler und Verfechter er war. Wenn diese Verse nicht ‚überholt‘ waren, konnte auch die Theologie, die ‚hinter‘ ihnen stand, nicht so ‚erstarrt‘ sein.“²

Auch hinsichtlich der theologischen Väter eines Paul Gerhardt ist die Forschung ein gutes Stück weitergekommen, so daß man auch nicht mehr („den frischen, ewig jungen“) Luther gegen die („in Formeln erstarrte“) lutherische Orthodoxie ausspielen muß. Für unser Thema spielt das eine wichtige Rolle, da das Thema *Anfechtung* von Haus aus in der theologischen Tradition eher mit Luther als mit irgendeinem anderen Namen verbunden ist.

-
- 1 In biographischen Details halte ich mich an die vorzügliche Biographie Christian *Bunners*, Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung, Göttingen 2006, die nicht nur sehr lesenswert, sondern auch sehr lesbar geschrieben ist und neben erläuternden Dokumenten zum Leben Gerhardts auch auf dem aktuellen Stand der Forschung ist. Theologisch habe ich viel von Elke *Axmacher* gelernt, die mit ihrem Werk „Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts (Mainzer hymnologische Studien 3), Tübingen und Basel 2001“ zur theologischen Rehabilitierung der „orthodoxen“ Lutheraner viel beigetragen hat. Das leidige Problem einer fehlenden kritischen Werkausgabe der Lieder Paul Gerhardts umgehe ich durch Zitieren aus der derzeit einzig im Buchhandel erhältlichen Ausgabe: Eberhard von *Cranach-Sichert* (Hg.), Paul Gerhardt. Wach auf, mein Herz und singe. Vollständige Ausgabe seiner Lieder und Gedichte, Wuppertal 32007. Zum Konflikt Paul Gerhardts in Berlin schöpfe ich aus zwei Aufsätzen, die den Quellen entlang erzählen, zum einen Walter *Dreß*, Warum mußte Paul Gerhardt Berlin verlassen? (in: drs., Evangelisches Erbe und Weltoffenheit. Gesammelte Aufsätze hg. v. Wolfgang Sommer, Berlin 1980, 177-186) und Günter *Schlichting*, Paul Gerhardt im Berliner Kirchenkampf (Theologische Beiträge 7 1976, 253-264) sowie zusammenfassend Albrecht *Beutel*, Toleranz und Kirchenlied: Paul Gerhardt, in: Marksteine. Eine Entdeckungsreise durch Brandenburg-Preußen. Eröffnungsausstellung des Hauses der Brandenburgisch-Preußischen Geschichte 18. August – 11. November 2001. Teil der gemeinsamen Landesausstellung Berlin und Brandenburg-Preußen 2001, hg. v. Haus der Brandenburgisch-Preußischen Geschichte beim Museumsverband des Landes Brandenburg e.V. Berlin 2001, 115-118 (die dort angegebene Zahl von Paul Gerhardt Liedern – 238 deutsche Gedichte – ist sicher ein Druckfehler und sollte wohl 138 heißen). Zur Anfechtung vgl. Horst *Beintker*, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther (Theologische Arbeiten Bd. I), Berlin 1954 und drs., Art. Anfechtung III. Reformations- und Neuzeit, in: TRE 2, Berlin – New York 1978, 695-704.
- 2 Jörg *Baur*, in: Christian *Henning*/Karsten *Lehmkuhler* (Hg.), Systematischer Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 1998, 50.

I

Die mit der *Anfechtung* nicht vorschnell in eins zu setzende äußere Not hat Paul Gerhardt Zeit seines Lebens gekannt, in vielfacher Ausprägung. 1607 in Gräfenhainichen, nahe Wittenberg gelegen, wurde er geboren, vermutlich am 12. März (die Kirchenbücher wurden 1637 vernichtet). Das geistliche Umfeld war durch den lutherischen Glauben geprägt. Über die Familie Paul Gerhardts wissen wir wenig, vier Kinder zählten zur Familie, der ältere Bruder Christian (geb. 1606), die Schwestern Anna (geb. 1612) und Agnes (geb. vor 1619). Vater und Mutter starben innerhalb weniger Jahre; Paul Gerhardt folgte seinem älteren Bruder auf die Fürstenschule nach Grimma, eine Zeit, die zunehmend von den Auswirkungen des 30jährigen Krieges belastet ist, nicht nur durch kriegerische Auseinandersetzungen, sondern auch durch gesundheitliche Katastrophen wie den Ausbruch der Pest 1626. Ende 1627 verließ er die Schule, um ab 1628 in Wittenberg Theologie zu studieren. Vom Studium ist kaum etwas bekannt, Paul Gerhardt war seit 1634 Hauslehrer in Wittenberg, gilt 1641 immer noch als „*Studiosus*“, wechselt dann wahrscheinlich zwei Jahre später nach Berlin. In der Zwischenzeit wurde auch Wittenberg von der Pest heimgesucht (allein 1671 Pestfälle im Jahre 1637), ebenso durch eine große Feuersbrunst 1640. „Wenn er später von solchen Nöten gesungen hat – er kannte sie aus eigenem Erleben und Durchleiden.“³ Auch in Berlin wirkt Gerhardt als Hauslehrer, muß aber schon mit dem Kantor der Nikolaikirche, Johann Crüger, in Kontakt gekommen sein, denn dieser veröffentlicht in seinem Gesangbuch „*Praxis Pietatis Melica*“ von 1647 bereits 18 Lieder von Paul Gerhardt. Dieser erhält 1651 in Mittenwalde seine erste Pfarrstelle, die er 44jährig antritt, nachdem er in der Berliner Nikolaikirche am 18. November 1651 ordiniert wurde, verpflichtet auf die lutherischen Bekenntnisschriften und speziell auch auf die Konkordienformel. 1657 kehrt er als Pfarrer an die Nikolaikirche zurück. Im Juni 1669 tritt er seine letzte Pfarrstelle in Lübben an, nachdem er in Berlin seines Amtes enthoben wurde. In Lübben stirbt er am 27. Mai 1676.

Die Amtsenthebung nahm der sogenannte Große Kurfürst Friedrich Wilhelm (1620-1688) vor. Kurbrandenburg war lutherisch, doch schon der Großvater des Kurfürsten, Johann Sigismund, war 1613 von der lutherischen zur reformierten Konfession übergetreten. „Er durfte von Rechts wegen seine Untertanen nicht reformiert machen. Sein eigener Übertritt war nach strengem Reichsfriedensrecht unzulässig.“⁴ So war der Hof reformiert, das ganze Land aber lutherisch.

Nun hatte der Westfälische Friede von Münster und Osnabrück zwar den 30jährigen Krieg beendet, aber die Frage nach der Wahrheit der Konfessionen nicht beantworten können. Sie blieben ein Streitfeld der Polemik, auch von der Kanzel, da die Prediger wußten, daß rechtes Leben nur von rechter Lehre her-

³ *Bunners* 31.

⁴ *Dreß* 182.

kommen kann. Friedrich Wilhelm setzte nun alles daran, hier zu einer Gleichrangigkeit der Konfessionen zu kommen – oder, ehrlicher gesagt: zum Ende der lutherischen Konfession in seinem Land. Die theologischen Lehrstühle wurden entsprechend besetzt⁵, und zu einem Religionsgespräch ließ er 1662 einladen. Da in den Kirchen lutherisch gepredigt wurde und der Zweck des Religionsgespräches war, unchristliches Verketzern und Verlästern einzustellen, betraf das ja doch nur die lutherische Seite, denn wer außer den – vergleichsweise wenigen – Hofangehörigen kam in den zweifelhaften Genuß, Verketzerungen von reformierter Seite zu hören?

Der geplante Verlauf der Sitzungen im Berliner Schloß⁶ sollte geschickt um die Wahrheitsfrage herumführen, da die reformierte Seite nur daran interessiert war, *wie wichtig* die strittigen Glaubensartikel wären – eine Spitzfindigkeit, die Paul Gerhardt nicht durchgehen lassen wollte, ohne zuvor die Wahrheitsfrage zu klären. Die zweite Frage war die Frage nach der *Abgrenzung*, wie sie in den Bekenntnisschriften steht. Muß falsche Lehre abgelehnt werden, gibt es ein klares Ja zu Christus ohne ein klares Nein zu allem von Ihm Trennenden? Auch hier kann es für Lutheraner keinen Zweifel geben, daß zum Ja ein Nein gehört, allein um der Schwachen willen. Schließlich die Gewissensfrage. Wo endet der Gehorsam dem Kurfürsten gegenüber? „Wo es aber um Glauben und Gewissen ging, um Gottes Wort und das ewige Heil, da hörte die Macht des Kurfürsten auf.“⁷ Das sah der Kurfürst anders. Das Spiel mit der Macht hatte bereits sein Großvater betrieben, der sich zwar auch durch feierliche Eide an die lutherischen Bekenntnisschriften einschließlich Konkordienformel gebunden sah, aber sein Gewissen an nichts, auch keine „Reverse“ binden lassen wollte. Friedrich Wilhelm wollte nun einen solchen Revers von jedem lutherischen Prediger unterschreiben lassen. Gewissensgründe zählten nicht. Es war kein Religionsgespräch, schon gar nicht unter Gleichgestellten, sondern es ging um eine Kapitulation. Würden die Prediger unterschreiben, dann würde im ganzen Land die Konfession gewechselt. Der Revers hatte folgenden Wortlaut⁸:

„Sr. Churf. Durchl. in Edictis de anno 1614.62.64, enthaltene christliche Intention wegen der Kirchen-Toleranz betreffend, erkläre ich N.N. mich gegen Sr. Churf. Durchl. unterthänigsten Gehorsams, und daß ich jederzeit Gott mit herzlichem Gebeth um Beförderung solcher Kirchen-Toleranz anrufen, auch nicht unterlassen will, alle Mittel, so zur Kirchen-Toleranz vorgeschlagen werden, anzunehmen. Will auch in Tractirung der Controversien mich der besten Moderation gebrauchen, den Elenchum nebst der Form. Conc. omittieren, den Exorcismum mitigieren und ändern, und den obbe-

5 Daran hatte schon Johann Sigismund gearbeitet und die Landesuniversität Frankfurt an der Oder calvinisiert, vgl. *Dreß* 179.

6 Vgl. *Schlichting* 255f.

7 *Schlichting* 256.

8 Nach *Dreß* 177.

meldeten Edictis in allen Clauseln gehorsamlich nachleben. So wahr mir Gott helfen soll durch Christum.“

Es geht um die Fortschreibung des von Johann Sigismund betriebenen Konfessionswechsels, um das Toleranzedikt vom 2. Juni 1662, „das sogar die schwedische Schutzmacht des Westfälischen Friedens zum Einspruch bewog“⁹, um den Gehorsam ohnehin, der dank Römer 13, 1-7 ja nicht schwer fiel einzufordern, um moderates Verhalten in den Kontroversen (keine Kanzelpolemik gegen die Reformierten!), das Fortlassen der Konkordienformel (auf die die Lutheraner ordiniert waren!), das Weglassen des Exorzismus bei der Taufe (als papistisch!¹⁰) und um das Übereinstimmen von Lehre und Leben. Der Einfachheit halber hätte der Kurfürst gleich auf einen Übertritt zur reformierten Konfession dringen können, denn wer die Konkordienformel nicht mehr gelten läßt, der verzichtet auf die Bekenntnisschriften der lutherischen Reformation im Ganzen.

Da die Berliner Pfarrer, allen voran Paul Gerhardt, sich auf Apg 5, 29 beriefen und auf ihr Gewissen, wollte der Kurfürst unter Berufung auf sein Gewissen¹¹ (!) solche Pfarrer nicht länger behalten. 1666 wurden die Pfarrer abgesetzt, Paul Gerhardt, der wohl bekannteste Pfarrer in Kurbrandenburg, wieder eingesetzt – da er nicht begriffen haben sollte, was die Edikte bedeuteten. Da der Kurfürst nicht auf die Bitte einging, ihm den Gehorsam gegen die Verordnung zu erlassen, ging Paul Gerhardt nach langen Verhandlungen (und dem Tod seiner Frau) nach Lübben.

Äußere Not und Anfechtung gingen hier Hand in Hand. Sicher wußte Paul Gerhardt von der Anfechtung der Sünde, aber er wußte genauso von der Anfechtung der Feinde, gerade auch der Feinde im eigenen Umfeld, und – wie wir aus den Psalmen wissen – nicht selten auch aus der Gemeinde. Nun hat Paul Gerhardt zwar nicht den ganzen Psalter in Verse gefaßt, aber mehr als ein Sechstel schon¹² – was mehr als einem Fünftel seiner erhaltenen Dichtung entspricht. Da seine Dichtung ja auch stets Weitergabe der Lehre ist¹³, können wir aus den Psalmliedern¹⁴, aber auch anderen Liedern schließen, in welche Richtung Paul

9 *Schlichting* 255.

10 *Dreß* 182.

11 *Schlichting* 258.

12 Die verzerrte Wahrnehmung kommt wohl daher, daß im gegenwärtigen EG nur die Psalmlieder zu Ps 85 und 146, „Herr, der du vormals hast dein Land“ und „Du meine Seele singe“ bedacht sind, wenn man nicht die Lieder zu Ps 37, 5 („Befiehle du deine Wege“) und Ps 37, 7 („Gib dich zufrieden“) dazu zählen möchte.

13 *Axmacher* 80: „Der Bezug zur doctrina de Deo, die Aufgabe der Verbreitung von Gottes Wort und christlicher Lehre ist in ihr [sc. In der geistlichen Dichtung] im reformatorischen Bereich von Anfang an mitgegeben.“

14 Ich gebe im Folgenden eine Auflistung nach *Cranach-Sichart*, in Klammern steht zunächst die Nummer dieser Ausgabe, dann die Seitenzahl: Ps 1 Wohl dem Menschen, der nicht wandelt (61/190), Ps 13 Wie lang, o Herr, wie lange soll (86/259), Ps 13 Ach Herr, wie lange willst du denn (92/274), Ps 23 Der Herr, der aller Enden (103/302), Ps 25 Nach dir, o Herr, verlangt mich (53/172), Ps 27 Gott ist mein Licht (87/261), Ps 30 Ich preise dich und singe (104/303),

Gerhardt schaut, wenn er von den „Feinden“¹⁵ spricht.

II

Die Auseinandersetzung mit den „Feinden“ bestimmt das gesamte dichterische Werk Paul Gerhardts. Wir erhärten diese These mit Streifzügen durch seine Lieder anhand des Kirchenjahres. Gleich eines der bekanntesten Lieder Paul Gerhardts, sein Adventslied „Wie soll ich dich empfangen“, spricht von den Feinden (1/9, vgl. EG 11, 9):

Was fragt ihr nach dem Schreien
Der Feind und ihrer Tück?
Der Herr wird sie zerstreuen
In einem Augenblick.
Er kommt, er kommt, ein König,
dem wahrlich alle Feind
Auf Erden viel zu wenig
Zum Widerstande seind.

Oder auch im zweiten Adventslied, „Warum willst du draußen stehen, du Gesegneter des Herrn?“ (2/10):

Ps 34 Ich will erhöhen immerfort (105/306), [Ps 37, 5 Befehl du deine Wege 84/254], [Ps 37, 7 Gib dich zufrieden 94/277], Ps 39 Mein Gott ich habe mir (114/332), Ps 42 Wie der Hirsch (88/263), Ps 49 Hörst an, ihr Völker, hört doch an (62/191), Ps 52 Was trotzest du, stolzer Tyrann (70/211), Ps 62 Meine Seele ist in der Stille (95/281), Ps 71 Herr, dir traue ich alle Tage (109/315), Ps 73 Sei wohlgemut, o Christenseel, (89/265), Ps 85 Herr, der du vormals hast dein Land (71/213), Ps 90 Herr Gott, du bist ja für und für (127/357), Ps 91 Wer unterm Schirm des Höchsten sitzt (90/268), Ps 111 Ich will mit Danken kommen (106/308), Ps 112 Wohl dem, der den Herren scheuet (63/194), Ps 116 Das ist mir lieb, daß Gott, mein Hort (107/310), [Ps 119? – das kann nur ein Druckfehler sein! Ich bin ein Gast auf Erden 128/359], Ps 121 Ich erhebe, Herr, zu dir (56/178), Ps 139 Herr, du erforschest meinen Sinn (66/202), Ps 143 Herr, höre, was mein Mund (52/169), Ps 145 Ich, der ich oft in tiefes Leid (112/325), Ps 146 Du meine Seele, singe (108/312).

- 15 Hier eine Übersicht der Erwähnungen von Feinden (zitiert wie in der vorigen Anmerkung): Wie soll ich dich empfangen (1/31, 9), Warum willst du draußen stehen (2/33, 10), O Jesu Christ (4/40, 4; 4/40, 5), Also hat Gott die Welt geliebt (25/95, 5 und 12, wichtig auch in Aufnahme von Röm 5, 10 Strophe 15!), Auferstehungs-Gesang (= Auf, auf, mein Herz, mit Freuden, 26/100, 2, 3), Sei fröhlich alles weit und breit (28/109, 2), Herr Jesu, meine Liebe (34/126, 2 und 8), Abendsegen (39/137, 6), Der 25. Psalm (53/172, 14), Ich danke dir demütiglich (59/183, 15), Der 112. Psalm (63/194, 8), Ist Gott für mich (82/248, 1), Ps 27 Gott ist mein Licht (87/261, 10), Ps 91 Wer unterm Schirm (90/268, 4), 13. Psalm Ach Herr (92/274, 2 und 4), 37. Psalm Gib dich zufrieden (94/277, 11), Sollt ich meinem Gott nicht singen (99/290, 8), Auf den Nebel folgt die Sonn (102/299, 4), Der 30. Psalm (104/303, 8 – Gott als Feind!), Der 116. Psalm (107/310, 6), Der 71. Psalm (109/315, 6 und 14), Ich danke dir mit Freuden (113/329, 2-4 und 6), Der 39. Psalm (114/332, 9 und 13), Was trauerst du, mein Angesicht (129/363, 9), David sang in seiner Sprachen (137/378, 1), Von Rotten ist die Rede in: Auferstehungs-Gesang (= Auf, auf, mein Herz, mit Freuden, 26/100, 5), Der 13. Psalm Wie lang, o Herr, wie lange soll (86/259, 4), Der 27. Psalm Gott ist mein Licht (87/261, 2), daneben lassen sich auch andere Bezeichnungen finden, etwa Tyrann (Der 52. Psalm Was trotzest du, stolzer Tyrann 70/211, 1-3), Hasser (Der 62. Psalm Meine Seel ist in der Stille 95/281, 2), Gotteshasser (Der 146. Psalm Du meine Seele, singe 108/312, 9) u.a.

Seines Himmels güldne Decke
 Spannt er um dich ringsherum,
 Daß dich fort nicht mehr erschrecke
 Deines Feindes Ungestüm.
 Seine Engel stellen sich
 Dir zur Seiten, wann du dich
 Hier willst oder dorthin wenden,
 Tragen sie dich auf den Händen.

Zu Weihnachten fragt er („O Jesu Christ, dein Kripplein ist mein Paradies“, 4/40):

Was will uns nun
 Zuwider tun
 Der Seelenfeind mit allem Gift und Gallen?

Und gibt als Antwort:

Schweig, arger Feind!
 Da sitzt mein Freund,
 Mein Fleisch und Blut, hoch in dem Himmel droben;

Und zu Ostern singt er („Sei fröhlich alles weit und breit“, 28/109):

Wie schön hast du durch deine Macht,
 Du wilder Feind des Lebens,
 Den Lebensfürsten umgebracht:
 Dein Stachel ist vergebens
 Durch ihn geschossen, schnöder Feind,
 Du hättest wahrlich wohl gemeint,
 Er würd im Staube bleiben.

Nein, nein! Er trägt sein Haupt empor,
 Ist mächtig durchgedrungen
 Durch deine Bande, durch dein Tod,
 Ja, hat im Sieg verschlungen
 Dich selbst, daß, wer an ihn nur gläubt,
 Von dir jetzt ein Gespötte treibt
 Und spricht: wo ist dein Stachel?

Und – wie sicher populärer – in „Auf, auf, mein Herz mit Freuden“(26/100 vgl. EG 112; der zweite zitierte Vers fehlt dort):

Er war ins Grab gesenket,
 Der Feind trieb groß Geschrei.
 Eh ers vermeint und denket,
 Ist Christus wieder frei

Und ruft Victoria!
Schwingt fröhlich hie und da
Sein Fähnlein als ein Held,
Der Feld und Mut behält.

Der Held steht auf dem Grabe
Und sieht sich munter um,
Der Feind liegt und legt abe
Gift, Gall und Ungestüm,
Er wirft zu Christi Fuß
Sein Höllenreich und muß
Selbst in des Siegers Band
Ergeben Fuß und Hand.

Ebenso vertraut dürfte der Beginn des Liedes „Ist Gott für mich, so trete“ sein (82/248 vgl. EG 351):

Ist Gott für mich, so trete
Gleich alles wider mich,
So oft ich ruf und bete,
Weicht alles hinter sich.
Hab ich das Haupt zum Freunde
Und bin geliebt bei Gott,
Was kann mir tun der Feinde
Und Widersacher Rott?

Noch ein paar wahllos herausgegriffene Zitate, um zu belegen, daß hier nicht einfach ein Seelenzustand gemeint ist, sondern handfeste Auseinandersetzungen vorliegen (aus dem 25. Psalm 53/172, 14; aus „Ich danke dir demütiglich“ 59/183, 15 und aus „Sollt ich meinem Gott nicht singen“ 99/290, 8):

Zerreiß die Netz, heb auf die Strick
Und brich des Feindes List und Tück,
Und wenn mein Unglück ist vorbei,
So gib, daß ich auch dankbar sei.

Halt unser liebes Vaterland
In deinem Schoß und starker Hand!
Behüt uns all zusammen
Vor falscher Lehr
Und Feindes Heer,
Vor Pest und Feuersflammen.

Wie von mancher schweren Plage
Wird vom Satan umgeführt,
Die mich doch mein Lebetage

Niemals noch bisher gerührt.
 Gottes Engel, den er sendet,
 Hat das Böse, was der Feind
 Anzurichten war gemeint,
 In die Ferne weggewendet.
 Alles Ding währt seine Zeit,
 Gottes Lieb in Ewigkeit.

Da „Der Feind mit tausend Listen, Der mich und alle Christen / Verfolget Tag und Nacht“ (39/137, 6), hat Gott selbst durch seine Engel und sein Wort eine Schutzmacht aufgerichtet, daß der Feind nicht bestehen kann: „Aber seines Feindes Freude / Wird er untergehen sehn; / Er, der Feind, von großem Neide / Wird zerbeißen seine Zähn, / Er wird knirschen und mit Grimm / Solches Glück mißgönnen ihm / Und doch damit gar nichts wehren, / Sondern sich nur selbst verzehren“ (63/194, 8). Wenn Gott auf der Seite des Beters steht, dann kann sich alles andere auf die andere Seite stellen, es wird stets den Kürzeren ziehen.

Möglicherweise lassen sich Feinde identifizieren. Die größte Anfechtung wird aber die sein, wenn es so aussieht, als komme die Anfechtung grundlos von Gott (Der 30. Psalm 104/303, 7-8):

Als aber dein Gesichte,
 Ach Gott, sich von mir wandt,
 Da war mein Trost zunichte,
 Da lag mein Heldenstand;
 Es war mit angst und bang,
 Ich führte schwere Klagen
 Mit Zittern und mit Zagen:
 Herr, mein Gott, wie so lang?

Hast du dir vorgenommen,
 Mein ewger Feind zu sein?
 Was werden dir denn frommen
 Die ausgedorrten Bein
 Und der elende Staub,
 Zu welchem in der Erden
 Wir werden, wenn wir werden
 Des blassen Todes Raub?

Gerade die starke Heranziehung der Psalmen¹⁶ führt auch bei Paul Gerhardt zu einem differenzierten, biblischen Bild: die Psalmlieder (und in ihrem Ge-

16 Aus der Literatur zu den Feinden in den Psalmen greife ich hier heraus Klaus *Schwarzwaller*, Die Feinde des Individuums in den Psalmen, Diss. Hamburg 1963, Othmar Keel, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969, Lothar *Ruppert*, Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung, Würzburg 1973 und Klaus *Seybolds* Warnung angesichts dieser Literatur „vor aller

folge auch die anderen Lieder ähnlichen Inhalts) bleiben offen für viele „Feinde“, auch verschiedener Zeiten. Sicher, die Feinde gewinnen ihre Gestalt in den Liedern Paul Gerhardts am meisten als widergöttliche Mächte, aber sie treten auch im Umfeld des Beters auf, erschreckend real (s.o.: „Aber seines Feindes Freude / Wird er untergehen sehn“, 63/194, 8), durch den Titel „Tyran“ (aus Psalm 52) mit hohem politischen Amt versehen („Was unrecht, das sprichst du mit Freuden, / Was recht ist, das kannst du nicht leiden, / Die Wahrheit verdrückst du, die Lügen / Muß Oberhand haben und siegen.“ 70/211, 2) oder allgemein durch üble Nachrede mit Einfluß („Und nimm mich meiner herzlich an, / Daß mir kein Feind nicht schade; Denn viel die reden wider mich / Und zeugen, das sie ewiglich / nicht können überweisen.“ 87/261, 10). Sicher, Paul Gerhardt weiß um ihr Ende (vgl. den 73. Psalm, „Sei wohlgemut, o Christenseel“, 89/265, wo schon in der ersten Zeile die Brücke zur Christenheit geschlagen wird). Luther empfiehlt¹⁷ für die Anfechtung:

„In allem Leiden und Anfechtungen soll der Mensch zum allerersten zu GOTT laufen und erkennen und aufnehmen, daß alles von GOTT zugeschickt werde, es komme vom Teufel oder von Menschen.“

Paul Gerhardt ist ein guter Schüler Martin Luthers, er bleibt auch in seinen Liedern auf Gott gerichtet, was in der überwältigend oft genutzten Gebets-sprache deutlich wird, das Singen hin zum Du, zu Gott. Die Anfechtung durch den Fürsten treibt Paul Gerhardt in die Hände des Lebensfürsten¹⁸.

Verallgemeinerung“, da es „auf diesem Feld“ eben viele Feindbilder gibt „und wie zurückhaltend man operieren muß, wenn man Identifikationen vornehmen will“ (*Seybold*, Studien zur Psalmenauslegung, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 26). Zum Umgang mit dem Komplex „Feinde in den Psalmen“ vgl. einerseits Ingo *Baldermann*, Die Bibel – Buch des Lernens. Grundzüge biblischer Didaktik, Göttingen 1980, 80ff, Erich *Zenger*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Psalmenauslegungen 4) Freiburg 2003 (aktualisierte Neuauflage der Auflage Freiburg 21998) und Bernd *Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2006 passim.

- 17 Auslegung der sieben Bußpsalmen, hier zitiert nach Dr. Martin *Luthers* sämtliche Schriften, Walch², IV, 1659, vgl *Beintker*, Anfechtung aaO 696f.
- 18 Der Sprachgebrauch Paul Gerhardts ist bezeichnend; er nennt Jesus Christus (nach Apg 3, 15, im Zusammenhang der Missionspredigt an die Völker und in Erwähnung des Todes Jesu und seiner Auferweckung) gerne den Lebensfürsten: Wir singen dir, Immanuel (3/37, 1), Nun freut euch hier und überall (27/102, 31), Sei fröhlich alles weit und breit (28/109, 2), Wie der Hirsch in großen Dürsten (88/263, 1), Das ist mir lieb, daß Gott, mein Hort (107/310, 2), allerdings auch den großen Fürst der Ehren (O Welt, sie hier dein Leben, 13/60, 1), den schönsten Fürsten (Sei mir tausendmal begrüßet, 18/84, 2), den edlen Fürst (O Gott, mein Schöpfer, edler Fürst, 55/176, 1) oder den höchsten Fürsten (O du allerüß'ste Breit (28/114, 1 und Nun sei getrost und unbetrübt, 125/354, 9) einschließlich den weisen Fürsten (Befiehl du deine Wege, 84/254, 8). Als Lebensfürsten bezeichnen Jesus Christus auch Dichter nach Paul Gerhardt (Heinrich Held in „Gott sei Dank durch alle Welt“ und Salomo Franck in „So ruhest du, o meine Ruh“ sowie Johann Franck in „Schmücke dich, o liebe Seele“). Neben einer Erwähnung der Christen als Fürsten im göldnen Himmelssaal (Herr Jesu, meine Liebe 34/126, 8) taucht die Bezeichnung Fürst im Zusammenhang mit dem Titel „Fürst der Welt“ auf (- sicher nach Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11, möglicherweise auch mit der Zeile Luthers „der Fürst dieser

III

Kommen wir nun vom Fürsten oder Landesherren zur falschen Lehre. Hatte Paul Gerhardt schon in einem Atemzug – nach der Fürbitte für den Landesherren – in dem Lied „Ich danke dir demütiglich“ (59/183, 15) bitten können

Halt unser liebes Vaterland
 In deinem Schoß und starker Hand!
 Behüt uns all zusammen
 Vor falscher Lehr
 Und Feindes Heer,
 Vor Pest und Feuersflammen,

so kommt die falsche Lehre nun in Gestalt der Bemühungen des Landesherren auf ihn und die Gemeinden zu. Die Pest kennt Paul Gerhardt, der kann man nicht entfliehen, Feuersflammen haben seinen Heimatort zerstört. Krieg ist auch kaum abzuwenden. Aber falsche Lehre, gegen die läßt sich ankämpfen. Dafür gibt es die Bibel und die sie zusammenfassenden und erläuternden Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche. Paul Gerhardt wurde darauf ordniert. In der Kirche, in der er nun Dienst tut, den Glauben nicht zu bewahren, die anvertraute Gemeinde nicht mehr recht zu lehren, das wäre eine der größten Anfechtungen überhaupt. Paul Gerhardt, den man in Unkenntnis der Quellenlage nicht als Zeugen für ein betont konfessionelles Luthertum meinte in Anspruch nehmen zu dürfen¹⁹, erweist sich – bei näherem Hinschauen – als ein gerade in der Frage des Abendmahls treuer Lutheraner. Obwohl Gerhardts Dichtung keine „Erlebnisdichtung“ in romantisierendem Mißverständnis ist²⁰, darf man wohl gerade in dem Abendmahlslied „Herr Jesu, meine Liebe“²¹ ein Reflex des Berliner Streitens sehen²².

Welt, / wie saur er sich stellt“ im Ohr); interessanterweise gibt es zwei Erwähnungen, wo der Landesherr angesprochen ist: im Pfingstlied „Zeuch ein zu deinen Toren“ (29/111, 13) mit den Worten „Beschirm die Polizeien, / Bau unsers Fürsten Thron, / Daß er und wir gedeihen ...“, ebenso aus Fürbitte für die Obrigkeit im Lied „Ich danke dir demütiglich“ (59/183, 14) „Insonderheit nimm wohl in Acht / Den Fürsten, den du uns gemacht / Zu unsers Landes Krone, / Laß immerzu / Sein Fried und Ruh / Auf seinem Stuhl und Throne.“ Zu beachten ist aber, daß Paul Gerhardt genau weiß, wie kritisch die Bibel auch die Regierenden sieht; seine Nachdichtung des 146. Psalms (Du meine Seele, singe, 108/312, 2) enthält eben auch jene bezeichnende Strophe: „Ihr Menschen, laßt euch lehren, / Es wird sehr nützlich sein: / Laßt euch doch nicht betören / Die Welt mit ihrem Schein. / Verlasse sich ja keiner / Auf Fürstenmacht und -gunst, / Weil sie wie unser einer / Nichts sind, als nur ein Dunst.“

19 z.B. Wolfgang Trillhaas, vgl. *Axmacher* 75 A 6.

20 *Beutel* 115.

21 Elke *Axmacher* gibt 82ff eine einfühlsame und unmißverständliche Deutung des Liedes, der nur hinzuzufügen ist, daß in den Strophen aus Gründen des Versmaßes jeweils die zweite Silbe je Zeile betont ist. Die zentrale vierte Strophe betont damit das „ist“ und stellt es auch sprachlich gegen ein reformiertes „bedeutet“ heraus (34/126, 4).

22 *Axmacher* 85f.

Die rechte *Lehre* ist mit dem rechten *Leben* untrennbar verbunden, beides auseinanderzureißen oder zu relativieren, wie es das Edikt des Kurfürsten getan hätte, kann das Gewissen nicht ertragen. Das Abendmahlslied zeigt, wo sowohl das angefochtene Gewissen als auch rechtes Lehren und Leben seinen Platz hat: bei Jesus Christus, dessen Tod (Str. 1) den Glauben fest macht (Str. 2), der das Abendmahl eingesetzt hat (Str. 3), in dem er gegenwärtig ist (Str. 4), uns ihm gleich setzt (Str. 5), ausschließlich (Str. 6) für uns da ist (Str. 7) und die Angefochtenen ruft – bis zum Ziel (Str. 8):

1. Herr Jesu, meine Liebe,
 Ich hätte nimmer Ruh und Rast,
 Wo nicht fest in mir bliebe
 Was du für mich geleistet hast;
 Es müßt in meinen Sünden,
 Die sich sehr hoch erhöhn,
 All meine Kraft verschwinden
 Und wie ein Rauch vergehn,
 Wenn sich mein Herz nicht hielte
 Zu dir und deinem Tod,
 Und ich nicht stets mich kühlte
 An deines Leidens Not.

2. Nun weißt du meine Plagen
 Und Satans, meines Feindes List.
 Wenn meinen Geist zu nagen,
 Er emsig und bemühet ist,
 Da hat er tausend Künste,
 Von dir mich abzuziehn:
 Bald treibt er mir die Dünste
 Des Zweifels in den Sinn,
 Bald nimmt er mir dein Meinen
 Und Wollen aus der Acht
 Und lehrt mich ganz verneinen,
 Was du doch fest gemacht.

3. Solch Unheil abzuweisen,
 Hast du, Herr, deinen Tisch gesetzt,
 Da lässest du mich speisen,
 So daß sich Mark und Bein ergötzt.
 Du reichst mir zu genießen
 Dein teures Fleisch und Blut

Und lässest Worte fließen,
 Da all mein Herz auf ruht.
 Komm, sprichst du, komm und nahe
 Dich ungeschert zu mir,
 Was ich dir geb, empfahe
 Und nimms getrost zu dir.

4. Hier ist beim Brot vorhanden
 Mein Leib, der dargegeben wird
 Zum Tod – und Kreuzesbanden
 Für dich, der sich von mir verirrt.
 Beim Wein ist, was geflossen
 Zu Tilgung deiner Schuld,
 Mein Blut, das ich vergossen
 In Sanftmut und Geduld.
 Nimms beides mit dem Munde
 Und denk auch mit darbei,
 Wie fromm im Herzensgrunde
 Ich, dein Erlöser, sei.

5. Herr, ich will dein gedenken,
 So lang ich Luft und Leben hab,
 Und bis man mich wird senken
 An meinem End ins finstre Grab.
 Ich sehe dein Verlangen
 Nach einem ewgen Heil,
 Am Holz bist du gehangen
 Und hast so manchen Pfeil
 Des Trübsals lassen dringen
 In dein unschuldig Herz,
 Auf daß ich möchte entspringen
 Des Todes Pein und Schmerz.

6. So hast du auch befohlen,
 Daß, was den Glauben stärken kann,
 Ich bei dir solle holen,
 Und soll doch ja nicht zweifeln dran,
 Du habst für alle Sünden,
 Die in der ganzen Welt
 Bei Menschen je zu finden,
 Ein völliges Lösegeld
 Und Opfer, das besteht
 Vor dem, der alles trägt,
 In dem auch alles geht,
 Bezahlet und erlegt.

Und gibst mit großer Güte
 Mir das hochwerte Pfand
 Zu essen und zu trinken.
 Ist das nicht Trost und Licht
 Dem, der sich läßt bedünken,
 Du wollest seiner nicht?

7. Und daß ja mein Gedanke,
 Der voller Falschheit und Betrug,
 Nicht im geringsten wanke,
 Als wär es dir nicht Ernst genug:
 So neigst du dein Gemüte
 Zusamt der rechten Hand

8. Ach Herr, du willst uns alle,
 Das sagt uns unser Herze zu,
 Die, so der Feind zu Falle
 Gebracht, rufst du zu deiner Ruh.
 Ach hilf, Herr, hilf uns eilen
 Zu dir, der jederzeit
 Uns allesamt zu heilen
 Geneigt ist und bereit!
 Gib Lust und heiliges Dürsten
 Nach deinem Abendmahl
 Und dort mach uns zu Fürsten
 Im güldnen Himmelssaal.

Wo die Anfechtung nicht mehr als solche wahrgenommen wird, da regieren die Kompromisse²³. Die bleibende Bedeutung der Lieder Paul Gerhardts liegt unter anderem darin, daß nicht nur die Anfechtung²⁴ als solche erkannt wird, sondern auch darauf reagiert²⁵ wird. Daß hier gewissermaßen die Zusammenfassung des Lebensweges Paul Gerhardts liegt, hat bereits der unbekannte Künstler gewußt, der das Ganzportrait Gerhardts in seiner letzten Wirkungsstätte, der Evangelischen Kirche zu Lübben anfertigte und folgenden lateinischen Text beigab: „PAULUS GERHARDUS THEOLOGUS in Cribo Satanae tentatus / et devotus postea obiit Lubena Ao 1676 aetatis 70 – Paulus Gerhardt, der Theologe, erprobt im Sieb des Satans, später fromm gestorben zu Lübben im Jahre 1676, im 70. Lebensjahr.“²⁶

23 Die Sprache der „Toleranz“, vgl. Dreß 182f.

24 Kristlieb Adloff hat das den Mitarbeitern am Evangelischen Gesangbuch ins Stammbuch geschrieben (Auf ein neues Lied!? Widerspruch gegen eine verfehlte Gesangbuchplanung, in: Musik und Kirche 3/85, 180-185, Zitat 183): aus der Rubrik „Gottvertrauen, Kreuz und Trost“ des EKG fehlten etliche Lieder, gerade auch aus dieser Zeit (und z.B. auch „Schwing dich auf zu deinem Gott“ von Paul Gerhardt). „Der Grund ist, denke ich, zu erkennen: Es fehlt den Gesangbuch- und Liedermachern an der Erfahrung der Anfechtung, die als Anfechtung durch den das Kreuz auflegenden Gott mit der Erfahrung von Lebensangst und Sinnlosigkeit nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist, weil diese uns auf uns selbst zurückwirft, statt uns wie jene von Gott zu Gott fliehen zu lassen.“

25 Vgl. dazu *Schlichting* anhand der Dokumente Paul Gerhardts aaO 261f.

26 Vgl. *Bunners* 113, Gemälde aaO 116, Umschrift aaO 2.

Hans-Jörg Voigt:

Predigt zum Paul-Gerhardt-Jubiläum*

Einleitung:

Liebe Sprengelposaunenfestgemeinde! Einer meiner Lieblingsschriftsteller ist Erwin Strittmatter. Das mag wohl auch daran liegen, daß er in dem Dialekt geschrieben hat, den meine Frau zu Hause spricht. Und Strittmatter ist gleich da um die Ecke bei meinen Schwiegereltern geboren. In seinem Roman „Der Laden“ im zweiten Teil, nennen die Kinder das Lied „Geh aus mein Herz und suche Freud“ „Herz mit Beene“. Und dann heißt es weiter: „Gedichtet hat es ein gewisser Gerhardts Paule, und der war eine Zeitlang in Lübben Pastor und hat dort gepredigt, was das Zeig gehaltenen hat. Schestawitscha sagt: Er stand näher an unsch dranne wie andere deutsche Austichter.... Gerhardtsch Paule hat unsch gekannt.“¹

Gehardt Paule, der da zuletzt da in der Lausitz in der Nähe von Strittmatter gewirkt hat, macht uns ein „Herz mit Beene“ im geistlichen Sinn, indem er den Abschnitt eines andern Paule vertont hat, des Heiligen Apostel Paulus:

Römer 8, 31-39

31 „Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein?

32 Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben - wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?

33 Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht.

34 Wer will verdammen? Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt.

35 Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?

36 Wie geschrieben steht (Psalm 44,23): „Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag; wir sind geachtet wie Schlachtschafe.“

37 Aber in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat.

38 Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges,

39 weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“

* Diese Predigt wurde von Hans-Jörg Voigt, Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, auf dem Posaunenfest des Sprengel Nord der SELK in Krelingen am 10. Juni 2007 gehalten.

1 Erwin Strittmatter, Der Laden, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 1998, bei Christian Bunners, Paul Gerhardt, Weg-Werk-Wirkung, Göttingen, 2. Auflage, S. 285.

1. „Wer kann wider uns sein?“

Lieber Apostel Paulus, da fällt mir eine Menge ein, was und vor allem wer da wider dich sein könnte: Der Statthalter Felix, der Paulus eingesperrt hat. Paulus hat den Kaiser Nero noch erlebt, den fetten und selbstverliebten Diktator mit dem Doppelkinn. „Lieber Apostel Paulus, der kann schon wider dich sein, der wird noch wider dich sein, daß es Dir ans Leben geht!“

Der andere Paul aus Berlin, dessen 400. Geburtstag wir ja in diesem Jahr feiern, hat die Frage des Apostels aufgegriffen in dem Lied, daß wir dann nach der Predigt gemeinsam singen wollen: *„Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich; so oft ich ruf und bete, weicht alles hinter sich. Hab ich das Haupt zum Freunde und bin geliebt bei Gott, was kann mir tun der Feinde und Widersacher Rott?“*

Auch bei diesem Paul möchte man zurückfragen, woher denn bloß dieser Realitätsverlust kommt. Lieber Paul Gerhardt, hast du vergessen, was dein Kurfürst gesagt hat über euch lutherische Pfarrer: *„Ich will die Pfarrer jagen, daß ihnen die Schuhe abfallen und erweisen, daß ich Herr des Landes sei.“* Die Schuhe sind ihnen – weiß Gott! – abgefallen, damals dem Paul Gerhardt, als er ins sächsische Lübben fliehen mußte. Und 150 Jahre später sind den Lutheranern noch einmal „die Schuhe abgefallen“, als sie unter den Hohenzollern ihrer Kirche gänzlich beraubt wurden. Paul Gerhardt, hast du denn vergessen, wie der Kurfürst euch das Bekenntnis genommen hat, als er mit den Worten: Man solle „Formula Concordiae (das lutherische Bekenntnis) aufgeben und den Exorzismus mildern....“ ?

Und bei Dir? Wie sieht es gerade in deinem Leben aus? Was steht gerade gegen Dich, was macht Dir das Herz schwer?

2. Frustrationsresistente Liebe

Liebe Gemeinde, nicht Realitätsverlust ist es, sondern die eine ganz tiefe Liebe, die Menschen frustrationsresistent machen kann, die Liebe Gottes. Paulus, der Apostel sagt: *„Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt. Wer will uns scheiden von der Liebe Christi?“* Dieser unser Predigtabschnitt ist getragen von der grundsätzlichen und unverwüstlichen Liebe Christi. Eigentlich müßte man diesen Abschnitt von der frustrationsresistenten Liebe auswendig lernen.

Paul Gerhardt hat diese Worte in seinem Lied verdichtet: *„Mein Jesus ist mein Ehre, mein Glanz und schönes Licht. Wenn der nicht in mir wäre, so dürft und könnt ich nicht vor Gottes Augen stehen und vor dem Sternensitz, ich müßte stracks vergehen wie Wachs in Feuershitze.“* Paul Gerhardt besingt hier mit sehr tiefen Worten diese Liebe: *„Mein Jesus ist mein Ehre, ... wenn der nicht in mir wäre.“* Paul Gerhardt war ein in Wittenberg geschulter Theologe. Daß er hier von „Jesus ... in mir“ singt, ist kein Zufall. Sie hatten dafür in Wittenberg einen Fachbegriff: „unio mystica“ nannten sie dies, „geheimnisvolle Vereinigung“. Dieser Jesus Christus ist in uns und vereinigt sich mit uns nicht nur durch das Gefühl, sondern mehr noch durch das Heilige Abendmahl, Christus in mir mit

Leib und Blut in Brot und Wein. Christus ist in uns durch sein heiliges Wort, jetzt und hier!

Kennst Du das, daß Du eine lange Durststrecke vor dir hast, zum Beispiel eine Prüfungszeit. Und da ist nichts, worauf du dich freuen könntest. Wir halten solche Zeiten nicht lange aus. Wir brauchen ja alle diesen hellen Streifen am Horizont unseres Alltags, auf den wir hinleben. Das Licht ist Dir viel näher, es ist *in Dir*, es ist Christus mit seiner übergroßen Liebe.

3. Nichts kann uns scheiden

Wie lange hält diese Liebe in einer Zeit der „Kurzliebzigkeit“?

Der Apostel Paulus hört hier auf zu fragen. Vielmehr spricht er aus der Kraft des Heiligen Geistes einen der größten Sätze der Heiligen Schrift: *„Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“* Paul Gerhardt verdichtet es so: *„kein Brennen, Hauen, Stechen soll trennen mich und dich; kein Hunger und kein Dürsten, kein Armut, keine Pein, kein Zorn der großen Fürsten soll mir ein Hindrung sein. Kein Engel, keine Freuden, kein Thron, kein Herrlichkeit, kein Lieben und kein Leiden, kein Angst und Fährlichkeit, was man nur kann erdenken, es sei klein oder groß: der keines soll mich lenken aus deinem Arm und Schoß.“*

- Wirklich absolut nichts? Wie ist es mit der Macht des Teufels?
Keine Macht der Tiefe kann uns trennen!
- Wirklich nichts? Wie ist es mit der Finsternis in mir?
Nein, auch die kann uns nicht von Gottes Liebe trennen!
- Und meine eigene Sünde, die immer noch mein Herz ausfüllt? Kann die mich trennen von Gott!?
Nein und nochmals nein! Nichts kann uns trennen, denn nichts ist größer als die vergebende Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist. Nichts!, Nichts!, Nichts!

Herz mit Beene

„Der deutsche Austichter, Gerhardsch Paule“ macht uns ein „Herz mit Beene“: *„Mein Herze geht in Sprüngen und kann nicht traurig sein, ist voller Freud und Singen, sieht lauter Sonnenschein. Die Sonne, die mir lachet, ist mein Herr Jesus Christ; das, was mich singen machet, ist, was im Himmel ist.“* Das ist es, das „Herz mit Beene“, das sich heute in aller Herrgottsfrühe in die Autos gesetzt hat, um hier zu singen und zu spielen aus Liebe. 360 Herzen mit Beene sitzen hier bei den Bläsern!

Und das ist es auch, das „Herz mit Beene“, das morgen hingeht in den Alltag zu den Menschen, die uns brauchen, in der Gewißheit der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist. Amen.

Gert Keller:

Das Luthertum als inner-(römisch-) katholische Reformbewegung, Ein ökumenischer Weg? vv

Versuch einer ekklesialen Selbstverortung des Luthertums am Modell der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK)

1.0 Einleitung

Es sei an der Zeit, schreibt Joachim Track in einem Aufsatz über „Die lutherische Stimme in der Ökumene“¹, „sich über die eigene Identität zu vergewissern, sich im eiligen, der Geschwindigkeit unserer Zeit sich anpassenden Dahinschreiten unterbrechen zu lassen und zu fragen, ob wir auf dem rechten Weg sind und wohin wir denn gehen wollen.“

Track bemerkt, daß der Diskurs darüber „zum Teil recht merkwürdige Formen angenommen und Theologie die kirchliche Öffentlichkeit kaum erreicht“ habe.

Die einen sähen die Frage nach lutherischem Bekenntnis und lutherischem Profil „aus Gründen der Moderne, ökumenischer Gesinnung und unter Verweis auf mangelndes Wissen und mangelnde Identifikation unter den Gemeindegliedern“ als Ausdruck konfessioneller Enge, betrachteten die überkommenen Prägungen „als Konkursmasse der Tradition“ und möchten daher dem lutherischen Bekenntnis nur noch den „Status einer Folklore“ zuerkennen. Andere aber, so Track – darunter auch er selbst – erachteten dagegen „solche Unterbrechung und genauere Rückfrage und Besinnung“ für nötig.

Um lutherische „Profilierung“ soll es allerdings im folgenden Beitrag nicht gehen, wohl aber um den Versuch einer Standortbestimmung mit dem Ziel, damit zumindest einen interessierten Teil der kirchlichen Öffentlichkeit auch zu erreichen. Das alles unter dem Gesichtspunkt einer hoffentlich heilsamen Unterbrechung, genauerer historisch-theologischer Rückfrage und als Besinnung verstanden. Ob die Ergebnisse dann zu den von Track als „merkwürdig“ bezeichneten zu zählen sind, ist dem Urteil des Lesers überlassen. Der Begriff läßt sich ja mindestens in zweifacher Weise verstehen.

1.1 Zugänge

– Im Rahmen der Herbstsynode der EKD im Jahre 2000 äußerte der Bischof von Erfurt, J. Wanke als ACK-Vorsitzender in einem Referat im Blick

1 Joachim Track, Die lutherische Stimme in der Ökumene, in: Was heißt hier lutherisch! Aktuelle Perspektiven aus Theologie und Kirche, hrg. von Bernhard Rittner, Bekenntnis – Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Bd. 37, Hannover 2. Aufl. 2005, S. 234ff.

auf die Perspektiven des interkonfessionellen Gespräches und das Synodalthema „Kirche“ die Vermutung, „daß in der zentralen Frage des gemeinsamen 1500jährigen Glaubens Katholiken und Protestanten weniger durch Luther als vielmehr durch Schleiermacher und, was danach kam, getrennt werden“.²

– Wie der evangelische Theologe Martin Ohst³ erstaunt vermerkt, schlug der Erfurter Bischof jedoch vor, „im Blick auf unser jeweiliges Kirchenverständnis wieder einmal eine Zeit lang patristische Studien zu treiben“, anstatt, wie offenbar von Ohst erwartet, „modern-protestantische (ebenso wie modern katholische) Entwicklungen“ im ökumenischen Dialog explizit zu berücksichtigen.⁴

– In dieselbe Richtung wie das Zitat Bischof Wankes weist auch die 2004 erschienene Dissertation von Augustinus Sander OSB „Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts“⁵, wenn er in seiner Einleitung schreibt: „Die jeweilige Trennungsgeschichte kann in einer zweifachen Weise vereinnahmt werden. Entweder man hält die Erinnerung an sie wach, um damit den theologischen status quo von vornherein zu rechtfertigen und zu fixieren, oder aber man setzt alles daran, die Vergangenheit als ‚quantité négligeable‘ endlich hinter sich zu lassen, um dadurch den, wie man meint, heute längst überfälligen Entkonfessionalisierungsprozeß voranzutreiben. Beide Ansätze sind zutiefst unökumenisch.“⁶

Sander setzt auf der Grundlage seiner historisch-theologischen Studien und im Rahmen dieses Zugangs voraus, daß es dem Luthertum des 16. Jahrhunderts bzw. der luth. Reformation um „konfessorische Katholizität“ innerhalb der katholischen Kirche, „nicht aber um konfessionelle Partikularkirchlichkeit“ gegangen sei.⁷

– Als Referent bei einer Ökumenischen Studientagung des Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institutes für Ökumenik im März 2006 explizierte Sander diesen Ansatz unter den Merkpunkten „Erweiterung des ‚historischen Gedächtnisses““ und „Erweiterung des theologischen Urteils“ in seinem Vortrag

2 Braunschweig 2000. Bericht über die fünfte Tagung der neunten Synode der EKD v. 5.-9.11.2000, 2001, 165-172, Zitate: 171; zitiert nach: Martin Ohst, „Reformation“ versus „Protestantismus“, Theologiegeschichtliche Fallstudien, in: ZThK, Bd. 99 (2002), S. 441-479 (S. 441).

3 S.o. (Anm.1)a.a.O.

4 Ohst, s.o., a.a.O.

5 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, hrg. v. Lothar Lies SJ, Innsbruck-Wien 2004; vgl. auch meinen Aufsatz „Parochiales oder diözesanes Bischofsamt. Versuch einer Auseinandersetzung mit neuen Ergebnissen ökumenischer Forschung“, in: *Lutherische Beiträge* 2 / 2006, S. 71-91, in dem ich ausführlich auf Sanders Dissertation eingehe. Vgl. auch den kürzlich erschienenen, die Dissertation überblicksartig zusammenfassenden Aufsatz von Augustinus Sander „Erstrittene Ordination“. Georg III. von Anhalt (1507-1533): ein Beispiel für die Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts, in: *Catholica*, 1 / 2006, 60. Jg., S. 23-52.

6 Sander, a.a.O., S. 11.

7 Sander, a.a.O., S. 23.

zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts mit dem kennzeichnenden Untertitel „Historisch-theologische Erinnerungen angesichts der EKD-Debatte um ‚Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“.

– Der von protestantischer Seite anwesende Vertreter des Bensheimer Konfessionskundlichen Institutes, Prof. Dr. Reinhard Frieling, wandte in der sich anschließenden Diskussion fast beschwörend dagegen ein, eine solche historisch-theologische Sichtweise als Grundlage gemeinsamer ökumenischer Gespräche zu favorisieren und damit ein historisch-theologisches Selbstverständnis des Luthertums im Gegenüber oder sogar Gegensatz zu anderen reformatorischen Kirchen zu isolieren, bedeute ein „Rückschrauben von Leuenberg“ und würde ein konfessionelles Chaos in der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der EKD heraufbeschwören.

– Kardinal Joseph Ratzinger sagte bereits in seiner Antrittspredigt am 20.04.2005 als Papst Benedikt XVI zur Bedeutung und Würde der Ökumene: „Der theologische Dialog ist notwendig, ebenso unerlässlich ist die Aufarbeitung der historischen Begründungen der in der Vergangenheit getroffenen Entscheidungen. Am dringendsten erforderlich ist aber jene von Johannes Paul II so oft beschworene ‚Reinigung des Gedächtnisses‘, die allein die Herzen für die volle Wahrheit Christi verfügbar machen kann.“⁸

– In einer idea-Meldung vom 14.03.2006 war zu lesen, der EKD-Ratsvorsitzende, Bischof Wolfgang Huber (Berlin), habe „die römisch-katholische Kirche aufgefordert, die Kirchen der Reformation als gleichberechtigte Kirchen und nicht nur als ‚kirchliche Gemeinschaften‘ zu benennen.“ Ohne Respekt für das Kirchesein der jeweils anderen Seite seien keine Fortschritte in der Ökumene möglich... Die Rechnung werde nicht aufgehen, einerseits gemeinsam um Einheit beten zu wollen, andererseits aber an der Redeweise von ‚kirchlichen Gemeinschaften‘ festzuhalten.

2.0 Zustandsbeschreibung

2.1 Ökumene am Kreuzweg

Diese, einen relativ kurzen Zeitraum von sechs Jahren umfassenden Zitate machen – exemplarisch zwei sehr unterschiedliche Grundverständnisse, nicht zuletzt auch von ‚Tradition‘ deutlich:

Während römisch-katholischerseits seit Jahrzehnten die „reformatorischen Kirchen“ manchmal eher oberflächlich und undifferenziert mit dem Begriff „Protestantismus“ umrissen wurden, den man als zwar in sich widersprüchliche, zerrissene und chaotische, aber wenigstens in seiner Chaotik und vor allem seinem Gegensatz zum Katholizismus wiederum *einige* „Größe“ wahrnahm, hat hier nun offensichtlich ein Umdenken stattgefunden. Der historisch-theologische Ansatz macht den Blick auf die Unterschiedenheit der „reformatorischen

⁸ Nach KNA; Predigt v. 20.04.2005 „Das Konzil als Kompaß“.

Kirchen“ in ihrer jeweiligen Eigenheit wieder frei und ermöglicht nun eine differenzierte Wahrnehmung und gewissermaßen historisch-kritische Einordnung des Luthertums und des Calvinismus nicht nur als im Grundverständnis einige und nur in Détailfragen parallel verlaufende „Strömungen“. Dieser veränderte oder doch sich verändernde Blickwinkel wirft aber wiederum ein neues Licht auf die Unionskirchen und insbesondere auf die Gemeinschaft Europäischer Kirchen in Europa (GEKE, ehemals Leuenberger Kirchengemeinschaft).

Wo vor allem das Luthertum in seinem ihm nun auch zugestandenem historischen Selbstverständnis wieder Konturen gewinnt, wird dessen Gegensatz zum Calvinismus und damit natürlich auch zur Union von *bekenntnisverschiedenen* Kirchen neu greifbar.

Die ökumenische Theologie der letzten Jahrzehnte wurde auf akademischer Ebene weitgehend von Kommissions-Dialogen geprägt. Während einerseits auf „protestantischer“ Seite die Unionisierung und Leuenbergisierung – zumindest in Mitteleuropa – rasant fort- und immer prägender umgesetzt wurde, waren und sind die Dialogkommissionen nach wie vor konfessionell sortiert. Martin Ohst vermerkt kritisch, daß man „besonders in konsensökumenischen Kontexten“ und deren „einschlägigen Verlautbarungen“ von evangelischer, von lutherischer, „gar von reformatorischer Theologie“ lese, das Wortfeld Protestantismus/Protestantisch aber vergebens suche.⁹

Ohsts Plädoyer nicht nur für den Begriff, sondern vor allem auch die „Sache“ des Protestantismus ist aus seiner Sicht konsequenzreich: „Wer Protestantismus sagt, bekundet die Absicht, in und hinter den Differenzen zwischen Reformierten und Lutheranern Verwandtschaften und Konvergenzen aufzusuchen. Wer Protestantismus sagt, der stellt sich die Aufgabe, Melancthon und Zinzendorf, Herder und Karl Barth als Glieder eines geschichtlichen Zusammenhangs zu verstehen.“¹⁰

Ohst beklagt, daß eine solche „geschichtsoffene Perspektive der Selbstwahrnehmung, die die disparate Fülle der historischen Phänomene als Verstehensaufgabe ernstnimmt und als ihre eigene Geschichte annimmt, in bestimmten bedeutenden Segmenten der evangelischen Christenheit in Deutschland zumindest zeitweilig gründlich abhanden gekommen“ sei.¹¹

Ohst formuliert damit einen neuen protestantischen Traditionsbegriff (übrigens am Ende seines Aufsatzes unter ausdrücklichem Verweis auf die Joh 16, 13 gegebene Verheißung der Leitung der Kirche durch den Beistand des Heiligen Geistes in alle Wahrheit!)¹², dem es allerdings im Unterschied und Gegensatz zum römisch-katholischen Traditionsbegriff an dem fein abgestuften und

9 Ohst, a.a.O., S. 443.

10 Ohst, a.a.O. S. 443.

11 S.o.

12 Vgl. Ohst a.a.O. S. 479; so begründet der Katechismus der katholischen Kirche den „übernatürlichen Glaubenssinn der Gesamtheit der Gläubigen und die Fehlbarkeit der Kirche als Ganzer. Vgl. Kat. d. Kath. Kirche, München u.a. 1993, Nr. 91-93, S.62.

aufeinander bezogenen kritischen Instrumentarium zur Feststellung *legitimer* Tradition mangelt. Die Faktizität nicht nur des Seienden, sondern auch des noch Werdenden, also die „Geschichtsoffenheit, die an keinen objektiv-sicheren institutionellen Halt rückgebunden ist“, gehöre zu dem allmählich in Erscheinung getretenen „Wesen des Protestantismus“. Das – so Ohst – werden wohlwollende Mahner aus anderen Kirchen zur Kenntnis nehmen und akzeptieren müssen.¹³

Einzig der „vertrauende Glaube“, der – wie oben erwähnt in einen Zusammenhang mit Joh 16, 13 gestellt wird, trage wesentlich das Moment der Kontrafaktizität in sich.¹⁴

Hierin darf dann wohl das kritische Instrument im Gegenüber zur Faktizität des Seienden und Werdenden verstanden werden, wobei ein so verstandener „vertrauender Glaube“ rein existentiell gefaßt ist und sich jeder ontologischen Definition von vornherein entzieht.

Bei dem Versuch einer Zustandsbeschreibung der Ökumene läßt sich also auf römisch-katholischer Seite eine – wie auch Ohst einräumt – wohlwollende Wahrnehmung konfessioneller Identitäten beim lange Zeit nur als „Protestantismus“ bezeichneten Gesprächsgegenüber feststellen, eine Erweiterung des historischen und theologischen Gedächtnisses und in der Folge dieser Rückbesinnung eine aus römisch-katholischer Sicht zukunftsweisende neue theologische und vor allem auch ekklesiologische Verortung gerade des Luthertums. Auf der anderen Seite hat sich jedoch aus dem *Fremdverständnis* ein neues, sehr selbstbewußtes und kategorisches *Selbstverständnis* „reformatorischer Kirchen“ als Protestantismus entwickelt, der sich beharrlich dagegen sträubt, sich auf den historisch-theologischen Ansatz einzulassen und dadurch den aus römisch-katholischer Sicht eigentlich neu zutage tretenden ursprünglichen Basis-Konsens allenfalls als „reformatorische Ur- und Erstgestalten“¹⁵ gelten läßt, an die man aber im ökumenischen Dialog nicht anknüpfen könne.

2.2 „Schleiermacher, und was danach kam“

Bischof Wanke hat im Jahr 2000 zutreffend die Trennungslinie zwischen Luthertum und römisch-katholischer Kirche mit der Formulierung „Schleiermacher, und was danach kam“ illustriert. Freilich wird man heute einräumen müssen, daß seine Absicht, durch eine Erweiterung des historischen Gedächtnisses (Sander) bzw. eine „Reinigung des Gedächtnisses“ (Benedikt XVI. bzw. Johannes Paul II.) auf der Grundlage gemeinsamer Relecture der jeweiligen Patristik zu einer neuen oder doch so erneuerten ökumenischen Gesprächsgrundlage zu gelangen, bislang auf protestantischer Seite keine Gegenliebe fand und dort offenbar einen neuralgischen Punkt getroffen hat.

¹³ Ohst, a.a.O., S. 478.

¹⁴ S.o.

¹⁵ Vgl. Ohst, a.a.O., S. 478.

2.2.1 Schleiermacher und die preußische Union

„Schleiermacher“ markiert in der Tat, insofern er als herausragender „Vater der preußischen Union“ maßgeblich an ihrer Betreibung und theologischen Legitimierung beteiligt war, einen kirchlich-theologischen Wendepunkt, der aus der Sicht konfessioneller lutherischer Theologie und Kirche als das „Ende der orthodoxen lutherischen Kirche in kirchlicher Verbindlichkeit“ in Deutschland bezeichnet wird. „Was danach kam“, ist die Fortentwicklung des Schleiermacherschen Religionsbegriffes (vor allem durch Ebeling und Lohffs) in Analogie dazu und auf den Glauben hin angewandt, als dessen Voraussetzung das Kerygma, das Wort der Verheißung verstanden wird. Unterschiedliche, ja gegensätzliche und widersprüchliche christliche Lehren können so als „Ausdrücke“ des als gemeinsam vorausgesetzten Glaubens verstanden und bezeichnet werden.¹⁶

Zentralbegriff der von Mannermaa als „bestimmte Form der sogenannten transzendentalen Hermeneutik“ charakterisierten Methode ist „der rechtfertigende Glaube“.

Von hier aus bilden, Mannermaas Ausführungen folgend, „letztlich weder reformatorische Bekenntnisschriften noch altkirchliche Symbole, noch formell die Heilige Schrift als solche den ‚Grund‘ für den Glauben der Kirche, sondern das ‚gemeinsame Zeugnis vom Heilsgeschehen der Rechtfertigung‘“. Und zwar „betont anthropologisch-gesellschaftlich aufgefaßt.“¹⁷ Eine „quia-Bekennnisbindung“ der lutherischen Kirche fällt als hermeneutisches Kriterium dadurch aus.

2.2.2 Leuenberg

So war es möglich, daß 1973 die Leuenberger Konkordie verabschiedet werden konnte, die als „Gründungsdokument“ der sich seit 2003 „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ nennenden neuen Unionskirche bezeichnet wird und von der pauschal erklärt wird, daß mit ihr „die mehr als 450-jährige Kirchenspaltung zwischen lutherischen und reformierten Kirchen beendet wurde.“¹⁸

2.2.3 Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“

In diesem Kontext muß auch die sog. „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE)“¹⁹ erwähnt werden, die 1999 vom Lutherischen Weltbund (LWB) und der römisch-katholischen Kirche unterzeichnet und angenommen

16 Vgl. Tuomo Mannermaa, Von Preußen nach Leuenberg, Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode in der Leuenberger Konkordie, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, NF, Bd. 1, Hamburg 1981, S. 166-167.

17 Mannermaa, a.a.O., S. 167.

18 Vgl. die Homepage der GEKE (www.leuenberg.net), deren englische Bezeichnung freilich „Community of Protestant Churches in Europe“ (bzw. frz. „Protestantes“) lautet, wobei der Name ganz offenbar Programm ist.

19 Von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche nicht angenommen!

wurde. Bereits in der Präambel wird deutlich, daß es sich hier um ein vorrangig für das *Luthertum* außerordentlich wichtigen, ja *den* zentralen Topos der Verkündigung handelt.²⁰ Das läßt sich auch historisch-theologisch nicht bestreiten. Zugleich aber erklärt sich daraus, daß nicht nur für den LWB, sondern für den „Protestantismus“ insgesamt an die GE enorme Erwartungen für den weiteren ökumenischen Gesprächsverlauf geknüpft wurden.

Freilich ist die Frage nach der Rechtfertigung des Sünders aus römisch-katholischer Sicht kein untergeordnetes Nebenthema. Sie ist dort aber eingebettet in die Ekklesiologie, zu der maßgeblich auch die Amts- und Ordinationstheologie gehört. Dieser ekklesiologische Kontext ist in der GE ausgeklammert worden. Darüber hinaus wurde Rechtfertigung, wie bereits die Beschlüsse des Trienter Konzils erkennen lassen, römischerseits immer als Rechtfertigungsgeschehen oder Rechtfertigungsprozeß verstanden, was dem leuenbergischen Verständnis eines „gemeinsamen Zeugnisses vom Heilsgeschehen der Rechtfertigung“ (aber auch osiandrischen Zügen) sehr entgegenkam. Von daher, also durch die Ausblendung des für römische Theologie außerordentlich bedeutsamen ekklesialen Kontextes und auf der Grundlage des leuenbergischen Verständnisses der Rechtfertigungs-„Lehre“ im Sinne eines „gemeinsamen Zeugnisses vom Heilsgeschehen der Rechtfertigung“ war es dann auch dem LWB möglich, sich darauf einzulassen, daß eine, nach herkömmlicher „protestantischer“ Sichtweise in gefährliche Nähe zum Semipelagianismus geratene Vorstellung von der – wie subtil auch immer beschriebenen – Mitwirkungsmöglichkeit des Menschen zu seiner Rechtfertigung in der GE zu einem gemeinsamen Bekenntnis zum „vollen personalen Beteiligtsein“ des Menschen an seiner Rechtfertigung „im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird“²¹ geraten konnte.

2.2.4 „*Dominus Jesus*“ und die „neue Profilierung“

Die Veröffentlichung von „*Dominus Jesus*“, maßgeblich verfaßt durch den damaligen Kardinal Ratzinger und veröffentlicht durch Papst Johannes Paul II., mußten LWB-Luthertum und Protestantismus fast zwangsläufig als bittere Enttäuschung und herben Rückschlag für die Ökumene auffassen. Es zeigte sich, daß man protestantischerseits nicht verstehen konnte oder wollte, daß die römisch-katholische Kirche zwar einer Erklärung zum „gemeinsamen Zeugnis vom Heilsgeschehen der Rechtfertigung“ zustimmen und sich dabei selektiv auch auf Versatzstücke der leuenbergischen transzendentalen Hermeneutik einlassen konnte, ohne jedoch damit zugleich eine „proleptische Vorwegnahme“ von Kirchengemeinschaft auf der Grundlage einer solchen Erklärung auch nur in Erwägung zu ziehen.

20 „Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung“, hrg. v. Josef *Neuner* und Heinrich *Roos*, neubearbeitet v. Karl *Rahner* u. Karl-Heinz *Weger*, 12. Aufl., Regensburg 1971, verzeichnet keine eigene Rubrik unter dem Titel „Rechtfertigung“, sondern führt entsprechende Lehräußerungen unter dem Titel „Gnade“ oder „Buße“ auf.

21 GE (4.1) 21.

Während nach „Leuenberger“ Auffassung eine Einigung in allen Lehrfragen und historischen Dissenspunkten für eine vorweggenommene und bereits praktizierbare Kirchengemeinschaft auf der Grundlage eines solchen gemeinsamen Zeugnisses nicht notwendig, sondern erst eine mögliche (aber keineswegs unbedingt erforderliche) Konsequenz daraus ist, ist die GE für die römisch-katholische Seite allenfalls Verständigung in *einer* unter vielen anderen, noch ganz und gar ungeklärten Lehrdissensen.

Die seit 2000 festzustellende und bis heute anhaltende Neupositionierung eines „profilierten Protestantismus“, der sich – zumal durch Vertreter der VELKD – wieder ganz neu auf eigentlich doch überwundene konfessionelle Standpunkte (vor allem gegenüber Rom) besinnt und beruft, wirkt wie ein trotziger Reflex auf diese Enttäuschung.

Die neuerliche scharf-ablehnende Reaktion Roms auf das VELKD-Papier zu „Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“ sind ein Beleg dafür, daß römisch-katholische Theologie trotz und auch nach der GE an der „quantitativen Methode“ des ökumenischen Dialoges festhält und sich nicht auf die „qualitative Methode“ Leuenbergs einläßt.

Die von mir ganz bewußt hier vorgenommene chronologische Einordnung von Zitaten und Stellungnahmen weist darauf hin, daß kurz nach Unterzeichnung der GE (1999) auf römisch-katholischer Seite (etwa ab 2000) der Ruf nach gemeinsamer patristischer (bzw. historisch-theologischer) Relecture der jeweiligen Glaubensgrundlagen laut wurde.

Sich darauf einzulassen, und dies scheint die römisch-katholische Kirche erst langsam zu verstehen, hieße aber für den sich neu und bewußt als solchen formierenden Leuenberger Protestantismus, hinter „Schleiermacher, und was danach kam“ zurück zu gehen und damit das von Frieling beschworene „konfessionelle Chaos“ in der „Community of Protestant Churches in Europe“ zu riskieren.

Weil dies faktisch undenkbar ist und Frieling in seinen Befürchtungen unbedingt zuzustimmen ist, wird es nach meiner Überzeugung einen katholisch-protestantischen Dialog auf dieser Basis auch nicht geben können.

Mit dieser Feststellung komme ich zu der Frage nach der Existenz eines lutherischen ökumenischen Dialogpartners „in kirchlicher Verbindlichkeit“ für die römisch-katholische Kirche, der sich, wie sie, auf einen quantitativen Dialog einzulassen bereit und in der Lage ist, weil er weder „Schleiermacher“, noch die Union des 19. Jahrhunderts, noch die qualitative Leuenberger Methode (also „was danach kam“) rezipiert hat.

3. Der Modellfall SELK

3.1 Voraussetzungen und Zugeständnisse

Wenn in den folgenden Ausführungen die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) in dieser Weise als ökumenischer Dialogpartner dar-

gestellt wird, dann geschieht dies unter bestimmten Voraussetzungen und Zugeständnissen.

a) Für ein historisch verifizierbares, bewußtes, kontinuierliches und allgemeinkirchlich rezipiertes *Selbstverständnis* der SELK bzw. ihrer Vorgängerkirchen als „innerkatholische Reformbewegung“ lassen sich *nur sehr wenige* Anhaltspunkte finden.

b) Die gegenwärtige theologische Ausrichtung der SELK, gerade auch in ihren ökumenischen Beziehungen, knüpft nicht an das Luthertum des 16. Jahrhunderts, sondern an den geschichtlichen Kontext des 19. Jahrhunderts an, in dem sich ein betont konfessionelles Luthertum durch die Einführung der Union in einen Gegensatz zu den neuen unierten bzw. uniert beeinflussten lutherischen Landeskirchen (und den preußischen Staat!) gerückt sah und vor diesem Hintergrund konfessionell-lutherische „Selbständigkeit“ als Identität des alten Luthertums in kirchlicher Verbindlichkeit für sich reklamierte.

c) Ein „ererbter“ antirömischer Affekt, den Andrea Grünhagen wohl nicht im Zuge einer wenig differenzierenden Redeweise, sondern bewußt als „antikatholischen“ Affekt bezeichnet²², ist durchgängig und wird durch das Mariendogma von 1954 verstärkt und geschürt. Auseinandersetzung mit römisch-katholischer Theologie findet also vorwiegend nicht differenziert anknüpfend, sondern kontroverstheologisch und polemisch statt.

d) Was die folgende Darstellung jedoch aus meiner Sicht dennoch legitimiert, ist der unzweifelbare und innerkirchlich auch unbezweifelte Status der SELK als

1) orthodoxe lutherische Kirche, wobei die Orthodoxie durch die quia-Bindung an die lutherischen Bekenntnisse, die Ablehnung jeglicher Union mit bekenntnisverschiedenen Kirchen²³ und die konsequent ablehnende Positionierung gegenüber „Leuenberg“ definiert wird. Und 2): In der SELK ist, zunächst unter staatskirchenrechtlichem Aspekt verstanden, orthodoxes Luthertum in kirchlicher Verbindlichkeit für einen Gesprächspartner – anders als in EKD, VELKD, LWB oder GEKE – greifbar.

22 Vgl. Andrea Grünhagen, Die Vorgängerkirchen der SELK in der Zeit von 1945-1955, in: Lutherische Theologie und Kirche, 1/06, 30. Jahrgang, S. 47: „Deutlich ist aber auch im Kreuzblatt der antikatholische Affekt, selbst wenn man gegenüber der EKD und ihren Werken oft bereit ist, zu entschuldigen, Gutes zu reden und alles zum Besten zu kehren“, Rom gegenüber gibt es kein Pardon. Besonders das Mariendogma dieser Zeit gibt Anlaß zur Kritik. Sehr viele erbauliche Geschichten sind deutlich antirömisch, das hat die Sichtweise der Gemeindeglieder vielleicht mehr geprägt als nüchterne theologische Auseinandersetzung.“ (Als Fazit einer Sichtung der kirchlichen Medien aus der Zeit um 1950, G.K.).

23 Vgl. die geltende Grundordnung der SELK von 1971, zwei Jahre vor der Unterzeichnung der „Leuenberger Konkordie“ (!): (Artikel 1) Selbstverständnis und Bekenntnisstand:

(1) Die SELK steht in der Einheit der heiligen, christlichen und apostolischen Kirche, die überall da ist, wo das Wort Gottes rein gepredigt wird und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden.

(2) Sie ist gebunden an die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als an das unfehlbare Wort Gottes, nach dem alle Lehren und Lehrer der Kirche beurteilt werden sollen.

3.2 These

Unter diesen – durchaus einschränkenden – Voraussetzungen formuliere und entfalte ich folgende These:

3.2.1 These

Satz 1) Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche setzt in kirchlicher Verbindlichkeit die orthodoxe (das heißt unionsfreie und exklusiv bekenntnisgebundene) Linie der reform-katholischen Erneuerungsbewegung innerhalb der römisch-katholischen Kirche fort, die im 16. Jahrhundert entstanden ist.

Satz 2) Als solche ist sie, wenngleich durch bestimmte äußere Strukturen in kirchlicher Verbindlichkeit verifizierbar, nicht als eigene Konfessionskirche, sondern als Teil der römisch-katholischen Kirche in statu confessionis oder als „orthodoxe kirchliche Gemeinschaft Augsburgischen Bekenntnisses in der römisch-katholischen Kirche“ zu verstehen.

3.3 Erläuterungen zu Satz 1) der These

3.3.1 Historisch-theologische Einordnung des Luthertums

Das Luthertum entstand im 16. Jahrhundert als innerkatholische, genauer: inner-römisch-katholische Reformbewegung.

Luthers Kritik richtete sich konkret gegen Mißbräuche des Bußinstitutes und hier vor allem des Ablasswesens. Der Wortlaut der 95 Thesen vom 31.10.1517 zeigt deutlich, daß Luther davon ausging, daß weder die Bischöfe noch gar der Papst darüber informiert waren.

Luthers Einwände bezogen sich aus seiner Sicht auch weder auf die geltende Lehre noch irgendein Dogma, sondern auf einen Usus, den er als Abusus erkannte und benannte.

Luther hat weiterhin als katholischer Augustinermönch und Theologieprofessor keineswegs eine „neue Rechtfertigungslehre“ entworfen, die er dann einer bisherigen, nun als irrig identifizierten römisch-katholischen Rechtfertigungslehre entgegengehalten hätte. Eine solche explizite Lehre, etwa dogmatisch definiert, gab es nicht.

Vielmehr erwies es sich im Zuge der Abweisung der 95 Thesen durch die Bischöfe bzw. die Kurie und die theologische Argumentation, die diese Abweisung begleitete, daß Luther, geprägt durch die Theologie des hl. Augustinus,

Sie bindet sich daher an die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, *weil* in ihnen die schriftgemäße Lehre bezeugt ist, nämlich an (*folgt Aufzählung aller altkirchlichen und lutherischen Bekenntnisse des Konkordienbuches von 1580*)

(Artikel 2) Kirchengemeinschaft

(1) Die SELK pflegt Kirchengemeinschaft mit allen Kirchen, die Lehre und Handeln in gleicher Weise an die Heilige Schrift und das lutherische Bekenntnis binden.

(2) Sie verwirft die der Heiligen Schrift und den lutherischen Bekenntnissen widersprechenden Lehren und ihre Duldung sowie jede Union, die gegen Schrift und Bekenntnis verstößt.

(3) Sie weiß sich darin einig mit der rechtläubigen Kirche aller Zeiten.

bestimmten damaligen Mehrheitsschulmeinungen in der Anthropologie, der Hamartiologie und der Soteriologie widersprach.

Konkret stand zur Disposition Umfang oder Begrenztheit des freien Willens des Menschen, die Bedeutung der Erbsünde und hier auch die Wirkung der Taufe in Bezug auf die Erbsünde, die Möglichkeit und Fähigkeit des Menschen, nach dem Fall kooperativ Anteil an seiner Erlösung zu haben und die Rolle der Kirche bei der Applikation des Heils.

Da die Kurie in Luthers Kritik weniger einen theologisch zu klärenden Disput, als vielmehr ein Aufbegehren gegen kirchliche Autorität zu sehen glaubte (hier spielt die Tatsache, daß Luther Ordensmann, ein „Mönchlein“ war, also Gehorsam gelobt hatte, sicher eine nicht immer ausreichend gewichtete Rolle), kam es – verkürzend zusammengefaßt – am 3. Januar 1521 zur Exkommunikation Martin Luthers, nachdem er auf dem Reichstag in Worms das „revoco“ verweigert hatte.

In der Konsequenz galten damit alle theologischen Gefolgsleute Luthers ebenfalls als exkommuniziert.

Nach heutigen, bzw. im 19. Jahrhundert wurzelnden Vorstellungen hätten die „Lutheraner“, die selbstverständlich diese Exkommunikation nicht akzeptierten, nun eine „Gegenkirche gründen“ können (gewissermaßen einen „eingetragenen Verein“ oder eine „Körperschaft öffentlichen Rechtes“). Diese Vorstellung ist jedoch vollkommen anachronistisch. Sie konnte im Kontext des 16. Jahrhunderts nicht ins Blickfeld der reformatorischen Bewegung gelangen.

Die exkommunizierten Anhänger der innerkatholischen Reformbewegung blieben also, auch ihrem eigenen Selbstverständnis nach, Glieder der römisch-katholischen Kirche.

Allerdings, da sie den päpstlichen Bann nicht akzeptieren konnten und sich weder durch biblische, noch durch patristische²⁴ Argumente widerlegt sahen, fuhren sie fort, die Sakramente zu feiern.

Zugleich legten sie im Augsburger Bekenntnis von 1530 gegenüber Kaiser Karl V. und den Vertretern der römischen Kurie ein Dokument vor, in dem sie in Teil 1 den Konsens ihrer Positionen mit der *römisch-katholischen* Kirche bezeugten (vgl. Beschluß des 1. Teils²⁵), sofern dies biblisch und patristisch aus ihrer Sicht zu erheben war. In Teil 2 benannten sie die Mißbräuche, die aus ihrer Sicht um dieses im 1. Teil dargelegten Konsenses mit der römisch-

24 Die Zusammengehörigkeit von Hl. Schrift und Vätertradition ist dem Luthertum ein wesentliches Anliegen. (Vgl. den umfangreichen *Catalogus Testimoniorum* als Anhang zum Konkordienbuch) Das Väterzeugnis ist hierbei ein hermeneutisches Kriterium zum rechten Verständnis der Hl. Schrift. Die Vorordnung der Schrift gegenüber der Tradition und ihre Funktion als kritisches Instrument gegenüber der Tradition ist die eigentliche Bedeutung des sog. „sola scriptura“. Das sog. Schriftprinzip ist also nur im Zusammenhang der Tradition überhaupt verständlich. Hier haben sich im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte extreme Engführungen ergeben, die interessanterweise durch die sog. historische Kritik infragegestellt und – bei rechter Anwendung – auch überwunden werden könnten.

25 BSLK 83c, 1.

katholischen Kirche willen abgeschafft werden müßten (Vgl. Beschluß des 2. Teils²⁶).

Von wesentlicher Bedeutung für das Selbstverständnis der CA sind dabei folgende Gesichtspunkte:

a) Im 1. Teil wird der Konsens *im Kontext* der geltenden römisch-katholischen Lehre formuliert. Es wird keine, alle Topoi umfassende „lutherische Dogmatik“ vorgelegt. Den selbstverständlichen theologischen Kontext bezeugt und beschreibt die CA gerade *nicht*. Er wird vorausgesetzt und muß daher auch heute im Bemühen um ein sachgerechtes historisch-theologisches Verständnis der CA vorausgesetzt, bzw. jeweils ergänzt werden. Nach der Darstellung eines Grundkonsenses, bei dem auch bezeichnenderweise und bewußt Abgrenzungen zu Häresien vorgenommen werden, die gar keine Aktualität besaßen (z.B. gegen die Manichäer, Muslime etc.), man sich also auch in den Negationen ausdrücklich mit den kirchlichen Lehrentscheidungen der römisch-katholischen Kirche identifiziert, formuliert man positiv den Glauben, von dem man überzeugt ist, daß dies der römisch-katholische sei.

b) Die CA ist damit keinesfalls, und damit im Gegensatz etwa zur „Leuenberger Konkordie“, die dies explizit zu sein beansprucht, als „Gründungskunde“ einer Konfessionskirche zu verstehen.

c) Die CA ist also genuiner Ausdruck eines „konnessorischen römischen Katholizismus“, der sich gegenüber bestimmten Interpretationen und seit dem Trienter Konzil auch gegenüber bestimmten Definitionen des Glaubens der Kirche in *statu confessionis* befindet.

Als dieses Bekenntnis, in der *Confutatio* Dr. Ecks übrigens maßvoll und keineswegs in allen Punkten bestritten, nicht zu der erwünschten Aussöhnung führt und der päpstliche Bann aufrecht erhalten bleibt, sieht sich die innerkatholische Reformbewegung um Luther genötigt, nicht nur mit der Ausübung der kirchlichen Grundfunktionen (Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung) fortzufahren, sondern auch notrechtliche quasi-ekklesiale Strukturen auszubilden.

Luthers Katechismen als Grundlage für die eingeführten Visitationsordnungen, die Einsetzung von Superintendenten (lat. für episkopos) bis hin zur provisorischen Übertragung jurisdiktioneller bischöflicher Vollmachten an die Landesherren sind Indizien für solche notrechtlichen quasi-ekklesialen Strukturen.

Ob die „Naumburger bzw. Merseburger Bischofsweihe“ durch Luther tatsächlich einen „lutherischen Episkopat“ institutionalisieren wollte, mag dahingestellt sein. Manches spricht eher dafür, vor allem auch die Tatsache, daß es sich hierbei um singuläre Ereignisse handelte und daß parallel dazu das Superintendentenwesen ausgebaut wurde, daß gerade dies nicht intendiert wurde.²⁷

26 BSLK 134, 5.

27 Nebenbemerkung: Dies würde dann im Sinne eines bewußten Bleibenwollens innerhalb der römisch-katholischen Kirche einen beachtenswerten Unterschied zur alt-katholischen Bewegung

Im Blick auf das von den Reformatoren erbetene Konzil, das ja nicht anders als ein Bischofskonzil denkbar war, darf allerdings vermutet werden, daß solche „Bischofsweihen“ möglicherweise in der Absicht erfolgten, Teilnehmer für ein solches, vom Papst auch in Aussicht gestelltes, dann aber immer wieder verschobenes Konzil präsentieren zu können.

Während in Skandinavien Bischöfe und damit ganze Diözesen sich der innerkatholischen Reformbewegung anschlossen, und dadurch die kirchlichen Strukturen, insbesondere auch das ordinierte bzw. genauer: konsekrierte Bischofsamt und die dreigliedrige Struktur des Hirtenamtes bewahrt wurde, verlief die Entwicklung in Deutschland anders. Sowohl im Falle Hermann von Wieds als auch Matthias von Jagows starben reformatorische Bischöfe, bevor sie Priester bzw. Bischöfe weihen konnten.

Es gibt aber nicht den geringsten Hinweis darauf, daß das Luthertum des 16. Jahrhunderts sich anders verstanden hätte, als eine inner-römisch-katholische Reformbewegung. Diese Annahme wird bestätigt durch die Theologie der orthodoxen Väter, allen voran des offiziellen Kommentators des Trienter Konzils, Martin Chemnitz.

3.3.2 Die weitere Entwicklung

Allerdings läßt sich eine leichte Verschiebung des Selbstverständnisses ausmachen: Die „römische“ Kirche wird durchaus als Gegensatz zur „katholischen“ Kirche empfunden. Das Luthertum versteht sich als Bestandteil, ja als irdische Verwirklichung bzw. kontinuierliche Fortsetzung der katholischen Kirche, immer weniger jedoch als Reformbewegung innerhalb der *römisch-katholischen* Kirche.

Die notrechtlichen quasi-ekklesialen Strukturen, die auf Vorläufigkeit hin angelegt waren, entwickeln eine Eigendynamik.

Es kommt zu einer Konfessionalisierung und zu einem immer stärker hervortretenden Gegenüber.

Die „Faktizität des Seienden“ überholt gewissermaßen im Laufe der Jahrzehnte das historisch-theologisch unbestreitbar nach wie vor vorhandene ekklesiale Selbstverständnis des Luthertums als inner-römisch-katholische, konfessorische Reformbewegung.

Im Laufe des 17., 18. und vor allem auch des 19. Jahrhunderts setzt sich die Konfessionalisierung des Luthertums faktisch und phänomenologisch fort.

Im 19. Jahrhundert kommt es schließlich zu einer Rückbesinnung auf die Ursprünge und es entsteht ein neues Bewußtsein für die Katholizität bzw. den ursprünglichen Katholizitätsanspruch des Luthertums.

des 19. Jahrhunderts markieren. Die „Altkatholiken“, die sich nach 1870 im Widerspruch zu den Entscheidungen des 1. Vaticanums (Unfehlbarkeitsdogma) formierten, errichteten ganz bewußt einen Gegenepiskopat, indem sie sich bei den niederländischen „Jansenisten“, mit denen sie theologisch eher nichts verband, die aber eine von Rom als „gültig“, wenn auch illegitim erachtete bischöfliche Sukzession besaßen, eine Bischofsweihe „sicherten“.

Namen wie Wilhelm Löhe oder A.F.C. Vilmar stehen für diese, theologiegeschichtlich dann als „Neuluthertum“ bezeichneten Strömungen.

Allerdings greifen diese theologischen Aufbrüche zu kurz:

Entweder versteht man das Luthertum, jetzt als „Lutherische Kirche“, als irdische Gestalt und Verwirklichung der katholischen Kirche im ausdrücklichen konfessionellen Gegenüber zur römischen Kirche, oder als „Mitte der Konfessionen“ (Löhe), also als Konfessionskirche, in der aber die „optimale Schnittmenge“ alles apostolisch-Kirchlichen verwirklicht sei.

In der Konsequenz ist man bemüht, die lutherischen Kirchentümer entweder in ihrer vorfindlichen Gestalt biblisch-patristisch zu rechtfertigen (so eher Vilmar) oder aber für eine strukturelle Angleichung an apostolische Verhältnisse zu plädieren (so eher Löhe).

3.3.3 Das „Alt-luthertum“

Die alt-lutherische Bewegung, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Schlesien bzw. Preußen in Abwehr der Unionsbestrebungen entstand, ist von diesen beiden theologischen Strömungen mitgeprägt. Allerdings verhinderten wohl die bedrängenden und bedrückenden kirchenpolitischen Umstände des 19. Jahrhunderts letztlich eine echte historisch-theologische Rückbesinnung auf die Wurzeln und damit auch auf das genuine Selbstverständnis des Luthertums.

Immerhin: Eine systematische *liturgiewissenschaftliche* Analyse des ursprünglichen Alt-luthertums könnte zeigen, daß man sich durchaus bemühte, im Rückgriff auf altkirchliche Traditionen der Katholizität des Luthertums angemessenen Ausdruck zu geben.

Die ersten Agenden²⁸ der altlutherischen Kirche lassen noch erkennen, daß man sich von den jüngeren Entwicklungen des „Protestantismus“ bewußt absetzen wollte, zum Teil eigene, zum Teil aber auch deutlich an bekannten altkirchlichen Vorlagen orientierte Wege ging.²⁹

Auch einzelne Ausführungen zur Ekklesiologie einiger altlutherischer Väter verdienen Beachtung. Volker Stolle schreibt in einer Untersuchung über „Die Selbständigkeit der Lutherischen Kirche“: „Ausdrücklich erklärten sie (die „entschiedenen Lutheraner des Breslauer Kreises um Scheibel“, G.K.) ihre Bereitschaft zur Union, ‚wenn sie nur eine wirkliche Union ist, d.h. eine solche, die von der Einheit des Glaubensbekenntnisses ausgeht‘.“ Stolle weiter: „*Nur verstanden diese Christen Kirche als den Leib Christi, und zwar ‚Leib Christi, nicht figürlich, symbolisch, sondern rein wesentlich, buchstäblich, wie die heil. Schrift uns lehrt.‘ Die Kirche sahen sie demzufolge als eine konkrete Gestalt mit eigener Personalität an, die sie durch das Abendmahl in einer persönlichen Einigung*

28 Vgl. Agende für die ev.-luth. Kirche in Preußen, Cottbus 1868.

29 Vgl. hierzu: Wolfgang Fenske, Das Abendmahl nach den Ordnungen der selbständigen lutherischen Kirchen, in: Coena Domini II, Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, in der Reihe Spicilegium Friburgense, Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, Vol. 43, Academic Press Fribourg, Freiburg / Schweiz 2005, S. 218-237.

mit Christus gewinnt. Der in (sic!) Abendmahl ausgeteilte Leib des Herrn bilde die Gemeinde. ‚Er selbst ist da, der sich uns ergibt, daß wir ihn nicht nur hören, sein nicht bloß gedenken, sondern daß wir ihn genießen und durch diese Nahrung gestärkt gedeihen für ein höheres Leben‘. Aus diesem Ansatz wurden zwei Folgerungen gezogen, erstens, daß die lutherische Kirche ‚eigenthümlichste Frucht des heiligen Geistes‘ sei, zweitens, daß der Kirche ein selbständiges Recht gegenüber dem Staat zukomme, eine unverfügbare innerliche Eigenständigkeit.“³⁰

Die Zitate und Stollens Analyse weisen in die Richtung eines ekklesiologischen Ansatzes, den man als eucharistisch verankerte comm-*unio*-Ekklesiologie bezeichnen könnte.

Zwischen staatlicher Usurpation des *ius in sacra* und der Auflösung lutherisch-kirchlicher Selbständigkeit in einer bekenntniswidrigen und also „nicht wirklichen“ Union, ist eine ekklesiale Selbstverortung der Altlutheraner, die über diese abgrenzende Einordnung zwischen den beiden Negativpolen hinausgeht, zu diesem Zeitpunkt weder ein Anliegen, noch kann sie erwartet werden. Die Zielrichtung bleibt ja eine „intakte lutherische Landeskirche“, deren ekklesiale Verortung jedoch kein theologisches Zeitthema ist.

Trotz der aufgezeigten Ansätze blieb also das kirchliche Selbstverständnis der altlutherischen Bewegung vor allem durch den Gegensatz zur Union (insbesondere zum Reformiertentum) und darüber hinaus auch zum römischen Katholizismus gekennzeichnet.

Im Altluthertum konnte jedoch, und das darf nicht verkannt werden, das bzw. „ein“ Luthertum des 16. Jahrhunderts in kirchlicher Verbindlichkeit fortbestehen.

Eher im Sinne einer „intuitiven Theologie“, als auf der Basis reflektierter und bewußter theologischer Entscheidung vermochte sich das Luthertum des 16. Jahrhunderts in den quasi-ekklesialen Strukturen der altlutherischen Kirche zu erhalten.

Der Ansatz, nach dem das Luthertum eine inner-römisch-katholische Reformbewegung ist und bleibt, war freilich auch im Altluthertum kaum oder gar nicht rezipiert.

Mit dem Erhalt kirchlicher Strukturen, in denen die lutherischen Bekenntnisse exklusiv galten, war jedoch die Voraussetzung für eine solche Rezeption bewahrt worden.

Schwierig gestalteten sich von Anfang an die Beziehungen der Altlutheraner zu den „sächsischen Lutheranern“, die als ausgesprochene Konfessionalisi-

30 Volker Stolle, „Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche als einer selbständigen und eigentümlichen Kirche“ – Die Selbständigkeit als ekklesiologisches und kirchenrechtliches Kennzeichen der lutherischen Kirche, in: Freikirchenforschung 2000 Nr.10 – Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung, hrsg. i.A. d. Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie a.d. Universität Münster, Münster 2000, S. 228-258, hier: S. 252-253.

sten im Gegensatz zur von Aufklärung, Rationalismus und Liberalismus geprägten lutherischen Landeskirche entstanden.³¹

Als „Lutheranervereine“ innerhalb der Landeskirche entstanden, fehlte diesem Zweig der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Anfang an ein ausgeprägtes kirchliches Bewußtsein.

Integrativer war das Verhältnis zu den hessischen „Renitenten“, die ihren Widerstand gegenüber der Union, die seit der Annexion Hessens (1866) den preußischen (reformierten bzw. unierten) König zum „Summepiskopus“ über die hessische lutherische Kirche setzte, dezidiert theologisch begründete.

Die renitenten Hessen griffen, nachdem man ihre Pfarrer mit Gewalt aus ihren Ämtern und Parochien gedrängt hatte, ganz bewußt auf die ältesten hessisch-lutherischen Kirchenordnungen (Agenden) zurück. Ihre Kirche, gegliedert in Diözesen, kannte das dreigliedrige Amt mit je diskunkten Ordinationen, also auch einer Ordination zum Superintendenten (= Bischofs-, bzw. Metropolitanen-) amt.

Inwieweit dies theologisch gesamtkirchlich rezipiert wurde und im theologischen Bewußtsein dieser Kirche aktiv verankert war, mag dahingestellt sein.

3.3.4 Die heutige SELK

Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, daß beim Zusammenschluß dieser drei Hauptströmungen des konfessionellen Luthertums des 19. Jahrhunderts im Jahre 1972 zur heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ausgerechnet die „sächsisch-freikirchliche“ Tradition das theologische Gefälle in die Frage der Kirche stark mitbestimmte.

In der Nomenklatur (altlutherisch noch: Diözesen) setzte sich die ELFK mit der Bezeichnung „Kirchenbezirk“ durch, während der leitende Geistliche den Titel „Bischof“ erhielt.

Die SELK, wie sie 1972 aus den drei beschriebenen Hauptströmungen hervorging, war damit in mancher Hinsicht „eine andere Kirche“ als die, die Mitte des 19. Jahrhunderts im Widerspruch zur Union zwischen Luthertum und Reformiertentum als Fortsetzung der lutherischen Kirche entstanden war.

Die hessische Tradition vermochte es am allerwenigsten, ihre spezifischen theologischen Anliegen in die vereinigte SELK einzubringen.

Die Entwicklung der SELK seit 1972 zeigt, daß die stark auf die Schrift bezogene Prägung der „sächsischen Tradition“ auf der anderen Seite manchmal auch extrem liberalistische Gegenreaktionen auslöst und sich die SELK insgesamt theologisch immer stärker in einen Bereich bewegt, der von dem der EKD-Kirchen kaum noch unterscheidbar ist.

Dessen ungeachtet muß man allerdings konstatieren, daß die SELK in Deutschland die einzige quasi-ekklesiale Gemeinschaft ist, in der die lutherischen Bekenntnisschriften, wie sie im Konkordienbuch von 1580 gesammelt

31 Später: Evangelisch-Lutherische Freikirche, ELFK.

vorliegen, gelten, weil (quia) in ihnen die schriftgemäße Lehre bezeugt ist (Grundordnung der SELK).

4. Erläuterungen zu Satz 2) der These

Es mag also sein, daß innerhalb der SELK die Rezeption des ursprünglichen Selbstverständnisses des Luthertums als inner-(römisch)-katholischer Reformbewegung geringer ist, als in manchen landeskirchlichen Gemeinden oder Strömungen (z.B. der Brüderngemeinde St. Ulrici Braunschweig oder der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses).

Dennoch hat diese ekklesiale Selbstverortung innerhalb der SELK ihre historisch-theologische Heimat. Das gilt vor allem, weil die SELK, anders als die Gliedkirchen der EKD (auch wenn sie zugleich Gliedkirchen der VELKD sind), die *Leuenberger Konkordie* dezidiert ablehnt.

Die SELK will (ungeachtet ihrer widerstrebenden Strömungen) unionsfreie lutherische Kirche in kirchlicher Verbindlichkeit sein und ist es faktisch auch.

Dies grenzt die SELK von einzelnen lutherischen Gemeinden und Bewegungen innerhalb der EKD deutlich ab.

Ihre Unionsfreiheit³² und ihre exklusive „quia-Bindung“ an die lutherischen Bekenntnisse, und im übrigen auch ihre Ablehnung der „*Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung*“ (1999) zeigt deutlich, daß sie den ursprünglichen reformatorischen Anliegen treu geblieben ist.

Union, Leuenberg und GE sind die Grabinschriften des Luthertums in Deutschland und markieren zugleich in ihrer Ablehnung den status confessionis, in dem sich die SELK in Fortsetzung des Luthertums des 16. Jahrhunderts bis heute befindet. Via negationis beschreiben diese Stationen somit die *Orthodoxie* der SELK.

Ihre Unionsfreiheit und ihre exklusive quia-Bindung an die Bekenntnisse bleiben für sie charakteristisch.

Der status confessionis, das gilt es allerdings zu beachten, richtet sich, historisch-theologisch verstanden, nicht gegen Union, Leuenberg, GE etc.³³, sondern ist und bleibt bezogen auf die römisch-katholische Kirche und macht auch *nur innerhalb* der römisch-katholischen Kirche einen Sinn.

Den status confessionis erklärt man nicht „von außen“. Der Sache nach ist dieser status ja gerade auf Vorläufigkeit angelegt und wird in der Hoffnung und Erwartung erklärt, daß sich in der indizierten Lehre oder Praxis eine Einigung erzielen läßt. So gelten beispielsweise auch die Regelungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555 ausdrücklich im Blick auf eine „Vergleichung in Glau-

32 Man macht sich heute kaum mehr eine Vorstellung davon, daß Luthertum und Calvinismus vollkommen unvereinbare Größen sind. Ganz abgesehen von theologischen Einzelthemen (Christologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Soteriologie) trat der Calvinismus im diametralen Gegensatz zum Luthertum mit dem Anspruch an, die Kirche auf der Grundlage des Wortes Gottes neu zu gründen.

33 Wird also nur sinnessprechend ausgeweitet.

bensangelegenheiten“. G. Wenz zitiert dazu M. Heckel: „Die katholische Seite hielt noch bis tief in das 18. Jahrhundert daran fest, daß die eigentliche Reichsverfassung des Sacrum Imperium iure divino katholisch bleiben müsse und im unlöslichen Verbund mit der katholischen Kirche verblieben sei. Sie hat deshalb den Religionsfrieden nur als eine begrenzte Ausnahmeregelung kraft Notrechts mit interimistischer Vorläufigkeit bis zur Rückkehr der Abtrünnigen...“³⁴

Wo dieses Grundverständnis verlassen wird, wird nicht nur die Verwendung des Begriffes „status confessionis“ sinnlos und falsch, sondern zugleich auch tatsächlich und faktisch eine „Konfessionskirche“ etabliert.

Die Existenz der SELK in „kirchlicher Verbindlichkeit“ ist also nicht im strikten ekklesiologischen Sinne zu verstehen. Die SELK ist, wenn man so will, ein „Gemeindeverband“, eine Synode oder ein rechtlicher und in dieser rechtlichen Gestalt allerdings kirchlich greifbarer Zusammenschluß von „ekklesien“, wobei der ekklesia-Begriff faktisch nicht mehr deckungsgleich mit dem des 16. Jahrhunderts ist. Die „Kirche von Wittenberg“ und die „SELK-Gemeinden von Berlin“ sind qualitativ nicht einfach dasselbe.

So verstanden ist die SELK eine synodale *Gemeinschaft orthodoxer katholischer Gemeinden Augsburgischen Bekenntnisses innerhalb der römisch-katholischen Kirche, zu der sie sich in statu confessionis befinden*. Diese Nomenklatur ist freilich gewöhnungsbedürftig und kann nur richtig verstanden werden, wenn man sie in ihrem hier dargelegten historisch-theologischen Kontext hört.

Auch dann taugt sie natürlich nicht als Vorschlag für eine neue Namensgebung der SELK. Darum geht es auch gar nicht. Die offiziellen Selbstbezeichnungen der Kirchen und religiösen Gemeinschaften in Deutschland sind durch staatskirchenrechtliche Regelungen geprägt und auf einer anderen als der strikten theologischen Verstehensebene zu werten.

Aber es geht darum, in diesem strikt theologischen Sinne eine ekklesiale Selbstverortung zu rezipieren und zu durchdringen.

Im Unterschied auch zu einem Selbstverständnis als „Teil der katholischen Kirche“³⁵ enthebt die hier beschriebene ekklesiologische Einordnung die SELK von der Notwendigkeit, ihre Eigenkirchlichkeit theologisch zu begründen. Verbietet sie sich nicht sogar von daher?

Die Kirche subsistiert in der eucharistischen Gemeinde. Die Feier der Eucharistie setzt die „Einheit des Geistes und der Wahrheit“ voraus, eine „wirkliche Union, die von der Einheit des Glaubensbekenntnisses ausgeht.“³⁶

34 M. Heckel, Religionsbann und landesherrliches Kirchenregiment, in: H.C. Rublack (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Gütersloh 1992, 130-152 (hier: 147.f), zitiert bei G. Wenz, Augsburger Religionsfriede 1555. Historische und rechtsgeschichtliche Aspekte, in: Una Sancta 3/ 2005, 60 Jg., S. 206.

35 Im Sinne der geglaubten Una, Sancta, Catholica et Apostolica. Aber auch nicht im Sinne des Alt-Katholizismus, der eine eigene Diözese außerhalb und neben der römisch-katholischen Kirche gegründet hat.

36 Vgl. Stolle, a.a.O., S. 252.

Die orthodoxe lutherische Eucharistiegemeinde ist also, was sie empfängt: Leib Christi und konkrete Verwirklichung der Einheit des Leibes Christi.

4.1 Konsequenzen

4.1.1 Für Kirche / Kirchengemeinschaft

bedeutet das:

Als „*synodale Gemeinschaft orthodoxer katholischer Gemeinden Augsburgischen Bekenntnisses innerhalb der römisch-katholischen Kirche, zu der sie sich in statu confessionis befinden*“, ist die durch die Bekenntnisbindung (und insofern die Unionsfreiheit immer implizierend) gekennzeichnete Orthodoxie das entscheidende Kriterium für Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, Interkommunion und Interzelebration.

So wie sich das Bischofsamt im *eigentlichen* Sinn im parochialen Pfarramt verwirklicht, ist die Kirche, als ekklesia des NT verstanden, als eine um ihren Bischof versammelte Gemeinde, die an einem Altar die Eucharistie feiert und empfängt und die doctrina Evangelii aus dem Munde ihres Hirten von dessen Kanzel bzw. Kathedra hört, in der „Ortsgemeinde“ verwirklicht.

In Anlehnung an römischen Sprachgebrauch kann man also durchaus formulieren: *Die Kirche* subsistiert in der eucharistischen Gemeinde.

Dieses Verständnis entspricht der eucharistischen Ekklesiologie der Ostkirchen, wie sie von dem russischen Theologen Nikolaj Afanas'ev (1894-1966) als spezielle Form der communio-Ekklesiologie entwickelt wurde.

Sie steht insofern im Gegensatz zur römischen Interpretation der communio, als hier als „Kirche im eigentlichen Sinn ihrer Verwirklichung“ weder zuerst die Gesamt- oder Universalkirche, noch die Diözese, sondern die eucharistiefeiende, und zwar von einem Bischof geleitete Gemeinde verstanden wird.

Diese ist – wohlgemerkt – nicht identisch mit der römischen (Territorial-) Diözese, in deren Parochien der Bischof gewissermaßen symbolisch in den Priestern permanent präsent gedacht wird, sondern die um einen *konkreten* Altar und ihren Bischof versammelte konkrete Gemeinde.

Hier gilt dann auch nicht der im Westen gerne zitierte Satz, daß die Gemeinde zwar *ganz Kirche*, aber nicht die *ganze Kirche* (im Sinne von Leib Christi) sei. In der eucharistischen Ekklesiologie *ist* die (mit ihrem Bischof eucharistiefeiende Gemeinde *der Leib Christi*, nicht nur ein Teil davon.

Faktisch hat sich im Osten im Zuge der Entwicklung der Kirche zur „Reichskirche“ das Diözesan-System etabliert, wenngleich die Diözese theologisch ein anderes Gewicht hat, als es ihr in der Westkirche zugemessen wird.

Kirchengemeinschaft in dem uns geläufigen Sprachgebrauch wird im Osten zwischen (in zumeist territorial bestimmten Bischofssynoden zusammenschlossenen) Bischöfen festgestellt.

Die gegenseitige Anerkennung der Orthodoxie ist dabei eher auf die Anerkennung des Vorhandenseins des jeweils anderen apostolischen Bischofsamtes (vielleicht ergänzt noch durch: Bischofssitzes) fokussiert, weniger auf die Fest-

stellungen der völligen Übereinstimmung in Einzelheiten von Lehre und Praxis, wobei der altkirchliche Konsens vorausgesetzt wird.

Daß dieser Entwurf einer *eucharistischen* (und damit das ortsbischöfliche Amt notwendig einschließende) *Communio-Ekklesiologie* mit einem independentistischen Kongregationalismus³⁷ nichts zu tun hat, dürfte deutlich geworden sein.

Die communiale Grundstruktur der in der Ortskirche subsistierenden Kirche führt zweifellos zu einem analogen Verständnis der Diözese, der Synode, der Weltkirche als eucharistische *Communio* bzw. einer „universal vernetzten ‚communio‘ von Partikularkirchen“ im Sinne einer „*communio ecclesiarum*“.³⁸

Exkurs: C.F.W. Walther und der Synodenbegriff des altmissourischen Luthertums

Interessant ist, daß der Synoden-Begriff, durchaus ostkirchlich geprägt, auch für die Ekklesiologie der Lutherischen Kirche – Missourisynode in den USA von größter Bedeutung ist. Die Bezeichnung der regionalen Gesamtkirche als „Synode“ macht dies schon deutlich,

Man kann den frühen nordamerikanischen Synodenbegriff nur aus dem historischen Kontext verstehen. Lutherische Einwanderer, bisher Glieder deutscher Landeskirchen, bilden, um ihren Pastor geschart, lutherische Gemeinden in einer kirchlichen Situation, die sich von der heimatlichen vollkommen unterscheidet. Zu dieser kirchlichen Situationen gehört nicht nur eine calvinistische Majorität, sondern auch ein programmatischer und prinzipieller Independentismus und Kongregationalismus. Es ist durchaus bezeichnend, wenn C.F.W. Walther, einer der „Gründerväter“ des frühen nordamerikanischen Luthertums, in seiner „Americanisch-lutherischen Pastoraltheologie“ schreibt, nachdem er aus Schrift, Bekenntnis und einer Fülle von Zeugnissen lutherisch-orthodoxer Väter das wesentliche Verwirklichtsein von Kirche in der Ortsgemeinde hergeleitet und begründet hat: „Nichts desto weniger würde jedoch ein Prediger, welcher, auf seiner Freiheit bestehend, mit seiner Gemeinde unabhängig bleiben wollte, obgleich ihm Gelegenheit geboten wäre, sich an eine **rechtgläubige** Synode anzuschließen, damit wider den Zweck seines Amtes, wider die Wohlfahrt seiner Gemeinde und wider seine Pflicht gegen **die Kirche im Ganzen** handeln und sich als ein Separatist offenbaren.“ (Es folgt ein langes Zitat aus den Schmalkaldischen Artikeln II, 4, das vor allem wiederum den hl. Hieronymus zitiert.)³⁹

37 Im Sinne eines auf freier Entscheidung beruhenden Zusammenschlusses gläubiger Individuen.

38 Vgl. Peter Lünig, Kirchengemeinschaft nach Leuenberg, Meissen, Reuilly und Porvoo – Eine Anfrage und Herausforderung für die römisch-katholische Kirche- in: *Catholica*, 3 / 2005, 59. Jg., S. 217-229, hier: 223.

39 C.F.W. Walther, *Americanisch-lutherische Pastoraltheologie*, St. Louis 1906, 5. Aufl., S. 397 [kursiv im Original, Fettdruck durch mich].

Auffallend ist, daß Walther vom „Prediger“ her denkt, der dem „Zweck seines Amtes“, der in diesem Zusammenhang zweifellos als *Bewahrung der Einheit der Kirche in der Wahrheit* des Evangeliums verstanden werden muß, zuwiderhandelt, wenn er mit seiner Gemeinde (bei Walther ausdrücklich im völligen Konsens mit dieser!) keinen Anschluß an eine rechtgläubige Synode vollzieht.

Die Betonung der Rechtgläubigkeit der Synode impliziert das *pure et recte* von CA VII. Die Synode ist also weitaus mehr als nur ein pragmatisch-organisatorischer Zusammenschluß. Das Zusammengehen rechtgläubiger Ortsgemeinden zu einer rechtgläubigen Synode ergibt sich aus dem rechtgläubigen Bekenntnis, konkret also aus der Übereinstimmung in der reinen Evangeliumsverkündigung und der „rechten“ Sakramentsverwaltung zwingend und begründet aus sich heraus Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, Interkommunion und Interzelebration aller Gemeinden einer Synode. Bei aller Unterschiedlichkeit in der Diktion vermag ich bei Walther an dieser Stelle keinen *wesentlichen* Unterschied zu der oben dargestellten eucharistischen *Communio-Ekklesiologie* zu erkennen. Insbesondere wird auch deutlich, daß bei Walther „die Kirche im Ganzen“ im Blick ist. Ein „Separatist“ ist, wer seiner Pflicht gegenüber der „Kirche im Ganzen“ zuwiderhandelt. Welche Kirche soll das sein, wenn nicht die weltweite *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*?

Sie verwirklicht sich wesentlich und sichtbar in der um ihren Hirten versammelten eucharistischen Gemeinde, die durch Wort und Sakrament, also durch den auferstandenen und gegenwärtigen Herrn Christus selbst geschaffen, gebaut, genährt und geweiht wird. Sie ist aber, insofern die Synode selbst auch eucharistische *communio* ist, auch in dieser existent und sichtbar.

Der ausdrückliche Bezug auf „die Kirche als Ganze“ im Zusammenhang mit einer Verwerfung jeglichen *Independentismus*⁴⁰ und *Separatismus* und die Betonung des Hirtenamtes als eines Amtes der Einheit kennzeichnet die *Synodal-Ekklesiologie*, im Sinne eucharistischer *communio* verstanden, als durchaus bewußt und intentional katholisch, auf die Universalkirche als Ganze bezogen.

Der Exkurs sollte zeigen, daß auch der altmissourische Synodenbegriff wesentlich enger an den alt- und ostkirchlichen angelehnt ist, als an moderne demokratische Vorstellungen, die sich mit diesem Begriff als „Kirchenparlament“ verbinden. Freilich wäre es ein an Lächerlichkeit grenzender Anachronismus, Walther für ein ausdrückliches Selbstverständnis des Luthertums als „inner-römisch-katholischer Reformbewegung“ vereinnahmen zu wollen.

Für ihn, das muß festgehalten werden, ist die lutherische Kirche die sichtbare Verwirklichung der rechtgläubigen Kirche in ihrer irdischen Gestalt und insofern eine (Konfessions-)Kirche neben und bewußt auch *außerhalb* der römisch-katholischen Kirche.

40 Den „englischen Independentismus bezeichnet Walther als Angriff auf die christliche Freiheit und Verstoß gegen die Liebe. Vgl. *Walther*, a.a.O. S. 396 *(Fußnote).

4.1.2 Für das kirchliche (Bischofs-) Amt

bedeutet das: Das Luthertum hat keine prinzipielle Veranlassung, für sich ein eigenes (diözesanes) Bischofsamt in historischer apostolischer Sukzession in Anspruch zu nehmen, mittels theologischer Konstrukte („nicht historisch-personal, aber doch in der Lehre“; „nicht episkopal, aber doch presbyteral“ etc.) zu begründen oder es nachträglich durch die Beteiligung von Bischöfen, die in einer solchen vermeintlichen historischen Sukzession stehen, „einzuführen“.⁴¹

Anders als etwa in Schweden, wo solche Bischöfe sich der Reformation angeschlossen haben, die alten diözesanen Strukturen also erhalten blieben und die Einrichtung notrechtlicher Strukturen daher nicht erforderlich war, gilt dies für Deutschland nicht.

Hier üben die Superintendenten (Pröpste, „Bischöfe“) eine vicarische, eine stellvertretende Funktion im Sinne „zeichenhafter Absicht kirchlicher und amtlicher Treue zur Kontinuität in Glaube und Sendung der Apostel“⁴² aus, die gerade *nicht* im Sinne eines endgültigen Ersatzes und Austausches, sondern eines vorläufigen Eintretens zu verstehen ist.

Es entsprach im 16. Jahrhundert mehrheitlicher katholischer Schulmeinung, daß die Fülle der Vollmachten des ordo in der Presbyterweihe übertragen wird, dort als potestas ligata „gebunden“ sei und durch die Bischofs-Konsekration „entbunden“ werde.

Das Luthertum, sich durchaus bewußt, hier notrechtlich zu handeln, befand sich jedoch im Konsens katholischer Schulmeinung. Erst das 2. Vaticanum hat hier dogmatische und teilweise auch anderslautende Entscheidungen getroffen. In Aufnahme des auch reformatorischen Ansatzes von der Einheit des Amtes wurde dieses *eine* Amt im Sinne der Fülle der Vollmachten des ordo nun der sakramentalen Bischofsweihe zugeordnet, wohingegen das Presbyterat als „verminderte Apostolische Nachfolgeschafft“⁴³ dargestellt wird.

41 So auch die amerikanische Evangelical Lutheran Church America (ELCA), die im Concordat of Agreement (Called to Common Mission) von 1999/ 2000 mit der American Episcopal Church. Durch die künftige Teilnahme episkopaler Bischöfe bei Bischofsweihen lutherischer Bischöfe soll die historische apostolische Sukzession sukzessive in der ELCA eingeführt werden.

42 So die Formulierung der Porvoo-Erklärung.

43 (6) LG44 Art 21 legt fest, daß die Fülle der Weihegewalt in der Bischofsweihe verliehen wird, die nun selbst als Sakrament bezeichnet wird.

(7) Da nun die Fülle des Sakramentes des Ordo durch die sakramentale Bischofsweihe vermittelt wird, wird das Priesteramt, wie der röm. Dogmatiker M. Schmaus formuliert, zur „verminderten Apostolischen Nachfolgeschafft“. 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.*

Es ist daher eine aus lutherischer Sicht sehr berechtigte Frage, ob diese neuen amtstheologischen Festlegungen gewissermaßen „rückwirkend“ als *conditio sine qua non* für das ökumenische Gespräch in Anschlag gebracht werden dürfen.

Gerade der historisch-theologische Zugang zum ökumenischen Dialog müßte eigentlich auch „historische Parität“ einschließen, also die Begegnung auf einer für beide Seiten historisch vorgegebenen Basis.

Auf den „Modellfall SELK“ übertragen frage ich darum, ob der Verzicht auf die Errichtung diözesaner „Gegenbistümer“ und die Einsetzung entsprechender Bischöfe, ob also die Tatsache, daß die SELK als Synode in eucharistischer *communio* stehender Parochien mit ihren jeweiligen „*pastores seu episcopi*“ nicht im Blick auf künftige Dialoge ergebnisoffener und verheißungsvoller ist, als das Pochen auf das faktische Vorhandensein eines auch römisch-katholischen (nachkonziliaren) Kriterien entsprechenden diözesanen Bischofsamtes.

„Bis zu einer Vergleichung in Glaubensangelegenheiten“, dem Zeitpunkt also, den der Augsburger Religionsfriede als Ziel der vorübergehenden Einigungen und Regelungen vorgibt, wären dann als „eigentlich zuständige Bischöfe“ diejenigen der deutschen römisch-katholischen Diözesen anzusehen, deren Zuständigkeit jedoch lutherischerseits infolge des aufrechterhaltenen *status confessionis* geistlich und jurisdiktionell bestritten wird und nicht in Anspruch genommen werden *kann*.

Zugleich wird festgehalten: Das Bischofsamt (und dessen Vollmachten) ist gleichwohl im Hirtenamt erhalten geblieben und verwirklicht sich im parochialen Pfarramt.⁴⁴

Darin bleibt, wie bereits im 16. Jahrhundert, sichergestellt, daß die kirchlich-sakramentalen Grundfunktionen erhalten bleiben.

Für das lutherisch-katholische Gespräch (sofern sich ein „Luthertum in kirchlicher Verbindlichkeit“ findet, das den hier vorgestellten Ansatz aufnimmt und teilt) könnte sich bei einer solchen Vorgabe neue Anknüpfungspunkte ergeben.

Anstatt lutherischerseits aus der Not eine Tugend zu machen und das *diözesane* Bischofsamt entweder als für sich bereits gegeben zu reklamieren oder aber dessen Zulässigkeit bzw. Notwendigkeit kategorisch zu bestreiten und anstatt römischerseits die Existenz bzw. Akzeptanz eines solchen Bischofsamtes im Luthertum als Gesprächsvoraussetzung zu fordern, könnte man zunächst das Vorhandensein des Presbyteramtes im Luthertum (dort wiederum als Bi-

44 Ein Mangel ist es allerdings, daß der Bischof der SELK gerade kein Pfarrer ist und seine kirchenrechtliche Zuordnung zu einer Kanzel und einem Altar „in einer der hannoverschen Gemeinden“ diesen Defekt nicht ausgleicht.

schofsamt im eigentlichen Sinn verstanden) und die Möglichkeit einer Anerkennung in den Blick nehmen.⁴⁵

Rom ist auch im Dialog mit den Ostkirchen durchaus immer wieder bereit, sich auf die eigenen theologisch-rechtlichen Traditionen und Denkweisen der Ostkirchen einzulassen und diese im Blick auf den Konsens seit „apostolischen Zeiten“ gelten zu lassen.⁴⁶ Ebenso wäre es also denkbar, auch den Konsens der Kirche im 16. Jahrhundert als Gesprächsbasis vorauszusetzen, selbst wenn die theologische Entwicklung und damit der heute geltende Konsens der römischen Kirche hier zu Verschiebungen geführt haben sollte.

Gerade der ekklesiologische Ansatz des Luthertums, in der eucharistischen *communio* der Ortsgemeinde die Verwirklichung der Kirche zu erkennen, ein also eminent sakramental hergeleiteter Kirchenbegriff, bietet wohl noch wesentlich mehr positives Potential für eine partielle Verständigung, als dies bisher gesehen und genutzt wurde.

5. Ausblick

Ist der historisch-theologische Zugang zu einem Selbstverständnis des Luthertums als inner-(römisch-)katholischer Erneuerungs- und Reformbewegung, wie er seit geraumer Zeit von katholischen Theologen ins ökumenische Gespräch gebracht wird, nur ein subtiler Versuch der „Vereinnahmungsökumene“, bei der eine Art „anonymer römischer Katholizismus des Luthertums“ unterstellt wird? Ist der hier vorgelegte Versuch, sich aus orthodox-lutherischer Sicht darauf einmal konsequent einzulassen, nur der Erweis dafür, daß die Subtilität unerkannt blieb und damit nichts weiter als eine absurde ökumenische Utopie, die man nur träumen kann, wenn man die unverrückbaren Fakten der Geschichte, ihrer Entwicklung und die dadurch heute unabänderlich geprägte Gegenwart theorieversunken ausblendet?

45 Vgl. Peter Lüning, Kirchengemeinschaft, a.a.O. S. 219 zur „Porvoor Gemeinsamen Feststellung“ zw. anglikanischen und skandinavisch- bzw. baltisch-lutherischen Kirchen: „In Anlehnung an Niagara wird in Porvoo die in der Reformationszeit gelegentlich praktizierte presbyterale Sukzession im bischöflichen Vorsteheramt einer Kirche als zeichenhafte Absicht kirchlicher und amtlicher Treue zur Kontinuität in Glaube und Sendung der Apostel gewertet. Damit ist für Porvoo insgesamt eine gegenseitige Anerkennung als „Schwesterkirchen“ möglich.“

46 Vgl. Heinrich J.F. Reinhardt, Gestufte Kirchengemeinschaft? Kanonistische Überlegungen, in: *Catholica* 3/2005, 59. Jg., S.204-216: „In Art. 16 des Ökumenismuskonkretes des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es, daß die Kirchen des Orients die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren. Eingeleitet wird diese Aussage mit der Formel: ‚So erklärt das Heilige Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuräumen...‘ Diese mit Nachdruck formulierte Anerkennung wiederholte Papst Johannes Paul II. in seinem Rundschreiben „*Euntes in mundum*“ vom 25. Januar 1988 (Nr. 10): ‚Aus dem Dekret ergibt sich deutlich die charakteristische Autonomie der Disziplin, der sich die orientalischen Kirchen erfreuen: Sie ist nicht Folge von Privilegien, die die Kirche von Rom ihnen gewährt hätte, sondern des Grundgesetzes selbst, das diese Kirche[n] seit den apostolischen Zeiten besitzen.“

Oder haben wir es hier nicht vielmehr mit einem zukunftsweisenden Ansatz zu tun, bei dem allerdings alle ökumenischen Dialogpartner umdenken müssen: Die römisch-katholische Kirche als „Weltkirche“ müßte dazu von ihrer Vorstellung einer „Globalökumene“ abrücken, und ihr Augenmerk verstärkt auf den bilateralen Dialog mit einzelnen, territorial begrenzten Kirchenkörpern richten. Und zwar auch unbeschadet einer möglichen Zugehörigkeit zu (Welt-)bündnissen aller Art. In einer Abwandlung des Slogans „global denken – lokal handeln“ hieße dies, eine regionale Ökumene der sehr kleinen Schritte zu akzeptieren, die viel Zeit, viel geistliche Geduld und vermutlich auch viel theologisches Personal erfordert, und diese als „regionale Stationen“ *auf dem Weg* zu einer weltweit regional vernetzten Gemeinschaft von Kirchen zu verstehen.⁴⁷

Sofern sich die „kleinen Dialogpartner“ auf diesen Weg begäben, könnte dies auch dazu führen, daß ihre theologische Isolation dadurch aufgebrochen würde, sie sich innerhalb ihrer bisherigen Über-Strukturen neu und selbstbewußter positionierten und ihre Stimmen dadurch an Gewicht gewännen. Das gilt sowohl für Kirchen wie die SELK, deren „Über-Struktur“ letztlich immer das notorische Gegenüber zur VELKD bzw. der EKD ist, wie für Kirchen wie die Lutherische Kirche von Lettland, die innerhalb des LWB eine theologisch isolierte Position einnimmt und auch für Strukturen wie die schwedische „Missionsprovinz“, die strukturell innerhalb der schwedischen Staatskirche angesiedelt ist.

Für das hier dargestellte Fallbeispiel SELK läßt sich in Anlehnung an Martin Ohsts Diktion (bei gleichzeitiger inhaltlicher Neuinterpretation) zumindest eine historisch-theologische „Geschichtsoffenheit“ konstatieren, die an keinen „objektiv-sicheren institutionellen Halt rückgebunden ist“, insofern darunter eine nicht nur pragmatisch-faktische, sondern auch ideologisch-theologische Unmöglichkeit verstanden wird, ihre notrechtlichen kirchlichen Strukturen als solche, und als solche auch *provisorisch* zu begreifen.

47 Vgl. Lüning, Kirchengemeinschaft, a.a.O. S. 228.

Von Büchern

Sven Grosse, Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Band 83, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, ISBN 3-525-55191-6, 365 S., 64,- €.

Vorliegendes Buch ist die 1999er Erlanger Habilitationsschrift Grosses (unter Prof. B. Hamm). Es ist eine der jüngsten Studien zum Werk des, vor allem als Dichter immer noch populärer Kirchenlieder, bekannten, als lutherischen Theologen aber immer noch oft verkannten Pastors und Bekenners Paul Gerhardt (1607-1676). Wie der Titel anzeigt, so ist dieses Buch einem zentralen Thema des Dichtens Gerhardts gewidmet, der Frage des Leidens im Leben des Christen. Wie das Vorwort verrät, sucht Grosse damit einen Beitrag zur Theodizee-Frage zu leisten, wie sie im 20. Jahrhundert u.a. von Hans Jonas (1903-1993) im Gefolge des Holocausts bearbeitet worden ist.

In einem ersten Schritt stellt Grosse das Leben und die Ausbildung Gerhardts vor, die nicht nur lutherische Theologie, sondern auch die „freien Künste“ (u.a. Dicht- und Redekunst) umfaßte. Dann diskutiert er, wie das Leid im Zusammenhang mit Gottes Liebe und Gerechtigkeit in der zeitgenössischen theologischen Literatur im Rahmen der Vorsehungslehre behandelt wurde, was anhand des theologischen Klassikers Leonhard Hutter (1563-1616) geschieht. Hutter lehrte Theologie in Wittenberg und verfaßte ein theologisches Kompendium, das von Gerhardt bereits auf dem Gymnasium in Grimma studiert und memoriert wurde.

In einem weiteren Kapitel untersucht Grosse, wie die theologische Lehre vom Leid in den geistlichen Gedichten Gerhardts verarbeitet und umgeformt wurde. Sodann wird Gerhardts Schaffen in den barocken Diskussionen um Poetik und Rhetorik verortet. Bevor Grosse dann seine Arbeit in einem zusammenfassenden Kapitel in die gegenwärtige Forschungslandschaft einzeichnet, stellt er dar, wie historische und kosmologische Ereignisse in Gerhardts einschlägigen Liedern verarbeitet werden. In diesem Zusammenhang geht er auch auf den gegen Gerhardt und andere Lutheraner oft erhobenen Vorwurf des Quietismus ein; er tut dies u.a. dadurch, daß er Gerhardts Werk mit dem des Martin Opitz (1597-1639) vergleicht, der aus christlichem Humanismus heraus in Konfrontation mit dem Leid des Dreißigjährigen Krieges eine handlungszentrierte christliche Zivilreligion entwirft (320).

Vor dem theologischen Hintergrund Hutters, den Grosse zusammenfassend als „Theorie“ charakterisiert, sucht er Gerhardts poetisches Werk als Praxis und Anwendung zu verstehen. Um diese Transformation zu beschreiben, erläutert Grosse die fünf klassischen *genera dicendi* (Redegattungen), die in der altprotestantischen Homiletik in Übereinstimmung mit den fünf Funktionen der Schrift (vgl. 2. Tim. 3, 16; Röm. 15, 4) gepflegt wurden: Lehren der Wahrheit, Zurück-

weisen des Irrtums, Erziehung in Gerechtigkeit, Strafe von Sünde und schließlich Trost.

Wie sein Lehrer Hutter so dachte auch Gerhardt nicht in den Kategorien philosophischer Theodizee, wie sie seinerzeit von R. Descartes (1596-1650) und G. W. Leibniz (1646-1716) entwickelt wurden: Anstelle der Rechtfertigung Gottes vor der Welt geht es auch in den Liedern Gerhardts zentral um die Rechtfertigung des Sünders vor Gott (167).

Nach diesen im engeren Sinne theologischen Untersuchungen wendet sich Grosse den ästhetischen Qualitäten des Gerhardtschen Schaffens zu, die von seinen Zeitgenossen wohlwollend zur Kenntnis genommen wurden: Gerhardts geistliche Gedichte belehrten nicht nur, sie bewegten und erfreuten auch (228), womit sie mit den drei grundlegenden Wirkungen der Musik übereinstimmen (235ff).

Paul Gerhardt verfaßte deutsche Nachdichtungen für alle sieben Passionsgedichte des Bernhard von Clairvaux (1090-1153), die dieser über sieben Gliedmaßen (Füße, Knie, Hände, Seite, Brust, Herz und Haupt) des Gekreuzigten verfaßte. Als Sammlung bildeten sie die Passionssalve, benannt nach dem Inhalt und dem ersten Wort der lateinischen Fassung jedes Einzelgedichtes, *salve*, „Sei begrüßt.“ Das einzige Lied aus dieser Sammlung, das noch im EG zu finden ist, ist „O Haupt voll Blut und Wunden“ (ELKG 63, EG 85). Grosse untersucht diese Gedichte auf dem Hintergrund der bernhardinischen Mystik und findet, daß Gerhardt in ihnen und durch sie eine Alternative anbietet zum moralischen Spiritismus des aufkommenden Pietismus: der Glaubende soll durch Betrachtung des leidenden Christus von innen her zu einer wachsenden Christusförmigkeit umgestaltet werden (272f).

Abschließend sei auf ein theologisches Problem hingewiesen, welches Grosse in einer m.E. nicht glücklichen Weise bearbeitet, und das ist der Zusammenhang von „Theorie und Praxis.“ Mir scheint es nicht zulässig, Hutters Werk als „Theorie“ im Sinne von „Abstraktion“ zu charakterisieren. Gelten nicht alle o.g. *genera dicendi* auch von Hutters dogmatischem Werk, m.a.W. ging es ihm nicht auch als Verfasser einer Dogmatik darum, die Wahrheit zu befördern, Irrlehre zu bekämpfen und auch den Angefochtenen zu trösten? Sicher, auch seine Dogmatik ist keine Predigtreihe. Gleichwohl hatte aber die lutherische Orthodoxie ein ausgeprägtes Verständnis von der praktischen Natur der Theologie als ganzer, was Grosse auch im Ansatz nachzeichnet (156): Es ging ihr darum, zum seligmachenden Glauben an Christus hinzuführen. Seine Kategorisierung Hutters und von „Theologie“ allgemein als „Theorie“, die durch Praxis komplettiert werden muß, bringt Grosse dann dazu, zu postulieren, daß es für die Theodizee keine „theoretische“ (d.h. theologische), sondern nur eine „praktische“ (und d.h. gebetsmäßige) Lösung gebe, die er besonders in den Liedern Gerhardts angeboten sieht (74, 153, 233f). Werden hier nicht Glauben und Frömmigkeit, Evangelium und Gesetz in unzutreffender Weise vermischt? Wird nicht, jedenfalls nach Luther, die Anfechtung der Theodizee im Glauben an das Evan-

gelium bestanden, aus dem dann Gebet und Lob so fließen, wie das zweite dem ersten Gebot folgt? Die von Grosse angeführte (78) Lutherstelle aus dem Galaterkommentar von 1519 (siehe WA 2, 490) scheint mir gerade seinem Argument zu widersprechen. Denn ihrzufolge ist es ja gerade der Glaube an das Evangelium, nicht erst das Gebet, der das Herz mit dem Namen Gottes verbindet und so an allen seinen Gütern Anteil bekommt, womit, ganz praktisch, jede Anfechtung im Kern überwunden ist, wovon das Gebet zu Gott dann Zeugnis gibt.

Trotz dieser Anfrage bietet Grosses Buch vieles, das seine Lektüre empfehlenswert macht. Vor allem stellt er uns Paul Gerhardt als theologisch reflektierten Dichter vor, der nicht einfach seine frommen Herzensergüsse zu Papier bringt, sondern gerade als Dichter eben auch die wahre Lehre des Evangeliums in künstlerischer und detaillierter Form zur Erbauung und zum Trost der Kirche unter dem Kreuz verkündigt. Grosses Studie macht einem aber ebenfalls bewußt, daß die Welt Gerhardts nicht mehr die unsere ist. Wir heute können aber immer noch von vereinzelt Brotkrümeln leben, die von dem reich gedeckten Tisch lutherisch-orthodoxer Theologie und Kultur zu uns herabfallen. Diese Krümel, besonders wenn sie kenntnisreich wieder dem dazugehörigen theologischen Laib eingefügt werden, können auch heute noch unseren angefochtenen Glauben stärken und uns zu Gebet und Lob des dreieinigen Gottes anleiten.

Holger Sonntag

Johann Anselm Steiger, „Geh' aus, mein Herz, und suche Freud“. Paul Gerhardts Sommerlied und die Gelehrsamkeit der Barockzeit. Naturkunde, Emblematis, Theologie, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2007, ISBN 978-3-11-019440-1, 146 S., 19,90 €.

Unter den vielen in diesem Jahr zum 400. Geburtstag von Paul Gerhardt erschienenen Veröffentlichungen ragt dieses Buch des Hamburger Kirchengeschichtlers heraus. Steiger will der bislang auch unter Hymnologen vernachlässigten Verwurzelung von Gerhardts Text in der zeitgenössischen Dogmatik, Emblematis, Tierkunde und Poesie auf die Spur kommen. Dank seiner überragenden Kenntnis nicht nur der theologischen Quellen aus der Barockzeit gelingt ihm das auf beeindruckende Weise. Dabei legt er seine Forschungsergebnisse zur lutherischen Bildtheologie zugrunde¹. Theologischer Ausgangspunkt ist der auch bei anderen Liederdichtern nachweisbare Sommer als „Sinnbild der Ewigkeit“ bei Luther und im barocken Luthertum. Darauf folgt die Einordnung des Liedes in die lutherische Schöpfungslehre. Steiger kann hier und an anderen Stellen zeigen, wie Paul Gerhardt durchweg auf die Erkenntnisse lutherischer Dogmatiker zurückgreift; eine herausragende, von Gerhardt

1 Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhardts (Studies in the History of Christian Thought CIV), Leiden – Boston – Köln 2002. Vgl. unsere Besprechung in: Lutherische Beiträge 11, 2006, S. 190-194.

gelesene Quelle war das Compendium Locorum des Leonhart Hutter. Demnach dient die Schöpfung nicht in erster Linie dem Menschen (wie in Gerhardts Lied „Die güldne Sonne“ besungen), sondern der Verehrung des Schöpfergottes (was im Sommerlied dominiert). In diesen immer schon ergehenden Lobgesang der Schöpfung stimmt Gerhardt ein, indem das Herz zum Ausgang aus sich selber aufgefordert wird. Dahinter steht die Sündhaftigkeit des Menschen, die erst durch den Anruf Gottes überwunden sein muß, bevor der Mensch das Herz erhebt (*sursum corda*), um wie die aufsteigende Lerche oder der wachsende Weizen sich zu seinem Schöpfer aufzuschwingen. Diese Selbstaufforderung ans eigene Herz ergeht nach dem Vorbild der Psalmen und findet sich in vielen Gerhardtliedern („Wohlauf, mein Herze, sing und spring ...“).

Steiger kann schön zeigen, wie Gerhardts Lied von der Konzeption barocker Emblematik geprägt ist. Einerseits werden die Naturbilder eschatologisch (Str. 8-11) und ethisch (Str. 12-15) überboten, andererseits erfolgt so im Umkehrschluß die „emblematische Wiedergewinnung“ der irdischen Wirklichkeit. Der irdische Garten weist auf den himmlischen voraus (Str. 1-7 und Str. 15). So wird die erste Strophe zu einer Ermunterung zu einem geistlichen Spaziergang durch den irdischen wie den himmlischen Garten. Die Strophen 10 und 11 stellen den affektiven Höhepunkt des Liedes dar. Auch hier bietet Gerhardt gesungene Dogmatik, denn der irdische Lobgesang als Vorgeschmack der himmlischen *musica* ist ein Kernbestand lutherischer Eschatologie. Steiger weist auf Parallelen bei Rist und Meyfart hin. Das emblematische Wechselspiel von Irdischem und Himmlischen bildet wiederum die christologische Zweinaturenlehre ab und hat eine wesentliche Wurzel im lutherischen Abendmahlsverständnis. Der Glaube bedarf der Verleiblichung der Botschaft in irdischen Bildern und Sachen. Die Gegenwart des Himmlischen im Irdischen wird freilich nur im Glauben sichtbar, denn Gottes Glorie ist noch unter dem Kreuz verborgen. Der Beter lebt noch auf der „armen Erde“ (Str. 9) und trägt noch „dieses Leibes Joch“ (Str. 12).

Um so dankbarer lernt er in der Wahrnehmung der Gott preisenden Schöpfung bereits die Zuwendung und Schönheit Gottes sehen. Denn die irdischen Embleme oder Bilder verweisen allesamt auf göttliche Gnadenwerke, an deren Wirkung auf den Glaubenden sie so gleichsam Anteil bekommen. Steiger bietet hier eine Unmenge an Informationen zu den Realien. So erfährt man Handelsgeschichtliches zur Tulpomanie des 17. Jahrhunderts. Wichtiger noch sind die zahlreichen biblischen Fundorte zu Blumen und Vögeln, Schafen und Bienen, Weizen und Weinstock, Glucke und Henne, die gerade die ersten sieben Strophen mit einer Bedeutungs- bzw. Verweisfülle versehen, die unausschöpflich ist. Gerhardts Lied bietet hier Stoff für mehr als einen Gemeindenachmittag. Steiger ergänzt seine Entdeckungen durch herrliches Bildmaterial zur lutherischen Barock-Emblematik. U. a. entdeckt man die Darstellung eines als Bienenstock gezeichneten Kreuzes. Faszinierend sind auch Steigers Ausführungen über die von Gerhardt erwähnten Tiere vor dem Hintergrund der geist-

lichen Tierkunde der Barockzeit, wie er sie aufgrund einer Auswertung von Wolfgang Franzens „*Historia animalium sacra*“ zusammenstellt. Theologisch tiefgründige Erwägungen zur Schönheit der Schöpfung und zur Schönheit Gottes schließen sich an. Wieder betont Steiger die Erdverbundenheit der lutherischen Dogmatik, wie sie sich in Gerhardts Lied widerspiegelt, denn das Irdische geht durch seinen Hinweischarakter gerade nicht verloren, sondern kommt als Ewigkeitsspiegel zu seiner eigentlichen Bestimmung, ja, die irdisch-sommerliche Freude verhält sich zur himmlischen wie der Teil zum Ganzen. Der Beter bittet um das Bleiben in Gottes Garten, in dem er jetzt schon lebt (Str. 14). Steiger markiert hier einen wichtigen Unterschied zur Augustinschen (und auch Arndtschen) Theologie: Während bei Augustin der Rückzug ins eigene Ich die Schönheit Gottes sehen lehrt, ist es in der lutherischen Theologie der Ausgang aus dem Ich. Am Schluß steht bei Gerhardt dann die Heiligung als eschatologisch motivierte Ethik. Wer schon ein Baum in Christi Paradiesgarten ist, der bittet darum, daß es so bleibt und er in der Kraft des Geistes Christi Früchte bringt (CA 6!).

Abschließend bündelt Steiger seine Erkenntnisse unter der Überschrift: „Verdiesseitigung des Himmlischen und Transzendierung des Alltäglichen“. Belehrt durch die lutherische Dogmatik hält Gerhardt die heilsame Balance zwischen der Verteufelung und der Vergötzung der irdischen Gottesgaben, indem er deren Knechtsgestalt als Gleichnisraum von Höherem sehen lehrt. Noch einmal erinnert der Verfasser an die christologische Fundierung: „Nur der poetische Prozeß der ständigen Verdiesseitigung des Himmlischen und der Transzendierung des Alltäglichen nimmt zudem die Tatsache hermeneutisch ernst, daß der auferstandene Christus derselbe ist wie der Gekreuzigte und auch der zum Jüngsten Gericht erscheinende Sohn Gottes nicht ein reines Geistwesen, sondern als Gottmensch wahrer Mensch ist und noch die Wundmale an sich trägt, an denen sichtbar wird, daß er als Richter zugleich auch derjenige ist, der um willen der sündigen Menschen Gottes Gericht erlitten hat“ (108).

Neben den zahlreichen eingestreuten Abbildungen aus der Barockzeit, die das Buch ebenso wie der sommerliche Umschlag zu einer bibliophilen Kostbarkeit machen, bietet Steiger am Ende einen Textanhang mit Gerhardts Originaltext und zwei weiteren Sommerliedern von Johann Rist und Sigmund von Birken sowie dem Lied über „Die himmlische Gluckhenne“ des Sigmund von Birken. Zahlreiche weitere wichtige Parallel- oder Kontrasttexte zu Gerhardts Lied bietet der Verfasser im Fußnotenapparat. Das Buch ist eine Fundgrube auch für Liedpredigten, von denen man viele über dieses Lied halten könnte. Man liest und singt Gerhardts Lieder (auch andere zieht Steiger immer wieder vergleichend heran) mit einem anderen Blick und Herzensverständnis, wenn man dieses Buch gelesen hat, denn Steiger gelingt es, den Leser mitten hineinzuführen in den Garten lutherischer Dogmatik und barocker Emblematik und darin zugleich in den irdisch-himmlischen Garten des menschengewordenen Paradiesgärtners Jesus Christus.

Armin Wenz

Annette Albert-Zerlik / Siri Fuhrmann (Hg.), Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied. Sichtung – Würdigung – Kritik, Mainzer Hymnologische Studien Bd.19, Francke Verlag, Tübingen 2006, ISBN 3-7720-8168-1, 272 S., 58,00 €.

Die deutsche Bischofskonferenz der röm-kath. Kirche hat 2001 den Beschluß gefaßt, ein neues Gebet- und Gesangbuch zu erarbeiten. Eine der vielen sich stellenden Fragen lautet: Wie ist mit dem aktuellen Liedgut umzugehen? So kam es im Jahr 2004 zu einer Tagung in Erfurt unter dem Titel „Kirchenlied seit 1960“. Das vorliegende Buch dokumentiert die Vorträge dieser Tagung, die im Rahmen des Graduiertenkolleg „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär“ der Johannes Gutenberg-Universität Mainz gehalten wurden. Das Ergebnis ist ein bunter Strauß fachwissenschaftlicher Beiträge. Das Neue Geistliche Lied wird aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und analysiert. Dazu gehören Rezeptionsforschung, Hymnologie, Literaturwissenschaft, Kulturgeschichte und Fundamentalthologie. Als Arbeitsgrundlage diente ein Dossier mit 34 Liedern, die auch im Anhang des Buches abgedruckt wurden. So sind die dargelegten Analysen anhand der Liedbeispiele beim Lesen gut nachvollziehbar. Entstanden ist ein Buch, das viele Anregungen gibt und zur Weiterarbeit anregt. Überall wo Gemeinden oder Kirchen sich mit neuem Liedgut befassen, sollte man an den wissenschaftlichen Ergebnissen dieses Buches nicht vorübergehen. Das gilt besonders dort, wo ein neues Gesangbuch erstellt wird, wie es zur Zeit auch im Bereich der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche geschieht. Der Blick über die eigene Konfession hinaus kann diese Arbeit anregen und vertiefen.

Die Fülle der Beiträge läßt sich in einer Rezension kaum erfassen. Darum sollen einige Anregungen herausgegriffen werden. Die ersten Beiträge des Buches versuchen Kriterien aufzustellen, nach denen Neue Geistliche Lieder angemessen beurteilt werden können. Siri Fuhrmann, in ihrem Beitrag „Mehr als Worte sagt ein Lied“, führt fünf Kriterien an: für den gottesdienstlichen Gebrauch sollte ein Lied zunächst „ritusgemäß“ sein. Dieses erste Kriterium mag für Protestanten überraschend sein, ist aber auch für den lutherischen Gottesdienst wesentlich: „Innerhalb eines christlichen Gottesdienstes sollte durch ein Lied Gottes wirkmächtiges Handeln erfahrbar werden können“ (S.9). Darum muß sich das Neue Geistliche Lied an Gestalt und Funktion des Ritus orientieren. Als weitere Kriterien werden ausgeführt: ein Lied sollte schriftgemäß den Glauben aktualisieren, ekklesial (im Liedvollzug konstituiert sich die Gestaltwerdung von Kirche), mehrdimensional und transzendierend und ästhetisch ansprechend sein. Diese Kriterien werden von Siri Fuhrmann erweitert zu einem Kriterienkatalog, der als Leitfaden dienen kann, geistliche Lieder zu analysieren und zu deuten. Beispielhaft ausgeführt wird eine Liedanalyse durch Andreas Marti in seinem Beitrag „Versöhnung mit Lücken“ zu dem Lied „Wie ein Fest nach langer Trauer“. Aus seiner Schlußbetrachtung sei die Feststellung

hervorgehoben, daß bei einer „enormen Varianz der musikalischen Mittel“ in unserer Zeit „keine adäquate musikalische ‚Sprache‘ von einer ausreichenden Allgemeinverständlichkeit ... zur Verfügung“ steht (S.61). Wenn dazu noch eine inhaltliche Belanglosigkeit komme, werde ein Lied schlicht überflüssig und baue mit an der Kultur der Oberflächlichkeit. Die Argumente, man müsse Menschen „abholen“, die „Sprache der Menschen sprechen“ u.ä. werden als pseudotheologische Scheinargumente entlarvt. Er schließt mit dem Satz und schreibt der Kirche ins Stammbuch: „Eine Kirche, die auf Belanglosigkeit setzt, macht sich selber belanglos“ (S.62).

In einem Beitrag von Albrecht Greule und Martina Meyer, „Ich geh durch Ödland“, werden Neue Geistliche Lieder aus der Sicht der Sprachwissenschaft unter die Lupe genommen. Neben dem hier gebotenen Kriterienkatalog aus sprachwissenschaftlicher Sicht, ist das Ergebnis zum Aspekt Jugendsprache von Interesse, nämlich die Erkenntnis, „daß es eine einheitliche Jugendsprache nicht geben kann, weil sie einerseits dem zeitlichen Wandel unterworfen ist und andererseits ihre Gültigkeit nur in bestimmten Gruppen beansprucht“ (S.75). Daraus folgt, „daß in den Texten der Neuen Geistlichen Lieder keine Jugendsprache oder das, was dafür gehalten wird, verwendet werden sollte“ (S.75f).

Eine kleine Soziologie des Kirchenliedes legt Winfried Gebhardt vor mit seinem Beitrag „Die ‚klingende‘ Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“. Er weist im Neuen Geistlichen Lied eine relative Inhaltslosigkeit der Texte und eine offensichtliche A-Sozialität nach. Differenziert geht er den folgenden Ausdrucksformen des neuen Liedgutes nach: der Anspruch auf eigene religiöse Kompetenz und die Unabgeschlossenheit der eigenen religiösen Erfahrung; Anti-Dogmatik und ‚Wohlfühl‘-Religion; Authentizität und Ganzheitlichkeit; Versinnlichung und Ästhetisierung des religiösen Erlebens; Methodisierung und Technisierung der religiösen Erfahrung; Souveräner Eklektizismus und synkretistische Phantasie.

Einen geschichtlichen Rückblick über die Entstehung und Entfaltung des Neuen Geistlichen Liedes gibt Michael Fischer, „Zwischen Modernisierung und Traditionalisierung“. Darin betrachtet er das Liedgut im Zeitraum von 1945 bis 1989 in der BRD. Interessant ist der Verweis, daß die Befürworter des Neuen Geistlichen Liedes immer auch Modernisierungsvorgänge in der Kirche anstoßen wollten. Darum wurde das Neue Geistliche Lied schon früh kirchenintern politisiert (S.99). Er schließt mit der folgenden Einschätzung: „Ungewiß ist die Zukunft des neuen Liedes. Es sieht manchmal nicht nur ganz schön alt aus, sondern bei den Trägern dieser Liedform ... ist eine steigende Distanz zur Kirche und zur Liturgie auszumachen“ (S.114).

Gregor Linßen zeigt „das Neue Geistliche Lied als etablierten Bestandteil des modernen Kirchengesangs“. Hier kann man Fragen, ob die Intention des Neuen Geistlichen Liedes wirklich in einer Gemeindebeteiligung besteht, „die in den ‚Bauch‘ geht, den Körper mit in das Lob Gottes einbezieht und so eine Form der gemeinsamen Ekstase anstrebt“ (S.201). Sollte dies so sein, müßte

aus evangelischer Sicht widersprochen werden, da das Wort durch die Musik zum Ausdruck kommen soll, und nicht durch Musik das Wort verdrängt werden darf. Immerhin urteilt Linßen selbst kritisch: „Zweifelhaft bleibt, ob ein Europäer diese Form der gemeinsamen Ekstase erreichen kann“ (S.201). Das Hauptkriterium für das Neue Geistliche Lied bleibt auch bei ihm der Text.

Die Beiträge dieses Sammelbandes stimmen nachdenklich. Neue Lieder sind legitim und nötig. Aber die Anwendung der unterschiedlichen Kriterienkataloge verdeutlicht, daß wirklich geistliche Lieder von hoher musikalischer Qualität kaum zu finden sind (Vgl. auch meinen Beitrag „Mit Lust und Liebe singen, in: Lutherische Beiträge 1/2000, 31-61). Eine Entraditionalisierung und Transformation der christlichen Religion haben das christliche Liedgut alt werden lassen, jedoch nichts bleibend Neues an dessen Stelle hervorgebracht. So wird es Aufgabe der Kirche sein, nicht modischen Trends nachzulaufen (und dabei immer zu spät zu kommen), nicht dem modernen Zeitgeist nachzugeben, der sich von der Lehre der Kirche abwendet und in einer Wohlfühl-Mentalität von Gott und den Mitmenschen abschottet. Aufgabe der Kirche ist es, das Neue Lied anzustimmen, von Jesus Christus und den großen Taten Gottes zu erzählen. Das neue Lied des Evangeliums wird sich dann auch Musik und Noten suchen, um zum Ausdruck zu kommen. Die starken Worte Gottes bewegen Menschen, nicht die starken Rhythmen loser Worte. Was den Liedern unserer Zeit vielleicht fehlt, ist, in der Liturgie des Gottesdienstes in die Schule zu gehen. So bleibt, gerade für die evangelische Kirche, das erste Kriterium von Siri Fuhrmann wegweisend: „Innerhalb eines christlichen Gottesdienstes sollte durch ein Lied Gottes wirkmächtiges Handeln erfahrbar werden“ (S.9).

Diesem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen, daß die Anregungen aufgenommen und fortgeführt werden und dazu beitragen, daß der Kirche neue geistliche Lieder geschenkt werden.

Andreas Eisen

Ingetraut Ludolphy, Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463-1525. Neudruck der Erstausgabe 1984, Leipziger Universitätsverlag 2006, ISBN 3-86583-138-9, 592 S., 49 €.

Schon vor 50 Jahren schrieb Heinrich Bornkamm, daß eine Biographie über Friedrich den Weisen dringend notwendig sei. Ingetraut Ludolphy, langjährige Dozentin für Kirchengeschichte in Leipzig, die zu DDR-Zeiten aus politischen Gründen keine Professur erhielt, hat sich dieser Aufgabe zwischen 1976 und 1982 unterzogen. Das Buch konnte in der DDR nicht erscheinen, es wurde von Vandenhoeck & Ruprecht 1986 herausgebracht. Eine Neuauflage machte sich jetzt erforderlich; diese wurde nun von der Leipziger Universität gefördert.

Friedrich der Weise ist weit über die Zunft der (Kirchen-)Historiker und auch über Sachsen hinaus bekannt, vor allem durch die geschichtsträchtigste Tat seines Lebens, die, wie es seinem Charakter entsprach, eigentlich in einem Ge-

währenlassen bestand, nämlich in der „sympathisierende(n) Zurückhaltung ... in den Auseinandersetzungen um Luther“, diese mache „Friedrichs weltgeschichtliche Bedeutung aus“. Und er war „weise genug“, „die Wahl zum Nachfolger auf dem Thron des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation nicht anzunehmen“ (7, 13).

Die Autorin gliedert ihr Werk in sechs große Abschnitte (Der Fürst; Das Kurfürstentum; Der kurfürstliche Lebensstil; Der Reichsfürst; Der Landesfürst; Der kurfürstliche Laienchrist), in denen sie weithin jeweils chronologisch vorgeht. Das bedeutet, daß das Leben des Kurfürsten mehrmals – je nach Sachgebiet – durchschritten wird. Jede Gliederung hat ihre Vor- und Nachteile. Der Vorteil der sachlichen Gliederung liegt darin, daß die Sachverhalte zusammengehörig dargestellt werden; der Nachteil liegt darin, daß manches, was sich gegenseitig bedingt, wiederum an verschiedenen Stellen oder auch mehrfach behandelt wird.

Der Leser erhält ein sehr genaues, ja subtiles Charakterbild dieses Fürsten. Schon seine Zeitgenossen, unter ihnen Luther, rühmten seine Weisheit. „Wo die Machtpolitik die Ethik außer Kraft setzte“, fand für ihn die Politik ihre Grenze. Eine Bestechung – etwa bei der Königswahl 1519 – ging ihm gegen Ehre und Gewissen (30f). Auch seine ausgesprochene Friedensliebe wurde schon zu Lebzeiten gerühmt. Selbst während des Bauernkrieges, als es um seine Existenz ging, fragte er sich, „fylleicht had man den armen leuthen zu selchem aufrurhe orsache geben und ßunderlichen mit verbitung des word Goates. ... Wyl eß Got albo haben, ßo wird eß albo hynaußgehen, das der gemayn man regiren ßal“ (313). Geheiratet hat Friedrich nie, obwohl er eine längere Zeit mit einer Frau zusammenlebte und von ihr zwei Söhne und möglicherweise zwei Töchter hatte. Das alles blieb im Dunkel, auch wenn er seine Söhne gefördert hat. Eine Heirat stand mehrmals zur Debatte, aber die Eheverhandlungen führten nie zum Ziel. Die Autorin berichtet Einzelheiten über Friedrichs alltägliches Leben, über seine Leidenschaft für das Drechseln und für die Jagd, über seine sparsame Hofhaltung, seine Teilnahme an Turnieren, seine Neigung für die Musik, für die bildende und darstellende Kunst – wobei er namhafte Künstler für sich gewann (Cranach!). Seine beiden Hauptresidenzen – Wittenberg und Torgau – ließ er mit neuen Bauten versehen. Durch die unglückliche Erbteilung von 1485 war das wettinische Territorium geschwächt. Trotzdem galt der sächsische Kurfürst als der mächtigste deutsche Fürst nach dem König. Zeitweise verbrachte Friedrich seine Zeit am Hofe Maximilians und stand an der Spitze seines Hofrats. Er war bemüht, das Reichsvikariat, das ihm für Ostdeutschland zustand, auszuweiten (nebenbei – S. 155: Der „Königsstuhl“ am Rhein ist nicht bei Andernach, sondern bei Boppard). Später stand er aber in Opposition bzw. in Zurückhaltung zum König, doch immer in Treue zum Reich. Als es um die Königswahl nach Maximilians Tod ging, blieb er unbestechlich und wahrte sich seine Wahlfreiheit. Die Wahlkapitulation Karls V. geht wohl weithin auf Friedrich zurück. Stets setzte er sich für die Wahrung des Friedens ein.

Im Unterschied zu den Habsburgern spielten Heiratspläne zur Machterweiterung bei den Wettinern kaum eine Rolle. Durch die Leipziger Teilung ergaben sich häufig Konflikte mit den albertinischen Herzögen, die Macht der Ernestiner war im Rückgang. Beide sächsischen Linien bemühten sich darum, die Hochstifter in die Landstandschaft niederzudrücken, ebenso die beiden Reichsstädte Mühlhausen und Nordhausen. Die Außenpolitik spielte nur eine marginale Rolle. So verloren die Wettiner Anrechte auf Jülich, Berg und Ravensberg. Aber die Autorität Friedrichs im Reich und darüber hinaus stand in hohem Ansehen. Finanziell war das Kurfürstentum – trotz des gemeinsam mit den Albertinern verwalteten Bergbaus – in Schwierigkeiten. In der Verwaltung war eine Reform der Organisation dringend geboten, doch kam man über Ansätze dazu während Friedrichs Regentschaft nicht hinaus. Für die Reformation eminent wichtig war die Gründung der Universität Wittenberg 1502 (315–336). Um sie hat sich Friedrich intensiv bemüht. Er hatte „von vornherein die Absicht, der Universität in erheblichem Umfang Kirchengut zu inkorporieren“. Die bisher übliche Aufteilung in „Nationen“ untersagte er. Für die Dotierung der Professuren für Theologie und Kanonistik war Kirchenvermögen vorgesehen. Friedrich mischte sich auch – meist über seinen Sekretär Spalatin – in die Berufungsfragen ein. So geht die Berufung Melanchthons auf Rat Reuchlins letztlich auf den Kurfürsten zurück. Von Anfang an war die Universität humanistisch ausgerichtet. Wir wissen aber nicht, „ob er das theologische Programm durchschaute, das von Luther und dessen Kollegen samt Spalatin vorangetrieben wurde“ (330). Am meisten interessiert den Theologen der letzte Abschnitt: Der kurfürstliche Laienchrist (337–486). Dabei muß berücksichtigt werden, daß zu dieser Zeit „in Deutschland das gesamte Leben, sowohl das öffentliche als auch das private, in einem Maße von Religion durchtränkt (war), wie wir uns das nicht vorstellen können“ (337). Friedrich war der Kirche treu ergeben. Er lebte in der Frömmigkeit der Zeit und tat alles, „Gott sich günstig zu stimmen“. Meditation, Gebet und täglicher Gang zur Messe waren für ihn selbstverständlich. Er stiftete namhafte Summen für fromme Zwecke, vor allem auch für die reiche Gestaltung der Gottesdienste. Berühmt war seine riesige Reliquiensammlung (1505 werden 5.005 Partikel aufgezählt, 1520 19.013!). 128000 Jahre Ablass waren damit zu gewinnen (357). 1522 brach er das Reliquiensammeln ab. Dabei ging es Friedrich immer um die Gewinnung des ewigen Heils. Er hatte gute Beziehungen zu Klöstern, vor allem zu den Franziskanern. Den Päpsten erwies er alle Ehre. Seine Stellung zur Reformation ist von daher zu erklären, daß eine „gewisse Affinität der Glaubenshaltung Friedrichs zu der Luthers bestanden haben muß“ (383). Luther hebt später „seine Liebe zur Heiligen Schrift“ hervor. Nun zeigt die Autorin in minutiöser Weise auf, wie Friedrich die Reformation gefördert hat – nämlich durch ein dilatorisches Hinhalten. Das war, politisch gesehen, zweifellos das klügste, was er tun konnte. Nie hatte er persönlichen Kontakt zum Reformator, alles ging über Mittelsmänner (Spalatin!). Friedrich ließ sich aber immer stärker von Luthers Gedanken beeinflus-

sen, auch wenn er gegenüber den Luthergegnern dauernd hervorhob, er sei nur ein Laie und könne das nicht beurteilen. Indem er „Luther nicht entgegentrat, indem er ihn handeln ließ und indem er tat, was irgend in seiner Macht stand, um schlimme Folgen klug zu verhindern, half er, der Reformation den Weg zu bereiten“ (396). Es gelang ihm, alle Maßnahmen gegen Luther zu unterlaufen, obwohl Luther es ihm dabei nicht leicht machte. In Rom galt der Kurfürst schließlich gar als „inimicus religionis“, freilich erst nach der Königswahl. Auch bei dem Reichstag zu Worms 1521 hat Friedrich sich möglichst aus allem herausgehalten. Er wußte wohl, was Kirche und Karl V. von Luther erwartete, ebenso, daß Luther nicht widerrufen würde, aber er überließ dem Reformator, ob er zum Reichstag kommen und was er dort sagen würde. Er erreichte, daß das Wormser Edikt nie für das Kurfürstentum Geltung erlangte. 1522 wurde Spalatin zum Hofprediger ernannt, damit war der Reformation auch der Hof geöffnet. 1525 gelang es, von Friedrich die Genehmigung zur Abhaltung der deutschen Messe vor ihm selbst zu erhalten. 1523 hatte er bereits das Patenamt an dem Kind eines verheirateten Pfarrers angenommen. Das Auslaufen von Mönchen und Nonnen ließ er gewähren. Auch wenn ihm die reformatorische Bewegung über den Kopf wuchs, so nahm er an ihrem Fortschreiten, selbst über Deutschland hinaus, regen Anteil. „Der Kurfürst bemühte sich auch selbst, immer tiefer in den christlichen Glauben einzudringen“ (481). Er ließ die Reformation nicht nur gewähren, er zeigte auf vielfältige Weise, wie stark er sich mit ihr innerlich befaßte. Endlich, auf dem Sterbebett, hat er sich dann offen zur Reformation bekannt und das Altarsakrament unter beiderlei Gestalt empfangen. „Es war ein folgerichtiger Weg, den Friedrich für seine Person vom Sammeln der Ablässe und vom Anhäufen der Reliquien zum Schützen des Reformators gegangen war“ (486): Dieser Schutz ist es, der Friedrich zu einer Persönlichkeit von weltgeschichtlichem Ausmaß werden ließ, ganz abgesehen davon, daß er für sich und sein Land das „Allein aus Gnaden“ durchbuchstabiert hat. Die Autorin hat mit diesem umfangreichen Buch eine sicher für viele Jahrzehnte gültige Biographie Friedrichs geschrieben. Sie hat dabei sowohl ältere als auch die neue Literatur berücksichtigt und intensive Archivstudien betrieben. Bei Wertungen hat sie, für eine (Kirchen-)Historikerin in angemessener Weise, sich zurückgehalten. Dem Buch ist, auch zwanzig Jahre nach seinem Ersterscheinen, eine weite Verbreitung zu wünschen.

Karl-Hermann Kandler

Christian Möller, Leidenschaft für den Alltag. Impulse reformatorischer Spiritualität, Calwer Verlag, Stuttgart 2006, ISBN 978-3-7668-3933-6, 208 S., 16, 90 €.

„Nun aber ist unsere Seele matt, denn unsere Augen sehen nichts als Manna!“ – Diese Klage des Volkes Israel, aufgeschrieben 4. Mose 11, 6, das sich während der Wüstenwanderung nach dem reichhaltigen Speiseplan der

Zeit seiner ägyptischen Knechtschaft zurücksehnt, könnte einem Leser des 2006 erschienenen Buches „Leidenschaft für den Alltag“ des emeritierten Heidelberger praktischen Theologen Christian Möller entwichen sein. Freilich nur einem, der glaubte, mit diesem Buch seine Sammlung extraordinärer Beiträge zum Modethema „Spiritualität“ um ein weiteres Genreexemplar bereichert zu haben.

Matte, in sich verkrümmte Seelen sind ständig auf der Suche nach Neuem, Außergewöhnlichem, von dem sie sich Erquickung, Abwechslung im Einerlei erhoffen. Die Begeisterung für das Alltägliche ist ihnen abhanden gekommen. Will man Möllers Beschreibung reformatorischer Spiritualität im Unterschied zum modischen Spiritualitätsbegriff mit einem Gleichnis verdeutlichen, fiele mir folgendes ein:

Während die Masse sich gerade für japanische Ziergärten begeistert und sich schon abzeichnet, daß sie spätestens übermorgen auf hochalpine Steingärten umschwenkt und mancher, der sich dabei für besonders individualistisch und originell hält, Barockgärten favorisiert, steht Möller vor einer ungemähten Wiese und ist entzückt über Gräser, Wiesenschaumkraut, Butterblumen und Löwenzahn.

Möller erschließt nicht irgendwelche alte Kraftquellen, sondern zeigt, wie stets neu und aktuell geistliches Leben aus der Taufe, der Seelsorge, aus dem Reichtum der geistlichen Choräle, der Hoffnung auf das Kommen Christi, dem Heiligen Abendmahl, der Kirche als Gemeinschaft der begnadigten Sünder, dem Trost- und Hirtenamt der Kirche (das den „heilsamen Riß offen hält“) und der Diakonie ist.

Vorausgesetzt, man weiß und glaubt (!) noch, was sich hinter dem so verstaubt und „schwer vermittelbaren“ Begriff der Rechtfertigung verbirgt.

Da nämlich setzt Möller ein. Er definiert und dogmatisiert nicht, sondern wählt ein selten gelesenes, sehr frühes Lutherzitat aus dessen Römerbriefvorlesung von 1515/16. Luther veranschaulicht hier das „*simul iustus et peccator*“ am Bild eines Kranken, „der dem Arzt, der ihm aufs Gewisseste die Gesundheit verspricht, Glauben schenkt und in der Hoffnung auf die versprochene Genesung seinem Gebote gehorcht und sich inzwischen dessen enthält, was ihm verboten ist, daß er nicht die verheißene Gesundheit gefährde und die Krankheit steigere, bis der Arzt erfüllt, was er versprochen hat. Ist dieser Kranke nun etwa gesund? Nein, er ist krank und gesund zugleich. Krank ist er in Wirklichkeit, gesund aber kraft der gewissen Zusage des Arztes, dem er glaubt, der ihn schon gleichsam für gesund rechnet, weil er dessen gewiß ist, daß er ihn heilen wird; denn er hat schon begonnen, ihn zu heilen, und er rechnet ihm darum die Krankheit nicht zum Tode an“ (S. 13; Luther WA 56, 272, 3-21).

Daß Möller dieses seelsorgliche Zitat wählt, um daran doch nichts anderes zu veranschaulichen als das, was üblicherweise das „forensische Rechtfertigungsverständnis“ genannt wird, ist heilsam, weil es, anders als das sonst in diesem Zusammenhang verwendete juristische Vokabular den Sünder als Kran-

ken und nicht als unmoralischen Verbrecher vor Augen malt. Daran entwickelt er seine Impulse unter den Stichworten „Gelassenheit“ und „Trost“, ohne jedoch antinomistisch „billige Gnade“ oder populistisch „positives Denken“ zu predigen.

Zwar hütet sich Möller, ausdrücklich die vielgerühmte Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung als unlutherisch oder gar als mit dem lutherischen Bekenntnis nicht vereinbar zu bezeichnen, kommt aber unausgesprochen durch seinen geschickt eingetragenen Vergleich zwischen seinem reformatorischen Rechtfertigungsverständnis und diversen Belegen aus römisch-katholischen Dokumenten zu genau diesem Ergebnis. „Was heißt es“, fragt Möller, „daß ein Christ immer im Werden ist, wenn er doch nach römisch-katholischem Eindruck auf der Stelle tritt und niemals zum Voranschreiten in der Heiligung kommt?“ (S. 13)

Auch Möllers Spezialdisziplin, der Gemeindeaufbau, wird in den Rahmen reformatorischer Spiritualität als Begeisterung für das Alltägliche eingeordnet.

Bezeichnenderweise unter der Überschrift „Wie Jesus seine Gemeinde baut – mit, gegen und ohne Petrus“. Leichte konfessionell-kontrovertheologische Nebentöne sind unüberhörbar, aber doch nur, insofern die von Möller ganz bewußt gewählte Person des heiligen Petrus ansonsten nicht als die verstanden würde, als die Möller sie vorstellt: Als Exempel für den „homo simul iustus et peccator“, den Menschen, der Sünder und Gerechter zugleich ist, den von Christus begnadigten Sünder in der Gemeinde begnadigter Sünder, den von Gott erwählten Versager mit dem Weide- und Stärkungsauftrag, den erfahrenen Sünder, der er sein mußte, um die Größe der Gnade Gottes ebenso erfahren zu können.

Die so „petrinisch“ verstandene und auf diesen Felsen gegründete Kirche nimmt Möller gegen zahlreiche moderne Mißverständnisse und Abwegigkeiten in Schutz: Beispielsweise gegen das Mißverständnis, Gemeindeaufbau sei unter denselben Voraussetzungen und mit denselben Methoden erfolgreich wie bei einer Behörde oder einem Unternehmen. Mit dem Hinweis auf die davidische Volkszählung (2 Sam 24; David sei vom „Zählteufel und Machtdämon“ ergriffen; S. 183) beleuchtet Möller kirchliches Statistikwesen, das Prognostizieren, Rechnen und Kalkulieren und daraus resultierende ängstliche und hektische Tun und Machen. Dieses „Tun und Machen“ erschöpft sich nicht nur im Ausprobieren immer neuer Methoden, Strukturreformen und Strategien, sondern führt auch zur Auflösung traditioneller Strukturen wie etwa der Parochie, die Möller als „Kirche in der Nachbarschaft“ und als unabdingbaren Ausgangspunkt von Mission versteht. „Eine Kirche, die an dieser elementaren Stelle des Lebens“, wo nämlich „der zähe Kleinkrieg des Alltags bestanden werden muß“, „bei den Menschen am Ort bleibt, gibt dem Glauben eine alltägliche, nachbarschaftliche Gestalt“ (S.209). Und das ist unüberbietbar missionarisch!

Man muß schon mit Blindheit geschlagen sein, wenn man Möllers 2006 veröffentlichte Betrachtungen nicht in einen aktuellen Zusammenhang mit dem

Versuch bringt, durch immer neue, immer flächenumspannendere Fusionen zu „Nordkirchen“ und anderen anonymen, gesichts- und geschichts-, profil- und konfessionslosen Kunstgebilden vor allem „Geld zu sparen“. Wenn schon nicht der „Machtdämon“, so doch ganz massiv der „Zahlenteufel“, der Pfarrstellen „wegrationalisiert“, Gemeinden schließt, Predigtorte für unwirtschaftlich erklärt, sorgt für den Rückzug der Kirche nicht nur aus der Fläche, sondern auch aus dem Alltag und dem Leben der Menschen. Das Gegenbild dazu ist der „Pfarrer von Seyda“, der es mir angetan hat (S. 184). Der sitzt werktags um 7 Uhr in seiner Dorfkirche, „um dort seine Andacht zu halten. Aber es kommen immer wieder Leute dazu. Und anschließend bleibt das Gotteshaus auf. Im vergangenen Jahr gab es dort 101 Kircheneintritte.“

Vor allem, füge ich hinzu: Der säße da auch heute noch, wenn es diese 101 Kircheneintritte nicht gegeben hätte. Und zwar nicht aus Bequemlichkeit, sondern aus der Erkenntnis heraus, die die von Möller oft und gern und zu Recht zitierte Tatjana Goritschewa so beschreibt: „Zu der gefesselten, unbeweglichen und auf die Welt nicht reagierenden Kirche in Rußland streben heute, ohne jede Reklame oder Apologetik, fortwährend die Besten im Lande. Die Kirche im Westen aber verliert, ungeachtet ihrer riesigen Anstrengungen, mit der Zeit Schritt zu halten, immer mehr Leute. Als ob der Geist und die Kraft hier verfliegen wären“ (S. 191).

Christian Möller ist Schlesier, aufgewachsen in Görlitz. Seyda liegt übrigens zwischen Jüterbog und Wittenberg. Wen wundert's? Ex oriente lux!

Gert Kelter

Karin Löber, Armin Zielke (Hg.), Diakonie – was ist das? Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche, Oberurseler Hefte, Heft 41, Oberursel 2003, 80 S., 4,80 €.

Am 28. März 2003 fand im Rahmen der 13. Jahrestagung des Diakonischen Werkes der SELK im Baunatal-Niedenstein eine Fachtagung zum diakonischen Auftrag der Kirche(n) und Gemeinden statt. Die dort gehaltenen drei Vorträge sind zusammen mit einem Geleitwort zum Thema Diakonie und einer Zusammenfassung des Podiumsgesprächs, das sich den Vorträgen anschloß, als Heft 41 der „Oberurseler Hefte“ veröffentlicht worden.

Das Heft steht unter dem Titel „Diakonie – was ist das?“

Eine solche Titelformulierung will neugierig machen. Sie deutet zudem an, daß hier Information und Interpretationen angeboten werden. Diese Darstellungen und Erläuterungen liefern nicht nur Antworten auf die Titelfrage, sondern darüber hinaus verhelfen sie zu eigener Meinungsbildung. Und noch einmal darüber hinaus möchten sie anregen und einführen in die Teilnahme an Diakonie. Damit ist ein weites Feld eröffnet. Es geht um die Hintergründe und Motive der Diakonie, also um den Auftrag Gottes in Jesus Christus zum Dienst in und an der Welt, damit auch um die Welt, der dieser Dienst gilt, und nicht zuletzt um diejenigen, die solchen Dienst tun.

Die Lektüre des Buches vermittelt den Eindruck, daß die drei Referate schwerpunktartig Zugänge zu diesen drei Bereichen der Diakonie erschließen möchten. Alle gehen sie aus von dem Grundsatz, daß die Diakonie „Wesens- und Lebensäußerung der Kirche“ sei.

Der Beitrag der Diakoniewissenschaftlerin Renate Zitt stellt diesen Grundsatz in die Frage „Was heißt das für Theologie und Ausbildung?“ (S.11 ff). Es geht ihr um die Frage, ob und wie Diakonie lehrbar und lernbar ist. Nach vielen guten Anregungen und Informationen zu Wesen und Geschichte christlicher Diakonie zielt die Autorin auf diejenigen, die Diakonie professionell lehren und/oder als Beruf ergreifen und lernen möchten. Wichtig erscheinen dabei die sorgfältigen Darstellungen der aktuell rasant wachsenden Bildungsangebote in Sachen Diakonie. Hilfreich sind ebenso die eher thesenartig knappen Ausführungen zu Leitperspektiven, didaktischen Grundsätzen und Dimensionen für Diakoniewissenschaft in theologischer Bildung und Ausbildung (S.25 ff).

Wenn Zitts These für Dimensionen diakonischer Bildung und Ausbildung folgende Verhaltensweisen nennt: „Handelnd begegnen, erinnern, reflektieren, sich auseinander und Beziehung setzen“ (28), dann kann man ahnen, wie sehr die Ausbildung und die Praxis in der Diakonie im Sinn dieser Autorin existenziell betreffen, bilden und prägen. An zwei Beispielen werden solche Dimensionen diakonischer Tätigkeit erzählt und erwogen.

Das andere Referat aus dem Wissenschaftsbetrieb stammt von dem Professor für praktische Theologie in Halle und Direktor des Diakonischen Werkes der Kirchenprovinz Sachsen, Reinhard Turre. Turre zeigt Zugänge zur Diakonie als Wesens- und Lebensäußerungen der Kirche über die Frage: „Was heißt das für die Arbeit diakonischer Einrichtungen?“ (51 ff).

Diese Blickrichtung öffnet wichtige Einblicke, Erkenntnisse und Durchblicke im Bereich der Verhältnisse zwischen christlich-kirchlicher Diakonie, privaten Gemeinschaften, „freien“ Wohlfahrtsverbänden, privaten Unternehmungen und sozialem Staat. Dabei kommt eine „Welt“ in den Blick, die sich als vielschichtige und sich ständig wandelnde Gesellschaft darstellt. Die Verhältnisse der Gesellschaftsgruppen nötigt die Diakonie zu laufend neuer Standortbestimmung und zu kritischer Überprüfung ihres Sich-Verhaltens.

Bedrängend sind Turres Beobachtungen zur Konkurrenz-Situation der Diakonie im Arbeitsfeld dieser Organisationen von Gesellschaft. Der Diakonie stellen sich dabei wichtige Fragen, auf die Kirche und Gemeinde antworten müssen, (59f). Weitere und andere Fragen ergeben sich aus dem Gegenüber von „Diakonie in der Kirche und Diakonie als Kirche“ (60f). Beispielhaft seien zwei solche Fragen genannt: 1. „Wollen Sie (die diakon. Träger), den Gesetzen des Marktes folgend, mit bestimmten Arbeiten Gewinn machen, um gegebenenfalls die erwirtschafteten Erlöse als Subvention für solche soziale Arbeit einzusetzen, für die es keine kostendeckende Erstattung gibt?“ (59) – 2. Müßten nicht aus der Diakoniegeschichte sehr wohl bekannte „Formen der Beauftragung und Einsegnung zum Dienst“ viel mehr genutzt werden, als das weithin geschieht? (64)

Überaus wertvoll für die Arbeit in Gemeindekreisen sind die von Turre zusammengestellten „Intentionen“ (64ff) und „Prioritäten“ (69ff) diakonischer Arbeit heute.

In der Mitte zwischen diesen beiden Beiträgen steht das Referat von Diethardt Roth, das die Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche unter der Fragestellung in den Blick nimmt: „Was heißt das für die Arbeit in den Kirchengemeinden?“ (39ff). Roth, Bischof em. der SELK, geht davon aus, daß die SELK in ihrer Grundordnung sowie in ihrem Rahmenplan für die diakonische Arbeit in der SELK „für den allgemeinen Orden der christlichen Liebe“, wie Luther das diakonische Engagement in der Liebe genannt hat, eine angemessene Basis gelegt“ habe (40). Andererseits aber stellt er fest: „Die SELK hat, wo es um Institutionalisierung der Diakonie auf Gemeindeebene geht, Nachholbedarf“ (47).

Seine Überlegungen sind demnach ganz auf die Gemeinden der SELK gezielt. Dabei kommt es ihm grundsätzlich darauf an, „Gemeindediakonie nach innen zu stärken und nach außen zu öffnen“ (41).

Der Grund für jede Stärkung nach innen liegt nach Roth im Glauben. Der Glaube aber wird der Gemeinde durch Gottes Geist in den Gnadenmitteln gegeben. Roth greift damit lutherische Bekenntnisstradition auf. Er sieht diesen Glauben in „vielen kleinere(n) und größere(n) Glaubensorte(n) gegeben“. Diese Orte sind zu finden im Gottesdienst („zuerst“!), „dann aber auch in Gemeindekreisen, Unterricht, Chören, besonderen Diakonveranstaltungen“ (41). Hier kann Roth das Bildungsangebot der Katechismen Luthers greifen.

Für die Öffnung der Gemeindediakonie nach außen gibt Roth einzelne Anregungen: Die Kirchglieder und die Gemeinden leben in ihrem „sozialen Bezugsfeld“ (Th. Schober). Sowohl im Blick auf die Handelnden als auch hinsichtlich der Behandelten sind deren biographische Erfahrungen sorgfältig wahrzunehmen; die Öffnung nach außen bedeutet für die Gemeindediakonie einen kritischen Umgang mit gängigen Menschenbildern. Gemeindediakonie wird auf Institutionalisierung ihrer Arbeit und auf Kooperation mit anderen entsprechenden Einrichtungen dringen.

In einem Ausblick stellt Roth die Diakonie der Gemeinde als ein Pfund dar, mit dem die Gemeinden in Zeiten und an Orten schwindender Möglichkeiten zur Einflußnahme wuchern können. Besonders in seinem 1. Teil zeigt dieser Beitrag gute Hilfen für die Erarbeitung von theologischen bzw. göttlichen Voraussetzungen für jegliche Diakonie.

In einer „Zusammenfassung des Podiumsgesprächs“ (75ff) stellt Stefan Süß sechs Fragestellungen und Ergebnisse des Gesprächs auf dem Podium vor. Sie gehen leider kaum auf die in den Vorträgen dargebotenen Erwägungen ein, können aber für eine Nutzung des Heftes in der Gemeindegemeinschaft anregend sein.

Das Geleitwort am Anfang des Heftes von Karin Löber und Armin Zielke führt sehr hilfreich in die Lehre der lutherischen Kirche von dem Werk des Dienstes ein. Im Ganzen ist endlich die vorzügliche Heranziehung der umfangreichen Fachliteratur hervorzuheben.

Zwei kritische Anmerkungen seien zum Schluß erlaubt:

1. Dem Leser muß auffallen, daß die Beiträge alle mit nur spärlichen biblischen Bezugnahmen auskommen. Neben den (ungekennzeichneten) Bibelbezügen des Katechismus tauchen lediglich drei Stellen des Matthäus- und eine des Lukasevangeliums auf. Nur bei R. Zitt findet sich eine biblische Passage mit wichtigen Bibelstellen (13f). Dort findet man immerhin 2. Kor. 5; aber auch hier fehlen so zentrale Aussagen wie die von 1. Kor. 12 (Röm. 12) und (für Gemeindediakonie ganz wichtig!) Eph. 4,7-16. Eine kleine biblische Besinnung – irgendwo oder durchgehender – hätte gut getan.

2. In den vielen eindrucksvoll aufscheinenden seelsorglichen Bezügen von Diakonie fehlt fast gänzlich der „eschatologische Aspekt“ „gelingenden“ oder „mißlingenden“ Menschenlebens. Man ist schon dankbar für das Schoberzitat (S.9), das den diakonischen Zug „von der Jenseits-Erschlossenheit zur Diesseits-Entschlossenheit“ benennt. Davon, daß und wie solche Diesseits-Entschlossenheit vom Letzten her, dem in Jesu Christi Auferstehung erschlossenen Jenseits, und auf dies Letzte hin diakonisch wahrnehmen, denken, reden und handeln läßt, würde man gern mehr und konkretes erfahren.

Dennoch ist dieses Heft sehr zu empfehlen und ihm ein merkbarer Eingang in viele Gemeindegarbeit zu wünschen.

Wilhelm Rothfuchs

Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, 3. erneut durchgesehene Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2007, ISBN 3-16-149225-9, 354 S., 29,- €.

Höchst erfreulich ist es, daß Bayers Theologie Martin Luthers vier Jahre nach ihrem Erscheinen bereits die dritte Auflage erfährt. Der Verfasser schreibt im Vorwort: „Die bisherige Aufnahme des Buches zeigt, daß die ‚Vergegenwärtigung‘ so verstanden wird, wie sie gemeint ist: nicht als kurzatmige Aktualisierung, auch nicht als ‚Verwertung‘ Luthers zur Lösung gegenwärtiger Probleme, sondern als hörbares und kritisches Gespräch mit dem Reformator, das der gemeinsamen Sache dient“ (XII). Am Inhalt hat der Verfasser bis auf kleine Ergänzungen nichts geändert, so daß Zustimmung und Anfragen unserer Besprechung aus dem Jahr 2005 (Lutherische Beiträge 10, S. 253-256) aufrecht zu erhalten sind. Herausragend bleibt Bayers Darlegung der Schriftanschauung Martin Luthers, unübertroffen seine Auslegung des Luther-Liedes „Nun freut euch, lieben Christen g’mein“. Ausdrücklich betont sei, daß Bayers Buch auch für theologisch interessierte Laien gut lesbar ist, gerade auch weil er Luther in seinen grundlegenden Texten selbst zu Wort kommen läßt. Bis auf ganz wenige Punkte bleibt daher Bayers Buch derzeit die zuverlässigste Quelle und der am besten lesbare Zugang zur Theologie des großen Reformators.

Armin Wenz

Editorial

MIT DIESER AUSGABE UNSERER „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“ GEHT WIEDER EIN JAHRGANG ZU ENDE.

Wir haben Ihnen wieder rund 280 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 und unsere Arbeit auch durch Spenden zu unterstützen.

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 noch 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, auch über Pay Pal im Internet die Bezugsgebühren zu bezahlen.

Wir danken Ihnen!

GOTT SEGNE SIE!

Theologische Fach- und Fremdwörter

Abusus = Mißbrauch – **Anthropologie** = Lehre vom Menschen – **Applikation** = Anwendung, Zuführung – **Confutatio** = röm.-katholische Entgegnung auf die Augsburgerische Konfession – **Controversien** = strittige Lehren, Gegensätze – **dilatatorisch** = aufschiebend, verzögernd – **doctrina evangelii** = die Lehre des Evangeliums, der Frohen Botschaft – **ekkesial** = kirchlich – **Elenchum** = Gegenbeweis, Widerlegung – **emblematisch** = sinnbildlich – **ex oriente lux** = das Licht (Heil) kommt aus dem Osten – **Exorzismus** = Teufelsaustreibung in der Taufliturgie – **Hamartologie** = Lehre von der Sünde – **in statu confessionis** = im Status des Bekennens – **inimicus religionis** = religionsfeindlich – **Intention** = Absicht, Vorhaben – **ius in sacra** = Recht in heiligen Dingen – **Kerygma** = Verkündigung – **Konvergenz** = Annäherung, nahe Übereinstimmung von Meinungen – **omittieren** = unterlassen – **ordo** = (priesterliches) Amt – **patristisch** = den Schriften und Lehren der Kirchenväter gemäß – **potestas ligata** = geliehene (Voll)Macht – **proleptisch** = vorgreifend, vorwegnehmend – **pure et recte** = „lauter und rein“ (CA VII) – **quantité négligeable** = wegen ihrer Kleinheit außer acht zu lassende Größe, Belanglosigkeit – **quia** = weil – **Quietismus** = Haltung die durch Gottergebenheit, widerstandloses Hinnehmen und Stillesein gekennzeichnet ist – **revoco** = „ich widerrufe“ (von Luther in Worms geforderte Widerrufung) – **Semipelagianismus** = „halbe“ Pelagianer (Anhänger des brit. Mönches Pelagius, gest. 418, der gegen Augustinus, gest. 430, Willensfreiheit behauptete und seine Erbsündenlehre bestritt), Anhänger einer Kompromißhaltung – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung – **subsistiert** = in sich selbst bestehend – **Theodizee** = Rechtfertigung Gottes angesichts wahrnehmbarer Übel (Hiob!) – **Topos, (Pl.: Topoi)** = Wendung, stehende Rede, Formel – **Tractierung** = Gebrauch, Handhabung – **Tulpomanie** = übertriebene Leidenschaft für Tulpen – **una sancta...** = „die eine heilige, katholische, apostolische Kirche“ – **Usurpation** = widerrechtliche Inbesitznahme, gesetzwidrige Machtergreifung – **Usus** = (Ge)brauch – **via negationis** = verneinende, ablehnende Haltung

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

Kirchenrat Professor Dr. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 2 b 09599 Freiberg
Pfarrer Dr. Siegfried Meier	Hausergarten 17 35583 Wetzlar
Prof. i.R. Dr. Wilhelm Rothfuchs	Beutzener Weg 25 29320 Hermannsburg
Pfarrer Dr. Holger Sonntag	417 Oak Street North, PO Box 124, Carver, MN 55315, USA
Bischof Hans-Jörg Voigt	Münchhausenstr.11 30625 Hannover

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 12. JAHRGANGS 2007

AUFSÄTZE:

J. Diestelmann:	Die Lehre von der Realpräsenz	3
B. T. G. Mayes:	Grabau zu Amt und Sakramenten	19
C. Horwitz:	Die Sünde wider den Heiligen Geist	42
T. Hardt:	Die Frauenordination in der lutherischen Tradition verankert?	71
J. R. Nothhaas:	Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1. Kor. 11,2-16	81
A. Wenz:	Der Streit um die Frauenordination im Luthertum als paradigmatischer Dogmenkonflikt	103
R. Slenczka:	Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot	128
K. Preus:	Pietismus in Missouris Mission	155
A. Simojoki:	Herrlichkeit und Erniedrigung in Theologie und Erfahrung der Mission	179
T. Junker:	Zur biblischen Hermeneutik	197
W. Degenhardt:	Paul Gerhardt – ein treuer Zeuge und großer Tröster	223
S. Meier:	Paul Gerhardt und die Anfechtung	227
H.-J. Voigt:	Predigt zum Paul-Gerhardt-Jubiläum	239
G. Kelter:	Das Luthertum als inner-(römisch-)katholische Reformbewegung. Ein ökumenischer Weg?	242

DOKUMENTATION:

T. Simojoki:	Verfolgung bekenntnisgebundener Lutheraner in Finnland	203
--------------	--	-----

REZENSIONEN:

A. Wenz:	Johann Anselm Steiger, Medizinische Theologie	60
A. Eisen:	Karl-Hermann Kandler (Hg.), Das Christuszeugnis im interreligiösen Dialog	64
A. Wenz:	Ernst Koch, Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums	144
A. Eisen:	Cornelius Mayer, Würde und Rolle der Frau in der Spätantike	147
J. Junker:	H.-C. Diedrich, „Auf dem Weg zur Glaubenseinheit...“	211
A. Wenz:	B. Liess, Johann Heermann	212
A. Wenz:	T. Kaufmann, Konfession und Kultur	215
H. Sonntag:	S. Grosse, Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts	267
A. Wenz:	J.A. Steiger, „Geh aus, mein Herz, und suche Freud“	269
A. Eisen:	A. Albert-Zerlik/S. Fuhrmann (Hg.), Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied	272
K.-H. Kandler:	I. Ludolph, Friedrich der Weise	274
G. Kelter:	C. Möller, Leidenschaft für den Alltag	277
W. Rothfuchs:	K. Löber/A. Zielke (Hg.), Diakonie – was ist das?	280
A. Wenz:	O. Bayer, Martin Luthers Theologie	283

In Kürze erscheint **BEIHEFT Nr. 6** (€ 5,-) Darius Petkūnas und Johannes Junker (Hg.), **WIEDERGEWEIHT**
Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Litauen
Die Abonnenten der Lutherischen Beiträge erhalten es unaufgefordert zugesandt. Für Spenden sind wir dankbar.

Dem bösen Geist ist nicht wohl dabei, wenn man Gottes Wort im rechten Glauben singt.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- W. Torgerson: Form und Sinn der gottesdienstlichen Gewandung
C. Horwitz: Die Stellung der Frau im Alten Testament

Rezensionen:

- A. Wenz: A. Stegmann, Johann Friedrich König
A. Wenz: J.F. König, Theologia positiva acroamatica
G. Kelter: K.W. Wieting, The Blessings of weekly communion
A. Eisen: A. Behrens, E. Braunreuther, W. Schillhahn (Hg.),
Augsburg für Anfänger
A. Wenz: A. Beutel (Hg.), Luther Handbuch u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

Jetzt auch im Internet: www.lutherischebeitraege.de

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig, Tel. (05 31) 250 49 62,
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
Propst 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 Dollarmoten!
Der Einzug 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
12. Jahrgang 2007 – ISSN 0949-880X

