

hresl

Lutherische Beiträge

Nr. 1/2009

ISSN 0949-880X

14. Jahrgang

Aufsätze:

C. Horwitz:	Segen: Frommer Wunsch oder handfeste Gabe	3
W. Höhn:	„und kein Dank dazu haben“	20
J. R. Nothhaas:	1. Kor. 14,34 – Teil einer Interpolation?	34
G. Martens:	Bekenntnisbindung und gottesdienstlicher Vollzug	50

Umschau:

J. Junker:	Sorge um St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig	56
------------	---	----



ZA 9317

250

Inhalt

Aufsätze:

C. Horwitz:	Segen: Frommer Wunsch oder handfeste Gabe?	3
W. Höhn:	„und kein Dank dazu haben“	20
J. R. Nothhaas:	1. Kor. 14,34 – Teil einer Interpolation?	34
G. Martens:	Bekenntnisbindung und gottesdienstlicher Vollzug	50

Umschau:

J. Junker:	Sorge um St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig	56
------------	---	----

Rezensionen:

A. Wenz:	N. R. Leroux, Martin Luther as Comforter	60
S. Zülsdorf:	J. Lennox, Hat die Wissenschaft Gott begraben?	63
J. Junker:	H.-C. Diedrich, „Wohin sollen wir gehen...“	64

Zum Titelbild

In Lessings Drama „Nathan der Weise“ (1779) läßt Saladin Nathan zu sich rufen und fragt ihn, welche der drei monotheistischen Religionen er für die wahre halte. Darauf antwortet der weise Nathan mit der „Ringparabel“.

Der Braunschweiger Künstler Prof. Jürgen Weber (1928-2007), der aufgrund eines Vertrags mit dem Stifterehepaar Borek eine 9 m hohe Bronzesäule „2000 Jahre Christentum“ als letztes Werk schuf, gestaltet den Abschluß dieser Säule mit den drei Ringen jedoch so, daß der Ring, der das Christentum symbolisiert, ganz über den drei Religionen steht, über den Wolkenkratzern von New York, noch umgeben von den Rauchwolken des Anschlags vom 11. September 2001, verquickt mit dem Titel der ersten Enzyklika von Papst Benedikt XVI.: „DEUS CARITAS EST“, Gott ist Liebe (vgl.: http://de.wikipe-dia.org/wiki/2000_Jahre_Christentum).

*Dieses Bild gestaltet auch das Titelbild des anliegenden Beihefts von Martti Vaah-
toranta „Mission der Liebe, Gottes Dialog mit dem Islam“. Auch wenn die bildliche
Darstellung nicht den Anspruch erhebt, alte oder neue missionstheologische Akzen-
te zu setzen oder mit der Missionstheologie des finnischen lutherischen Theologen
Vaahtoranta deckungsgleich zu sein, spiegelt sie ein Stück Zeitgeist wider, dem wir
uns nicht ganz zu entziehen vermögen, besonders wenn wir nach bekenntnisgemä-
ßen Antworten suchen und nach Wegen, die wir noch heute nach GOTTES Wort ge-
hen wollen.*

J.J.

Foto: Säule „2000 Jahre Christentum“ in Braunschweig, Jutta Brüdern

7A 93/12

Christoph Horwitz:

Segen: Frommer Wunsch oder handfeste Gabe

Mancher Gottesdienstbesucher wird sich schon gefragt haben: Welchen Inhalt, welche Aufgabe hat der am Schluß unserer Gottesdienste gesprochene Segen? Ist er einer freundlichen Verabschiedung vergleichbar, die wir täglich mehrfach hören „Ich wünsche noch einen schönen Tag“ oder ist damit eine wirkliche, faßbare Gabe verbunden, die Auswirkungen auf unser Alltagsleben hat? Schon dieser Denkanstoß läßt es als wichtig erscheinen, dieser Frage einmal nachzugehen, um eine begründete Antwort zu erhalten und diesen Vorgang angemessen einschätzen zu können. Wir wollen dabei wie folgt vorgehen: Als erstes werden wir in einem Fachlexikon nachlesen, welche Bedeutungen es für das hebräische Wort „segnen“ angibt. Der nächste Schritt: Wir befragen die wichtigsten Stellen des Alten Testaments auf ihre Aussagen zum Thema. Wir lassen dann einen kurzen Einblick in das Neue Testament folgen, um zu erfahren, was darin zum Stichwort Segen ausgeführt wird. Schließlich sollen die Ergebnisse und Einsichten, die sich aus unserer Untersuchung ergeben haben, zusammengestellt werden. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht der Anspruch erhoben werden, ein vollständiges Bild der biblischen Aussagen zum Stichwort „Segen“ entworfen zu haben. Wir urteilen aber, danach die gestellte Frage „Segen – Frommer Wunsch oder handfeste Gabe“ gut untermauert beantworten zu können.

„Segnen“ im Lexikon

Hier wird uns ein sehr bunter Strauß an Bedeutungen vorgeführt. Folgende Auswahl soll uns die Vielfalt dessen ausweisen, die durch das Wort „segnen“ ausgedrückt werden kann. Wir fügen den jeweiligen Redewendungen hinweisende Bibelstellen hinzu: Segen wünschen: 2. Mose 12,32; grüßen, begrüßen mit Segenswünschen: 1. Mose 47,7; 2. Samuel 6,20; gratulieren: 1. Könige 1,47; sich glücklich preisen: Jeremia 17,7; Gott segnen im Sinne von ihn loben, ihn preisen: Psalm 16,7.

Bis hierher haben wir „segnen“ im Sinne von Segenswünschen dargestellt bekommen. Dann aber finden sich andere Stellen, die die Weitergabe von Gütern erkennen lassen, wenn es um Segen geht. So wird von Eltern berichtet, die ihre Kinder segnen und sie dabei nicht nur beglückwünschen. Als ein Beispiel sei auf 1. Mose 27,4ff verwiesen (Isaak segnet Jakob). Weiter wird deutlich herausgehoben, daß Gott Menschen und Tiere segnet und dabei geht es – wir werden darauf noch zu sprechen kommen – um handfeste Gaben 1. Mose 1,21; 1. Mose 1,28; 1. Mose 9,1. Ein weiterer sehr aufschlußreicher Hinweis ist in 1. Mose 2,3 gegeben. Dort taucht das Wort „segnen“ in der Bedeutung „den Segen in etwas legen“ auf. Dabei kann es nicht nur um einen Wunsch gehen.

Denn Gott versieht den Sabbat mit besonderen Gaben, so daß dieser Tag von den anderen Tagen der Schöpfung deutlich zu unterscheiden ist. Schließlich muß erwähnt werden, daß „segnen“ auch in der negativen Wendung „fluchen, lästern“ sich findet (1. Könige 21,10).

Dieser Überblick macht deutlich: Wir kommen nicht darum herum, die einschlägigen Stellen zum Thema „Segen“ zu befragen, ob es um fromme Wünsche geht oder ob handfeste, zu ermittelnde Gaben weitergereicht werden. Darüber hinaus wollen wir beachten, ob übertragene Gaben sich ausschließlich auf unser irdisches Leben beziehen oder ob sie auf den Bau des ewigen Reiches unseres Gottes ausgerichtet sind.

Wie begegnet uns Segen im Alten Testament

Seid fruchtbar und mehret euch (1. Mose 1,21f. 28; 9,1)

Schon im Schöpfungsbericht erfahren wir, daß Gott Mensch und Tiere segnet. Aber die Form, in der das geschieht, wird uns fragen lassen, ob sich hinter der Aufforderung „Seid fruchtbar und mehret euch“ ein Segen verbergen kann. Da anläßlich des Bundesschlusses mit Noah nach der Sintflut die gleiche Segensformel von Gott gebraucht wird, werden wir uns um ihr Verstehen sorgfältig mühen müssen. Unser sofort auf der Hand liegender Einwand wird lauten: Das ist kein Segen, keine vermittelte Gabe, sondern das ist ein strikter Befehl an den Menschen, tätig zu werden. Kann er aber aus eigener Kraft Fruchtbarkeit zustande bringen? Wie heißt es genau an den genannten Stellen 1. Mose 1,22.28; 9,1 „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch ...“? Gott spricht einen Segen, ein Segen aber ist Zuspruch eines Wunsches, einer Gabe, der kann sich nicht als Befehl darstellen. Um an dieser Stelle zu notwendiger Klarheit zu kommen, ist Folgendes zu bedenken. Als der Mensch geschaffen ist und nichts mehr an seinem Körper zu fehlen scheint, liegt er dennoch leblos da. Erst als ihm sein Schöpfer seinen Odem in die Nase geblasen hat, wird er eine lebendige Seele (1. Mose 2,7). Sein Dasein beginnt, als Gott ihn mit einem Stück seines Lebens ausgestattet hat. Wenn wir im 127. Psalm lesen: „Siehe, Kinder sind eine Gabe des Herrn und Leibesfrucht ist ein Geschenk“, dann ist daraus zu folgern, daß Gott beim Segen über Mensch und Tier ein Stück seiner Schöpferkraft, die Fruchtbarkeit, ausgeteilt hat. Diese geschenkte Kraft Gottes wird in die Bahnen gelenkt, die in den Satz anläßlich des erteilten Segens zusammengefaßt ist: „Seid fruchtbar und mehret euch ...“ So möchte Gott, daß sich seine Segensgabe entfaltet.

Von hier aus fällt ein besonderes Licht auf die mehrfach erwähnten unfruchtbaren Frauen in der Bibel. Es heißt von Sara und Rebekka, daß sie unfruchtbar waren. Von Hanna, der Frau Elkanas, berichtet 1. Samuel 1,5: „...er hatte Hanna lieb, obgleich der HERR ihren Leib verschlossen hatte.“ Gott selbst hat bei Frauen für seine Segensgabe zeitweise eine Blockade eingebaut.

Diese Unfruchtbarkeit von Frauen, die als Strafe Gottes empfunden wurde, konnte nur von ihm geheilt werden. Diese Nachrichten bestätigen es nachdrücklich: Das Wort „Seid fruchtbar und mehret euch“ ist eine zugewendete Gabe aus der Hand Gottes, und kein Mensch kann über sie verfügen.

Das wird uns bis in unsere Tage hinein immer wieder vor Augen geführt. Es gibt zahlreiche Ehepaare, die sich sehnlich Kinder wünschen, sie aber nicht bekommen. Wir haben jedoch kein Mittel in der Hand, ihnen eigene Kinder zu verschaffen. Fruchtbarkeit ist eben keine Sache eines Befehls.

Diese uns durch die Bibel vermittelte Botschaft läßt uns das Thema Abtreibung einmal unter dem Gesichtspunkt überdenken: Der Mensch zerstört – aus was für Gründen auch immer – die von Gott durch seinen Segen zugewendete Gabe.

In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden (1. Mose 12,1-3)

Obwohl es bei Abraham nicht heißt: Gott segnete ihn, geht es dennoch unzweifelhaft um einen Segen, dessen Inhalt zu erkunden nunmehr unsere Aufgabe ist. Sara, die unfruchtbare Frau an Abrahams Seite, macht für unseren Verstand die Erfüllung der Zusagen Gottes an ihn unmöglich. Als fromme Wünsche aber wären sie ein Muster ohne jeden Wert. Wie stellen sich die Umstände dar?

Abraham erhält Zusagen von Gott, von denen jeder nüchtern Denkende urteilen muß: Das alles wird niemals zu einer handfesten Segensgabe werden, das alles müssen leere Sprüche bleiben! Ein alter Mann ohne Kinder mit einer alten, unfruchtbaren Frau soll zu einem großen Volk und für alle Völker der Erde ein Segen werden. Die Unmöglichkeiten häufen sich fast unerträglich. Einmal angenommen, Abrahams Nachkommen würden zu einem großen Volk anwachsen, wie soll es aber geschehen, daß dieses Volk allen Völkern der Erde Segen zukommen läßt?

Trotz der in unseren Augen lückenlosen Beweiskette, daß keinerlei Chance auf Einlösung der gegebenen Versprechen bestand, wiederholte Gott sie immer wieder, so daß sie nicht in Vergessenheit geraten konnten. Das völlig Unerwartete traf ein, Stück für Stück wurden Gottes Zusagen an Abraham nachprüfbar Wirklichkeit.

Abraham wurde der Vater eines großen Volkes. Israel bekam das verheißene Land trotz erheblichen Widerstands seiner bisherigen Einwohner zum Besitz und konnte dort sesshaft werden. Aus seinem Samen ging Jesus, unser Erlöser, hervor, der mit seinem unschuldigen Tod am Kreuz für die Schuld aller Menschen vor Gott einsteht. In der Apostelgeschichte 3,25f, darauf macht Gerhard von Rad aufmerksam, wird es eindeutig markiert: Abraham ist tatsächlich der Vater im Glauben geworden, von dem handfester Segen über alle Völker ausgegangen ist und noch ausgeht. Der wahrgenommene Missionsbefehl unseres Herrn ist das herausragende Werkzeug, mit dem die von Abraham ausge-

henden Segensströme – ewiges Leben als Angebot für alle – auch heute noch in alle Welt gelenkt werden.

Es wäre noch darauf hinzuweisen, daß es im Abrahamsegen sowohl um irdische als auch um himmlische Gaben geht, während bei der Segensgabe der Fruchtbarkeit die irdischen Belange im Vordergrund stehen.

Der Segen Melchisedeks (1. Mose 14,17ff)

Viele Fragen ranken sich um den Priesterkönig Melchisedek, der Abraham nach seinem Feldzug zur Rettung seines Neffen Lot begegnet. Der Hebräerbrief hat sich ausführlich der Überlegung gestellt, wie dieser Priester gegenüber dem levitischen Priestertum einzuordnen ist. Uns wird es jedoch wesentlich darum gehen, zu erkennen, was den über Abraham gesprochenen Segen Melchisedeks ausmacht. Es ist wenig, was wir über seine Person wissen. Aber die gemachten Angaben sind sehr bemerkenswert. Schon sein Name, König der Gerechtigkeit, läßt aufhorchen. Er wird als König von Salem und Priester des höchsten Gottes vorgestellt. Es klingt anstößig in unseren Ohren: Ein Mann aus dem Bereich heidnischer Völker wird Priester des höchsten Gottes genannt! Wir bekommen noch mehr Erstaunliches über Melchisedek zu hören: Abraham, der Träger der Verheißung Gottes, beugt sich vor diesem Mann und erkennt ihn so als über sich stehend an, was darin zum Ausdruck kommt, daß er Melchisedek den zehnten Teil seiner Kriegsbeute zukommen läßt. Diese Begegnung gewinnt auch dadurch einen besonderen Charakter, daß Melchisedek Brot und Wein zu Abraham hinaustrug.

Dieser Mann segnete Abraham, und er tat es offensichtlich in der Autorität des Gottes, der Himmel und Erde geschaffen hat. Gott wird es zu dieser Begegnung Melchisedeks mit Abraham nicht haben kommen lassen, wenn nicht Wichtiges damit verbunden war. So sind wir gefragt, welche erkennbaren Gaben vermittelte der Segen Melchisedeks für Abraham? Lassen seine Früchte sichtbar werden, hier handelt ein bevollmächtigter Diener des Gottes Abrahams?

Dem Wortlaut nach spricht Melchisedek in seinem Segen zwei Bitten aus: „Gesegnet seist du (Abraham) vom höchsten Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat; und gelobt sei Gott der Höchste, der deine Feinde in deine Hände gegeben hat.“ Ist daraus Handfestes für Abraham zu folgern? Dieser Segen vermittelt ihm die Gewißheit, du stehst in fester Gemeinschaft mit dem höchsten Gott. Stand diese Gemeinschaft ernsthaft in Frage? Die Stärkung der unverbrüchlichen Zusammengehörigkeit mit seinem Gott war zu diesem Zeitpunkt für Abraham ein kostbares Geschenk, denn er hatte noch einen langen, dornigen Weg vor sich, bis er die beginnende Erfüllung der ihm von Gott gemachten Zusagen handgreiflich vor sich sah.

Das Herausragen von Wein und Brot durch Melchisedek wirft ein weiteres, wesentliches Licht auf das Miteinander von Melchisedek und Abraham. Ein gemeinsames Mahl unter den gegebenen Umständen setzt eine tiefe,

erspürte geistliche Verwandtschaft dieser Beiden voraus, eine wunderbare Gabe für diese Männer, die sich in dieser ungewöhnlichen Lage erstmals begegneten. Gott hatte so einen hervorragenden Rahmen für den Segen geschaffen, den Melchisedek in seiner Vollmacht Abraham erteilte.

Wie wichtig dieser Vorgang für Abraham war, in seiner Verbindung zu Gott nachhaltig gestärkt zu werden, wird uns deutlich, wenn wir uns klar machen, vor welchem Trümmerhaufen seines Lebens er gestanden hätte, hätten sich Gottes Verheißungsworte in Schall und Rauch aufgelöst.

Können wir die Abraham durch Melchisedek zugeflossene Segensgabe beschreiben? Mir will scheinen, wir können sie am besten von der Anweisung zur Erteilung des aaronitischen Segens her herausstellen. Dort heißt es: „Denn ihr sollt meinen Namen auf die Kinder Israels legen, daß ich sie segne“ 4. Mose 6,27. Genau darum geht es hier: Das Vertrauensband zwischen Gott und Abraham gegen alle Anfechtungen stark zu machen! Das aber kann nur Gott selbst tun. So leistete Melchisedek, der Priester des Allerhöchsten, für Abraham in dieser Stunde einen wichtigen Dienst.

Ein letzter Hinweis gehört noch hierher. Melchisedek wird als König von Salem, dem späteren Jerusalem, vorgestellt. Jerusalem wurde, wie wir wissen, von David zum Sitz der Könige Israels erhoben, was aber noch wichtiger ist, Jerusalem wurde mit dem Tempel Salomos der Ort der Gegenwart des höchsten Gottes, in dessen Dienst Melchisedek als Priester stand. So wurde für Abraham die Verbindung zum Hause Davids signalisiert, ein neuer Verweis darauf, auf wie festen Füßen die von Gott ergangene Verheißung an ihn stand. Aus Davids Hause nämlich sollte der Retter für alle Völker hervorgehen, der dem Geschlecht Abrahams zugehören sollte. Dabei ist es zusätzlich von Gewicht, daß dieser Priester des Allerhöchsten aus dem Bereich der Heiden kam, ein verhüllter Ausblick auf den Teil der Zusage Gottes an Abraham: Alle Völker sollen von dem Segen, der von Abraham ausgehen wird, erfaßt werden.

Segen für Jakob und Esau? (1. Mose 27,1ff)

Noch bevor wir uns den jeweiligen Wortlaut der Segenssprüche an die Brüder ansehen, seien folgende Vorgänge vermerkt. Sie nämlich schließen es von vornherein aus, wir hätten es nur mit Segenssprüchen unverbindlicher Art, nicht aber mit kompakten Segensgaben zu tun. Der umfassende Einsatz Rebekkas und Jakobs, der übelste Methoden nicht verschmäht hat, um unter allen Umständen in den Besitz des Segens, durch Vater Isaak vermittelt, zu gelangen, läßt hinreichend erkennen: Bei diesem Segen steht offensichtlich Wesentliches auf dem Spiel, es geht nicht nur um freundliche Segenswünsche. Als Isaak klar wird, daß Jakob ihn betrogen hat und daß er nun für Esau keinen Segen mehr hat, bezeugt sein gewaltiges Erschrecken, welchen kostbaren Schatz sein erteilter Segen darstellt. Die von Esau hingelegte Jammerlitanei unterstützt dieses Zeugnis nachhaltig. Nicht zuletzt stehen uns in Jakob und Esau zwei lebendige Glieder des verheißenen Volkes, dessen Vater Abraham werden soll-

te, vor Augen, ein handfestes Angeld des sich erfüllenden Segens Gottes an Abraham. Dieser Segen sollte an die nächsten Generationen nunmehr weitergegeben werden, ein Aufwand, der sich für einen bloßen Segenswunsch kaum hätte rechtfertigen lassen, wohl aber für die ins Blickfeld gekommenen, verheißenen Segensgaben, die sich nach und nach zu ihrer ganzen Fülle entfalten sollten.

Welches sind nun die konkreten Gaben, die Isaak seinem Sohn Jakob zu-eignet? Korn und Wein sollen ihm fortan reichlich zur Verfügung stehen, eine Zusage, die sich mit der Inbesitznahme Kanaans, dem Land, in dem Milch und Honig fließt, als Wirklichkeit im weiteren Verlauf der Geschichte Israels erwiesen hat. Völker sollen Jakob dienen. Schon der irdische Weg des Gottesvolkes weist solchen Dienst der Völker in der Gestalt des Großreiches Davids aus. Seine Spitze aber erreicht dieses Versprechen, wenn durch das Evangelium von Jesus Christus allen Völkern die Gotteskindschaft angeboten wird.

Auffällig ist der Abschluß des Segens: „Verflucht sei, wer dir flucht, gesegnet sei, wer dich segnet.“ Auf den Zusammenhang von Segen und Fluch werden wir an anderer Stelle noch zu sprechen kommen. So viel kann hier bereits festgehalten werden: Segen kann mißbraucht werden und wandelt sich dann in sein Gegenteil, in einen Fluch, der spürbaren Schaden zufügt.

Nach heißem Kampf findet sich Isaak bereit, auch Esau zu segnen. Es stellt sich aber heraus, Isaak kann den Jakob verliehenen Segen nicht zurückholen, Jakob hat ihn seinem Bruder weggenommen (1. Mose 27,35). Daher verbleibt kaum etwas an Gaben, die Isaak Esau vermitteln kann. Die äußerst magere Ausbeute ist diese: Das steinige Bergland „Edom“ wird Esau als Lebensraum zugewiesen, Land, das gerade noch geeignet ist, sein Dasein als Jäger zu gestalten. Sein Schwert soll ihn nähren, er wird ruhelos in Auseinandersetzungen mit Feinden verwickelt sein. Die Geschichte Edoms weist das hinreichend aus: Edom wurde von Israel unterworfen, konnte sich aus dieser Fremdherrschaft zwar wieder lösen, wurde aber schließlich von den Nabatäern aus seinem Stammland vertrieben. Das Verhältnis zwischen Israel und Edom war durchweg ein gespanntes, wie schon der Bericht über den Israel verweigerten Durchzug durch das Land während der Wüstenwanderung ausweist (4. Mose 20,14 ff).

Nach all diesen Ereignissen ist festzuhalten: Der Abrahamsegens ist jetzt fest an Jakob gebunden. Esau ist als Heilsträger ausgeschieden.

Jakobs Segen am Jabbok (1. Mose 32,23ff)

Unsere Aufgabe an dieser Stelle kann es nicht sein, die zahlreich sich stellenden Fragen dieses Textes zu klären. Für uns heißt es vielmehr, den Segen, den Jakob sich förmlich erkämpft hat, unter die Lupe zu nehmen. Unter dieser Vorgabe gehen wir davon aus, daß Jakobs Äußerung ernst genommen werden muß, er habe in dieser Nacht vor der entscheidenden Begegnung mit Esau mit Gott gerungen und den Sieg behalten. Er fügte dem die weitere unerhörte Ein-

sicht hinzu: Obwohl er Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüber gestanden habe, sei er nicht sofort dem Tod verfallen, sondern vielmehr sei seine Seele genesen. Weitere ungewöhnliche Begebenheiten in dieser Nacht weisen in der Tat darauf hin, daß Jakob Gott kämpfend begegnete. An seiner Hüfte durch einen gewaltigen Schlag seines Gegenübers im Ringen mit einander verletzt, war er für sein weiteres Leben gekennzeichnet. Da jedoch Gott Jakob ausdrücklich seinen Schutz für seinen Heimweg und das bevorstehende Treffen mit Esau angekündigt hatte, ist auszuschließen, daß ihn sein Herr ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt allein gelassen oder gar satanischen Mächten überlassen habe. Stand doch für Jakob die für sein weiteres Dasein tief einschneidende Entscheidung bevor: Wie wird Esau sich verhalten? Wird er seiner durch Jahre aufgestauten Rache wegen des von Jakob „gestohlenen“ Segens hemmungslosen Lauf lassen? Wird es zu einer Versöhnung kommen?

Auf diesem Hintergrund wird die Frage brennend: Was für ein Segen ist es, den Jakob für so unentbehrlich hält: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“? Einleuchtend erscheint sein Verhalten, wenn er erkannt hat, daß Gott selbst ihm in den Weg getreten ist, der ihm für das anstehende Treffen mit Esau die unbedingt nötigen, aber auch höchst wirksamen Kräfte verleihen konnte. Diese Chance durfte er unter gar keinen Umständen aus der Hand geben.

Nachdem Jakob der Sieg im Kampf mit Gott bestätigt worden ist, wird ihm ein neuer Name verliehen: Du sollst nicht mehr Jakob, der Fersenhalter, heißen, der Hinweis auf sein mit viel Betrug durchtränktes Leben, sondern Israel sollst du künftig genannt werden: Gottesstreiter!

Da nach damaliger Auffassung der Name das Wesen und den Weg des Trägers nachhaltig prägte, bedeutete dieser Namenswechsel eine grundlegende Änderung für Jakobs Lebensgestaltung. Wenn auch erst nach der Nennung des neuen Namens Gott seinen Segen dem Jakob erteilte, so gehen wir gewiß in der Annahme nicht fehl, daß der geänderte Name die handfeste Gabe des zugesprochenen Segens für Jakob war. Mit diesem neuen Grundstein für sein Dasein, Gottesstreiter zu sein, konnte er getrost seinem Bruder entgegengehen und einen guten Ausgang dieses Zusammenkommens erwarten und tatsächlich auch erleben! Trotz aller noch folgenden Tiefen beim Fortgang seines Lebens hat sich dieser Wesenszug ihm unverlierbar eingeprägt. Wir erfahren das noch einmal sehr eindringlich, als Jakob auf seinem Sterbebett inmitten des Segens für seine Söhne für einen unbeteiligten Beobachter fast unvermittelt den Satz einfließen läßt: „Herr, ich warte auf dein Heil!“ (1. Mose 49,18).

Bald nach den Ereignissen am Jabbok erschien Gott Jakob erneut und wiederholte die Namensänderung für ihn. Die Abraham angesagten Segensgaben werden Jakob als Richtschnur für sein zukünftiges Dasein mit auf den Weg gegeben, sie sind fest an ihn gebunden, was ihm durch seinen neuen Namen immer wieder in Erinnerung gehalten wird (1. Mose 35,9ff). So wird sich sein Name ‚Gottesstreiter‘ mit lebendigem Inhalt füllen.

Der Segen für die Stammväter Israels (1. Mose 48 und 49; 5. Mose 33,1ff)

Wie ist jeweils der Segen von Jakob und später von Mose erteilt, zu bewerten? Es würde den uns gesetzten Rahmen sprengen, die nicht geringe Schwierigkeiten aufwerfenden Texte mit allen ihren Aussagen zu klären. Was aber muß für unsere anstehenden Überlegungen bedacht werden?

Beide Abschnitte, sowohl der Segen Jakobs, als auch der des Mose machen deutlich: Ein erster großer Schritt für die Erfüllung der an Abraham ergangenen Zusagen ist Wirklichkeit geworden. Abraham steht im Begriff, ein großes Volk zu werden. Die zwölf Stammväter Israels haben sich um ihren Vater Jakob geschart, um ein jeder für seinen weiteren Weg gesegnet zu werden, mit den handfesten Gaben des einst an Abraham als Erstem ergangenen Segens ausgestattet zu werden, damit seine Erfüllung nicht in dem jetzigen frühen Stadium stecken bleibe, sondern Schritt für Schritt die Zusagen Gottes vollständig erfüllt würden. Wie diese erhoffte Entwicklung zügig vorangegangen ist, läßt sich bereits im Buch Josua ablesen, das in den Kapiteln 13-21 eine genaue Beschreibung des Besitzes der einzelnen Stämme gibt. Damit steht die klare Botschaft im Raum: Auch das letzte Glied in der Kette der Versprechungen Gottes „In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden“ wird ohne Verzögerung weiterverfolgt und ist keinesfalls abgeschrieben.

Was ist für uns aus den Abschnitten des Jakob- und des Mosesegen zu beachten? Sogleich wird uns auffallen, daß die Mehrzahl der Ansagen für Jakobs Söhne nicht als eindeutige Segensworte zu erkennen sind. Vielfach spiegelt sich in dem Zuspruch des gerade angesprochenen Sohnes die Geschichte seines Stammes in der näheren und weiteren Zukunft. So steht das kommende Geschehen für einen jeden Stamm Israels mehr oder weniger deutlich beschrieben vor unseren Augen. Wir erfahren an dieser Stelle, daß Jakob nicht nur Segensgaben austeilte, sondern auch sehr dunkle Wegstrecken, nachhaltige Schicksalsschläge für einzelne Stämme ausspricht. So wird Ruben mit seinem Stamm ein Absinken zur völligen Bedeutungslosigkeit angekündigt, weil dieser Sohn sexuelles Fehlverhalten gegenüber Vater Jakob sich auf die Schultern geladen hat (1. Mose 35,22). Bei sorgfältiger Durchsicht der Ausführungen Jakobs wird klar: Ein Teil der Stämme ist so sehr auf irdische Güter, ausgebauten Handel und Geschäftserfolge fixiert, daß alle geistlichen Werte völlig ins Hintertreffen geraten und bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielen (siehe dazu u.a. 1. Mose 49,5ff; 49,14f). So weist Jakob in seinem Segen bei etlichen seiner Söhne für die Zukunft auf eine höchst bedenkliche geistliche Verflachung ihres Lebens hin. So wird hier bereits erkennbar, daß sich der Weg Israels in späterer Zeit unter harten Gerichten Gottes gestalten wird. Die Reichsteilung in Nord- und Südreich, die Wegführung in die assyrische Gefangenschaft sind Zeugen für diese verhängnisvolle Entwicklung. Schon vor Beginn seiner Segenserteilung hat Jakob seinen Söhnen gesagt, er werde ihnen verkünden, was ihnen in

Zukunft widerfahren wird. Von daher ist klar, Vater Jakob wird auch negative Ereignisse bei seiner Ansage nicht außen vor lassen. Die ausgeteilten Segensgaben aber zeigen an: Mit jeder neuen Generation baut sich das Volk Abrahams weiter auf. Daran kann auch das teilweise Versagen der Stammesväter und ihrer Nachkommen nichts ändern.

In merkwürdiger Weise steht inmitten der Segenszusagen Jakobs dieses scheinbar völlig aus dem Rahmen fallende Wort: „Herr, ich warte auf dein Heil.“ Wer sich in die gegebene Lage hineinzusetzen sucht, wird allerdings urteilen: Es liegt sehr nahe, daß sich Jakob für seine Söhne angesichts des geistlichen Verfalls in ihrem Leben, den er für einige von ihnen kommen sieht, in die Pflicht genommen sieht, sie nachdrücklich darauf zu verweisen, wie unentbehrlich die feste Verbindung zu Gott ist, um angesichts des Todes nicht in einer grundlosen, finsternen Tiefe zu versinken.

Aus dem bisher gekennzeichneten Umfeld ragt der Segensspruch an Juda leuchtend hervor. Dieser Stamm wird es sein, der die geistliche Führung innehaben wird, so daß sich in ihm schließlich Gottes Plan bis zu der Zusage hin „In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden“ vollenden wird. Aus Juda wird Jesus, der Retter der Welt geboren und erwirbt das Angebot ewigen Lebens durch den Tod hindurch für alle Menschen, wie Abraham ansagt.

Der Segen des Mose ist im wesentlichen gestaltet wie der Segen Jakobs. Im Unterschied zum Segen Jakobs enthält er keine kritischen Anmerkungen im Blick auf den Werdegang der Stämme, wie wir sie bei Jakob vorgefunden haben. Bei einer Reihe von Auslegern wird die Meinung geäußert: Der Segen des Mose, der zeitlich später erteilt wurde, hat schon ein fortgeschritteneres Stadium des Zusammenwachsens der zwölf Stämme vor Augen. Zu diesem Zeitpunkt waren die früheren Auseinandersetzungen innerhalb der Stämme weitgehend überwunden. So gestaltete sich das vorliegende Bild von vornherein harmonischer. Genau wie bei Jakob ragen auch im Segen des Mose Juda und Joseph mit ihren Segenszusprüchen leuchtend hervor.

Der Segen des Jakob, der Segen des Mose, beide lassen uns erkennen, wie ihre kraftvollen Gaben zügig und gerade ihre Träger dem gesetzten Ziel entgegenbringen.

Der Aaronitische Segen (4. Mose 6,22-27)

Dieser Segen läßt von vornherein erkennen, daß es um Segensgaben geht, die ausgeteilt werden, denn Gott selbst ordnet an, diesen Segen den Gliedern seines Volkes zuzusprechen. Die Anweisung dazu: „Ihr sollt meinen Namen auf die Kinder Israel legen, daß ich sie segne“, muß unter dem Gesichtspunkt gesehen werden: Es segnet der Gott, von dem in der Schöpfung ausgesagt wird, er spricht und es geschieht! Da kann es nicht um unverbindliche Wünsche gehen. Besonders zu beachten ist bei diesem Segen, er soll Gottes Gemeinde insgesamt wiederholt und nicht nur einzelnen Personen zugesprochen werden. Die Gesegneten sollen auf Dauer fest mit dem Namen Gottes, das heißt mit ihm sel-

ber, verbunden werden. Auf den ersten Blick mag es erstaunlich erscheinen, daß dieser Brauch für die neutestamentliche Gemeinde übernommen wurde und die im Namen Jesu versammelte Schar am Ende ihrer Gottesdienste durch den Amtsträger mit dem Segen Aarons ausgestattet wird. Daß es dazu kommen konnte, wird die Aufschlüsselung seiner Aussagen ergeben. Welche Zusagen empfängt der Gesegnete? „Der HERR segne dich und behüte dich“ stellt den irdischen Bereich menschlichen Lebens in den Vordergrund. Die Stichworte „bewachen, bewahren, erhalten und schützen“ klingen an. Gott nimmt den Alltag des Menschen mit allem was dazugehört, in seine Hand.

Besonderes Gewicht liegt auf dem zweiten Satz „Der HERR lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig“. Wir wissen, daß Gott die Sünde seiner Geschöpfe heimsucht, so daß kein Schuldbeladener vor seinem Angesicht stehen kann, ohne den Tod zu erleiden. So ist alles daran gelegen, daß Gott den scharfen, finsternen und strafenden Blick des Richters von uns abwendet und sein Angesicht sich leuchtend, versöhnt und lebensspendend uns zuwendet. Das ist möglich geworden, weil der Abrahamsegen durch Jesus seine Erfüllung gefunden hat. Diese durch Jesus vollendete Rettungstat läßt Gott allen Völkern durch diesen zweiten Segensteil zukommen. Das Ergebnis: Der finstere, Tod bringende Richterblick Gottes ist ausgelöscht, und er wendet den Seinen sein Leben ausstrahlendes Angesicht zu, eine bahnbrechende Entscheidung zugunsten aller Menschen ist gefallen, und es wird ausgeteilt: Das Angebot ewigen Lebens.

Die tiefgreifenden Auswirkungen des leuchtenden Angesichts Gottes über uns für unser Dasein werden durch das dritte Glied des Aaronitischen Segens verdeutlicht „Der HERR hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden.“ Der versöhnte Herr, der sein Angesicht fortdauernd über uns leuchten läßt, schafft Frieden und Wohlstand im umfassenden Sinn. Dabei geht es keinesfalls zuerst um ein Ruhen der Waffen und des Mordens unter den Völkern, sondern es kommt der ewige, ununterbrochene Friede zwischen allen Menschen, die persönliche Gemeinschaft mit Gott bei den Menschen zum Tragen. Die Gemeinschaft mit Gott, die Johannes für Gottes ewiges Reich mit den Worten beschreibt: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen!“ nimmt unter diesem Segen ihren Anfang.

Dadurch, daß alle drei Glieder des Aaronitischen Segens mit den Worten „der HERR“ eingeleitet sind, wurde die Überlegung ausgelöst, ob sich in diesen Sätzen nicht ein verhüllter Hinweis auf den Dreieinigigen Gott verbirgt. Zu denken gibt, daß in den im Gebrauch befindlichen Predigtreihen für das Trinitatisfest u.a. 4. Mose 6,22-27 vorgesehen ist. Mehr noch wird uns zu denken geben, daß die Erklärung Luthers im Kleinen Katechismus zum Apostolischen Glaubensbekenntnis diese Sicht sehr nahe legt.

Unbestritten hält der Aaronitische Segen Gottes Gaben für uns bereit. Es kann aber trotz allem die Frage nicht unterdrückt werden, ob seine auch in unseren Gottesdiensten ständige Wiederholung nachweisliche Spuren in unserem

Leben hinterläßt oder ob sich im rauhen Alltag mit seinen Höhen und Tiefen Gottes Segnung eben doch als frommer Wunsch erweist, um nicht zu sagen, ein leerer Spruch bleibt.

Dazu ist anzumerken: Wer unter dem leuchtenden Angesicht Gottes steht, wie es ihm im Aaronitischen Segen zugeeignet wird, verfügt über ein wesentlich anderes Dasein als der, der diesen Segen nicht empfangen hat. Es ist ein tiefgreifender Unterschied, ob mein Dasein von dem verbindlichen Angebot Gottes, mir ewiges Leben in seinem Reich zu gewähren, geprägt ist oder ob der Tod die für mich unüberschreitbare Grenze darstellt, daß ich auf einen mich verschlingenden Abgrund zulaufe. Um ein sachliches Urteil über Gottes Segensgaben zu fällen, müssen wir im Blick haben: Jedes Handeln gegen Gottes Willen läßt uns die guten Auswirkungen seines Segens verlieren. Das gilt so lange, bis wir unsere Schuld erkannt und bekannt haben und unter Gottes Zuspruch gestellt sind: Dir ist deine Schuld vergeben, denn Jesus hat das Angesicht Gottes für dich wieder zum Leuchten gebracht und unsere Gemeinschaft mit ihm erneuert.

Was haben Segen und Fluch miteinander zu tun? (4. Mose 22-25)

Hinsichtlich des Segens und des Fluches bei den vom Wahrsager Bileam und Moabiterkönig Balak berichteten Ereignissen kann es keinen Zweifel geben: Hinter erteiltem Segen und ausgesprochenem Fluch steht unumstößliche Wirklichkeit. Das weisen die von beiden Seiten eingesetzten Mittel nachdrücklich aus: Gott schickt für die gewollte Sicherung der erfolgten Segnung Israels seinen Engel und eine sprechende Eselin auf den Plan; Balak beabsichtigt, sich das Unternehmen, Israel durch Bileams Fluch zu vernichten, hohe Geldsummen und zusätzliche Geschenke kosten zu lassen.

Bileam soll das gegen Moab gelagerte Israel verfluchen, um es daran zu hindern, Moab zu überwältigen. Er lehnt das trotz in Aussicht gestellter großzügiger Entlohnung ab. Er könne, so erklärt er, das unter dem Abrahamsegen stehende Israel nicht verfluchen. Er müsse aussprechen, was der Gott Israels ihm sage. Der aber lasse es nicht zu, den seinem Volk einmal zugesprochenen Segen zu untergraben oder aufzuheben, ja, gar ins Gegenteil zu verkehren. Den groß angelegten mehrfachen Versuch Balaks, Bileam um jeden Preis dazu zu bringen, Israel zu verfluchen und Gottes offensive Abwehr können wir in den in der Überschrift dieses Abschnittes genannten Kapiteln nachlesen.

Was aber muß Bileam schließlich widerwillig gegen seinen und Balaks Willen Israel zusprechen? Zusammengefaßt sind es folgende Aussagen: Israel steht unter Gottes Segen! Die durch ihn vermittelten Gaben haben sich fortlaufend erfüllt. Er ist in seinen Auswirkungen nicht rückgängig zu machen. Bileam stellt dar, wie Israel unter diesem Segen zu einem vor den Heiden herausgehobenen Volk geworden ist, das weiter an Einfluß und Kraft wachsen wird. Er bekennt, daß er einst sterben möchte, wie die Glieder dieses Volkes sterben, nämlich unter dem Segenswort Jakobs „Herr, ich warte auf dein Heil!“, unter

diesem Wort, das die Grenzen des Todes zu überwinden verheißt. Balak unternimmt trotz dieses Mißerfolges einen weiteren Versuch, Gott umzustimmen und läßt sich das weitere dargebrachte Opfer kosten. Auch jetzt kann ihm Bileam nicht wunschgemäß dienen, sondern läßt ihn im Auftrag Gottes wissen: Auch die noch ausstehenden Ansagen des Abrahamsegens werden sich erfüllen: Israel wird zum Segen aller Völker werden, denn ein Stern wird aus Juda aufgehen und dieses in Menschengenossen unaussprechliche Wunder heraufführen. Der aus Juda aufgekommene Stern, Jesus, wird das Heil aller Welt begründen, auch, wenn ein Balak das mit seinem Einfluß vorzeitig zu verhindern versucht.

Nach diesem Abschluß erfahren wir, wie Israel selbst das gerade von Gott gegen Balak geschützte Heil verspielt. Bileam hat sich offensichtlich hinter die Moab verbündeten Midianiter gesteckt. So kommt es dazu, daß Israel sich zum Götzendienst für Baal Peor gewinnen läßt und sich mit den Töchtern der Moabiter einzulassen beginnt. Das fordert Gottes Zorn und seine Strafe heraus. Diese Vorgänge führen uns zu folgender Einsicht: Segen und Fluch sind eng miteinander verbunden. Im Spiegel der Auseinandersetzung zwischen Gott, Bileam und Balak stellt sich dieser Zusammenhang so dar: Segen ist in einem Leben nach Gottes Willen und Geboten verwurzelt; Fluch speist sich aus dem Ungehorsam gegen Gott, signalisiert das Dasein unter der Herrschaft Satans. Das ist zuerst schon bei dem Sündenfall im Paradies ans Licht getreten. Die zuge-schlagene und nunmehr vor dem Zugang von Menschen bewachte Tür zum Garten Eden legt dafür nachdrücklich Zeugnis ab. Im 5. Buch Mose 11,26ff wird zu den Stichworten Segen/Fluch Folgendes ausgeführt: „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch: den Segen, wenn ihr gehorcht den Geboten des HERRN, eures Gottes, die ich euch heute gebiete; den Fluch aber, wenn ihr nicht gehorchen werdet den Geboten des HERRN, eures Gottes, und abweicht von dem Wege, den ich euch heute gebiete, daß ihr anderen Göttern nachwandelt, die ihr nicht kennt. Wenn dich nun der HERR, dein Gott, in das Land bringt, in das du kommen sollst, es einzunehmen, so sollst du den Segen sprechen lassen auf dem Berge Garizim und den Fluch auf dem Berge Ebal ...“ (Dazu siehe weitere Stellen: 5. Mose 27,11ff; Haggai 1,1ff; Maleachi 2,1ff).

Wie eng Segen und Fluch trotz des unüberbrückbaren Gegensatzes, den sie ausdrücken, beieinander liegen, wird uns 1. Könige 21,10 vorgeführt, wenn wir dort lesen: „... und stellt ihm (Naboth) zwei ruchlose Männer gegenüber, die da zeugen und sprechen: Du hast Gott und den König gelästert ...!“ Es wird in diesem Vers für „lästern“ dasselbe hebräische Wort gebraucht, das sonst für „segnen“ verwendet wird.

Ungehorsam gegen Gott hebt die guten Wirkungen seines Segens auf, anstatt des Segens wird Fluch meist in der Gestalt unmittelbar zuschlagenden Gerichts sichtbar und fühlbar. Die Wegführung Nordisraels nach Assur in die Gefangenschaft wird 2. Könige 17,7ff in aller Schärfe auf Israels Aufsässigkeit gegen seinen Gott zurückgeführt. Das Ergebnis dieses grausigen Gerichtsschlages: Zehn Stämmen, die unter dem Abrahamsegens durch Generationen

hindurch gelebt haben, wird der Segen Gottes entzogen und in den Fluch verwandelt, unter einem Fremdvolk leben zu müssen. Bei der Wegführung Judas nach Babel findet das Gericht, der Segensentzug, sichtbar dadurch statt, daß der Tempel in Jerusalem, die zugesagte Stätte der Gegenwart Gottes zerstört wurde. Zunächst war Gottes Volk in Babel ohne eine Zukunftsperspektive. Es mußte mühselig lernen, daß Gottes Gegenwart nicht ausschließlich an den Tempel gebunden war.

Ein weiterer Baustein beim Aufbau neuen geistlichen Lebens war der zunächst kaum verständliche Brief Jeremias (Kapitel 29) mit der „unmöglichen“ Anweisung: „Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch habe wegführen lassen, und betet für sie zum HERRN; denn wenn's ihr wohlgeht, so geht's auch euch wohl.“ So kam es schließlich zum Neuanfang, zur Rückkehr in die Heimat gegen alles Rechnen und Erwarten. Der Wiederaufbau des Tempels nach der Heimkehr aus Babel – durch Gottes Eingriff über König Cyrus veranlaßt – läutet einen neuen Abschnitt der Geschichte Gottes mit seinem Volk ein, das leuchtende Angesicht Gottes steht erneut über seinem Volk und läßt es unter dem Abrahamsegnen seinen weiteren Weg gehen.

Es ist beeindruckend, wie die vom Abrahamsegnen ausgehenden guten Auswirkungen durch alle Wirren israelitischer Geschichte getragen haben und bis heute auch wesentliche Grundlage für das Leben der neutestamentlichen Gemeinde darstellen. Letzteres wird noch in einem eigenen Abschnitt zu erläutern sein.

Ist entzogener Segen zurückzugewinnen? (Siehe u.a. 2. Mose 32,7ff)

Dieses Ergebnis ist nicht von der Hand zu weisen für den, der die Aussagen über „Segen“ in der Bibel überschaut: Segensgaben sind für die Empfänger aufs Höchste gefährdet, wenn sie sich von Gott abwenden und seine Gebote für sich nicht mehr verbindlich sein lassen.

Gibt es von diesem Irrweg ein Zurück? Kann Fürbitte für die Abgefallenen etwas ausrichten? Dazu können wir Entscheidendes von Mose lernen. Israel hat, während Mose die steinernen Tafeln mit den von Gott darauf geschriebenen Geboten auf dem Sinai in die Hand bekommen hatte, das Goldene Kalb zu seinem Gott gemacht, das das Volk aus Ägypten geführt habe. So wurde Gottes lodender Zorn heraufbeschworen. Er kündigt an, Israel auszurotten und an seiner Stelle Mose zu einem großen Volk werden zu lassen. In leidenschaftlicher Fürbitte stellt sich Mose für sein Volk in die Bresche. Vierzig (!) Tage und Nächte schreit er zu Gott, um Gnade für Israel zu erwirken. Zahlreiche Gründe, geschickt gewählt, bringt er vor, um seinen Herrn zum Einlenken zu bewegen. Welchen Hohn werden die Ägypter über den Gott Israels ausschütten, weil er sein Volk nicht wie versprochen nach Kanaan zu führen vermochte und es anstatt dessen in der Wüste umbrachte? Er, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs habe doch eindeutige Verpflichtungen übernommen. Die seien ein-

zulösen! Oder könne er den Israel zugewendeten Segen einfach vergessen? Die Spitze dieses Gebetes lautet: „Ach, das Volk hat eine große Sünde getan, und sie haben sich einen Gott von Gold gemacht. Vergib ihnen doch ihre Sünde; wenn nicht, dann tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast ...“ Diese Bereitschaft des Mose, sich für sein Volk zu opfern, auf seinen Platz bei Gott zu verzichten, hat Gott offensichtlich bewegt; er läßt ab von seinem Grimm gegenüber Israel und ebnet den Weg für die weitere Wanderung. Israel wurde so unter den Segen Abrahams zurückgeholt. Das hat die Fürbitte des Mose bewirkt.

Ein weiterer Vorfall wird 4. Mose 14,10ff überliefert. Als die 12 Kundschafter nach Kanaan ausgesandt wurden, um das Land zu erkunden, kommt es zu einer entsprechend angespannten Lage. Das Volk, aufgebracht durch die Nachricht, das verheißene Land werde entgegen Gottes Zusage niemals von Israel eingenommen werden können, erhebt sich gegen Mose, tatsächlich gegen Gott, um ihn zu steinigen. Wiederum stellt sich Mose vor sein Volk und erfleht die Vergebung von Gott, das erneute Leben Israels unter Gottes Segen.

Aber dieser Abfall bleibt dennoch nicht ohne Folgen. Die aus Ägypten ausgezogene Generation wird in der Wüste sterben und das verheißene Land nicht sehen. Das wird erst für das nachfolgende Geschlecht Wirklichkeit werden.

Kurz vor dem Einzug nach Kanaan stellt Mose alle diese Geschehnisse während der Wüstenwanderung zur Erinnerung vor die Augen des Volkes mit der stichwortartigen Benennung der besonders üblen Stationen des Abfalls (5. Mose 9, 25ff).

Es ist klar, ohne die Fürbitte des Mose hätte Israel für sich die weitere Entfaltung des Abrahamsegens nicht erlebt. Mose wäre wohl als Stammvater eines neuen Gottesvolkes ins Licht getreten. Wäre er nicht immer wieder mit Leidenschaft für Israel eingetreten, um Vergebung bei Gott für dessen haarsträubenden Abfall zu erlangen, es wäre von dem Volk keiner lebendig aus der Wüste nach Kanaan gekommen. Dieser Einsatz des Mose ist besonders zu erwähnen, weil Israel sich ihm ständig widersetzte und kein der Liebe dieses Mannes zu seinen Volksgenossen entsprechendes Verhalten ihm gegenüber zeigte.

Von Hanna, der Mutter Samuels, wird uns bekundet, Gott habe ihren Schoß verschlossen und sie so von der Segensgabe, Kinder zu haben, ausgeschlossen. Wie sie durch ihr leidenschaftliches Gebet Gott die Geburt ihres Sohnes abgerungen hat, können wir 1. Samuel 1 nachlesen. So zeigt es sich: Fürbitte vermag entscheidende geistliche Weichenstellungen zu bewirken und unter Gottes Gericht Stehende und daher von seinen Zusagen Ausgeschlossene erneut für seine Segensgaben empfangsbereit zu machen.

Segnen hat viele Bedeutungen

Unsere Untersuchungen zum Thema „Segen – Frommer Wunsch oder handfeste Gabe“ erbrachte im Raum des Alten Testaments: Das Schwergewicht liegt auf dem Segen, der Gaben – irdische und himmlische – übermittelt. Wir

können aber nicht darüber hinwegsehen, daß das hebräische Wort für „segnen“ auch gebraucht wird, um Begrüßung, Glückwünsche und das Lob Gottes auszudrücken. Wir haben im Abschnitt „Segnen im Lexikon“ dazu Wesentliches zusammengestellt. An dieser oder jener Stelle jedoch gehen die Meinungen der Ausleger darüber auseinander, wie die jeweilige Aussage zu verstehen ist. Als ein Beispiel sei 1. Mose 47,7 „... Jakob segnete Pharao ...“ genannt. Hellmuth Frey legt in „Die Botschaft des Alten Testaments“ Band 4 zur Stelle Seite 156f dar: Dieser Segen sei von dem Träger des Abrahamsegens mit entsprechenden Auswirkungen erteilt. Andere erkennen in ihm nur eine Begrüßung Pharaos durch Jakob. Im Blick auf den siebten Vers des 16. Psalms dagegen wird das hebräische Wort für „segnen“ eindeutig mit „loben, preisen“ wiedergegeben werden müssen, um die beabsichtigte Aussage zu treffen. Gott steht im Mittelpunkt, nicht der Mensch. Wenn wir 1. Könige 1,47 lesen: „Und die Großen sind hineingegangen zu segnen unseren Herrn, den König David ...“ dann werden eindeutig dem König Glückwünsche zugesprochen. Wir haben zu folgern, wenn das hebräische Wort für „segnen“ auftaucht, muß in jedem Fall geprüft werden, wie es zu übersetzen ist. Liegt frommer Wunsch oder handfeste Gabe vor?

Einblick in das Neue Testament

Markante Beispiele sollen uns helfen, wesentliche Aussagen des Neuen Testaments zu unserem Thema herauszuarbeiten.

Von Simeon wird berichtet, daß er bei der Begegnung im Tempel Jesu Mutter, Maria, gesegnet habe. Schon sein Hinweis auf das spätere Leiden des Kindes Jesus verbietet es, an dieser Stelle ein paar freundliche Segenswünsche auszusprechen. Simeon wurde vom Heiligen Geist in den Tempel geschickt, da hatte er mit seinem Segen gewiß Kraftzufuhr für Maria für ihren künftigen harten Weg in dessen Auftrag zu vermitteln, ohne daß uns der Inhalt mitgeteilt wird (Lukas 2,34).

Wie stellt sich der Vorgang dar, als Jesus die Kinder segnet? Soll er sie gegen den Widerstand seiner Jünger zu sich gerufen haben, um unverbindliche Segenswünsche über ihnen auszusprechen und das, nachdem Jesus herausfordernd in den Raum gestellt hat: „Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn solcher ist das Reich Gottes. Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen“? Diese Kinder haben handfeste Segensgaben Gottes für ihren weiteren Lebensweg mitbekommen (Markus 10,13f).

Eine sehr schwergewichtige Nachricht überliefert uns Matthäus: „Ihr seid das Licht der Welt“, dieser Satz sagt doch mit dünnen Worten, nur, weil es noch Träger des Abrahamsegens gibt, Menschen, über denen das leuchtende Angesicht Gottes steht, ist diese Welt noch nicht untergegangen. Hier wird in unerhörter Weise klar, in welcher tiefgreifenden Art die Zusage Gottes an Abraham

„In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden“, sich erfüllt hat und noch heute umfassend weiterwirkt (Matthäus 5,14).

In erschreckender Gestalt führt uns Matthäus ebenso die Kehrseite dieser Botschaft vor Augen, wenn er am Schluß der Darstellung des Weltgerichtes schreibt: „Dann wird er (Jesus) auch sagen zu denen zur Linken: Gehet hin von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln!“ (Matthäus 25,41). Das erwartet den Menschen, wenn ihm endgültig und auf immer der göttliche Segen entzogen wird, sich das leuchtende Angesicht Gottes verfinstert und keine Veränderung dieser Lage mehr möglich ist, wie sie besteht, so lange wir auf Erden leben.

Das Neue Testament – das zeigen diese Beispiele – nimmt das über den Abrahamsegen Gesagte auf, führt es weiter und zeigt seine Erfüllung durch Jesu Sendung auf.

Das Dasein der neutestamentlichen Gemeinde unter dem Abrahamsegen weist folgende Stationen aus: Die heilige Taufe stellt den Täufling unter das leuchtende Angesicht Gottes, durch die Erlösung Jesu bewirkt. Das zugeschlagene Tor zum Paradies ist wieder geöffnet.

Der von Paulus bezeugte, mögliche unwürdige Abendmahlsgenuß belegt die Gefahr eines Abfalls, wie ihn auch Israel ständig erlebte. Aber eben dazu gibt uns die Gemeinschaft am Tisch des Herrn die immer wiederholte Chance, unter das leuchtende Angesicht unseres Gottes zurückzukehren.

Der Aaronitische Segen schließlich, wenn Gott seinen Namen auf uns legt, verbindet uns mit unserem Gott im Alltag, um mit seiner Kraft versehen, unser Leben als das seiner Kinder zu gestalten. Dieser am Schluß unserer Gottesdienste wiederholte Segenzuspruch stärkt die Gemeinschaft mit unserem Gott stets aufs Neue. Er verbindet sich immer wieder mit denen, die ihre sich ständig einstellenden Übertretungen seiner Gebote zur Vergebung, zum Neuanfang vor ihn bringen. So werden sie erneut unter die Segensströme des Abrahamsegens gestellt.

Wichtige Einsichten

Zwei von Gott erteilte Segen sind für das Leben der Menschen von höchster Bedeutung. Ohne den bereits im Paradies erteilten Segen, verpackt in die Worte: „Seid fruchtbar und mehret euch ...“ wäre das Dasein der Menschen auf der Erde nicht von langer Dauer gewesen. Der Abraham zugesprochene Segen, gipfelnd in dem Versprechen „In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden ...“, weist weit über die Grenzen unserer Welt hinaus auf das ewige Reich unseres Gottes.

Es ist beeindruckend, wie das Leben von Juden und aller Völker bis heute und so lange diese Erde steht, durch die dem Abrahamsegen innewohnenden und vermittelten Kräfte bestimmt wird.

Israel erfuhr beides: Im Verlaufe seiner Geschichte schuf ihm Gott Wege, wo Menschen nur noch Tod und Verderben vor Augen hatten. Ebenso lernte es die fatalen Folgen des Segensentzuges kennen, sobald es sich aus der führenden Hand seines Gottes löste. Das führte nicht nur zum Ruin im irdischen Bereich, sondern auch das nach dem Tode durch Gottes Kraft in Aussicht gestellte Dasein entglitt jedem Zugriff. Auch in unseren Tagen entscheidet sich Israels Geschick in der Bindung an oder dem Abfall von seinem Gott. Die Verheißung an Abraham, Isaak und Jakob ist keineswegs aufgehoben. Das leuchtende oder verfinsterte Angesicht Gottes bestimmt uneingeschränkt die Richtung, entscheidet über Tod oder Leben. Die Geschichte Israels läßt in vielen Bereichen erkennen, welche Lebenskraft der Abrahamsegens zu verleihen vermag.

Für die neutestamentliche Gemeinde gilt in vollem Umfang: „In dir sollen alle Völker gesegnet werden“, eine seit dem Kreuzestod Jesu auf Golgatha unbestreitbare Tatsache, eindringlich bezeugt als die Erlösung für alle Welt. Durch die Taufe wird jeder, der sich dieses Angebot der Erlösung schenken lassen möchte, unter den Abrahamsegens, unter das leuchtende Angesicht Gottes um Jesu willen gestellt. Die seit Adams und Evas Sündenfall verschlossene Tür zum Reich Gottes ist wieder geöffnet. Genau wie Israel kann der Getaufte den erhaltenen Segen verspielen. Paulus läßt uns das beispielsweise deutlich werden, wenn er den unwürdigen Abendmahlsgeuß beschreibt, der dem Menschen Gottes Gericht, sein verfinstertes Gesicht einbringt. Der im Gottesdienst erteilte Aaronitische Segen stellt uns für unseren Alltag unter den Abrahamsegens mit allen dazugehörigen Folgen. Jede Übertretung des göttlichen Gebotes läßt uns aus diesem Segen herausfallen, verdunkelt das leuchtende Angesicht unseres Gottes über uns, ebenso mit allen dazugehörigen Folgen. Wir können aber unter den Segen zurückkehren, wenn wir unsere Irrwege erkannt und bekannt haben. Daher ist seine stete Wiederholung nicht überflüssig, sondern stärkt unsere Gemeinschaft mit unserem Gott und begleitet uns auf unserem Weg zur ewigen Heimat. Bin ich durch Übertretung der Gebote Gottes aus dem Segen Gottes herausgefallen, so gilt gewiß, daß ich, sobald ich mein Versagen erkannt und bekannt habe, im Gebet unter Gottes Segen zurückkehren kann. Gerade aber mein Scheitern an Gottes Willen und Geboten wird mich froh werden lassen, wenn mir Gottes Segen immer wieder erteilt wird und ich gewiß sein kann: Der HERR läßt sein Angesicht über mir leuchten und ist mir gnädig.

„und kein Dank dazu haben“

Einige Anmerkungen zu zwei alten lutherischen Liedern: zu Elisabeth Creutzigers „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“ und zu Martin Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott“

Soll ein gutes neues lutherisches Gesangbuch geschaffen werden, so ist es wohl dringend geraten, daß sich die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche der Aufgabe annimmt, weil diese Aufgabe von ihr am ehesten konsequent und sachgerecht wird erfüllt werden können, wenn eine befriedigende Erfüllung unter den zur Zeit gegebenen Umständen überhaupt möglich ist. Äußerste Sorgfalt bei den Vorarbeiten ist erforderlich, keine Mühe darf gescheut werden. Für Kirchenlied und Kirchenmusik Zuständige und Kompetente müssen mit zuverlässigen lutherischen Theologen zusammenarbeiten, und beide Gruppen müssen – gutem lutherischem Brauch folgend – exakte Mitarbeit der Philologie heranziehen.

Der thematisch eng begrenzte Aufsatz, den ich hier vorlege, mag einen sehr bescheidenen Beitrag der Philologie zu diesen Vorarbeiten liefern, wäre aber, so hoffe ich, selbst dann nicht ohne Nutzen, wenn sich die Erstellung eines neuen lutherischen Gesangbuchs verzögerte oder gar vorläufig oder für lange Zeit als unerreichbar erwiese; denn auch dem besseren Verstehen von Liedern gegenwärtig benutzter Gesangbücher zu dienen, ist eine an sich selbst nötige und lohnende Arbeit.

Ein außergewöhnlich großes, mit vielleicht nur schwer zu leistendem Aufwand verbundenes Unternehmen ist es, dem die kleine SELK gegenübersteht, wenn sie ein gutes neues Gesangbuch schaffen will. Soll die Aufgabe befriedigend erfüllt werden, dann muß die Lösung dauerhaft sein und dadurch überzeugen, daß sie hohen Ansprüchen genügt. Eine mehr oder weniger offene Nachahmung oder gar Übernahme neuerer fremder Gesangbücher, etwa des problematischen „Evangelischen Gesangbuchs“ in der „Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen“, erfüllte solche Ansprüche keineswegs.

Der hier vorliegende Aufsatz soll sein Mögliches tun, für nur zwei Lieder, die allerdings zu den kostbarsten Schätzen aus dem reichen Vorrat lutherischer Kirchenlieder gehören, dazu beizutragen – und sei es mit ganz kleinen Einsichten –, daß diese Lieder der Gemeinde und dem Einzelnen in der besten möglichen Gestalt und auf eine dem Verstehen dienliche Weise dargeboten werden. Die beiden Lieder sind Elisabeth Crucigers „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“ und Martin Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott“. Sie entstammen einem und demselben Umfeld; sie stehen einander sprachlich sehr nahe; sie haben beide Angriffe verschiedener Art hinnehmen müssen; sie gehören

aufgrund ihrer überragenden Qualität unabdingbar zum Grundbestand eines lutherischen Gesangbuchs. Das erste der beiden Lieder hat entstellende Veränderungen erfahren und findet sich in Gesangbüchern unserer Zeit in entstellter Gestalt. Das zweite war und ist heftiger Polemik ausgesetzt, gegen die es vertreten werden muß, unterliegt Verstehensdefiziten, die behoben werden müssen, und gerät in Gefahr, deren Folgen auf sich zu ziehen, die verhindert werden müssen. Seine Textgestalt selbst blieb jedoch bis jetzt noch unangetastet.

Das wahrscheinlich geringfügig ältere der beiden genannten Lieder, dessen 5. Strophe auch einen Beitrag zum Verständnis der umstrittenen Strophe 4 des Lutherliedes „Ein feste Burg ist unser Gott“ dürfte leisten können, erschien gedruckt im Hochzeitsjahr – 1524 – seiner ganz jungen Verfasserin Elisabeth von Meseritz, die wohl 1505 geboren wurde, 1520 als Nonne ins Kloster zu Treprow an der Rega in Pommern, südwestlich von Kolberg gelegen, kam, durch Johann Bugenhagen, den „Doctor Pomeranus“ und Seelsorger Luthers, mit der Reformation vertraut wurde, 1522 nach Wittenberg floh und dort 1524 den nur wenig älteren Kaspar Cruciger (Kreuziger oder Creutziger), einen Gehilfen, Freund und Kollegen Luthers, heiratete, 1525 Mutter des späteren Melancthon-Nachfolgers Kaspar Cruciger junior wurde und schon im Jahr 1535 starb. Elisabeth Cruciger war die erste Liederdichterin der Reformation. Man hat bisher nichts davon gelesen oder gehört, daß wenigstens besonders gleichbehandlungsbeflissene kirchliche Gremien in Deutschland etwas dafür unternommen hätten, das einzigartige Lied dieser hochbegabten jungen Frau in seiner ursprünglichen, die heute in Gesangbüchern gedruckte Fassung weit übertreffenden Textgestalt wiederherzustellen und zu schützen. Christa Reich hat das zu Dankbarkeit verpflichtende Verdienst, in ihrem Kommentar¹ zu diesem Lied die innere Übereinstimmung des Liedgehalts mit Luthers Überzeugung klar herausgestellt, auf die Überlegenheit der Textfassung von 1524 gegenüber der heute üblichen Fassung deutlich hingewiesen² und die hervorragende Qualität dieses Liedes ausdrücklich bekundet zu haben: „Aber der jungen Frau Elisabeth von Meseritz blieb es vorbehalten, in der Frühzeit der Reformation im Lied Worte zu finden, die die Botschaft des Evangeliums verbinden mit dem Ausdruck einer geistlichen Erfahrung, die Erfüllung und Sehnsucht zugleich kennt und sich entschlossen nach dem Ganzen ausstreckt – jedes Mittelmaß hinter sich lassend.“³

So schließt Christa Reich ihren Kommentar, den sorgfältig zu beachten den Mitgliedern jeder möglichen Gesangbuchkommission ebenso aufs dringlichste an die Herzen zu legen ist wie den Mitgliedern gegebenenfalls über einen Gesangbuchentwurf entscheidender Gremien.

1 Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch Heft 2, Göttingen 2001, 48–54.

2 Reich, a.a.O. 51.

3 Reich, a.a.O. 54.

Zunächst bemerke ich einiges über den Textablauf im ganzen; dann folgen Anmerkungen zu wenigen einzelnen Textstellen.

Beim Liedanfang ‚Herr Christ‘ handelt es sich um einen Vokativ, dem zunächst – statt eines Relativsatzes („der du der einige Gottessohn bist“) – in der für das Lied bezeichnenden Knappheit die nominale Apposition ‚der einig Gotts Sohn, Vaters in Ewigkeit‘ beigefügt ist, dann aber – nach neuerer Terminologie der Syntax⁴ – qualitative Appositionen in Form jeweils eines unflektierten Adjektivs oder einer Adjektivalphrase nachgestellt sind. Gebildet werden diese qualitativen Appositionen von Partizipien II, hier – außer im Falle des passivischen ‚geboren‘ – aktivisch⁵ verwendet: ‚entsprossen‘, ‚geboren‘, ‚zerbrochen‘, ‚aufgeschlossen‘, ‚wiederbracht‘. Mit dem ‚laß uns ...‘ am Anfang der dritten Strophe wird ‚Herr Christ‘ in Strophe 1 als Vokativ bestätigt – ebenso wie durch das ‚Du Schöpfer ...‘ in Strophe 4. Eine in Strophe 2 eingeschobene absolute Partizip – II – Konstruktion ‚der Mutter [Dativ – im Sinne von ‚für die Mutter‘] unverloren ihr jungfräulich Keuschheit‘ der ursprünglichen Fassung fügt sich ausgezeichnet in die Reihe der unflektierten Partizipien ein. Die Strophen 3, 4 und 5 tragen dann die an den Herrn Christus gerichteten Bitten vor; die daß-Sätze, die jeweils eingeschoben sind, geben die beabsichtigten Folgen an, stehen also zwischen Final- und Konsekutivsätzen. Der Aufgesang (Zeilen 1 bis 4) der vierten Strophe spricht – ganz mit dem ‚durch welchen alles geschaffen ist‘ des Nizänischen Glaubensbekenntnisses übereinstimmend – von Christus als dem Mittler der Schöpfung. Dieser Aufgesang („Du Schöpfer ... aus eigener Macht“) trägt sehr dazu bei, deutlich zu machen, daß das gesamte Lied durchgehend bittende Anbetung Christi ist.

Die Einzelanmerkungen, die nun folgen, betreffen diejenigen Textteile, die von den – durchweg unglücklichen – Textänderungen gegenüber der Fassung von 1524 betroffen sind.

Christa Reich vermutet, daß die Änderung in der zweiten Strophe wohl aus „Das Weihnachtslied“ (Kassel 1932) von Wilhelm Thomas und Konrad Ameln in das „Evangelische Kirchengesangbuch“ (Lied 46) gelangt ist. Das „Lutherische Gesangbuch“, herausgegeben von der Freien Evangelisch-Lutherischen Synode in Südafrika im Jahr 2004, hält im Gegensatz zu Gesangbüchern, die in neuerer Zeit in Deutschland erschienen sind, mit seinem Lied Nr. 139 aus richtiger Qualitätseinschätzung unbeirrt an der ursprünglichen Fassung fast ausnahmslos fest. Aus Luthers für 1524 nachgewiesenem Lied „Nun komm, der Heiden Heiland“ ist übrigens die inhaltlich entsprechende Strophe mit den Zeilen ‚Der Jungfrau Leib schwanger ward, doch blieb Keuschheit rein bewahrt‘ in deutschen Gesangbüchern unserer Zeit entfernt (s. WA 35,43). – In dem Lied „Es ist ein Ros entsprungen“ hat schon Michael Praetorius

4 Vgl. Ulrich Engel, Deutsche Grammatik, Heidelberg 1988, E 033, 807.

5 Zur Kontrolle kann man ‚seiend‘ bzw. ‚habend‘ ergänzen. ‚Wiederbracht‘ ist Variante zu ‚wiedergebracht‘.

(1571–1621) den Vers 7 der zweiten Strophe ‚bleibend ein reine Magd‘ durch ‚wohl zu der halben Nacht‘ – gemäß Strophe 1 Vers 7 – ersetzt (s. Ernst Bender: Deutsche Dichtung der Neuzeit, Karlsruhe 1966, 520).

Hierzulande hat nicht einmal der geschuldete Respekt vor dem Nizänum und dem Apostolikum, die beide unglaublicherweise selbst Veränderern und „Verbesserern“ in die Hände gefallen sind, verhindern können, daß statt ‚der Mutter unverloren ihr jungfräulich Keuschheit‘ zwischen das zweifache ‚für uns‘, das dem sechsfachen ‚für euch‘ im fünften Hauptstück des Kleinen Katechismus entspricht, ein an dieser Stelle offenbar in erster Linie mit Rücksicht auf Reimbindungen formulierter Satz eingeschoben ist; dieser negative Satz („daß wir nicht wärn verloren vor Gott in Ewigkeit“) konkurriert nun mit den positiven Angaben ‚ein Mensch geboren‘, ‚den Tod zerbrochen‘, ‚den Himmel aufgeschlossen‘, ‚das Leben wiederbracht‘ und unterbricht deren heilsgeschichtlich geordnete Reihe knapper Aussagen.

In der dritten Strophe hat man mit der unscheinbar wirkenden Änderung des ‚und‘ in ‚dir‘ den Gedanken der Verfasserin verengt. Elisabeth von Meseritz meint den Dienst an dem angeredeten Christus, aber auch den an der Trinität, den an des Glaubens Genossen und den an allen Menschen.

In der fünften Strophe muß am Anfang des Abgesangs das von einem ‚und‘ verdrängte ‚wohl‘ wiederhergestellt werden. Eine kurze Fußnote kann es erläutern; es ist das alte Adverb zu ‚gut‘, dem englischen ‚well‘ zum Adjektiv ‚good‘ entsprechend, und bedeutet ‚auf (dank der Gnade Gottes) gute Weise‘.

Wenn es möglich ist, daß in einem modernen landeskirchlichen Gesangbuch fast zahllose Zwischentexte verschiedenster Art eingestreut werden⁶, braucht im Falle eines neuen lutherischen Gesangbuchs wohl keine Abneigung gegen einige wenige erläuternde Fußnoten zu herrschen, die gewiß vielen Benutzern willkommen sein werden. Deshalb kann am Ende des Liedes auch die Form ‚Danken‘ (statt G’danken) erhalten bleiben; sie steht in Alliteration mit ‚dir‘, hält die alte Bedeutung von ‚Dank‘ wach, die dem Verbum ‚denken‘ entspricht, und kommt dem Verstehen der letzten Strophe von Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“ zugute, weil sie den Sprachgebrauch im Kreis um Luther und zur Zeit Luthers getreu spiegelt und weil sie uns daran erinnert, daß Dank aus dem denkenden Gemüt und Herzen kommt – oder eine bloße Vokabel ist. Im Falle des Liedes „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“ genügt zur Erläuterung des Wortes ‚Danken‘ die Fußnote: = Gedanken. So wird die „Gleichbehandlung“ gegenüber dem Lutherlied hergestellt, in dessen vierter Strophe (Zeile 2) ‚Dank‘ ebenso wie im Lied der jungen Elisabeth von Meseritz in der Bedeutung ‚Gedanke‘ gebraucht ist, was ich unten zeigen will.

Erwähnt werden soll noch, daß ich den Nebensatz ‚gleichwie geschrieben steht‘ in der ersten Strophe aus inhaltlichen wie aus den Textaufbau berührenden Gründen nicht zurückbeziehe auf ‚aus seim Herzen entsprossen‘, wie das

⁶ S. Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, o.J.

Christa Reich⁷ offenbar tut, also als Ausdruck der „Schriftgemäßheit dieser Behauptung“ lese, sondern daß ich ihn als Einleitung für den folgenden Satz verstehe, der sonst syntaktisch nicht einbezogen wäre – Christa Reich⁸ kommt bei ihrer Zuordnungsweise folgerichtig zu dem Eindruck: „Die grammatische Struktur ist insgesamt nicht ganz klar: Die erste Hälfte der ersten Strophe bildet keinen Satz“; zieht man jedoch so, wie ich das hier empfehle, „gleichwie geschrieben steht“ zum folgenden ‚er ist der Morgensterne‘, so wird erstens die Schriftgemäßheit des Bildes vom Morgenstern – 2. Petr. 1,19 und Offb. 22,16 – festgestellt, zweitens aber zudem der klare, wenn auch in seiner Struktur anspruchsvolle Ablauf sichtbar.

In einem neuen lutherischen Gesangbuch müßte der Text bei konsequenter Zeichensetzung und mit dem Zusatz weniger ganz kurzer Fußnoten also – der ursprünglichen, für 1524 bezeugten Fassung entsprechend und nur orthographisch modernisiert – folgendermaßen aussehen:

1. Herr Christ, der einig Gotts Sohn,
 Vaters in Ewigkeit,
 aus seim Herzen entsprossen
 – gleichwie geschrieben steht:
 Er ist der Morgensterne,
 sein Glänzen streckt er ferne
 vor andern Sternen klar – ,
2. für uns ein Mensch geboren
 im letzten Teil der Zeit
 – der Mutter unverloren
 ihr jungfräulich Keuschheit – ,
 den Tod für uns zerbrochen,
 den Himmel aufgeschlossen,
 das Leben wiederbracht:
3. laß uns in deiner Liebe
 und Kenntnis nehmen zu,
 daß wir am Glauben bleiben
 und dienen im Geist so,
 daß wir hier mögen schmecken
 dein Süßigkeit im Herzen
 und dürsten stets nach dir.

7 A.a.O. 50.

8 A.a.O. 51.

4. Du Schöpfer aller Dinge,
 du väterliche Kraft
 regierst von End zu Ende
 kräftig aus eigener Macht;
 das Herz uns zu dir wende,
 und kehr ab unsre Sinne,
 daß sie nicht irren von dir.
5. Ertöt uns durch dein Güte,
 erweck uns durch dein Gnad,
 den alten Menschen kränke¹⁾,
 daß der neu leben mag²⁾
 wohl³⁾ hier auf dieser Erden,
 den Sinn und alls Begehren
 und Danken⁴⁾ han⁵⁾ zu dir.

¹⁾ schwäche ²⁾ mag = kann ³⁾ auf – dank der Hilfe Gottes – gute Weise ⁴⁾ Gedanken ⁵⁾ haben (kann)

Anders verhält es sich mit Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott“. In nicht viel weniger als 500 Jahren hat sich kein Hymnologe, aber auch keine Gesangbuchkommission und keine Synode getraut, den Text zu ändern und eine geänderte Fassung in Gesangbücher zu bringen.

Die Literatur zu diesem Lied, die wegen ihrer Fülle kaum noch zu überblicken ist, hat allerdings – nach Zeiten großer Bewunderung, so etwa, damit wenigstens ein Beispiel genannt sei, durch Heinrich Heine (1797–1856) mit seiner Schrift von 1834 „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, in der er Luther ehrend „Schwan von Eisleben“ nennt, – im letzten Vierteljahrhundert auch Beiträge⁹ hervorgebracht, die zum Teil saloppe, zum Teil sehr abschätzige, herabsetzende Formulierungen enthalten, von denen die namhaften Verfasser, so hoffe ich, heute doch wohl wünschen dürften, sie unterlassen zu haben. Auf solche Formulierungen gehe ich nur dann ein, wenn das Verstehen des Luthertextes es erfordert oder angezeigt erscheinen läßt.

Im Druck belegt ist das Lied für 1529¹⁰; entstanden ist es vermutlich früher, vielleicht sogar viel früher.

Großen Wert für angemessenes Verstehen haben die kurzen Erläuterungen, die sich in dem vorbildlichen Band „Deutsche Dichtung der Neuzeit“, für die Oberstufe Höherer Schulen ausgewählt von Ernst Bender, Karlsruhe 1966, 521 finden. Angesichts der Bedeutung des Lutherliedes für jedes lutherische Ge-

9 So die Beiträge von Walter Jens, Die verflixte vierte Strophe; Kurt Marti, Gott als Stadt; Adolf Muschg, Die erschütterbare Burg und Peter Rühmkorf, Anfechtungen beim Singen eines Trutzliedes, alle in: Frankfurter Anthologie, Band 8, Frankfurt a. M., 1984, 15–30.

10 Martin Brecht, Zum Verständnis von Luthers Lied „Ein feste Burg“ in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 70, 1979, 106.

sangbuch könnte sich eine Übernahme von einigen dieser knappen Erläuterungen sehr empfehlen.

Bender macht zum Beispiel darauf aufmerksam, daß ‚Burg‘ („befestigter Ort“, „Schloß“, „Stadt“) die Grundbedeutung ‚Bergendes‘ hat. Zur Verdeutlichung füge ich hinzu: Chroniken, etwa aus der Zeit des Dreißigjährigen Kriegs, berichten davon, wie oft alle Bewohner von Dörfern sich samt Vieh und beweglicher Habe in befestigten kleineren oder größeren Städten der Nachbarschaft bargen und so den schlimmsten Greueln entgingen. Darüber ist etwa in der „Wetterfelder Chronik“ des lutherischen Pfarrers Johannes Cervinus (Hirsch), um 1579 bis ca. 1658, die im Jahr 1882 veröffentlicht wurde von Wilhelm Matthaei und Friedrich Graf zu Solms-Laubach, viel Bewegendes zu lesen. Beiläufig erfährt man da auch, daß auf der Seite der schützenden ‚Burg‘, einer kleinen Stadt mit gräflichem Schloß, gar keine eigene Streitmacht zur Verfügung stand, so daß Gott selbst die ‚Burg‘, das ‚Bergende‘, der Bergende war. Von klirrenden Waffen und blitzender Rüstung¹¹ ist, anders als bei Jens, nicht die Rede. Mindestens 18mal mußten die Bewohner des Dorfes Wetterfeld in die befestigten Städtchen (‚Burgen‘) Grünberg oder Laubach fliehen. – Für ‚er hilft uns frei‘ bietet Bender neben der Verstehensmöglichkeit „aus eigenem Entschluß“ die meines Erachtens zutreffende Deutung „er hilft und macht uns dadurch frei“ an. Mit „der Gott der Heerscharen (der Engel)“ erläutert Bender ‚der Herr Zebaoth‘, für ‚das Wort‘ gibt er die Bedeutung „Gottes Wort in der Hl. Schrift, dann der fleischgewordene Gottmensch Jesus Christus (Logos)“ an, das ‚sie‘ in ‚sie sollen lassen stahn‘ erklärt er mit „alle Gegner des Hl. Wortes“, statt es – wie Rühmkorf¹² – spekulierend und einengend auf die 1525 aufständischen Bauern oder andere einzelne feindliche Gruppierungen zu beziehen.

Und dann folgt, durch die offene Auslegung des ‚sie‘ ermöglicht, für die schwierigste und am meisten umstrittene Zeile ‚und kein Dank dazu haben‘ die Angabe, welche die nach Sichtung der Literatur zur Stelle schließlich übrigbleibenden beiden Verstehensmöglichkeiten bietet:

(1.) „und dabei ihren Unwillen haben (mhd. *âne dank*: wider Willen)“ oder (2.) „und keinen (eigenen) Gedanken dazu tun“. Die erste Möglichkeit wird in der Literatur meist mit „ob sie wollen oder nicht“ ausgedrückt¹³. Durch Benders Kommentierung wird Benutzern seines Buchs, d.h. vorwiegend Schülern der gymnasialen Oberstufe, ohne Bevormundung das Material für eigenes Nachprüfen und Nachdenken bereitgelegt. – Ich komme später auf die hier kommentierte Textstelle, aus der sich die Überschrift meines Aufsatzes ergab, ausführlich zurück.

Wohlthuend hebt sich Benders sehr sachliche Kommentierung, die auch didaktisch angemessen ist, von Äußerungen ab, die deutlich ideologisch orientiert

¹¹ Jens, a.a.O. 15.

¹² A.a.O. 27ff.

¹³ S. z.B. W. Lucke, WA 35, 457.

sind. So meint Marti¹⁴, mit den ersten drei Strophen könne – und das hält er für den richtigen didaktischen Ansatz – „gegen die Overkill-Rüstung oder gegen die ökologische Katastrophe angesungen [sic!] werden“. Vor allem die vierte Strophe wird angegriffen. Luther „raune“ in „vager Rede“ – so öffnet Jens¹⁵ die Alliteration ‚Geist und Gaben‘ nach, die er „platten Stabreim“ nennt, ohne auch nur anzudeuten, womit er die deplazierte, unverständliche, jedenfalls aber herabsetzende Qualifizierung „platt“ begründen will. Daß mit ‚Geist und Gaben‘ die Rede ist vom Heiligen Geist, der, wie das Nizänum sagt, „von dem Vater und dem Sohne ausgeht“ und „mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und zugleich geehret wird“, und daß die ‚Gaben‘ das Wort der Heiligen Schrift sowie die Sakramente der Taufe und des Abendmahls, zudem auch Beichte und Absolution sowie die zuversichtliche Hoffnung auf Auferstehung, Leben und Seligkeit sind, scheint dem Rhetoriker nicht bewußt zu sein oder, was noch schlimmer wäre, den Rhetoriker bei seiner Formulierung nicht zu stören, die er offenbar für effektiv hält. Es komme, so urteilt Jens a.a.O., „dazu Luthers alter Fehler der Tonbeugung: ein Wort erhält seinen Akzent auf der falschen Silbe. ‚Nemén sie den Leib‘: Bei solcher Vergewaltigung natürlicher Betonung um des Rhythmus willen hätte Hans Sachs seinem Beckmesser einen gewaltigen Streich auf die Sohlen gegeben!“ Bis ins Ausrufezeichen hinein zitiert bei Walter Jens die emotionale Ablehnung gegenüber der Dichtung und der Sprache Luthers mit. Für Richard Wagners 1867 vollendete „Meistersinger“ (Verse 1599ff) mag freilich gelten:

„Gut Lied will Takt;
wer den verzwackt,
dem Schreiber mit der Feder
haut ihn der Schuster aufs Leder.“

Ganz und gar aber nicht gilt dieser Maßstab für Hans Sachs selbst, der 1523 ohne jede Scheu vor Tonbeugung in den Versen 97 bis 104 seiner „Wittembergisch nachtigal“ folgendermaßen Luther lobt:

„nun daß ir klärer mugt verstan,
wer die lieblich nachtigal sei,
die uns den hellen tag ausschrei:
ist doctor Martinus Luther,
zu Wittemberg augustiner,
der uns aufwecket von der nacht¹⁶,
darein der mondschein uns hat bracht;
der mondschein deut die menschen lere...“

14 A.a.O. 19.

15 Jens, a.a.O. 17.

16 ‘nacht’: die fehlende Unterweisung in der christlichen Lehre.

Wie also verhält es sich damit, daß nach Walter Jens der Schuster Hans Sachs Luthers „alten Fehler“ der Tonbeugung mit „einem gewaltigen Streich auf die Sohlen“ – einem „Streich“ (!), ausgeführt womöglich mit dem Schusterhammer? – geahndet hätte? Jens hat hier offenbar eine Bastonade im Sinn, bei der es Streiche mit dem Stock auf die Fußsohlen gibt, während bei Wagner der Schuster den Takt mit dem Hammer auf die Schuhsohle klopft, die er eben, wohl mit Holzstiften, am Schuh befestigt. Der Luther-Kritiker wird selbst zum Beckmesser, indem er das reizvolle und übrigens im Meistersang erlaubte und geradezu typische¹⁷ Gegeneinanderlaufen von Versiktus und gewohnter Wortbetonung „Luthers alten Fehler“ nennt.

Und nun ist – abschließend – noch einiges zum schwierigsten Verstehensproblem des Liedes, zur Verszeile ‚und kein Dank dazu haben‘, zu sagen, mit der Luther eben diesen ‚mondschein‘, ‚die menschen lere‘, verwirft. Der Herausgeber der Lieder Luthers innerhalb der Weimarer Ausgabe, W. Lucke, hat – 1923 – in Band 35 mit seinen Erläuterungen auf Seite 457 für die zweite Zeile der Strophe 4 geradezu das Deutungsmonopol für sich beansprucht. Für die verdienstvolle Herausgabe dieser Lieder gebühren ihm, dem Herausgeber, höchste Achtung und herzlicher Dank. Dennoch muß auch hier gelten:

Amicus Plato, sed magis amica veritas.

Platon ist uns Freund, eine noch über ihm stehende Freundin
aber ist uns die Wahrheit.

Dieses für alle Wissenschaft geltende Prinzip geht auf Aristoteles (384 bis 322) zurück, der im 1. Buch seiner „Nikomachischen (d.h. nach seinem Sohn Nikomachos benannten) Ethik“ schreibt: Es ist notwendig, „zur Rettung der Wahrheit sogar das zu beseitigen, was uns ans Herz gewachsen ist ... Beides ist uns lieb – und doch ist es heilige Pflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben.“¹⁸ Solange eine Frage nicht befriedigend beantwortet ist, muß also weiter nach besserer Antwort gesucht werden.

Wir dürfen uns im Interesse nachprüfbarer Ergebnisse daher dem Verdikt Luckes nicht einfach fügen. Mehrere Untersuchungsgänge sind nötig.

I.

Heißt ‚sie sollen keinen Dank dazu haben‘ nichts anderes als ‚volentes – nolentes‘, ‚ob sie wollen oder nicht‘? Lucke erklärt ‚und kein Dank dazu haben‘ zu einer bei Luther bereits erstarrten Formel und weist Bemühungen, den „ursprünglichen“ Sinn der Wendung oder des Wortes ‚Danck‘ aufzufinden, als verfehlt zurück: „Bei der Erklärung wurde fast durchweg der Fehler gemacht, daß man den ursprünglichen Sinn der Wendung oder des Wortes ‚Danck‘ auffinden

¹⁷ Vgl. Erwin Arndt, Deutsche Verslehre, Berlin, ¹⁰1984, 88.

¹⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, I.4, übersetzt von meinem hochverehrten Lehrer Franz Dirlmeier, Berlin, 1957, 29.

und auf unsre Stelle anwenden wollte. Die Formel ist aber, wie zahlreiche andere, bei L. bereits erstarrt und hat eine vom Wortlaut fast losgelöste Bedeutung erhalten, und zwar sowohl in obiger Fassung, wie auch in der Verkürzung ‚one jren danck‘, ‚wider seinen danck und willen‘, ‚über seinen danck‘. Daneben lebt die ursprüngliche Verwendung von Dank, ‚gratias‘ [sic!], noch ungestört weiter ... Es ist nicht zufällig, daß durchweg die Formel mit ‚müssen‘, ‚können‘ oder ‚sollen‘ verbunden ist oder bei wechselndem Subjekt auch mit ‚wollen‘. Für alle diese Stellen paßt nur der Sinn: sie müssen gegen ihren Willen, sie wollen gegen meinen Willen; ...“¹⁹

Zunächst ist zu bezweifeln, daß die „ursprüngliche“ Verwendung des Wortes ‚dank‘ der des lateinischen Wortes ‚gratia‘ entspricht. „Das ahd. [althochdeutsche] Substantiv ist sowohl in den Bedeutungen ‚Gedanke‘ und ‚Wille, Absicht‘ wie auch in der im Nhd. [Neuhochdeutschen] überwiegenden Anwendung ‚dankbare Gesinnung, Erkenntlichkeit‘ bezeugt. Ausgangspunkt für diese in der Gegenwart allein herrschende Bedeutung ist das Denken an eine empfangene Wohltat.“²⁰ Die Behauptung, es handle sich bei Luthers ‚sie sollen kein Dank dazu haben‘ um eine bei ihm schon erstarrte Formel, ist höchst fragwürdig, zumal sie nicht belegt wird. Ebenso fragwürdig ist es, den Satz gleichzusetzen mit Wendungen wie ‚one danck‘, ‚wider ... danck‘ und ähnlichen. Schon die umfangreichere Form gibt der Aussage mehr Gewicht, als es die kurzen Adverbialien haben. Selbstverständlich kann man bei geeignetem innertextlichem Zusammenhang eine kurze Adverbialphrase durch eine komplexere adverbiale Äußerung ersetzen – und umgekehrt. In der Regel werden sich aber dabei die Gewichtsverhältnisse verschieben und die Informationen verändern. – Die lange Aufreihung der Fundstellen aus der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers auf Seite 457, Zeilen 13 von unten und ff des 35. Bandes macht natürlich zunächst auf den Leser sehr großen Eindruck zugunsten der von Lucke vertretenen Position, führt aber, wenn man alle genannten Stellen nachprüft – was ich getan habe – zu der Einsicht, daß nur die von Lucke als Verkürzungen bezeichneten Wendungen dem Sinne nach untereinander einigermaßen austauschbar sind und daß in ihnen weitgehend, aber selbst hier nicht völlig übereinstimmend der Sinn festliegt: „gegen jemandes Willen“, „ob einer will oder ob er nicht will“, „ohne jemandes Absicht“. Die Sätze dagegen, die mit ‚haben‘ gebildet sind, heben sich deutlich von den „Kurzformeln“ ab. Die Aussagen mit ‚haben‘ finden sich WA 30 II. 32,32; 30 III. 366,32; 31 II. 355,10; 34 I. 40,15 und 52. 147,13. Jede dieser Stellen sollte der, der sich zu ihnen äußern will, sorgfältig auf den textlichen Zusammenhang hin prüfen. Man stelle durch „Substitutions- oder Ersatzprobe“, wie es die Textlinguistik ausdrückt, fest, ob nicht – jeweils der textlichen Umgebung entsprechend – für ‚sie sollen keinen Dank dazu haben‘ eingesetzt werden kann: „Dem ist nichts hinzuzusetzen“

¹⁹ Lucke, WA 35, 457.

²⁰ Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, A – L, Berlin, ²1993, 202 (durchgesehen und ergänzt von Wolfgang Pfeifer).

oder „Dazu haben sie weiter nichts zu sagen“ oder „Sie sollen dazu nicht ihre eigenen (schiefen) Ideen, Vorstellungen, Gedanken äußern“, „Sie sollen dazu schweigen“ oder, in drastischerer Ausdrucksweise: „Dazu sollen sie ihr Maul halten“, „Sie sollen ihren Senf nicht dazugeben“.

In der Weimarer Ausgabe wird, wo immer eine in den Rahmen der hier behandelten Frage gehörende Version vorkommt, behauptet, der Satz ‚sie sollen keinen Dank dazu haben‘ bedeute „ob sie wollen oder nicht“. Eine gewisse dem widersprechende Variante findet sich allerdings in der WA 34 I. 40 selbst; nach der dort stehenden Fußnote wäre die Bedeutung des Ausdruckes „Einer soll (des) keinen Dank dazu haben“: „und er soll (dafür) keinen Dank drein haben, mit in den Kauf bekommen, d.h. er muß es ohne jede Entschädigung durch ein Dankeswort tun“. Auch die an dieser Stelle angebotene – übrigens nicht eben sprachlich klar formulierte – Erläuterung dürfte wohl kaum überzeugen. Das gleiche gilt von den Darlegungen Rudolf Hildebrands, der im vierten Band des Deutschen Wörterbuchs, Spalten 1940 bis 1973, ‚Dank‘ (interessanterweise unter dem Lemma ‚Gedanke‘) behandelt. Die Neubearbeitung des Deutschen Wörterbuchs für die Lemmata ‚Dämmerung‘ bis ‚Darob‘ aus dem Jahr 1971 bringt zu unsrer Frage keinen Erkenntnisgewinn.

II.

Gibt es aus dem Sprachgebrauch Luthers und seiner Umgebung Beweise dafür, daß ‚Dank‘ und ‚Gedanke‘ bedeutungsgleich benutzt werden?

Warum steht in dem Satz ‚sie sollen keinen Dank dazu haben‘ nicht der Plural zu ‚Dank‘?

Elisabeth von Meseritz gibt mit ihrem oben vorgestellten Lied auch über den Sprachgebrauch in Luthers Umgebung Auskunft. Daß in ihrem Lied ‚Dancken‘ in Strophe 5 dasselbe bedeutet wie ‚Gedanken‘, wird offensichtlich unter Gesangbuch-Herausgebern nirgends bezweifelt, vielmehr durch die Textänderung in ‚G’danken‘ bestätigt.

Auch ‚Tichten‘ und ‚Meynunge‘ sagt Luther gelegentlich statt ‚Gedanken‘, z.B. Röm. 1,21 ‚tichten‘ (1522), ‚Tichten‘ (1545), ‚Gedanken‘ (1984); Lk. 11,17 ‚meynunge‘ (1522), schon 1545: ‚gedancken‘. In diesem letzten Fall steht im griechischen Neuen Testament διανοήματα, sonst διαλογισμοί.

1961 hat Max Brueckner in sehr differenziert argumentierenden und sorgfältig abwägenden Äußerungen in der Zeitschrift „Der Evangelische Erzieher“ 10/1961 und textgleich 1962 im „Evangelischen Schulblatt“, 3-6 darauf hingewiesen, daß Luther ‚dancken‘ im Sinne von ‚Gedanken‘ benutzt hat. In der Vorrede zum Römerbrief fand Brueckner im Septembertestament von 1522 die Form ‚dancken‘ an der Stelle vor, an der 1545 in der letzten noch von Luther selbst edierten Bibelausgabe ‚gedancken‘ steht. Gegen die von Brueckner gezogene Konsequenz, man solle ‚und kein Dank dazu haben‘ im Sinne von ‚und keinen Gedanken daneben ... haben, hinzu...tun‘ verstehen, wendete sich, wie Brueckner im „Ev. Schulblatt“, Seite 5 berichtet, die Arbeitsstelle Göttingen

des Deutschen Wörterbuchs mit dem verfehlten Argument, „Dank‘ für ‚Gedanke‘ werde aber fast ausschließlich pluralisch verwendet, so auch in dem von mir [Brueckner] angezogenen Zeugnis aus der Vorrede zum Römerbrief. Das treffe aber in der hier zur Frage stehenden Zeile aus ‚Ein feste Burg‘ nicht zu, könne jedoch Zufall sein.“ – In der Neubearbeitung (1971) der betreffenden Seiten des Deutschen Wörterbuchs findet sich leider keinerlei Echo auf Brueckners Aufsatz. – Zu dem zitierten Einwand ist zu sagen: Daß im Lutherlied nicht der Plural steht, sondern der Singular ‚Dank‘, hat mit Zufall gar nichts zu tun. Der Singular ist eindeutig innertextlich bedingt. Wenn man mit ‚kein‘ eine strikte Verneinung bilden will, steht das Beziehungswort in der Regel im Singular. Kein Mensch sagt (nicht etwa: keine Menschen sagen): „Ich habe keine Cents/Pfennige mehr“; jeder würde vielmehr in entsprechender Situation sagen: „Ich habe keinen Pfennig/Cent/Euro/Groschen mehr.“ Weitere Beispiele für den auf Singular festgelegten Sprachgebrauch mögen sein: „Hierzu ist eigentlich kein Wort mehr zu sagen“, „Kein Gedanke daran, daß ich mich mit Ungeprüfem abfinden werde!“, „Das alles hat keinen Zweck“, „Ich konnte kein Wort verstehen“, ja sogar: „Ich habe kein Auge“ – obgleich da doch meist beide Augen relativ gleichzeitig reagieren – „zutun können“. – Wollte Luther in seinem Lied jedem den Sinn verändernden Zusatz zur Heiligen Schrift widersprechen, dann mußte er *âne danc* – und dies heißt nun wirklich recht oft: *nolens – volens* – hinter ‚kein‘ den Singular verwenden; so ist der Singular ‚kein Dank‘ zu erklären.

III.

Daß zwischen ‚Danck‘ und ‚Gedancke‘ bei Luther völlige Bedeutungs-gleichheit bestehen kann, hat Brueckner 1961 aufgrund seiner Beobachtung an der Vorrede zum Römerbrief gezeigt. Seitens der Göttinger Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuchs wurde in diesem Zusammenhang der Begriff „Zufall“ ins Spiel gebracht. Dafür aber, daß nicht auch die Bedeutungs-gleichheit ‚Danck‘ – ‚Gedancke‘ mit einem „Zufall“ irgendwelcher Art in Verbindung gebracht werden kann, hat, wie ich bei genauer Lektüre des „Septembertestaments“ von 1522 sehe, erfreulicherweise der Reformator selber gesorgt. In Mt. 15,19 konnte ich eine – zugegebenermaßen recht leicht zu übersehende – zweite Belegstelle für „Dancken“ an Stelle von ‚Gedancken‘ finden. Dort heißt es nämlich in dem mit ‚Da antwort Petrus und sprach zu yhm‘ beginnenden Abschnitt: ‚Denn aus dem hertzen komen arge dancken, mord, ehbruch hurerey, dieberey ...‘. Das Wort ‚arge‘ ist 1522 beim Druck ans Zeilenende geraten und getrennt worden, und so ergab sich im Septembertestament ein Druckbild, das rasche Leser zu dem Eindruck kommen lassen konnte, sie hätten ‚gedancken‘ gelesen, wo in Wirklichkeit ‚dancken‘ steht. Denn das Druckbild sieht – // bedeutet hier: Zeilenende – so aus: ‚... komen ar-//ge dancken/mord/ehbruch ...‘.

Für die Feststellung der Bedeutungsidentität von ‚Danck‘ und ‚Gedancke‘ bei absolut gleicher Textumgebung hat die Stelle Mt. 15,19 größten Wert, weil

sich dank der Fülle der Drucke seit 1522 bis heute hier die Entwicklung vollkommen klar spiegelt, während die unschätzbar wertvollen Vorreden Luthers in modernen Ausgaben seiner Übersetzung des Neuen Testaments ebenso wie der gesamten Bibel leider einfach weggelassen worden sind.

Selbst für das Wort ‚dazu‘, für das in der oben angeführten Fußnote WA 34 I. 40 eine höchst umständliche und zudem unklare „Erklärung“ gegeben wird, läßt sich aus Luthers Übersetzung von 1522 ganz eindeutig die Bedeutung ermitteln. In der revidierten Fassung (1984) des Neuen Testaments heißt es – Offb. 22,18b.19 – heute: „Wenn jemand etwas hinzufügt, so wird Gott ihm ... Plagen zufügen ... Und wenn jemand etwas wegnimmt von den Worten ...“. 1522 stand an gleicher Stelle: „so yemand datzu setzet/ so wirt Gott zusetzen auf yhn die plagen/ die ynn diesem buch geschriben stehen/ Unnd so yemand davon thut/ von den wortten des buchs dieser weyssagung/ so wirt Got abethun seyn teyll von dem buch des lebens und von der heyligen stad ...“ Im Deuteronomium (5. Mose) steht in Kapitel 4, Vers 2 der gleiche Gedanke: „Ihr sollt nichts dazutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun ...“. An dieser Stelle ist sogar vom 16. Jahrhundert bis heute das Wort ‚dazu‘ bis in die Schreibweise hinein völlig unverändert erhalten geblieben.

Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen gmein“ schließt mit den sinngleichen Versen: „... und hüt dich vor der Menschen Satz“, d.h. vor dem, was Menschen setzen, festlegen, hinzufügen, „davon verdirbt der edle Schatz ...“. In der zweiten Strophe seines Liedes „Ach Gott vom Himmel sieh darein“ sagt Luther: „Sie lehren eitel falsche List, was eigen Witz erfindet, ihr Herz nicht eines Sinnes ist in Gottes Wort gegründet ...“. Die gleiche Forderung: nichts vom Text der Heiligen Schrift wegzunehmen und durch keinen Zusatz den Inhalt der Heiligen Schrift zu verändern, lesen wir immer wieder in Luthers Schriften. Allein von den Vorreden im Neuen Testament enthalten folgende diese Forderung: die Vorrede zum Römerbrief, die zum ersten Korintherbrief, die zum Galater-, zum Epheser-, zum Kolosserbrief, die zum zweiten Petrusbrief und die zur Offenbarung des Johannes.

In Luthers Vorrede zum Römerbrief steht: „Das letzte Kapitel ist ein Grußkapitel; aber darunter vermischt er (St. Paulus) gar eine edle Warnung vor Menschenlehren, die da neben der evangelischen Lehre einfallen“ (eindringen).

Auch eine niederländische Nachdichtung des Lutherliedes, auf die Jan Wit aufmerksam macht²¹, sagt, worum es hier geht:

Het woord, dat zult gij laten staan,
en niets daerbij verzinnen.

Diese Wiedergabe findet sich im niederländischen Kirchengesangbuch von 1938 (‚zult‘ ist 2. Pers. Singular oder Plural zu ‚zullen‘ ‚sollen‘; ‚gij‘: ‚ihr‘, ‚du‘; ‚verzinnen‘ ‚ersinnen, erdenken, erdichten‘).

²¹ Jan Wit, „Und kein Dank dazu haben“, in : Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 19. Band, 1975, 209-213.

Genau dies ist es, was Luther immer wieder aufs tiefste bewegt: „Das Wort sie sollen lassen stahn und kein Dank dazu haben“ – sie sollen das Wort Gottes unangetastet lassen und keinen einzigen eigenen Gedanken Seinem Wort hinzufügen.

In einem guten neuen lutherischen Gesangbuch muß in einer erläuternden Anmerkung zu Vers 4, Zeile 2 jedenfalls auf die hier dargelegte Bedeutung (selbstverständlich nicht etwa auf mein armes Aufsätzchen!) hingewiesen werden. Dazu genügt es, aus Ernst Benders oben gerühmter Anthologie „Deutsche Dichtung der Neuzeit“ zu übernehmen: Str. 1,3: ‚er hilft uns frei‘: ‚er hilft und macht uns dadurch frei‘; Str. 4,1: ‚das Wort‘: ‚Gottes Wort‘; ‚sie‘: ‚alle Gegner des Hl. Wortes‘; 4,2: ‚und kein Dank dazu haben‘: ‚und keinen (eigenen) Gedanken dazu tun‘; 4,9: ‚das Reich‘: ‚das Reich Gottes‘. – Mit einem solchen kurzen Kommentar läßt sich Luthers Lied ganz im Sinne des Reformators verstehen, und die Befolgung der Idee, die vierte Strophe nur noch aus Pietätsgründen im Gesangbuch abzdrukken, sie aber nicht mehr singen zu lassen, oder gar der Einfall, diese Strophe in Gesangbüchern ganz wegzulassen²², erweist sich als abwegig. Das Kirchengesangbuch hat die Aufgabe, dem Lob Gottes zu dienen, nicht aber die, sich an jeweils gerade dominierenden Vorstellungen von „Zeitgeist“ und „political correctness“ zu orientieren und dabei Liedtexte nach Belieben zu manipulieren. Diese Liedtexte sind geistiges Eigentum ihrer Verfasser, Eigentum der einen heiligen christlichen Kirche, der die Autoren sie vermacht haben, und Eigentum Gottes, zu dessen Lob und Preis sie dank seiner gütigen Hilfe entstanden sind.

In memoriam

Herta Höhn

19.12.1926 – 3.12.2006

†

Stets sang oder summt
sie, wann immer es ihre
Tätigkeit zuließ, diese
und viele andre unsrer
besten Lieder leise vor
sich hin.

²² Vgl. Markus Jenny, „... und kein Dank dazu haben ...“, in: Musik und Kirche, Band 39, 1969, 227.

1. Kor 14,34 – Teil einer Interpolation?*

Einleitung zu 1. Kor 14,26-40

Das Schweigegebot, das der Apostel Paulus für die Frauen in der Gemeinde in Korinth erlassen hat, steht so quer zu den heutigen Vorstellungen von der Gleichberechtigung der Frau in der Gesellschaft, daß es allenthalben auf Ablehnung stößt. Diese trifft man in weiten Kreisen innerhalb der evangelischen und auch in der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland an, und sie artikuliert sich in der Forderung der Zulassung der Frau zum geistlichen Amt, die in der evangelischen Kirche nun schon seit einigen Jahrzehnten erfüllt worden ist. In der Römisch-Katholischen Kirche hat das Priestertum der Frau insbesondere durch eine Enzyklika Papst Johannes Paul II eine endgültig negative Antwort erhalten¹.

Für die evangelische Kirche ist das geistliche Amt weithin (ausgenommen die konfessionell lutherischen Kreise) nur eine Ordnung menschlichen Rechtes. Von daher stand der Zulassung der Frau zum geistlichen Amt kein grundsätzliches Hindernis im Wege. Ganz anders sieht es in der Römisch-Katholischen und Orthodoxen Kirche aus, wo das Priestertum auf einer Einsetzung durch Jesus Christus beruht (Mt 10,1-8; 16,18-19; 18,18; 28,18-20; Lk 9,1ff; Joh 20,21-23). Es ist somit auf einer höheren Ebene als der menschlicher Rechtsvorstellungen verankert. Ist dieser Maßstab die Ursache auch für das Schweigegebot für die Frauen im Gottesdienst in 1. Kor 14,34?

Da die Frauen in Kapitel 11, 2ff ausdrücklich auf Anweisung des Apostels Paulus mit Gebet und prophetischer Rede zu Wort kommen können, erscheint das Schweigegebot als ein offener Widerspruch. Aus diesem folgert eine Reihe Ausleger², daß hier zwei verschiedene, konkurrierende Auffassungen von Gemeindeordnungen aufeinander stoßen, die sich sozusagen gegenseitig relativieren. Da die Originalität von 1. Kor 11,2ff nicht angezweifelt werden kann, hält man diese Stelle für die ursprüngliche Form der Gemeinderegeln und läßt folglich 1. Kor 14 mit dem Schweigegebot einen späteren, verengenden, historisch bedingten Nachtrag sein. – Ziel dieser Untersuchung soll sein, diese Auslegung der Korintherbriefstelle auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen.

* Dieser Artikel wurde zuerst veröffentlicht in: Forum Katholische Theologie 2007/2. Wir danken dem Autor, der Priester der russisch-orthodoxen Kirche – Patriarchat Moskau ist, für die freundliche Abdruckerlaubnis.

1 Epistola apostolica „*Ordinatio Sacerdotalis*“, AAS LXXXVI, 1994, 545-548.

2 Stellvertretend für viele andere Exegeten: Gerhard Dautzenberg in: Die Frau im Urchristentum, Freiburg Brsg., 1983, 205; Ders., Urchristliche Prophetie, Berlin, 1975, 291f, Hans Conzelmann, Der 1. Brief an die Korinther, Göttingen, 1981, 298, Marlies Gielen, Bibel und Kirche 57/3/2002, S. 137.

1. Der Kontext

Das 11. Kapitel des Briefes spiegelt den Ablauf der Liturgie in Korinth mit seinem katechetischen und seinem eucharistischen Teil wieder. In den Versen 1-16 geht es um die Fragen der Ausführung von Gebet und prophetischer Rede und in der zweiten Hälfte des Kapitels um die rechte Zuordnung von Eucharistie und Agape-Mahl. Im 12. Kapitel handelt Paulus von den charismatischen Gaben und Ämtern, die im Gottesdienst zur Entfaltung kommen sollen. Der Urheber dieser Gaben ist der Geist, der sie alle in einem Leib und zu seiner Erbauung zusammenfügt. Das Bild vom Leib und seinen Gliedern soll verdeutlichen, daß sich keiner mit seinen Aufgaben von der Gesamtheit der Gemeinde isoliert betrachten soll, weil sich auch die Glieder unsres Körpers nicht selbständig machen und gegeneinander fungieren. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels macht Paulus deutlich, daß es sich bei der Metapher des Leibes nicht nur um ein Bild handelt, das ein Ideal beschreibt. Der Bezugspunkt ist die Realität der Gemeinde: „Ihr aber seid der Leib Christi und ein jeder von euch ist ein Glied“ (1. Kor 12,27). – Die Einsicht und Erkenntnis dieses Sachverhalts aber genügt dem Apostel nicht. Diese Wahrheit, in der er die Korinther unterwiesen hat, soll getragen sein von der Liebe zu Christus in seiner Gemeinde (1. Kor 13,2). Die Liebe ist es, die sich in die Erkenntnis der Wahrheit einordnet, auch wenn von ihr Opfer gefordert werden. Beide, die Liebe und die Wahrheit, ergänzen sich zur Fülle, und sie sind es, die alle Charismen überdauern (1. Kor 13,8). Die Einheit im Geiste (1. Kor 12,4) und in der Liebe (1. Kor 13) ist es auch, die im 14. Kapitel der fruchtbare Boden für die rechte Ausübung des Auftrags ist, den jeder Christ in der Kirche zu erfüllen hat. Die Liebe ist es, die den Charismen ihren Platz in der Liturgie einräumt, damit sie der Verkündigung der göttlichen Offenbarung dienen können. Der Aufbau dieses Briefteils (1. Kor 11-14) bewegt sich vom Theologischen hin zur praktischen Ausführung. Zuerst klärt Paulus auf über den richtigen Vollzug der Liturgie, dann über die Struktur der Gemeinde, dann über die innere Bereitschaft, diese Weisungen in Liebe umzusetzen, um am Ende in Kapitel 14 auf die rechte Ordnung des gottesdienstlichen Ablaufs einzugehen. Es geht dem Apostel um die geordnete Ausführung des Zungenredens, der prophetischen Rede und um das Schweigegebot für das Reden der Frauen.

2. Aufbau und Stil des Abschnitts 1. K 14,26-40

Mit der erneuten Anrede „adelfoi“ bildet Vers 26 eine gewisse Zäsur³. Mit der diatribischen Frage („ti oun estin ...“) zur Ausübung der Charismen im Gottesdienst („hotan synerchesthe“) möchte Paulus die Korinther in freundlichem Ton in seine Überlegungen mit einbeziehen. Er möchte sie zu einer praktischen Ausführung für die verschiedenen Arten des Redens, bzw. Schweigens (V 26b!) hinleiten und geht nun auf diese näher ein:

3 Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Zürich 1999, 441.

- das Zungenreden: Reden und Schweigen (VV 27-28),
- das prophetische Reden: Reden und Schweigen (VV 29-33a),
- das Reden der Frauen: Schweigen und Fragen (VV33b-38).

Schon an dieser Stelle im Text vor aller grammatisch-stilistischen Darlegung des Aufbaus findet bei vielen Auslegungen eine Weichenstellung zu Gunsten einer Interpolation statt. Diese wird einfach vorausgesetzt, ohne auch nur die textkritischen Voraussetzungen zu prüfen und die Möglichkeit der grammatisch-stilistischen Einheit des Gedankengangs zu erwägen⁴.

Nachdem Paulus den Maßstab der Erbauung für diese drei Redeformen festgeschrieben hat, nennt er drei positive Bedingungen für deren Durchführung und die negative für den Wegfall der charismatischen Rede (Zungenrede und Prophetie). Die positiven Bedingungen sind, daß nur zwei oder drei Redner auftreten, und zwar hintereinander, und daß ein Ausleger für die charismatische Rede vorhanden sein muß. Auch Charismatiker und Ausleger sollen hintereinander das Wort ergreifen. Falls ein solcher nicht anwesend ist (negative Bedingung), gebietet der Apostel das Schweigen des Charismatikers mit je einem kategorischen Imperativ. Bei aller ruhigen Darlegung über den geordneten Ablauf des Gottesdienstes blitzt in dieser grammatischen Verbform die Autorität des Apostels auf, der für diesen Fall das Schweigen gebietet („siga-too“). Der gleiche strenge Imperativ findet sich auch jeweils bei der Anweisung zur Auslegung („diarmäneutoo“ – „diakrinetoosan“). Nach der Regelung dieser beiden Geistesgaben erwähnt Paulus nochmals die Zielsetzung, das Lernen und den Trost (V 31) aus der Prophetie. Der Hinweis auf die geordnete prophetische Rede, um allem Chaos einer wilden Auslegung zu wehren, scheint hier einen gewissen Abschluß zu ergeben.

Das Abhandeln des Redens der Frauen setzt unvermittelt mit einem schärferen Ton ein und verläßt das Schema, nach dem die beiden ersten Geistesgaben geregelt wurden. Mit dem abrupt befohlenen Schweigegebot übergeht er jegliche positive Ausübung im Gottesdienst. Fragen sollen sie zu Hause den Männern stellen. Doch damit nicht genug, sendet der Apostel diesem negativen Einstieg noch eine fünffache Begründung hinterher (VV 33b-38). Diese Ballung von Begründungen für das Schweigen der Frauen läßt erkennen, daß es sich bei diesem Reden gegenüber den beiden anderen Arten um einen gravierenden Konfliktpunkt im korinthischen Gottesdienst handeln muß. Ein weiterer Hinweis ist, daß der Vers 38 nicht nur einen gereizten Ton, sondern sogar eine Drohung enthält. – Wenn man die ruhigen Darlegungen über die Zungenrede und die Prophetie und den friedlich-freundlichen Abschluß des Abschnittes in den Versen 39 und 40, in denen auch das Thema der Zungenrede und der Prophetie wieder aufgenommen wird, betrachtet, könnte man den Eindruck gewinnen, hier zieht aus heiterem Himmel ein Donnerwetter auf. Dieses Bild stimmt jedoch nicht ganz. In den kategorischen Imperativen zur Regelung der beiden ersten Geistesgaben konnte man schon – um im Bild zu bleiben – von

4 Ders., 443; Conzelmann, 298f.

ferne ein leises Donnergerollen vernehmen. Und noch ein Vorzeichen ist gegeben, daß der donnernde Abschnitt zum Schweigegebot für die Frauen zur Gesamtwetterlage, d.h. hier in den Aufbau von 1. Kor 14,26-40 gehört: die Erwähnung der Geistesgaben in Vers 26. Schaut man genau hin, kann man erkennen, daß diese Aufzählung der Geistesgaben spiegelbildlich die folgenden Ausführungen wiedergibt. In chiastischer Stellung zueinander:

Vers 26: Lehre – Prophetie – Zungenrede („Offenbarung“) a - b - c	Verse 27-38 Zungenrede – Prophetie – Reden der Frauen c - b - a
---	--

Die Anwendung dieses Stilmittels dürfte kein Zufall sein.

Der Umschwung von der formal und inhaltlich friedlichen Darlegung zum metallischen Klang der Sätze des Schweigegebots hin und wieder zu den irenischen letzten beiden Versen erklärt sich aus dem Stil des Apostels, der bei umstrittenen Themen stets einen versöhnlichen, zusammenfassenden Abschluß findet. Ein Beispiel ist der Abschnitt 1. Kor 11,2-11 mit dem sarkastisch aggressiven Vers 6, dem ausgleichenden Vers 12ab, und dem zusammenfassenden Abschluß „... aber dies alles aus Gott“ (V12c). Auf den autoritativ lehrenden Stil folgt dort mit Vers 13 die muntere Aufforderung zum Dialog über das Thema. Der Wechsel des „Tonfalls“ muß zuerst von der inhaltlichen Aussage geprüft werden, bevor man in der betreffenden Aussage einen Fremdkörper im Text annimmt.

3. Die Umstellung der Verse 1. Kor 14,34-35

Schon in frühster Zeit hat die Anweisung des Apostels gegen das Reden der Frauen Anstoß erregt. So findet sich in der Textüberlieferung der westlichen Textfamilie eine Umstellung des Schweigegebotes, indem die Verse 34 und 35 nach Vers 40 eingesetzt werden müßten, so daß sich folgender Wortlaut ergibt:

- V 33 „Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung,
sondern des Friedens
- V 36 wie in allen Gemeinden der Heiligen. Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen oder ist's zu euch allein gekommen?
- V 37 Wenn jemand meint, er sei ein Prophet oder vom Geist erfüllt, der erkenne, daß es des Herrn Gebot ist, das ich euch schreibe.
- V 38 Wenn aber einer das nicht anerkennt, der wird nicht anerkannt.
- V 39 Darum liebe Brüder, bemüht euch um die prophetische Rede und wehret nicht der Zungenrede.
- V 40 Aber laßt alles ehrbar und ordentlich zugehen.
- V 34 Die Frauen sollen in der Gemeindeversammlung schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden. sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt.

- V 35 Wenn sie aber etwas lernen wollen, so sollen sie zu Hause ihre Männer fragen. Es steht der Frau schlecht an, in der Gemeinde zu reden“.

Die Umstellung dieser Verse, auch Interpolationshypothese genannt, „steht indes auf ziemlich schwankendem Fundament. Denn nach neueren Untersuchungen zum Text der paulinischen Briefe sind westliche Lesarten, die nicht mit P46, B und 1739 übereinstimmen, gewöhnlich falsch. Die Zahl und Bedeutung der übrigen Textzeugen spricht dagegen“⁵.

Stilistisch hat diese Anordnung der Verse mehrere Bruchlinien:

1. hängt der Vers 33b wie eine überflüssige Bemerkung an dem Vers 33a,
 2. läßt sich Vers 33b, eine Aussage, auch nicht mit dem Vers 36 verbinden, weil dieser ein Fragesatz ist,
 3. fehlt bei dieser Anordnung der Verse ein zusammenfassender Abschluß,
 4. die Verse 34 und 35 wirken nach dem Vers 40 unbeholfen nachklappend.
- Diese Umstellung der beiden Verse an das Ende des Abschnitts wird nur von wenigen Zeugen der Textüberlieferung getragen, so daß nicht umsonst diese Variante im Apparat steht.

Theologisch wird das Schweigegebot in seinem Gewicht in dieser Versanordnung stark gemindert. Es wird nicht mehr durch ein Gebot des Herrn begründet, sondern jetzt nur noch mit dem alttestamentlichen Gesetz. Die Verlegung des Verses 34a „Die Frauen sollen in der Gemeinde schweigen“ aus dem Geltungsbereich des „Herrngebotes“ wird vorwiegend aus der westlichen Textüberlieferung belegt.

Diese stand unter dem Einfluß des im 2. Jahrhundert „publikumswirksamen“ Irrlehrers Marcion, in dessen Ausgabe des NT der Versteil an dieser Stelle getilgt ist. Von Tertullian erfahren wir in seiner Schrift „Adversus Marcionem“, daß Marcion sich gegen die von Paulus vorgegebene Gemeindeordnung wendet mit der Begründung, der Heilige Geist verteile seine Gaben, ohne auf die vorgegebenen Unterschiede zu achten. Tertullian beruft sich gegen ihn auf die unterschiedlichen Funktionen der Glieder im Leib Christi nach 1. Kor 12 und auf die eindeutige Anweisungen über die Stellung der Frau in der Kirche. Es liegt nahe, daß es sich in dieser Auseinandersetzung um 1. Kor 14,33bff handelt⁶. Aus diesen drei Anhaltspunkten ergibt sich, daß sich die Umstellung der Verse 34-35 nach Vers 40 auf Marcion zurückführen läßt. Damit wird deutlich, daß nicht die Kirche, sondern ihr Feind an der Umstellung dieser Verse gewirkt hat. Andere Umstellungen der Verse dieses Abschnitts können vom breiten Strom der Textüberlieferung nicht belegt werden⁷.

5 Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn, 1995, 4. Aufl., 361.

6 Heinrich Vogels, Der Einfluß Marcions und Tatians auf Text und Kanon des Neuen Testaments, in: Synopt.Studien, München 1963, 278ff.

7 Hauke, 388.

4. Literarkritik: Interpolationshypothesen zu 1. Kor 14,33bff

Neben der Textkritik, die an dieser Stelle nur ein geringes Gewicht haben kann, trägt vor allem die Literarkritik die Hauptlast der Argumentation... Es sind hauptsächlich zwei Argumente, die geltend gemacht werden:

1. die Verse 33b-36⁸, bzw die Verse 33b-38⁹ sprengten den geschlossenen Zusammenhang, weil sie das Thema der Prophetie unterbrechen. V37 schliesse nicht an V36, sondern an V 33a an¹⁰, bzw. V39 schließe nicht an V38, sondern an V.33a an (siehe Anm. 9).
2. diese Versgruppe zum Schweigegebot stehe im Widerspruch zu 1. Kor. 11,2ff, wo das Auftreten von Frauen vorausgesetzt sei¹¹.

Beide Thesen bilden die Grundlage für die Annahme einer späteren Einfügung des Schweigegebots für die Frauen.

4.1 Zur Einheit von 1. Kor 14,26-40

Schon die Uneinigkeit über die Länge des interpolierten Textes mit den dadurch entstehenden formalen und inhaltlichen Brüchen verkomplizieren unnötig die Auslegung. Für die Einheit dieses Abschnitts und gegen eine Interpolation lassen sich dagegen fünf Argumente anführen:

1. Die chiastische Stellung von Aufzählung der Geistesgaben (Lehre – Offenbarung – Zungenrede) in Vers 26 zu ihrer Abhandlung bis Vers 38. Dieses Stilmittel drückt den Zusammenhang der drei Arten des Redens aus. Daß am Anfang dieser Aufzählung noch der Psalmengesang erwähnt wird, darf nicht stören. Dieser gehört selbstverständlich zum Ablauf des ganzen Gottesdienstes, den Paulus hier regelt.

2. Die Abhandlung der Arten des Redens im Gottesdienst nach Reden und Schweigen.

3. Die Zunahme an Bedeutung der drei Arten des Redens.

Schon von der Zungenrede zur Prophetie kann man einen Unterschied an Bedeutung feststellen, was die Erbauung („oikodomä“) angeht. Einen weiteren Vorrang muß man dem Reden der Frauen, bzw. dem dagegengesetzten Schweigegebot einräumen, wenn man die Kette der Begründungen für dieses betrachtet. Die Argumentationskette gegen das Reden der Frauen mit dem verschärften Redegenus verleiht diesem Punkt geradezu ein Übergewicht gegenüber den beiden vorhergehenden Redeformen im Gottesdienst.

4. Diese gestaffelten Begründungen sind eine bei Paulus mehrfach anzutreffende Methode der Auseinandersetzung. Schon in 1. Kor 11,3-16 findet sich eine solche Reihe von Argumenten zur Klärung der Stellung der Frau im katechetischen Teil des Gottesdienstes. Dort geht es um die vierfache Begründung

8 Kurze Interpolationshypothese nach Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1981,298ff.

9 Lange Interpolationshypothese nach Hans Dautzenberg, Urchristliche Prophetie 291ff.

10 Conzelmann, 298ff.

11 Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 268ff.

der „Haupt-Struktur“. In sich ist die Serie der Argumente vom stärksten zu den schwächeren Begründungen hin strukturiert: Heilsordnung des Neuen Bundes (V3b), Schöpfungsordnung (V 7-12), naturphilosophisches Argument (V 14-15) und die Gemeindeordnung (V 16). – In 1. Kor 9,1-14 argumentiert Paulus für einen Unterhalt der Apostel und Verkünder des Evangeliums. Hier findet sich eine Kette von den schwachen zu den starken Begründungen: Die Ordnung unter den Aposteln (V5), die Erfahrung (V 7), das Gesetz (VV 8-10 und V 13) und der Befehl des Herrn (V 14). – Eine solche Argumentenreihung findet sich auch hier in 1. Kor 14 und fügt sich ein in den paulinischen Briefstil.

5. Die Art der Begründungen in den drei Argumentationsketten weist viele Ähnlichkeiten auf und ihre inhaltliche Steigerung, bzw. Degression tragen die Kennzeichen paulinischer Theologie. Die einzelnen Argumente¹² in 1. Kor 14,33bff für sich genommen sind jeweils durch *Parallelen aus den anderen Begründungskategorien* allein im 1. Korintherbrief zu belegen.

a) Die erste der Begründungen für das Schweigen der Frauen bezieht Paulus aus der *allgemeinen Gemeindeordnung* (V 33b). Sie ist ein organisatorisch-pragmatisches Argument, das die Einheit des geordneten Ablaufs des Gottesdienstes in allen christlichen Gemeinden erhalten soll. Die Inhalte der rechten Verehrung Gottes soll durch die äußere Ordnung vor willkürlicher Veränderung bewahrt werden. Diese Ordnung ist ja das Thema der Kapitel 1. Kor 11-14. Als Beispiel sei hier nur die Regelung der Kopfbedeckung bzw. der Verschleierung in Kapitel 11 genannt. Ähnliche Ordnungsargumente finden sich in 1. Kor 9,5 und 11,16.

b) Die Begründung durch das Gesetz (V 34) ist von größerem Gewicht. Es ist fraglich, ob hier Gen 3,16 allein als Begründung dienen darf, wie der Stellenhinweis neben dem griechischen Text suggerieren möchte. Vielmehr sollten auch hier die Genesis-Stellen, auf die in 1. Kor 11,7-12, die Schöpfungsordnung vor dem Fall, angespielt wird, als Begründung mit einbezogen werden... Immerhin gilt die Schöpfungsordnung aus dem Alten Bund auch weiterhin für den Christen. Auch wenn diese Begründungen so gar nicht in das moderne Ehe- und Gesellschaftsverständnis passen, kann man ihnen den theologischen Rang von der Schöpfungsordnung her nicht absprechen. Man mag diese Sicht als „patriarchalische Familienstruktur“¹³ abwerten, möge sich aber dessen bewußt sein, welche Folgen ein solcher „Abriß“ von der traditionellen Auslegung auslöst. Wer diese schöpfungsmäßige Vorgegebenheit und das Gebot Gottes für die Frau nach dem Sündenfall entwertet, darf keinen Einspruch erheben, wenn der Auftrag Gottes an die Menschen „Machet euch die Erde untertan!“ als Anleitung zur Ausbeutung der Erde und zum Mißbrauch der Bodenschätze mißdeutet wird. – Er muß schweigen, wenn überhaupt der gefallene Zustand der

12 Vgl. Manfred Hauke, Das Wehesakrament der Frau – eine Forderung der Zeit, Respondeo 17 Theologische Schriftenreihe, Hg. David Berger, Sieg-Burg 2004, 43f... hier eine ähnliche Argumentenreihe mit Verweis auf die anderen Argumentenreihen im 1. Korintherbrief.

13 Gerhard Dautzenberg Hg., Die Frau im Urchristentum, 205.

Schöpfung bestritten wird. Es sind dies theologische Aussagen, die eine zeitlose Gültigkeit beanspruchen, weil sie göttliche Offenbarungsinhalte darstellen. Solche theologischen Aussagen, durch das säkulare Denken nach modernen soziologischen oder psychologischen Maßstäben zu entwerten, muß in der Theologie jedenfalls als Kompetenzüberschreitung gelten. – Natürlich klingt die Anweisung an die Frauen, zu schweigen und mit ihren Fragen zu Hause ihre Männer um Auskunft zu bitten, für das Verständnis von Gleichberechtigung zunächst wie eine Entmündigung. Man darf hier jedoch nicht vergessen, daß die Anweisung sich auf einen Bereich bezieht, der ganz anderen Maßstäben unterliegt als dem einer rationalen Humanität. Hier geht es um die Begegnung des Menschen mit Gott, die das Kriterium des Humanum übersteigt. In den Bereichen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens haben sich die Frauen um Jesus und Paulus sehr souverän bei der logistischen Organisation bzw. der Mission entfaltet. Es wäre für Jesus bei den zahlreichen Formen von Frauenpriestertum in der Umwelt ein Geringes gewesen, Gleiches den Frauen im Jüngerkreis zukommen zu lassen, wenn nicht ernsthaftere Gründe als gesellschaftliche Konvention vorgelegen hätten. So ist das Gesetz, auf das sich Paulus hier beruft, weit mehr als eine „jüdisch-hellenistische Ordnungsvorstellung“¹⁴. Das Gesetz als Begründung findet sich auch in den beiden anderen Katenen (1. Kor 9,8-10; 11,7-12).

c) Die ironische Frage, ob das „Wort Gottes („logos tou theou“ – terminus technicus für die Verkündigung des Evangeliums durch Paulus – 2. Kor 4,2; Kol 1,25)¹⁵ von ihnen ausgegangen oder von selbst zu ihnen gekommen sei“ (1. Kor 14,36), ist ein unverhüllter Hinweis auf seine apostolische Verkündigung unter ihnen. Das Evangelium ist in Korinth nicht vom Himmel gefallen, sondern Paulus hat es ihnen gebracht. Und er ist nicht irgendwer, sondern *ihr* Apostel, ein Bote, der nach jüdischem Verständnis unter ihnen war, „wie der Herr selbst“¹⁶. Beispiele seiner apostolischen Kompetenz und Verpflichtung ihnen, aber vor allem seinem Herrn, gegenüber sind 1. Kor 11,2 und 1. Kor 9,16, („weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündete“). – Die rhetorisch-fragende Anspielung auf sein apostolisches Amt ist der Hinweis auf Christus, als dessen Repräsentant er zu ihnen kam. Parallele Hinweise finden sich in den beiden anderen Katenen, in 1. Kor 9,11 und 11,2-3.

d) Mit seiner apostolischen Autorität ist das vierte Argument schon vorbereitet. Schon die polemische Einleitung, die den Fall eines Pseudopropheten vorgibt, ist wie ein Doppelpunkt. Alle Sätze, die Paulus mit der Formel „ei tis dokei ... einai“ („Wer da meint ... zu sein“ – 1. Kor 3,18; 8,2; 10,12; Phil 3,4) verwendet, haben eine negative Konnotation, die auf eine Korrektur des Verhaltens zielt. Mit einem kategorischen Imperativ („epiginoosketoo“ V 37) weist Paulus auf *ein Gebot des Herrn* („entolä kyriou“) hin. Dieses Gebot des

14 Ders., 211.

15 Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1991, 634.

16 Karl Heinrich Rengstorff, *Apostolat und Predigtamt*, Stuttgart 1954, 8f.

Herrn ist gleichzusetzen mit dem, was sein Herr eingesetzt hat, und was die Kirche als Tradition („paradosis“) weiterzuführen hat: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe“ (1. Kor 11,23 und ebenso 11,2). Es sind jedes Mal Logien des irdischen Jesus, die er als Ecksteine des christlichen Glaubens legt. Sie bestimmen das Handeln in Ethik, Gemeindeleben und Liturgie (1. Kor 11,2f, 11,23 und 14,38)¹⁷. – Außerdem hat das griechische Wort für „Gebot“ („entolä“) bei Paulus einen verbindlichen Charakter, weil es von Gott her kommt, selbst wenn damit das alttestamentliche Gesetz gemeint ist (vgl. Röm 7,8.12.13; 13,9, 1. Kor 7,19 u. a.). – Diese scharfe Begründung ist also nichts Außergewöhnliches in seiner Argumentationsweise. Sie weist vielmehr auf einen brisanten Differenzpunkt hin. Wie Paulus dieses Gebot erhalten hat, oder wie es ihm überliefert wurde, können wir nur vermuten. Es genügt, daß Paulus dieses als zu seiner Sendung gehörig gebietet.

e) Diese fünfte und letzte Begründung für die Einheit und Ursprünglichkeit des Textes muß nach der Steigerung der vorhergehenden Begründungen diese nochmals überbieten. Es ist ein winziger Satz, der in seiner Kürze eine geballte Kraft enthält. Auffällig ist seine Struktur, die im Haupt- und Nebensatz das gleiche Verb verwendet: „Wer aber das nicht anerkennt, wird nicht anerkannt“ („ei de tis agnoei, agnoeitai“ 1. Kor 14,38). Dieses Sätzchen hat die gleiche Struktur und steht in einem ganz ähnlichen Zusammenhang wie der Satz: „Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben“ („ei tis ton naon tou theou phtheirei, phtherei touton ho theos“ – 1. Kor 3,17). „Das gleiche Verb in chiasmischer Stellung im Neben- und Hauptsatz umschreibt hier menschliche Schuld und göttliches Gericht“¹⁸. Beide Male liegt eine Gerichtssituation vor, in der das *ius talionis* verkündet wird¹⁹. Ausgangspunkt dieser Form von Rechtsprechung ist Gen 9,6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“. Der einzige Unterschied in 1. Kor 14,38 ist nur, daß das Gericht über die menschlichen Schuld nicht in der Zukunft, sondern schon in der Gegenwart vollzogen wird. In der Verkündigung des Gerichts vollzieht sich bereits jetzt schon das Gerichtet-Werden. Der Sinn des Präsens Passiv ist die Umschreibung des gegenwärtigen Handelns Gottes, *passivum divinum*. Ähnliche Struktur haben auch die Sätze 1. Kor 16,22 („ei tis ou philei ton kyrion, ätoō anathema, maranatha“) und Gal 1,9 („ei tis hymas euangelizetai par’ ho parelabete, anathema estoo“). „Hier tritt nur noch stärker heraus, daß der Apostel als Repräsentant seines himmlischen Herrn die Vollmacht zu Segen und Fluch besitzt und sie als Funktion eines bestimmten Rechtes, nämlich des dem Christus selber über seine Gemeinde eigenden Rechtes, wahrnimmt“²⁰. Nach der Begründung des Schweigegebotes auf das Gebot des Herrn, beruft sich der Apostel hier in einer letzten Steigerung

17 Vgl. Hauke, Frauenpriestertum, 381.

18 Ernst Käsemann, Exeget. Versuche und Besinnungen, Göttingen 1986, 98.

19 Conzelmann, 300.

20 Ernst Käsemann, Exeget. Versuche und Besinnungen, Göttingen 1986, 99.

seiner Argumentation auch auf den göttlichen Richter. Mit diesem an Durchschlagskraft nicht zu übertreffenden Argument beendet Paulus seine Begründungskette für das Schweigegebot der Frauen. Die inhaltlichen Übereinstimmungen der paulinischen Begründungsketten lassen sich in folgender Übersicht zusammenfassen:

Argumentationsketten Begründungen	1. Kor 9,1-14	1. Kor 11,2-16	1. Kor 14,33b-38
Gemeindeordnung	V 5	VV 16	V 33b
Philosophie	V 7	VV 13-15	
Gesetz/Schöpfung	VV 8-10	VV 7-12	V 34
Schicklichkeit		VV 5-6	V 35
Apostolisches Amt	V 11	VV 2-3	V 36
Gebot des Herrn	V 14		V 37
Tradition		V 3	V 38

Die VV 33b-38 sind somit eine mit Bedacht strukturierte Einheit von Argumenten. Sie verleiht der dritten Art des Redens, gegenüber den beiden vorher erwähnten Geistesgaben der Zungenrede und der Prophetie einen theologischen Vorrang.

Gegen die Textüberlieferung und den stilistischen Aufbau wird der Inhalt verkürzt, wenn in diesem Abschnitt nur Zungenrede und Prophetie geordnet werden. Die These eines ursprünglichen Textes ohne die Verse 33b-36 würde nicht nur die Stufung und Steigerung in den drei Arten des Redens, sondern auch die mit Bedacht strukturierte Kette der Argumente der VV 33b-38 zerreißen. Im Kontext von 1. Kor 11-14 steht *das Schweigegebot* für die Frauen ebenfalls an prononcierter Stelle. Es steht *kurz vor dem Ende* wie ein Kontrapunkt zu 1. Kor 11,3, *der Hauptstruktur, ganz am Anfang* dieses Briefteiles zum Thema der Ordnung im Gottesdienst. Man darf annehmen, daß der Apostel in 1. Kor 11, 2-16 eine Aussage macht, für die er – nach ausführlicher theologischer Darlegung des Zusammenhangs – in 1. Kor 14,26-40 die Anweisungen zur liturgischen Umsetzung gibt. Um welche Art des Redens in der Liturgie kann es sich bei dieser Stufung handeln, wenn ihr im Gottesdienst ein höheres Gewicht als der Geistesgabe der prophetischen Rede zukommt?

4.2 1. Kor 11,5 im Widerspruch zu 1. Kor 14,34?

Der Haupteinwand gegen das Schweigegebot ist der inhaltliche, daß es sich mit 1. Kor 11,2-16 und 1. Kor 14,33b-38 um grundverschiedene Typen von Ge-

meindeordnungen handle²¹. „1. Kor 11,2-16 steht für eine Gemeindeordnung, welche ... grundsätzlich Männer und Frauen zu Wort kommen läßt“²². „1. Kor 14,33b-36 lehnt die in 11,2-16 vorausgesetzte Form der Gemeindeversammlung rundweg ab“²³. Dautzenberg vertritt die Meinung, daß auch die VV 37-38 dem Einschub zuzuordnen seien. Mit dieser langen Interpolation bleibt wenigstens die Einheit der Argumentationskette gewahrt, wenngleich deren Struktur nicht registriert wird. Ziel seiner Zuordnung ist, den Nachweis zu erbringen, daß die VV 33b-38 unter den Anweisungen über die Zungenrede und die Prophetie einen später eingetragenen Fremdkörper bilden. – Stil und Inhalt scheinen dies nahe zu legen. Das Festhalten am Schweigegebot in 1. Kor 14,34 zeige die „Aufrechterhaltung patriarchalischer Familien- und Gesellschaftsstrukturen“, die eine aktive Teilnahme der Frauen am Gottesdienst ausschließen, wie sie 1. Kor 11,5 noch ermöglichte²⁴.

Wenn die Anweisung des Apostels zum Schweigen der Frauen als sekundärer Zusatz gewertet werden soll, dann müßte konsequenterweise diese Einschätzung auch für die „Haupt“-Struktur in 1. Kor 11,3 gelten. Denn die Unterordnung der Frauen in dieser ist nicht weniger anstößig als das Schweigegebot in 1. Kor 14. Die paulinische Authentizität der „Haupt“-Struktur wird jedoch von niemandem in Frage gestellt. Daß der Mann das Haupt der Frau ist, enthält in sich schon das „hypotassesthai“ („untertan sein“) von 1. Kor 14,34. Hier ergibt sich ein Widerspruch in der Begründung der Interpolationshypothesen. Außerdem: widerspricht nicht schon die Haupt-Struktur der Ausübung der Geistesgaben des Betens und der Prophetie durch die Frauen in 1. Kor 11? Ist nicht in beiden Kapiteln die gleiche Unvereinbarkeit der Anweisungen zum liturgischen Handeln der Frauen mit den jeweiligen Einschränkungen durch den Apostel als Widerspruch enthalten?

Der rhetorisch und gedanklich glänzende Aufbau des Abschnitts würde durch eine Interpolation zerstört werden. – Die freundlich ruhigen Ausführungen über das prophetische Reden und die im Ton verschärfte fünffache Begründung des Schweigegebotes lassen ahnen, daß Prophetie und das Reden der Frauen von ganz verschiedenem Gewicht sein müssen und nicht auf gleicher Ebene liegen.

Hier steht nun die Aufgabe an, zu prüfen, ob das prophetische Reden mit der offiziellen Verkündigung gleichgesetzt werden darf. In 1. Kor 14, 12-16 und 32 werden das Zungenreden und die Prophetie und anderes als Geistesgaben bezeichnet („pneumata“). Daß Paulus für diese liturgischen Funktionen den Frauen einerseits Anweisungen gibt, andererseits ihnen zu schweigen gebietet, scheint tatsächlich seinen Grund zu haben in dem unterschiedlichen Rang, den diese beiden Gaben gegenüber dem Reden („lalein“) von 1. Kor

21 Vgl. G. Dautzenberg, Urchr. Prophetie, 268.

22 Ibid.

23 Ders., 269.

24 Ders., Die Frau im Urchristentum, 205.

14,34 haben. Mit diesem Reden ist nicht irgendein Sprechen oder störendes Schwätzen der Frauen (warum nur der Frauen?) gemeint. Das Reden der Frauen findet an zwei Stellen in diesem Abschnitt seine Wiederaufnahme:

1. in dem „didachän echein“ (eine Lehre haben, bzw. verkündigen) in Vers 26. Es steht neben dem „apokalypsin echein“ (eine Offenbarung haben, erhalten), womit die Prophetie angesprochen ist. Diese unterscheidende Aufzählung und die ebenso getrennte Abhandlung läßt erkennen, daß beide Aktivitäten nicht das Gleiche meinen können. Bestätigt wird diese Unterscheidung:
 - einmal durch die Aufzählung der Charismen in 1. Kor 12,4 ff („Diairesis de charismatōon eisin“), wo sie alle aufgezählt werden, auch die prophetische Rede, aber nicht das Lehren, die öffentliche Verkündigung.
 - zum andern durch die gemischte Aufzählung von Ämtern und Charismen, wo Prophetie und Lehre als zwei verschiedene Fähigkeiten nebeneinander stehen. Diese Trennung findet sich in Röm 12,6-7. Hauke folgert aus ihr: „Hiermit kommt den ‚didaskaloi‘ (Lehrer) eine ähnliche Rolle zu wie den jüdischen Rabbinen. Vor allem nehmen die Apostel teil am Lehramt Christi, den die Evangelien immer wieder als ‚didaskalos‘ darstellen.“²⁵
2. in dem Ausdruck „Wort Gottes“ („logos tou theou“ – V 36), womit deutlich die Verkündigung des Evangeliums angesprochen wird (vgl. 1. Kor 1,18; 2. Kor 2,17, 4,2; Kol 1,25)²⁶, mit der der Apostel die Gemeinde in Korinth gründete. Erst, wenn man in diesem Reden *die offizielle Verkündigung* erkennt, bekommt die theologisch hochqualifizierte Argumentation des Apostels ihren Sinn. Beten, Zungenrede und Prophetie sind *Charismen*, direkt durch den Geist gewirkt, die nicht an ein offizielles Amt in der Kirche gebunden sind. Die Prophetie ist, wie sich aus 1. Kor 14,30 ergibt, keine selbständige Gabe. Sie ist auf den Deuter der prophetischen Rede angewiesen, um der Erbauung der Gemeinde dienen zu können. Die offizielle Verkündigung des Evangeliums und die Lehre erbauen die Zuhörer ohne Vermittlung. Die Predigt des Evangeliums im Gottesdienst ist die eigenständige Aufgabe des Vorstehers der Liturgie. Dieses *Amt* unterscheidet sich von den Charismen dadurch, daß es zu seiner Ausführung einer öffentlichen Berufung, Bevollmächtigung und einer Sendung bedarf, wie sie (Mt 10,1ff; Mk 6,7ff und Lk 9,1ff) von Jesus den Aposteln verliehen wurden. Wir finden dieses Amtsverständnis auch in den paulinischen Briefen, nicht nur in den Pastoralbriefen: In 1. Kor 4,1 bezeichnet sich der Apostel als „Haushalter über Gottes Mysterien“ („oikonomos mystērion“). „Haushalter“ bezeichnet eine bestimmte Funktion, mit der jemand betraut wird. Die „Mysterien“ sind dem beauftragten „Haushalter“, dem berufenen Vorsteher der Gemeinde, anvertraut. Die Verkündigung des Evangeliums (1. Kor 9,16f: „euangelizesthai“) ist Paulus als Amt („oikonomia“) übergeben. Es ist nicht

25 Vgl. Hauke, Frauenpriestertum, 356.

26 Vgl. Anm. 15.

irgendeine menschliche Institution, sondern der Herr selbst, der ihm diese Aufgabe „befohlen hat“ (1. Kor 9,17). In Eph 3,2 ist die Rede von dem „Amt der Gnade Gottes“, das Paulus „gegeben worden ist“ („äkousate tñ oikonomian tās charitos tou theou tās dotheisās moi“). In Kol 1,25 spricht Paulus von dem „Amt, das Gott mir gegeben hat („oikonomian tou theou tñ dotheisan moi“). Solche Aussagen, die ein extern verliehenes Amt bezeichnen, finden sich nicht für das prophetische Reden. Daher kann dieses nicht mit der offiziellen Wortverkündigung gleichgesetzt werden. Die prophetische Rede gehört zu den Charismen, die von beiden Geschlechtern ausgeübt wird. Die offizielle Verkündigung („logos tou theou“) und das Vorstehen unterscheiden sich jedoch von den Charismen durch die göttliche Berufung nur von Männern.

5. Amt und Charismen

Das Verkündigungsamt hat offensichtlich einen höheren Rang als die Prophetie, wie dies aus der massiven theologischen Begründung des Schweigegebotes für die korinthischen Frauen ab V 34ff zu ersehen ist. Das apostolische Amt der Verkündigung, insbesondere in Liturgie und der Lehre, unterscheidet sich von den charismatischen Gaben, zu denen die Prophetie gehört, in mehrerlei Hinsicht:

1. Der Unterschied in der *Berufung durch den Herrn*

Die Apostel sind unmittelbar vom Herrn zu ganz bestimmten Aufgaben berufen. Das zeigt der Aufbau des Matthäusevangeliums. Nach der Weihnachtsgeschichte, der Taufe und Versuchung beruft Jesus in Kapitel 4 die ersten Jünger. In der Komposition der Bergpredigt sind in den Kapiteln 5 – 7 die Inhalte seiner Verkündigung und in Kapitel 8 – 9 ein Großteil seiner Wunder zusammengefaßt. Im Rahmen seines Auftretens in der Öffentlichkeit sind die anderen Jünger zu ihm gestoßen und in den Zwölfer-Kreis aufgenommen worden. Während der Verkündigung des Evangeliums und der Heilungen durch Jesus sind sie Zeugen dieses Geschehens und gehen sozusagen „in die Lehre“ bei ihm. – Mit Anfang Kapitel 10 ändert sich ihr Status. „Und er rief seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen *Macht* über die unreinen Geister, daß sie die austrieben und heilten alle Krankheiten und alle Gebrechen“. Es folgt die namentlich genaue Aufzählung der Zwölf. Dann folgt die Sendung: „Diese Zwölf sandte Jesus aus, gebot ihnen und sprach: ... Geht ... und predigt und spricht: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Macht Kranke gesund und weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt böse Geister aus ...!“ (Mt 10,1-2. 5. 7-8). Die Jünger sind nun nicht mehr „Lehrlinge“, die zuhören und zuschauen, sondern sie sind jetzt selbst *berufen, bevollmächtigt und gesandt*. Aus „Lehrlingen“ sind nun „Gesellen“ geworden. Sie sind Gesandte, die nach jüdischer Rechtsdefinition als Inhaber des Botenamtes (schaliach) „wie der Herr selbst“

sind²⁷. Mit dieser Sendung tragen sie als Apostel („apostolos“ ist die griechische Übersetzung des hebräischen Wortes „schaliach“ für Gesandter) das Evangelium in die Welt. – Bei Paulus findet sich dieses Verständnis des apostolischen Amtes in 2. Kor 5,20 und Gal 1,11-12.

2. Die *Beauftragung der Apostel* geschieht in einer dreifach anderen Weise als die Gabe eines Charismas erfahren wird. Der Herr begegnet den Aposteln nicht im Traum. Er begegnet ihnen leibhaftig, anfaßbar (dem Thomas, Joh 20,24-29) und in Mahlgemeinschaft (Lk 24,13-35). Er begegnet ihnen nicht in einer Vision, sondern mit leibhaften Augen sichtbar. Er begegnet ihnen nicht in einer Audition, sondern mit leibhaften Ohren hörbar. Das Sehen und Hören der Seher und Propheten dagegen geschieht in Verzückerung des Geistes. Visionen und Auditionen geschehen nicht durch ein *verbum externum*, sondern durch eine innere Schau, bzw. als eine innere Stimme. „Die Worte, die der Herr in seinen österlichen Erscheinungen zu seinen Jüngern sprach, lassen sich nicht in pneumatische Auditionen auflösen“²⁸. So ist auch für Paulus die Begegnung mit dem Herrn vor Damaskus nicht auf eine Vision reduzierbar. Seine Berufung beruht auf einer „Offenbarung“: Er sagt: „*parelabon auto ...di' apokalypseos iä-sou Christou*“ („Ich empfang ...durch eine Offenbarung Jesu Christi...“ sc. die Berufung; Gal 1,11-12). Diese Aussage erinnert an die Bekenntnisformel von 1. Kor 15,3-4 mit ihrer Einleitung und erhebt die Berufung des Apostels durch den Herrn vor Damaskus auf eine Ebene mit der Berufung der Apostel durch den Auferstandenen.

3. Ein dritter Unterschied ist der „*heilsgeschichtliche ekklesiologische Ort*“, an dem die Berufung der Apostel geschieht. Sie ereignet sich vor dem Entstehen der Kirche in österlicher Augenzeugenschaft mit dem Auferstandenen. Die charismatischen Gaben im Neuen Testament entfalten sich in den bereits durch die apostolische Verkündigung erstellten Gemeinden. Auch Paulus, der Ausnahmefall unter den Aposteln, wird außerhalb der Kirche, ja als Verfolger derselben, zu seinem apostolischen Amt berufen. Das apostolische Verkündigungsamt geht den charismatischen Diensten voraus und schafft erst die Voraussetzung für deren Existenz, den Raum der Kirche.

4. Da die Sendung der Apostel durch den Auferstandenen *ein universaler Auftrag* ist, hat er keine geographische Grenze. Die zeitliche Grenze ist der Tag der Wiederkunft Jesu Christi (Mt 28,19f; Mk 16,15). Deswegen kann dieser Auftrag auch nicht mit dem Tode seines letzten Augenzeugen enden. Das apostolische Verkündigungsamt muß daher durch Berufung und Handauflegung weitergegeben werden, um seiner universalen Beauftragung nachzukommen. – Eine solche offizielle Einsetzung und Sendung gibt es nicht für die charismatischen Gaben im Neuen Testament. Sie sind vom Geist bewirkt und haben ihre Funktion, solange dessen Wirkung anhält. Setzt sein Wirken aus, ruht die Geistesgabe. Diese kann auch nicht weitergegeben werden, weil sie allein in der

27 K. H. Rengstorf, 8f.

28 Peter Brunner, *Das Heil und das Amt*, in: *Pro Ecclesia* (Ges Aufsätze), Berlin 1962, 301.

Macht des Geistes beruht. Das apostolische Amt hingegen ist dem Gesandten in einer Weise anvertraut, die ihn zum Repräsentanten des Herrn macht. Genau dieses Verständnis der Botenvollmacht des Apostels formuliert Paulus in 2. Kor 5,20: „So sind wir nun Botschafter an Christi Statt ...“ („Hyper Christou oun presbeuomen ...“). Er hat sich mit dem Amt, das er aus freier Entscheidung übernommen hat, in eine bis zu seinem Tode nicht endende Verpflichtung gegenüber seinem ihn sendenden Herrn gestellt.

Mit dieser Unterscheidung zwischen dem apostolischen Verkündigungsamt und den Geistesgaben wird jetzt deutlich, warum das Schweigegebot für die Frauen in der Liturgie von 1. Kor 14,34 zur Ausübung der prophetischen Gaben in 1. Kor 11,5 in keinem Widerspruch steht²⁹. Die prophetische Rede ist als Charisma beiden Geschlechtern zugänglich, während das Verkündigungsamt aus den Gründen der Argumentenkette den Männern vorbehalten ist. Daher ist das zweite inhaltliche Argument für die Annahme einer Interpolation in 1. Kor 14 nicht haltbar. Sowohl das formale als auch das inhaltliche Argument für die Zerlegung und Umdeutung des Endes von 1. Kor 14 ist hinfällig. Es ist davon auszugehen, daß die überlieferte Textfolge ursprünglich ist.

6. Schluß

Die Abhandlung der drei Arten des Redens in 1. Kor 14 steigert sich von der geringeren zur stärksten Bedeutung. Um welche Art des Redens in 1. Kor 14,34 in der Liturgie kann es sich bei dieser Steigerung handeln, wenn nicht um die öffentliche Verkündigung des Evangeliums? Alle Beobachtungen zusammen genommen ergeben folgenden Aufbau des Abschnitts 1. Kor 14,26-40:

1.	Zungenreden	1. Kor 14,26-28
2.	Prophetisches Reden	1. Kor 14,29-33a
3.	Offizielle Verkündigung	1. Kor 14,33b-38
	Begründung des Schweigegebotes für die Frauen durch:	
3.1.	die allgemeine Gemeindeordnung („wie in allen Gemeinden“ – V 33)	
3.2.	das Gesetz („wie auch das Gesetz sagt“ – V 34),	
3.3.	die apostolische Autorität („Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen? Oder ist's allein zu euch gekommen?“) V 36 paraphrasiert: – Nein, er, der Apostel, hat's ihnen verkündigt),	
3.4.	Gebot des Herrn („...der erkenne, daß es das Gebot des Herrn ist“ V 37	
3.5.	die Anerkennung durch Gott, <i>passivum divinum</i> , <i>ius talionis</i> (V 38)	
	Zusammenfassender Abschluß mit Rekurs auf die Zungenrede und die prophetische Rede: 1. Kor 14,39-40	

²⁹ Gegen Schrage, 484.

Damit kann der Abschnitt 1. Kor 14,26-40 als Einheit und die muliertaceat-Stelle (= das Schweigegebot) als ursprünglicher Bestandteil der paulinischen Gemeindeordnung betrachtet werden. – Das Schweigegebot, das Paulus an die Frauen richtet, gilt also nur für die offizielle Wortverkündigung, nicht für die Prophetinnen, weil die Charismen von beiden Geschlechtern ausgeübt werden können.

So ist nun auch in diesem Abschnitt des 1. Korintherbriefes deutlich geworden, daß nicht historische und situationsbedingte, sondern theologische Gründe den Apostel das Schweigen der Frauen im Gottesdienst gebieten lassen.³⁰ Daß die evangelischen und anderen Glaubensgemeinschaften, die das geistliche Amt Frauen zugänglich gemacht haben, dies anders sehen, liegt nicht nur an der Exegese, sondern hat seine Wurzel vor allem auch in einem anderen Amtsverständnis. Seit der Reformation ist in diesem Teil der Christenheit umstritten, ob das geistliche Amt eine göttliche oder eine menschliche Ordnung ist. Die Auffassung, daß es sich nur um eine organisatorische Struktur handelt, hat sich in der reformatorischen Tradition weitgehend durchgesetzt. Daher ist es nicht verwunderlich, daß mit Veränderungen der soziologischen Strukturen, z.B. mit dem Fall der Monarchie am Ende des ersten Weltkriegs in Deutschland, dem Zugang der Frauen zum geistlichen Amt kein Hindernis mehr im Wege stand. Wie die Frauen nach dem Ersten Weltkrieg sich das Wahlrecht und das Studium an der Universität erkämpfen mußten, ebenso geschah dies in der Frage des geistlichen Amtes. Eine ganz andere Frage ist, ob sich das geistliche Amt für die Frau aus Schrift, Tradition und Theologie ableiten läßt. Da aber die evangelischen Glaubensgemeinschaften zum größten Teil die Frauenordination inzwischen schon seit mehreren Jahrzehnten praktizieren, ist eine irreversible Entscheidung gefallen. Selbst wenn aus besserer Erkenntnis in einem Teil dieser Gemeinschaften diese Entscheidung rückgängig gemacht werden sollte, hätte dieser Schritt nur dann Bestand, wenn er getragen wäre von einer theologischen Begründung des Hirtenamtes.*

30 Johannes R. Nothhaas, Die Stellung der Frau nach 1. Kor 11,2-16 in: *Lutherische Beiträge* 2/2007, 81-102.

* Anm. d. Red.: Vgl. dazu Augustinus Sander OSB, Die Ordination im Luthertum. Bedenkenswertes und Bedenkliches in: *Lutherische Beiträge* 4/2008, 207-224.

Bekenntnisbindung und gottesdienstlicher Vollzug.

II Zur Praxis der wöchentlichen Kommunion in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche

„Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute?“ So hatte vor 50 Jahren Peter Brunner in einem Vortrag gefragt. Darin stellt er am Ende fest: „Sollte das Wunder geschehen, daß in einer lutherischen Kirche jene pneumatistische Bindung an das lutherische Bekenntnis Ereignis wird, dann wird in dieser Kirche gleichzeitig eine große Bußbewegung im Blick auf die Lehre und die Predigt und die Sakramentsverwaltung einsetzen. Geistgewirkte Bindung an das lutherische Bekenntnis wird die Lähmung überwinden, die ein Historismus seit etwa 200 Jahren über Theologie und Predigt gebracht hat.“¹

„Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute?“ Diese Frage stellt sich „heute“ in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ganz konkret hinsichtlich der Praxis der sonntäglichen Kommunion. Die Stellung des lutherischen Bekenntnisses in dieser Frage ist eindeutig: „Denn bei uns werden Messen an jedem einzelnen Sonntag und den übrigen Festtagen gehalten, in denen das Sakrament denen dargereicht wird, die es gebrauchen wollen, nachdem sie geprüft und absolviert worden sind.“² Daß an jedem Sonntag das Sakrament denen gereicht wird, die es begehren, wird hier eindeutig und unmißverständlich als Bekenntnisaussage festgehalten.³

Ebenso eindeutig ist, daß in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche die gottesdienstliche Praxis in vielen Fällen dieser Bekenntnisaussage nicht entspricht, sondern die sonntägliche Meßfeier in vielen Gemeinden mehr oder weniger regelmäßig an jedem zweiten oder dritten Sonntag oder noch häufiger vor der Feier des Sakraments mit dem Segen beschlossen wird, ohne daß der gottesdienstlichen Gemeinde das Sakrament gereicht wird.

Wie geht eine Kirche, die sich bewußt als lutherische Bekenntniskirche versteht und die Bindung an das lutherische Bekenntnis zu ihrem Proprium erklärt, mit dieser Diskrepanz zwischen Bekenntnisaussage und der eigenen Praxis um?

1 Peter Brunner, Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute? in: ders., Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, 3. unveränderte Auflage, Fürth 1990, S.46-55, S.54.

2 *Fiunt enim apud nos missae singulis dominicis et aliis festis, in quibus porrigitur sacramentum his, qui uti volunt, postquam sunt explorati atque absoluti* (Apol XXIV,1; BSLK S.349).

3 Zur historischen Einordnung dieser Aussage im Kontext der Reformation und ihrer Aufnahme in der nachreformatorischen Zeit vgl. Kenneth W. Wieting, The Blessings of Weekly Communion, St. Louis, MO 2006 (im Folgenden: Wieting, Blessings), S.99ff.

Die Problematik wird nach meinem Eindruck immer wieder verdrängt und geradezu tabuisiert. Ein beredtes Beispiel hierfür ist die neue „ev.-luth. Wegweisung“ „Mit Christus leben“, die im Juni 2007 von der 11. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Radevormwald angenommen wurde. In dieser Wegweisung, die den Gliedern der SELK „grundsätzlich Orientierungshilfen und Impulse“⁴ geben möchte, wird die Frage der sonntäglichen Kommunion nicht thematisiert; auch wird die entsprechende Bekenntnisaussage aus Apologie XXIV in den Texten aus Schrift und Bekenntnis, die den einzelnen Abschnitten der Wegweisung hinzugefügt sind, nicht zitiert⁵. Vielmehr begnügt man sich in der Wegweisung mit dem Hinweis, es sei „wünschenswert, das Altarsakrament in der Gemeinde oft zu feiern“⁶, wobei dies nicht mit einem Bezug auf die Aussage des Bekenntnisses, sondern ganz praktisch begründet wird: „Christen, die nicht sonntäglich den Gottesdienst ihrer Gemeinde mitfeiern können, z. B. wegen Schichtdienst oder wegen weiter Wege zur Kirche, sollte der regelmäßige Empfang des Abendmahls ermöglicht werden. Deshalb ist es wünschenswert, das Altarsakrament in der Gemeinde oft zu feiern.“⁷

Diese gewiß nicht falsche, aber eben doch sehr schwache Formulierung liegt nicht darin begründet, daß den Mitgliedern der Arbeitsgruppe, die den Text dieser Wegweisung erarbeitet hat, die sonntägliche Kommunion persönlich kein besonderes Anliegen gewesen wäre – im Gegenteil! Die Begründung wird von den Mitgliedern der Arbeitsgruppe vielmehr bereits im Vorwort klar benannt: „Die Arbeitsgruppe hat sich auch in der Weiterarbeit um die **größtmögliche Konsensfähigkeit** des Textes bemüht und ist sich gerade deswegen bewußt: Auch die neue ‚Wegweisung‘ wird ein **Kompromißpapier** sein und kann nur als ein solches verabschiedet werden.“⁸ Aus diesem Grunde wurden die Bitten um Aufnahme des Bezugs auf Apologie XXIV und um Thematisierung der sonntäglichen Kommunion nicht in der Endfassung des Textes berücksichtigt.

Warum ist es so schwierig, in einer lutherischen Bekenntniskirche die eigene gottesdienstliche Praxis vom lutherischen Bekenntnis her zu hinterfragen?

4 Mit Christus leben. Eine ev.-luth. Wegweisung. – Vorläufige Endfassung –; http://www.selk.de/Synode2007/350_Wegweisung.pdf (Stand: 30. Juli 2008) (im Folgenden: Wegweisung), S.4.

5 Zumindest etwas deutlicher hatte hier die Handreichung „Ökumenische Verantwortung“ 1994 formuliert: „Die lutherische Reformation führte diese gottesdienstliche Praxis fort. In ihrem Bekenntnis setzt sie voraus, daß in der Regel sonntäglich der Gottesdienst mit Wort und Sakrament gefeiert wird (Augsburgisches Bekenntnis, Artikel 24).“, in: Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (Hg.): Ökumenische Verantwortung. Eine Handreichung für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Hannover 1994, Abschnitt 2.1 (S.13).

6 Wegweisung S.6.

7 Ebd.

8 A.a.O. S.3.

Die Erfahrung zeigt, daß es an diesem Punkt immer wieder nicht leicht ist, Persönliches und Sachliches voneinander zu unterscheiden: Pastoren, die in ihrer Gemeinde eine gottesdienstliche Praxis haben, die Apologie XXIV,1 nicht entspricht, pflegen auf den Verweis auf diese Bekenntnisaussage mit der Gegenfrage zu antworten: „Wollen Sie mir etwa unterstellen, daß ich vom lutherischen Bekenntnis abweiche bzw. daß meine Gemeinde vom lutherischen Bekenntnis abweicht?“ Persönliche Betroffenheit tritt damit an die Stelle einer Auseinandersetzung um die Sachfrage und läßt die Frage nach der Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Umkehr bzw. Rückkehr zu einer bekenntnisgemäßen Praxis im Sinne der von Brunner angeführten „Bußbewegung im Blick auf die Sakramentsverwaltung“ von vornherein außen vor.

Das andere Problem in der Diskussion der wöchentlichen Kommunion besteht darin, daß die Bekenntnisproblematik mit dem Hinweis auf praktische Probleme bzw. Vorteile neutralisiert wird:

Die nicht zumutbare Länge eines Gottesdienstes mit Sakramentsfeier, die Anwesenheit von Gästen aus anderen Kirchen oder die Notwendigkeit, kirchenmusikalischen Darbietungen oder der Christenlehre im Gottesdienst die nötige Zeit einzuräumen, werden als Argumente angeführt, der Gemeinde an bestimmten Sonntagen oder sogar in regelmäßigen Abständen die Teilhabe am Leib und Blut des Herrn vorzuenthalten. Dabei ergeben sich in der Argumentation immer wieder interessante Parallelen zu den Argumenten, mit denen heutzutage in der römisch-katholischen Kirche die Beibehaltung der Kommunion unter einer Gestalt trotz der grundsätzlichen Möglichkeit der Kommunion unter beiderlei Gestalt verteidigt wird: Die Länge des Gottesdienstes wird zu einem theologischen Kriterium.

Schließlich ist es immer wieder erstaunlich, mit welcher Vehemenz das Argument in der Diskussion um die wöchentliche Kommunion eingebracht wird, die Praxis des regelmäßigen Verzichts auf die Sakramentsfeier im Gottesdienst zumindest an jedem zweiten Sonntag habe es in der Gemeinde oder Kirche „immer schon“ gegeben – wobei dieses „immer schon“ allerdings zumeist nicht allzu weit in die Geschichte zurückverfolgt werden kann.⁹ Hier wird einer kirchlichen Tradition eine normative Bedeutung zugesprochen, die auch durch Schrift und Bekenntnis offenbar nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Die theologische Problematik dieser Art der Argumentation braucht an

9 Die sonntägliche Sakramentsfeier blieb in der lutherischen Kirche noch lange Zeit nach der Reformation selbstverständliche Praxis; erinnert sei beispielsweise auch daran, daß auch zu Zeiten von Louis Harms in Hermannsburg die sonntägliche Feier des Altarsakraments praktiziert wurde: „In einer wahrhaftigen, christlichen Gemeinde ist ein Hunger und Durst nach Beichte und Abendmahl; in einer wahren, christlichen Gemeinde ist ein seliger Zudrang zu dem Tische des Herrn; da ist jeden Sonntag der Tisch des Herrn gedeckt für alle, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, da erschallt jeden Sonntag der Ruf: Kommt, es ist alles bereit, und nicht einen Sonntag fehlt es an hungernden und dürstenden Gästen.“ (Louis Harms: Predigten über die Episteln des Kirchenjahrs, 22. Sonntag nach dem Fest der heiligen Dreieinigkeit über Phil.1,3-11, Hermannsburg 1995, S.1049).

dieser Stelle wohl kaum weiter dargelegt zu werden; man stelle sich nur einmal vor, Martin Luther selber hätte diesem Argument entsprechend in der Reformationszeit gehandelt! Oder ist nunmehr an die Stelle der unfehlbaren römischen Kirche die in ihrer geschichtlichen Entwicklung unfehlbare lutherische Kirche oder Ortsgemeinde getreten?

Welches Vorgehen erscheint angesichts des geschilderten Dilemmas möglich?

Weiterhelfen kann ein Blick in die Reformationszeit: Nachdem Martin Luther erkannt hatte, daß die Kommunion unter einer Gestalt nicht schriftgemäß ist, hat er nicht sofort die gottesdienstliche Praxis geändert, sondern behutsam darauf hingewirkt, daß das Sakrament in der Weise gereicht wurde, wie Christus es eingesetzt hatte. Die Einführung der Kommunion unter beiderlei Gestalt setzte die Unterweisung der Gemeinde über den rechten Gebrauch des Sakraments voraus¹⁰. Strukturell gesehen gibt es ja gewisse Parallelen zwischen der jahrhundertelangen Praxis des Kelchentzugs, den die Reformation damals vorfand, und der mittlerweile ebenfalls schon jahrhundertelangen Praxis des Kelchentzugs in der Form des Predigtgottesdienstes, wie sie durch Pietismus und Aufklärung in die lutherische Kirche eindrang: In beiden Fällen wurde und wird das bestehende Defizit zumeist gar nicht mehr als Defizit, sondern als Normalzustand wahrgenommen, für dessen Änderung erst einmal nicht unbedingt ein Bedarf empfunden wird. Wichtig ist auch heute, daß Gemeinden über das klare Zeugnis des lutherischen Bekenntnisses über das Altarsakrament, seine Bedeutung für das geistliche Leben des Christen und der Gemeinde und in diesem Zusammenhang auch über die Häufigkeit der Sakramentsfeier wieder neu gründlich unterwiesen werden. Die Beschreibung der sonntäglichen Sakramentsfeier in Apologie XXIV ist ja keine formalistische Bestimmung¹¹, sondern ergibt sich inhaltlich daraus, daß das Sakrament „gegeben“ ist „zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke“¹², ja, weil es nötig ist, nicht vom Sakrament fernzubleiben, „auf daß man sich nicht des Lebens beraube.“¹³ Die Notwendigkeit, beim Reizen und Locken zum Sakrament „mit Predigen anzuhalten“¹⁴, die Luther bereits im Großen Katechismus beschrieb, besteht bis heute unvermindert weiter. Dabei sollte dann allerdings auch die konkrete Frage der sonntäglichen Kommunion nicht ausgeblendet, sondern immer wieder auch ganz gezielt angesprochen werden – und zwar gerade so, daß immer wieder auf den Segen der wöchentlichen Kommu-

10 Vgl. hierzu in besonderer Weise die Invokavit-Predigten Luthers, zu diesem Thema besonders die Predigt vom 13.3.1522, StA 2, 550.9 – 551.16.

11 Sie ist aber ebenso wenig bloß ein willkürliches Beispiel wie der mit Knoblauch bestrichene Magnet, der durch das Bestreichen angeblich seine Kraft verliert, wie dies in der Konkordienformel (Solida Declaratio I,22; BSLK S.851) angeführt wird.

12 Großer Katechismus V,24 (BSLK S.712).

13 Großer Katechismus V,59 (BSLK S.719).

14 Vgl. Großer Katechismus V,44 (BSLK S.716).

nion verwiesen wird, wie Kenneth Wieting dies für den Bereich der Lutheran Church – Missouri Synod in seinem Buch „The Blessings of Weekly Communion“¹⁵ vorbildlich getan hat. Wie Luther von der Unterweisung der Gemeinde zur Einführung der schriftgemäßen Praxis der Kommunionausteilung fortgeschritten ist, wird es auch in der Frage der wöchentlichen Kommunion auf die Dauer nicht bei der Theorie bleiben können, wie es nach dem Zeugnis des Lutherischen Bekenntnisses „eigentlich sein sollte“. Die „Bußbewegung im Blick auf die Sakramentsverwaltung“ wird sich dann auch in der Praxis auswirken.¹⁶

Immer wieder wird man sich beim Werben um die sonntägliche Kommunion mit dem Vorwurf auseinanderzusetzen haben, mit dem Dringen auf die wöchentliche Kommunionfeier würde man bestreiten, daß ein Predigtgottesdienst ohne Sakramentsfeier ein „richtiger Gottesdienst“ sei. Dabei ist dies nicht die Frage, um die es geht. Selbstverständlich verrichtet nach Luthers Worten auch eine Magd, die „im Haus kocht, spült, kehrt und andere Hausarbeit thut“¹⁷, einen richtigen Gottesdienst. Dennoch werden wir uns am Sonntagmorgen in aller Regel in der Kirche nicht mit der Austeilung von Besen an die Gottesdienstteilnehmer begnügen. Und selbstverständlich ist es auch ein „richtiger Gottesdienst“, wenn Christen zusammenkommen, eine Lesung der Heiligen Schrift hören und das Heilige Vaterunser beten. Insofern ist natürlich auch ein Predigtgottesdienst ohne Sakramentsfeier ein „richtiger Gottesdienst“. Das ändert jedoch nichts daran, daß in solch einem Gottesdienst der Gemeinde das Sakrament vorenthalten bleibt und daß dies nicht dem entspricht, was das Lutherische Bekenntnis selber als Praxis vorgibt.

Behutsam wird man dabei vorgehen müssen, wenn es darum geht, eine Gemeinde für die Einführung der sonntäglichen Kommunion zu gewinnen, oder gar darum, eine ganze Kirche dafür zu gewinnen, sich die Wiedergewinnung der sonntäglichen Kommunion wieder neu als Zielvorgabe zu setzen.¹⁸ Dabei sollte Verständnis geweckt werden für die historischen Entwicklungen, die zur Preisgabe der wöchentlichen Kommunion in der lutherischen Kirche geführt haben und aus denen sich auch frühere Generationen in der lutherischen Kir-

15 Vgl. *Wieting*, *Blessings*; vgl. hierzu die Rezension von Gert *Kelter* in *Lutherische Beiträge* 13 (2008) S.125-129.

16 Dabei wird man mit Luther deutlich zu unterscheiden haben zwischen dem mindestens wöchentlichen Angebot der Kommunion an alle Gemeindeglieder und dem wöchentlichen Empfang der Kommunion durch die einzelnen Gemeindeglieder (vgl. *Wieting* S.104-107); letzterer darf keinesfalls erzwungen werden, während die Pastoren von der Gemeinde sehr wohl zur Kommunionausteilung gezwungen werden sollen und dürfen: „wir sollen niemand zum Glauben oder zum Sakrament zwingen, auch kein Gesetz noch Zeit noch Stätt stimmen, aber also predigen, daß sie sich selbes ohn unser Gesetz dringen und gleich uns Pfarrhern zwingen, das Sakrament zu reichen“ (Kleiner Katechismus, Vorrede 22; BSLK S.506).

17 W² 13a Sp. 872 (aus einer Predigt zu Mt 6,24-34).

18 Eine Begrenzung dieser Zielvorgabe wird in der neuen Fassung der „Wegweisung“ allerdings mit Recht klar benannt: „Nach dem Augsburger Bekenntnis können nur **ordinierte Geistliche** das Abendmahl konsekrieren“ (Wegweisung S.17). Wo kein ordinierter Geistlicher den Gottesdienst leiten kann, werden notwendigerweise andere Gottesdienstformen an die Stelle des

che nicht einfach lösen konnten. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang allemal, was Melancthon im vierten Artikel der Apologie schreibt: „So befiehlt Paulus, daß in der Kirche Liebe vorhanden sein soll, die die Eintracht bewahren soll, die, wenn es irgendwo nötig ist, strengere Sitten der Brüder ertragen soll, die gewisse leichte Irrtümer erdulden soll, damit nicht die Kirche in verschiedene Spaltungen zerspringt und aus den Spaltungen Widerwärtigkeiten, Parteiungen und Ketzereien entstehen.“¹⁹ Es darf in diesem Zusammenhang gewiss nicht darum gehen, denen, die sich nicht eindeutig für die sonntägliche Kommunion aussprechen, persönlich Irreführung der Gemeinden oder der Kirche zu unterstellen²⁰. Wohl aber muß es in einer lutherischen Bekenntniskirche zumindest möglich sein, eine Praxis, die den Vorgaben des lutherischen Bekenntnisses widerspricht, im Sinne von Apol IV als „leve erratum“, als leichten Irrtum, zu bezeichnen – wobei natürlich zu fragen bleibt, ob man das Vorenthalten des Sakraments mit solch einer Formulierung nicht doch allzu sehr auf die „leichte“ Schulter nimmt, was gewiß nicht angemessen wäre. Die Bezeichnung als „leve erratum“ schließt jedoch natürlich auch den Ruf zur Umkehr ein, zur Rückkehr zu der Praxis, wie sie im lutherischen Bekenntnis vorgegeben ist. Solcher Ruf zur Umkehr wird immer nur in Demut ergehen können, nicht im Geist der Rechthaberei. Die Umkehr selber werden wir jedoch auch mit noch so guten Argumenten nicht bewerkstelligen können; sie wird Geschenk Christi an seine Kirche bleiben, ein Wunder kraft des Wirkens des Geistes Gottes, wie Peter Brunner es in seinem anfangs zitierten Vortrag beschreibt. Und um dieses Wunder, das nicht weniger als eine sakramentale Erweckung der Kirche einschließt, werden wir darum immer wieder von neuem zu beten haben.

Sakramentsgottesdienstes treten müssen. Die Zielvorgabe bezieht sich auf die Fälle, in denen ein ordinierter Geistlicher zur Verfügung steht. Praktische Probleme ergeben sich auch dort, wo in einem Pfarrbezirk mehrere Gottesdienste am Sonntagmorgen von einem Pfarrer geleitet werden müssen. Hier wäre sicher als erstes Ziel anzustreben, daß zumindest ein Gottesdienst im Pfarrbezirk am Sonntag als Sakramentsgottesdienst gefeiert wird und somit all diejenigen die Möglichkeit zum sonntäglichen Empfang des Sakramentes haben, „die es gebrauchen wollen“. Weitere organisatorische Änderungen, die erfahrungsgemäß besonders schwer durchzuführen sind, werden dann oftmals erst möglich sein, wenn den Gemeindegliedern die Bedeutung der sonntäglichen Kommunion selber deutlicher geworden ist – im Sinne des Zitates aus der Vorrede des Kleinen Katechismus in Anm.16!

- 19 *ita iubet Paulus in ecclesia dilectionem existere, quae retineat concordiam, quae toleret, sicubi opus est, asperiores mores fratrum, quae dissimulet quaedam levia errata, ne dissiliat ecclesia in varia schismata et ex schismatis oriantur odia, factiones et haereses* (Apol IV,232; BSLK S.204).
- 20 Dies war auch nicht die Intention des Rezensenten in Lutherische Beiträge 13 (2008) S.129, der in Bezug auf die Anm. 4 zitierte Formulierung aus der Wegweisung feststellte: „Solange Wietings biblische, bekennnistheologische und rezeptionsgeschichtliche Argumente nicht klar und öffentlich widerlegt sind, mußte ich diese halbherzige und für jede Praxis offene Formulierung nicht als Wegweisung sondern als Irreführung bezeichnen.“

Umschau

Johannes Junker:

Sorge um St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig

Im BRÜDERN-RUNDBRIEF Nr. 5 2008 wird die neueste Situation um die Gemeinde St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig und ihren derzeitigen Pfarrer Frank-Georg Gozdek dramatisch geschildert. Ich versuche in dieser Angelegenheit, soweit wie möglich, chronologisch zu dokumentieren. Seit 1953 steht diese Gemeinde innerhalb der Braunschweigischen Landeskirche (BLK) unter einem sie diskriminierenden Sondergesetz. F.W.Hopf schrieb damals: „Das sogenannte ‚Sondergesetz Brüdern‘ ist nicht das Ende, sondern der Anfang des eigentlichen Kampfes“¹. Diesen nun bereits 55 Jahre währenden Kampf nachzuzeichnen, kann hier nicht ausgeführt werden; aber zu Ende ist er noch immer nicht.

Der aktuelle äußere Anlaß für die gegenwärtigen Auseinandersetzungen zwischen dem Landeskirchenamt (LKA) in Wolfenbüttel und der BRÜDERN-Gemeinde liegt in den leidigen Sparzwängen auch der Braunschweigischen Landeskirche, bei denen es um Reduzierung der Personalkosten geht, um Strukturveränderungen, Pfarrstellenstreichungen, halbe Stellen, Job Sharing u. dgl., ein Managementdenken, das dem Wesen jeder Kirche fremd, unwürdig und beschämend sein und bleiben muß.

Gewiß auch aufgrund zurückgehender Zahlen von Gemeindegliedern² war die Pfarrstelle Ende 2004 vom LKA auf 50% herabgestuft worden.³ Dem Inhaber der Pfarrstelle Pastor Frank-Georg Gozdek war dies mitgeteilt worden⁴. „Zu den verbleibenden 50 Prozent Gemeindepfarramt St. Ulrici-Brüdern wurde er beauftragt, den Dienst in der Altenheimseelsorge in verschiedenen Altenheimen für die Dauer von zwei Jahren zu übernehmen. Ihm wurde nahegelegt, daß die Möglichkeit besteht, sich innerhalb der genannten zwei Jahre auf eine andere 50-Prozent-Stelle zu bewerben. Da die „Bewerbungen“⁵ von Gozdek nicht zum Erfolg geführt hatten, wurde er „mit Wirkung vom 01.01.2007 bis zum 30.06.2008 gemäß § 44 Absatz 1 Pfarrergesetz mit dem Dienst in der Kirchengemeinde St. Jakobi, Braunschweig im Umfang von 50 Prozent beauftragt“⁶.

1 F.W. Hopf, *Lutherische Blätter* Nr.34, 1954, S.56.

2 Jörg Fiene in der BRAUNSCHWEIGER ZEITUNG 26.08.2008: „Die Gemeinde ist mit nur noch 711 Mitgliedern zu klein für einen ganzen Pfarrer“(!).

3 Kirchenverordnung über die Veränderung der Pfarrstelle St. Ulrici vom 23.11.2004, ABI 2005, S.7.

4 Schreiben des LKA vom 30.11.2004.

5 Zitat aus einem Schreiben des LKA vom 04.08.2008.

6 Ebd.

Diesem Auftrag ist Gozdek in vollem Umfang nachgekommen. Gegen Ende dieser Befristung wurde Gozdek vom Kirchenvorstand von St. Jakobi, in voller Kenntnis seiner dezidiert an das Lutherische Bekenntnis gebundenen theologischen Haltung insbesondere zur „Frauenordination“ und zum „Saftmahl“, mehrheitlich ins 1. Pfarramt gewählt. Er nahm die Wahl an. Somit schien das Problem der BLK mit BRÜDERN wieder einmal gelöst.

Jedoch in einem Schreiben vom 25.06.2008, also *nach* Pfarrer Gozdeks Wahl und *nach* seiner Annahme der Wahl hakte der Kirchenvorstand von St. Jakobi noch einmal nach. Er bringt eine angebliche Verunsicherung in den eigenen Reihen zum Ausdruck und nennt nun im Nachhinein Erwartungen, Bedingungen und Positionen, die nach den Vorgesprächen nicht von Gozdek akzeptiert werden *konnten*: Gemeinsames Amtieren mit Pfarrerinnen, Abendmahlsfeiern mit „Gemeinschafts- und Einzelkelch sowohl mit Wein und Saft“ und solche, die von Lektorinnen und Prädikanten gehalten werden⁷.

Daher teilt Gozdek dem LKA und dem Kirchenvorstand von St. Jakobi am 26.06.2008 mit: „Auf Grund des Ihnen vorliegenden Schreibens des Kirchenvorstandes der St. Jakobi-Gemeinde zu Braunschweig vom 25. Juni 2008 und der dadurch veränderten Situation widerrufe ich meine mit Schreiben vom 19. Juni 2008 erfolgte Wahlannahme und ziehe meine Unterschrift in aller Form zurück“⁸. Am gleichen Tag erläutert er auch noch seinen Schritt ausführlicher dem Kirchenvorstand von St. Jakobi: „...Da Ihnen meine theologische Position bereits vor der Wahl bekannt war und Sie mich auch beim Wahlgespräch mehrfach sehr nachdrücklich nach meiner Stellung zur Frauenordination, zum Saftmahl usw. befragt haben, und da Sie sicherlich nicht ernsthaft daran denken, ein Mensch könne einen derartigen Spagat zwischen Gegensätzlichkeiten bewältigen, wie Sie es von mir erwarten, ohne daß er an der eigenen Integrität Schaden nimmt, gehe ich davon aus, daß Ihr Schreiben von vornherein darauf angelegt ist, mir die Übernahme eines Pfarramtes an ihrer Gemeinde unmöglich zu machen. Im übrigen wundert mich Ihr Vorgehen, einen Kandidaten erst zu wählen und rückwirkend Bedingungen zu stellen...“⁹

Am 10.07.2008 erhält Pastor Gozdek vom LKA einen „Bescheid“ von der Oberlandeskirchenrätin Brigitte Müller. Darin wird mit keinem Wort auf das St. Jakobi-Debakel eingegangen: In diesem Schreiben wird ausgeführt, daß das Landeskirchenamt beabsichtige, Pastor Gozdek gemäß § 83 Absatz 1 Nr. 3 PfG zu versetzen, soweit er nicht einer Reduzierung seines Dienstumfanges auf 50% eines vollen Dienstauftrags zustimme. Er werde daher aufgefordert, binnen 3 Wochen nach Erhalt dieses Schreibens zu erklären, ob er nach einer Reduzierung seines Dienstauftrags für die Pfarrstelle St. Ulrici Brüdern in Braunschweig auf 50% eines vollen Dienstauftrags zustimme. Vor einer Versetzung

7 Schreiben der Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Jakobi vom 25.06.2008.

8 Brief von F.-G. Gozdek an das LKA.

9 Brief von F.-G. Gozdek an den KV von St. Jakobi.

solle ihm gemäß § 84 Absatz 1 PfG Gelegenheit gegeben werden, sich innerhalb einer Frist von bis zu sechs Monaten um eine andere Pfarrstelle oder allgemeinkirchliche Aufgabe zu bewerben. Die Frist von 6 Monaten beginne ab Bekanntgabe des Bescheides. Er werde aufgefordert, sich innerhalb dieser Frist auf eine volle Pfarrstelle zu bewerben. Freie und besetzbare Stellen würden im KIRCHLICHEN Amtsblatt ausgeschrieben... Er werde zudem darauf hingewiesen, daß er gemäß § 84 Absatz 2 PfG in den Wartestand zu versetzen sei, wenn die Versetzung nach § 83 aus Gründen, die er nicht zu vertreten habe, binnen Jahresfrist nicht durchführbar sei. Auch diese Frist beginne ab Bekanntgabe des Bescheids. Weigere er sich, der Versetzung nach § 83 Folge zu leisten, so sei er in den Ruhestand zu versetzen¹⁰.

Dieses Schreiben machte aus mehreren Gründen erforderlich, daß sich P. Gozdek einem Rechtsbeistand anvertraute. Sein Schreiben an das LKA, offenbar vom 15. Juli 2008, konnte von mir nicht eingesehen werden. Die Antwort vom 4. August, diesmal unterzeichnet von LKR Dr. Lehmann versucht, offensichtlich gewisse Verstehensfragen oder auch Ungereimtheiten des Bescheids zu klären über Rechtsgrundlagen für den Antrag auf Reduzierung des Dienstumfangs, Höhe des Wartegeldes, Dienstwohnung und Rechtsschutz usw.

Am 24.07.2008 kam dann der Kirchenvorstand der Kirchengemeinde St. Ulrici-Brüdern unter seinem Vorsitzenden Herrn Schormann zusammen. Der Vorsitzende erklärte dem Propst und Frau OLKRin Müller gegenüber, der Kirchenvorstand stehe geschlossen vor oder hinter Pfr. Gozdek, je nachdem, aus welcher Richtung der Wind wehe. Sollte Pfr. Gozdek versetzt werden, gäbe es Ärger. Pfr. Gozdek solle sich an einen Rechtsanwalt wenden.

Unbeschadet des noch schwebenden Verfahrens, der Einsicht in leider nicht vollständige Unterlagen und nach Lage der Dinge schwierigen Recherchen können sicherlich einige Punkte festgehalten werden:

- Für die Freunde von St. Ulrici-Brüdern, – und dazu rechne ich auch den ehemaligen Pastor dieser Gemeinde Jürgen Diestelmann –, bedeutet das Vorgehen des LKA wieder einen Anschlag gegen die dezidierte Bekenntnishaftung der Gemeinde und ihrer Pfarrer¹¹.
- Für die Öffentlichkeit in Braunschweig wird das Geschehen interessant. Unter der Überschrift „Zoff in der Kirche“ trägt die BRAUNSCHWEIGER ZEITUNG Äußerungen verschiedener Beteiligten zusammen¹².
- Für das merkwürdige Verhalten des Kirchenvorstands von St. Jakobi gibt es nur vage Vermutungen, über deren Wahrheitsgehalt allein die Beteiligten Bescheid wissen.¹³

10 Brief des LKA an F.-G. Gozdek „gegen Empfangsbestätigung“.

11 Jürgen Diestelmann, Brüdern-Rundbrief Nr.5/2008 S.23.

12 BZ 26.08.2008 und BZ 28.08.2008.

13 Jürgen Diestelmann, Brüdern-Rundbrief Nr.5/2008 S.22.

- Für das Landeskirchenamt mit seinen Sparmaßnahmen und den unseligen Bemühungen, die Kirche wieder durch Pfarrstelleneinsparungen zu sanieren, ist *offiziell* die Angelegenheit nur eine Kirchenrechtsfrage¹⁴.
- Für den zuständigen Propst Hofer und seine Versuche um Schadensbegrenzung und Kompromisse bleibt zwar die halbe Pfarrstelle für Brüdern bestehen, aber er gibt Pfr. Gozdek noch eine weitere, wieder nur befristete 50%tige Tätigkeit.¹⁵
- Für Pfr. Gozdek selbst stehen persönliche Entscheidungen an, unter ihnen, ob er gegebenenfalls mit einem halben Pfarrgehalt – ohne Absicherung der anderen Hälfte – die halbe Pfarrstelle in Brüdern weiterführen kann und will, einer Versetzung durch das LKA zustimmen oder sonstige dann disziplinarische Maßnahmen erdulden will.
- Für seinen Rechtsanwalt, Dr. Bührig, bedeutet der Fall Gozdek sicherlich eine große und wohl auch interessante Herausforderung, zu der ihm nur viel Erfolg gewünscht werden kann.
- Für uns als freikirchlich konstituierte Kirchen in aller Welt, in denen auch Gemeinden von 100 Seelen einen „ganzen“ Pastor – wenn auch mit geringerem Gehaltsniveau – bezahlen, mögen sich auch ganz andere ungewohnte Fragen stellen.
- Am wichtigsten jedoch wird für uns bleiben, daß wir für einen so bekennnistreuen und angefochtenen Pfarrer und seine bekennnistreue lutherische Gemeinde Fürbitte leisten.

14 S. Anmerkung 4.

15 BZ 28.08.2008, Zoff in der Kirche – Übergangslösung für Ulrici Pfarrer.

Von Büchern

Neil R. Leroux, Martin Luther as Comforter. Writings on Death (Studies in the History of Christian Traditions 133), Brill, Leiden - Boston 2007, ISBN 978 90 04 15880 1, xliii, 336 S., 99,- €.

Dieses erstaunliche Buch eines Professors für Sprach-Kommunikation an der University of Minnesota widmet sich einem bisher allenfalls in Aufsätzen behandelten Aspekt im Werk des Reformators Martin Luther, nämlich seiner Seelsorge an Sterbenden und Trauernden. Es stellt daher eine wichtige Ergänzung dar zu Gerhard Ebelings großem Werk „Luthers Seelsorge“. Während Ebeling thematisch weiter ausgreift, dafür nur Luthers Briefe in den Blick nimmt, beschränkt sich Leroux thematisch, berücksichtigt aber eine Vielfalt von Textgattungen, so daß die gemeinsame Schnittmenge mit Ebelings Buch recht klein ist¹.

Dazu kommt ein methodischer Unterschied, denn Leroux ergänzt die Textanalyse um eine ebenso detaillierte rhetorische Analyse der untersuchten Texte, so daß er ähnlich wie Birgit Stolt² das breite Spektrum der sprachlichen Mittel, die der Reformator in vielfältigsten Zusammenhängen trostreich zur Anwendung bringt, vor dem Leser ausbreiten kann. Der Zugang zu diesem methodischen Ansatz wird durch ein Glossar der rhetorischen Fachbegriffe erleichtert.

Der Autor hat sein Buch offensichtlich auch aus persönlicher Betroffenheit heraus geschrieben, berichtet er doch immer wieder von seinem eigenen Ergehen im Zusammenhang des frühen Todes seines Sohnes. Durch diese Erfahrung und die Theologie Martin Luthers geschult, setzt er sich daher überzeugend mit diversen Aspekten des Umgangs mit dem Sterben im westlichen Kulturkreis auseinander. Das geht von der Wahrnehmung, daß es Pfarramtskandidaten gibt, die niemals einer Beerdigung beigewohnt hatten, bevor sie schließlich selber ihre erste zu halten hatten, bis zur kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen von Elisabeth Kübler-Ross oder mit Gunther von Hagens pseudowissenschaftlichen Tabubrüchen („Körperwelten“).

Noch in der recht ausführlichen Einleitung weist der Verfasser mit Nachdruck darauf hin, daß Luther den Tod vor allem von der Taufe her wahrnimmt. Und das heißt auch, daß er ihn im Zusammenhang von Sünde und Hölle bzw. Gnade und Erlösung sehen lehrt. Dem gegenüber sei die Hölle in der zeitgenössischen Trauerbewältigung zu einer psychologischen Angelegenheit verkommen. Schon hier wird man zutiefst nachdenklich. Denn wenn man die *erfahrungsgesättigten* Beobachtungen von Leroux ernst nimmt, dann muß man zu dem Schluß kommen, daß die von Leroux auch für Kirche und Theologie

1 Gerhard Ebeling, Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen, Tübingen 1997 (Nachdruck 1999), hier S. 319ff.

2 Birgit Stolt, Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000. Birgit Stolt ist eine schwedische Germanistin!

diagnostizierte verbreitete „Sprachlosigkeit“ angesichts des Todes nicht etwa gemildert, sondern geradezu gefördert wird, wenn Kirchen in Credo-Revisionen und aus Beerdigungsagenden ängstlich die Erwähnung von Hölle, Gericht und Verdammnis tilgen. Die dabei demonstrativ zur Schau gestellte „Gelassenheit“, mit der solches dann auch noch verteidigt wird, ist wohl selber ein Symptom für die Verdrängungsstrategien postmoderner Gefühlsreligion.

Nachdem der Verfasser in der Einleitung zunächst die verschiedenen Textgattungen vorgestellt hat, in denen sich Luther seelsorglich mit der Todesthematik auseinandersetzt, wendet er sich in den ersten beiden Kapiteln solchen Texten zu, in denen es um die Bewältigung des eigenen Sterbens geht, während in den vier weiteren Kapiteln Trostschriften für Trauernde im Blickpunkt stehen.

Mitten hinein in die unvergleichlich bildreiche, im besten Sinne ganzheitliche, mnemotechnisch brillante und bibelgesättigte Sprachkraft Luthers führt bereits das erste Kapitel über die Friedrich dem Weisen gewidmeten „Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene“ aus dem Jahre 1519, die innerhalb kürzester Zeit auch in holländischer, französischer und englischer Sprache verbreitet wurden. Eine bessere Seelsorgeschule auf kleinstem Raum, in der die ganze Tiefe, Breite und Weite seelischer Anfechtungen und Tröstungen in zwei mal sieben „Bildern“ ausgelotet wird, ist kaum vorstellbar. Frömmigkeitsgeschichtlich ist diese Schrift von großer Bedeutung, setzt sich Luther doch hierin auch mit der spätmittelalterlichen Heiligenfrömmigkeit und dem Reliquienkult auseinander, was insbesondere für seinen Kurfürsten eine, allerdings „notwendige“, Zumutung darstellte. Die entscheidende Hilfe der Heiligen sieht Luther gerade nicht darin, das eigene Leid zu vermeiden, sondern es in heilsamer Weise anzunehmen. Angesichts der Verlockungen durch charismatische Kreise mit ihren Heilungsversprechen in unserer Zeit erweisen sich Luthers Ausführungen auch in diesem Punkt als hoch aktuell.

Heute noch bekannter als die „Vierzehn Tröstungen“ ist der im zweiten Kapitel analysierte „Sermon von der Bereitung zum Sterben“. Hier rät Luther u.a., die Sünde bereits im Leben zu meditieren und nicht erst in der Sterbestunde, wo sie keine Rolle spielen darf (daher die hohe Wertschätzung der Beichte!). Da der Teufel mit Bildern bzw. bildhaften Vorstellungen das Bewußtsein der Sterbenden plagt, setzt Luther heilsame Bilder dem entgegen. Sterben ist ein Kampf, in dem das „Überwinden“ gelernt werden muß. Leroux zieht das Fazit: „Already in 1519 we see clear evidence ... of Luther's rhetorical artistry, homiletical power, and consolatory effectiveness“ (80).

In den folgenden Kapiteln verstärkt der Verfasser die Strahlkraft seiner Beobachtungen, indem er die lebensgeschichtlichen Situationen Luthers zur Abfassungszeit der jeweiligen Schriften breit ausleuchtet. So bietet Leroux quasi nebenher auch eine Familienchronik der Luthers und seiner Freunde. Das gilt in besonderem Maße (und quasi die Familie ekklesiologisch erweiternd) für die martyrologischen Schriften des Reformators aus den 1520er Jahren, die durch

Hinrichtungen reformatorischer Bekenner motiviert sind. Leroux betont, daß Luther erst durch das Martyrium von Vos und van den Eschen in Brüssel im Jahr 1523 zum Liederdichter wurde („Ein neues Lied wir heben an“). Gerade am Inhalt der martyrologischen Trostschriften wird sich, so ist Leroux überzeugt, der moderne Interpret am meisten stören, es sei denn, er läßt sich auf eine heute völlig aus der Mode gekommene Weltsicht ein.

Es folgt die Analyse der Beerdigungspredigten, die Luther beim Heimgang von Kurfürst Johann dem Beständigen gehalten hat. Zustimmung zitiert der Verfasser Gerhard Sauters dictum, wonach die evangelische Predigt nicht auf ein erfolgreicherer Leben oder besseres Management ziele, sondern darauf, aus dem Tal der Tränen ins ewige Leben zu führen. In den Trostbriefen an Freunde und Verwandte, die um heimgegangene Kinder, Ehepartner und Geschwister trauern, verstärkt Luther dieses Ziel durch zahlreiche Schriftbezüge. Insbesondere Christi Lebensopfer, aber auch Isaaks Opferung werden erläuternd und tröstend herangezogen. Die notwendige Trauer darf die Einsicht nicht verdecken, daß Gott uns auch dahin bringen will, unsere Besitzansprüche auf geliebte Menschen aufzugeben und sie ihm anzuvertrauen. Leroux vergleicht dies mit gegenwärtigen Trauertherapien und betont ihnen gegenüber die Überlegenheit von Luthers ressourcenorientiertem Ansatz, der die Trauer gerade nicht individualisiert, sondern Familie, Kirche, Glaube und Gottesbeziehung als Trostquellen erschließt.

Eine wachsende Aktualität angesichts neuer Epidemien und globaler Bedrohungsszenarien schreibt Leroux schließlich der Lutherschrift „Ob man vor dem sterben fliehen möge“ zu. Diese schrieb Luther 1527 aus dem pestgeplagten Wittenberg nach Breslau, wo ebenfalls die Pest ausgebrochen war, um die Frage eines dortigen Pfarrers zu beantworten, ob man in einer solchen Situation bleiben oder fliehen solle. Die differenzierte Antwort Luthers unterscheidet klar zwischen den Inhabern öffentlicher Ämter und sonstigen Bürgern. Neben wichtigen seelsorglichen Weisungen und medizingeschichtlich relevanten Ausführungen bietet diese Schrift auch Wegweisendes für eine Veränderung der Beerdigungskultur, wenn Luther dringend dazu auffordert, Friedhöfe außerhalb der Stadtmauern anzulegen.

Zumindest vom abschließenden Fazit des Verfassers wünschte man sich, es würde möglichst bald ins Deutsche übersetzt werden. Denn seine Ausführungen setzen im Grunde Luthers Trostamt in unserer Zeit kongenial fort, wenn er sich immer wieder mit den Irrwegen psychologisch geschulter, aber theologisch völlig unterbelichteter „Trauerarbeit“ auseinandersetzt. Besonders angesichts dessen, was Leroux das „Sinatra-Syndrom“ nennt („I did it my way“), streicht er heraus, daß Luthers Betonung des Auferstehungssieges Jesu Christi und der göttlichen Allmacht wie Balsam wirken. Der Verlust eines geliebten Menschen wie auch des eigenen Erdenlebens wird demnach bei Luther gerade nicht „bewältigt“ oder gar ästhetisiert, sondern in seinem Schrecken ernst genommen, womit der Mensch überhaupt erst für den biblischen Trost bereit

wird. Noch einmal betont Leroux, Gottes Hauptwerk an uns sei nicht, uns vor dem Leiden zu bewahren, sondern uns dem Bild Christi in Kreuz und Auferstehung anzugleichen. Dabei nimmt uns Gott in Zucht bzw. in eine Schule, die lebenslang auch Schmerzen bereitet, die aber nicht nur Gott, sondern auch den Menschen viel ernster nimmt, als das dort möglich ist, wo die Trauer zum psychologischen Prozeß und zur „Anpassungsleistung“ des Menschen degradiert wird. So steht am Ende wieder das in der Taufe verankerte soteriologische Grundmotiv. Weil uns die Sünde vergeben ist, sind wir als Christen mitten im Tod von Leben umgeben. Der schwere Tod wird zur heilsamen Gottesgabe, da er die größte Gelegenheit ist, den Sieg Christi in seinem Kreuz und seiner Auferstehung zu verkünden.

Wer nun bedauert, daß dieses Buch bislang nur in englischer Sprache vorliegt, sei damit getröstet, daß der Verfasser die analysierten Lutherschriften breit in den Fußnoten zitiert. Auch große Bereiche der Sekundärliteratur stammen aus dem deutschsprachigen Raum³.

Nicht zuletzt macht Leroux Mut, beim Seelsorger Luther in die Schule zu gehen. Die meisten behandelten Schriften sind recht kurz, sie sollten zur Pflichtlektüre nicht nur der Pastoren gehören. Die seelsorgliche Kompetenz der Kirche ließe sich so steigern, aber auch die Sprachfähigkeit, mit der das Evangelium Jesu Christi in der sogenannten Postmoderne verkündet wird. Das Buch von Leroux lehrt den Leser staunen darüber, daß Gott die in der Reformation wiederentdeckten Wahrheiten einfach nicht untergehen läßt. Während „protestantische“ Theologen auf breiter Front und angeblich um des Menschen willen die Theologie durch Psychologie ersetzt haben, hat hier ein Kommunikations-theoretiker den Reichtum reformatorischer Theologie für unsere Zeit ans Licht geholt. Die Wege des Herrn sind unerforschlich.

Armin Wenz

John Lennox, Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2007, ISBN 978-3-417-24358-1, 144 S., 9,90 €.

Im Rahmen einer Vorlesungsreihe zum Thema „Glaube, Vernunft und Wissenschaft“ an der Universität Oxford hat Lennox die Argumente der modernen Naturwissenschaften in der Auseinandersetzung zwischen atheistischer und theistischer Deutung des Universums dargelegt. Schwerpunktmäßig geht es in den für dieses Buch überarbeiteten Vorträgen um die Thematik Schöpfung und/oder Evolution. Daß sich beides nicht widersprechen muß – oder in un-

3 Leider nur scheint Leroux das für die Trauer um Kinder wichtige Buch von Eckhard *Struckmeier* nicht zu kennen: *Vom Glauben der Kinder im Mutter-Leibe. Eine historisch-anthropologische Untersuchung frühneuzeitlicher lutherischer Seelsorge und Frömmigkeit im Zusammenhang mit der Geburt*, (Kontexte 31), Frankfurt 2000.

versöhnlichem Gegensatz zueinander stehen kann – liegt an den unterschiedlichen Vorstellungen, für die der Begriff Evolution gebraucht wird. Lennox zählt fünf davon auf. Der Mathematikprofessor deckt die weltanschaulichen Voraussetzungen auf, die sich hinter vielen als wissenschaftlich deklarierten Aussagen verbergen und klärt Begrifflichkeiten in der wissenschaftlichen Diskussion. Wenige, gedanklich gut nachvollziehbare Beispielrechnungen lassen den Laien überrascht staunen. Der fragt sich, ob die allein dem Naturalismus huldigenden Wissenschaftler nicht ins Grübeln kommen müßten angesichts der Verständlichkeit des Universums und der darin zu beobachtenden „Feinabstimmung“ – so wie es Einstein in Staunen versetzte: „Das Unverständlichste am Universum ist, daß es verständlich ist.“ Lennox nennt es das anthropische Prinzip, wenn wissenschaftliche Daten darauf schließen lassen, daß das Weltall eine solche Struktur hat, die die Existenz von Beobachtern erlaubt, welche seine Gesetzmäßigkeiten erfassen können, es letztlich also wohl für den Menschen geplant und geschaffen wurde.

Aufgrund der erst in den letzten Jahrzehnten erkannten extremen Komplexität des genetischen Codes in lebenden Zellen weist er auf die Information als fundamentale Größe hin und erinnert von dieser Erkenntnis her an die biblischen Aussagen, daß Gottes Wort und seine Schöpferkraft Ursprung allen Seins ist.

Das stellenweise geradezu spannend geschriebene Buch gipfelt in der Aussage: „Entweder verdankt die menschliche Intelligenz ihre Entstehung letztlich geist- und zweckloser Materie, oder es gibt einen Schöpfer. Es ist seltsam, daß einige Menschen behaupten, ihre Intelligenz führe sie dahin, die erste der zweiten Möglichkeit vorzuziehen.“

Siegfried Zülsdorf

Hans-Christian Diedrich, „Wohin sollen wir gehen...“, Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung. Eine russische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in ökumenischer Perspektive, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2007, ISBN 978-3-87513-160-4, 572 S., kartoniert, 35,00 €.

Der in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN schon mehrfach mit Rezensionen bedachte Autor¹ mit 2004 erfolgter Habilitation im Fach Kirchengeschichte (Ostkirchenkunde) in Greifswald legt hier wiederum ein Buch vor, an dem wir nicht vorbeigehen sollten. Die inzwischen für das Thema fast un-

1 LUTHERISCHE BEITRÄGE, 7.Jg.2002, S.68 (Das Gute behaltet) und Jg.12, 2007, S.211 („Auf dem Weg zur Glaubenseinheit...“). Nach Fertigstellung dieser Rezension wurde bekannt, daß der Autor am 13. Mai 2008 in Berlin nach kurzer schwerer Krankheit verstorben sei (LUTHERISCHER DIENST Heft 3/2008 S.14).

übersehbare Literatur² wird hier zusammengefaßt von 1905 an in acht zäsurbedingten Zwölfjahresperioden. Nach jeweils einem Kapitel über die politische Situation wird die Orthodoxe Kirche in Rußland, dann die Römisch-Katholische Kirche, die Lutheraner (falls vorhanden) und die „Freikirchen“ behandelt. Begrüßenswert ist die ökumenische Fokussierung, obwohl die Orthodoxe Kirche dennoch in diesem Rahmen nicht *gleichrangig* behandelt werden kann, denn die Listen allein ihrer Märtyrer würde den Rahmen dieses Buches gesprengt haben. Aber die der drei anderen Konfessionen sind in einem Anhang abgedruckt (S. 431-468).

Das Buch ist keine Sammlung von Märtyrergeschichten oder gar Märtyreren, sondern es stellt die Geschichte des hundert Jahre dauernden Martyriums osteuropäischer Kirchen dar, soweit es sich nicht einer historischen Nachforschbarkeit entzieht. Auch das von mir herausgegebene Büchlein über die Lutherische Kirche in Ingrien³ wurde mit verarbeitet ebenso wie das hier rezensierte Standardwerk von Peter Hauptmann über die Altgläubigen in Rußland.⁴ Nichtsdestoweniger wird hier keine abstrakte trockene Kirchengeschichte dargestellt. Über weite Strecken macht es betroffen und ist außerordentlich bewegend, zumal alles auch in den jeweiligen *politischen* Rahmen eingebettet wird.

Wer das Buch zusammenhängend liest, wird nicht nur konfrontiert mit dem jeweiligen Geschehen der behandelten Zwölf-Jahres-Perioden. Immer wieder erfolgende Rückblenden auf bereits vorher Geschehenes und Ausblicke auf noch Kommendes, was später ausführlich dargestellt werden soll, birgt natürlich die Gefahr von vielleicht ermüdenden Wiederholungen in sich, aber es gestattet dem Leser auch, auszugsweise, die von ihm jeweils gewünschte Periode nicht nur im betreffenden Zeitabschnitt zu erfassen, sondern auch etwa Gründe für das jeweilige Geschehen in früheren Zeitabschnitten zu suchen und zu finden. Das Buch läßt sich deshalb auch lexikalisch als Nachschlagwerk verwenden.

Diese Tatsache zeigt zugleich, daß es einem Rezensenten kaum möglich ist, ins Detail zu gehen. Es genügt eben nicht nur die interessante Tatsache festzustellen, daß etwa die Oktoberrevolution auch für die Kirchen, und zwar nicht nur für die Minderheitenkirchen, zunächst als Hoffnung begrüßt wurde, weil sie in gewisser Weise als Befreiung von der zaristischen Staatskirche begriffen werden konnte. Tatsächlich hat sie erstmalig auch ein Mitspracherecht der Gemeinden eingeleitet bis manchmal hin zu einer „Demokratisierung“ in den kirchlichen Strukturen. Dem wäre dann im Einzelnen nachzugehen, was eben in einer Rezension nicht zu leisten ist.

² Kleingedrucktes Literaturverzeichnis S. 515-534!

³ J. Junker und R. Arkkila (Hg.), Nacht und neuer Morgen, Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland, Groß Oesingen, 2001.

⁴ J. Junker, Rezension P. Hauptmann, Rußlands Altgläubige, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005 in LUTHERISCHE BEITRÄGE; 2006, S. 58-61.

Auch wenn durch viele Vorzeichen erahnt und angekündigt, macht die Wucht der wellenartig einsetzenden Christenverfolgungen vor allem in der Stalin-Aera äußerst betroffen. Ob es sich da um den Untergang der lutherischen Kirche handelt, der wohl 1937 mit der Erschießung der letzten beiden von insgesamt 352 lutherischen Pastoren anzusetzen ist (S.157-163) oder um noch mehr erschütternde Fakten und Zahlen aus der Orthodoxen Kirche: Schon allein die Zahlen verursachen Grausen: „Während der Gesamtperiode der Sowjetmacht wurden über 300 000 Diener der Kirche ermordet“ (S.144). Doch wie sind Mönche und Nonnen, Bischöfe und Priester um ihres Glaubens willen gequält worden! Manchmal mag ich nicht weiterlesen, denn es sind ja nicht nur Zahlen, sondern Märtyrer der Kirche Jesu Christi im 20. Jahrhundert, in dem auch ich gelebt habe, meist sorglos, die Schauergeschichten einer Märtyrerkirche ignorierend. Aber hier empfinde ich keine Sensationshascherei. Ich werde still, sehr still.

Wichtige Dokumente, soweit sie (in russischer und deutscher Sprache (S.469-514)) noch oder schon zur Verfügung standen, unterstreichen, daß es sich bei diesem Buch um ein wissenschaftliches Werk handelt, nicht um Sensationshascherei. Es sollte Pflichtlektüre für alle Theologen und Theologiestudenten werden, die einmal irgendetwas in ihrem Amtsleben über Rußland verlauten lassen wollen.

Johannes Junker

Dieser Auslieferung liegt das Beiheft 7 bei: **Martti Vaahtoranta, Mission der Liebe**, Gottes Dialog mit dem Islam. Da unsere Beihefte nicht in den allgemeinen Bezugsgebühren enthalten sind, bitten wir wieder herzlich um Spenden (Konto umseitig!). Weitere Exemplare können beim Verlag für € 5,80 bestellt werden.

Theologische Fach- und Fremdwörter

Agape-Mahl = Liebesmahl – **Apparat** = Anmerkungsteil für Textvarianten in den Handschriften biblischer Bücher – **Audition** = Bezeichnung für das innere Hören von Botschaften – **Charismen** = Geistesgaben, Talente – **chiastisch** = kreuzweise Stellung von Wörtern oder Redeteilen – **Diatribisch** = in einen fingierten Dialog gefaßte Abhandlung – **dictum** = (beiläufige) Bemerkung – **Interpolation** = spätere Einfügung in den Text eines Werkes – **jus talionis** = Recht, Gleiches mit Gleichem zu vergelten – **Katenen** = Ketten, Begründungsreihen – **Konnotation** = Nebenbedeutung – **Logien** = Worte, Ausdrücke, Reden – **martyrologisch** = dem Martyrologium entsprechend, einem liturgischen Buch mit Verzeichnis der Märtyrer und Heiligen und ihrer Feste – **mnemotechnisch** = dem Verfahren, sich etwas leichter durch Lernhilfen usw. einprägen zu können, entsprechend – **Redegenus** = Redeart, Redegattung

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

Oberstudiendirektor a.D., Wilhelm Höhn	Obere Brendelstr. 42 61350 Bad Homburg
Propst i.R. Christoph Horwitz	Am Schlathorn 21435 Stelle
Priester der russ.-orth. Kirche Patriarchat Moskau Johannes R.Nothhaas	Mühlweg 55 55128 Mainz
Pfarrdiakon Siegfried Zülsdorf	Schillerstr. 9 31141 Hildesheim

Aber die lutherische Kirche kennt keinerlei Zweideutigkeit

Wilhelm Löhe

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- C. Krauß: Grundzüge eines lutherischen Amtsverständnisses
R. Slenczka: Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit
G. Kelter: Christian Möllers Plädoyer für eine Kirche,
die bei Trost ist
J. Schöne: Was ist das lutherische Bekenntnis heute:
Tradition, Erbe oder Stimme der Kirche
H.-L. Poetsch: Zur Autorität der Heiligen Schrift

Rezensionen:

- A. Eisen: M. Mikoteit, Theologie und Gebet bei Luther
J. Schöne: W. Löhe, Drei Bücher von der Kirche

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 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.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
13. Jahrgang 2009 – ISSN

theol

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2009

ISSN 0949-880X

15. Jahrgang

Vielfach 14. Jg.

Aufsätze:

C. Krauß:	Grundzüge eines lutherischen Amtsverständnisses	71
G. Martens:	Thema erledigt?	97
J. Schöne:	Nachruf auf Professor Dr. Hartmut Günther, D.D.	122



210 ✓

Inhalt

Aufsätze:

C. Krauß:	Grundzüge eines lutherischen Amtsverständnisses	71
G. Martens:	Thema erledigt?	97
J. Schöne:	Nachruf auf Professor Dr. Hartmut Günther, D.D.	122

Rezensionen:

A. Wenz:	M. C. Harrison, J. T. Pless (Hg.), Women Pastors? The Ordination of Woman in Biblical Lutheran Perspective	126
A. Eisen:	M. Mikoteit, Theologie und Gebet bei Luther	130
T. Junker:	H. Meller u.a. (Hg.), Der heilige Schatz im Dom zu Halberstadt	132

Zum Titelbild

Das Titelbild – Christi Himmelfahrt – zeigt einen Ausschnitt aus dem Altar des Nikolaus von Verdun (geboren vor 1150, gestorben nach 1205), der 1181 entstanden ist. Er ist heute zu sehen im Stift der Augustiner-Chorherren in Klosterneuburg bei Wien. Der Altaraufsatz besteht aus in drei Reihen zueinander angeordneten Email-Täfelchen. Metallgrund ist Kupfer, die geschliffene Oberfläche der stehengebliebenen Metallteile ist feuervergoldet und poliert. Die hier verwendete Aufnahme ist entnommen einem Buch, das 1975 in der damaligen DDR erschienen ist: Jesus Gottessohn, mit Bildern von Erich Lessing. In ihm wird der Altar beschrieben als ein „Beispiel mittelalterlicher Geschichtstheologie, bei dem byzantinische Vorbilder umgebildet sind“.

Dem gen Himmel auffahrenden Herrn schauen die 12 Apostel nach mit Maria unter ihnen, der Mutter Jesu, nicht selten auch bei der Darstellung des Pfingstgeschehens. Als „Gottesgebärerin“ finden wir sie unter den Aposteln, ohne daß davon eine „Amtstheologie“ für das apostolische Amt für sie abgeleitet wird. Cornelia Krauß, geht in ihrem Beitrag S. 92 besonders auf dieses Phänomen ein.

J.J.

Cornelia Krauß:

Grundzüge eines lutherischen Amtsverständnisses¹

Das Thema, das Sie dieser Tagung gegeben haben, soll mir als Einstieg dienen. Es bringt in Kürze die ganze Brisanz und den gesamten Zündstoff der Frage nach dem geistlichen Amt der Kirche auf den Punkt. Ich darf es noch einmal zitieren: „Das Amt, das Christus Männern anvertraut hat – eine Kontroverse in der SELK“. Inwiefern ist nun damit die gesamte Problematik des Amtes angesprochen? Es gibt nicht wenige Theologen, die bereits an dem Wort „Amt“ Anstoß nehmen würden. Die kritischen Anfragen lauten an diesem Punkt, inwieweit das Wort „Amt“ überhaupt gerechtfertigt sei, da doch ein neutestamentlicher Beleg dafür fehle, und ob man für „Amt“ nicht besser „Dienst“ einsetzen sollte. Auch die Fortführung unserer Themenformulierung ist umstritten. Es herrscht keineswegs Konsens darüber, daß *Christus* das Amt Einzelnen anvertraut. Vielmehr sieht man sich der Frage ausgesetzt, ob nicht die *Gemeinde* den ihr zuteilgewordenen Verkündigungsauftrag an geeignete Personen delegiert. Schließlich ist auch und im Besonderen das Wort „Männern“ umstritten, ja, es ist seit Jahrzehnten ein Politikum und eine Gewissensfrage. Diese drei Aspekte, die in der Formulierung dieser Tagung anklingen, sind die zentralen Fragen der jüngsten Auseinandersetzungen um das geistliche Amt. Sie sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden.

1. Drei zentrale Fragen der jüngsten Auseinandersetzungen um das Amt

1.1 Die Frage nach dem Wesen des Amtes

Der erste dieser drei Punkte ist die Frage nach dem Wesen des Amtes. Es ist heute geradezu das Schibboleth des Luthertums geworden, daß man sich zu einem funktionalen Amtsverständnis bekennt. Funktional heißt in diesem Zusammenhang, daß das Amt der Kirche dient. Das Amt hat demnach die Aufgabe, Gottes Wort rein zu predigen und die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß zu verwalten. Tatsächlich wäre es theologisch verwerflich, wollte man diese funktionale Dimension des Amtes in Frage stellen. Doch in den meisten Beiträgen zur Amtsthematik wird dieser Aspekt verabsolutiert und zum alleinigen Charakteristikum des Amtes gemacht. Dies geht soweit, daß all diejenigen, die daran erinnern, daß die lutherischen Bekenntnisse noch eine andere als die rein funktionale Dimension des Amtes kennen, als geradezu „unlutherisch“ in Verdacht geraten.

¹ Vortrag, gehalten am 10.11.2008 bei der Tagung der Theologischen Arbeitsgemeinschaft Pro Ecclesia in Dresden; leicht überarbeitet, im Punkt 3.3 um jene biblischen Belege ergänzt, auf die beim Vortrag lediglich verwiesen wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

1.2 Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Amt und „allgemeinem Priestertum“

In die Frage nach dem Wesen des Amtes spielt außerdem der zweite Punkt hinein: Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Amt und dem sog. „allgemeinen Priestertum“ aller Gläubigen. Es wird dabei diskutiert, wem der Verkündigungsauftrag und damit der Auftrag zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung gegeben ist. Die VELKD und mit ihr viele namhafte Theologen fassen den Sachverhalt so, daß der Verkündigungsauftrag allen Gläubigen gilt und von ihnen an theologisch ausgebildete Spezialisten delegiert wird. Der Pfarrer wird zum „Gemeindetheologen“, der stellvertretend für die Gemeinde den Verkündigungsauftrag wahrnimmt. Diese Wandlung im Pfarrerbild vom Hirten zum „Gemeindetheologen“ stellt eine bedenkliche Akzentverschiebung dar. Sicherlich haben gerade die Reformatoren die Bedeutung der Pfarrerausbildung sehr betont – doch nur vor dem mittelalterlichen Hintergrund der weitgehenden theologischen Nichtbildung der Priester. Indem jedoch heute der Amtsträger als „Gemeindetheologe“ angesehen wird, setzt man neue Akzente gegenüber der Reformation. Der Pfarrer wird so zum Dozenten für seine Ehrenamtlichen, seine theologische Kompetenz qualifiziert ihn und würdigt ihn der Möglichkeit, den allgemeinen Verkündigungsauftrag in der Form des pfarramtlichen Dienstes wahrzunehmen. Prinzipiell jedoch sei es jedem Christen erlaubt, Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung vorzunehmen. Die jüngste Äußerung dieser Art ist das VELKD-Papier „Ordnungsgemäß berufen: eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis“ von 2006. Darin wird dafür plädiert, daß ordinierte Pfarrer und kirchlich beauftragte, nichtordinierte Gemeindeglieder in gleicher Weise Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung vornehmen dürfen. Die Unterscheidung zwischen Ordinierten und Berufenen sei demnach rein terminologischer Art.

1.3 Die Frage nach der Legitimation der Frauenordination

Wiederum eng damit verbunden ist der dritte Punkt, der in den Debatten um das Amt zentral ist: Die Frage nach der Legitimation der Frauenordination. In der VELKD wird heute suggeriert, daß die Frauenordination ein unhintergebares Faktum lutherischen Glaubens ist. Gerade deshalb ist es erstaunlich, daß seit mehreren Jahrzehnten die Gewissen an diesem Punkte nicht zur Ruhe kommen. In der VELKD wird trotz der scheinbar selbstverständlichen Praxis der Frauenordination immer wieder deutlich, daß die Zweifel an dieser Selbstverständlichkeit nicht verstummen wollen. Die anfänglich zugesagte Gewissensfreiheit für die Gegner der Frauenordination ist freilich schon längst einem nunmehr immer stärker werdenden Druck gewichen. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb kommen die Gewissen darüber nicht zur Ruhe. Diesem geistlichen Stachel im Gewissen vieler Theologen, Amtsträger und Gemeindeglieder steht ein mit aller Entschlossenheit geführter Kampf der Befürworter der

Frauenordination entgegen. Die lutherischen Kirchen in Lettland und Litauen sowie die schwedische „Missionsprovinz“ sehen sich aufgrund ihrer Ablehnung der Frauenordination starkem kirchenpolitischem Druck ausgesetzt. In der SELK gründete sich 2001 die „Initiative Frauenordination“, die seither mit Flugblättern, Gemeindeveranstaltungen und schriftlichen Beiträgen in den Gemeinden der SELK für eine Änderung des Art. 7 der Grundordnung der SELK wirbt.² Dabei ist anzumerken, daß die Gegner der Frauenordination in der SELK das vereinbarte Moratorium gehalten haben – die Befürworter jedoch haben diese Zeit der ruhigen, besonnenen Prüfung für eine gezielte Werbeaktion mißbraucht. Auch im Bereich der römisch-katholischen Kirche ist festzustellen, daß sich in ganz erheblichem Maße feministische Positionen v.a. im Bereich der universitären Theologie etablieren – trotz der deutlichen Stellungnahme aus Rom bezüglich einer Priesterweihe für Frauen.

Die gerade skizzierte geistliche und kirchenpolitische Situation birgt für die theologische Auseinandersetzung mit dem geistlichen Amt große Chancen, aber auch große Gefahren. Lassen Sie mich zunächst von den Chancen sprechen. Viele Jahrzehnte war es still um die lutherische Amtstheologie. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges gab es nur hin und wieder kirchliche oder theologische Diskussionen um Fragen, welche dieses Themengebiet berühren. Es scheint so, als sei die Amtsfrage ein ungelöstes Problem, das in gewissen zeitlichen Abständen immer wieder aufsteht, eine „Kellerleiche“ lutherischer Theologie, die gelegentlich die Gewissen aufstört und beunruhigt. In den 50er und 60er Jahren gab es die letzte breitere fachliche Auseinandersetzung zu diesem Thema, zu der auch wichtige Veröffentlichungen wie etwa die Dissertation „Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon“³ (1962) von Hellmut Lieberg, das Werk „Die Ordination zum Amt der Kirche“⁴ (1956) von Joachim Heubach oder die Schrift „Amt und allgemeines Priestertum“⁵ (1954) von Ernst Sommerlath gehören. Danach führte die Amtsproblematik wieder ihre theologische Randexistenz. Nun aber ist diese Frage wieder neu dringlich geworden. Weite Kreise der theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit nehmen davon Notiz. Es ist eine große Chance, das Thema des geistlichen Amtes in der lutherischen Kirche theologisch und kirchlich aufzuarbeiten.

Jedoch muß ich nun auch von der Gefahr sprechen, denn diesem Klärungsprozeß steht ein großes Hindernis entgegen. Wir stehen uns bei der Debatte um das geistliche Amt selbst im Wege. Lassen Sie mich das an einem aktuellen

2 Grundordnung der SELK, Artikel 7 Predigtamt: „(1) Das eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung kann nur ausüben, wer berufen und ordiniert ist. (2) Dieses Amt kann nur Männern übertragen werden.“

3 Lieberg, Hellmut, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, [FKDG 11], Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.

4 Heubach, Joachim, *Die Ordination zum Amt der Kirche*, [AGTL 2], Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956.

5 Sommerlath, Ernst, *Amt und Allgemeines Priestertum*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1954.

Beispiel zeigen: Die Debatte um die verschiedenen Versionen des VELKD-Papiers zur Ordination und Beauftragung. Viele Stellungnahmen wurden erarbeitet, welche die Amtstheologie der VELKD mit zum Teil deutlichen Worten kritisierten. Besonders ein Punkt wird dabei kritisiert: Daß die Pragmatik über die Theologie gesiegt hat. Die VELKD hat, so unsere Kritik, die Mühe nicht auf sich genommen, den Prozeß einer theologischen Aufarbeitung der Amtsthematik abzuwarten, sondern hat eine pragmatische Lösung für ein pragmatisches Problem beschlossen und ist zur Tagesordnung übergegangen. So richtig diese Kritik ist – ich selbst teile sie vollkommen – so sehr müssen wir uns aber auch fragen, warum die VELKD so gehandelt hat. Es gilt hier, die Frage nach unserem eigenen Versagen zu stellen. Warum sollte die VELKD auf unsere Stellungnahmen reagieren, da doch selbst konservative Lutheraner untereinander in Fragen der Amtstheologie uneins sind? Ich bin überzeugt, daß wir in dieser Zeit auf dem Gebiet der Amtstheologie ernten, was wir selbst gesät haben. Wenn wir uns innerlutherisch über das geistliche Amt der Kirche austauschen, so hat man sofort sämtliche Streitfragen wie den character indelebilis oder antikatolische Abwehrhaltungen wie bezüglich des Terminus „Weihe“ auf dem Tisch, noch ehe man sich über die Fundamente eines lutherischen Amtsverständnisses hätte verständigen können. Die Folge davon ist der Rückzug in einen untheologischen und ungeistlichen Pragmatismus, der letztlich kirchliches Handeln im Nachhinein notdürftig legitimiert und so die theologischen Grabenkämpfe weiter zuspitzt. Aus diesem Grunde halte ich die Erarbeitung eines ganz und gar grundlegenden lutherischen Konsenses in der Amtsfrage für unerläßlich. Es ist nicht dienlich, wenn wir theologisch über Spezialfragen debattieren, während die kirchliche Wirklichkeit von uns eine einmütige Haltung in Fragen des geistlichen Amtes erfordert.

Insofern hat dieser Vortrag zum Ziel, Grundzüge eines lutherischen Amtsverständnisses skizzenhaft darzustellen. Verstehen Sie meine Ausführungen als Arbeitshypothesen für einen weiterführenden Dialog. Ein innerlutherischer Konsens in Fragen der Amtstheologie wird nicht aus der Theologie kommen. Die Theologie soll kirchliches Handeln kritisch hinterfragen und innerkirchliche Lehrgespräche einfordern und befruchten, aber sie ist nicht das erneuerte „Lehramt“ der lutherischen Kirche. Eine Lösung dieser Frage kann nur aus der Kirche selbst kommen. Insofern will ich meine Ergebnisse der Kirche vorlegen und sehen, was sich davon als tragfähig erweist.

2. Grundlagen einer lutherischen Amtstheologie (und -praxis)

Zunächst gilt es, die Grundlagen einer lutherischen Amtstheologie und -praxis zu klären. Daß dies nötig ist, zeigt ebenfalls die Debatte um die VELKD-Papiere. Diese zitieren nahezu ausschließlich die „Weimaraner“ und nur vergleichsweise selten die „Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutheri-

schen Kirche“. Demgegenüber merkt eine gemeinsame Stellungnahme⁶ dreier großer lutherischer Vereinigungen, des Martin-Luther-Bundes Sachsen, des Lutherischen Einigungswerkes und des Hochkirchlichen Konventes Sachsen, an, daß man „evangelisch-lutherische Kirche und nicht Kirche Luthers“⁷ sei und daher „Bekenntnisfragen [...] nicht durch die Beibringung von Zitaten aus der ‚Weimarana‘ zu lösen“⁸ seien. Dieser Feststellung ist uneingeschränkt zuzustimmen. Lutherische Kirche hat nicht die gesammelten Werke Luthers zur Bekenntnisgrundlage, sondern das Konkordienbuch. Das ist nicht ohne Grund so. Es ist Konsens der Lutherforschung, daß Luther seine Werke anlaßgebunden verfaßte und seine theologische Argumentation diesbezüglich pointiert hat. Diesen zum Teil polemischen Streitschriften den Charakter dogmatisch bis ins Detail durchdachter Aussagen geben zu wollen, ist historisch und sachlich verfehlt. Nicht selten hat er sich durch den Fortgang der Ereignisse gezwungen gesehen, theologische Äußerungen teilweise zu relativieren oder gar zu revidieren. So kann man Luther letztlich für fast jede theologische Position zum Kronzeugen erheben, wie das leider in Geschichte und Gegenwart immer wieder getan wurde.

Lutherische Kirche und Theologie haben sich also am Konkordienbuch zu orientieren, wenn es gilt, Bekenntnisfragen zu klären. Doch hier hat sich eine weitere unhistorische Betrachtungsweise etabliert, bei welcher nun statt Luther die Bekenntnisschriften als konfessionelle „Dogmatik“ der lutherischen Kirche verstanden und behandelt werden. Ein solches Vorgehen zeigt sich darin, daß in theologischen Diskussionen davon ausgegangen wird, daß all das, was in den Bekenntnisschriften nicht explizit erwähnt ist, evangelisch-lutherisch zu verwerfen sei. Es ist dem Benediktiner Pater Dr. Augustinus Sander zu verdanken, daß gegenüber dieser Fehlentwicklung das historisch wie geistlich richtige Verständnis der Bekenntnisschriften wieder in Erinnerung gerufen wurde. Die lutherische Reformation war ihrer Intention nach keine Kirchenspaltung, sondern, um mit Augustinus Sander zu formulieren, eine „konfessorisch-katholische Erneuerungsbewegung“⁹, welche den bisherigen katholischen¹⁰ *magnus consensus* keineswegs ersetzen oder aufheben, sondern diesen gerade gegen die kirchlichen Mißstände jener Zeit verteidigen wollte. Die *Confessio Augustana* (CA) betont dies sogar ausdrücklich, wenn es zu Beginn des

6 Stellungnahme zur Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“, in: Mitteilungsblatt der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses e.V., 2/2004, S.14.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Sander, Augustinus, *Ordinatio Apostolica*. Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Band I: Georg III. von Anhalt (1507–1553), [IThS 65], Innsbruck-Wien: Tyrolia, 2004, S.23.

10 Katholisch wird hier im eigentlichen Wortsinn „allgemein“, „allumfassend“, „weltweit“, „die ganze Christenheit betreffend“ verwendet.

ersten Artikels heißt „Ecclesiae **magno consensu** apud nos docent [...]“¹¹. „Man lehrt bei uns gemäß der großen Einmütigkeit der Kirche.“ Somit sind die Bekenntnisse der lutherischen Reformation, allen voran die CA, Dokumente, welche danach streben, jenen katholischen Konsens zu bezeugen und ihn dadurch im kirchlichen Leben zu erneuern. Nimmt man dies ernst, so ergibt sich für das theologische Vorgehen eine neue Blickrichtung. Die Aussagen der lutherischen Bekenntnisse können so nur vor dem Hintergrund der kirchlichen Lehrmeinung des 16. Jh. historisch und geistlich richtig verstanden werden. Wo in den Bekenntnissen nicht explizit jener Lehrmeinung widersprochen wird, muß man davon ausgehen, daß in diesen Punkten keine theologische Differenz vorhanden war. Hier wird deutlich, wie fatal sich jene spätere Bedeutungsverschiebung ausgewirkt hat, denn die spätere Auffassung geht davon aus, daß das „Schweigen“ des Bekenntnisses zu bestimmten Sachverhalten als Ablehnung zu interpretieren sei, statt historisch korrekt die Übereinstimmung mit der katholischen Lehrmeinung des 16. Jh. anzunehmen. Wo also die lutherischen Bekenntnisse „schweigen“ und keine dogmatisch bindende Aussage treffen, ist auch nach der Reformation weiterhin die katholische Lehre des 16. Jh. maßgeblich, die ihrerseits das bleibende Erbe von 1500 Jahren universalkirchlicher Lehrentwicklung ist und in diesem Sinne den *magnus consensus* von der Urchristenheit an repräsentiert. Auch die Bekenntnisschriften selbst sehen sich in dieser Lehrsukzession; die Wittenberger Reformatoren traten stets mit dem Anspruch auf, daß ihre Lehre keine andere als die von Mißbräuchen bereinigte katholische Lehre ist. Dies ist auch im Beschluß der CA zu lesen:

„[...] W]ir haben allein die Stuck erzählt, die wir für nötig anzuziehen und zu vermelden geacht haben, damit man daraus dester baß zu vernehmen habe, daß bei uns **nichts, weder mit Lehre noch mit Ceremonien, angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder gemeinsamer christlichen Kirchen zuentgegen wäre.** Dann es ist je am Tage und offentlich, daß wir mit allem Fleiß, mit Gottes Hilf (ohne Ruhm zu reden) verhutt haben, damit je kein neue und gottlose Lehre sich in unseren Kirchen einflöchte, einreiße und überhand nähme.“¹²

Hier ist deutlich angesprochen, daß lutherische Theologie und Kirche stets im Miteinander von Schrift und Tradition ihre Entscheidungen trafen und auch weiterhin zu treffen gedenken. Insofern muß man lutherisch das reformatorische *sola scriptura* dahingehend pointieren, daß man formulieren könnte „*prima scriptura*“ – zuerst die Schrift. Denn *de facto* hat die lutherische Reformation selbst niemals das Prinzip *sola scriptura* im Sinne eines reinen Biblizismus verstanden oder angewendet. Gerade im Streit gegen die „Schwärmer“, den radikalen „linken Flügel“ der Reformation, wie er in der Forschung gern bezeichnet wird, war auf Seiten der Wittenberger Reformatoren die Tradition der

11 CA I, Von Gott, 1, BSLK, S.50, Hervorhebung C.K.

12 CA Beschluß, 3–5, BSLK, S.134, Hervorhebung C.K.

Kirche stets ein implizites oder explizites Argument gegen den Bildersturm oder eine radikale Meßreform. Auch hier muß man historisch rückfragen. Das sola scriptura der Reformatoren war eine Reaktion auf eine Fehlentwicklung in der römischen Lehre, die zu einer Überbetonung der Tradition geführt hatte. Vor diesem Hintergrund sollte das sola den Primat der Schrift gegenüber der Tradition sichern. Das „allein die Schrift“ aber im Sinne von „ausschließlich die Schrift“ verstehen zu wollen, läßt sich weder aus dem theologischen noch aus dem kirchlichen Handeln der Reformatoren ableiten.

Man wird also, will man ein lutherisches Amtsverständnis entwickeln, zunächst drei Schritte vollziehen müssen. Vorrangig und grundlegend ist der Blick in die Schrift. Daraufhin gilt es, das Verständnis des Amtes bei den Kirchenvätern und bis ins 16. Jh. zumindest schlaglichtartig zu beleuchten. Als dritter Schritt ist dann der Blick in die Bekenntnisse der lutherischen Reformation notwendig, da diese auch im Verständnis des Amtes Fehlentwicklungen der Kirchengeschichte ausscheiden und das Amt auf den schriftgemäßen und katholischen Grund zurückführen wollen. Ein solches Vorgehen wäre der Intention der Wittenberger Reformation, eine innerkatholische Reformbewegung zu sein, angemessen.

Um daraus Aussagen für die gegenwärtige Theologie und Kirche abzuleiten, bedarf es nach diesen drei Schritten noch eines vierten. Als vierter Schritt ist ein Blick auf die gegenwärtige gesamtkirchliche Realität vonnöten, der zeigen kann, was vor dem Hintergrund von nun fast 2000 Jahren kirchlicher Lehre der katholische magnus consensus ist. Diese Frage nach dem magnus consensus geschieht im Blick auf die Eine Kirche, ungeachtet ihrer bedauerlichen Zersplitterung, und versucht zu erkennen, was sich darin als in Einklang mit der Schrift und der 2000-jährigen Tradition und Lehre der Kirche stehend erweist und somit Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes ist. Für unsere konkrete Thematik bedeutet dies, daß ein Blick auf die weltweite Christenheit und insbesondere auf das weltweite Luthertum bei der Entscheidung helfen kann, ob unsere Amtstheologie, unsere Verhältnisbestimmung zwischen Amt und allgemeinem Priestertum und unsere Position zur Frage der Frauenordination dem magnus consensus der Kirche Jesu Christi entspricht.

3. Eckpunkte eines lutherischen Amtsverständnisses anhand von Schrift und Tradition

3.1 Wesen des Amtes

a) Das Amt ontologisch als Repräsentation Christi

Bereits in den Evangelien, nicht „erst“ in den Pastoralbriefen, finden sich Aussagen, die bei der Frage nach dem Wesen des Amtes weiterhelfen. Dabei sind zunächst die zwölf Apostel zu betrachten. Fragt man nach Spezifika der Darstellung der Apostel in den Evangelien, so fallen einige Texte besonders ins

Auge. Zunächst werden die Zwölf namentlich erwähnt und namentlich berufen (Mt 10,2–4 par.). Sie werden von Jesus mit Vollmacht (ἐξουσία) über die unreinen Geister und zur Krankenheilung ausgestattet und nach einer Unterweisung paarweise ausgesandt.

Lk 9,1–2

1 Er rief aber die Zwölf zusammen und gab ihnen Gewalt (δύναμιν) und **Vollmacht** (ἐξουσίαν) über alle bösen Geister, und daß sie Krankheiten heilen konnten, 2 und sandte sie aus (ἀπέστειλεν αὐτοὺς), zu predigen das Reich Gottes und die Kranken zu heilen.

Es ist also zurückzuweisen, wenn in theologischen Veröffentlichungen behauptet wird, im neuen Testament gebe es keine Begriffe, die für die Bezeichnung „Amt“ zu erwarten wären, wie *exusia*, *time*, *arche* oder ähnliches.¹³ Ἐξουσία im Sinne von „Vollmacht“ für eine bestimmte Aufgabe oder ein bestimmtes Amt wird explizit bei der Aussendung der Apostel erwähnt. Wichtig ist hierbei aus systematischer Blickrichtung, daß die öffentliche Verkündigung des Reiches Gottes einer besonderen Sendung Jesu bedarf. Vielleicht ist dies auch die Lösung des sog. „Messiasgeheimnisses“. Generationen von Exegeten hat bewegt, warum Jesus Geheilten verbietet, seine Messianität und Gottessohnschaft öffentlich zu verkündigen (etwa Mt 12,16, Mk 7,36, Lk 5,14). Zuweilen verbietet Jesus auch den Aposteln, bestimmte Erlebnisse oder Offenbarungen zu verkündigen bis zu seiner Auferstehung (etwa Mt 16,20, Mt 17,9). Eine mögliche Deutung dieses Sachverhaltes wäre, daß nicht alle Jünger Jesu öffentliche Verkündigung wahrnehmen dürfen, da dies einer speziellen Sendung bedarf. Auch die Apostel besitzen in ihrer „Lehrzeit“ anfangs nur eine vorläufige und beschränkte Sendung. Dies wird bei Matthäus besonders deutlich, wenn bei der Aussendung der Zwölf davon die Rede ist, daß sie sich nicht zu den Heiden wenden sollen, sondern zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10,6). Erst nach der Auferstehung Jesu wird den Aposteln im Tauf- und Missionsbefehl (Mt 28,18–20) eine umfassende Sendung zu allen Völkern und bis an die Enden der Erde zuteil. Johannes berichtet von der Sendung der Apostel nach der Auferstehung Jesu folgendes:

Joh 20,21–23

21 Da sprach Jesus abermals zu ihnen: Friede sei mit euch! **Wie mich der Vater gesandt hat** (ἀπέσταλκέν), **so sende** (πέμπω) **ich euch**. 22 Und als er das gesagt hatte, blies er sie an und spricht zu ihnen: Nehmt hin den heiligen Geist! 23 Welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.

Die Apostel werden von Jesus gesandt, der selbst ein Gesandter des Vaters ist. Sie erhalten als Zusrüstung für ihren Dienst den Heiligen Geist. Mit dieser Geistverleihung ist die Vollmacht zur Sündenvergebung verbunden. Die Apo-

13 Das geschieht leider in dem sonst ausgezeichneten und überaus lesenswerten Buch von Karl-Hermann Kandler, *Das Wesen der Kirche nach evangelisch-lutherischem Verständnis*, Neudettelsau: Freimund, 2007, S.110.

stel sind bevollmächtigt, im Namen und an Statt Christi zu sprechen und zu handeln. Dies betont der Apostel Paulus gegenüber der Gemeinde in Korinth sehr eindringlich:

2Kor 5,20

So sind wir nun **Botschafter/Gesandte an Christi Statt** (ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν), denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott!

In der Antike galt ein Gesandter als Repräsentant dessen, der ihn geschickt hat und war auch entsprechend zu behandeln. Seine Worte waren die Worte dessen, der ihn sandte und die Behandlung, welche dem Gesandten zuteil wurde, wurde verstanden, als widerfahre sie dem, der sich repräsentieren ließ. Dies gilt auch von den ἀπόστολοι, den Gesandten Christi, wie Jesus bei der Aussendung der siebenzig Jünger formuliert:

Lk 10,16

Wer euch hört, der hört mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat.

Damit kann auch der Begriff „ontologisch“ („wesenhaft“, „seinsmäßig“) für das Amt als gerechtfertigt gelten – die Apostel *sind* mit ihrer ganzen Person Gesandte und Repräsentanten Christi. Sie sind es, weil sie von Christus ausgesandt und mit der Vollmacht ausgestattet sind, in Christi Namen zu sprechen und zu handeln.

Diese inhaltlichen Aussagen aus dem NT werden auch von den Reformatoren übernommen. In der Apologie der CA im Artikel über die Kirche heißt es:

ApolCA VII und VIII, 28

[...] welche **Christus selbst repräsentieren aufgrund der Berufung durch die Kirche**, wie Christus bezeugt: Wer euch hört, der hört mich. Indem sie das Wort Christi und die Sakramente darreichen, reichen sie diese **an Statt und an Stelle Christi** dar.

[...] quia **repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae**, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit. Cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt, **Christi vice et loco porrigunt**.¹⁴

Oder Originalton: „Denn um des Berufs willen der Kirchen sind solche da, nicht für ihre eigen Person, sondern als Christus, wie Christus zeugt: Wer euch höret, der höret mich.[...] Wenn nu gleich Gottlose predigen und die Sakrament reichen, so reichen sie dieselben an Christus statt.“

Dabei wird sehr deutlich, daß die Repräsentation Christi nicht auf das allgemeine Priestertum zurückgeführt wird, sondern auf die vocationem ecclesiae, auf die Berufung durch die Kirche, die, wie später noch gezeigt wird, als Ordination zu verstehen ist. Die Ordination bewirkt das Stehen vice et loco Christi – was man beides auch mit dem Terminus der Stellvertretung Christi

14 ApolCA VII. und VIII., 28, BSLK, S.240, Hervorhebung C.K.

wiedergeben könnte. Die Reformatoren betonen also hier den ontologischen Aspekt des Amtes – denn nichts anderes ist gemeint, wenn es heißt, daß die Amtsträger in ihrer Person repraesentant Christi personam, die Person Christi, Christus selbst repräsentieren.

Es muß von diesem Befund her zurückgewiesen werden, daß die lutherische Kirche ein rein funktionales Verständnis des Amtes habe. Auch im Blick auf das Weltluthertum wird deutlich, daß diese Position nicht haltbar ist. Die schwedische lutherische Bischofskonferenz hat 1990 einen Text¹⁵ verfaßt, in dem es ausdrücklich heißt: „The Church of Sweden shares a tradition which **does not only have a functional view of the ministry of the Church.**“^{16a} „Die Kirche von Schweden teilt eine Tradition, die keinen einseitig funktionalen Blick auf das Amt der Kirche hat.“ Gleichwohl darf, wie bereits eingangs erwähnt, nicht geleugnet werden, daß das Amt eine funktionale Dimension hat:

b) Das Amt funktional als Gegenüber zur Gemeinde Christi

In den Evangelien wird differenziert zwischen den Zwölf und den übrigen Jüngern sowie zwischen den Jüngern allgemein und der Menschenmenge. Während die Jünger stets mit Jesus sind, kommt die Menschenmenge nur spontan zusammen um Jesu Predigt zu hören. Die Differenzierung zwischen den Zwölf und dem übrigen Jüngerkreis ist in den Evangelien allerdings nicht scharf. Das Wort μαθητής bezeichnet hier sowohl den engeren Kreis der Zwölf, als auch einen größeren Kreis seiner ständigen Nachfolger. Das muß unter systematischen Gesichtspunkten nicht weiter verwundern, denn hier befinden sich die Apostel noch in der Ausbildungsphase – gleichsam im Studium und Vikariat. Dennoch gibt es deutliche Hinweise auf eine Differenzierung zwischen den Zwölf und den übrigen Jüngern. So fragt Petrus in Lk 12 als Jesus von Knechten spricht, die auf ihren Herrn warten sollen:

Lk 12,41–42

41 Petrus aber sprach: Herr, sagst du dieses Gleichnis **zu uns oder auch zu allen?** (πρὸς ἡμᾶς ... ἢ καὶ πρὸς πάντας;) 42 Der Herr aber antwortete: Wer ist denn der treue und kluge **Haushalter** (οἰκονόμος), den der Herr einsetzt über seine Dienerschaft, damit er sie zur rechten Zeit verpflegt?

Diese Frage des Petrus ist wichtig, denn sie setzt voraus, daß es eine Differenzierung zwischen den Zwölf und den übrigen Jüngern gibt. Jesus spricht also nicht immer zu der großen Gruppe der Jünger, sondern adressiert seine Rede bisweilen auch exklusiv an die Zwölf. Petrus fragt hier, ob das konkrete Je-

15 Bishop, priest and deacon in the church of Sweden. A letter from the bishops concerning the ministry of the Church, The Bishops' Conference 1990, <http://www.svenskakyrkan.se/biskops-moten/beng901/amb3eng6.htm>, Letzte Änderung: k.A., Zugriff am 24.01.2008. Das nicht paginierte Dokument wird nach Kapiteln zitiert. Maßgeblich ist der englische Text, eine deutsche Übertragung wurde nur zum besseren Verständnis beigefügt.

16 Bishop, priest and deacon in the church of Sweden, Call and ordination, Suspension from the exercise of the ministry, Hervorhebung C.K.

antwortet sich nur an die Apostel richtet oder auch an die anderen Jünger. Jesus antwortet mit einem Gleichnis über den Haushalter (οἰκονόμος), den sein Herr bestellt um seinen Dienern zur rechten Zeit Brot zu geben (δίδωμι σιτομέτριον). Sowohl in den Briefen des Neuen Testaments als auch in der Frühen Kirche ist die Bezeichnung (οἰκονόμος) ein gängiger Terminus für die Inhaber eines kirchlichen Amtes. Der folgende Vers aus dem Titusbrief möge dafür Beleg sein:

Tit 1,7

Ein **Bischof** (ἐπίσκοπον) muß unbescholten sein als ein **Haushalter Gottes** (θεοῦ οἰκονόμον) ...

Im gesamten Neuen Testament wird dieser Begriff des Haushalters nur in Gleichnissen und im Bezug auf Inhaber eines kirchlichen Amtes verwendet. Es kann also als wahrscheinlich gelten, daß Jesus von Beginn an den Zwölfen eine besondere Aufgabe – die des οἰκονόμος – zugedacht hat. Dieser Begriff und das Gleichnis vom Haushalter und den übrigen Dienern implizieren zugleich eine Rangordnung und eine Aufgabendifferenzierung unter den Jüngern.

Welche Aufgaben hat nun der Haushalter Gottes? Der Apostel Petrus schreibt darüber:

1Petrus 5,1–4

1 Die Priester (πρεσβυτέρους) unter euch ermahne ich, der Mitpriester (συμπρεσβύτερος) und Zeuge der Leiden Christi, der ich auch teilhabe an der Herrlichkeit, die offenbart werden soll: 2 Weidet die Herde Gottes, die euch anbefohlen ist; achtet auf sie, nicht gezwungen, sondern freiwillig, wie es Gott gefällt; nicht um schändlichen Gewinns willen, sondern von Herzensgrund; 3 nicht als Herren über die Gemeinde, sondern als Vorbilder der Herde. 4 So werdet ihr, wenn erscheinen wird der Erzhirte, die unvergängliche Krone der Herrlichkeit empfangen.

Die Amtsinhaber werden aufgefordert, die Herde Gottes zu „weiden“. Sie sind Hirten, Christus ist der „Erzhirte“. Dabei warnt Petrus eindringlich vor Überheblichkeit – die Amtsinhaber sind nicht „Herren“ über die Herde, sondern Vorbilder und letztlich Diener. Das besagt aber nicht, daß umgekehrt nun die Herde „Herr“ ist, sondern dieses Wort steht in Übereinstimmung mit dem Wort Jesu an die Zwölf (Mt 20,25–26): In der Kirche Jesu möge es nicht zugehen, wie bei den irdischen Machthabern, sondern diejenigen, welche Vollmacht haben, sollen dienen, nicht herrschen. Die Gemeindeglieder sollen sich den Priestern freiwillig unterordnen. Jeder an seinem Platz soll sich in Demut üben – auf daß sich die Priester nicht als Herrscher mißverstehen und die Gemeindeglieder nicht gegen das Priesteramt aufbegehren, indem sie sich selbst das Priesteramt anmaßen. Petrus setzt also Priesteramt und allgemeines Priestertum in eine klar definierte Beziehung zueinander. Hochmut und Anmaßung auf beiden Seiten ist gefährlich und bringt die Kirche Christi in Gefahr.

Dieses „Weiden“ der Herde durch die Hirten haben die Bekenntnisschriften näher ausgeführt und erklären:

CA V,1

Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, **Evangelium und Sakrament zu geben** [...]

Ut hanc fidem consequamur, institutum est **ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta**.¹⁷

Die Reformatoren verstehen das Amt also keineswegs *nur* funktional, wie oft behauptet wird. Aber sie haben den funktionalen Aspekt des Amtes gegenüber dem ontologischen betont, weil zuvor in der mittelalterlichen Theologie zu viel Wert auf das Sein gelegt wurde und weniger auf das Sein-Für. Demgegenüber erinnern die Reformatoren, daß das Sein des Amtsträgers ein Sein für die Kirche ist und der ontologische und der funktionale Aspekt des Amtes zusammengehören. Es gibt das Amt der Kirche und es begründet sich in der Repräsentation Christi, welche in der Ordination geschenkt wird. Aber dieses Amt hat eine Funktion in der Kirche und existiert nicht um seiner selbst willen. Das Amt hat die Funktion, der Kirche zum Heil zu dienen, indem es Wort und Sakrament verwaltet und so Gottes Werkzeug ist, bei den Gläubigen Glauben zu wirken. Das Amt ist also *ministerium* „um zu“. Das Amt ist Dienst um das Evangelium zu verkündigen und um die Sakramente zu verwalten.

c) Ontologische und funktionale Dimension des Amtes gehören zusammen!

Wie gerade erwähnt, betonen die Reformatoren, daß die ontologische und die funktionale Dimension des Amtes zusammengehören. Sie stehen damit in Übereinstimmung mit Augustinus von Hippo, der zu diesem Thema wunderbare Einsichten vermittelt. Er macht in einzigartiger Weise deutlich, was es heißt, daß das Amt ontologisch auf Christus bezogen ist und gerade durch diese ontologische Dimension funktional auf die Gemeinde hingebunden ist. Augustinus macht dies an einigen biblischen Aussagen über Christus deutlich. Hier sei beispielhaft die Bezeichnung „guter Hirte“ ausgeführt: Christus ist der gute Hirte der Kirche. Er weidet seine Schafe, indem er ihnen das Heil zuteil werden läßt. Dieses Wirken Christi zum Heil geschieht aber nur, indem er selbst zum Schaf und damit ein Teil der Herde wird und sich opfern läßt.¹⁸ Es sei hier erinnert an die alttestamentliche Weissagung aus Jes 53,7: „Als er gemartert ward, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird; und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scherer, tat er seinen Mund nicht auf.“ Christus ist also nur insofern Hirte, als daß er selbst zum Schaf wird und sich somit selbst Schafe sammelt, die er weidet. Deshalb steht auch der Amtsträger als Hirte in der Repräsentation Christi der Kirche gegenüber. Aber nur insofern, als daß er selbst Teil der Herde ist und mit ihr gemeinsam dem Erzhirten untersteht. Der menschliche Hirte

¹⁷ CA V,1, BSLK, S.58, Hervorhebung C.K.

¹⁸ Vgl. Genn, Felix, Trinität und Amt nach Augustinus, [SlgHor.NR, 23], Einsiedeln: Johannes, 1986, S.131.

weidet die ihm von Christus anvertraute Herde mit dem, wovon er selbst lebt.¹⁹ Der Amtsträger ist also beides – Mitchrist und Vorsteher der Gemeinde zugleich. Dies wird in einer bekannten Aussage Augustins deutlich, in der er erklärt:

Augustinus

Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, dort tröstet mich, was ich mit euch bin. **Für euch nämlich bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ.** Jene ist die Bezeichnung für das Amt, diese für die Gnade; jene ist die Bezeichnung für die Gefahr, diese für das Heil.

Ubi me terret, quod vobis sum, ibi me consolatur, quod vobis cum sum. **Vobis enim sum episcopus: vobis cum sum christianus.** Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis.²⁰

Von diesem Zitat aus wird auch deutlich, warum es so fatal ist, beides voneinander zu trennen. Ein rein funktionales Amtsverständnis bleibt ohne wirkliche Legitimation und Autorität, denn das Amt hat seine Autorität nur von Christus her. Es bleibt auch ohne Vollmacht, denn das Amt hat seine Vollmacht nur von Christus her. Ebenso wird auch die ontologische Dimension ohne die funktionale Dimension leer. Denn das Amt kann nicht ontologisch auf Christus bezogen sein, ohne zugleich mit ihm nicht zu herrschen, sondern zu dienen. Ebenso wie Christus, der gerade in seinem Dienen sein Haupt der Kirche ist, wird der Amtsträger nur in seinem Dienen für die Diener Christi zum Vorsteher der Kirche. Insofern ist das Amt natürlich funktional auf die Gemeinde bezogen – es dient der Gemeinde und es dient zum Zwecke des Heils. Aber das Amt kann nur darum der Gemeinde dienen, weil es ontologisch auf Christus bezogen ist, welcher zum Diener Gottes und der Kirche geworden ist. Allein in der Repräsentation Christi wird das Amt funktional zum Dienst. So ist das Amt recht verstanden ein „in der Kirche“ und gleichzeitig ein „gegenüber der Kirche“. Der römisch-katholische Bischof Felix Genn faßt dies in seinem hervorragenden Buch über die Amtstheologie Augustins folgendermaßen zusammen: „Einerseits ist der Bischof oder Priester als Knecht im Leib Christi allen Knechten in diesem Leib gleich. [...] Andererseits ist er als dieser Knecht zugleich der, der Christus darstellt als den Herrn, indem er den Gläubigen dient und zu ihnen in seinem Namen spricht. Er tut das nicht als Funktioniär, sondern aus seinem Sein in Christus. **Er stellt den Herrn dar, indem er nicht Herr, sondern Knecht ist, wie dieser Herr sein Herr-Sein gerade im Dienen verwirklicht hat.** Das Knecht-Sein des kirchlichen Amtsträ-

19 Vgl. Genn, Felix, Trinität und Amt nach Augustinus, [SlgHor.NR, 23], Einsiedeln: Johannes, 1986, S.135.

20 Caesarius Arelatensis, Sermones Caesarii vel ex aliis fontibus hausti, Cl. 1008, SL 104, sermo: 232, cap.: 1, linea: 20ff, Hervorhebung C.K., in: Library of Latin Texts (CLCLT) via Brepolis <http://www.brepolis.net.proxy.nationalilizenzen.de/index.html>, Letztes Update am 14.08.2007, Zugriff am 24.01.2008, Hervorhebung C.K.

gers ist Christsein und zugleich ein Sein in und für Christus und so für die anderen.“²¹

Es kann also mit Augustinus festgehalten werden, daß das Amt ontologisch und funktional in gleicher Weise ist. Hier bietet sich die Chance, eine festgefahrene Frontstellung der Amtsdebatte aufzugeben, die auf der Annahme beruhte, daß ontologische und funktionale Aspekte des Amtes unvereinbar seien. Felix Genn zeigt in beeindruckender Weise mit Augustinus, daß beide Aspekte zum Amt gehören und es darum gehen muß, beide ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen.

d) Ordination als Übergabe des Amtes und der Amtsvollmacht; „Amtsgnade“

Bereits im AT gibt es Einsetzungshandlungen für geistliche Führungsämter. Eine wichtige Nachfolgeregelung ist die Einsetzung Josuas zum Anführer des Volkes Israel vor dem Einzug ins Heilige Land. Nachdem ihm selbst der Einzug ins Heilige Land versagt wird, bittet Mose den Herrn, er möge einen Anführer über die Israeliten setzen. Gott bestimmt Josua zu Moses Nachfolger und gebietet Mose: „Nimm zu dir Josua, den Sohn Nuns, **einen Mann, in dem der Geist ist und lege deine Hand auf ihn. [...] Lege von deiner Hoheit auf ihn, damit ihm die ganze Gemeinde der Söhne Israels gehorcht**“ (4. Mose 27,18,20). Interessant ist, daß Josua vor seiner Einsetzung durch Mose als ein Mann beschrieben wird, „in dem der Geist ist“ (V.18). Nach der Einsetzung und Handauflegung durch Mose wird folgendes über ihn berichtet: „Josua, der Sohn Nuns, **war erfüllt vom Geist der Weisheit, denn Mose hatte seine Hände auf ihn gelegt**, und die Söhne Israels hörten auf ihn und taten, wie der Herr es Mose befohlen hatte“ (5. Mose 34,9). Es wird also deutlich gesagt, daß Josua durch die Handauflegung Moses mit dem Geist der Weisheit erfüllt wurde, obwohl doch bereits zuvor seine Geistbegabung erwähnt wurde. Theologisch läßt sich das nur in einer Weise deuten: Die Geistbegabung Josuas, die er im Zuge seiner Einsetzung durch die Handauflegung Moses erhalten hat, war eine spezielle Amtsbevollmächtigung und Gnadengabe zur Ausübung seines Amtes. Diese Gnadengabe zur Amtsführung hat dabei nichts zu tun mit der persönlichen Heiligkeit oder Frömmigkeit. Dafür ist Mose ein Beispiel. Er hatte am Haderwasser zu Kadesch in der Wüste Zin dem Wort Gottes nicht gehorcht (vgl. 4. Mose 20,1–13 und 4. Mose 27,14) und wird damit bestraft, daß er nicht in das verheißene Land einziehen darf. Dennoch besitzt er weiterhin trotz dieser Verfehlung die besondere Geistbegabung für sein Amt, denn er legt diese auf Josua. Wenn man es systematisch-theologisch formulieren will, so bedeutet dies, daß die Amtsgnade, die durch Handauflegung übermittelt wird, nicht zur Soteriologie gehört, sondern in den Bereich der Ekklesiologie. Der Amtsträger ist durch sie nicht „im Vorteil“ im Bezug auf die Erlangung des Heils. Sie dient einzig und allein als Bevollmächtigung und Zurüstung zum Amt, das

21 Genn, Felix, Trinität und Amt nach Augustinus, [SlgHor.NR, 23], Einsiedeln: Johannes, 1986, S.120, Hervorhebung C.K.

versehen werden soll. Dies sollte sich bei aller Debatte um das Wort „Amtsgnade“ stets vor Augen geführt werden.

Auch im Neuen Testament wird das Amt durch die Handauflegung unter Gebet weitergegeben. Die Handauflegung zur Amtseinsetzung ist besonders in den Pastoralbriefen thematisiert. Besonders die Timotheusbriefe sind in der Frage der Handauflegung interessant. In beiden Briefen ermahnt der Apostel Paulus Timotheus, er solle die Gabe zur Wirkung kommen lassen, die durch die Handauflegung in ihm ist:

1Tim 4,14

Laß nicht außer Acht die **Gabe** (χάρισμα) in dir, die dir verliehen wurde durch Weissagung mit **Handauflegung der Priester**.

2Tim 1,6

Aus diesem Grund erinnere ich dich daran, daß du die **Gabe Gottes** (τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ) neu belebst, die in dir ist **durch die Auflegung meiner Hände**.

Sofern sich beide Äußerungen auf die gleiche Ordination beziehen, wird deutlich, daß Paulus als Ordinator diese Amtsübergabe vollzogen hat. Neben ihm haben noch andere, nicht namentlich genannte Priester durch ihre Handauflegung mitgewirkt. Diese Handauflegung hat Timotheus eine besondere Gabe Gottes zur Ausübung seines Amtes verliehen, die er, so ermahnt Paulus, nicht außer Acht lassen, sondern wieder neu beleben soll. Gleichzeitig warnt Paulus im Zusammenhang mit Aussagen über das Priesteramt in der Kirche, Timotheus solle die Hände niemandem zu bald auflegen (1Tim 5,22). Es wird also deutlich, daß die Handauflegung zur Amtseinsetzung etwas ist, womit sorgsam und bedacht umgegangen werden muß, da sie effektiv etwas bewirkt. Sie vermittelt die Vollmacht und zugleich die Gnade, das anvertraute Amt und die anvertraute Vollmacht recht auszuüben.

Will man nun die Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften über die Ordination recht verstehen, so muß man sich des damaligen Sprachgebrauchs bewußt werden. Dazu ist es hilfreich, eine Konzilsaussage des 4. Konzils im Lateran zu betrachten, welches über das Altarsakrament festhält:

4. Konzil im Lateran (1215)

Und dieses Sakrament kann freilich nur ein Priester vollziehen, der **gültig geweiht** wurde (qui **rite fuerit ordinatus**) [...] ²²

Nur der Priester, der rite ordiniert wurde, darf das Altarsakrament vollziehen. Diese Formulierung wird als wesentlich zu gelten haben, will man die Formulierung rite vocatus der CA historisch korrekt deuten:

22 4. Konzil im Lateran (12.ökm.), 11.–30. Nov. 1215, in: *Denzinger*, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 40. Auflage, Freiburg u.a.: Herder, 2005, Nr.802, S. 358, Hervorhebung C.K.

CA XIV, 1

Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll **ohne ordentlichen Beruf (nisi rite vocatus)**.²³

Die deutsche Variante des Textes ist leider sehr schlecht und wird für die meisten Mißverständnisse dieser Stelle verantwortlich sein. Pointierter könnte man auch übersetzen: Über die kirchlichen Ämter wird gelehrt, daß niemand in der Kirche öffentlich lehren (d.i. predigen) oder die Sakramente verwalten darf, wenn er nicht ordnungsgemäß berufen ist. Es handelt sich also um ein Verbot von Predigt und Sakramentsverwaltung für alle, die nicht rite berufen sind. Mehr hat die CA an diesem Punkt nicht zu sagen – danach folgt sofort die Auseinandersetzung mit menschlichen Traditionen innerhalb der Kirchenordnung. Die Frage nach dem Amt kann also in einem Satz abgehandelt werden, der nicht mehr und nicht weniger besagt als dies: Wir halten fest an der bisherigen Ordnung der Kirche. Denn wie gerade gezeigt, war das rite in der mittelalterlichen Theologie und Kirche auf ordinatus bezogen und ist auch hier in dieser Weise zu verstehen. Rite berufen hieß für die Reformatoren nichts anderes als „ordiniert“. Den hohen Stellenwert der Ordination zeigt auch der bekannte Abschnitt aus der Apologie, nach welchem die Ordination als Sakrament im weiteren Sinne bezeichnet werden kann.

ApolCA XIII, 11–12

Wo man aber das Sakrament des Ordens wollt nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, **so hätte es kein Beschwerung, die Ordination ein Sakrament zu nennen (non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum)**. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten, und hat herrliche Zusage Gottes [...] Wenn man das Sakrament des Ordens also verstehen wollt, so möcht man auch das Auflegen der Hände ein Sakrament nennen. Denn die Kirche hat Gottes Befehl, daß sie soll Prediger und Diakonos bestellen.²⁴

Auch ein Blick in die lutherische Tradition bis heute zeigt, daß bis vor kurzem noch selbstverständlich davon ausgegangen wurde, daß bei der Ordination die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausübung des Amtes zuteil wird. Ich zitiere das ökumenische Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“ von 1981:

„Nach Confessio Augustana V wird jedoch für die Verwaltung der Sakramente das Amt vorausgesetzt. Nach Confessio Augustana XIV wird dieses Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung nur durch **ordentlich dazu Berufene** ausgeübt, **das heißt nach heutigem Verständnis durch ordinierte Amtsträger**: ‚Überall, wo das Amt der Kirche ausgeübt werden soll, ist Ordination erforderlich.‘ [...] Die Berufung zum besondern Amt in der Kirche geschieht seit apostolischer Zeit **durch Hand-**

23 CA XIV, 1, BSLK, S.69, Hervorhebung C.K.

24 ApolCA XIII, 11–12, BSLK, S.293f, Hervorhebung C.K.

auflegung und Gebet innerhalb der gottesdienstlich versammelten Gemeinde. Dadurch wird der Ordinierte in das apostolische Amt der Kirche und in die Gemeinschaft der Amtsträger aufgenommen. **Gleichzeitig wird ihm durch Handauflegung und Gebet (Epiklese) die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausübung seiner Sendung zugesprochen und zuteil.**²⁵

Hier ist eindeutig zwischen Beauftragung und Ordination unterschieden und zugleich festgestellt, daß bei der Ordination die Gabe des Heiligen Geistes zur Amtsausübung zuteil wird. Angesichts der Klarheit dieser Äußerungen ist es nicht verständlich, daß in der heutigen theologischen Diskussion so vehement bestritten wird, daß bei der Ordination eine besondere Amtsgnade zur Ausübung des übertragenen Amtes vermittelt wird.

e) Das eine Amt der Kirche in dreifacher Gestalt

Das dreieggliederte Amt ist in der lutherischen Kirche nicht unumstritten. Insbesondere in Deutschland mag dies mit den historischen Entwicklungen zusammenhängen, die zum landesherrlichen Kirchenregiment geführt haben. Denn in den skandinavischen und baltischen lutherischen Kirchen steht man dem dreieggliederten Amt mit weitaus weniger Skepsis gegenüber als in Deutschland. Doch selbst wenn Sie der nun vorgetragenen Herleitung des dreieggliederten Amtes aus dem NT nicht zustimmen könnten, so muß doch als unstrittig gelten dürfen, daß die Apostolischen Väter das dreieggliederte Amt kennen und sich die lutherische Kirche nicht ohne Not von diesem Erbe entfernen sollte.

Der neutestamentliche Beleg für die Diakone sollte noch relativ unstrittig sein. Ihre erste Erwähnung findet sich in der Apg im 6. Kapitel, wo von ihrer Einsetzung durch die Apostel unter Gebet und Handauflegung die Rede ist.

Apg 6, 6

Diese Männer stellte man vor die Apostel; die **beteten und legten die Hände auf sie**.

Interessant ist bei dieser Einsetzungshandlung weiterhin, daß die Gemeinde geeignete Kandidaten vorschlagen kann, daß jedoch die eigentliche Amtseinsetzung durch die Apostel geschieht. Die Diakone werden auch von Paulus im Brief an Timotheus erwähnt:

1Tim 3,8

Desgleichen sollen die **Diakone** (Διακόνους) ehrbar sein, nicht doppelzüngig, keine Säufer, nicht schändlichen Gewinn suchen;

Dagegen sind die neutestamentlichen Belege für die Priester sehr viel umstrittener. Das liegt auch an der griechischen Wortwahl. Es ist stets von den πρεσβύτεροι die Rede. Die rein formal völlig korrekte Übersetzung mit „Älteste“ hat leider zu manchen Irritationen geführt, sodaß heute Vorstellungen existieren, die πρεσβύτεροι seien eine Art Kirchenvorstand gewesen. Demgegen-

25 Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn: Bonifatius, 1981, S.28f.

über plädiere ich dafür, bei der Bezeichnung *πρεσβύτεροι* davon auszugehen, daß es sich um eine Amtsbezeichnung handelt – analog etwa zur Amtsbezeichnung Senator, welche auch vom lat. *senex* „alt“ abgeleitet ist. Insofern bevorzuge ich es, *πρεσβύτερος* mit dem entsprechenden deutschen Lehnwort „Priester“ wiederzugeben, wenn es als Amtsbezeichnung verwendet wird.

Der Begriff *πρεσβύτεροι* erscheint in der Apostelgeschichte relativ unvermittelt und wird nicht näher erläutert. Die Personengruppe, die mit diesem Terminus bezeichnet wird, steht in der Apostelgeschichte von da an selbstverständlich an der Seite der Apostel. Sie sind zum Beispiel beteiligt am Apostelkonzil in Apg 15:

15, 6 Da kamen die **Apostel und die Priester** (*πρεσβύτεροι*) zusammen, über diese Sache zu beraten. [...] 23 Und sie gaben ein Schreiben in ihre Hand, also lautend: Wir, **die Apostel und Priester** (*πρεσβύτεροι*), eure Brüder, wünschen Heil den Brüdern aus den Heiden [...]

Eine mögliche Lösung der Frage nach der Herkunft der *πρεσβύτεροι* wäre der Hinweis auf die zweite Sendungsgeschichte bei Lukas. Dort sendet Jesus nach der Aussendung der Zwölf siebzig weitere Jünger aus und stattet sie ebenso wie die Apostel mit der Amtsvollmacht *ἐξουσία* aus.

Lk 10,1.19

1 Danach setzte der Herr weitere **siebzig Jünger** ein und sandte sie je zwei und zwei vor sich her [...] 19 Seht, ich habe euch **Vollmacht** (*ἐξουσίαν*) gegeben, zu treten auf Schlangen und Skorpione, und Vollmacht über alle Gewalt (*δύναμιν*) des Feindes; und nichts wird euch schaden.

In der orthodoxen Kirche ist diesem Ereignis ein Gedenktag gewidmet: Synaxis (Versammlung) der Siebzig Apostel. Die orthodoxen Kirchen bezeichnen diese siebzig Jünger also ebenfalls als Apostel! Das unvermittelte Erscheinen der *πρεσβύτεροι* in der Apostelgeschichte macht es wahrscheinlich, daß Lukas hier die Personen vorstellt, die später als *οἱ πρεσβύτεροι* bezeichnet werden.

Was das Verhältnis zwischen Bischof und Priester betrifft, so ist es richtig, wenn immer wieder darauf hingewiesen wird, daß im NT nicht streng zwischen Bischof und Priester differenziert wird. Das zeigen zwei Texte aus dem NT besonders deutlich – ein Bericht über die Bischöfe von Ephesus und ein Wort des Apostels Petrus.

Apg 20,17–18a.28

17 Aber von Milet sandte er [Paulus] nach Ephesus und ließ die **Priester der Kirche** (*πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*) rufen. 18a Als diese bei ihm waren, sprach er zu ihnen: [...] 28 Habt Acht auf euch selbst und auf die ganze Herde, in der euch **der Heilige Geist eingesetzt** hat zu **Bischöfen** (*ἐπισκόπους*), **um als Hirten die Kirche Gottes zu weiden**, die er durch sein eigenes Blut erworben hat.

Hier wird zunächst berichtet, daß Paulus die Priester (*πρεσβύτεροι*) holen läßt, die sich gerade in Ephesus aufhalten. In seiner Abschiedspredigt ermahnt

er sie, daß sie als Bischöfe (ἐπισκόποι) die Herde Gottes recht weiden sollen. Auch beim Apostel Petrus findet sich diese scheinbare Inkonsistenz, wenn er sich selbst als Mitpriester bezeichnet, obwohl er doch ganz zweifellos das Apostelamt innehat.

1 Petrus 5,1

Die **Priester** (πρεσβυτέρους) unter euch ermahne ich, der **Mitpriester** (συμπρεσβύτερος) und Zeuge der Leiden Christi [...]

Meist wird diese terminologische Inkonsistenz damit begründet, daß der Priester zu dieser Zeit noch als Ortsbischof galt. Es muß tatsächlich hinterfragt werden, warum Bischofsamt und Priesteramt sowohl im Neuen Testament als auch bei den Apostolischen Vätern so eng beieinander liegen. Aber ich möchte Ihnen eine etwas andere Lesart für dieses Problem vorschlagen: Dazu sind die Analogien zum alttestamentlichen Amtsverständnis wichtig, deren sich sowohl das Neue Testament als auch die Apostolischen Väter bedienen. In Heb 5–7 wird Christus als der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks bezeichnet. Damit ist die alttestamentliche Traditionslinie aufgenommen und zugleich durchbrochen. Denn Christus wird mit dem Titel des ranghöchsten Priesters des Alten Bundes bezeichnet und stammt doch nicht aus der Nachkommenschaft Levis, sondern aus Juda (Heb 7,14). Er bleibt Hoherpriester in Ewigkeit (Heb 6,20). Indem nun das Neue Testament diese alttestamentliche Amtsterminologie zwar inhaltlich modifiziert, aber doch übernimmt, kann sie auch ihren Amtsträgern in Anlehnung daran Amtsbezeichnungen geben. Es ist im NT immer wieder die Rede von den „Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten“. Die jüdischen πρεσβύτεροι waren eine Gruppe, die zum Hohen Rat gehörte. Dieser Terminus war den Lesern des NT also bestens bekannt. Ebenso war auch die Bezeichnung Bischof (ἐπίσκοπος) aus der Septuaginta vertraut. Wenn man sich diese Analogien klar macht, wird ganz deutlich, warum Bischof und Priester im Neuen Bund nicht wesentlich unterschieden werden. Der Bischof ist nicht Hoherpriester. Hoherpriester ist Christus und auch nur er allein. Alles, was unter ihm steht, ist nach dieser Analogie entweder Priester, Levit oder ein Angehöriger des Volkes. Man kann die Analogien zu den alttestamentlichen Amtsbezeichnungen folgendermaßen veranschaulichen:

AT	Hoherpriester	Priester	Levit	(Volk)
NT	Christus	Bischof	Priester	Diakon (Gemeinde)

Bischof und Priester stehen also nicht zueinander wie Hoherpriester und Priester des Alten Bundes, sondern sie sind in erster Linie beide Priester des Neuen Bundes. Der Bischof hat nur insofern eine andere Stellung, daß er als Priester unter Priestern eine Aufsichtsfunktion hat. So kann man also den Sachverhalt auch so verstehen, daß nicht der Priester als Ortsbischof gesehen wird, sondern daß umgekehrt der Bischof zu jener Zeit noch ganz und gar als Priester galt, der sich nur darin von den Mitpriestern unterschiedet, daß er das Amt der Aufsicht ausübt. Insofern steht der Bischof als primus inter pares über den Priestern.

3.2 Verhältnis zwischen Amt und „allgemeinem Priestertum“

Bereits alttestamentlich gibt es sowohl die Verheißung an ganz Israel, ein Königreich von Priestern zu sein, als auch die göttliche Stiftung eines besonderen Priesteramtes, das von Aaron und seinen männlichen Nachkommen versehen wird. Beide Stiftungen sind Teil des Bundesschlusses am Sinai, sodaß kein zeitliches Vorher oder Nachher ausgemacht werden kann. Das Volk erhält am Sinai die Verheißung, ein Königreich von Priestern zu sein, aber gleichzeitig wird am Sinai das aaronitische Priesteramt eingesetzt.

2. Mose 19,5–6

5 Und nun: **Wenn ihr meiner Stimme genau gehorchen und meinen Bund halten werdet**, sollt aus allen Völkern ihr mein Eigentum sein, denn die ganze Erde ist mein.

6 **Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.**

Trotz dieser gleichzeitigen Einsetzung bleibt das Verhältnis von aaronitischem Amt und allgemeinem Priestertum im Volk Israel nicht ohne Spannungen. Im Konflikt um die Anhänger des Korach erscheint die Verheißung aus 2. Mose 19,6 als Argument für die Berechtigung der übrigen Leviten und des ganzen Volkes, in gleicher Weise wie Aaron und seine Söhne das Priesteramt auszuüben:

4. Mose 16,3

Sie [Korach und seine Anhänger] versammelten sich gegen Mose und Aaron und sprachen zu ihnen: Ihr geht zu weit! **Denn die ganze Gemeinde, sie alle sind heilig, und der Herr ist unter ihnen.** Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde des Herrn?

Die Stichhaltigkeit dieses Argumentes wird durch Mose vehement bestritten, doch schließlich wird die Vollmacht zur priesterlichen Amtsausübung anhand eines den Priestern vorbehaltenen Ritus überprüft. Der tödliche Zorn des Gottes Israels offenbart, daß eine solche Vollmacht nicht bestanden hat. Fragt man systematisch, was der Grund dafür ist, so stößt man auf den Zusammenhang der Verheißung in 2. Mose 19,3–6. Das dort verheißene Königreich von Priestern ist in Vers 5 an den Gehorsam und an die Bundestreue Israels geknüpft. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist die Verheißung des Königreichs von Priestern in dem Augenblick hinfällig, da sich das Volk gegen das aaronitische Priesteramt wendet, denn dessen Einsetzung ist Bestandteil des Bundesschlusses am Sinai. Wenn sich das Volk also gegen das aaronitische Priesteramt auflehnt und sich selbst priesterliche Vollmachten anmaßt, bricht es den Bund mit Gott und verliert so auch die Verheißung, ein Königreich von Priestern zu sein! Aus diesem Grund lautet die theologische Begründung der Vertilgung Korachs in 4. Mose 16,30 Gotteslästerung. Auch Mose betont, daß dieser Aufruhr ein Murren gegen Gott ist:

4. Mose 16,10–11

10 Er [der Herr] hat dich [Korach] und alle deine Brüder, die Söhne Levi, mit dir herantreten lassen, aber ihr fordert sogar das Priesteramt. **Deshalb**

verbündet ihr euch gegen den Herrn, du und deine ganze Rotte. Aaron ist es nicht, gegen den ihr murt.

Die Begebenheit um den Zauberer Simon in Apg 8,18–24, der die Vollmacht (ἐξουσία) der Apostel für Geld kaufen will, zeigt, daß dies auch für das NT gilt. Die Amtsvollmacht (ἐξουσία) kann man sich nicht anmaßen – sie kann nur empfangen werden. Obwohl Simon getauft ist, hat er diese Vollmacht nicht und aufgrund seiner Anmaßung verwehrt ihm Petrus Anteil und Erbe an dieser Sache. Die Taufe allein begründet also noch nicht das Recht oder die Vollmacht, priesterliche Aufgaben wahrzunehmen.

Apg 8,12f.18–20

12 Als sie aber den Predigten des Philippus von dem Reich Gottes und von dem Namen Jesu Christi glaubten, ließen sich taufen Männer und Frauen.

13 **Da wurde auch Simon** [der Zauberer] **gläubig und ließ sich taufen** und hielt sich zu Philippus. Und als er die Zeichen und großen Taten sah, die geschahen, geriet er außer sich vor Staunen. [...]

18 Als aber Simon sah, daß der Geist gegeben wurde, wenn die Apostel die Hände auflegten, bot er ihnen Geld an 19 und sprach: **Gebt auch mir die Vollmacht (ἐξουσίαν), damit jeder, dem ich die Hände auflege, den heiligen Geist empfangen.** 20 Petrus aber sprach zu ihm: Daß du verdammt werdest mitsamt deinem Geld, weil du meinst, Gottes Gabe (τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ) werde durch Geld erlangt.

Insofern kann man das neutestamentliche Verhältnis zwischen Amt und allgemeinem Priestertum fast analog zum AT bestimmen: Der Kirche gilt nun die Verheißung, daß sie die königliche Priesterschaft ist, aber diese Verheißung ist an den Gehorsam und an die Bundestreue geknüpft. Da dieser Bund die Einsetzung eines besonderen Priesteramtes einschließt, verbietet sich jede Amtsanmaßung! In dem Augenblick, wo sich das allgemeine Priestertum gegen das besondere Priesteramt auflehnt und sich priesterliche Vollmachten anmaßt, verliert es die Verheißung, die königliche Priesterschaft des Neuen Bundes zu sein!

Der Apostel Petrus schreibt über die Verheißung der königlichen Priesterschaft folgendes:

1Petrus 2,5.9

5 Und auch ihr als lebendige Steine erbaut euch zum geistlichen Hause und zur **heiligen Priesterschaft, zu opfern geistliche Opfer**, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus. [...] 9 Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die **königliche Priesterschaft**, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr **erzählen** (ἔξαγγέλλετε) sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.

Wichtig sind hierbei zwei Aspekte: Die Verheißung des allgemeinen Priestertums gilt auch für die Kirche, sie ist nun die heilige, königliche Priesterschaft. Wichtig ist zum anderen, daß das allgemeine Priestertum zur Aufgabe hat, geistliche Opfer darzubringen und die Wohltaten Gottes zu erzählen. Da-

bei wird hier begrifflich klar differenziert zwischen der Verkündigung des Wortes vor der Gemeinde durch die Amtsträger (εὐαγγελίζω, 1Petrus 1,25 u.ö.) und dem zeugnishaften Bericht (ἐξαγγέλλω, 1Petrus 2,9) der allen Jüngern aufgetragen ist. Begriffe wie εὐαγγελίζω oder κηρύσσω im Sinne von öffentlich predigen und verkündigen werden stets von Jesus oder von Amtsträgern der Kirche verwendet. Dagegen ist von ἀγγέλλω und ἐξαγγέλλω „berichten“, „vermelden“ die Rede, wenn von Gemeindegliedern die Rede ist. So formuliert etwa auch der Engel am Grab Jesu, daß die Frauen den Zwölf „berichten“ (ἀγγέλλω) sollen! (Joh 20,18)

3.3 Legitimation der Frauenordination?

Die Debatte um die Legitimation der Frauenordination ist leider in der Vergangenheit nicht immer sachlich geblieben. Es herrscht auch heute eine Gesprächsatmosphäre, in der biblische und theologische Argumente kaum gehört werden. Biblische Belege gegen die Frauenordination werden mit dem Hinweis auf die damalige und die heutige gesellschaftliche Stellung der Frau zurückgewiesen. Durch diese soziologische Begründung wird der normative Charakter der entsprechenden Bibelstellen negiert. Die Gegner der Frauenordination sehen sich dem Vorwurf ausgesetzt, daß sie mit ihrer Position die Diskriminierung der Frau unterstützen. Wir werden gut daran tun, diese Verlagerung der Diskussion in den Bereich der Soziologie nicht mitzuvollziehen. Das Problem der Frauenordination ist ein theologisches Problem und muß mit theologischen Argumenten beantwortet werden.

Zunächst ist ganz grundlegend festzuhalten, daß Gott eine Frau für würdig gehalten hat, seinem Sohn das irdische Leben zu schenken. Mit dem Blick auf Maria können viele Fragen geklärt werden, die im Zusammenhang mit der Frauenordination stehen. Maria ist die höchste aller Ehren zuteil geworden: Sie hat Christus geboren und ist damit, wie die altkirchlichen Konzilien formulierten, die „Gottesgebärerin“. Dennoch – obwohl Gott sie solcher Ehren würdig geachtet hat – gehörte Maria nicht zu den ἀπόστολοι, dem Kreis der Zwölf. Jesus hat nur Männer zu seinen Aposteln berufen – selbst Maria bildete da keine Ausnahme. Nur diese zwölf Männer waren bei Jesus, als er das Heilige Abendmahl einsetzte und den Befehl gab „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Obwohl Maria die Mutter Christi war und damit, wie Elisabeth formuliert „gepriesen unter den Frauen“ (Lk 1,41), war sie dennoch bei dieser Einsetzung des Heiligen Abendmahls nicht anwesend. Es ist also ganz klar festzuhalten, daß die Einsetzung ins Amt der Kirche nichts zu tun hat mit der Würde von Frauen oder Männern. In diesem Zusammenhang kann man auch als Lutheraner gestrost einmal anhören, was der Bischof von Rom hierüber sagt. Johannes Paul II. formuliert im Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis“ vom 22. Mai 1994:

„Im übrigen zeigt die Tatsache, daß Maria, die heiligste Mutter Gottes und der Kirche, nicht das den Aposteln eigene Amt und auch nicht das Amts-

priestertum erhalten hat, klar, daß die Nichtzulassung von Frauen zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihnen gegenüber bedeuten kann, sondern die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist.“²⁶

Die Tatsache, daß Christus selbst Frauen zwar in seine Nachfolge berufen hat, das kirchliche Amt jedoch ausschließlich Männern anvertraut hat, war auch grundlegend für das Handeln der Apostel. Diese haben ihrerseits nur Männer zu ihren Nachfolgern eingesetzt und in das geistliche Amt der Kirche ordiniert. Der Apostel Paulus sieht sich im 1. Brief an die Korinther genötigt, diese Ordnung mit aller Eindrücklichkeit in Erinnerung zu rufen:

1Kor 14,33–35

Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens. Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen **schweigen in der Gemeindeversammlung** (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγᾶωσαν); denn es ist ihnen nicht gestattet zu **reden** (λαλεῖν), sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen, so sollen sie daheim ihre Männer fragen. Es steht der Frau schlecht an, **in der Gemeinde zu reden** (λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ).

Paulus betont hier, daß Frauen in der Gemeindeversammlung, d.h. im Gottesdienst der Gemeinde, schweigen sollen. Es lassen sich hier verschiedene Argumente unterscheiden: Paulus argumentiert zunächst mit der göttlichen Ordnung. Es ist klar zu erkennen, daß er die Frage, ob Frauen im Gottesdienst „reden“ sollen (im Sinne von „in der Gemeinde reden“ – also predigen), nicht als eine Frage ansieht, welche die Kirche nach menschlichem Recht entscheiden könnte. Diese Frage berührt die göttliche Ordnung und muß also nach göttlichem Recht gehandhabt werden. Danach betont er den magnus consensus: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen...“ In der Gemeinde zu Korinth dagegen scheint eine Praxis aufgekommen zu sein, wonach Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen in irgendeiner Weise öffentliche Wortverkündigung ausüben. Dagegen verwahrt sich der Apostel Paulus streng. Die Korinther sind mit ihrer Praxis nicht mehr in Übereinstimmung mit dem magnus consensus der Christenheit. Paulus betont außerdem die im Gesetz Gottes verankerte Unterordnung der Frau, die er durch ein Lehren in der Gemeindeversammlung verletzt sieht. Er schreibt dies auch an seinen Schüler Timotheus und betont: „Einer Frau gestatte ich nicht, daß sie lehre (διδάσκειν), auch nicht, daß sie über den Mann Herr sei, sondern sie sei still (εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ)“ (1Tim 2,12). Vor diesem Hintergrund, so argumentiert Paulus in 1Kor 14,35 weiter, steht es einer Frau schlecht an, in der Gemeindeversammlung zu predigen, da dies ein Zeichen mangelnder Demut ist.

26 Apostolisches Schreiben „Ordinatio sacerdotalis“ vom 22. Mai 1994, in: *Denzinger*, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 40. Auflage, Freiburg u.a.: Herder, 2005, Nr. 4982, S. 1508.

Diese Aussagen des Apostels Paulus stehen aber keineswegs in Spannung oder Konkurrenz zur Aussage des Apostels Petrus, wenn dieser in 1Petrus 3,7 betont: „... auch die Frauen sind Miterben der Gnade des Lebens, und euer gemeinsames Gebet soll nicht behindert werden.“ Dies zeigt auch, daß es nicht um ein „Reden“ im allgemeinen Sinne geht, denn sonst wäre ein gemeinsames Gebet unmöglich. Es geht vielmehr im engeren Sinne um die lehrende Unterweisung der versammelten Kirche Gottes durch eine Frau. Diese hält Paulus für ausgeschlossen.

Diese Deutung der betreffenden Bibelstellen wird von den Befürwortern der Frauenordination scharf attackiert. Doch selbst wenn jemand im Blick auf die biblischen Grundlagen einer Ablehnung der Frauenordination ungewiß sein sollte, so bleibt noch die zweite Grundlage kirchlicher Entscheidungsfindung: Die Tradition der Kirche. In der 2000-jährigen Tradition der Kirche wurde die Ordination von Frauen nur von wenigen Sekten und Häretikern vertreten oder gar praktiziert. Der *magnus consensus* der Christenheit weltweit und durch alle Zeiten hindurch beinhaltete stets die Ablehnung der Frauenordination. Es ist festzustellen, daß die Möglichkeit der Frauenordination heute nur in den protestantischen Konfessionskirchen erwogen wird. Aber auch hier nicht in allen Ländern. Die lutherischen Kirchen in Lettland und Litauen sind dem Beispiel und dem Druck der anderen lutherischen Kirchen des LWB nicht gefolgt, sondern haben sich in Verantwortung vor Gott und in Treue zu Schrift und Bekenntnis gegen die Ordination von Frauen entschieden. Die römisch-katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen und die Kirchen des Ostens lehnen ebenfalls die Priesterweihe für Frauen ab. In dieser Zeit, da die biblische Begründung einer Ablehnung der Frauenordination angefochten wird, ist es hilfreich, sich vor Augen zu führen, daß nur ein verschwindend geringer Teil der Christenheit solche Ordinationen vornimmt. Diese Tatsache allein sollte nachdenklich stimmen.

Diese und andere Argumente, die gegen eine Ordination von Frauen ins geistliche Amt der Kirche sprechen, sind sehr gut zusammengetragen im ersten Teil des Papiers der SELK von 2000 „Die wesentlichen Argumente zur Frage einer Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, soweit sie bisher in der Selbstständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) geäußert wurden“²⁷. Auch Bischof Schöne hat sich in seinem „Hirtenbrief zur Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche“ von 1994 dazu umfassend geäußert.

Ich will all diesen Argumenten nur noch einen Punkt hinzufügen, der mir persönlich bei der Beschäftigung mit Amt und Ordination wichtig geworden ist: Die Ablehnung der Frauenordination ist nicht nur Bestandteil der Ekklesiologie, sondern auch Teil der Christologie. Das Amt repräsentiert Christus. Ich wiederhole nochmals die Kernaussagen der Apologie über das Amt:

27 Dieses Papier findet sich auch im Internet unter: <http://www.selk.de/download/fo-pap.pdf>
 Letzte Änderung: k.A., Zugriff am 08.11.2008.

ApolCA VII. und VIII. 28

[...] welche **Christus selbst repräsentieren aufgrund der Berufung durch die Kirche, [...] an Statt und an Stelle Christi**

[...] quia **repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, [...] Christi vice et loco**²⁸

Der Amtsträger steht in seiner Person an Statt und an Stelle Christi. Er stellt in seiner Person die Person Christi dar. Es hat aber dem göttlichen Logos entsprochen, als Mann inkarniert zu werden: „Und das **Wort ward Fleisch** und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als **des eingeborenen Sohnes vom Vater**, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Will das Amt weiterhin Repräsentation Christi sein, so muß die Kirche dieser Tatsache eingedenk sein!

Abschließend möchte ich noch eine letzte Bemerkung zur Frauenordination machen, die ganz speziell an uns konservative, schrift- und bekennnistreue Lutheraner gerichtet ist: Die Treue zum Herrn der Kirche und zu Schrift und Tradition verbietet es, Frauen ins Amt der Kirche zu ordinieren. Dieses „Nein“ zur Frauenordination darf nicht wanken. Es besteht aber die Gefahr, daß wir bei diesem „Nein“ stehenbleiben. Doch damit ist es nicht getan! Wenn wir darüber einig sind, daß es keine Ordination von Frauen geben darf, so müssen wir mit der gleichen Entschiedenheit auch positiv formulieren, was stattdessen die Aufgaben von theologisch gebildeten Frauen in der Kirche Gottes sein können. Unserem „Nein“ zur Frauenordination muß ein ebenso deutlich vernehmbares „Ja“ zum Dienst der Frau in der Kirche folgen. Es gibt von theologischer Seite verschiedene Vorschläge, wie ein solcher Dienst der Frau in der Kirche konkret werden könnte, doch das allein genügt nicht. Die Kirche muß darüber entscheiden. Die Kirche hat das Recht und die Pflicht, solche Fragen nach menschlichem Recht zu ordnen. Sie möge dies tun in der Verantwortung vor Gott und im besten Wissen und Gewissen. Es ist unbarmherzig, die Frauen in den Gemeinden mit der Entscheidung allein zu lassen, welche Aufgaben sie übernehmen können und welche nicht. Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens. Die Notwendigkeit einer kirchlichen Ordnung für den Dienst der Frau in der Gemeinde sei nur an einem Beispiel vor Augen gestellt: Der Dienst als Lektorin im Gottesdienst. In einigen unserer Gemeinden ist es einer Frau nicht erlaubt, im Gottesdienst als Lektorin tätig zu sein. In anderen Gemeinden ist dies sehr wohl möglich, jedoch darf eine Frau dort nur die Epistel lesen. Wieder andere Gemeinden halten es demgegenüber für völlig unproblematisch, wenn eine Frau sowohl die Epistel, als auch das Evangelium vorliest. Viele Frauen, welche die Frauenordination aus Liebe zur Kirche ablehnen, wollen der Kirche von Herzen dienen und sehnen sich danach, daß ihnen Möglichkeiten und Grenzen ihres Dienstes aufgezeigt werden. Solche Frauen werden sich dann auch gewiß einem Wort der Kirche unterordnen. Die

28 ApolCA VII und VIII, 28, BSLK, S.240, Hervorhebung C.K.

Kirche würde eine Barmherzigkeit an ihnen tun, wenn sie den Dienst der Frau in der Verantwortung vor Gott und im besten Wissen und Gewissen ordnen würde.

Die Kirche hat außerdem einen seelsorgerlichen Auftrag. Generationen von Frauen sind aufgewachsen mit der Ideologie des Feminismus. Man muß ihnen auch Barmherzigkeit angedeihen lassen, wenn sie dann nicht anders denken können, als eben so: daß unsere Ablehnung der Frauenordination ein Ausdruck der Diskriminierung und der mangelnden Wertschätzung der Frau ist. Es ist Ihre Pflicht als Pfarrer und Seelsorger, diesen Frauen das rechte, gottgewollte Mit- und Zueinander der Geschlechter zu verkündigen. Wir haben uns in dieser Hinsicht eine falsche Scheu angewöhnt oder sind bitter geworden. Auch die ungeliebten „Frauengeschichten“ des AT gehören auf die Kanzeln! Es ist nicht dienlich, diese Texte den Feministen zu überlassen, bis auch das letzte Gemeindeglied glaubt, daß es keine andere Deutung gebe als eben diese. Es ist aber wichtig, daß die Verkündigung über diese Themen nicht in Bitterkeit geschieht, sondern in liebevoller Barmherzigkeit. Diese Botschaft ist nicht Gesetz, sondern Evangelium. Denn Frauen und auch Männer leiden bewußt oder unbewußt darunter, wenn anderes von ihnen verlangt wird, als ihnen in der Schöpfungsordnung zgedacht ist. Es ist somit eine Befreiung für Frauen und Männer, wenn die göttliche Ordnung des Mit- und Zueinanders der Geschlechter verkündigt wird.

Ein letztes Wort: Die Befürworter der Frauenordination und die Anhänger des Feminismus schreien sehr laut. Lassen Sie uns nicht ebenso laut zurückschreien. Es ist an uns, in die Stille zu gehen und zunächst unser eigenes Versagen zu bedenken. Wir ernten in dieser Zeit, was wir selbst gesät haben, da wir uns selbst in konservativen lutherischen Kreisen nicht über das Amt verständigen konnten. Es gilt, in aller Stille unsere Streitsucht und Unversöhnlichkeit vor Gott zu bekennen und mit der Bitte um den Heiligen Geist um Einmütigkeit zu ringen. Diese kann uns nur von Gott geschenkt werden. Lassen Sie uns um Gottes Eingreifen beten und bis dahin in aller Stille an unserem Platz verbleiben und in Treue zum Herrn und seiner Kirche tun, was uns gebührt als Pfarrer oder Gemeindeglieder.

ES TUT IHN NICHT GEREUEEN, WAS ER VORLÄNGST GEDEUT',
SEIN KIRCHE ZU ERNEUEN IN DIESER G'FÄHRRLICHEN ZEIT.
ER WIRD HERZLICH ANSCHAUEN DEIN' JAMMER UND ELEND,
DICH HERRLICH AUFERBAUEN DURCH WORT UND SAKRAMENT.
ELKG 205,5/EG 243,5

Thema erledigt?

10 Jahre nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“

Zehn Jahre ist es nun schon wieder her, seit Edward Kardinal Cassidy als Präsident des Rates für die Einheit der Christen in Rom und Bischof Christian Krause in seiner Eigenschaft als Präsident des Lutherischen Weltbundes am 31. Oktober 1999 in der evangelischen St.-Anna-Kirche in Augsburg die „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ (GOF)¹ unterzeichneten, die besagt, daß die beteiligten Kirchen erklären, daß die Rechtfertigungslehre, wie sie in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER)² und dem Anhang zu dieser „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ dargelegt ist, die Kirchen von heute nicht mehr trennt, weil zwischen ihnen ein „Konsens in Grundwahrheiten“³ besteht. Otto Hermann Pesch, ein überzeugter Befürworter der GER, beschreibt die Szene rückblickend: Die beiden Unterzeichnenden „machen ein Gesicht, als unterschrieben sie eine Kapitulationsurkunde! Ein Bild so recht nach dem Herzen all der Gegner dieses Vorgangs! ... Nach der Unterzeichnung kein Händedruck, schon gar keine Umarmung. Später erfuhr man: Das war so abgesprochen – um nach der quälenden Vorgeschichte keine allzu große Euphorie aufkommen zu lassen.“⁴

In der Tat hatte diese Unterzeichnung eine längere, bisweilen dramatische Vorgeschichte, die an anderen Stellen ausführlicher dargelegt worden ist⁵ und die darum hier nur noch einmal kurz skizziert sei: Nachdem zunächst eine kleine Arbeitsgruppe den Text der GER erarbeitet hatte⁶, wurde dieser im Jahr

1 Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, in: *Lutherische Beiträge* 4 (1999) S. 259–262.

2 Der Text der GER ist nachzulesen in: *Lutherische Beiträge* 3 (1998) S. 151–163.

3 GER § 40.

4 Otto Hermann Pesch: Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom 31.10.1999. Probleme und Aufgaben. Vortrag, gehalten am Ökumenischen Forum Heidelberg am 21.7.2007, veröffentlicht im Internet unter <http://www.theologie.uni-hd.de/oek/institut/forum/forum13/GE.pdf> (im Folgenden: Pesch, GER) S.1.

5 Vgl. Gottfried Martens: Ein ökumenischer Fortschritt? Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: *Lutherische Beiträge* 3 (1998) S. 164–187; Gottfried Martens: Der Rettungsversuch. Zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in Augsburg, in: *Lutherische Beiträge* 4 (1999) (im Folgenden: Martens, Rettungsversuch) S. 263–275; Dorothea Sattler: Simul iustus et peccator? Zur Geschichte, zu den Ergebnissen und offenen Fragen des ökumenischen Gesprächs, in: Theodor Schneider und Gunther Wenz (Hrsg.): *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (= Dialog der Kirchen. Band 11)*; Freiburg im Breisgau/Göttingen 2001, S. 9–29, v.a. S. 19–25; der Aufsatzband wird im Folgenden als „Schneider, Gerecht“ angeführt.

6 Vgl. hierzu den geschichtlichen Überblick bei André Birmelé: *Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen (= Studien zur systematischen The-*

1997 den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes einerseits und dem Vatikan andererseits mit der Bitte um eine verbindliche Stellungnahme im Sinne einer Zustimmung oder Ablehnung vorgelegt. Während viele Mitgliedskirchen des LWB, etwa die ELCA in den USA, dem Text der GER ohne Bedenken zustimmten, erhob sich in Deutschland ein heftiger Streit: Während die Bischöfe der VELKD auf eine Zustimmung zur GER drangen, wandten sich mehr als 140 Theologieprofessoren und Theologieprofessorinnen in einer Unterschriftenaktion gegen die Unterzeichnung der GER und äußerten ihre Kritik nicht zuletzt auch in Beiträgen in der Tagespresse. Nur mit Mühe und mancher Trickserie gelang es schließlich den kirchenleitenden Gremien, auf den Synoden der VELKD-Mitgliedskirchen Voten verabschieden zu lassen, die immerhin so offen gehalten waren, daß man sie notfalls als Zustimmung zur GER werten konnte. So stand am Ende der einstimmigen Annahme der GER durch den Rat des LWB am 16. Juni 1998 nichts mehr im Weg, nachdem dieser die eingegangenen Voten so interpretiert hatte, daß 91% der Mitgliedskirchen, die sich zur GE geäußert hatten, dieser zugestimmt hätten. Dabei muß allerdings berücksichtigt werden, daß zunächst nur 66 der damals 122 Mitgliedskirchen des LWB überhaupt ein Votum abgegeben hatten, daß manche Voten, wie etwa das der „Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden“ offenkundig nicht mitgezählt wurden, daß sich die Synodalentscheidungen der VELKD-Mitgliedskirchen zum Teil nur mit äußerstem Wohlwollen als „Zustimmung“ interpretieren ließen und daß zu den Kirchen, die die GER eindeutig ablehnten, auch eine der größten lutherischen Kirchen weltweit zählte, die Lutherische Kirche Madagaskars. Nur eine Woche später veröffentlichte dann jedoch der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen die offizielle „Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“⁷, die in aller wünschenswerten Deutlichkeit erklärte, man vermöge von Seiten Roms der in der GER gemachten Behauptung, daß die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen werde, nicht zuzustimmen. Der Schock auf Seiten des LWB saß tief. Was darauf folgte, beschreibt Otto Hermann Pesch im Rückblick sehr eindrücklich: „Nun beginnt fast eine Art Geheimdienst-Thriller. Bischof Hirschler, damals Leitender Bischof der VELKD und energischer Befürworter der GER, standhaft gegen die geballte Wucht der Professoren-Unterschriftenaktion, wendet sich nach dem Debakel der römischen Antwort an den evangelischen Altbischof Johannes Hanselmann, der beste Kontakte zu Kardinal Ratzinger hat seit der Zeit, in der Ratzinger Erzbischof von München war. Han-

ologie und Ethik Band 38); Berlin-Hamburg-Münster 2003 (im Folgenden: *Birmelé*, Kirchengemeinschaft), S. 84–105.

7 Der Text der Antwort kann nachgelesen werden unter: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_01081998_off-answer-catholic_ge.html (im Folgenden: Antwort).

selmann und Ratzinger treffen sich in Regensburg, und, so wird berichtet, bei einer Gräberbegehung wird der Plan geschmiedet. Im Kontakt mit Kardinal Cassidy, dem Präsidenten des Einheitsrates, beraten durch zwei Theologen, die sich in der bisherigen Diskussion noch nicht so verkämpft hatten, nämlich Joachim Track von evangelischer und Heinz Schütte von katholischer Seite, werden, angeblich bei einem guten Essen beim Italiener, Zusatztexte („Annex“) entworfen, um die – vor allem katholischen – Bedenken auszuräumen.“⁸ So kommt es schließlich zur Formulierung der GOF, in der nunmehr die Aussage von Nr.41 der GER bekräftigt wird, daß die der GER vorgelegte Lehre der lutherischen Kirche doch nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen wird. Begründet wird dies allerdings mit den Aussagen des genannten „Annex“, in dem „der in der Gemeinsamen Erklärung erreichte Konsens weiter erläutert“⁹ wird. Dieser Annex selber enthält jedoch eine Interpretation der GER, in der die Akzente deutlich im Sinne der tridentinischen Rechtfertigungslehre gesetzt und zentrale lutherische Positionen preisgegeben werden – besonders in der Frage des „*simul iustus et peccator*“ oder in der Frage des Verständnisses von Konkupiszenz und Sünde.¹⁰ Entsprechend lobte Kardinal Ratzinger dieses neue Dokument mit den Worten, man sei damit über die GER „wirklich hinausgekommen“¹¹. Als Zusammenfassung der GOF formulierte Ratzinger als einer der Verfasser des Annex in einem Interview: „Wer der Lehre des Konzils von Trient widerspricht, widerspricht der Lehre, dem Glauben der Kirche“¹². In Deutschland wandten sich auf der anderen Seite nicht weniger als 255 evangelische Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer in einer zweiten Unterschriftenaktion gegen die Unterzeichnung der GOF.¹³ Die Verantwortlichen des LWB sahen dennoch (oder vielleicht gerade auch deshalb)

8 Pesch, GER S. 4; vgl. auch Birmelé, Kirchengemeinschaft S. 159–161.

9 GOF § 2.

10 Vgl. hierzu Martens, Rettungsversuch S. 269–271.

11 Vgl. Martens, Rettungsversuch S. 268 Anm. 28.

12 Aus einem Interview mit dem Titel „Das Geheimnis und das Wirken der Gnade“ in: 30 Giori – 30 Tage, zitiert bei: Reinhard Brandt: Club der Kryptotridentisten oder: Wie evangelisch ist die „GER“, in: Korrespondenzblatt 120 (2005) Nr. 4, S. 52–54 (im Folgenden: Brandt, Kryptotridentisten), S. 53. Entsprechend formuliert Brandt mit Bezug auf dieses Zitat: „Wer also die ‚evangelische‘ Rechtfertigungslehre in der Weise vertritt, wie sie in GER und GOF samt Anhang dargestellt ist, wer sich daran freut, daß er von den Anathemata des tridentinischen Rechtfertigungsdekrets nicht mehr getroffen wird, der ist ipso facto ein Kryptotridentist“ (a.a.O. S. 53f).

13 Vgl. hierzu Ulrike Link-Wieczorek: Auf keinen Fall ein Heilsprozeß? Überlegungen zur kritischen lutherischen Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in Deutschland, in: Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller (Hrsg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) (= Ö.R.B. Nr.78); Frankfurt am Main 2006 (im Folgenden: DÖSTA-Studienband) S. 66–94, S. 75ff. Die „Studie des DÖSTA“ auf den S. 11–54 in diesem DÖSTA-Studienband wird im Folgenden als „DÖSTA-Studie“ zitiert.

keinen Grund dazu, von den Mitgliedskirchen noch einmal neu eine Zustimmung zu einer Unterzeichnung zu erbitten. So wurde in Augsburg ein Dokument von Seiten des LWB unterzeichnet, dem die Mitgliedskirchen nicht zugestimmt hatten; die Frage der ekklesiologischen Relevanz des LWB, die bald darauf in einem anderen Zusammenhang mit der Veröffentlichung des Dokuments „Dominus Iesus“ ganz aktuell werden sollte, und die Frage der Verbindlichkeit der GER für beide beteiligten Seiten stand von daher gleich von Beginn an im Raum und ist bis heute nicht hinreichend geklärt worden.

Die Euphorie über die gemeinsame Unterzeichnung, die sich am Ende der Unterzeichnungszeremonie doch noch Bahn brach¹⁴, hielt allerdings nicht lange an: Von einer schnellen Überwindung der Kirchenspaltung ist heute nicht mehr viel die Rede. In diesem Sinne hat die GER nicht die Signalwirkung gehabt, die sich viele von ihr erhofft hatten. Dennoch hat die GER auch in der Folgezeit Diskussionsprozesse in Gang gesetzt, von denen einige hier kurz skizziert seien:

1. Zur Verbindlichkeit der Annahme der GER

Eine erneute Diskussion um die Frage der kirchlichen Verbindlichkeit der GER wurde durch ein Grußwort ausgelöst, das der Präsident des Vatikanischen Einheitsrates, Kardinal Walter Kasper, anlässlich der 10. Vollversammlung des LWB im Juli 2003 im kanadischen Winnipeg gehalten hatte. Darin sagte Kasper, der bereits als Sekretär des Einheitsrates 1999 in Augsburg mit unterschrieben hatte: „Und so unterzeichneten wir die Gemeinsame Erklärung in Augsburg, und wir unterzeichneten sie nicht nur, wir waren von Freude erfüllt und feierten, weil wir, Gott sei es gedankt, zwar nicht das letzte Ziel, wohl aber einen wichtigen Meilenstein auf dem Pilgerweg zur vollen Einheit erreichen konnten. Der Stein des Anstoßes, die Lehre, mit der die Kirche steht und fällt – wie Luther schrieb – war beseitigt.“¹⁵ Die Lehre, mit der die Kirche steht und fällt, war beseitigt: Dieser letzte Satz war natürlich ein ungewolltes Bonmot des Kardinals, zu dem Dorothea Wendeburg bald darauf ein wenig süffisant erklärte: „Wahrhaftig, besser könnte man es nicht sagen.“¹⁶ Zum Anstoß der Diskussion wurde jedoch die Behauptung des Kardinals, man habe in Augsburg die GER unterzeichnet. Dem widersprach Heike Schmoll und stellte fest, der Vatikan habe die GER „nie unterschrieben, nur die Gemeinsame Offizielle

14 Vgl. Pesch, GER S. 2.

15 „And so we signed the Joint Declaration in Augsburg, and we not only signed it, we rejoiced and celebrated, because, thanks be to God, we could reach – not the final goal – but an important milestone in the pilgrimage to full unity. The stumbling block, the doctrine with which the Church stands and falls – as Luther wrote – was removed.” Cardinal Walter Kasper: Greeting address, in: http://www.lwf-assembly.org/PDFs/Kasper_Greeting-EN.pdf S.1.

16 Zitiert bei Beatus Brenner: Wie verbindlich ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre? Ein Literaturbericht zu einigen Aspekten der kirchlichen Rezeption ökumenischer Dokumente, in: MdKI 55 (2004) S.11–12.14–16 (im Folgenden: Brenner, Wie verbindlich) S.11 Anm. 5.

Feststellung mit einer aus protestantischer Sicht sehr römischen Wahrnehmung der lutherischen Rechtfertigungstheologie.“ Darüberhinaus sei der Einheitsrat „eine nachgeordnete Behörde ohne Richtlinienkompetenz in den wirklich entscheidenden Fragen der Lehre der Kirche“.¹⁷

Dieser Interpretation der Unterzeichnung wurde zwar sowohl von Kardinal Kasper selber auch von Seiten des LWB energisch widersprochen.¹⁸ In der folgenden Diskussion wurden die eigentlichen Kernprobleme in der Frage einer verbindlichen Rezeption der GER durch die beteiligten Kirchen deutlich erkennbar:

Auf römisch-katholischer Seite ist zunächst ganz formal festzuhalten, daß die Unterzeichnung einer ökumenischen Erklärung nicht ein bisher üblicher Weg war, Texte zu promulgieren, die eine lehramtliche Bedeutung haben. Von daher stellt der Institutsleiter des römisch-katholischen Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn, Wolfgang Thönissen, fest: „Aufgrund der Neuheit der Materie, nämlich Unterzeichnung einer ‚Gemeinsamen Erklärung‘ mit einer von Rom getrennten Kirche, kann die Verbindlichkeit der GE und ihrer Autorität nur durch ein Analogieverfahren erschlossen werden.“¹⁹ Offenkundig gibt es aber auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche unterschiedliche Wertungen der Verbindlichkeit der GER.²⁰ So erklärte der Münchener Theologieprofessor und Kardinal Leo Scheffczyk zur GER: „Grundsätzlich eignet den ‚Räten‘ keine legislative und judikative Kompetenz. Sie besitzen nur eine proponierende und richtunggebende Maßgeblichkeit. Zudem trägt das Dokument vornehmlich theologisch-wissenschaftlichen Charakter, so daß es auch dem wissenschaftlichen Dissens unterworfen bleibt und sich für weitere Anfragen offen halten muß.“²¹ Genau in diesem Sinne, als Dokument theologischer Forschung, nicht als lehramtliches Dokument, wurde die GER nun auch von keinem Geringeren als Papst Johannes Paul II. selber am Tag der Unterzeichnung interpretiert: „Das vorliegende Dokument stellt eine sichere Grundlage dar, um die *theologische Forschung* auf ökumenischem Gebiet fortzuführen“.²² Dazu stellt Reinhard Brandt fest: „Indem GER und GOF vom Hei-

17 Zitiert bei Brenner, Wie verbindlich S.11.

18 Vgl. Brenner, Wie verbindlich S.12.

19 Unveröffentlichtes Manuskript, zitiert bei Brenner, Wie verbindlich S.14.

20 Die GER selber erhebt den Anspruch, nicht bloß ein Dialogdokument zu sein, sondern eine Erklärung, „die unsere Kirchen in der gebotenen Präzision und Kürze über den Gesamtertrag dieses Dialogs informiert und es ihnen zugleich ermöglicht, sich verbindlich dazu zu äußern.“ (GER § 4); vgl. dazu Harald Goertz: Dialog und Rezeption. Die Rezeption evangelisch-lutherisch/römisch-katholischer Dialogdokumente in der VELKD und der römisch-katholischen Kirche. Eine Studie im Auftrag der VELKD; Hannover 2002, S. 202f; auf diesem Hintergrund bekommen die im Folgenden dargestellten Einordnungen der GER als bloßes Forschungsdokument auf römisch-katholischer Seite noch einmal einen besonderen Klang.

21 Zitiert bei Brenner, Wie verbindlich S.12.

22 Johannes Paul II.: Angelus am 31. Oktober 1999, in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/1999/documents/hf_jp-ii_ang_31101999_ge.html (kursive Hervorhebung im Originaltext!).

ligen Stuhl als Grundlage der *theologischen Forschung* qualifiziert werden, ist zugleich klar, daß diesen Texten keine lehramtliche Bedeutung in der römisch-katholischen Kirche zukommt.²³ Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, daß GER und GOF auf eine Anregung von Kardinal Lehmann hin²⁴ in die neueste Auflage des römisch-katholischen Kompendiums der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen von „Denzinger-Hünermann“ aufgenommen worden ist.²⁵ Dies hat zwar einen praktischen Nutzen, bleibt jedoch für den lehramtlichen Status der Dokumente ohne Bedeutung. Von daher stellt Beatus Brenner zusammenfassend fest: „Eine ausgeführte Würdigung der Bedeutung von GER und GOF für die Lehrordnung der römisch-katholischen Kirche gibt es bislang nicht; der Grad ihrer Verbindlichkeit für die römisch-katholische Kirche ist daher noch völlig offen.“²⁶

Auf lutherischer Seite konzentrieren sich die Anfragen vor allem auf die Entscheidung des LWB, ohne erneute Konsultation der Mitgliedskirchen die GOF zu unterzeichnen. Da dem LWB „die Kompetenz, kirchenrechtliche Verbindlichkeiten für sich oder andere zu begründen“, fehlt, wie Wolf Reinhard Wrege betont²⁷, kann die GOF durch die Unterzeichnung vom 31. Oktober 1999 keine Verbindlichkeit für die einzelnen Mitgliedskirchen beanspruchen. Darüber hinaus hatte eine ganze Reihe von Mitgliedskirchen bei ihrer bedingten Zustimmung zur GER ausdrücklich erklärt, daß die GER stets von den lutherischen Bekenntnisschriften her und nicht umgekehrt zu interpretieren sei.²⁸ Von daher gilt auch auf Seiten der Mitgliedskirchen des LWB, daß GER und GOF nicht als allgemein verbindliche Interpretation der lutherischen Bekenntnisschriften angesehen werden können. Schon allein von daher hat sich das Thema „Rechtfertigung“ im Gespräch zwischen römisch-katholischer und lutherischer Kirche noch längst nicht erledigt.

2. Die Zustimmung des Weltrates Methodistischer Kirchen zur GER

Die gewiß bedeutendste Entwicklung, die sich in den vergangenen Jahren nach der Unterzeichnung der GOF ergab, war die offizielle Zustimmung des World Methodist Council (WMC) zur GER. Anläßlich der Konferenz des

23 Reinhard Brandt: Der ökumenische Dialog nach der Unterzeichnung der Erklärung zur Rechtfertigungslehre und nach Dominus Iesus. Ein Überblick über strittige Aspekte aus lutherischer Sicht, in: Uwe Rieske-Braun (Hrsg.) Konsensdruck ohne Perspektiven? Der ökumenische Weg nach ‚Dominus Iesus‘; Leipzig 2001, S.11–54, S. 28.

24 Vgl. Brenner, Wie verbindlich S.14.

25 Vgl. DÖSTA-Studie S.19 § (18).

26 Beatus Brenner, Wie verbindlich S.14.

27 Wolf Reinhard Wrege: Rechtsverbindlichkeit ökumenischer Erklärungen? Eine Untersuchung am Beispiel der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: ZEvKR 46 (2001) S.1–31, S. 24f.

28 Vgl. Beatus Brenner, Wie verbindlich S.15.

WMC in Seoul/Südkorea unterzeichneten Walter Kardinal Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Dr. Ishmael Noko als Generalsekretär des LWB sowie der Präsident des WMC, Bischof Sunday Mbang, sowie der Generalsekretär des WMC, Pastor Dr. George Freeman am 23. Juli 2006 eine „Offizielle Gemeinsame Bestätigung“, der eine „Methodistische Stellungnahme“ vorangestellt wurde.²⁹ In dieser „Methodistischen Stellungnahme“ wird die Stellung der Methodisten zur GER dargelegt. Weiter wird das eigene theologische Profil der Methodisten im Rahmen des gemeinsamen Verständnisses entsprechend der jeweiligen Darlegungen der lutherischen und römisch-katholischen Positionen zu einzelnen Themenfeldern in der „Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung“ beschrieben.

Der Text der Offiziellen Gemeinsamen Bestätigung (OGB) lautet: „In dieser Stellungnahme bekräftigen der Weltrat Methodistischer Kirchen und seine Mitgliedskirchen ihre grundlegende lehrmäßige Übereinstimmung mit der Lehre, wie sie in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die am 31. August 1999 vom Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche unterschrieben worden ist, ausgesprochen wird. Die unterzeichnenden Partner der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* heißen die oben angeführte Stellungnahme des Weltrates Methodistischer Kirchen und seiner Mitgliedskirchen willkommen. Sie erklärt und zeigt methodistische Übereinstimmung mit dem Konsens in grundlegenden Wahrheiten von der Lehre der Rechtfertigung, wie sie in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* ausgesprochen wird. Aufbauend auf ihrer gemeinsamen Bestätigung grundlegender Wahrheiten der Lehre von der Rechtfertigung verpflichten sich die drei Partner, sich gemeinsam für eine Vertiefung ihres gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung im theologischen Studium, in Lehre und Predigt einzusetzen. Was bisher erreicht worden ist und wozu sie sich jetzt verpflichtet haben, wird von Katholiken, Lutheranern und Methodisten als Teil ihres Strebens nach voller Gemeinschaft und dem gemeinsamen Zeugnis an die Welt angesehen, wie es dem Willen Christi für alle Christen entspricht.“³⁰

In der OGB finden sich einige bemerkenswerte Formulierungen: So wird die GER gleich zu Beginn als Lehrdokument, nicht bloß als Konvergenzdokument beschrieben: Der WMC erklärt seine grundlegende lehrmäßige Übereinstimmung mit der Lehre, wie sie in der GER ausgesprochen wird. Während die GER selber nur von einem gemeinsamen „Verständnis“ der Rechtfertigungslehre und von einem Konsens in „Grundwahrheiten“ spricht³¹, wird der Inhalt

29 Der Text der Methodistischen Stellungnahme (im Folgenden: Stellungnahme) und der Offiziellen Gemeinsamen Bestätigung (im Folgenden: OGB) ist nachzulesen in: http://www.emk.de/uploads/media/060727_rechtfertigungslehre.pdf ; vgl. hierzu Karl Heinz Voigt: Konsens in der Rechtfertigungslehre. Nach Lutheranern und Katholiken jetzt auch Methodisten im Boot, in: MdKI 57 (2006) S.109–111 (im Folgenden: Voigt, Konsens).

30 OGB S. 6.

31 Vgl. GER § 40.

der GER nunmehr direkt als „Lehre“ definiert. Offen bleibt, ob dies nur als methodistisches Verständnis der GER zu werten ist oder ob die ursprünglichen Unterzeichner der GER dieser nicht unerheblichen Akzentverschiebung auch selber mit ihrer Unterschrift unter die OGB zustimmen wollten. Eindeutig formuliert wird nun in der OGB jedoch, daß in Augsburg tatsächlich die GER unterschrieben worden sei. Da diese Formulierung in der OGB von denselben Personen unterschrieben worden ist, die damals auch die GOF in Augsburg unterzeichnet hatten, darf man die OGB tatsächlich als authentische Interpretation des in Augsburg Geschehenen bezeichnen.³² Erfreulich aus lutherischer Sicht ist schließlich auch, daß in der Selbstverpflichtung zu einer Vertiefung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung ausdrücklich auch die Predigt genannt wird. Hier im Vollzug der gottesdienstlichen Verkündigung fallen ja die Entscheidungen zwischen wahrer und falscher Lehre; hier in der Predigt geht es eben auch nicht mehr bloß um „grundlegende Wahrheiten“, sondern um den Zuspruch des Evangeliums selber. Gewiß ist mit diesem Hinweis auf die Predigt das grundlegende methodische Problem der GER nicht gelöst; dennoch sollte dieser Rekurs auf die Predigt zumindest wahrgenommen und gewürdigt werden. Auffallend ist auch die im Vergleich zur GER sehr viel vorsichtigere und zurückhaltendere Schlußformulierung in der OGB: Hatte es in der GER noch sehr vollmundig geheißen: „Wir sagen dem Herrn Dank für diesen entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung. Wir bitten den Heiligen Geist, uns zu jener sichtbaren Einheit weiterzuführen, die der Wille Christi ist“³³, so kennzeichnen die Unterzeichnenden der OGB ihre Zustimmung zur GER nunmehr lediglich noch als „Teil ihres Strebens nach voller Gemeinschaft und dem gemeinsamen Zeugnis an die Welt“. So formuliert man nunmehr nach „Dominus Iesus“!

In der „Methodistischen Stellungnahme“ nehmen die Kirchen des WMC zunächst Bezug auf den „weit reichenden Konsens“³⁴, der in der GER zum Ausdruck gebracht wird, und „begrüßen diese Übereinkunft mit großer Freude“³⁵. Auch akzeptieren sie die „Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung“ mit der Darlegung der unterschiedlichen Positionen von Lutheranern und römischen Katholiken und erklären dazu: „Wir halten diese

32 Vgl. hierzu Burkhard Neumann: „Gerecht gemacht aus Glauben“ (Röm 5,1). Neue Impulse zur ökumenischen Diskussion über die Rechtfertigungslehre, in: *Cath(M)* 60 (2006) S. 268–286 (im Folgenden: *Neumann*, *Gerecht*), S. 277: „Dieser von allen drei ökumenischen Partnern vollzogene Akt ist ... von Bedeutung ... auch und vor allem deshalb, weil mit diesem formellen Akt nun endgültig die leider immer wieder begegnende, wenn auch ihrem eindrücklichen Wortlaut widersprechende Interpretation aus der Welt geschafft sein sollte, wonach die katholische Kirche nicht die ‚Gemeinsame Erklärung‘, sondern nur die ‚Gemeinsame Offizielle Feststellung‘ unterschrieben habe und die Erklärung damit für sie nicht verbindlich sei.“

33 GER § 44.

34 Stellungnahme § 1, S. 2.

35 Stellungnahme § 2, S. 2.

unterschiedlichen Betonungen für keinen ausreichenden Grund für eine Trennung zwischen einer der beiden Beteiligten und den Methodisten.“³⁶ Sodann erklären die Kirchen des WMC ihre eigene theologische Verortung: „Gegenüber der „biblischen Lehre von der Rechtfertigung, wie sie von Luther und den anderen Reformatoren und dann wieder von den Wesleys verstanden wurde“ weiß sie sich „zum Dank ... verpflichtet“³⁷ – was auch immer dies für die konkrete Gestalt methodistischer Rechtfertigungsverkündigung heißen mag. Zugleich wird in der Methodistischen Stellungnahme aber auch erklärt, daß die Methodistische Bewegung „ebenso immer Elemente der Rechtfertigungslehre festgehalten“ hat, „die zur katholischen Tradition der frühen Kirche sowohl im Osten wie im Westen gehören. Das hat ihrer eigenen Lehre von der Rechtfertigung ihr bestimmtes Profil gegeben.“³⁸ Etwas salopper formulierte es an anderer Stelle einer der Verfasser der Stellungnahme, Geoffrey Wainwright, der sich als „methodistischer Wechselwähler“³⁹ bezeichnet, der einmal mehr lutherisch, ein anderes Mal mehr römisch-katholisch denkt.

Die folgenden Ausführungen der „Methodistischen Stellungnahme“ fallen vergleichsweise sehr knapp und kurz aus. Sie zeigen jedoch in der Tat eine ganz erstaunliche Nähe zu den jeweiligen römisch-katholischen Positionsbestimmungen, während die von lutherischer Seite in der GER vorgetragenen Distinktionen praktisch keine Berücksichtigung oder Würdigung finden.

Zu Abschnitt 4.1. der GER (Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung) stellt der WMC fest, daß die Verderbtheit der menschlichen Natur nicht von uns selbst geheilt werden kann.⁴⁰ Nicht weiter erläutert wird, was mit der „universalen Verfügbarkeit der vorauslaufenden Gnade“ gemeint ist, durch die die zerstörerischen Folgen des Falls „aufgehalten“ werden⁴¹. Wenn die methodistische Stellungnahme daraufhin formuliert: „Daß Menschen auf den Ruf Gottes antworten können, ist nur dank des vorausgehenden Wirkens Gottes möglich. Nach Wesley ‚unterstützt‘ die Gnade Gottes die menschliche Antwort, aber ‚erzwingt‘ sie nicht“⁴², dann entspricht das fast genau der römisch-katholischen Formulierung: „Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke‘, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.“⁴³

36 Stellungnahme § 3, S. 3.

37 Stellungnahme § 4, S. 3.

38 Ebd.

39 Vgl. Voigt, Konsens S.110.

40 Vgl. Stellungnahme § 4.1, S. 3.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 GER § 20.

Zu Abschnitt 4.2. der GER (Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung) formuliert die methodistische Stellungnahme: „Die tiefe Verbindung zwischen Vergebung der Sünden und Gerechtmachung, zwischen Rechtfertigung und Heiligung, ist für das methodistische Verständnis der biblischen Lehre der Rechtfertigung immer entscheidend gewesen. John Wesley sah im Heil ein zweifaches Handeln der Gnade Gottes: ‚In der Rechtfertigung werden wir von der Schuld der Sünde erlöst und in das Wohlwollen Gottes wieder eingesetzt; in der Heiligung werden wir von der Macht und Wurzel der Sünde erlöst und wieder zum Ebenbild Gottes eingesetzt‘ (Predigt 85, II.1). Die erlösende Annahme in die Gemeinschaft mit Gott und die schöpferische Erneuerung unseres Lebens sind gänzlich das Werk der Gnade Gottes.“⁴⁴ Auch hier sind die Sachparallelen zur Beschreibung der römisch-katholischen Position unverkennbar: „Wenn die Katholiken betonen, daß dem Gläubigen die Erneuerung des inneren Menschen durch den Empfang der Gnade geschenkt wird, dann wollen sie festhalten, daß die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist, das sich im Heiligen Geist in tätiger Liebe auswirkt; sie verneinen damit aber nicht, daß Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung unabhängig bleibt von menschlicher Mitwirkung“⁴⁵. In beiden Fällen ist lediglich von der Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung die Rede, nicht jedoch von deren jeweiliger Relevanz im – ohnehin ganz ausgeblendeten – letzten Gericht Gottes.

Besonders ausführlich äußert sich die Methodistische Stellungnahme zu Abschnitt 4.4. der GER (Das Sündersein des Gerechtfertigten), da sie hier die Lehre John Wesleys von der „christlichen Vollkommenheit“ oder der „völligen Heiligung“ einbringt, „die er als das Herz der methodistischen Lehre ansah“⁴⁶. Auch hier ist die große Nähe zur römisch-katholischen Position in dieser Frage unverkennbar: An die Stelle des „*simul iustus et peccator*“ tritt eine Beschreibung des Christen, der völlig heilig ist, was allerdings nicht „eine Befreiung von Unwissenheit, Irrtum, Schwächen oder Versuchungen“⁴⁷ bedeutet und auch nicht dazu führen soll, die Gefahr des Rückfalls zu unterschätzen. Versuchung und Sünde sind eine Gefahr, gegen die der Christ anzukämpfen hat. Von einem bleibenden Sündersein des Gerechtfertigten vermag die Methodistische Stellungnahme in keiner Weise zu sprechen; dies wäre in der Tat mit der Lehre von der „christlichen Vollkommenheit“ nicht zu vereinbaren.

Zum Abschnitt 4.6. der GER (Heilsgewißheit) bezeichnet die Methodistische Stellungnahme zwar die Gewißheit des Heils als „zum Kern methodistischer Predigt“⁴⁸ gehörig. Diese Gewißheit wird jedoch in keiner Weise in Be-

44 Stellungnahme § 4.2, S. 3f.

45 GER § 24.

46 Stellungnahme § 4.4, S. 4.

47 Ebd.

48 Stellungnahme § 4.6, S. 5.

ziehung gesetzt zu der Frage des Bestehens im letzten Gericht Gottes – ebenso wenig wie in der GER selber. Auch wird sie nicht in der direkten Zusage des Verheißungswortes Christi begründet, sondern allgemein in „einer Beziehung, die in der Liebe Gottes gegründet ist“ und im Gebrauch der „Gnadenmittel“ „gelebt“ wird, besonders „beim Forschen in der Schrift“⁴⁹. Gnadenmittel und Wirken des Heiligen Geistes werden dabei nicht direkt in Beziehung zueinander gesetzt. So wird die Heilsgewißheit in der methodistischen Stellungnahme als „Glückseligkeit“⁵⁰ abschließend dem Bereich der „Heiligung“ zugewiesen; diese Bestimmung der Heilsgewißheit entspricht damit der methodistischen Lehre von der „christlichen Vollkommenheit“.

Abschließend verweist die methodistische Stellungnahme auf die bereits praktizierte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen und methodistischen Kirchen in einigen Ländern⁵¹ (auch in Deutschland zwischen der EmK und den Gliedkirchen der VELKD). Burkhard Neumann verweist mit Recht darauf, daß in dem bereits 1984 veröffentlichten Bericht der Gemeinsamen Lutherisch/Methodistischen Kommission „Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade“, der eine wesentliche Grundlage für die Erklärung der lutherisch-methodistischen Kirchengemeinschaft darstellt, die Frage der Bestimmung des Christen als *simul iustus et peccator*, die von beiden Seiten ja sehr unterschiedlich beantwortet wird, bereits nicht als kirchentrennend gewertet wurde, und erklärt dazu: „Wenn die Frage nach dem *simul iustus et peccator* hier nicht kirchentrennend war, dann kann sie es der Sache nach aber auch nicht zwischen der katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen sein.“⁵² Daß eine lutherische Kirche wie die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, die sich dieser Erklärung lutherisch-methodistischer Kirchengemeinschaft nicht angeschlossen hat, dies noch einmal anders sehen kann und darf, sei dabei ausdrücklich vermerkt. Unschwer erkennbar wird jedenfalls durch die Ausführungen der Methodistischen Stellungnahme wie auch durch die gemeinsame Unterzeichnung der OGB, daß sich konkordienlutherische Kirchen künftig einem wachsenden Konsens im Verständnis der Rechtfertigung gegenübersehen werden, der aus ihrer Sicht wichtige Grundentscheidungen in dieser Frage ausblendet oder ihnen auch direkt widerspricht. Eine „Brückenfunktion“⁵³ der methodistischen Lehrgestalt der Rechtfertigung, aus der sich gleichsam eine Selbstbestimmung der lutherischen Lehrgestalt als „Extremposition“ ergeben würde, vermag konkordienlutherische Theologie und Kirche dem Methodismus gewiß nicht zuzubilligen.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Vgl. Stellungnahme § 5, S. 6.

52 Neumann, Gerecht S. 279.

53 Neumann, Gerecht S. 276.

3. Die theologische Weiterarbeit im Gefolge der GER

Bereits in der GOF hatten sich die beiden Dialogpartner verpflichtet, „das Studium der biblischen Grundlagen der Lehre von der Rechtfertigung fortzuführen und zu vertiefen. Sie werden sich außerdem auch über das hinaus, was in der Gemeinsamen Erklärung und in dem beigefügten erläuternden Anhang behandelt ist, um ein weiterreichendes gemeinsames Verständnis der Rechtfertigungslehre bemühen.“⁵⁴ Diesen Anstoß zur theologischen Weiterarbeit haben in Deutschland gleich zwei hochkarätig besetzte Arbeitskreise aufgegriffen: der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, der bereits eine wichtige Vorgängerstudie der GER, das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“⁵⁵ erarbeitet hatte, und der Deutsche Ökumenische Studienausschuß.

3.1. „Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen“

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) griff gleich nach der Unterzeichnung der GER die Frage auf, an der die Unterzeichnung beinahe noch gescheitert wäre: die Bestimmung des Christen als simul iustus et peccator. In der „Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“ vom 25. Juni 1998 heißt es: „Die größten Schwierigkeiten, um von einem vollständigen Konsens über das Thema Rechtfertigung zwischen den beiden Seiten sprechen zu können, finden sich in Paragraph 4.4 ‚Das Sündersein des Gerechtfertigten‘ (Nr. 28–30). Selbst unter Berücksichtigung der in sich legitimen Unterschiede, die von unterschiedlichen theologischen Zugangswegen zur Gegebenheit des Glaubens herrühren, löst vom katholischen Standpunkt her schon allein die Überschrift Erstaunen aus. Nach der Lehre der Katholischen Kirche wird nämlich in der Taufe all das, was wirklich Sünde ist, hinweggenommen, und darum haßt Gott nichts in den Wiedergeborenen. Daraus folgt, daß die Konkupiszenz, die im Getauften bleibt, nicht eigentlich Sünde ist. Deshalb ist die Formel ‚zugleich Gerechter und Sünder‘ so, wie sie am Anfang von Nr. 29 erklärt wird (‚Er ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt ... Im Blick auf sich selbst aber erkennt er ... , daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt ...‘), für Katholiken nicht annehmbar. Diese Aussage erscheint nämlich unvereinbar mit der Erneuerung und Heilung des inneren Menschen, von der das Trienter Konzil spricht. Der in Nr. 28–30 verwendete Begriff ‚Gottwidrigkeit‘ wird von Katholiken und Lutheranern unterschiedlich verstanden und wird daher tatsächlich zu einem mehrdeutigen Be-

54 GOF § 3.

55 Vgl. Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Hrsg.): Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (= Dialog der Kirchen Band 4); 3. Auflage, Freiburg im Breisgau/Göttingen 1988.

griff. In demselben Sinn ist für einen Katholiken auch der Satz in Nr. 22: „... rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist“, nicht eindeutig genug, weil die innere Verwandlung des Menschen nicht klar zum Ausdruck kommt. Aus all diesen Gründen gibt es Schwierigkeiten mit der Aussage, diese Lehre über das ‚simul iustus et peccator‘ sei in der aktuellen Fassung, in der sie in der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ vorgelegt wird, nicht von den Anathemata (Verwerfungen) der Trienter Dekrete über die Ursünde und die Rechtfertigung betroffen“.⁵⁶

Auf diesem Hintergrund müssen nun die Aussagen des Anhangs der GOF verstanden werden, in denen die lutherische Seite den inhaltlichen Anstoß des „simul iustus et peccator“ preisgibt und nunmehr einer gut tridentinischen Interpretation dieser Formel zustimmt, die im Unterschied zu der Formulierung der lutherischen Position in der GER nicht mehr von den Verwerfungen der Trienter Dekrete betroffen ist⁵⁷: „Wir sind wahrhaftig und innerlich erneuert durch das Wirken des Heiligen Geistes ... Die Gerechtfertigten bleiben in diesem Sinne (sic!) nicht Sünder.“ „Dies erinnert uns an die beständige Gefährdung, die von der Macht der Sünde und ihrer Wirksamkeit im Christen ausgeht. Insoweit (sic!) können Lutheraner und Katholiken gemeinsam den Christen als simul iustus et peccator verstehen“⁵⁸.

Es ist erfreulich, daß sich der ÖAK nun gerade dieses Themas noch einmal intensiv angenommen und bereits im Jahr 2001 (!) ein umfangreiches Buch zu diesem Thema vorgelegt hat, das zahlreiche Referate von Fachleuten zu diesem Thema und einen von den Mitgliedern des ÖAK einstimmig verabschiedeten Abschließenden Bericht zum Thema⁵⁹ enthält. Das methodische Vorgehen des Abschließenden Berichts entspricht dabei genau dem der GER selber. Gleich zu Beginn formulieren die Verfasser: „Im Abschließenden Bericht geht es nicht darum, eine einheitliche theologische Formel zu finden, die die evangelische Lehre ‚Gerecht und Sünder zugleich‘ und deren traditionelle katholische Ablehnung auf einen gemeinsamen Nenner bringt. Vielmehr wird davon ausgegangen, daß beide auf der Basis einer gemeinsamen Grundüberzeugung ihre eigenständigen konfessionellen und ökumenischen Berechtigung besitzen. Der Abschließende Bericht versucht daher zu zeigen, daß in der Frage ‚Gerecht und Sünder zugleich‘ die beiden divergierenden konfessionellen Lehrweisen unter gemeinsam akzeptierten hermeneutischen Bedingungen so ausgelegt und ver-

56 Antwort, Präzisierungen § 1, vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Gerecht und Sünder zugleich? Abschließender Bericht, in: *Schneider*, Gerecht, S. 400–456 (im Folgenden: ÖAK-Bericht), S. 402f; dazu Guido *Bausenhardt*: Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“, in: *Cath(M)* 53 (1999) S. 122–141, S. 122–126.

57 Vgl. zu dieser Unterscheidung *Brandt*, Kryptotridentisten S. 110.

58 GOF-Annex § 2 A.

59 Vgl. ÖAK-Bericht S. 400–456.

standen werden können, daß sie nicht mehr einander ausschließende Lehraussagen darstellen, sondern als wechselseitige Ergänzungen und Korrekturen in einer gemeinsamen Auslegung der Heiligen Schrift und der kirchlichen Traditionen dienen können.“⁶⁰ Mit einer solchen Behauptung der Komplementarität der konfessionellen Lehren des 16. Jahrhunderts werden mögliche Widersprüche und Gegensätze von vornherein neutralisiert, auch wenn der Bericht den Anspruch erhebt, diese Behauptung anschließend auch inhaltlich füllen zu können. Sehr ausführlich geht der Abschließende Bericht auf das „Zeugnis der Schrift“ ein; auch wenn dieses sehr sorgfältig dargestellt wird, wird dieses am Ende jedoch ebenfalls in das oben genannte methodische Vorgehen eingeordnet: Die Heilige Schrift wird als Zeugin für die Komplementarität der konfessionellen Lehren angeführt; die Lehrunterschiede in der Frage des „*simul iustus et peccator*“ lassen sich nach Auffassung des ÖAK bereits im Neuen Testament selber wiederfinden: „Die konfessionsspezifischen Unterschiede sind unverkennbar, lassen sich aber, neutestamentlich gesehen, nicht gegeneinander ausspielen, sondern erweisen sich – je in ihren theologischen und pastoralen Kontexten – als durchaus sachgerechte Applikationen paulinischer Rechtfertigungslehre“⁶¹. Auf eine ebenfalls ausführliche, sorgfältige Darlegung der „historischen Entwicklung“ hin zur „*simul*“-Formel Luthers folgt dann eine abschließende systematische Reflexion. Diese beginnt ihrerseits mit hermeneutischen Vorüberlegungen, in denen gleich festgehalten wird, „die lutherische Formel ‚*simul iustus et peccator*‘“ sei „der theologische Ausdruck einer Erfahrung, die im NT so noch nicht zur Sprache gekommen ist.“⁶² In den letzten Abschnitten dieser systematischen Reflexion behaupten die Verfasser, letztlich werde auf römisch-katholischer und lutherischer Seite derselbe Sachverhalt „unterschiedlich beschrieben“⁶³. Erfreulich deutlich wird sodann dargelegt, daß die Formel „*simul iustus et peccator*“ nicht den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch außer Kraft setzen will, wie dies von römisch-katholischer Seite immer wieder behauptet worden ist.⁶⁴ Als „Rahmen, in welchem sich unsere Erwägungen bewegen“⁶⁵, wird sodann der dynamische Prozeß der Gottverbundenheit jedes einzelnen gläubigen Menschen im Ringen mit den Mächten des Bösen benannt⁶⁶; ein prozessuales Verständnis von Rechtfertigung, wie es im Trienter Konzil vertreten wird, wird also von vornherein als Lösungsrahmen und Lösungsmodell benannt. Der „differenzierte Konsens“, der abschließend in dem Bericht formuliert wird, greift wieder auf die Kennzeichnung des „si-

60 ÖAK-Bericht S. 406f.

61 ÖAK-Bericht S. 423.

62 ÖAK-Bericht S. 440.

63 ÖAK-Bericht S. 450.

64 Vgl. ÖAK-Bericht S. 451.

65 ÖAK-Bericht S. 451.

66 Vgl. ebd.

mul iustus et peccator“ als „gläubige Erfahrung“ zurück: „Auch die Getauften sündigen gemäß ihrer bleibenden gottwidrigen Begehrlichkeit und müssen deshalb für sich und in Bezug auf sich selbst genommen sich als peccatores beurteilen. In Christus hingegen, in dem ihr Glaube gründet, sind sie iusti und wahrhaft gerecht vor Gott. Da dieses scheinbar paradoxe ‚simul‘ von Heil und Sündigkeit tiefe geistliche Wurzeln im gläubigen Existenzkampf und in mystischem Erleben besitzt, müssen wir gemeinsam darauf bedacht sein, die Lebensnähe, den Hoffnungscharakter und die Ermutigungskraft dieser gläubigen Erfahrung bewußt zu machen und zur Geltung zu bringen.“⁶⁷ Die hier vorgenommene gemeinsame Umschreibung des „simul iustus et peccator“ entspricht den Aussagen des lutherischen Bekenntnisses gewiß sehr viel eher als die inhaltliche Kapitulation im Annex der GOF; dies sollte durchaus positiv gewürdigt werden. Dennoch bleiben auch in diesem Bericht einige Probleme unverkennbar:

1. Es fällt in dem ÖAK-Bericht erfreulich auf, daß er sich darum bemüht, vom Gesamtzeugnis der ganzen Heiligen Schrift her das „simul iustus et peccator“ als „sachgerechte Applikation paulinischer Rechtfertigungslehre“⁶⁸ zu begreifen, und sich nicht mit einem Urteil zufriedengibt, wie es Volker Stolle formuliert hat: „die für Luthers Verständnis grundlegende Formel *simul iustus et peccator* ist sprachlich aus Römer 7 nicht ableitbar und damit, da ein anderer biblischer Grundtext schon gar nicht zu finden ist, überhaupt nicht biblisch vorgegeben.“⁶⁹ Letztlich führen die exegetischen Darlegungen in dem ÖAK-Bericht jedoch nicht wesentlich über die Aussagen der GOF zum Thema hinaus und bringen den „Totalaspekt“ des „simul“ nur unzureichend zum Ausdruck. Daß Römer 7 nicht als Beleg für das „simul“ angeführt werden könne, da es nicht vom Christen spreche, wird als exegetische Erkenntnis gerade der lutherischen Seite angeführt, die mittlerweile weitestgehend anerkannt sei.⁷⁰ Damit verblieben, wenn überhaupt, nur Gal 5,16f und 1. Joh 1 als biblische Belege. Der Abschließende Bericht arbeitet zwar erfreulicherweise heraus, daß Luther selber die „simul“-Formel zunächst im Zusammenhang mit Röm 4,7 gebraucht⁷¹; die Frage nach der Schriftgemäßheit des „simul iustus et peccator“ kann allein mit dem Verweis auf eine „gläubige Erfahrung“⁷² aus lutherischer

67 ÖAK-Bericht S. 455.

68 Vgl. ÖAK-Bericht S. 423.

69 Volker Stolle: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Band 10); Leipzig 2002 (im Folgenden: Stolle, Luther) S. 221.

70 Vgl. Thomas Söding: Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator“ im Lichte paulinischer Theologie, in: Schneider, Gerecht S. 30–81, S. 33, 80; dazu S. 66 Anm.110: „Der Rekurs auf Röm 7,17.20 zur Erhellung des protestantischen simul in GE 29 geschieht ohne exegetischen Grund.“; vgl. auch ÖAK-Bericht S. 408.

71 Vgl. ÖAK-Bericht S. 432f.

72 Vgl. ÖAK-Bericht S. 455.

Sicht nicht befriedigend beantwortet werden. Es bleibt eine Herausforderung für lutherische Theologie, in Auseinandersetzung mit den exegetischen Darlegungen des Abschließenden Berichts das „simul iustus et peccator“ auch exegetisch noch einmal neu zu begründen. Dabei wird es auch um die Frage gehen, ob der Behauptung, Römer 7 spreche nicht vom Christen, nicht doch auch mit guten Gründen widersprochen werden kann.⁷³

2. In den in dem Band gesammelten Vorträgen – und damit auch in dem Abschließenden Bericht – wird erkennbar, daß auch von lutherischer Seite nicht nur die Bedeutung des „simul iustus et peccator“ als Ausdruck lutherischer Rechtfertigungsverkündigung sehr unterschiedlich wahrgenommen wird⁷⁴, sondern auch die inhaltliche Bestimmung dieses „simul“ offenbar sehr unterschiedlich ausfallen kann. Man muß nicht gleich so spitz formulieren wie Joseph Ratzinger, der im Rückblick auf die GER als lutherische Position zum „simul iustus et peccator“ formulierte: „Was dem einen als grober Verrat am lutherischen Erbe erscheint, sieht der andere als die eigentliche Intention des Reformators an“;⁷⁵ die Problematik der unterschiedlichen Bestimmung des „simul“ im Bereich evangelischer Theologie ist jedoch unverkennbar. Demgegenüber hat konkordienlutherische Theologie nicht allein Luther, sondern auch die Position der lutherischen Bekenntnisschriften zu dieser Frage als verbindliche kirchliche Position wieder neu ins Gespräch zu bringen, die im Abschließenden Bericht nur sehr kurz und nur sehr einseitig dargestellt wird.⁷⁶

3. Auch in dem Abschließenden Bericht der ÖAK-Studie bleibt, wie bereits in der GER selber, das Kernproblem, daß die Frage nach dem Bestehen des Christen im Jüngsten Gericht geradezu systematisch ausgeblendet wird und sich entsprechend nirgendwo eine Antwort auf die Frage findet, was denn nun den Christen in diesem Jüngsten Gericht am Ende rettet.⁷⁷ Das prozessuale

73 Vgl. hierzu z.B. Timo Laato: Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator, in: *Lutherische Beiträge* 8 (2003) S. 212–234; hingewiesen sei auch darauf, daß auch der von Laato kritisierte Volker Stolle trotz seiner Infragestellung einer paulinischen Begründung des lutherischen „simul iustus et peccator“ in Römer 7 keine fiktive Situation der Vergangenheit, auch nicht die Beschreibung einer mit Gottes Hilfe überwundenen Situation, sondern „eine konkrete, gegenwärtig zu machende Erfahrung“ beschrieben sieht (Stolle, Luther S. 219).

74 Vgl. z.B. den Überblick bei Wolf-Dieter Hauschild: Die Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ als Element der reformatorischen Rechtfertigungslehre – eine Entdeckung des 20. Jahrhunderts, in: *Schneider*, Gerecht S. 303–349.

75 Joseph Cardinal Ratzinger: Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?, in: *IKaZ* 29 (2000) S. 424–437 (im Folgenden: Ratzinger, Wie weit), S. 431.

76 Vgl. ÖAK-Bericht S. 435.

77 Am nächsten kommt einer Antwort auf die Frage noch die Formulierung: „Dabei sind es zuletzt nicht die in ihrer Art stets unvollkommenen Werke der Selbsttätigkeit, um derentwillen wir Gerechtigkeit vor Gott erlangen“ (ÖAK-Bericht S. 453). Dabei bleibt jedoch auch offen, inwiefern das „zuletzt“ als Hinweis auf das Gericht oder nur als logisches „zuletzt“ gemeint ist, ob sämtliches Handeln des Menschen unter den Begriff der „in ihrer Art stets unvollkommenen Werke der Selbsttätigkeit“ subsumiert werden kann und inwiefern schließlich das „Gerechtigkeit erlangen“ sich auch auf die acceptatio im Endgericht oder nur auf die iustificatio am Beginn des Prozesses bezieht.

Denkschema des Trienter Konzils wird als Grundlage übernommen; die darin verankerte Differenz zwischen Rechtfertigung und Annahme im Endgericht, die nach lutherischem Verständnis im Absolutionswort gerade aufgehoben wird⁷⁸, wird jedoch fast nirgendwo reflektiert. Lediglich bei der Ablehnung der Heilsgewißheit auf römisch-katholischer Seite finden sich Anklänge der mit dieser Differenz verbundenen Problematik.⁷⁹ Im Unterschied zur GER wird diese Ausblendung des Endgerichts im Abschließenden Bericht jedoch auch bewußt systematisch begründet: „Sowohl in der biblischen Verkündigung als auch in der theologischen Reflexion hat die Verheißung unserer Vollendung in Gottes Liebe im verwirklichten Reich Gottes absoluten Vorrang vor jeder Rede von der Gefahr der Verdammnis.“⁸⁰ Daraus folgt: „Das ‚simul‘ in der zu bedenkenden Formel ist nur dann richtig verstanden, wenn angesichts der Gewißheit von der siegreichen Übermacht des gnädigen Gottes die letzte Zukunftslosigkeit und Aussichtslosigkeit des Bösen im Prozeß der Heilsgeschichte der Menschheit und des einzelnen erkannt, anerkannt und festgehalten wird.“⁸¹ Wo das „simul iustus et peccator“ nicht mehr als Anleitung zur Bestimmung der Grundlage unserer Rettung im Letzten Gericht gebraucht wird, da ein doppelter Ausgang dieses Gerichts bewußt nicht mehr in den Blick genommen wird, wird auch die gesamte Problematik der unterschiedlichen ontologischen Bestimmung der Rechtfertigungswirklichkeit zwischen den Konfessionen hinfällig: Ob die Realität des Gerecht-Seins von der ethischen Umwandlung und Erneuerung des Menschen unterschieden werden kann, spielt dann keine Rolle mehr, wenn als Resümee zum „simul iustus und peccator“ nur noch verkündigt wird, „daß wegen Gottes unbegreiflicher Zuneigung, Lebensmacht und Treue die Gnade Gottes endgültig über das Böse siegen wird.“⁸² Ob damit allein die Botschaft Jesu und des gesamten Neuen Testaments adäquat aufgenommen wird, darf tunlich bezweifelt werden.

4. Problematisch ist auch der Lösungsversuch des ÖAK-Berichts, einen Konsens zum „simul iustus et peccator“ durch eine Reduktion dieser Formel auf eine „gläubige Erfahrung“⁸³ zu erreichen. Die Berechtigung dieser Formel läßt sich gerade nicht auf der Ebene der Erfahrung erweisen, so sehr diese das Gemeinte inhaltlich noch einmal zu illustrieren vermag. Grundsätzlich festzuhalten ist jedoch, daß das „simul iustus et peccator“ inhaltlich streng theologisch zu fassen ist als Seinsbeschreibung des Getauften, die im Urteil Gottes über ihn begründet ist. Fromme Selbstbeurteilung des Christen kann sich irren

78 Vgl. hierzu Gottfried *Martens*: Gewißheit. Worum geht es eigentlich beim Thema ‚Rechtfertigung‘?, in: Wolfgang *Schillhahn* und Michael *Schätzle* (Hrsg.): Wortlaute. Festschrift für Dr. Hartmut Günther; Groß Oesingen 2002, S. 355–378, S. 356–361.

79 Vgl. ÖAK-Bericht S. 453.

80 ÖAK-Bericht S. 451.

81 Ebd.

82 ÖAK-Bericht S. 456.

83 Vgl. ÖAK-Bericht S. 455.

– Gottes Urteil hingegen steht auch entgegen aller menschlichen Erfahrung fest.

5. Grundsätzlich problematisch bleibt auch in dem ÖAK-Bericht trotz gegenteiliger Beteuerung die Abstraktion des differenzierten Konsensus vom gottesdienstlichen Vollzug. In Predigt, Liedern und Liturgie geht es eben nicht um die Darbietung von „Traditionen“ und „Anliegen“, sondern um Verkündigung des Glauben wirkenden Wortes Gottes selber, das auch weit mehr ist als bloß eine „Erfahrung“. So brechen auf der Ebene des gottesdienstlichen Vollzugs immer wieder die Gegensätze auf, die man in dem Abschließenden Bericht noch als komplementär zu neutralisieren versucht hatte. Mir selber wurde dies vor einiger Zeit wieder von Neuem deutlich, als ich in einem Ökumenischen Gesprächskreis in bester ökumenischer Absicht ein Tauflied singen ließ, ausgehend von dem, was der Abschließende Bericht am Ende erklärt: „In der Einschätzung des Sakraments der christlichen Taufe und ihrer grundlegenden, bleibenden Wirksamkeit der Rechtfertigung und Heiligung der Getauften stimmen wir überein.“⁸⁴ Als wir dann jedoch zur zweiten Strophe kamen: „Keine Sünde macht mir bange: Ich bin ein getaufter Christ“⁸⁵, streikten unsere römisch-katholischen Gesprächspartner: Das könnten sie von ihrem Glauben her nicht bekennen. Wie verhält sich also der Gesang dieses Liedes zu dem formulierten „differenzierten Konsens“?

Mit diesen kritischen Anmerkungen soll nicht bestritten werden, daß die Studie viele hilfreiche Ausführungen, Beobachtungen und Hinweise enthält, die ein gründliches Studium lohnen. Daß sie die grundlegenden kritischen Anfragen an GER und GOF zu diesem Thema jedoch inhaltlich tatsächlich auszuräumen vermocht hat, vermag ich nicht zu erkennen.

3.2. „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog“

Die GER und die GOF wurden in Deutschland, dem Land, in dem die beiden Dokumente am heftigsten umstritten waren, im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA), dem theologischen Facharbeitskreis der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK⁸⁶), ausführlich thematisiert und behandelt. Dies bedeutete insofern eine besondere Herausforderung, als in der ACK und im DÖSTA Vertreter einer ganzen Reihe von Konfessionen vertreten sind, die nicht an der Erarbeitung von GER und GOF mitgewirkt und diese entsprechend auch nicht unterzeichnet haben, darunter auch die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), die in der ACK durch Bischof Hans-Jörg

⁸⁴ ÖAK-Bericht S. 456.

⁸⁵ ELKG 464,2.

⁸⁶ Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ist ein 1948 gegründeter Zusammenschluß christlicher Kirchen in Deutschland zum Zweck der Förderung ökumenischer Zusammenarbeit und der Einheit der Kirchen; sie stellt so etwas wie einen Nationalen Kirchenrat für Deutschland dar und ist in dieser Funktion auch assoziierte Organisation beim Weltrat der Kirchen.

Voigt und im DÖSTA durch Prof. Dr. Werner Klän vertreten wird. Genau diese Einbeziehung der Kirchen, die an dem Zustandekommen der Erklärungen bisher nicht beteiligt waren, sei aber, so erklärt der DÖSTA in der Einleitung seiner Studie, für die weitere Rezeption von GER und GOF von großer Bedeutung: „Wenn die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ ... über die fundamentale Verständigung zwischen Lutheranern und Katholiken hinaus zu einem nachhaltigen Beitrag für die Wiederherstellung der Einheit aller Christen werden soll, dann muß sie auch andere Kirchen der reformatorischen Tradition und darüber hinaus mit einbeziehen. Es stellt sich die Frage, wie sich der zwischen Lutheranern und Katholiken gefundene Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre zu dem verhält, was in anderen christlichen Traditionen von Rechtfertigung und Erlösung gelehrt wird, und ob ein solcher Konsens auch zwischen ihnen und den anderen Kirchen formuliert werden könnte.“⁸⁷ Genau mit dieser Frage befaßt sich die Studie, die der DÖSTA abschließend gemeinsam mit einer Reihe von im Vorfeld gehaltenen Referaten zum Thema im Jahr 2006 herausgegeben hat.

Die Studie entfaltet die Thematik in fünf Kapiteln⁸⁸: In einem ersten Kapitel wird die „Vorgeschichte und Diskussion der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ bei Lutheranern und Katholiken“⁸⁹ noch einmal kurz dargestellt und zusammengefaßt. In einem zweiten Kapitel wird dargestellt, wie „Rechtfertigung und Erlösung im Verständnis anderer christlicher Traditionen“⁹⁰ beschrieben werden. Dabei werden an erster Stelle die „*Alt-lutheraner* der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland“⁹¹ genannt, danach die reformierten Kirchen, Mennoniten, Baptisten, Methodisten und Altkatholiken sowie die orthodoxe Theologie, deren Positionen in diesem zweiten Abschnitt jeweils ganz kurz skizziert werden. Dabei wagt man am Ende dieses Kapitels eine sehr weitreichende Schlußfolgerung: „Zusammenfassend läßt sich eine weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigungslehre festhalten. Viele Traditionen betonen freilich stärker als die Lutheraner den freien Willen des Menschen und die Notwendigkeit der Heiligung. Sie heben dementsprechend die ethischen Folgen der Rechtfertigung hervor. ... Angesichts dieser Sachlage legt sich dem DÖSTA der Vorschlag nahe, durch offizielle, konfessionell multilaterale Gespräche auf Weltebene eine noch umfassendere gemeinsame Erklärung zu dem Themenkomplex der Rechtfertigung des Menschen zu erarbeiten, die auch die Anliegen anderer Traditionen berücksichtigt.“⁹² In einem dritten Kapitel wird sodann entfaltet, wie die „Die

87 Vgl. DÖSTA-Studie S. 14 § (3).

88 Vgl. hierzu auch den Überblick bei *Neumann*, Gerecht S. 270–275.

89 DÖSTA-Studie S.15.

90 DÖSTA-Studie S. 20.

91 DÖSTA-Studie S. 20 § (20).

92 DÖSTA-Studie S. 24 §§ (28)+(29).

‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ aus der Sicht anderer christlicher Traditionen“⁹³ wahrgenommen wird. Dies wird entfaltet, indem die Positionen einzelner Kirchen zur GER als kirchengeschichtlichem Faktum, zum Grundkonsens der GER, zur Methodik der GER und zu einzelnen Themen der GER dargelegt werden; außerdem werden „Ergänzende Themen aus anderen Traditionen“⁹⁴ benannt, unter denen der orthodoxen Theosis-Lehre besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird – was schließlich auch in dem Titel der DÖSTA-Studie zum Ausdruck kommt. In einem Fazit, das dieses dritte Kapitel abschließt, wird festgehalten: „Es zeigt sich, daß nicht nur die Unterzeichnung der GER von vielen Kirchen als ein positiver Schritt gewürdigt wird, sondern daß auch der darin formulierte ‚Konsens in Grundwahrheiten‘ der Rechtfertigungslehre von den Vertretern der anderen christlichen Traditionen als mit ihrem Glauben übereinstimmend anerkannt wird. Nicht selten verweist man darauf, daß in der eigenen Tradition bereits versucht wurde, die unterschiedlichen Anliegen der römisch-katholischen und der lutherischen Theologie zusammenzuführen. Ebenso wird die in der GER verwendete Methodik des ‚differenzierten Konsenses‘ von den allermeisten Mitgliedern des DÖSTA als ökumenisch fruchtbar beurteilt. ... Deutlich wird freilich auch, daß die meisten anderen Traditionen sich zwar die wesentlichen Anliegen der GER, nicht jedoch ihren konkreten Wortlaut zu Eigen machen können. ... Die Tendenz ginge überwiegend dahin, die Rechtfertigungsterminologie in der Soteriologie durch andere Begriffe und Vorstellungen zu ergänzen, die durch Gottes Gnade ermöglichte Mitwirkung des menschlichen Willens an der Rechtfertigung zu unterstreichen, die Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke zu betonen sowie die Wirklichkeit des neuen Lebens aus dem Heiligen Geist auch angesichts der Sünden des Gerechtfertigten herauszustellen.“⁹⁵ In einem vierten Kapitel wird das „biblische Zeugnis von der Rechtfertigung und Erlösung als gemeinsame Quelle und Norm“⁹⁶ sehr viel ausführlicher entfaltet, als dies in der GER selber der Fall gewesen war. So wird das Zeugnis des Alten Testaments in diesem Zusammenhang sehr viel ausführlicher dargestellt, als dies in der GER geschah⁹⁷; auch wird das Verhältnis von Altem und Neuem Testament in diesem Zusammenhang thematisiert und mit Recht dem Mißverständnis gewehrt, als würde die „Dialektik von ‚Gesetz und Evangelium‘ ... als Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten in der einen Heiligen Schrift aufgefaßt“⁹⁸ – ein Mißverständnis, das sich aufgrund der verkürzten Darstellung des biblischen Zeugnisses in der GER⁹⁹ tatsächlich nahelegen konnte. Dabei

93 DÖSTA-Studie S. 24.

94 DÖSTA-Studie S. 33.

95 DÖSTA-Studie S. 36f §§ (72)+(73).

96 DÖSTA-Studie S. 37.

97 Vgl. DÖSTA-Studie S. 39f §§ (78)–(80).

98 DÖSTA-Studie S. 38 § (77).

99 Vgl. GER § 8.

wird dieses biblische Zeugnis jedoch weniger als kritisches Gegenüber wahrgenommen, sondern vielmehr als Bestätigung für die Vielfalt der verschiedenen konfessionellen Positionen in dieser Frage gesehen. So heißt es in dem Kapitel abschließend: „Die Einbeziehung der verschiedenen biblischen Bilder und Begriffe für das Werk der Erlösung bietet im Blick auf das ökumenische Gespräch die große Chance, die Charakteristika der verschiedenen christlichen Traditionen – von der orthodoxen Theosis-Lehre über die methodistische Theologie der Heiligung bis hin zur reformierten Bundestheologie – in eine ökumenische Soteriologie zu integrieren.“¹⁰⁰ In einem letzten Kapitel greift die DÖSTA-Studie schließlich eine Aufgabenstellung der GOF auf, in der formuliert wurde: „Lutheraner und Katholiken werden ihre Bemühungen ökumenisch fortsetzen, um in ihrem gemeinsamen Zeugnis die Rechtfertigungslehre in einer für den Menschen unserer Zeit relevanten Sprache auszulegen, unter Berücksichtigung der individuellen und der sozialen Anliegen unserer Zeit“. Unter der Überschrift „Die Botschaft von der Rechtfertigung in der heutigen Lebenswelt“¹⁰¹ entfaltet die Studie Herausforderungen bei der und Neuansätze zur Vermittlung der Rechtfertigungsbotschaft, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Diskussionen bei der Vollversammlung des LWB 1963 in Helsinki. Dabei werden Stichworte wie „Bewußtwerden der Verantwortung vor Gott“, „Befreiung vom Zwang zur Selbstrechtfertigung“, „Veränderung des persönlichen Verhaltens“, „Befreiung von der überpersönlichen Macht der Sünde“, „Hoffnung auf Gerechtigkeit“, „Ermöglichung der Versöhnung von Tätern und Opfern“, „Überwindung des Leistungsdrucks“, „Begründung der Menschenwürde“, „Anerkennung der Person unabhängig von ihrem Handeln“, „Trost in der Erfahrung von Leid“ und „Motivation zu persönlichem Engagement“ genannt.¹⁰²

Die Aussagen der DÖSTA-Studie können im Rahmen dieses Aufsatzes nicht im Einzelnen analysiert werden; vielmehr können hier nur einige Beobachtungen vorgetragen werden.

1. Als erfreulich ist zunächst einmal festzuhalten, daß in der DÖSTA-Studie an zahlreichen Stellen kritische Anfragen „aus konkordienlutherischer Sicht“¹⁰³ aufgenommen und benannt werden. Die Studie ist eine eindruckliche Bestätigung dafür, daß es sinnvoll ist, daß sich die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in ökumenische Gespräche einbringt und auf diese Weise ihre „Ökumenische Verantwortung“¹⁰⁴ wahrnimmt. Daß den kritischen Anfra-

¹⁰⁰ DÖSTA-Studie S. 46 § (96).

¹⁰¹ DÖSTA-Studie S. 46.

¹⁰² Vgl. DÖSTA-Studie S. 49–54.

¹⁰³ Vgl. den Beitrag von Werner Klän in dem DÖSTA-Studienband: Werner Klän: Einig in der Rechtfertigungslehre? – Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ aus konkordienlutherischer Sicht, in: DÖSTA-Studienband S. 95–111.

¹⁰⁴ So der Titel einer Handreichung für die SELK zum Thema, vgl. <http://www.selk.de/download/Oek-Verantwortung.pdf>.

gen und Einwänden Raum gegeben wird, spricht zugleich aber auch für die Qualität der DÖSTA-Studie, die trotz aller deutlich zu erkennenden „Vereinheitlichungstendenzen“ sich dennoch im Wesentlichen mit einer Darstellung des Ist-Zustands begnügt und Felder der Weiterarbeit aufweist, statt sich mit der Formulierung eines Konsenspapiers zu überfordern.

2. Zugleich ist es aber auch bewegend wahrzunehmen, wie die SELK in einer ganzen Reihe von zentralen Fragen allein einem weitreichenden „ökumenischen“ Konsens aller anderen ACK-Mitgliedskirchen gegenübersteht.¹⁰⁵ Dies wird beispielsweise in dem Abschnitt „Gnade Gottes und Mitwirkung des Menschen“ deutlich, in dem die Vertreter der verschiedenen Kirchen je auf ihre Weise die Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung zumindest im Sinne eines „vollen personalen Beteiligtseins“ behaupten. Eine andere Position wird hier allein von der als „Altlutheraner“ apostrophierten SELK vertreten: „Die Altlutheraner betonen dagegen die Passivität des Menschen bei der Rechtfertigung. Für sie ist Glaube keine Stellungnahme des Menschen, sondern eine Entscheidung Gottes. Das volle personale Beteiligtsein des Menschen an der Rechtfertigung geschehe nicht erst durch dessen glaubende Antwort auf das Evangelium, sondern bereits durch den an ihn gerichteten Zuspruch des Evangeliums.“¹⁰⁶ Diese Position, die auch vonseiten des LWB spätestens in der GOF endgültig preisgegeben worden ist, ist in der Tat nicht mehr in den in der GER und der GOF formulierten und von den anderen DÖSTA-Mitgliedern unterstützten Konsens integrierbar. Gleiches gilt für das Thema „Sündenvergebung und Heiligung“. Während Baptisten und Altkatholiken mit dem „integrativen Verständnis der GER“ zu diesem Thema übereinstimmen, wird die Position der SELK erneut als Minderheitenvotum referiert: „Die Altlutheraner beklagen, daß dadurch Aussagen miteinander verbunden werden, die sich unter der Dialektik von Gesetz und Evangelium nicht als gleichrangig herausstellen würden. Der forensische Aspekt der Rechtfertigung, daß Gott den Gottlosen um Christi willen gerecht spricht, werde fast völlig ausgeblendet.“¹⁰⁷ Dieselben Positionsbestimmungen lassen sich auch beim Thema „simul iustus et peccator“ beobachten: Während Methodisten, Mennoniten und Altkatholiken den tridentinisch gefärbten Konsensformulierungen in der GER und erst recht in der GOF problemlos zuzustimmen vermögen, vertritt wiederum allein die SELK hier eine abweichende Position: „Die Altlutheraner sehen in den Ausführungen der GER eine ‚Ermäßigung‘ des Sündenbegriffs, der für sie nicht hinnehmbar ist, weil sie den ‚Totalaspekt‘ von Sündersein und Rechtfertigung nicht berücksichtige. Auch der Christ werde von Gottes Gesetz ständig angeklagt.“¹⁰⁸ Schließlich

105 Dies beobachtet auch *Neumann*, *Gerecht* S. 271f: „Hier wie auch an anderen Stellen ist es faktisch nur die altlutherische Seite, die an einigen Punkten ausdrücklich Widerspruch erhebt.“

106 DÖSTA-Studie S. 31 § (52).

107 DÖSTA-Studie S. 31 § (54).

108 DÖSTA-Studie S. 32 § (59).

wird in der DÖSTA-Studie als altlutherisches Sonderanliegen auch noch der Bezug der Rechtfertigung auf das Urteil Gottes im Endgericht genannt: Die Altlutheraner „beklagen ... eine Unklarheit darüber, wie sich das Rechtfertigungsurteil Gottes über den Sünder hier und jetzt zu Gottes Urteil im Endgericht verhält. Nirgendwo werde gesagt, wer oder was uns im Endgericht Gottes rettet. Damit verbunden sei eine unzureichende Behandlung der Thematik von Gesetz und Evangelium, die auch zu einer ‚Unterbelichtung‘ des Grundes der Heilsgewißheit geführt habe.“¹⁰⁹ Die Darlegungen der DÖSTA-Studie lassen erkennen, daß es künftig sehr wohl zu weitreichenden ökumenischen Konsensformulierungen zum Thema „Rechtfertigung“ zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen kommen könnte, denen allein eine konkordienlutherische Theologie nicht zuzustimmen vermag. Umso wichtiger ist es jedoch, daß die SELK ihrer eigenen Lehrstellung gewiß bleibt und diese immer wieder von neuem in das Gespräch mit anderen Kirchen einbringt, auch wenn sie dabei mitunter nur noch als „Querulantin“ wahrgenommen werden mag.

3. Die DÖSTA-Studie zeigt aber zugleich auch sehr deutlich die Grenzen auf, die einer Einbringung der konkordienlutherischen Lehrposition in solche ökumenischen Gespräche gesetzt sind: In diesen Gesprächen und den daraus resultierenden Dokumenten hat sich mittlerweile eine Methodik durchgesetzt, die konsequent sämtliche Lehrunterschiede und -gegensätze relativiert und nivelliert und der man sich, wenn man sich einmal auf sie eingelassen hat, nicht mehr zu entziehen vermag. Es gehört zu den Stärken der DÖSTA-Studie, daß sie diese Frage der Methodik wenigstens noch einmal thematisiert und den kritischen Einwand von altlutherischer Seite wenigstens noch einmal zu Wort kommen läßt, auch wenn sie ihn in der weiteren Durchführung nicht weiter berücksichtigt: „Der Methodik des ‚differenzierten‘ Konsenses liegt ... die Überzeugung zu Grunde, daß die Einheit des Glaubens nur als eine Vielfalt erfahrbar werden kann, in der den verbleibenden Unterschieden zwischen den Konfessionen und Traditionen keine kirchentrennende Kraft mehr zukommt. ... Mit Hilfe der Methodik des differenzierten Konsenses wird in der GER also zwischen Grund und Ausdruck des Glaubens bzw. zwischen der geschichtlich bedingten Gestalt der Lehre und ihrem theologischen Gehalt unterschieden. Diese Methodik ist im DÖSTA auf weitgehende Zustimmung gestoßen. Nur von altlutherischer Seite wurde beklagt, daß durch sie die Grundentscheidungen, die hinter den Lehrverurteilungen liegen, nicht ausreichend in den Blick kämen und die Vorordnung der Heiligen Schrift vor der Lehre der Kirche nicht gewahrt werde.“¹¹⁰ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang im Übrigen auch die selbstverständliche Einbringung und Akzeptanz des Leuenberger An-

109 DÖSTA-Studie S. 35f § (70).

110 DÖSTA-Studie S. 27f §§ (40)+(42).

satzes der Differenzierung von Grund und Ausdruck des Glaubens zum Verständnis des differenzierten Konsenses.¹¹¹

In der Umsetzung dieser Methodik in der DÖSTA-Studie wird auch die Lehrposition der SELK konsequent als eine „Tradition“ unter vielen behandelt¹¹², womit die Frage nach der Unterscheidung von wahrer und falscher Lehre von vornherein ausgeschlossen wird. Dieses methodische Vorgehen erfährt in der DÖSTA-Studie seine groteske Krönung darin, daß der Bezug des Rechtfertigungsgeschehens auf das Urteil Gottes im Endgericht zu einem altlutherischen Sonderanliegen deklariert – um nicht zu sagen: degradiert – wird¹¹³, dem dann gönnerhaft bescheinigt wird, daß es als ein solches Sonderanliegen „das christliche Erlösungs- und Rechtfertigungsverständnis nicht unwesentlich bereichert.“¹¹⁴

4. Wenigstens kurz hingewiesen sei darauf, wie auch in der DÖSTA-Studie das Zeugnis der Heiligen Schrift letztlich wieder nur zur Bestätigung der Methodik des „differenzierten Konsenses“ eingeführt wird und dabei konfessionelle Vorentscheidungen deutlich erkennbar in die Formulierungen dieses Zeugnisses eingetragen werden. Geradezu eklatant wahrnehmbar wird dies in der Definition von „Rechtfertigung“ nach dem Zeugnis des Apostels Paulus: „Rechtfertigung‘ meint die Gerechtsprechung und Rechtmachung dessen, der vor Gott seine Sünden bekennt, weil er durch das Wort des Evangeliums zum Glauben gekommen ist“¹¹⁵. Es ist von daher nur konsequent, daß in der Studie jeglicher Hinweis auf Röm 4,5, wo von der Rechtfertigung des Gottlosen (!) die Rede ist, fehlt. Die hervorragende Analyse der Schriftbegründung in der GER von Volker Stolle in seinem Buch „Luther und Paulus“¹¹⁶ trifft in ganz ähnlicher Weise auch auf das exegetische Vorgehen der DÖSTA-Studie zu.

5. Bemerkenswert ist schließlich auch, daß die DÖSTA-Studie sich auch wieder auf die vermittlungstheologische Problematisierung der Rechtfertigungsbotschaft einläßt¹¹⁷ und dabei bewußt an die Diskussionen der LWB-Voll-

111 Zur Problematik dieser Konzeption, die von Wenzel Lohff ins ökumenische Gespräch eingebracht wurde und die systematische Basis der Leuenberger Konkordie darstellt, vgl. Gottfried Martens: Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung‘ im ökumenischen Kontext (= FSÖTh Band 64); Göttingen 1992 (im Folgenden: *Martens*, Rechtfertigung), S. 223–226, 332–334.

112 Vgl. hierzu Neumann, Gerecht S. 281: „Diese Fruchtbarkeit ... setzt aber voraus, daß sich die lutherische Rechtfertigungslehre bewußt einordnet in das Gesamt der ökumenischen Theologie und damit in das letztendlich biblisch begründete vielstimmige Konzert der verschiedenen christlichen Traditionen.“

113 Vgl. DÖSTA-Studie S. 35f § (70).

114 DÖSTA-Studie S. 33 § (63).

115 DÖSTA-Studie S. 42 § (84).

116 Vgl. Stolle, Luther S. 452–460.

117 Vgl. DÖSTA-Studie S. 46–54.

versammlung in Helsinki anknüpft.¹¹⁸ Letztlich enden die Ausführungen dabei jedoch in denselben Aporien wie damals auch, die sich immer wieder dort ergeben, wo man meint, in der Darlegung des Rechtfertigungsgeschehens das Endgericht ausblenden¹¹⁹ oder zu einem konfessionellen Sonderanliegen abwerten zu können. Dabei sollte jedoch erwähnt werden, daß unter den „Neuansätzen zur Vermittlung der Rechtfertigungsbotschaft“ doch auch das „Bewußtwerden der Verantwortung vor Gott“ erwähnt wird und zu diesem Thema immerhin auch die folgenden Sätze formuliert werden: „Der christliche Glaube an das kommende Weltgericht Gottes legt die Verwendung von Gerichtsmetaphern für die Rechtfertigung nahe. ... Die meisten Menschen ahnen wohl auf irgendeine Weise, daß sie sich einmal vor einer höheren Instanz verantworten müssen. So hilft die Rechtfertigungsbotschaft, daß Menschen sich ihrer Verantwortung vor Gott bewußt werden.“¹²⁰ Dieser letzte Satz ist dann jedoch schon wieder bezeichnend: Die Rechtfertigungsbotschaft wird für ethische Zwecke instrumentalisiert; sie verkündigt nicht die Rettung aus dem Endgericht, sondern stellt dem Menschen lediglich das kommende Gericht als solches vor Augen. Grundsätzlich gilt aber auch für die DÖSTA-Studie: Die Ausblendung des Endgerichts und der Frage danach, wer oder was uns in diesem Endgericht rettet, ist geradezu zu einer ökumenischen Methode geworden, auf der die Postulierung eines – wenn auch differenzierten – Konsenses in der Frage der Rechtfertigung geradezu fußt und die konkordienlutherische Position nachgerade exotisch erscheinen läßt. Schon allein exegetisch erweist sich diese ökumenische Methode jedoch als nicht haltbar und tragfähig.

(Ein vierter Abschnitt zu diesem Thema:

Das Verhältnis zu Rom nach „Dominus Jesus“

wird in der nächsten Ausgabe der Lutherischen Beiträge abgedruckt.

Die Redaktion)

118 Vgl. DÖSTA-Studie S. 47 § (98); zur Problematik dieser Diskussionen in Helsinki vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.138ff, 332.

119 Genau dies geschah im Vorfeld von Helsinki, wie dies Peter Brunner erfahren bzw. durchleben mußte, vgl. Gottfried *Martens*: Die Frage nach der Rettung aus dem Gericht. Der Beitrag Peter Brunners zur Behandlung der Rechtfertigungsthematik vor und bei der IV. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1963, in: *Lutherische Theologie und Kirche* (LuThK) 13 (1989) S. 41–71.

120 DÖSTA-Studie S. 49f § (107).

NACHRUF

auf Professor Dr. Hartmut Günther, D.D.

((* 20.12.1931, getauft 17.1.1932, † 21.11.2008))

In den Abendstunden des 21. November 2008, gut vier Wochen vor seinem 77. Geburtstag, hat Hartmut Günther nach monatelangem schmerzvollen Krankenlager seine Augen für dieses Leben geschlossen. Am 29. November nahmen viele seiner Amtsbrüder mit einer großen Gemeinde von ihm Abschied. Unter dem Gebet und Segen der Kirche ist er auf dem Friedhof von Groß Oesingen in sein Grab gelegt worden.

Solchen Menschen wie er, denen versagt geblieben ist, zur durchschnittlichen Körpergröße heutiger Mitteleuropäer heranzuwachsen, wird oft nachgesagt, sie seien geneigt, ihr vermeintliches Defizit durch ein überdurchschnittliches Geltungsbedürfnis auszugleichen, sie drängten sich in den Vordergrund und wären ständig darauf aus, die Aufmerksamkeit ihrer Mitmenschen auf sich zu ziehen.

Hartmut Günther für seine Person widerlegt dieses (Vor)urteil. Bei ihm gewann man immer den umgekehrten Eindruck, nämlich daß er ein Mensch von geradezu sprichwörtlicher Bescheidenheit war. Daß man von ihm redete, ihn lobte, ihn bewunderte, fand er absolut unangemessen. Sein Vikarsvater schrieb 1960 in das Votum, das er zum Abschluß von Günthers Vikariat abzugeben hatte, den Satz: Hartmut Günther sei „zu jedem Dienst bereit, auch dem geringsten“, und das traf zu. Er hat es immer wieder so gelebt. Solche Bereitschaft aber setzt Demut und Bescheidenheit voraus und die Fähigkeit, eigene Ansprüche zurückzustellen. Bei Hartmut Günther fand sich das.

Am 17. Januar 1932 wurde er an seinem Geburtsort Waldenburg in Schlesien durch das Sakrament der Heiligen Taufe in die Kirche Christi eingefügt und unter all die Verheißungen gestellt, die uns in der Taufe zugesprochen werden. Wirkliche Bedeutung und Größe leiten sich nur aus diesem Handeln Gottes an uns her – Günther wußte das.

Geburts- und Taufjahr ebenso wie Geburts- und Taufort deuten uns an, in welchen zeitgeschichtlichen Kontext seine frühen, ihn prägenden Kindheits- und Jugendjahre fallen. Er hat den 2. Weltkrieg, jedenfalls in seiner letzten Phase, dazu die unmittelbare Nachkriegszeit (1946 wird er noch in Waldenburg konfirmiert!) und die Vertreibung sehr bewußt miterlebt.

Trotz solcher Belastungen absolviert er problemlos die Schule und kann 1953 ein glänzendes Reifezeugnis in Empfang nehmen: in sechs Pflicht- und vier Wahlfächern wird ihm ein „sehr gut“ bescheinigt, fünfmal wird ihm dazu ein „gut“ gegeben, bleibt übrig noch ein vereinsamtes „befriedigend“ (in Mathematik) und ein einziges „ausreichend“ (im Fach Leibesübungen – aber schließlich wollte er ja auch nicht gerade Sportlehrer werden).

Vom Sommersemester 1953 an widmete er sich vielmehr dem Studium der heiligen Theologie – dahin geführt, ganz gewiß, unter dem Einfluß seines Elternhauses und insbesondere seines unvergeßlichen Vaters, des Oberkirchenrates Dr. Walter Günther. Hartmut Günther läßt sich zunächst in Erlangen einschreiben (wo er das beneidenswerte Glück gehabt hat, noch unter dem Katheder von Werner Elert zu sitzen), geht dann nach Oberursel, nach Heidelberg, kehrt noch einmal nach Erlangen zurück und schließt ab in Oberursel. Irgendwann vor oder in dieser Zeit wird er aufgenommen in die „Studienstiftung des deutschen Volkes“, damals noch eine echte Elite-Förderung. Wer ihn dafür vorgeschlagen hat, entzieht sich unserer Kenntnis, doch ist dem Betreffenden allemal zu bescheinigen, daß er mit klarem Blick die in Hartmut Günther schlummernden Begabungen erkannt hatte. Seine akademischen Lehrer waren neben Werner Elert auch Paul Althaus, Wilhelm Maurer (bei dem er später promoviert), Hans Fhr. von Campenhausen, Peter Brunner, Edmund Schlink, Heinrich Bornkamm, Gerhard von Rad (um nur die wichtigsten zu nennen). All diese Namen markieren eine Blütezeit lutherischer Theologie in unterschiedlicher Ausprägung an den Theologischen Fakultäten in Deutschland, wie wir sie seither so nicht mehr erlebt haben.

Das Erste Theologische Examen im August 1958 in Oberursel bringt ihm in allen Fächern eine „Eins“, im Gesamtergebnis ein „vorzüglich“. Aber wen nimmt das wunder? Beim Zweiten Examen pro ministerio, das 1960 folgte, sieht die Beurteilung nicht anders aus. Seine Kirchenleitung ist ihm nach dem Ersten Examen gnädig und gewährt ihm acht Monate Studienurlaub für eine Promotion in Dogmengeschichte. In dieser Zeit beginnt seine Dissertation zu reifen, die er bei Wilhelm Maurer über „Die Entwicklung der Willenslehre bei Melanchthon in Auseinandersetzung mit Luther und Erasmus“ schreibt und mit der er am 24. Mai 1963 – nur knapp fünf Jahre nach dem Ersten Examen! – zum Doktor der Heiligen Theologie promoviert wird. Aus diesen Fristen kann man etwas ablesen, nämlich daß er all die unseligen Mühen der Abfassung einer Dissertation hat „nebenbei“ durchstehen müssen, d.h. im Lehrvikariat und bei anfänglicher Lehrtätigkeit. Klaglos geschieht das, wie man es von ihm nicht anders erwartete.

In Frankfurt am Main hat er 1959/60 in Pastor Fritze einen verständnisvollen Vikarsvater. Drei Monate vor dem Zweiten Examen empfängt er am Hirtensonntag Misericordias Domini 1960 in Wuppertal die heilige Ordination zum Amt der Kirche, die ihm sein Vater Dr. Walter Günther erteilen kann. Aber das eröffnet ihm nicht den erhofften Weg in den Pfarrdienst, in die Gemeinde.

Vielmehr hieß es für ihn, kaum ordiniert, abermals zu verzichten: eben nicht in die Gemeindearbeit wird er geholt, an den Altar und auf die Kanzel, sondern muß Lehrer am Proseminar in Oberursel sein, muß dreieinhalb Jahre die mühevollen Aufgabe des Sprachunterrichts erfüllen, wird dann im November 1963 auf einen Lehrstuhl an dieser Lutherischen Theologischen Hochschule berufen und am 15. Dezember 1963 als Professor für neutestamentliche Wis-

senschaft eingeführt. 33 Jahre hat er in Oberursel einen Lehrstuhl innegehabt. Ab 1966 kam zu dem Lehrauftrag über das Neue Testament noch der für Exegese und Theologie des Alten Testaments hinzu – und das bedeutete eine volle „Lectura in Biblia“ mit entsprechender Stundenzahl. 1984 wurde ihm dieser Auftrag wieder entzogen, er sollte sich aufs Alte Testament beschränken, was für ihn einen schmerzlichen Abschied bedeutete von dem ihm inzwischen lieb gewordenen neutestamentlichen Fach, über dies hinaus aber auch von all dem, was ihn besonders anzog: sich in reformatorische Theologie und speziell in Luther zu vertiefen und darin zu forschen, ganz zu schweigen vom Pfarrersein in einer Gemeinde. Hartmut Günther war auch hier wieder „zu jedem Dienst bereit, auch dem geringsten“ – was nicht mißverstanden werden darf, als rechne etwa die Lehrtätigkeit im Alten Testament zu „dem geringsten“. In welche theologischen Tiefen man dort vielmehr vorstoßen kann, machte Günther in seinen Vorlesungen und Seminaren immer wieder eindrucksvoll deutlich. Er gab der Hochschule in all diesen Jahren unverwechselbare Reputation, erwarb sich die Zuneigung und Bewunderung seiner Studenten und vieler Amtsbrüder, und gewann die hohe Achtung und Wertschätzung vieler Fachkollegen. Er selbst blieb dabei immer vorbildlich bescheiden. Zu „jedem Dienst, auch dem geringsten“, ließ er sich rufen. Seinen Kollegen an der Hochschule hielt er oft genug den Rücken frei, daß sie Gastvorlesungen im Ausland wahrnehmen konnten, während er im Lande blieb.

Hinsichtlich der Stundenzahl, die ihm aufgebürdet wurde, konnte er sich mit jedem anderen messen. Er läßt sich Vertretungsdienste aufladen und predigt mit Begeisterung und Leidenschaft, wo immer er kann und darf. Er hält zahllose und immer wieder faszinierende Vorträge vor Gemeindekreisen und Pfarrkonventen, bei Seminaren und Tagungen. Er schreibt in der Zeitschrift der Hochschule und anderen Publikationsorganen, er führt das Rektorat, übernimmt den Vorsitz in Prüfungskommissionen und bringt in der Theologischen Kommission seiner Kirche seine niemals laute, in aller Regel aber gewichtige Stimme ein. Noch weit über das Datum seiner Emeritierung am 30. Dezember 1996 hinaus setzt er seine Lehrtätigkeit fort, bis in den März 1999, dann braucht man ihn an der Hochschule nicht mehr. Er zieht sich zurück und beginnt die Arbeit an seiner letzten, großen Veröffentlichung „Jesus Christus – Wie die Evangelien Jesus bezeugen“, die 2007 erscheint und in der er „den Wortlaut der Evangelien“ so erschließen und verdeutlichen will, „daß ihr Bericht zu uns spricht“. Es geht ihm „um Jesus, den Christus“, um ihn allein. Mit tiefer Besorgnis, oft angefochten und verzweifelt, verfolgt er die Entwicklungen im theologischen und kirchlichen Umfeld. Was ihn krank mache, so sagt er ein paar Wochen vor seinem Tode, sei das Elend der Kirche.

In den mehr als 33 Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit, so haben Studenten bei seiner Verabschiedung aus dem Lehramt vorgerechnet, hat er rund 360 Lehrveranstaltungen mit ungefähr 24.000 Stunden gehalten. Das bleibt eine sehr oberflächliche Quantifizierung, nimmt man nicht hinzu das Unzählba-

re, nämlich der Einfluß auf seine Hörer, die Wirkung, das Prägende, das von ihm ausging. Wenn ein „guter Katholik“, der Hartmut Günther zuhörte, danach gestand, „mit solcher Vorlesung müsse man Lutheraner werden“, und wenn ein Agnostiker bekannte, „so könne er zum Glauben finden, nämlich wenn Person und Sache eine Einheit werden“ – dann leuchtet da etwas auf von dem, was unzählbar und unmeßbar von Hartmut Günther ausstrahlte. Würdigen kann das freilich nur der, der ihn erlebt hat, ihn hören durfte, der seine vielen Veröffentlichungen verfolgen konnte und dabei das großartige, unnachahmlich-besondere Charisma dieses Lehrers zu spüren bekam.

Im Dezember 2002 wurde ihm zu seinem 70. Geburtstag eine Festschrift mit dem Titel „Wortlaute“ überreicht. Den Wortlauten des biblischen Zeugnisses aufmerksam und gewissenhaft nachzuspüren, um zu erfassen, „was die Worte sagen und wie sie lauten“, und dies anderen zu vermitteln, das sah Hartmut Günther als seine Aufgabe. Was er dabei geleistet hat, hat nie das Licht öffentlicher Aufmerksamkeit und öffentlichen Beifall gesucht und deshalb auch gar nicht in angemessenem Umfang statt gefunden. Daß ihm die Fakultät des Concordia Seminars in St. Louis, Missouri/USA noch elf Tage vor seinem Tode die Würde eines Ehrendoktors der Theologie verliehen hat, erfüllt alle, die so viel von ihm empfangen haben, mit Dankbarkeit. Hartmut Günther, weil durch und durch ein lutherischer Theologe, wußte natürlich, daß unsere Rechtfertigung und unsere wahre Größe nicht in dem wurzelt, was wir leisten oder geleistet haben: „Wer sich aber rühmt, der rühme sich des HERRn“ (2. Kor.10,17). Ein Bote dieses HERRn wollte er sein, mehr nicht, „simul justus et peccator“ auch darin, wie er es von Paulus und von Luther gelernt hatte. Daß er zu einem überzeugenden und glaubwürdigen Boten wurde, ist der Gnade Gottes zu danken.

Requiescat in pace et lux aeterna luceat ei!

Von Büchern

Matthew C. Harrison und John T. Pless (Hg.), Women Pastors? The Ordination of Women in Biblical Lutheran Perspective. A Collection of Essays, Concordia Publishing House, St. Louis 2008, ISBN 978-0-7586-0615-0, 400 S., 26,99 \$.

Unwahrscheinlich ist es, daß die Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche von der Tagesordnung verschwindet, denn in einer von Inklusivität und Gleichmacherei geprägten Kultur nimmt der Druck zugunsten der Frauenordination weiter zu. Als Belege für diese Einschätzung nennen die Herausgeber dieses Bandes im Vorwort die Entwicklungen im Lutherischen Weltbund, insbesondere in Skandinavien, im Baltikum, in Afrika und in Nordamerika. In dieser Situation möchten Matthew C. Harrison, Diakoniedirektor der Missouri-Synode (Executive Director of LCMS World Relief and Human Care), und John T. Pless, Professor für Praktische Theologie am Concordia Theological Seminary in Fort Wayne, mit ihrer Aufsatzsammlung einen Beitrag leisten zur Ermutigung all jener Geschwister in den lutherischen Kirchen der Welt, die für die Beibehaltung der apostolischen und katholischen Praxis der Ordination eintreten und dafür z.T. erhebliche Anfechtungen und Anfeindungen auf sich nehmen. Harrison und Pless halten dabei von Anfang an fest, daß die Frage der Frauenordination das Evangelium eminent berührt („We are firmly convinced that the Gospel is ultimately at stake and that is no small matter“, S.9).

Daß schon deshalb alle theologischen Disziplinen Gesprächsbeiträge zu liefern haben, spiegelt sich im Aufbau der Sammlung wider, die zunächst exegetische und historische Studien bietet. Es folgen Beiträge mit systematisch-theologischen Themen und schließlich pastoraltheologische Fragestellungen. Die Herausgeber eröffnen jeden dieser vier Hauptteile mit einer kurzen Einführung in die Themen und einer Vorstellung der verschiedenen Verfasser. Die ältesten Beiträge stammen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts, der jüngste aus dem Jahr 2004. Am Ende des Bandes findet sich eine Liste der ursprünglichen Erscheinungsorte der Beiträge.

Der australische Theologe Henry P. Hamann erkennt im Neuen Testament aufgrund einer gegenseitigen Auslegung von 1Kor 11/14, 1Tim 2 und Eph 5 ein klares Nein zur Frauenordination, das er darin begründet sieht, daß die schöpfungstheologische Relation von Mann und Frau von Christus gerade nicht aufgehoben wird, sondern als Abbild des Zueinanders von Christus und Kirche erkennbar wird. Der Schwede, früher zeitweise in Princeton lehrende, Bertil Gärtner widmet sich der Einsetzung des Amtes durch Christus selber, das wiederum nicht von dessen Anschauungen über die Schöpfung und die Ehe gelöst werden dürfe. Die schöpfungstheologische Struktur der „Unterordnung“ oder „Kephale“ (= Haupt) ist für Gärtner in paradoxer Weise geradezu als auf den Kopf gestellter Patriarchalismus zu werten, geht es doch um ein „Haupt-

sein“ als Dienst. Es folgen zwei weitere Untersuchungen von drei australischen Theologen. Kriewaldt und North zeigen, daß Paulus in 1Kor 14 und 1Tim 2 streng theologisch argumentiert, so daß seine Weisungen keineswegs als kulturelle Anpassung gewertet werden können. David W. Bryce wendet sich sodann in einer textkritischen Studie gegen die Behauptung, 1Kor 14,34f sei eine nachträgliche Hinzufügung, die als unpaulinisch auszuschneiden sei. Es folgt eine Exegese von 1Tim 2,11–14 durch Charles A. Gieschen, Neutestamentler in Fort Wayne. Er urteilt, daß es in diesem Abschnitt um für den Gottesdienst der Kirche zeitübergreifend geltende Entscheidungen geht, die keineswegs isoliert dastehen, sondern auf der gesamtbiblischen Heilsgeschichte basieren. Louis A. Brighton, bekannter Verfasser eines neueren Kommentars zur Johannesoffenbarung (1999) und Exeget am Concordia Seminary in St. Louis, wirft bereits einen Blick über den neutestamentlichen Kanon hinaus, wenn er aufzeigt, daß schon zur Zeit der alten Kirche die Ablehnung der Öffnung des Amtes für Frauen, wie sie in gnostischen Gruppierungen möglich war, Ausdruck und Folge des trinitarischen Gottesbekenntnisses ist.

Den Reigen der im engeren Sinn historischen Beiträge eröffnet William Weinrich mit einem Beitrag, der den programmatischen Titel trägt: „Women in the History of the Church: Learned and Holy, but not Pastors.“ – „Frauen in der Geschichte der Kirche: gebildet und heilig, aber keine Pastoren.“ Von Anfang der Kirche an schloß demnach die Begrenzung des Hirtenamtes auf geeignete Männer vielfältige, von Frauen ausgeübte kirchliche Dienste keineswegs aus. Daß die Einführung der Frauenordination wie die feministische Theologie in ihren verschiedenen Spielarten auf einer Ablösung des Schriftprinzips durch die Prinzipien von Erfahrung und Tradition beruht, wird dann von Roland Ziegler entfaltet, einem aus der SELK stammenden Theologen, der als Professor für Systematische Theologie am Concordia Theological Seminary in Fort Wayne lehrt. Hier wird deutlich, daß die hermeneutische Bestimmung der Schrift als Sammlung von Erfahrungen, die lediglich Symbole für die aktuelle Lebensdeutung bieten, zu einer häretischen Veränderung der Christologie, der Gotteslehre und des gottesdienstlichen Handelns führt. Ziegler ist es auch, der darauf hinweist, daß die feministische Verwerfung der biblischen Zuordnung von Mann und Frau einen weiteren Aspekt der durchgreifenden Ökonomisierung der Kirche darstellt. Denn das biblische Menschenbild, das an der schöpfungsgemäßen Unaustauschbarkeit der Geschlechter festhält, ist eine Zumutung für ein „economic system that basically views men and women as interchangeable resources for the labor market“ (= Wirtschaftssystem, in dem in Männern und Frauen in erster Linie austauschbare Ressourcen für den Arbeitsmarkt gesehen werden, S.152). Der schwedische Theologe Fredrik Sidenvall schließlich bietet einen aufschlußreichen Rückblick auf 40 Jahre Frauenordination in Skandinavien. Sidenvall spricht zunächst vom „monstrum incertitudinis“, vom Ungeheuer der Ungewißheit, das durch die Frauenordination Einzug gehalten hat (S.153). In Schweden ist diese eindeutig durch übermächtigen

politischen Druck erzwungen worden, gegen den Willen der Mitte des Jahrhunderts führenden neutestamentlichen Exegeten Fridrichsen, Odeberg, Reicke und Riesenfeld, die in der Einführung der Frauenordination ein Abweichen von der Treue zur Heiligen Schrift sahen („the introduction of so called female pastors ... would mean a desertion from the faithfulness to the Holy Scripture“, S.156). Detailliert zeichnet Sidenvall die kirchlichen Folgen der Einführung der Frauenordination in Schweden nach, die heute sogar die Anwendung von Geheimdienstmethoden gegen Frauenordinationsgegner einschließen. „There actually is a form of gray martyrdom going on, where people's family life, their economic life, their mental and physical health have suffered badly“ (S.165). Sidenvall zeigt aber auch auf, daß diese Not neue Kontakte zu vielen Gleichgesinnten in aller Welt eröffnet hat, denn mit der Missionsprovinz und einigen freikirchlichen Gruppierungen in anderen skandinavischen Ländern erwachsen dem Bekenntnisluthertum neue Partner, von denen man vor Jahren kaum etwas gehahnt hatte. Da die aus den Großkirchen herausgedrängten Gegner der Frauenordination teilweise ins Ausland und in die Mission abwandern, entstehen so neue globale Netzwerke, die sich noch segensreich auswirken können (N.B.: So arbeitet etwa das theologische Seminar in Göteborg eng mit den Seminaren der Kirchen des Internationalen Lutherischen Rates in Cambridge, St. Louis und Fort Wayne zusammen; auch über Afrika gibt es zahlreiche neue Verbindungen durch diese Entwicklungen).

Teil III. mit den systematisch-theologischen Aufsätzen bietet Beiträge der Australier John W. Kleinig, Gregory Lockwood, des verstorbenen schwedischen Erzbischofs Bo Giertz, des Amerikaners David P. Scaer (mit zwei Beiträgen vertreten) und von Hermann Sasse (†), Peter Brunner (†) und Reinhard Slenczka aus Deutschland. Die hier nun in englischer Übersetzung vorliegenden Beiträge der drei Letztgenannten werden manchem deutschen Leser bekannt sein. Es ist nachdenkenswert, daß das hierzulande vielfach verpönte und als inakzeptabel verhöhlte Festhalten an der Kephale-Struktur bzw. an der Schöpfungsordnung im Gegenüber von Mann und Frau bei den genannten drei deutschen Theologen in Amerika bzw. Skandinavien breit aufgenommen und theologisch fruchtbar gemacht werden kann.

Ein herausragendes Beispiel dafür ist im letzten – pastoraltheologisch ausgerichteten – Teil der Beitrag von William Weinrich: „It is not Given to Women to Teach – A *Lex* in Search of a *Ratio*.“ Die Theologische Kommission der Missouri-Synode (CTCR) hatte bereits im Jahr 1985 in Anknüpfung an den Ansatz von Peter Brunner auch zur Frauenordination ablehnend Stellung genommen¹. Dies wird in Weinrichs Beitrag nun in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Argumenten für die Frauenordination vertieft, indem er in Aufnahme insbesondere von 1Kor 11 und Eph 5 im gesamtbiblischen Kontext der Fra-

1 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.

ge auf den Grund geht, 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 verpflichten. Die beiden klassischen Hauptbelegstellen zur Frage des Frauenpredigtamts (1Kor 14 und 1Tim 2) stellen somit in diesem gesamtbiblischen Kontext keineswegs kulturelle Anpassungsleistungen, sondern gleichsam den Schnittpunkt der schöpfungstheologischen wie der amts theologischen Linie des Bibelkanons dar.

In weiteren Beiträgen stellt John W. Kleinig den Bezug zu Ordinationsordnungen und Agenden her, während Robert Schaibley (USA) die Gender-Frage thematisiert. Den Schlußpunkt setzt Louis A. Smith in einem autobiographischen Rückblick auf seinen kirchlichen Lebenslauf, der ihn von einem klaren Frauenordinationsbefürworter zu einem Gegner werden ließ, was der Verfasser selbst zumindest annäherungsweise als Akt der Buße deutet. Smith bezeichnet die Einführung der Frauenordination in seiner eigenen Kirche (der ELCA = Evangelical Lutheran Church in America) als einen sektiererischen Akt, durch den weite Bereiche der Heiligen Schrift (insbesondere die gesamte Braut- und Hochzeitsmetaphorik) ausgeblendet wurden. Nachdenklich macht der Hinweis, daß der Einführung der Frauenordination ein Verfall des Amtsverständnisses in einer das eigene Amt geringschätzenden Pfarrerschaft vorausgegangen ist. Smith kennt aus eigener Anschauung die Opfer, die von zahlreichen fleißigen Pastorinnen erbracht werden. Er betont dabei, daß die Kirche den Frauen mit der Zulassung zur Ordination keinen Gefallen tut, wenn dies aus theologischen Gründen falsch ist. Letztlich führt die Frauenordination zu einer noch stärkeren Klerikalisierung der Kirche, weil sie zu Lasten der Vielfalt der Ämter und Dienste geht, ein Punkt, auf den schon Peter Brunner Mitte des 20. Jahrhunderts prophetisch hingewiesen hatte.

Dieser Band ist eine unerschöpfliche Quelle, zu der man immer wieder gerne greifen wird. Freilich überrascht es, daß – abgesehen von Roland Ziegler, der aber ja seit Jahren in der LC-MS tätig ist – kein Beitrag aus der SELK aufgenommen worden ist. Zumindest den Hirtenbrief von Bischof Schöne aus dem Jahr 1994 hätte man erwartet. Weiter fällt auf, daß in keinem Beitrag ausdrücklich auf die Diskussion in der SELK eingegangen wird. Dagegen spielt die Diskussion in Australien immer wieder eine Rolle. Daß es freilich implizit zahlreiche Bezugnahmen und Querverbindungen zur Debatte in Deutschland gibt, das ist für den kundigen Leser nicht zu übersehen und fängt schon im Vorwort an. Die These von Harrison und Pless, die Einführung der Frauenordination sei keineswegs nur eine Ordnungsfrage und damit ein ins Belieben der Kirche gestelltes Adiaphoron, sondern berühre das Evangelium unmittelbar, wird in allen Beiträgen dieses Bandes bestätigt und in vielerlei Hinsicht entfaltet. Auch wird deutlich, daß es keineswegs um einen Gegensatz zwischen Exegeten und Dogmatikern geht. Das zeigen der Blick Sidenvalls auf Skandinavien

und die tiefgründigen Beiträge der Exegeten, die an Hochschulen der Missouri-Synode lehren. Die in Deutschland immer wieder – gleichsam mit dogmatischer Verve – verbreitete Auskunft, es gebe zu den Arbeitsweisen und Ergebnissen historisch-kritischer Theologie deutscher Herkunft keine Alternative, ist schlichtweg falsch, ja, sie zeugt von einer Dialogverweigerung gegenüber gewichtigen Theologen aus Skandinavien, Amerika und Afrika. Umgekehrt zeigt gerade dieser Band, daß man in den USA bereit ist, auch auf solche europäischen Stimmen zu hören, die man in Deutschland weithin meint ignorieren zu können. Wer daher an einem wirklichen Dialog zu Fragen des kirchlichen Amtes in der lutherischen Kirche mit uns verbundenen Glaubensgeschwistern interessiert ist, der kommt an diesem Buch nicht vorbei. Auf gute Weise leistet dieser Band den Dienst, den die Herausgeber beabsichtigen: Er stärkt und baut auf, weil er die Augen öffnet für das Wunder, daß es trotz und gegen alle innerkirchlichen und außerkirchlichen Widerstände eine internationale Gemeinschaft lutherischer Theologen und Kirchen(gemeinschaften) gibt, die in der für die Kirche grundlegenden Frage des Hirtenamtes zusammenstehen.

Armin Wenz

Matthias Mikoteit, Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535, Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 124, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2004, ISBN 3-11-017979-2, 335 S., 98,00 EUR.

Mit diesem Buch wird die Dissertation von Matthias Mikoteit veröffentlicht. Grundlage seiner Arbeit ist die dritte Psalmenvorlesung Luthers. Gleich deren erster Satz weist auf das Theologieverständnis Luthers hin: „Jede Verkündigung oder Lesung der heiligen Theologie ist eigentlich ein wirklich wahres Lobopfer oder eine Eucharistie oder eine Danksagung, welches das höchste Opfer und der höchste Gottesdienst im Neuen Testament ist.“ So findet der Leser in dieser Dissertation nicht nur eine gründliche Untersuchung zu der dritten Psalmenvorlesung Luthers, sondern zugleich eine Darstellung zum Thema Gebet bei Luther.

In einem ersten Teil erfolgt eine Klärung hinsichtlich der Kategorie „Frömmigkeit“. Luther konnte den Begriff „fromm“ ganz unterschiedlich verstehen als göttlichen Zuspruch, als eine menschliche Haltung oder auch als menschliche Tätigkeit. Dabei prägt Luthers Lehre von der Rechtfertigung sein Frömmigkeitsverständnis: Der Abwehr einer gottlosen Frömmigkeit steht die Bitte um Verleihung der rechten Frömmigkeit gegenüber. So wird das Gebet zu einem integralen Bestandteil der Frömmigkeit: „Im Gebet entsteht ‚Frömmigkeit‘ erstmalig, und im Gebet realisiert sie sich fortwährend neu“ (S.47). Das Gebet war für Luther jedoch nicht der Inbegriff der Frömmigkeit.

In einem zweiten Teil wird über den Forschungsstand zum Thema „Gebet bei Luther“ berichtet. Nun folgt mit den nächsten drei Kapiteln der Hauptteil der Arbeit. Der Einleitungsabschnitt der dritten Psalmenvorlesung wird ausführlich interpretiert. Luther bringt hier zum Ausdruck, daß seine Vorlesung ein Gebet darstellt. „Die theologische Arbeit ist für ihn Beten. Oder einfach kurz gesagt: Für Luther gilt: Theologie ist Gebet“ (S.69). Die systematische Verortung des Gebetes bei Luther ergibt, daß „das Gebet bei Luther grundsätzlich mit jedem Bereich der trinitarisch orientierten Theologie verbunden“ und „in der christologisch orientierten Rechtfertigungslehre verankert ist“ (S.72).

Es verwundert nicht, daß nachgewiesen werden kann, daß alle Bestandteile der Vorlesung Luthers Gebete sind, auch wenn auf den ersten Blick dies nicht überall erkannt wird.

Der letzte, umfangreichste Abschnitt stellt Luthers Beten am Beispiel seines Lobens und Dankens dar. Es wird verdeutlicht, daß „das Verständnis des religiösen Lobens und Dankens bei Luther ... ein Schlüssel zum Verständnis seiner Theologie, wie das Verständnis seiner Theologie ein Schlüssel zum Verständnis des religiösen Lobens und Dankens bei ihm ist“ (S.102). Die detaillierte Untersuchung kann hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden. Sie sei aber allen Theologen zur Lektüre empfohlen, die in rechter Weise Theologie treiben wollen. Und dies in einer Zeit, wo die sogenannte „Lobpreisbewegung“ quer durch alle Konfessionen hindurch die Kirchen erschüttert und als falscher Inbegriff von Frömmigkeit, Loben und Theologie bezeichnet werden muß. Es stünde allen gut an, bei Luther in die Schule zu gehen. Erhellend sind hier viele Anregungen, die Mikoteit aus der Mitte der Theologie Luthers zu nennen weiß. Nur einige wenige Punkte seien hier in Kürze genannt.

„Das Loben und Rühmen Gottes kommt inhaltlich ... im alles bestimmenden Rechtfertigungsartikel zum Ausdruck“ (S.114). So ist es auffallend, daß die Bezeichnungen des Lobens in allen Teilen der Vorlesung immer wieder mit den Begriffen des Lehrens und Lernens verbunden sind. Loben hat eine kerygmatische Gestalt und erhält ihr inhaltliches Profil durch die Rechtfertigungslehre. Danken ist dann ein Vorgang, „der die Gabe der göttlichen Rechtfertigungsgnade vor den Menschen rühmt“ (S.129). Auch das Sündenbekenntnis gehört in das Lob Gottes mit hinein: Es ist zwar zugleich eine Klage, aber die Besonderheit dieser Klage besteht darin, „daß sie in all ihren Teilen Gott lobt und preist“ (S.169). Wichtig sind auch die Ausführungen zum durch die Rechtfertigungslehre geläuterten Opfergedanken: „Nach Luther löst sich der rechtgläubige Christ im Lob- und Dankgebet von einer Gabe, um Gott zu ehren. Er löst sich vollständig von ihr. Und er ehrt dabei Gott, weil er sich auf eine bestimmte Art vollständig von ihr löst. Er läßt sie nämlich ganz und gar Gottes Gabe sein. Er erkennt an, daß sie ein konkreter Erweis der Gnade Gottes ist, und zwar ein Erweis der Gnade des einigen Gottes, der ihn geschaffen und gerechtfertigt hat“ (S.236). Diese Ausführungen werden vertieft durch die Darstellung des Beichtgebetes bei Luther, das aus einer Lobpreisung, einer Danksagung und einer Bitte besteht. Das Beichtgebet ist das „bedeutendste Gebet“, ja die bedeu-

tendste menschliche Tätigkeit bei Luther, „weil in ihm – vorausgesetzt der Mensch glaubt dem Wort Gottes – die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen und die Rechtfertigung des Menschen durch Gott geschehen“ (S.252). In einer weiteren Ausführung geht es darum, Dankbarkeit als Eigenschaft des Glaubens darzustellen. Hier wird verdeutlicht, daß der Vorgang des Dankens „der Grundakt des Glaubens“ (S.290) ist.

Anhand der dritten Psalmvorlesung ist es dem Verfasser gelungen, die Verbindung von Theologie und Gebet bei Luther in ihrer umfassenden Bedeutung aufzuweisen. „Durch Luther wurde das religiöse Loben und Danken innerhalb der Kirche radikal erneuert. In der Kirche des Hoch- und Spätmittelalters praktizierten die Menschen das religiöse Loben und das religiöse Danken normalerweise auf mystische und gesetzliche Weise“ (S.298). Sie suchten sich selbst in den Gaben und Wohltaten Gottes. Hier sieht der Rezensent die aktuelle Bedeutung dieser profunden wissenschaftlichen Arbeit: Ist doch die aktuelle Religiosität auch der christlichen Kirchen weithin von einem Rückfall in eine mystische und gesetzliche Form des Lobens gekennzeichnet. Dagegen ist mit der Arbeit von Mikoteit zu einer Rückkehr zu Luther aufzurufen und zu der Erkenntnis, daß rechte Frömmigkeit allein vom göttlichen Zuspruch lebt.

Luther suchte, wie Mikoteit nachweist, nachdem er sich von Gott in Christus hatte finden lassen, Christus in Gottes Gaben und Wohltaten. So wurde für ihn das Betreiben der Theologie ein religiöses Loben und Danken und das Loben und Danken zur Theologie. Mit dem Hinweis auf folgende Worte Luthers aus seiner dritten Psalmenvorlesung schließt Mikoteit seine Ausführungen: „Nach der Rechtfertigung ist das nächste, erste, ewige und hauptsächlichste und unaufhörliche Werk Gott Dank sagen und eben diese Gnade verkündigen“ (Anm. 583 S.302).

Andreas Eisen

Harald Meller / Ingo Mundt / Boje Schmuhl (Hg.), Der heilige Schatz im Dom zu Halberstadt, Verlag Schnell + Steiner, 1. Aufl. 2008; 286 Farb-5 s/w Abbildungen; 5 Ausklapper, 25x30 cm, Hardcover mit Schutzumschlag, ISBN 979-3-7954-2117-5, 436 S., 69,- €.

Der Domschatz zu Halberstadt ist zuerst ein beredtes Zeugnis der Kirchengeschichte über ein Jahrtausend hinweg. Es ist schon verblüffend, daß man hier mitten in Deutschland nicht nur auf Gegenstände des deutschen Mittelalters, sondern in die byzantinische Frühzeit des Christentums, ja vielleicht sogar – über die Reliquien – in noch frühere Zeiten blickt, die über den vierten Kreuzzug 1204 als Raubbeute nach Deutschland kamen. Dann aber überrascht der Domschatz zu Halberstadt durch seine Größe und Vielfältigkeit. Und es ist ein vielleicht noch größeres Wunder, daß so viele kostbare Stücke vor den „Begierlichkeiten“ durch die Jahrhunderte bewahrt werden konnten. Dies ist das

eigentlich Spannende dieses Buches, jenseits der kunsthistorischen Wahrheiten und Wirklichkeiten. Selbst den konfessionellen Umbruch der Reformationszeit, Säkularisierungsversuche der sogenannten Neuzeit und Interpretationsversuche des Nationalsozialismus und des Kommunismus hat dieser Schatz überstanden. Lange Zeit hat hierbei ein sogenanntes „Domkapitel“ allen „Begehrlichkeiten“ die Stirn gezeigt. Dieses Domkapitel setzte sich seit der Reformationszeit aus evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Christen zusammen. Es war lange Zeit sozusagen der „Hüter des heiligen Grals“.

Selbst die heiligen Reliquien wurden nach der Reformation behütet, indem man sie evangelisch „deutete“, wie das Buch zu berichten weiß. Bemerkenswert ist es schon, wenn es da zu den Reliquien heißt: „Unter dem Eindruck reformatorischen Gedankengutes scheint die Wallfahrt zum Halberstädter Reliquienschatz zum Erliegen gekommen zu sein. Anders als etwa in Wittenberg führte die Einführung der Reformation am Dom jedoch nicht zur Auflösung des Reliquienschatzes. Seit 1591 bestand am Dom ein aus Protestanten und Katholiken gemischtes Domkapitel, das ein gemeinsames ökumenisches Stundengebet pflegte. Martin Mirus, der erste evangelische Domprediger, begründete in seiner Antrittspredigt am 21. September 1591, daß man die Gebeine der Heiligen weiterhin ehren sollte. >Warum sollten wir nicht die ehren, die Gott selbst ehret?... Wir halten auch ihre Gebeine heilig, denn wir wissen, wie nicht allein die Seele, sondern auch der Leib Gottes Geschöpf ist, also ist derselbe auch durch Christum erlöst....<“ (S. 41). Aufgrund des gemischten Domkapitels wurden auch viele sakrale Geräte nach Einführung der Reformation von beiden Konfessionen weiter benutzt und übernommen, und so erhalten (S.128). Sehr genau wird hier lutherische von reformierter Prägung unterschieden.

Das Buch behandelt allerdings nicht nur Reliquien, obwohl dies schon deshalb interessant erscheint, weil sich hier ihre Bedeutung im Mittelalter zeigt. Nehmen wir z.B. ein Reliquientuch aus dem 13. Jahrhundert, in dessen Zentrum das Kreuz Christi steht, umgeben von kunstvoll eingearbeiteten Reliquien, doch so, daß das Tuch anschmiegsam blieb. Wurde es Kranken zur Heilung aufgelegt? (S.114). Ein besonderer Gegenstand ist auch der byzantinische „Diskos“, eine kunstvolle Patene (= Hostienteller), die hier zu einer Reliquie umgearbeitet wurde. Der Christus in der Mitte der Patene, umgeben von den (griechischen) Brotworten der Abendmahlseinsetzung (byzantinischer Zeit!), wurde nun in Deutschland von vier steinewerfenden, reliquientragenden Juden flankiert. Hinter Stephanus erscheint nun typologisch Christus als der Gesteinigte (S.90ff). Einen wichtigen Bestandteil des Schatzes und des Buches bilden auch die reichen liturgischen Buchbestände. Hierher gehört auch das älteste Stück der Sammlung aus dem Jahre 417, „Elfenbeintafeln“ (Konsulardiptychon) aus dem weströmischen Reich, die später als Buchdeckel dienten (S.164). Aber beeindruckend sind auch die „Textilien“. Die liturgischen Gewänder, „zeichenhafte“ Umsetzungen der Lehre, des Gottesdienstes und des Kirchenjahres (S.200). Das alles fand unter dem Dach des Domes seinen Platz, der selbst ein Kunstwerk darstellt. Eindrucksvoll ist die „Triumphkreuzgruppe“

der Kirche (S. 324), die aus Stein geformte thronende Madonna mit Kind, die durchbohrte Ohr läppchen zeigt (man konnte dort wohl aus der Frauenwelt seinen Schmuck als Gabe darbringen!), die mittelalterliche Schönheit der Maria Magdalena, der schöne Hl. Sebastian mit den Pfeilwunden, die Teppiche, die Gemälde usw. Auch Flügel für Engeldarsteller aus dem 15. Jahrhundert sind noch zu bestaunen.

Das Buch besticht durch seine hervorragenden Fotos und ihre aufwendige Präsentation auf schwarzem Hintergrund. Es ist ein gelungenes Gemeinschaftswerk des Kirchspiels Halberstadt, der Stiftung Dome und Schlösser in Sachsen-Anhalt und des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt. Es ist allgemeinverständlich geschrieben und bemüht, den neuzeitlichen Leser an die fremde Materie des Liturgischen heran zu führen. Die Darstellung ist übersichtlich, nicht zu akademisch und vor allem – bei aller Sachkenntnis – nicht wissenschaftlich trocken. Angesichts der hohen Qualität der Darstellungen (Fotos/ Bildtafeln) und der Qualität des Buches an sich (Umfang; Bindung) erscheint der Preis nicht nur angemessen, sondern erstaunlich gering.

Thomas Junker

Lutherische Beiträge – Beihefte



Kleinste Seelen retten

Altes oder vielleicht Neues zur Abtreibungsdebatte von Thomas Junker, 41 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm, € 3.50

ISBN 3-86147-176-0



Gott ist gegenwärtig

Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes von Gert Kelter, 95 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm, € 5.80
ISBN 3-86147-254-6



Kirche auf dem Kreuzweg

Zum Selbstverständnis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Thomas Junker, 53 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm, € 4.–

ISBN 3-86147-220-1



Mission der Liebe

Gottes Dialog mit dem Islam von Martti Vaahtoranta, 96 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm, € 5.80
ISBN 978-3-86147-306-0



Verlag der Lutherischen Buchhandlung

Heinrich Harms

Martin-Luther-Weg 1 – 29393 Groß Oesingen

Telefon 0 58 38/990 880

Theologische Fach- und Fremdwörter

Aporie = Ratlosigkeit, Verlegenheit, Ausweglosigkeit – **character indelebilis** = unauslöschliches Merkmal z.B. Taufe Ordination – **hermeneutisch** = Text-erklärend, auslegend – **iusti** = Gerechtfertigte – **Kephale** = Haupt – **Komplementarität** = Gegensatzverhältnis – **Konkupiszenz** = sinnliche Begierde, Folge der Erbsünde – **magnus consensus** = große Übereinstimmung/Einmütigkeit – **peccatores** = Sünder – **Primat** = Vorrang – **Primus inter pares** = Erster unter Gleichen – **rite** = gültig, richtig recht – **Schibboleth** = Erkennungszeichen, Losung (Ri 12,5f) – **simul** = zugleich – **simul iustus et peccator** = zugleich gerechtfertigt und Sünder – **sola scriptura** = allein die Schrift – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung – **vice et loco Christi** = in Vertretung und an Stelle Christi

Abkürzungen im Artikel von G. Martens

ACK = Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen – **DÖSTA** = Deutscher Ökumenischer Studienausschuß – **ELCA** = Evangelical Lutheran Church in America – **GER** = Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – **GOF** = Gemeinsame offizielle Feststellung – **LWB** = Lutherischer Weltbund – **ÖAK** = Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen – **OGB** = Offizielle Gemeinsame Bestätigung – **SELK** = Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche – **VELKD** = Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirchen Deutschlands – **WMC** = World Methodist Council

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

Studienreferendarin
u. Lehrbeauftragte für Hebräisch
Cornelia Krauß

Steinweg 1
08352 Markersbach

Bischof i.R.
Dr. theol. Jobst Schöne, D.D.

Fischerhüttenstr. 87
14163 Berlin

Das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche

Apologie der CA

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- G. Martens: Thema erledigt? Das Verhältnis zu Rom nach „Dominus Iesus“
R. Slenczka: Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit
G. Kelter: Christian Möllers Plädoyer für eine Kirche, die bei Trost ist
J. Schöne: Was ist das lutherische Bekenntnis heute:
Tradition, Erbe oder Stimme der Kirche?

Rezensionen:

- J. Schöne: W. Löhe, Drei Bücher von der Kirche 1845
A. Wenz: E. Mühlberg, Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel
und Tugendlehre
A. Wenz: I. Öberg, Luther and World Mission

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 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.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
13. Jahrgang 2009 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2009

ISSN 0949-880X

14. Jahrgang

Aufsätze:

J. Schöne:	Was ist das lutherische Bekenntnis heute: Tradition, Erbe oder Stimme der Kirche?	139
G. Martens:	Thema erledigt? 10 Jahre nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“	150
G. Kelter:	Christian Möllers Plädoyer für eine Kirche, die bei Trost ist	158



Inhalt

Aufsätze:

J. Schöne:	Was ist das lutherische Bekenntnis heute: Tradition, Erbe oder Stimme der Kirche?	139
G. Martens:	Thema erledigt? 10 Jahre nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“	150
G. Kelter:	Christian Möllers Plädoyer für eine Kirche, die bei Trost ist	158

Umschau:

A. Wenz:	Verfolgung bekennender Christen in Finnland	179
----------	---	-----

Zwischenruf:

D. Knoch:	Zum Calvinjahr	185
-----------	----------------	-----

Rezensionen:

J. Schöne:	W. Löhe, Drei Bücher von der Kirche	187
A. Wenz:	E. Mühlenberg, Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre	188
A. Wenz:	I. Öberg, Luther and World Mission	192
T. Laato:	F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments	196
A. Wenz:	J. Schwanke, Creatio ex nihilo	198

Zum Titelbild

Als Titelbild wird diesmal ein Ausschnitt des „Wettiner Versöhnungsbildes“ von 1565, wahrscheinlich aus der Schule von Lucas Cranach d. J. stammend, abgedruckt. Es handelt sich dabei nicht um ein historisches Ereignisgemälde, „sondern um eine symbol-politische Komposition mit territorialen und konfessionellen Absichten“ (Wolfgang Brückner, Lutherische Bekenntnisgemälde, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg, S. 253, – in dieser Zeitschrift rezensiert in Nr. 2/2008 S. 127). „Bekenntnis“ war selbst in den „Streitzeiten“ über die ungeänderte Augsburgerische Konfession (Confessio Augustana invariata) für die hier gezeigten sächsischen Kurfürsten mit ihrem verwandtschaftlichen Gefolge keine abstrakte, theoretische Angelegenheit, sondern im Gottesdienst, besonders im Heiligen Abendmahl gegründet. Da hier die zelebrierenden Geistlichen nicht – wie sonst lutherisch üblich – in priesterlicher Gewandung dargestellt werden, wird die Vermutung bestätigt, daß in diesem Detail eher die „Philippisten“ unter ihnen beruhigt werden sollten. Der zweite Naumburger Fürstentag von 1561 könnte der Anlaß für dieses Gemälde gewesen sein. Heute befindet sich das Bild im Schleswig-Holsteinischen Landesmuseum Schloß Gottorf.

J.J.

Jobst Schöne:

Was ist das lutherische Bekenntnis heute: (1) Tradition, Erbe oder Stimme der Kirche?*

1. Was macht eine lutherische Kirche „lutherisch“ im 21. Jahrhundert?

Die Bezeichnung „lutherisch“ ist nicht geschützt und unterliegt nicht dem Copyright.

Jeder, der den Begriff benutzen möchte, kann das tun und sich selbst oder seine Kirche „lutherisch“ nennen. So pflegen die Vertreter der Unionskirchen aus Deutschland in aller Regel sich als „lutherisch“ zu bezeichnen, wenn sie außerhalb Deutschlands unterwegs sind und gefragt werden nach ihrem Bekenntnis und ihrer Kirchenzugehörigkeit. Würden sie sagen, sie seien „uniert“, wäre das als kirchliche Identifizierung wenig hilfreich, genausowenig, wie wenn man sagen würde „Ich bin ein Liberaler“. Aber „lutherisch“, das hat immer einen guten Klang.

Der Begriff „lutherisch“ wird auf unterschiedliche Weise gebraucht. Vielfach bezieht man sich einfach auf die Person des großen Reformators im 16. Jahrhundert und nicht unbedingt auf dessen Theologie oder sein Bekenntnis. Dabei kommt es sehr darauf an, an welchen Luther man dabei denkt, wie man ihn betrachtet: als religiöses Genie, als Befreier von der sogenannten Finsternis des Mittelalters, als Zerstörer oder als Erneuerer der Kirche, als Progressiven oder Konservativen, als Revolutionär, Nationalheld, Begründer einer neuen Nationalkirche oder als jemanden, dessen Einsatz der einen katholischen Kirche galt, als Dämon oder Heiligen – Luther hat viele Gesichter, wenn man ihn aus historischem Abstand betrachtet.

Sowohl die, die ihn verehren, wie auch jene, die ihm nicht entkommen können, benutzen Luther immer noch für ihre eigenen Zwecke. Das war so bei den Humanisten wie bei den Schwärmern im sechzehnten Jahrhundert; bei den Pietisten wie bei den Rationalisten der nachfolgenden Ära; und es war so bei den liberalen Theologen und Nationalisten des neunzehnten Jahrhunderts; schließlich sogar bei den Nazis und den Kommunisten im zwanzigsten Jahrhundert. Für sie alle schien es gut und hilfreich zu sein, sich mit diesem großen Namen zu schmücken. Gar nicht zu reden von jenen, die ihn für kommerzielle Zwecke mißbrauchen, weil ihnen bewußt geworden ist, daß Luther sich für vieles vermarkten läßt, für Tourismus und Reiseandenken, für Luther-Bonbons, Luther-Brot, Luther-Bier und was man heutzutage sonst noch alles in Wittenberg anbietet. Herzlich wenig weiß man noch von dem, was Luther gelehrt hat; aber

* Referat von Bischof em. Dr. Jobst Schöne D.D./Berlin auf der Lutherischen Theologischen Konferenz in Klaipeda, Litauen, vorgetragen am 18. Juni 2008. Übersetzung der englischsprachigen Originalfassung durch Wilhelm Torgerson/Wittenberg.

seine Hochzeit wird in Wittenberg noch immer gefeiert als ein großes Stadtfest mit Umzug in historischen Kostümen.

Es ähnelt in der Tat einem Umzug in historischen Kostümen, wenn wir Luther nur als große Persönlichkeit der Geschichte bezeichnen und uns deswegen „lutherisch“ nennen. Der Luther aber, auf den wir uns konzentrieren und von dem wir lernen sollten, ist nun gerade nicht der, der eben beschrieben wurde: gut für Tourismus, für kommerzielle Zwecke, für die Verbreitung aller möglichen Ideen. Er macht sich schlecht auf Denkmälern zur öffentlichen Bewunderung, wenn man ihn ansonsten in Vergessenheit geraten läßt.

Luther selbst wollte nur dies eine sein: ein Lehrer der einen katholischen Kirche, und das ist er in der Tat, Wiederentdecker und Bekenner des reinen Evangeliums. Die Kirche, die seine Reformation annahm, hat ihn so gesehen und nannte sich deshalb die „lutherische Kirche“ (oder, um es genauer zu sagen, wurde sie so von ihren Gegnern benannt) – bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Dann allerdings wurde es anders.

In seiner 1934 erschienenen Studie „Was heißt lutherisch?“ stellt Hermann Sasse fest (S. 65): „Dann kam die Zeit, wo mit dem Inhalt der kirchlichen Lehre auch das Wesen der Lehre des Evangeliums nicht mehr verstanden wurde, und es begannen jene falschen Deutungen der Reformation.“

Mit Bezug auf die Lehre von der Eucharistie (aber das gilt sinngemäß auch für alle andern Kernstücke) weist Sasse auf folgendes hin: „Eine Lehre wie die der lutherischen Kirche vom Sakrament muß bezeugt werden. Wird sie nicht mehr bezeugt, sondern nur als eine historische Antiquität dargestellt ... so stirbt sie...In dem Augenblick aber, wo sie als Kirchenlehre verschwindet, beginnt die Luther-Verehrung ... Die Lutherforscher, die an die Stelle der Hüter der lutherischen Lehre treten, werden nun seine Reliquien sammeln und ... ausstellen. Die Pilgerzüge ... werden sie mit derselben Ehrfurcht besichtigen, wie einst die Pilger die Reliquiensammlung, die Friedrich der Weise im Allerheiligstift zusammengebracht hatte. Der Ablass wird allerdings nicht mehr zu haben sein, aber nicht etwa, weil Luther ihn abgeschafft hat, sondern wohl mehr aus dem Grunde, den Claus Harms [1817] in These 21 angegeben hat: *„Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im sechzehnten Jahrhundert; im neunzehnten hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit“* (Union und Bekenntnis, 1936, S. 18).

Sasse führt weiter aus: „Als Lehrer der Kirche trat er (Luther) hinter seiner Lehre zurück. Denn darin erweist der echte Kirchenlehrer wie der echte Apostel und Prophet seine Sendung, daß er nur der Vermittler einer Lehre ist, die ihm nicht gehört... Ist doch die leer nit meyn': damit protestiert Luther gegen die aufkommende Gewohnheit, seine Anhänger nach seinem Namen zu nennen. Darin unterscheidet sich der Reformator vom Sektenstifter“ (Sasse, Was heißt... S. 67). Luther hielt sich für entbehrlich und austauschbar; „die Person Luthers (tritt) in der Geschichte der deutschen Reformation sehr früh in den Hintergrund, und (spielt) in den Jahren seit 1530 nicht entfernt die Rolle, die Calvin bis an sein Lebensende gespielt hat“ (ebd. S. 23).

Es ist also nicht die Person Martin Luthers, die einer Kirche eine lutherische Identität verleiht oder sie zu einer „lutherischen“ macht. Vielmehr ist es seine Lehre, die wir von ihm geerbt haben, nämlich die biblische, apostolische Lehre, auf welche die Kirche gegründet ist.

Wenn wir also Menschen begegnen, die sich als „Lutheraner“ bezeichnen, dann müssen wir immer fragen: Was macht sie „lutherisch“? Ist es die Person des Reformators, der man sich verbunden oder nahe fühlt, oder ist es die biblisch-apostolische Lehre, die uns durch diese Person vermittelt wurde? Nur nach letztem ist es richtig, sich einen „Lutheraner“ und seine Kirche „lutherisch“ zu nennen. Und wenn eine Kirche traditionell so benannt wird oder sich selber als „lutherisch“ bezeichnet, so gilt doch dieser Titel nicht für immer und ewig und verleiht auch kein unverlierbares Gütesiegel, sondern das Lutherische kann verlorengehen oder verspielt werden.

Für Besucher, die nach Deutschland kommen, kann das recht erstaunlich und frustrierend sein. Sie erwarten ein Land voller Lutheraner. Deutsche sollen anscheinend von Natur aus Lutheraner sein – zumindest in der Mehrheit. Ist es nicht normal, in der Heimat der Reformation nur Lutheranern zu begegnen? Die Realität ist aber eine ganz andere. Heutzutage ist die Bevölkerung in Deutschland zu 32% römisch-katholisch, zu 31% protestantisch in verschiedenen Ausprägungen, und weitere 31% haben keinerlei kirchliche Bindung. Nur 2% rechnen sich den kleinen christlichen Denominationen zu (wie Orthodoxe, Lutheraner, Baptisten, Methodisten); und schließlich gibt es noch 4% Muslime.

Der allgemeine Protestantismus in Deutschland speist sich immer weniger aus dem lutherischen Erbe, sondern ist gekennzeichnet durch seinen Pluralismus mit einer Vielzahl von Meinungen, Positionen und Überzeugungen. In offiziellen Dokumenten bezeichnet sich die EKD, der Verbund aller protestantischen Landeskirchen, als „Kirche der Freiheit“ und als „Kirche der Individualität“, weitherzig in Theologie und Lehre. Diese vorherrschende Weitherzigkeit, die beinahe jede Meinung gelten läßt, hat sich weit entfernt von dem, was einst der lutherischen Kirche ihre Identität verlieh. Der frühere Leitende Bischof der VELKD, also der Föderation der (meisten) sogenannten lutherischen Landeskirchen, Dr. Hans-Christian Knuth, hat es im Oktober 2007 in St. Louis unmißverständlich ausgedrückt: Man kann mit uns über die Theologie reden, aber es gibt dabei zwei Punkte, die sich jeglicher Diskussion entziehen und von denen wir nicht abrücken, einmal die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung und zum andern die Frauenordination.

2. Welche Bedeutung haben die lutherischen Bekenntnisse in diesem Zusammenhang?

„Lutherisch“ zu sein folgt nicht daraus, daß man Bewunderung, Ehrerbietung und Respekt empfindet für den großen Reformator, der so entscheidend für die Erneuerung der Kirche im sechzehnten Jahrhundert gewirkt hat. Es ist auch nicht abzuleiten aus solchen Einsichten in die Theologie Martin Luthers,

die wir uns aussuchen und annehmen, soweit sie uns auch heute noch in eine moderne Weltsicht zu passen scheinen.

2.1 Die Bekenntnisse und die Heilige Schrift

Theologische Dokumente aus dem protestantischen Raum in Deutschland zitieren regelmäßig und beinahe ausschließlich aus der Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers (wenn denn überhaupt „lutherisches“ zitiert wird), kaum jedoch aus den Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche, dem Konkordienbuch. Doch die Lutherische Kirche ist nicht und war nie „Kirche Martin Luthers“; deswegen sollte man auch theologische Fragen nicht mit Lutherziten aus der Weimaranas als höchster Autorität zu entscheiden suchen. Nicht die gesammelten Werke Martin Luthers sind die Lehrgrundlage der Kirche, sondern das Konkordienbuch. Damit wird die Bedeutung der Theologie Martin Luthers nicht eingeschränkt oder in Frage gestellt; aber es muß klar sein, daß die Kirche nicht auf die Position eines Menschen festgelegt ist (die sich je nach Situation zuweilen geändert hat), sondern sie gründet sich auf die Bekenntnisschriften, die symbolischen Bücher, zu denen vormals sich die lutherischen Kirchen als Kirchen bekannten und welche die Pfarrer unterzeichneten und auf die sie sich im Ordinationsgelübde verpflichteten.

Dazu einige grundlegende Bemerkungen:

Unsere Bekenntnisse erheben den Anspruch, Auszug aus der Hl. Schrift zu sein; gleichzeitig wollen sie Türöffner und Schlüssel zu deren richtigem Verständnis sein. Die Hl. Schrift und die Bekenntnisse sind aufeinander bezogen.

Hier einige Beispiele:

- a. Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium in der Schrift (nach Luther die alles entscheidende Einsicht, unverzichtbar für das Verständnis der Schrift) kommt aus der Hl. Schrift selbst; gleichzeitig ermöglicht sie es uns, die Schrift richtig auszulegen. Ohne diese Unterscheidung ist die biblische Botschaft nicht zutreffend zu erfassen.
- b. Aus der Schrift erkennen wir Christus und bekennen ihn als alleinigen Heiland, der „Weg, Wahrheit und Leben“ ist, „niemand kommt zum Vater als durch ihn“ (Joh. 14,9). Dieses Erkenntnis und dieses Bekenntnis vermittelt uns zugleich ein anderes Verständnis des Alten Testaments, weil sie uns Christus als die Mitte der ganzen Schrift offenbart.
- c. Aus der Schrift haben wir gelernt, daß allein in Christus das Heil zu finden ist; unsere Rechtfertigung allein aus Gnade, durch den Glauben, um Christi willen ist der eigentliche Kern sowohl biblischer Lehre wie unseres Bekenntnisses. Wie könnten wir die Schrift lesen und verstehen ohne dabei stets diese Lehre, diese Wahrheit zu bedenken?

Unsere Bekenntnisse artikulieren und formulieren, was Christen glauben nach der Hl. Schrift. Sie geben der Lehre der Kirche eine Norm und ein Kriterium – natürlich eine abgeleitete Norm, wie wir wissen, neben der vorgegebenen Norm, der Hl. Schrift selbst. Wir unterscheiden zwischen *norma normans* (der Hl. Schrift) und der *norma normata* (den Bekenntnissen). Aber beide sind Normen, die falsche Lehre verhindern und uns gegen falsches Lehren schützen sollen. Es gibt kein Bekenntnis ohne Verwerfungen. In den Bekenntnissen antwortet die Kirche auf die ihr in der Hl. Schrift geschenkte Offenbarung. Das griechische Wort für Bekenntnis in der Bibel, *ὁμολογία* umfaßt im übrigen mehr als nur das Bekenntnis des Glaubens. Es meint auch das Bekenntnis der Sünde als Ausdruck der Reue; es bedeutet aber auch Lob und Anbetung; und dann ist *ὁμολογία* auch das Bekenntnis des Glaubens und Ausdruck der Lehre. In diesem dreifachen Sinn ist das Wort zu verstehen.

2.2 Bekenntnis und Liturgie

Der biblische Begriff zeigt, wie nah das Bekenntnis an das Gebet herankommt, den Lobpreis, die Verkündigung des Heils und den Dank für die Barmherzigkeit und Gnade Gottes. Ganz eng verbunden sind Bekenntnis und Liturgie, so wie ja die Liturgie ihrerseits stets Ausfluß der kirchlichen Lehre sein muß. Bekenntnis, Lehre und Liturgie haben eine wechselseitige Beziehung. Wo wir die Liturgie feiern, da ist die bekennende Kirche im Gebet, und da ist die betende Kirche beim Lehren und Bekennen. Eins geht nicht ohne das andere.

Dieser liturgische Wesenszug, der den Bekenntnissen eignet, zeigt sich besonders bei den altkirchlichen Bekenntnissen, dem Nizänischen, dem Apostolischen und dem Athanasianischen Credo. Alle drei gehören zu den lutherischen Bekenntnisschriften, die im Konkordienbuch enthalten sind, und werden in den Gottesdiensten der Kirche gebraucht. Die andern Bekenntnisse fußen ebenfalls auf dem, was im Gottesdienst geschieht: wir bekennen unsere Sünde, weil wir von Sünde wissen aus der Lehre von der Erbsünde und der Sündhaftigkeit des Menschen gemäß biblischer Anthropologie; wir predigen das Evangelium und bekennen darin Christus als unsern Erlöser; wir feiern die Eucharistie und bekennen dabei die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, so wie die Bekenntnisse uns das gelehrt haben; wir bringen unsere Gebete dar, weil uns gelehrt wurde, daß der himmlische Vater unser Beten haben will; und so weiter.

2.3 Das Bekenntnis und die eine katholische Kirche

Unsere Bekenntnisse verleihen der Einheit der Kirche Ausdruck, sowohl in der vertikalen wie auch in der horizontalen Dimension. D.h.: Wir legen unser Bekenntnis ab Seite an Seite mit den Gläubigen und Heiligen vor uns, angefangen bei den Vätern, Aposteln, Märtyrern und Bekennern von einst, mit den Vätern der Reformation und der konfessionellen Erweckung in vergangenen Jahrhunderten, wie auch mit Lutheranern in aller Welt heute. Die Bekenntnisse

sind darauf angelegt, Konsens zu schaffen und zu bewahren, die Gläubigen miteinander in der Kirche zu verbinden.

Es ist die Intention der lutherischen Bekenntnisse, nicht nur einer Fraktion zu dienen, nur für einen Teil der allgemeinen, katholischen Kirche da zu sein. Stattdessen wollen sie den Glauben und die rechte Lehre der einen katholischen Kirche zu allen Zeiten und für alle Glieder ausdrücken. Sie wollen die Kirche nicht zertrennen, sondern sie einen; sie sind nicht exklusiv sondern inklusiv – ohne dabei die Wahrheit zu verleugnen oder von ihr zu weichen.

In diesem Zusammenhang scheint es mir wichtig, darauf hinzuweisen, daß die lutherischen Bekenntnisschriften nicht als eine Art dogmatisches Lehrbuch aufgefaßt werden dürfen, das alle Lehrfragen der einen katholischen Kirche aller Zeiten und aller ihrer Glieder abhandelt. Diesem Mißverständnis begegnen wir, wenn etwa eine Lehre, die das Konkordienbuch nicht ausdrücklich aufgreift und behandelt, als unlutherisch angesehen und abgewiesen wird. Solch eine Einstellung versteht die Bekenntnisse in einer völlig unhistorischen Weise. Wir sollten uns der Tatsache bewußt bleiben, daß die lutherische Reformation nie vorhatte, eine neue Kirche zu gründen oder die bestehende zu spalten. Vielmehr verstand sich die lutherische Reformation als eine Bewegung innerhalb der einen Kirche zur Reform von Lehre und Praxis, und wollte so verstanden werden. Der bis zur Reformation bestehende *magnus consensus* sollte nicht abgetan, aufgehoben oder ersetzt werden, sondern im Gegenteil gegen Irrtum verteidigt und von Übel und falschen Entwicklungen, die in der Kirche entstanden waren, befreit werden. Will man die Bekenntnisse und was sie uns lehren recht verstehen, dann müssen wir etwas wissen von dem Konsens, der in der Kirche zur Zeit Luthers und davor existierte. Alle Lehre, der man in und mit der Reformation nicht ausdrücklich und klar widersprach, wurde als nicht trennend erachtet, sondern als Teil des kirchlichen Erbes akzeptiert. Man sah keine theologischen Differenzen in diesen Punkten, die man hätte diskutieren und klären müssen. Das trifft beispielsweise zu auf die Lehre von der göttlichen Eingebung der Hl. Schrift oder vom Amt der Kirche. So lange unsere Bekenntnisse sich nicht ausdrücklich zu diesen Punkten äußern, stellen sie die damalige traditionelle Position weder in Frage, noch kündigen sie den Konsens auf; sie wissen sich vielmehr als Lutheraner der überkommenen Lehre verpflichtet. Das gehört zu ihrem Anspruch, für die gesamte Christenheit zu sprechen.

3. Die Bekenntnisse – Tradition und Erbe?

Heute werden kirchliche Bekenntnisse häufig als „Tradition“ und „Erbe“ bezeichnet. Diese Bezeichnungen müssen wir näher beleuchten.

Beide Begriffe können mit gewissem Recht auf die Bekenntnisse angewendet werden, können aber zugleich falsch und irreführend sein. Wenn Christen von den Bekenntnissen oder von ihrem Bekenntnis als „Tradition“ oder „Erbe“ reden, dann müssen wir genau hinhören und erfragen, was wirklich gemeint ist. Oft werden diese Begriffe nämlich benutzt, um sich von den Bekenntnissen zu

distanzieren oder ihre Geltung in Frage zu stellen, um am Ende gar ihre praktische Ablehnung zu rechtfertigen.

3.1 Bekenntnis nach kalvinistischem Verständnis

Von den Bekenntnissen als „Erbe“ oder „Tradition“ zu reden kann z.B. bedeuten, daß man sie als eine Last ansieht, die die Kirche durch die Jahrhunderte zu tragen hat. Sie machen die Kirche unbeholfen und unbeweglich, unfähig, sich den Herausforderungen des Tages zu stellen; sie antworten auf Fragen, die angeblich heute keiner mehr stellt. Das führt zu dem Bestreben, sie abzuschaffen, zumindest in den Hintergrund zu rücken und schließlich zu vergessen. Genügt nicht die Hl. Schrift allein? Muß man nicht immer und überall ganz neu bekennen, in der jeweils gegebenen Situation? Und ist das nicht mehr und viel sinnvoller als die Bindung an jahrhundertealte Dokumente?

Solch eine Sicht auf die Bekenntnisse ist für die Reformierten, für kalvinistische Kirchen und alle Denominationen, die aus diesem Teil der Christenheit hervorgegangen sind, geradezu typisch. Und liberale Theologen haben dieses Verständnis gern übernommen. 1911 beklagte es Adolf von Harnack, Deutschlands führender liberaler Theologe seiner Zeit, daß „der Zustand noch nicht erreicht ist, das die Landeskirche keine Bekenntniskirche mehr ist“. Er hoffte auf eine Zeit, in der die Bekenntnisse endlich vollständig abgelegt sein würden, und war in dieser Hinsicht recht optimistisch.

Seitdem hat sich die Situation zwar gewandelt, der Wunsch aber, die Bekenntnisse abzutun, ist geblieben. Unter dem Einfluß von Karl Barth (1886–1968), dem großen Schweizer reformierten Theologen (wahrscheinlich dem einflußreichsten im 20. Jahrhundert), wurde es geradezu populär, die Bekenntnisse (als gedruckte Dokumente der Vergangenheit) gegen den eigentlichen Akt des Bekennens in einer bestimmten Situation oder angesichts einer besonderen Herausforderung auszuspielen. Barth betonte die reformierte Auffassung vom Bekenntnis als etwas, das immer wieder neu und zeitnah kommen muß. Er schreibt in einem Gutachten für den Reformierten Weltbund 1925: „Ein reformiertes Glaubensbekenntnis ist die von einer örtlich umschriebenen christlichen Gemeinschaft spontan und öffentlich formulierte, für ihren Charakter nach außen hin bis auf weiteres maßgebende und für ihr eigenes Lehren und Leben bis auf weiteres richtungsgebende Darstellung der der allgemeinen christlichen Kirche vorläufig geschenkten Einsicht von der allein in der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung in Jesus Christus.“ Barths Begriffe „bis auf weiteres“ und „vorläufig“ zeigen deutlich, daß ein Glaubensbekenntnis, nach reformierter Ansicht und im Gegensatz zum lutherischen Verständnis, keine auf Dauer bindende Gültigkeit hat. Und in der Tat gibt es bei den Reformierten, in den kalvinistischen Kirchen kein Bekenntnis, daß sie alle bindet, nicht einmal das Apostolische Glaubensbekenntnis. Einige Kirchen haben dieses, andere wieder ein anderes. Sie alle tendieren dahin, ein Bekenntnis durch das nächste, meist neuere, zu ersetzen, die sogenannten altmodischen durch die modernen.

Wie ja nach reformiertem Verständnis die Kirche selbst „Ereignis“ ist, so ist es mit dem kirchlichen Bekenntnis: es ermangelt historischer Beständigkeit.

So gesehen – nämlich daß die Bekenntnisse jeweils „bis auf weiteres“ und nur „vorläufig“ gültig sind – erscheinen natürlich die symbolischen Bücher der Lutheraner und deren Verständnis von bleibender Geltung eines Bekenntnisses, als Bürde oder zumindest als nicht sehr hilfreiches Erbe, das neu gefaßt, wenn nicht gar aufgegeben werden muß. Diesen Gedanken hat Karl Barth immer wieder vertreten. Er war der Kopf der „Bekennenden Kirche“ während der Nazizeit in Deutschland, trat aber gleichzeitig als entschiedener Gegner des Luthertums für Kirchenunionen ein. Nicht nur, daß er die lutherische Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium verneinte und diese umkehrte, indem er das Evangelium als ein Gesetz verstand, nach dem nicht nur unser persönliches Leben zu regieren sei, sondern auch das der Öffentlichkeit und des Staates. Auch mußte er der lutherischen Sicht der Christologie und unserer Lehre von Taufe und Abendmahl widersprechen. Er trat immer wieder dafür ein, die herkömmlichen Differenzen zwischen Lutheranern und Reformierten als nicht mehr trennend anzusehen. Für ihn mußte ein Bekenntnis immer zeitnah modern sein und sich einer jeweiligen Situation und Herausforderung stellen. Das Luthertum war für ihn nicht mehr als eine „theologische Schulmeinung“, nur eine Strömung neben vielen anderen in der großen, sich wandelnden Tradition der Theologie. Da ging es nicht um Bindung an ein bestimmtes Bekenntnis, und das sollte auch in keiner Kirche gefordert werden. Die große Masse des deutschen Protestantismus stimmte dem gern zu. Es geht hauptsächlich auf den Einfluß Karl Barths zurück, daß das Unionschristentum in Deutschland bestimmend wurde und der Begriff „Bekenntnis“ durch das Wort „Tradition“ ersetzt worden ist.

3.2 „Tradition“ gegen „Bekenntnis“

Heutzutage reden Theologen gern von lutherischer, orthodoxer, römisch-katholischer, reformierter oder anglikanischer „Tradition“ anstelle von „Bekenntnis“. Wenn man nämlich „Bekenntnis“ eben nur als eine „Tradition“ versteht, als eine Art kirchlicher Folklore, dann ist es einfacher, die in der Vergangenheit entstandenen Differenzen und Unterschiede einzuebrennen. Denn aus dem „Bekenntnis“ einfach eine „Tradition“ werden zu lassen, macht es uns viel leichter, die Bekenntnisse, z.B. die symbolischen Bücher, und die damit einhergehende Praxis in Liturgie und kirchlichem Leben als einfach nur von Menschen gestiftet anzusehen, als historisch und gesellschaftlich bedingte Ausdrucksweisen, die dann selbstverständlich dem Wandel und Wechsel unterworfen sind.

Natürlich ist uns bewußt, daß die lutherischen Bekenntnisse einschließlich der altkirchlichen Bekenntnisse Produkte der Zeit und Umstände sind, aus denen sie stammen – hinsichtlich ihrer Sprache, ihrer Denkart, ihres philosophisch-kulturellen Hintergrundes usw.; sie sind davon nicht abzulösen. Aber

die Bekenntnisse unterwerfen uns deshalb noch nicht unter die besondere Situation, in der sie formuliert wurden, oder unter irgendeine besondere Situation oder Umstand oder Bedingung. Vielmehr sprechen sie aus, was die Kirche aus der Hl. Schrift erfahren hat. Sie bezeugen die Wahrheit. Ihre Formulierung mag alt sein, aber nicht ihr Inhalt. Wir sollten es uns also gut überlegen, ob wir im Blick auf die Bekenntnisse von „Tradition“ oder „Erbe“ reden sollten.

3.3 „Versöhnte Verschiedenheit“?

Neben dieser terminologischen Verschiebung (von „Bekenntnis“ zu „Tradition“) begegnen wir einem weiteren veränderten Sprachgebrauch hinsichtlich überkommener konfessioneller Differenzen. Früher erforderten theologische Differenzen eine Richtungsentscheidung. Jetzt werden sie vielfach nur als „Verschiedenheiten“ bezeichnet; was natürlich bedeutet, daß sie geduldet werden können, die entgegengesetzte Lehre muß nicht verworfen werden. Was uns in der Vergangenheit dazu führte, zwischen richtig und falsch unterscheiden zu müssen, das sehen wir heutzutage scheinbar mit einem andern Blick. Also kommen wir zu andern Schlußfolgerungen und erachten Differenzen nicht weiter als kirchentrennend; sie scheiden uns nicht mehr von einander.

Dieser Gedanke führte zum Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“. Sie ist eines der gängigen Einheitskonzepte in der heutigen Ökumene. Vor allem der Lutherische Weltbund (LWB) hat es sich zu eigen gemacht. 1973, also vor 35 Jahren, unterzeichneten lutherische, reformierte und unierte Kirchen in Europa die „Leuenberger Konkordie“, die den Weg ebnete zur Kirchengemeinschaft zwischen bisher getrennten Kirchen. Solche Kirchengemeinschaft ist inzwischen erklärt worden zwischen ehemals lutherischen, reformierten, unierten, methodistischen, presbyterianischen und andern Kirchen. Die „versöhnte Verschiedenheit“ ist heute die einflußreichste und am meisten akzeptierte Formel für Kircheneinigung. In der „Leuenberger Konkordie“ ist die „versöhnte Verschiedenheit“ ausformuliert und zum Prinzip erhoben worden. Damit tritt sie den alten Bekenntnissen zur Seite und ersetzt sie. In den Gesangbüchern unserer Zeit wird sie abgedruckt. Und so werden die ehemals als trennend angesehenen Differenzen nun nicht nur toleriert, sondern als Ausdruck legitimer Vielfalt gewertet.

Voneinander zu lernen hat zweifellos eine gewisse Berechtigung; keine Kirche soll sich als vollkommen ansehen. Doch die Frage stellt sich: Was sollen wir tolerieren, was akzeptieren, was voneinander lernen? Und weiter: was geben wir auf, was verlieren wir? „Versöhnte Verschiedenheit“ bedeutet nämlich auch, sich nicht länger dem Irrtum, der falschen Lehre, der unbiblischen Position und Praxis zu widersetzen, welche wir ehemals in andern Kirchen gefunden haben. Auf diese Weise werden Differenzen zuerst tragbar, dann sogar irrelevant. Und schließlich sind dann die Bekenntnisse wirklich nicht mehr als eine Tradition, die neben anderen bestehen kann, ohne uns zu verpflichten. Damit sind alle Türen geöffnet für den modernen Pluralismus.

Noch haben wir das Endstadium nicht erreicht. Aber wir rücken immer mehr und immer schneller in genau die Richtung vor, daß uns die Bekenntnisse als Grundlage für Einheit, Lehre und Praxis der Kirche verlorengehen. Nicht, daß wir gezwungen werden, unsere Bekenntnisse aufzugeben oder sie für ungültig zu erklären. Aber man sieht sie heute nicht mehr an als normative, gültige Auslegung des Wortes Gottes, wie sie das selber für sich in Anspruch nehmen. Jetzt sind sie nur noch eine unter mehreren Weisen, dem Glauben Ausdruck zu verleihen. Sie sind Erbe der Väter, aber sie schließen nichts mehr aus. Verwerfungen treffen nicht mehr die Position der anderen, sagt man uns. Die Partner haben sich geändert, so wie wir uns auch geändert haben im Lauf der Geschichte. Lehrverdammungen aus alter Zeit sollen auf die heutige Lehre der Kirchen neben uns nicht mehr anwendbar sein; vielmehr hätten wir ein „gemeinsames Verständnis des Evangeliums“ gefunden; das sei Grundlage genug für die Kirchengemeinschaft.

3.4 Glaube und Lehre: Unterschieden oder untrennbar?

Nicht nur die historische und theologische Entwicklung hat uns so weit geführt. Es gibt darüber hinaus eine ganz subtile Methode, sich von den Bekenntnissen zu entfernen, sich ihrer zu entledigen oder sie zu entwerten. Das geht ungefähr so: Glaube und Lehre (*fides et doctrina*) gelten als völlig unterschiedlich, haben jeweils einen eigenen Ursprung. Der Glaube in mir wird durch den Heiligen Geist gewirkt, wo Gott sich mir offenbart und sich in meinem Leben erweist. Genau damit komme ich zum Glauben an Christus, dem rechtfertigenden Glauben. In der Tat ist gegen diese Feststellung nichts einzuwenden. Die Lehre jedoch, die wird dagegen als gänzlich menschlichen Ursprungs angesehen, als Menschenwerk, als menschliche Reflektion des geistgewirkten Glaubens. Sie zeigt uns, was in unserm Sinnen und Denken der Glaube bedeutet.

Wenn man aber beginnt, das Bekenntnis und die Lehre lediglich als Resultat menschlicher Reflektion zu betrachten, dann werden sie nicht nur bei jeder Person veränderbar und unterschiedlich sein, bleiben also unvollkommen, unvollständig und unrichtig; sie vermitteln auch nie die Wahrheit, sondern nur eine begrenzte Einsicht aufgrund einer begrenzten Erkenntnis. Was dann wirklich zählt, ist nicht Bekenntnis, nicht Lehre, sondern Glaube.

Dem entgegengesetzt sucht sich aber der Glaube und die Übereinstimmung im Glauben immer eine Art objektive Ausdrucksform, will in Worte gefaßt werden, nicht der Subjektivität und dem Gefühl unterworfen, wenn sie denn Grundlage sein sollen für Kirchengemeinschaft und Einigkeit. Wenn man den Glauben an Christus und das in Worte gefaßte Bekenntnis voneinander trennt, dann endet das unausweichlich im Individualismus und Pluralismus. Der Glaube und das Bekenntnis des Glaubens sind zwar zu unterscheiden, selbstverständlich, aber man kann sie nicht voneinander trennen. Die Einigkeit in der Kirche gründet nicht auf Gefühl oder persönlichen Überzeugungen; dazu bedarf es der Bekenntnisse mit verpflichtendem Charakter. Sonst würde sowohl

Kircheneinigkeit wie auch alle Lehre zu einer gänzlich subjektiven Angelegenheit ohne jede Objektivität werden.

Die moderne philosophische Einstellung, daß wir die Wahrheit nie werden finden noch formulieren können, sie vielmehr unfaßbar bleibt, ein nie zu erreichendes Etwas über das wir höchstens eine Art Ahnung bekommen, eine unbestimmte Idee ohne vollen Zugang – diese Überzeugung, obwohl von vielen Theologen angenommen, widerspricht der Hl. Schrift und öffnet die Tür für ungehemmten Relativismus. Nun mag man fragen: Was ist richtig, was falsch bei dieser Sichtweise? Ist sie gänzlich falsch? Vielleicht nicht. Wir müßten dem weiter nachgehen. Aber fraglos paßt sie zum modernen Individualismus, zum Relativismus und zur Skepsis, und ist deshalb so populär. Aber solche Skepsis ist dem Bekenntnis und der Hl. Schrift fremd und damit unvereinbar.

4. Die Bekenntnisse als Stimme der Kirche heute – sie verpflichten und einen

Wer auch immer die Bekenntnisse verfaßt hat, in welchen Umständen auch immer sie entstanden sind, von welchen Bedingungen und Situationen auch immer sie beeinflußt wurden, sie sind Widerhall der Offenbarung der Hl. Schrift, sie widerspiegeln das Licht des Evangeliums. Das tun sie auf unvollkommene Weise und unterliegen daher einer möglichen Korrektur und Prüfung – einer Korrektur allerdings allein durch die Hl. Schrift als höchster Norm, und nicht durch menschliche Vernunftgründe. Unsere Bekenntnisse behaupten nicht, alle Lehre, alle Information, alle Artikel des Glaubens zu entfalten; sie beinhalten jedoch genug, um das Heil in Christus zu erlangen, und auch alles für die Einigkeit der Kirche Notwendige. Unsere Bekenntnisse nennen sich selbst, insbesondere mit Blick auf die Augsburgische Konfession, ein Symbol „dieser Zeit“ (d.h. des 16. Jahrhunderts; siehe Konkordienformel, Epitome, Von dem summarischen Begriff, §4). Sie sind Lehre, Glaube und Bekenntnis der Kirche, das wir *„vor dem Angesicht Gottes und der ganzen Christenheit bei den Jetztlebenden und so nach uns kommen werden, bezeugt haben wollen ... in welcher 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 wollen, sunder vermittelt Gnaden Gottes darbei gedenken zu bleiben“* (Konkordienformel, Beschluß, §40).

Wir verpflichten uns auf die Bekenntnisse als rechte Auslegung dessen, was uns Gottes Wort lehrt. Um zu wissen, wozu wir uns verpflichten, müssen wir sie selbstverständlich lesen, sie sorgfältig studieren, sie in die Tat umsetzen, unsern Gottesdienst und unser kirchliches Leben durch sie prägen lassen. Dann können wir einen unermeßlich reichen Schatz entdecken. Dann hören wir die Stimme der einen katholischen Kirche in unserer Zeit.

Thema erledigt?*

10 Jahre nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ (2)

4. Das Verhältnis zu Rom nach „Dominus Iesus“

Die ökumenische Euphorie vor allem auf evangelischer Seite, die nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung (GOF) ausgebrochen war und auch in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) selber bereits ihren Niederschlag gefunden hatte, wenn diese sich als „entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung“ bezeichnet hatte, erhielt bereits weniger als ein Jahr später einen herben Dämpfer: In der Erklärung „Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“, herausgegeben von der Kongregation für die Glaubenslehre unter der Leitung des damaligen Präfekten Joseph Kardinal Ratzinger und veröffentlicht am 6. August 2000¹²¹, stellte der Vatikan unmißverständlich klar: „Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“.¹²² Diese Erklärung hat bei vielen Vertretern der evangelischen Kirchen „Befremden und sogar Empörung ausgelöst“¹²³. Dabei hatte die römisch-katholische Kirche genau dieses Thema sowohl in der GER selber als auch in ihrer Antwort auf die GER und schließlich auch in der GOF wiederholt angesprochen. So heißt es in der GER in der berühmten „Fußnote 9“: „In dieser Erklärung gibt das Wort ‚Kirche‘ das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen.“¹²⁴ In der „Antwort der Katholischen Kirche“ auf die GER heißt es entsprechend: „Schließlich ist unter dem Gesichtspunkt der Repräsentativität auf den unterschiedlichen Charakter der beiden Partner hinzuweisen, die diese ‚Gemeinsame Erklärung‘ erarbeitet haben. Die katholische Kirche erkennt die vom Lutherischen Weltbund unternommene große Anstrengung an, durch Konsultation der Synoden den ‚magnus consensus‘ zu erreichen, um sei-

* Mit diesem vierten Abschnitt: Das Verhältnis zu Rom nach „Dominus Iesus“ wird der Artikel fortgesetzt. Die Abschnitte eins bis drei wurden in der letzten Ausgabe der Lutherischen Beiträge abgedruckt 2/2009, S. 97–121.

121 Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (im Folgenden: Dominus Iesus).

122 Dominus Iesus IV, 17.

123 Wolfhart Pannenberg, Der ökumenische Weg seit dem II. Vatikanischen Konzil – aus evangelischer Sicht, in: KuD 50 (2004) S. 17–24 (im Folgenden: Pannenberg, Weg), S. 22.

124 GER § 5 Anm. 9.

ner Unterschrift echten kirchlichen Wert zu geben: es bleibt allerdings die Frage der tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Konsenses, heute und auch in Zukunft, im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft.¹²⁵ Darauf ging wiederum dann der Annex der GOF ein, wenn es darin heißt: „In der Antwortnote der Katholischen Kirche soll weder die Autorität lutherischer Synoden noch diejenige des Lutherischen Weltbundes in Frage gestellt werden. Die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund haben den Dialog als gleichberechtigte Partner („par cum pari“) begonnen und geführt. Unbeschadet unterschiedlicher Auffassungen von der Autorität der Kirche respektiert jeder Partner die geordneten Verfahren für das Zustandekommen von Lehrentscheidungen des anderen Partners.“¹²⁶ Daß damit mehr ausgesagt sein könnte als eine bloß verfahrenstechnische Klärung, konnten wohl nur besonders naive Ökumene-Euphoriker glauben.¹²⁷ Das „ekklesiologische Ungleichgewicht“, das die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in ihrer Stellungnahme zur GER bereits deutlich benannt hatte¹²⁸, wurde auch durch die Erklärung der GOF in keiner Weise relativiert. So blieb für nüchterne Beobachter der Lage allein der Zeitpunkt überraschend, an dem der Vatikan mit der Erklärung „Dominus Iesus“ seine seit jeher klare Position noch einmal wiederholte und damit den Protestanten noch einmal die Augen öffnete. Die Reaktionen auf evangelischer Seite waren entsprechend heftig; besonders erwähnt sei aus dem deutschen Raum die Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“¹²⁹, die sich bereits gleich zu Beginn ausdrücklich als Antwort auf „Dominus Iesus“ versteht.¹³⁰ In diesem Dokument findet sich eine im Vergleich zur vorherigen Euphorie geradezu ei-

125 Antwort Teil II Abschnitt 6; vgl. hierzu die hilfreichen Erläuterungen von *Ratzinger*, Wie weit S.435f.

126 GOF-Annex § 4.

127 Allerdings beruft sich selbst der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes Dr. Ishmael Noko in seiner Erklärung vom 11. Juli 2007 zu den unten erwähnten „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ auf diese Aussagen aus GER und GOF und betont: „Der gegenseitige Respekt und die Zurückhaltung eines solchen Ansatzes, die für die Gemeinsame Erklärung so entscheidend sind, sind auch in den weiteren ökumenischen Beziehungen zwischen Kirchen hilfreich“ (in: *Lutherische Welt-Information* 7/2007 S.13f, S.13). Hier von einem „Ansatz“ zu sprechen, ist doch reichlich hochgegriffen!

128 Stellungnahme der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (Römisch-katholische Kirche – Lutherischer Weltbund), in: *Lutherische Beiträge* 3 (1998) S.188–195 (im Folgenden: SELK-Stellungnahme), S.193.

129 Text nachzulesen unter: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44637.html> (im Folgenden: Kirchengemeinschaft).

130 Vgl. bereits im ersten Abschnitt des Dokuments: „Außerdem fordert das von der Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Erklärung ‚Dominus Iesus‘ dargelegte Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche eine Verständigung darüber heraus, welche Art von Kirchengemeinschaft die evangelischen Kirchen in den ökumenischen Gesprächen und Vereinbarungen anstreben.“

sige Beschreibung der „Beziehung zur römisch-katholischen Kirche“, die darauf verweist, daß die römisch-katholische Vorstellung von Kirche und Kirchengemeinschaft mit dem in dieser Erklärung dargelegten Verständnis „nicht kompatibel“¹³¹ sei. Der Vatikan seinerseits hat mittlerweile im Jahr 2007 die in „Dominus Iesus“ dargelegte ekklesiologische Position in einer Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre, „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“¹³² noch einmal bekräftigt.¹³³ Von evangelischer Seite hat Bischof Wolfgang Huber zur Bestimmung des Verhältnisses der Kirchen zueinander in einer Ansprache anlässlich einer Begegnung mit Papst Benedikt XVI. beim Weltjugendtag in Köln den Begriff der „Ökumene der Profile“ eingebracht¹³⁴, das in der Folgezeit immer wieder als geeig-

131 Kirchengemeinschaft III, 2.3.: „Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel. Immerhin kann festgehalten werden, daß beide Seiten die Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Kirchen in einem Verständnis des Glaubensgrundes verankert sehen, der in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht. Vorrangig muß geklärt werden, wie sich die evangelische und die römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten. Dann wird sich erst abschließend klären lassen, ob die Vorstellungen von der Einheit des Leibes Christi und der Gemeinschaft der Kirchen in diesem Leib miteinander kompatibel sind. Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, daß für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann, sondern daß unterschiedliche Gestalten desselben möglich sind. In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, daß die Notwendigkeit und Gestalt des ‚Petrusamtes‘ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechtes in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muß.“

132 Text nachzulesen unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html (im Folgenden: Antworten).

133 Vgl. die Antwort auf die 5. Frage: „5. Frage: Warum schreiben die Texte des Konzils und des nachfolgenden Lehramts den Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, den Titel ‚Kirche‘ nicht zu? Antwort: Weil diese Gemeinschaften nach katholischer Lehre die apostolische Sukzession im Weihesakrament nicht besitzen und ihnen deshalb ein wesentliches konstitutives Element des Kircheseins fehlt. Die genannten kirchlichen Gemeinschaften, die vor allem wegen des Fehlens des sakramentalen Priestertums die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, können nach katholischer Lehre nicht ‚Kirchen‘ im eigentlichen Sinn genannt werden.“

134 Der Text der Ansprache ist nachzulesen unter http://www.ekd.de/presse/pm147_2005_rv_ansprache_papst.html. Darin sagt Huber: „Vieles spricht allerdings dafür, die derzeitige ökumenische Situation als eine Phase der ‚Ökumene der Profile‘ zu kennzeichnen. Nach dem gemeinsamen ökumenischen Aufbruch in den letzten Jahrzehnten folgt nun eine Zeit der Konsolidierung und Überprüfung des Erreichten. Nach der Entdeckung vieler theologischer Gemeinsamkeiten und der Überwindung früherer gegenseitiger Verurteilungen stellt sich heute die Frage, wie sich die je eigenen Überzeugungen und Grundsätze der Kirchen im Laufe des ökumenischen Prozesses geklärt und etabliert haben. Dazu gehört auch die Erkenntnis, daß es in manchen Themenfeldern deutliche Unterschiede und gegensätzliche Auffassungen gibt. Aber wie in jeder intensiven Begegnung gehört diese doppelte Wahrnehmung der erreichten Nähe und der bleibenden Unterschiedlichkeit zusammen; die Wahrhaftigkeit gebietet, beide Seiten in den Blick zu nehmen.“

netes Stichwort zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Lage der Ökumene zumindest in Deutschland aufgegriffen worden ist. Dagegen hat der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kardinal Kasper, am 9. Juli 2007 in einem Vortrag über den Wandel der ökumenischen Situation die römisch-katholische Sicht des gegenwärtigen status quo im Verhältnis zwischen römisch-katholischer Kirche und protestantischen Kirchen sehr eindrücklich beschrieben: „Die Ökumene der Profile hebt sich wohltuend von dem Vorschlag einer Differenzökumene ab; sie bleibt aber mit ihrem an sich legitimen Anliegen auf halbem Weg stecken. Als protestantisches Profil gilt, was sich seit den 70er Jahren in Mitteleuropa im Bereich der Leuenberger Konkordie (1973) als Einheit in der Vielfalt herausgebildet hat. Danach ist zu unterscheiden zwischen dem verbindlichen gemeinsamen Grund des Glaubens und der kirchlichen Gestalt, bei der es einen weitgehenden Pluralismus vor allem im Verständnis und in der Gestalt des ordinierten Amtes geben kann. Damit gehen die protestantischen Kirchen in der Kirchen- und Amtsfrage hinter bereits erreichte Konvergenzerklärungen zurück; man muß sogar von einem Auseinanderdriften sprechen. Auch in der Abendmahls- bzw. Eucharistielehre gibt es faktisch einen erheblichen Pluralismus. Es ist deshalb schwer verständlich, wie man einerseits erreichte Übereinstimmungen aufkündigen und andererseits Abendmahls- bzw. Eucharistiegemeinschaft fordern kann. Man kann auch aus der Not der faktischen Fragmentierung nicht nachträglich eine theologische Tugend machen und diese als Kirche der Freiheit preisen. In Wirklichkeit handelt es sich um ein Status-quo-Denken, dem es um die gegenseitige Anerkennung des faktisch bestehenden ekklesiologischen Pluralismus geht. Dieses Konzept eines Kirchenfriedens ist nicht nur katholisch und orthodox nicht tragfähig; es scheint mir auch nicht das zu sein, was Martin Luther und was das Augsburger Bekenntnis wollten. International ist es auch unter den lutherischen Kirchen nicht konsensfähig. Eine Reihe von lutherischen Kirchen (etwa Schweden und Finnland, von der nordamerikanischen Missouri-Synode gar nicht zu reden) lehnen es ab. Im internationalen Dialog kommen daher auch dialogisch offenere Positionen zur Geltung. Bei uns setzen sich einzelne Theologen, bekennnistreue hochkirchliche, manche freikirchliche, evangelikale und pietistische Gruppierungen sowie einzelne Kommunitäten davon ab. Das bestätigt nochmals was wir als zunehmende Zersplitterung analysiert haben. Für uns wird es damit immer schwieriger, bei den historischen protestantischen Kirchen (mainline churches) klar identifizierbare Partner auf der internationalen Ebene zu finden. Die wenigen Streiflichter, die ich in der Kürze der dafür zur Verfügung stehenden Zeit aufstecken konnte, könnten auf eine tiefe Krise der ökumenischen Bewegung hindeuten. Ich spreche stattdessen lieber von einem tiefgreifenden Wandel der ökumenischen Szene. Sie sortiert sich gegenwärtig neu. Dieser Prozeß ist noch voll im Gang. Deshalb ist es schwer vorausehbar, wo wir in etwa zehn Jahren konkret stehen werden. Es mag sein, und es zeichnet sich nach meiner Einschätzung auch ab, daß wir es dann einer-

seits mit bekenntnisfreien, in sich pluralistischen und darum wenig stabilen Gemeinden zu tun haben, die kaum mehr als Kirchen im herkömmlichen protestantischen Sinn zu identifizieren sind, und andererseits mit Kirchen des katholischen und orthodoxen Typs, an die sich die bekennnistreuen evangelischen Gemeinschaften in der einen oder anderen Form anlehnen.“¹³⁵

Diese klaren Äußerungen können hier im Einzelnen nicht kommentiert und analysiert werden; sie markieren aber sehr deutlich das Ende der ökumenischen Euphorie, die vor zehn Jahren, nicht zuletzt auch milleniumsbedingt, ausgebrochen war. Mittlerweile wird beispielsweise auch die „Methode des differenzierten Konsenses“, die die Grundlage für die Einigung der GER dargestellt hatte und für die auch noch die DÖSTA-Studie mit Nachdruck eingetreten war, sowohl auf lutherischer wie auch auf römisch-katholischer Seite sehr grundlegend in Frage gestellt. So erklärte der Catholica-Beauftragte der VELKD, Landesbischof Dr. Friedrich Weber, auf der 10. Generalsynode der VELKD in Goslar am 22. Oktober 2007 in seinem Bericht:¹³⁶ „Ich habe den Eindruck, daß sich auf beiden Seiten, der römisch-katholischen wie auch unserer Seite, die Stimmen mehren, die der Methode des differenzierten Konsenses im Augenblick nicht mehr zutrauen, zu weitergehenden ökumenischen Ergebnissen auf der Ebene der Lehrgespräche zu führen. Ich will nur eine Stimme zitieren, die kürzlich in Sibiu zu hören war. ‚Bei dem Versuch über die Gräben hinweg zu einem Konsens zu kommen, hat sich die bisherige Methode Konvergenzen aufzuzeigen als fruchtbar erwiesen und in vielen bislang kontroversen Fragen weitergeführt. Ich erinnere etwa an den Fundamentalkonsens in der Rechtfertigungslehre. Aber inzwischen hat sich diese Methode offensichtlich erschöpft; wir kommen auf diesem Weg im Augenblick nicht mehr viel weiter.‘ So Kardinal Kasper in seinem Vortrag. Mit Kardinal Kasper bin ich mir darin einig, daß wir dankbar auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zurückblicken können. ... Aber ich bin ebenso wie er unsicher, ob die Methode im Augenblick noch zu weiterführenden Ergebnissen führen kann. Die Methode des differenzierten Konsenses ist an bestimmten Themen und Begriffen orientiert. Ich denke, wir müssen tiefer fragen nach den Voraussetzungen unseres theologischen Denkens.“¹³⁷

Wie soll es also mit der GER weitergehen? Heike Schmoll hat in einem Kommentar in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung mit Hinweis auf die fehlende Annahme der GOF durch die lutherischen Synoden bereits das Scheitern der rechtfertigungstheologischen Annäherung erklärt: „Da die lutherischen Kirchen nie mit diesem Dokument befaßt waren, ihm also auch nicht zustim-

135 Kardinal Kasper über den Wandel der ökumenischen Situation. Vortrag anlässlich der Verleihung der Ehrenpromotion der Albert-Ludwig-Universität in Freiburg am 9. Juli 2007. Der Vortrag ist nachzulesen unter <http://www.zenit.org/article-13147?l=german>.

136 Der Text ist nachzulesen unter http://www.velkd.de/downloads/Bericht_des_Catholica-Beauftragten_GS_2007.pdf.

137 Ebd. Abschnitt 4.4.

men konnten, blieb es vollkommen wirkungslos. Darüber mag ein Protestant Genugtuung empfinden, der vom Priestertum aller Gläubigen überzeugt ist und an der reformatorischen Unterordnung der Kirche unter das Wort Gottes festhält. Das ändert jedoch nichts daran, daß die rechtfertigungstheologische Annäherung gescheitert ist. Sie ist und bleibt die Wurzel aller nachfolgenden Mißverständnisse und hat die interkonfessionellen Gespräche zum Stillstand gebracht.“¹³⁸

Genau entgegengesetzt argumentiert Harding Meyer in seinem Aufsatz „Stillstand oder neuer Kairos? Zur Zukunft des evangelisch-katholischen Dialogs“¹³⁹. Auch er nimmt den „Schleier einer spürbaren Verdrossenheit“ wahr, der sich seit der Erklärung „Dominus Iesus“ über die Dialoge mit ihrem Konsensbemühen gelegt habe¹⁴⁰. Dennoch postuliert er eine „geschichtliche, Unumkehrbarkeit“¹⁴¹ des ökumenischen Dialogs und wendet dieses Postulat gerade auch auf die GER an: „aufgrund dieser kirchlich verbindlichen Gemeinsamen Erklärung gilt nunmehr für die evangelische und die katholische Kirche: Der Streit um das Verständnis der Rechtfertigung, also der Streit um das Evangelium von der souveränen Gnade Gottes – und damit der ‚Kern‘ der reformatorischen Kirchentrennung – ist beigelegt. Wer das dennoch bestreitet, muß wissen, daß er damit nicht die Auffassung seiner Kirche, sondern lediglich seine Privatmeinung vertritt.“¹⁴² Da dieses Thema nunmehr erledigt sei, plädiert Meyer in Bezug auf die weiterhin noch strittigen Themenbereiche für sogenannte „In via“-Erklärungen“, die er als „kirchlich offizielle ‚Vergewisserungen‘ über den Weg und den Stand des Dialogs und seines Bemühens um Gemeinschaft im Glauben“ versteht.¹⁴³ Dadurch könne der Dialog der letzten Jahrzehnte davor bewahrt werden, „eine bloße Episode zu bleiben und aus dem Bewußtsein unserer Kirchen wieder zu verschwinden.“¹⁴⁴

Ob man das Thema „Rechtfertigung“ so einfach als erledigt bezeichnen kann, wie Harding Meyer dies versucht¹⁴⁵, bleibt fraglich. Die sachlichen Anfragen an die GER bleiben ja weiterhin bestehen und können nicht einfach mit Hinweis auf eine angeblich kirchlich verbindliche Entscheidung abgetan werden. Zu fragen wäre in diesem Zusammenhang dann auch, ob sich in der kirchlichen Praxis, in Lehre und Verkündigung, durch die GER in den Kirchen, die die Erklärung unterzeichnet haben, auch nur irgendetwas verändert hat. Dies

138 Heike Schmoll, Das ökumenische Mißverständnis, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31.10.2007, Nr.253, S.1.

139 Harding Meyer, Stillstand oder neuer Kairos? Zur Zukunft des evangelisch-katholischen Dialogs, in: StZ 132 (2007) Heft 10, S.687–696.

140 Vgl. a.a.O. S.688, 691.

141 A.a.O. S.690.

142 A.a.O. S.693.

143 Ebd.

144 A.a.O. S.696.

145 Vgl. in ähnlicher Weise Pannenberg, Weg S.21.

scheint mir nicht erkennbar der Fall zu sein – es sei denn, daß die GER in diesem Sinne verstanden werden soll, daß sich in der kirchlichen Praxis der beteiligten Kirchen auch gar nichts zu ändern braucht, weil auch die bisherige Praxis jeweils nichts Anderes als legitime Anliegen zum Ausdruck brachte. Um der Bedeutung des Themas ‚Rechtfertigung‘ willen darf in dieser Frage aber nun auch die Resignation nicht das letzte Wort behalten. Gerade wenn allmählich die Einsicht wächst, daß die Methodik des „differenzierten Konsenses“ in mancherlei Hinsicht problematisch bleibt, lohnt es sich, noch einmal miteinander ins Gespräch zu kommen. Inhaltlich verheißungsvoll erscheint mir dabei vor allem der Ansatz beim Heil als Christusgemeinschaft¹⁴⁶, von dem her dann auch noch einmal die ontologische Frage neu gestellt und geklärt werden könnte¹⁴⁷: Was heißt es denn nun, daß ein Mensch „wirklich“ gerecht „gemacht“ wird? Läßt sich diese Realität vom ethischen Handeln des Menschen unterscheiden oder nicht?

Nicht nur in dem Gespräch, das noch einmal ganz neu geführt werden müßte, sondern in Theologie und kirchlicher Verkündigung überhaupt bleibt dabei entscheidend wichtig, was Joseph Kardinal Ratzinger im Jahr 2000 im Rückblick auf die Auseinandersetzung um die GER mit Bezug auf die Kritik von Heike Schmoll an der Rechtfertigungslehre der römisch-katholischen Kirche geäußert hat. Als evangelische Position, die mit der römisch-katholischen angeblich grundlegend unvereinbar sei, hatte Heike Schmoll formuliert, die Rechtfertigungsbotschaft richte „sich gegen alle Anstrengungen, die Würde des Menschen selbst zu schaffen oder gar sie anderen abzuerkennen.“ Dazu erklärte Ratzinger: „Was Frau Schmoll uns da über die Person und die Personwürde mitteilt, ist goldrichtig; es ist höchst aktuell, dies heute zu betonen. Nur mit Rechtfertigungslehre hat es nichts zu tun, sondern dies ist die im Schöpfungs-

146 Vgl. hierzu meine Ausführungen in: Gottfried Martens, Christusgemeinschaft als Erkenntnisgrund. Anmerkungen zu einem bemerkenswerten Tagungsbericht, in: *Lutherische Theologie und Kirche* (LuThK) 14 (1990) S.173–177 und in: Gottfried Martens, „Einig in Sachen Rechtfertigung“ – Wo liegt der Haken? Zur Diskussion um das Rechtfertigungskapitel des Dokuments „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, in: *Lutherische Theologie und Kirche* (LuThK) 13 (1989) S.166–174. David Lotz stellt heraus, daß infolge der letzten Überarbeitung der GER nicht weniger als 14mal das Thema der Christusgemeinschaft, nicht zuletzt durch Impulse eines finnischen Gutachtens, in der GER angesprochen wird (vgl. David W. Lotz, *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Some Ecclesial Implications*, in: Scott A. Bruzek u.a. [Hrsg.]: *Lord Jesus Christ, Will You Not Stay. Essays in Honor of Ronald Feuerhahn on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, St. Louis 2002, S.167–188, S.175); dies wird auch schon in der SELK-Stellungnahme S.189 positiv hervorgehoben und gewürdigt. Die orthodoxe Theosis-Lehre könnte von daher, durchaus auch im Sinne der DÖSTA-Studie, ökumenisch fruchtbar gemacht werden. Vgl. dazu auch Georg Kreischmar, *Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie*, in: Simo Peura und Antti Raunio (Hrsg.): *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.-2.4.1989* (= SLAG A 25 / Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Band 15), Helsinki und Erlangen 1990, S.61–84.

147 Vgl. hierzu Martens, *Rechtfertigung* S.86.

glauben anwesende Metaphysik des Menschen, die seinsmäßige Gründung seiner Würde, die von Glaube und Unglaube, von Konfession und Stand unabhängig ist, weil sie einfach vom Schöpfer her kommt und den Menschen vor all seinen Taten und Leistungen auszeichnet. ... Noch einmal, was uns Frau Schmoll da sagt, ist wahr und richtig, aber der Versuch, auf solche Weise Rechtfertigung wieder als einsichtige Wahrheit in das Bewußtsein des Menschen zu rücken, muß als gescheitert angesehen werden, weil dies ganz und gar nicht der Inhalt von Rechtfertigungslehre ist. Rechtfertigungslehre, in der Sünde und Gericht, Gericht und Gnade, Kreuz Christi und Glaube nicht vorkommen, ist keine Rechtfertigungslehre.“¹⁴⁸ Diesem angesichts der gegenwärtigen Predigt-Realität so aktuellen Votum des jetzigen Papstes kann nur von Herzen zugestimmt werden – und eben darum darf das Thema ‚Rechtfertigung‘ auch niemals als erledigt gelten.

148 Ratzinger, Wie weit S.426.

Gert Kelter:

Christian Möllers Plädoyer für eine Kirche, die bei Trost ist.

Eine Einführung in die Kerngedanken und Leitlinien für den Gemeindeaufbau bei Christian Möller¹

1. Vorbemerkungen

1.1 Worum geht es bei Christian Möller?

Was in seiner Wuppertaler Zeit 1983 mit der Veröffentlichung eines homiletischen Buches unter dem Titel „seelsorglich predigen“² keimhaft angelegt wurde, hat Möller während seiner Heidelberger Lehrtätigkeit in zahlreichen Publikationen entfaltet und schließlich in seinem bislang letzten Gemeindeaufbau-Buch „Kirche, die bei Trost ist“ vorläufig abschließend zusammengefaßt.

Bereits sein erstes, eigentlich homiletisches und nicht ausdrücklich oikodonomisches³ Buch wird mit der Kapitelüberschrift „Predigt, die den Gott allen Trostes hören läßt“ eröffnet.

Der Aspekt des Trostes durchzieht das gesamte Buch. In seinem 2005 erschienenen jüngsten Werk ist der Trost der zentrale Begriff.

Wie Trost und Gemeindeaufbau zusammengehören, zeigt aber bereits die Überschrift des Schlußteils von „seelsorglich predigen“ 1983: „Gemeinde, die den Erschöpften aufatmen läßt“.

Möller hat während seiner gesamten Schaffenszeit das Thema „Trost und Gemeindeaufbau“ variiert und hierbei unermüdlich die Volkskirche, ihre traditionellen Strukturen und Gottesdienste, die Feier der Sakramente mit einer besonderen Betonung der Taufe, die Seelsorge mit einer besonderen Betonung der Beichte und die Gemeinde der begnadigten und getrösteten Sünder mit einer besonderen Betonung des Herrenmahls gegenüber allen Konzeptionen und Modellen als Chance verteidigt und in Schutz genommen, die gerade an diesen traditionellen Elementen von Kirche, Gemeinde und Gemeindeaufbau Kritik übten und ihnen Alternativen gegenüberstellten.

Das pointierte Schlagwort „Gottesdienst als Gemeindeaufbau“, mit dem Möller häufig in Verbindung gebracht wird, begegnet so eigentlich nur in dem

1 Überarbeiteter Vortrag, gehalten 2006 vor der Arbeitsgemeinschaft „Mission in Deutschland“ der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche in Hannover. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

2 Chr. Möller, *seelsorglich predigen*, Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde, Göttingen 1983.

3 = den Gemeindeaufbau betreffend.

1988 erschienenen gleichnamigen Werkstattbericht, der allerdings gerade keine ausgeführte Darstellung eines neuen Konzeptes „Gottesdienst als Gemeindeaufbau“ präsentiert. Möller stellt also den vielen Konzepten und Modellen kein eigenes neues Konzept gegenüber, wenn er betont: „Mit dem Thema ‚Gottesdienst als Gemeindeaufbau‘ meine ich nicht, der sonntägliche Gottesdienst führe automatisch zum Gemeindeaufbau. Ich kann mir schlecht vorbereitete, lieblose, phantasielose Gottesdienste vorstellen, die zum Abbau der Gemeinde ebenso beitragen wie solche Gottesdienste, die geschlossenen Veranstaltungen Eingeweihter gleichen, weil sie vor selbstbezogener „Frömmigkeit“ nur so dampfen. (...) ‚Gottesdienst als Gemeindeaufbau‘ – das meint eine ständige Gestaltungsaufgabe, die nur gelingen kann, wenn sie aus der Dankbarkeit dafür geschieht, daß Gott uns mit Wort und Sakrament dienen will, um Gemeinde als sein Werk zu bauen. Eben das meint Paulus mit dem Begriff ‚Oikodome‘.“⁴

1.2 Zur Einordnung in unsere kirchliche Situation

Die vielen aus den USA stammenden und für den deutschen Raum umgearbeiteten, aber auch die in Deutschland selbst entstandenen Gemeindeaufbaukonzepte oder -gedanken sind sämtlich im Blick auf die volksskirchlichen Gemeinden der Großkirchen, vor allem der EKD entstanden und in ihren Bestandaufnahmen und Ist-Analysen vor diesem Hintergrund zu verstehen.

Wenn wir solche Konzepte zur Kenntnis nehmen, sollten wir aus meiner Sicht immer sehr sorgfältig beachten, daß wir in unserer Kirche nur in den seltensten Fällen eine Gemeindesituation vorfinden, in der von mindestens 1000 bis 2,3, 4000 Gemeindegliedern allenfalls 10 Prozent zum engeren Gemeindekern zu rechnen sind und alles Augenmerk nun darauf gerichtet sein muß, die restlichen 90 Prozent zu aktivieren oder zu reaktivieren.

Es handelt sich also – streng genommen – dabei nicht eigentlich um Evangelisations- und Missionsstrategien, als welche sie vielleicht ursprünglich in den USA einmal gedacht waren, also nicht um Methoden, mit denen wir ungetaufte Heiden mit dem Evangelium erreichen können, sondern um Formen des Neokatechumenates bereits Getaufter. Im volksskirchlichen Kontext heißt das aber zugleich mehrheitlich: Getaufter faktischer Gemeindeglieder. Mit anderen Worten: Mitarbeiterkreise und Besuchgruppen, wie sie etwa bei Fritz und Christian Schwarz eine wichtige Rolle spielen oder auch der Gedanke der Taufpädagogik bei Möller setzen ein volksskirchliches Reservoir an getauften Menschen im engsten Umfeld der Kirchengemeinde voraus, die nominell und juristisch bereits zur Gemeinde gehören und auch darauf anzusprechen sind.

Das ist bei unseren Gemeinden in den meisten Fällen ganz anders. Im Westen finden wir die Situation vor, daß neben einem meist nicht allzu großen Gemeinderand der SELK-Gemeinde die potentiellen Adressaten bereits zu anderen Kirchengemeinden gehören und wir letztlich in fremden Revieren wildern,

⁴ Ders., Gottesdienst als Gemeindeaufbau, Ein Werkstattbericht, Göttingen 1988.

wenn wir uns auf solche zwar getauften aber entkirchlichten Menschen fokussieren. Das wird in vielen Fällen zu ökumenischen Konflikten führen.

Im Osten dagegen fehlt sehr häufig eine entscheidende Voraussetzung aller dieser Konzepte, nämlich das Faktum des Getauftseins, der nominellen Kirchengliedschaft und eines Minimums an kirchlicher Sozialisation durch schulischen Religions- und Konfirmandenunterricht.

Schließlich, und auch das darf nicht unterschätzt werden, sind die meisten Gemeindeaufbaukonzepte und Evangelisationsstrategien, von denen oder deren Abkömmlingen und Weiterentwicklungen wir heute reden und Kenntnis nehmen, in den späten 70-er und frühen 80-er Jahren konzipiert worden, in einer Zeit also, als die Großkirchen auf dem Höhepunkt der Liberalisierung und Politisierung standen und sich als Gegenbewegung zu diesem entgeistlichten Kurs im durchaus guten Sinne fromme Kontrakonzeptionen aus der Zeit heraus erklären und verstehen lassen. Aber diese Zeit ist lange vorbei. Den Konzepten, Strategien und Modellen fehlt weitgehend die zeitgeschichtliche Projektionsfläche und das landeskirchliche Umfeld als Feind- oder zumindest Gegenbild.

Gerade in der letzten Zeit stellt man, vielleicht auch mit Erstaunen fest, daß etwa von Bischöfin Käßmann, aber auch von Bischof Huber und anderen, herausragenden Vertretern der EKD, ganz offensichtlich wieder auf Spiritualität, auf Ritus, Bekenntnis, Frömmigkeit, Charisma, Gebet und andere traditionelle Formen gelebten Glaubens gesetzt wird.

Das sollte man nach meinem Dafürhalten scharf im Blick behalten, wenn man sich heute mit letzten Endes eben doch angestaubten, zeitbedingt entstandenen Konzepten evangelikaler Prägung aus den 70-ern und 80-ern befaßt, selbst wenn sie in jüngster Zeit in überarbeiteter und modifizierter Form erneut auf den Markt geworfen wurden (Etwa durch Christian A. Schwarz).

Die neueren Konzepte, etwa solche, die glauben, mit Marketingstrategien, Unternehmensberatungsmodellen oder Methoden aus Markt und Werbung die Kirche retten und erneuern zu können, kranken m. E. an derselben Zeitbedingtheit und Orientierung an schnellebigen und auch schnellsterbenden Aktualitäten wie ihre evangelikalten Vorgänger.

2. Kurze Anmerkungen zur Person Christian Möllers

Christian Möller, Jahrgang 1940, wuchs als Pfarrerssohn in Görlitz auf, bis er mit seinem Theologiestudium an der Kirchlichen Hochschule Berlin begann und von dort in den Westen ging. Er sieht sich selbst als Lutheraner in der Union. Als schlesischer Unionslutheraner erlebte er in Kindheit und Jugend eine wohl unierte, jedoch stark lutherisch geprägte Evangelische Kirche in der niederschlesischen Oberlausitz.

Theologisch geprägt wurde Möller von Helmut Gollwitzer, seinem Doktorvater Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling. Für ihn selbst waren und blieben vor allem Martin Luther, Sören Kierkegaard und Dietrich Bonhoeffer prägende

geistige und geistliche Väter.

Nach wenigen Jahren pfarramtlicher Tätigkeit in Nordhessen erhielt Möller 1972 eine Berufung an die Kirchliche Hochschule Wuppertal (als einer der Nachfolger Peter Brunnens, der dort die lutherische Richtung in der Union früher vertreten hatte), wo er mit dem dort scharf zu spürenden lutherisch-reformierten Gegensatz in Kontakt kam. In seinem 2003 veröffentlichten Buch „Der heilsame Riß“ schreibt Möller zu den theologischen Einsichten dieser Zeit und im Blick auf die Union: „Seitdem erscheint mir dieser Gegensatz (zwischen luth. und ref. Theologie; d. Verf.) theologisch als unüberbrückbar und die Union eine gut gemeinte Illusion, trotz Barmer Theologischer Erklärung, die in einer Notzeit entstanden ist und darin ihre eigene Wahrheit hat: ‚Not hat ihr eigen Gebot.‘“

Er fährt dann freilich fort: „Mich überzeugt seitdem eher die ökumenische Devise von der versöhnten Verschiedenheit (...)“.

Seit 1988 lehrt Möller Praktische Theologie in Heidelberg, ist Leiter des Praktisch-Theologischen Seminars und des Petersstiftes, an dem die Vikarsausbildung der Badischen Landeskirche erfolgt.

3. Wesentliche und kennzeichnende Aspekte des Ansatzes zum Gemeindeaufbau bei Christian Möller

3.1 Grundzüge der Ekklesiologie

Für Möllers Theologie des Gemeindeaufbaus ist es ekklesiologisch entscheidend, daß er vom faktischen Vorhandensein der Kirche ausgeht und in seinen Überlegungen die faktisch vorhandene Kirche immer schon voraussetzt. Gemeindeaufbau ist also nicht erst Resultat oder Ziel angewandter Techniken oder Methoden, sondern Auferbauung der bestehenden Gemeinde vor Ort. Das schließt nicht aus, sondern vielmehr mit ein, daß zu dieser Gemeinde andere, auch bislang Ungetaufte und Nichtglaubende hinzukommen. Für Möller ist aber die durch Wort und Sakrament gesammelte existierende Gemeinde Kirche im Vollsein des Wortes, der nichts Wesentliches mangelt oder fehlt, was ihr erst nach einer erfolgreichen Phase des wie auch immer durchgeführten Gemeindeaufbaus zukäme.

Bevor also der Pfarrer oder Einzelne in einer Gemeinde sich Gedanken über Gemeindeaufbau machen und bewußt in diese Richtung zu arbeiten beginnen, hat nach Möller Gemeindeaufbau längst stattgefunden und findet noch statt. Damit orientiert sich Möller an CA VII, wonach gelehrt wird, daß allezeit die eine, heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß, die die Versammlung aller Gläubigen sei, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Für Möller steht CA VII aber in einem unauflöslichen Zusammenhang zu CA VIII, wonach die Kirche immer *corpus permixtum*, Versammlung der Gläubigen und Heiligen sei, die zusam-

men mit den falschen Christen, den Heuchlern und offenkundigen Sündern in diesem Leben die Kirche bilden.

Möller stellt sich damit gegen jedes ekklesiologische Konzept, das eine Aufteilung der Gemeinde in eine Gruppe wahrer Gläubiger oder Heiliger (wie es bei Vater und Sohn Schwarz zu lesen ist) oder ernsthafter Christen im Gegensatz zu den Randsiedlern, den Taufscheinchristen, den Namenschristen usw. vorsieht oder faktisch bewirkt. Möller, in einer Ansprache an Lehrvikare der badischen Landeskirche vor ihrer Ordination und Entsendung in eine Gemeinde: „Vielleicht wollen Sie eine ‚überschaubare Gemeinde‘ bauen und sich einen Kreis von Mitarbeitern schaffen, die sich als ‚gläubige Christen‘ verstehen. Bedenken Sie aber bitte rechtzeitig den Preis, den Sie dafür zahlen müssen: Sie trennen die Menschen aus ihren Bindungen heraus, in die Sie auch verknüpft sind, wie etwa Nachbarschaft, Freundeskreis, Verein, Partei usw. Sie schaffen ein kirchliches Knäuel von Menschen, die neben ihrer Arbeit nur noch auf ihre Kirchengemeinde fixiert sind und dort enge Gemeinschaft erfahren, sonst aber in ihrer Nachbarschaft, in ihrer Straße oder ihrem Dorf völlig isoliert sind, also genau das, was von vielen Mitgliedern der Freikirchen und noch mehr von Sekten bekannt ist.“⁵ Ich erkenne in diesen Worten manches, was mir aus einigen Gemeinden unserer Kirche nur zu bekannt ist. Die Kategorie der Volkskirche oder der Parochie (und diesen Charakter haben auch bei uns trotz geringer Zahlen die meisten Gemeinden) hat bei Möller nie den Klang des gelähmten oder längst toten bloß Institutionellen, sondern ist immer und zuerst auch die Folge und das Werk des alleinwirksamen Wortes Gottes und seiner Sakramente und des Heiligen Geistes. Dies zu verkennen oder zu überspringen, zu gering anzusetzen oder zu diffamieren würde Möller letztlich Unglauben, defizitorientierten Unglauben nennen, der sich nicht an Gottes Verheißungen festmacht und tröstet.

Daß bei solchen ekklesiologischen Grundansätzen die Taufe, und zwar bei Möller vorrangig und theologisch begründet die Säuglings- und Kindertaufe als Konstitutivum und Kontinuum des Gemeindeaufbaus eine zentrale Rolle spielt, leuchtet ein.

So verstanden, muß die Kirche in aller ihrer Sichtbarkeit und Erfahrbarkeit immer erglaubt werden. „Ich glaube an die eine, heilige, christliche Kirche.“ Und wie auch sonst sich der Glaube an Gottes Zusagen und Verheißungen vertrauensvoll festmachen muß, gilt das auch im Blick auf die Realität der Kirche. Der Glaube hält auch gegen den Augenschein an Gottes Wirksamkeit und Wirklichkeit fest und findet darin Trost.

Ich versuche auch im folgenden immer wieder, eigene Erfahrungen mit Möllers Grundansätzen den theoretischen Erörterungen zuzuordnen und merke zu den Grundsätzen der Ekklesiologie an:

5 Chr. Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 2 Durchblicke, Einblicke, Ausblicke, Göttingen 1990, S. 384.

Eine Berufung in eine kleine Gemeinde mit unter 100 Gemeindegliedern, die ohne funktionale öffentliche Räume, einem Stab aktiver Mitarbeiter und finanziellen Ressourcen auskommen muß, hätte ich auf der Basis einer anderen Ekklesiologie nicht angenommen bzw. wäre bald mit dem Versuch gescheitert, etwa in Görlitz Gemeindeaufbau nach dem Herner Modell zu betreiben, das eben eine völlig andere Ekklesiologie voraussetzt. Mit Möller kann ich sagen: In der Heilig-Geist-Gemeinde Görlitz fehlt nichts, was die Gemeinde zur Kirche an ihrem Ort macht. Und es fehlt auch nichts, was sie zu einer lebendigen Gemeinde macht, weil seit 160 Jahren dort Menschen durch Wort und Sakrament zu einer Gemeinde durch Gottes Geist erbaut wurden und noch werden.

Es mußte also nicht erst Gert Kelter mit seiner neuen Erkenntnis, seinem reichen Erfahrungsschatz oder seinen genialen Gemeindeaufbautheorien kommen, damit endlich aus der toten Gottesdienstgemeinde mehrheitlicher Namenschristen eine lebendige und aktive Gemeinde der wahren Heiligen wird.

Ich konnte diese Gemeinde als von Gott gewollt und gebaut und genährt und getragen so annehmen wie ich sie vorfand. Und so konnte ich sie von Anfang an lieben, weil ich sie nicht an ihren wirklichen oder vermeintlichen Defiziten messen und beurteilen mußte, sondern an ihren gottgegebenen, vorausgesetzten und erglaubten und dann aber wahrnehmbaren Stärken im Blick auf die Verheißungen Gottes.

So entlastet von jedem Zwang, etwas ändern zu müssen, ein Ideal erst noch verwirklichen zu müssen, meinen Beitrag leisten zu müssen, verändert sich der geistliche Blick in der Weise, daß dadurch nun wirklich Kräfte frei werden, nach den Maßgaben der eigenen Möglichkeiten und Umstände, fröhlich zu tun, was zu tun ist. Immer in dem Bewußtsein, daß das Wichtigste und Wesentliche längst getan wurde und auch während meines Dienstes oder sogar trotz meines Dienstes ohne mein Zutun getan wird.

3.2 Weitere ekklesiologische Aspekte

Möllers ekklesiologischer Ansatz resultiert strikt aus der lutherischen Rechtfertigungslehre und korrespondiert mit ihr. Es ist im Blick auf den Gemeindeaufbau dann eben auch nicht das von Fritz Schwarz postulierte „kleine Ja des Menschen auf das große Ja Gottes“, das für einen „erfolgreichen Gemeindeaufbau“ zur wesentlichen Voraussetzung wird, sondern einzig und allein das große Ja Gottes in Jesus Christus zur Gemeinde der begnadigten Sünder. Jeder Synergismus, also jeder Versuch, zum Gelingen oder Werden der wahren und lebendigen Kirche die Mitwirkung des Menschen zur Voraussetzung zu machen wird dadurch abgewehrt. Das ist nicht theologisch-dogmatischer Selbstzweck, sondern die Basis dafür, ohne gesetzlichen Druck, ohne schlechtes Gewissen, befreit, los und ledig von allem Getriebensein durch Mangel- oder Defizitorientierung in der Kirche zu leben und Gott und den Menschen zu dienen.

Nach Möller wird alles falsch, schief und verkiffen, wenn diese Ausgangsposition nicht gegeben ist.

Nur so kann die Kirche auch eine wahre Trostgemeinschaft sein, eine Gemeinde der getrösteten Tröster. Nur so kann sie seelsorgliche Kirche der Müheligen und Beladenen sein, wenn sie nicht selbst trostlos an ihrer Mangelorientierung leidet und unter der Last und Mühsal des Zwangs, etwas bewegen, verändern, verlebendigen zu müssen, stöhnt und am Ende verzweifelt.

Bei Möller führt die Erfahrung des aus Gnade, um Christi willen, ohne des Gesetzes Werke durch Gott gerechtfertigten, begnadigten und in Liebe angenommenen Sünders ohne Umwege zu einer Theologie der von Gott erbauten, angenommenen, um Christi willen geliebten und getragenen und getrösteten Kirche der begnadigten Sünder.

4. Die Bedeutung der Taufe

Man könnte Möller vorhalten, daß er die Bedeutung der Taufe für den Gemeindeaufbau, insbesondere auch die Säuglingstaufe, deshalb so sehr in den Vordergrund seines Denkens rückt, um so die parochialen und landeskirchlichen Strukturen und die Praxis der Säuglingstaufe, zu rechtfertigen und zu verteidigen. Hier kommt natürlich zum Tragen, was ich bereits in meinen Vorbemerkungen zu bedenken gegeben habe: Möllers Theologie des Gemeindeaufbaus wurzelt in demselben zeitgeschichtlichen Umfeld der späten 70-er und 80-er Jahre, auf dem auch die meisten Gemeindeaufbaukonzepte zu verstehen sind. Damals versuchten die Frommen und Erweckten im Raum der EKD, lebendige Gemeinde der entschiedenen Christen zu bauen, und sahen in der volksskirchlichen Realität, insbesondere aber auch der Praxis der Kindertaufe, ein Haupthindernis dafür. Wenn Möller die Taufe gerade auch als Säuglingstaufe ins Zentrum rückt, geschieht dies im Kontext der westdeutschen Volkskirchen, also im Rahmen einer Wirklichkeit zwar entkirchlichter, aber eben doch getaufter Massen.

In seinen späteren Büchern (Kirche, die bei Trost ist; s.o.) bleibt Möller aber bei seiner Hochschätzung der Taufe, entwickelt seine Gedanken aber weiter in Richtung auf eine Taufpädagogik, die auch anwendbar bleibt auf die noch ausstehende Taufe zum Glauben gekommener Erwachsener.

Im Grundsatz muß Möller an der fundamentalen Rolle der Taufe auch nach der Wiedervereinigung und der neuen Wirklichkeit entkirchlichter ungetaufter Massen in Ostdeutschland festhalten:

In der Taufe, die Möller interessanterweise biblisch bereits in den Berichten über die Taufe Jesu verortet, wird das vorausgehende Gnadenhandeln Gottes am sündigen Menschen unüberbietbar deutlich: Du bist mein lieber Sohn, mein liebes Kind, an dem ich Wohlgefallen habe. Erst *danach* beginnt Jesus, so betont Möller, seine Lehrtätigkeit. An vielen biblischen Beispielen demonstriert Möller immer wieder das Prae der Taufe vor der Lehre. Übrigens nicht das Prae der Taufe vor dem Glauben. Hier muß man differenziert hinhören. Das ist die Basis. Gottes Ja zum Menschen. Das ist die Stärke, auf die der getaupte Mensch fortan angesprochen werden kann. Daraus ergibt sich die Verheißungs-

orientierung anstelle der Mangelorientierung. Der getaufte Mensch kann und muß zu seiner Taufe zurückgeführt werden. Im westlich-volkskirchlichen Kontext heißt das: Re-Evangelisierung als Taufkatechese. Der Ansatz, so sehr er im Anfang auf die westdeutsche volkskirchliche Situation abzielte, ist aber auch auf heutige, auch ostdeutsche Verhältnisse übertragbar. Die Kirche, die Gemeinde ruft Menschen zum Glauben und zur Taufe. Und zwar, wenn man so möchte, elementarisiert und niedrigschwellig, um sie *dann* zu katechesieren, indem sie den Getauften in die Fülle des durch die Taufe bereits geschenkten Schatzes der Erlösung hineinführt.

Elementare Verkündigung, ein Stichwort, das auch beim Herner Modell oder anderen Konzepten immer wieder begegnet, ist für Möller kein Reizwort. Unterscheidend bei ihm ist jedoch der Inhalt und die Zuspitzung der elementaren und elementarisierten Verkündigung nicht auf Entscheidung, sondern auf die Taufe als Gottes Gnadengeschenk, als Gottes Ja zum Menschen hin.

Auch hier wieder ein Erfahrungsbericht, der andeutet, wie sich Möllers Ansatz im Blick auf die Taufe auswirken kann:

Wie die meisten Menschen gehe ich alle 3 – 4 Wochen zum Friseur und ich habe es mir angewöhnt, beim Einkaufen, beim Arzt oder eben auch beim Friseur immer sehr schnell, wenn's paßt, zu sagen, wer ich bin, was ich mache und wofür ich stehe. Einmal ergab es sich, daß ich der einzige Kunde im Friseurladen war und – anders als üblich – nicht der Kunde, sondern die Friseurin, als Kind getauft, aber schon lange aus der Kirche ausgetreten und nie wirklich mit dem Glauben vertraut gemacht, gesprächig wurde. Seit sie weiß, daß ich Pastor bin, bringt sie immer wieder von selbst das Gespräch auf Kirche und Glauben. Aber vergangene Woche kam es zu dem Bekenntnis, daß sie gerne glauben und Christ sein würde, aber das aus unterschiedlichen Gründen einfach nicht könne. Es mag theologisch anfechtbar sein, wenn ich ihr sagte, daß sie aber doch seit ihrer Taufe Christ sei und schon die Tatsache, daß sie sich offenbar mit Fragen nach Gott und Glauben und Vergebung beschäftige mir zeige, daß sie keine ungläubige Heidin sei.

Es war ihr völlig neu, daß sie durch die Taufe Christ geworden war und auch ein Kirchenaustritt die Gültigkeit der Taufe nicht berühre. Ihre Frage, ob sie dann also nicht mehr neu getauft werden müsse, wenn sie – was sie natürlich nicht vorhabe – einmal wieder in die Kirche eintreten wolle, machte mir deutlich, was es heißt, einen Menschen auf seine Stärke anzusprechen, die im Geschenk der Taufe liegt. Es gilt und bleibt gültig: Du bist mein liebes Kind. Jederzeit kann ich mich darauf berufen und wieder für mich wirksam werden lassen, was mir längst unverbrüchlich gilt.

Ich habe keine Ahnung, wie und ob sich aus solchen Gesprächen etwas entwickeln wird. Aber für mich ist das ein Beispiel dafür, was für einen himmelweiten Unterschied es macht, ob ich jemanden zu einer Entscheidung für Christus bringen will oder bezeugen kann, daß Christus sich für einen Menschen entschieden hat, ob ich meine, eine vorhandenes Defizit ausgleichen zu müs-

sen, oder jemanden auf eine bereits vorhandene Stärke, eine gültige Verheißung nur aufmerksam zu machen brauche.

5. Charisma als Begeisterung für das Alltägliche

Christian Möller plädiert entschieden gegen jede Schwärmerei, jeden Enthusiasmus für das Extravagante und Außerordentliche und formuliert statt dessen: Charisma ist Begeisterung für das Alltägliche.

Was ist das Alltägliche, das Möller meint? Es ist das Kleine, Unscheinbare, ganz Normale, manchmal kaum, manchmal gar nicht, aber immer wieder in einem kairos, einem erfüllten Augenblick durchaus Erfahrbare und Erlebbare des Gemeindealltags, des Sonntagsgottesdienstes in traditioneller Form, des Trostes, den ein Choralvers oder ein freundlicher Blick, ein aufbauendes Wort spendet. Es ist die Diakonie der Tropfen auf dem heißen Stein, die nicht zuerst die gesellschaftlichen Umstände revolutionieren will, um die Wurzel des Übels zu beseitigen, sondern anfängt, ganz bescheiden sich der Folgen barmherzig anzunehmen. Es ist die Wahrnehmung des Wirkens Gottes und seines Heiligen Geistes in der Geschichte einer Kirche, die durch Schuld, durch Irrungen und Wirrungen hindurch von den Pforten der Hölle bis heute nicht überwältigt wurde. Es ist das geistliche Erleben der Gemeinschaft der begnadigten und erlösten Sünder über die Grenzen des irdischen Todes hinaus, auf Friedhöfen, im Gebet, das die im Herrn Entschlafenen der gnädigen Hand Gottes anbefiehlt und gewiß ist, das wir als getaufte Gläubige in Christus ein Leib sind und bleiben und nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes. Es ist die Kraft des Segenswortes und der zum Segen erhobenen Hände, bevor wir wieder in den Alltag der Woche gehen. Es ist das Läuten der alten Kirchenglocken am Samstagabend, die von der Ruhe künden, die dem Volk Gottes noch vorhanden ist. Es ist die wunderbare Macht des Sonntags selbst, die uns in die Ruhe Gottes mit hineinnimmt und uns schon hier und jetzt Anteil daran gibt. Es ist der Geruch von Sisalteppich und Kerzenrauch, der uns in einer Großstadtkirche empfängt und an die Geborgenheit der Kindheit erinnert. Es ist das Erleben eines Kranken, der seine Krankheit getröstet durch den Glauben tragen kann und so zum getrösteten Tröster wird. Die Reihe ließe sich noch lange fortsetzen und mit vielen Zitaten, Erlebnisschilderungen und Beispielen aus Möllers Büchern schmücken.

Eines ist allen diesen Beispielen gemeinsam: Sie wollen zeigen, daß Gottes Wirklichkeit und Wirksamkeit im Stillen, Bescheidenen, Ärmlichen, wenig Spektakulären am Werke ist und erfahrbar am Werke ist. Sie wollen davor bewahren, im Alltäglichen das Wirken Gottes zu übersehen und es nur im Außerordentlichen, das Alltägliche Durchbrechende zu vermuten. Denn dann erscheint der Alltag sowohl meines Lebens als auch meiner Gemeinde und Kirche mit ihren Flecken und Runzeln defizitär und mangelhaft und ich gerate wieder unter diesen unseligen Druck der Meinung, dem Heiligen Geist durch

meine Gedanken, Worte und Taten Raum schaffen und den Weg bahnen zu müssen.

Ich merke dann nicht, daß Gottes Geist schon längst wirkt und baut und sammelt und erleuchtet, tröstet, begnadigt, lehrt und heiligt und für uns und seine Kirche sorgt, längst bevor ich anfangen, mit meinem Sorgengeist für das Morgen zu sorgen und zu planen.

Begeisterung für das Alltägliche – Möller beschreibt zusammenfassend diese für sein Verständnis von lutherischer Spiritualität in einem Vortrag vor der lutherischen Bischofskonferenz in Loccum im Jahr 2005 so:

„Lutherische Spiritualität weckt Begeisterung für das Alltägliche

‚Gib, daß ich tu mit Fleiß, was mir zu tun gebühret, wozu mich dein Befehl in meinem Stande führet‘ (495,2). Das ist die dichterische Gestalt Johann Heermans für eine lutherische Spiritualität, die Begeisterung für das Alltägliche weckt.

Freilich, der Alltag am Schreibtisch, am Fließband oder an der Werkbank ist oft hart und manchmal auch sehr eintönig. In seiner Mühe um den Broterwerb läßt er sich nicht verklären, vom Gegenteil, dem Alltag der Arbeitslosigkeit, ganz zu schweigen. Luthers berühmter Ausspruch, daß er heute viel beten müsse, weil er viel zu tun habe, meint die Unterbrechung des Alltags zugunsten des Alltäglichen. In der Kraft des Gebetes gelingt es zuweilen, die Sorge um die Zukunft auf die Bitte um unser tägliches Brot heute zu begrenzen. Im Hören auf Gottes Wort gelingt es zuweilen, den endlosen menschlichen Redefluß zu unterbrechen und das eine, lösende, befreiende Wort in diesem Augenblick zu hören und dann zu sagen, so daß ich mit Johann Heermann weitersingen kann: ‚Und wenn in meinem Amt ich reden soll und reden muß, so gib den Worten Kraft und Nachdruck ohn’ Verdruß‘ (EG 495,3). Manchmal gelingt es auch in der Erwartung von Gottes Reich, die endlose Agenda 2010 auf diese nächstliegende Aufgabe zu begrenzen, die jetzt getan sein will. Dann blitzt in der Begrenzung eines uferlosen Alltags die Begeisterung für das Alltägliche jetzt auf. Dann strahlt im Tun des Nächstliegenden das Gesicht des Nächsten hier auf, und in ihm blickt Christus selbst mich an.

Dietrich Bonhoeffer nannte in seinen Briefen aus der Haft diese Art von Alltäglichkeit die ‚tiefe und volle Diesseitigkeit des Lebens‘, in der man erst zu glauben lernt. ‚Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine so genannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit lebend – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich den-

ke, das ist Glaube, – und so wird man ein Mensch, ein Christ. Ich glaube, daß Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat“⁶ (Brief vom 21. Juli 1944).

In dieser tiefen Diesseitigkeit und in solcher Begeisterung für das Alltägliche gelingen erst die wahrhaft guten Werke, von denen ich bekennen muß: eigentlich habe ich sie gar nicht getan, sondern ein anderer, der in mir Raum gewonnen hat, war für mich an der Arbeit, und zwar schon viel früher, als ich es ahnte.“⁷

6. Grundzüge lutherischer Spiritualität nach Möller

In dem schon erwähnten Vortrag vor der lutherischen Bischofskonferenz in Loccum 2005 macht Möller deutlich, daß es in der Kirche immer wieder ganz bestimmte, bei ihrem Aufkommen neu erscheinende Themenkreise gebe, die dann für eine gewisse Zeit die theologischen und kirchlichen Debatten beherrschten. So sei der Themenkreis „Gemeindeaufbau“ in jüngster Zeit vom Themenkreis „Spiritualität“ abgelöst worden.

Möller erkennt in der Aufeinanderfolge der Beschäftigung mit Gemeindeaufbau und neuerdings mit Spiritualität einen inneren Zusammenhang. Kritisiert er an den vielfältigen Methoden, Techniken und Konzepten zum missionarischen Gemeindeaufbau deren explizite oder implizite Prägung durch das Kriterium der Funktionalität, versteht er den Schwenk zur Spiritualität als Anerkennung eines Scheiterns dieses funktionalen und funktionellen, auf Erhebungen, Statistiken, Graphiken, Zielvorgaben und Zielvereinbarungen beruhenden oikodomischen Methodismus und definiert Spiritualität über deren Gegenbegriff folgendermaßen:

„Sollte ich zur Konturierung einen Gegenbegriff für Spiritualität benennen, so wäre es ‚Funktionalität‘: eine funktional geordnete und zielorientiert geplante Welt, die immer stärker unter die Diktatur der Ökonomie gerät, ruft nach Kräften, die sich nicht funktionalisieren lassen, weil sie zweck- und wertlos sind und dennoch, ja gerade deshalb, das Leben lebenswert machen: ein Lied, ein Klang, ein Traum, ein Glanz, ein Opfer, eine Vision usw.“⁸

Bei Möller erscheint der Begriff Spiritualität gewissermaßen in der Abteilung „Seelsorge an den Mühseligen und Beladenen“, die sich für ihn in ganz bestimmten Bereichen realisiert. Möller stellt dabei die lutherische Spiritualität in ein Gegenüber zu anderen „Spiritualitäten“ und sagt:

„Schauen wir uns zum Schluß noch einmal auf dem großen Markt der spirituellen Möglichkeiten um! Versuchen wir stichwortartig, die Eigenart lutherischer Spiritualität im Gegenüber zu anderen Richtungen und Zielen von Spiritualität in vier Thesen zusammenzufassen:

6 DBW 8, Gütersloh 1998, 541.

7 Lutherische Spiritualität – Reformatorische Wurzeln und geschichtliche Ausprägungen; Vortrag vor der Lutherischen Bischofskonferenz in Loccum am 12.3.2005; von Prof. Dr. Christian Möller, Heidelberg (Manuskript).

8 Möller, *Lutherische Spiritualität* a.a.O.

1. Gegenüber einer Spiritualität, die nach Vollkommenheit in der Heiligung strebt, kommt für lutherische Spiritualität der Schatz des Evangeliums in zerbrechlichen Gefäßen von Menschen zum Leuchten, die ihrer Sünde im Angesicht Christi auf befreiende Weise inne werden und deshalb mit ihrem ‚Pfahl im Fleisch‘ fragmentarisch leben können.

2. Gegenüber einer Spiritualität, die den Alltag überwindet und zum Besonderen und Heiligen strebt, ist für lutherische Spiritualität das Einwandern in den Alltag und die Begeisterung für das Alltägliche und Nächstliegende kennzeichnend.

3. Gegenüber einer Spiritualität, die esoterisch auf Vergeistigung aus ist, ist für lutherische Spiritualität die Freude am Sinnlichen wie z.B. Wasser, Brot und Wein oder dem Zug der Sprache in den Gesang kennzeichnend.

4. Gegenüber einer Spiritualität, die durch Meditation den menschlichen Willen zu überwinden sucht, um in das Ganze einer apersonalistisch gedachten Wirklichkeit einzutauchen, ist für lutherische Spiritualität das herzliche Verlangen nach dem Kommen und Wiederkommen Jesu Christi kennzeichnend, der im Menschen zum Subjekt der Heiligung und so zum Täter der wahrhaft guten Werke wird.

Die heute weit verbreitete Sehnsucht nach Spiritualität ist gefährdet durch den Versuch, diese Sehnsucht zu funktionalisieren und zu instrumentalisieren, z.B. für die Steigerung von Gottesdienstzahlen, für die Gewinnung von Anhängern, für die Profilierung von Gemeindemanagement usw. Ihrem Wesen nach ist Spiritualität, zumal lutherische Spiritualität, zwecklos und gerade deshalb so inspirierend.“⁹

Diese vier Punkte fassen unter dem Gesichtspunkt der Spiritualität beinahe alle für Möller bedeutsamen Themen zusammen: Da ist der Trost durch den Glauben an die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, der ein gerechtfertigter Sünder bleibt, aber in heiterer und dankbarer Gelassenheit mit diesem „heilsamen Riß“ leben kann. Da ist die Beichte als der seelsorglich-liturgische Ort der Aufrichtung und Tröstung der angefochtenen Gewissen. Da ist die Liturgie und das leibhaft-sakramental durchdrungene, gebetete und gesungene Gotteslob der Kirche. Da ist die Grundausrichtung auf den wiederkommenden Herrn, die dem Hier und Jetzt ihre Gelassenheit ermöglicht.

Sicher kann man spätestens an dieser Stelle wieder mit einigem Recht gelangweilt einwenden, Möller sage also zum Thema „Spiritualität“ prinzipiell und im Kern genau dasselbe, was er auch zum Thema „Gemeindeaufbau“ gesagt habe. Ich würde sogar noch ergänzen: Er sagt auch zum Thema „Gemeindeaufbau“ prinzipiell und Kern nichts anderes, als er es schon zum Thema „Homiletik“ gesagt hat.

Und er hat auch zum Thema „Spezialqualifikation zum klinischen Seelsorger, Supervisor, Moderator oder Familientherapeuten“ schon nichts anderes ge-

⁹ Möller, *Lutherische Spiritualität*, a.a.O. (Manuskript).

sagt, als diese Thematik Mitte und Ende der achtziger Jahre die Diskussion beherrschte.

Und er wird, sollte er hierzu nach seiner Emeritierung noch publizistisch tätig werden, was ich sehr hoffe, auch zum Thema „Gemeindeleitung“ voraussichtlich wieder prinzipiell und im Kern dasselbe sagen.

In seinem letzten Buch „Kirche, die bei Trost ist“ (2005) fügt er den fünf Hauptteilen noch einen Schlußteil unter der Überschrift „Geistliche Gemeindeleitung“ an. In diesem angehängt wirkenden, offensichtlich die letzte, aktuelle, und den das Thema Spiritualität wohl bereits überholenden Themenkomplex „Gemeindemanagement, Strukturreformen, Effizienz und Kompetenz“ aufgreifend, wendet sich Möller zunächst gegen eine die Gemeinde entmündigende Expertenheerrschaft und einen von ihm festzustellenden „Zug zur Spezialisierung und Professionalisierung in der Evangelischen Kirche“.¹⁰

Unter der Teilüberschrift „Die Oikonomie der Liebe“ kommt Möller wieder zu seiner für seine theologische Arbeit wichtigsten Disziplin, dem Gemeindeaufbau, zurück. Als praktisches Beispiel dafür beschreibt Möller einen jungen Pfarrer in den neuen Bundesländern, der durch ein Schild am Ortseingang seines Dorfes darauf hinweist, daß er jeden Morgen um 7 Uhr in der Kirche Gottesdienst halte und der das auch, und zwar zunächst mutterseelenallein, konsequent so handhabt. Mittlerweile kämen aber immer wieder Leute dazu.

Von diesem Beispiel ausgehend kommentiert Möller nun die von ihm kritisch beobachtete Ökonomisierung der Kirche und schreibt, hier gehe „nicht der Homo faber an die Arbeit, der mit seinem aufblähenden Wissen die Gemeinde wie ein Objekt managt, sie seinen Leitungsprinzipien unterwirft und die Schrittfolge eines „Gemeindemanagements“ durchzieht. Dabei kann zwar ein Pfarrer zu einem erfolgreichen Industriemanager werden, der fünf oder sechs Tage lang in seiner leitenden Stellung einen guten Job macht. Wenn er aber nach Hause kommt und die von ihm gelernten Managementregeln auch auf seine Familie anwendet, merkt er vielleicht nicht einmal, wie sich ihm seine Kinder und seine Frau entziehen, weil sie nicht Objekte von internalisierten Verfahrensregeln werden wollen. So ergeht es auch einem Pfarrer, der betriebswirtschaftlich einsichtige Managementregeln auf die familia Dei, auf das Priestertum aller Gläubigen, anzuwenden versucht, dabei vielleicht sogar kurzfristigen Erfolg hat, langfristig aber die Gemeinschaft der Heiligen zerstört, weil er zwischen Ökonomie auf der einen Seite und Haushalterschaft der Geheimnisse Gottes auf der anderen Seite nicht zu unterscheiden vermag, so daß er die verschiedenen Spielregeln durcheinander bringt und großen Schaden anrichtet.“¹¹

¹⁰ Möller, Kirche, die bei Trost ist, a.a.O., S. 180.

¹¹ Möller, Kirche, die bei Trost ist, a.a.O., S. 185-186.

In diesen Sätzen formuliert Möller auf die vielleicht bislang schärfste Weise seinen theologischen Widerstand gegen jede Form von Funktionalismus in der Kirche, indem er ihm pauschal entgegenhält, er zerstöre die Gemeinschaft der Heiligen.

7. Wie wird die Gemeinde missionarisch?

Ich nähere mich dem Ende meines Vortrages, wohl wissend, daß ich nur einige ausgewählte Aspekte des Möllerschen Ansatzes beleuchten konnte. Manches, wie etwa die Kategorie der Wiederentdeckung des Sonntags oder der „Diakonie der Tropfen auf dem heißen Stein“ habe ich im vorangegangenen Abschnitt erwähnt, anderes, was von großer Wichtigkeit bei Möller ist, etwa die Chancen der Ökumene, das Hl. Abendmahl kann ich hier nicht ansprechen, obwohl sie mir selbst auch im praktischen Gemeindealltag von zentraler Bedeutung sind. Ich möchte mich beschränken auf die Frage, wie denn nun auf der Grundlage dieses Ansatzes die Gemeinde missionarisch werden kann, wie sie es denn wird. Und hier sind wir beim Gottesdienst und damit auf dem Weg zur Klärung der Kurzformel „Gottesdienst als Gemeindeaufbau“.

Möller denkt strikt biblisch-verheißungsorientiert, wenn er von der Alleinwirksamkeit des Wortes Gottes in seiner verbal verkündigten, sakramental dargebrachten, diakonisch entfalteten, seelsorglich-tröstenden und getröstete Gemeinde begnadigter Sünder schaffenden Wirkung ausgeht. Dies alles aber hat seinen Ursprung und seinen Sitz im Leben der Gemeinde im Gottesdienst.

Möller legt immer wieder auch Apg 2, 42ff seinen Ausführungen zugrunde, wo es von der ersten Christengemeinde in Jerusalem heißt: Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet.

„Alle aber, die gläubig geworden waren, waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam. Sie verkauften Güter und Habe und teilten sie aus unter alle, je nach dem es einer nötig hatte. Und sie waren täglich einmütig beieinander im Tempel und brachen das Brot hier und dort in den Häusern, hielten die Mahlzeiten mit Freude und lauterem Herzen und lobten Gott und fanden Wohlwollen beim ganzen Volk. Der Herr aber fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet wurden.“

Möller schreibt dazu: „Es ist der pfingstliche Geist, der dem Gottesdienst in seinen vier elementaren Bestandteilen (Bleiben in der Lehre als Lerngemeinschaft, in der Teilhabe- und Teilgabegemeinschaft, die in der sakramentalen Tischgemeinschaft ihren tiefsten Ausdruck findet, und in der Gebets- und Segensgemeinschaft; d. Verf.) seinen Schwung gibt und ihm eine Gemeinde bauende Kraft verleiht. Deshalb heißt es: Der Herr aber fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet wurden.“

Gottesdienst führt von selbst zum Aufbau der Gemeinde.“¹²

12 Chr. Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 2 Durchblicke, Einblicke, Ausblicke, Göttingen 1990, S. 311.

Der Gottesdienst ist nach Möller auf der einen Seite zwar keine Missionsveranstaltung, bei der jeder sofort und auf Anhieb alles verstehen und rational nachvollziehen können muß, der zufällig hinzukommt. Zu 1 Kor 11 schreibt Möller jedoch: „Gottesdienst ist für Paulus ein öffentliches Geschehen, aus dem schon der Möglichkeit nach die Unkundigen und Ungläubigen nicht ausgeschlossen werden dürfen. (...) Gemeindeaufbau im Sinne von oikodomein heißt bei Paulus nicht, eine Kerngemeinde aufzubauen, die unter sich bleibt, ehe sie dann missionarisch auf die anderen losgelassen wird. Es geht vielmehr um eine Versammlung der Gemeinde in der Kraft des Geistes, der die Unkundigen und Ungläubigen der Möglichkeit nach immer schon im Blick hat und dennoch den Geistbegabten den Raum läßt, daß er sich Gott ganz und gar öffnet, bis ins Sprachengebet hinein, das jeden Verstand übersteigt und sich allein im Gott des Friedens, des Schalom, birgt.“¹³

Immer wieder zitiert Christian Möller Zeugnisse und Berichte „Unkundiger und Ungläubiger“ der Kirche fernstehender Menschen und rationaler Intellektueller über deren Gottesdiensterlebnisse und unterstreicht damit seine These, daß solche Menschen im Gottesdienst gerade nicht das oberflächliche, leichtverständliche Event, nicht eine rationalistische pädagogisierende Schulveranstaltung, keine politische Indoktrination suchen, sondern das Geheimnis des Glaubens. Daher plädiert Möller entschieden dafür, alles Augenmerk, alle Liebe und alle Anstrengung auf die Vorbereitung des Gottesdienstes als Predigt-, Singe- und Sakramentsgottesdienstes zu verwenden.

Dazu ist es notwendig, daß die Gemeinde weiß, was sie tut, wenn sie Gottesdienst feiert und in einzelnen Schritten dazu angeleitet, in das Geheimnis der gottesdienstlichen Feier des gegenwärtigen Christus „mystagogisch“, d.h. zum Geheimnis hinführend, eingeführt wird. Nicht der Unkundige und Ungläubige muß auf Anhieb verstehen, was die Gemeinde und wie sie es feiert, sondern die Gemeinde selbst muß wissen, was sie tut, um missionarisch wirken zu können. Möller: „In diesem Sinn meine ich, daß auch dem Gottesdienst, zumal dem evangelischen Gottesdienst, nichts so sehr not tut wie ein neues mystagogisches Verstehen, das neue Einstellungen und neue Erwartungen gegenüber dem Gottesdienst weckt, um mit den einzelnen Schritten des Gottesdienstes immer tiefer in jenes Geheimnis zu gelangen, das etwa (...) auf dem Höhepunkt der katholischen Eucharistiefeier zur Sprache kommt: ‚Geheimnis des Glaubens!‘, woraufhin die Gemeinde respondiert: ‚Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit!‘“¹⁴

Am Rande vermerkt: Diese Akklamation, dieser Wechselruf, ist auch Bestandteil der Liturgie unserer Kirche und findet sich in der Evangelisch-lutherischen Kirchenagende der SELK, wie auch schon früher im ELKG und dort auf Seite 22 im Anschluß an die Einsetzungsworte.

13 S.o. a.a.O., S. 313.

14 S.o.a.a.O., S. 325.

8. Persönliche Schlußfolgerungen und Ausblicke

Im Laufe meines Theologiestudiums und meiner pfarramtlichen Tätigkeit bin ich zu der Überzeugung gelangt, daß Möllers Ansatz ein biblisch-neutestamentlich begründeter und insofern auch lutherisch-theologisch verantworteter Ansatz ist.

Dabei läßt sich mühelos zeigen, daß Möller die Flut vermeintlich unterschiedlicher und immer wieder neuer Methoden und Konzepte kennt, analysiert und geprüft hat und das Gute daraus sowohl wertschätzt, als auch aufnimmt und behält.

Es hieße, eine der Kirche nur unnötig schadende Scheinalternative zu konstruieren, wollte man im Blick auf die Ziele und Motive eine „Möller-Fraktion“ gegen eine „Schwarz- oder Herbst- oder Douglass-Fraktion“ konstatieren.

Es wäre wohl der Mühe wert, einmal Möllers ganz praktische, aber doch theologisch tief reflektierte Empfehlungen mit denen der Schwarzens, Herbsts und Douglassens usw. in einen Direktvergleich zu bringen:

Man wird bei Möller alle zentralen Anliegen wiederfinden. Und zwar biblisch begründet, unterfüttert mit dem „Trostgut“ der Kirche in Form von Liedern, Gebeten und lebendigen Geschichten.

Wenn Möller z.B. unter der Überschrift „Seelsorge kann wie ein auffangendes Netz sein“ schreibt: „...dafür braucht es ein Kontaktnetz, das langsam, beharrlich und behutsam in der Gemeinde geknüpft sein will, um möglichst keinen in seiner Einsamkeit oder Hilflosigkeit umkommen zu lassen“¹⁵, könnte man das auch mit Christian A. Schwarz den „Liebe-Lern-Prozeß“ nennen.

Der wiederum schreibt in dem gleichnamigen Buch: „Ich pfeife doch auf alle Gemeindeaufbau-Programme, wenn sie nicht dazu beitragen, einen Ort hervorzubringen, an dem eine einsame und verletzte Frau wie diese Trost, Unterstützung und Heilung finden kann.“¹⁶

Dieser Ort ist auch für Schwarz die Gemeinde und die Kraft, die diese „hervorbringen“ kann, ist auch für Schwarz Gottes Wort und Sakrament, also der Gottesdienst.

Wo liegt der Unterschied zwischen Möller und den Gemeindeaufbau-Konzeptionisten? Schwarz schreibt ein buntes Buch im A-4-Format für eine „Kirche für morgen“ untertitelt mit dem nie gehört Neues¹⁷ suggerierenden Titel „Revolution der Herzen“. Möller schreibt beschauliche „Briefe an Kirchenälteste“ unter dem Psalmwort „Wenn der Herr nicht das Haus baut...“.

15 Wenn der Herr nicht das Haus baut, Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau, Göttingen 1993, S. 104.

16 Christian A. Schwarz, Der Liebe-Lern-Prozeß. Die Revolution der Herzen. Emmelsbüll. 2. Aufl. 1993, S. 11.

17 Das Buch „Das Geheimnis der Gemeindeleitung“ v. Robert Logan und Carl George (Wiesbaden 1987) bietet gar „66 Geheimtipp aus wachsenden Gemeinden“ an.

Oder, vereinfacht und anders ausgedrückt: Möller zitiert Jesus und sagt tröstlich-zusprechend „Ihr seid das Salz der Erde!“ Die Konzeptionisten formulieren daraus: „Seid das Salz der Erde!“

Möller zitiert Petrus und sagt „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft!“

Die Konzeptionisten sagen „Seid das ausgewählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft!“

Im gewünschten, erbeteten, erhofften und ersehnten, im erglaubten und erstrebten Ziel sind sich beide einig.

Die Spannungen, ja die Streitigkeiten entstehen, wenn die Konzeptionisten ein Konzept, eine Methode, eine Strategie in Form eines Buches wie ein Evangeliar vor sich hertragen, Zuspruch und Anspruch verwechseln, Gesetz und Evangelium vermischen und die Forderung erheben, eine Gemeinde, eine Kirche müsse entweder dieses Programm 1:1 umsetzen oder von den Pforten der Hölle verschlungen werden. Und wenn sie dies unter dem ausgesprochenen oder unausgesprochenen Vorbehalt tun, daß jeder, der diesem Programm gegenüber skeptisch ist und Fragen und Zweifel äußert, lieblos sei, gar keine Mission *wolle*, rechthaberisch und traditionalistisch, hochkirchlich und unbelehrbar am Dogmatismus und liturgisch-sakramentalistischem Brimborium festhalten wolle.

Spannungen und Streitigkeiten entstehen freilich auch, wenn auf der anderen Seite verheißungsorientierte, also nicht mangel- und defizitorientierte (Möller) Ansätze, die auf die Wirkkraft des Wortes Gottes und der Sakramente vertrauen, im Gewand behäbiger, rechtgläubiger Selbstzufriedenheit auftreten. Wenn diese „andere Seite“ den Eindruck vermittelt, gar nicht zuzuhören, nicht zu differenzieren, geistliche Motive übersieht, gemeinsame Zielvorstellungen überhört und nicht bereit erscheint, alles zu prüfen und das biblisch-gemeinsam Gute zu behalten.

An Christian Möller fasziniert mich, daß er genau diese wahrnehmende, differenzierende Haltung an den Tag legt.

Mich besticht die Gelassenheit, mit der er den Trost des Evangeliums in den Mittelpunkt stellt, die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade und ohne des Gesetzes Werke betont und damit Gemeindeaufbau nicht zu einer gesetzlichen Forderung erhebt, die Menschen bedrückt, bedrängt und überfordert, die sie nicht bei den zweifellos vorhandenen und durchaus bedrückenden Defiziten und Mängeln, den Flecken und Runzeln der Kirche behaftet, sondern ihnen die frische Luft des Evangeliums zufächelt, in der man atmen und aufatmen kann. In der man aber auch neue Kraft für den Dienst und alle Anstrengungen tanken kann, die man braucht, um in der Nachfolge des Herrn Jesus Christus mit seinen, vielleicht sehr beschränkten und simplen Mitteln, Menschenfischer und letztlich vielleicht Seelenretter zu sein.

Ich habe daraus folgende, ganz praktische Konsequenzen gezogen:

a) In Anlehnung an Joh 1, 35ff muß es darum gehen, Menschen dorthin einzuladen, „wo Jesus zur Herberge ist“, d.h. in den Gottesdienst, wo Christus selbst in der Kraft seines Heiligen Geistes gegenwärtig ist und wirkt, Menschen mit Glauben, Liebe und Hoffnung beschenkt, darin stärkt, dadurch tröstet, erleuchtet, sammelt, beruft und heiligt. Nur hier, im Gottesdienst, wo Christus zu Seinem Wort kommt, kann sich die von Möller biblisch begründete Alleinwirksamkeit des Wortes Gottes entfalten.

b) Dieses Einladen in den Gottesdienst kann nicht allein Aufgabe des Pfarrers sein, sondern muß im Bewußtsein der Gemeinde zur Gemeinschaftsverantwortung und Gemeinschaftsaufgabe werden. Ich würde sogar noch weiter gehen und sagen: Dieses Einladen ist überhaupt nicht Aufgabe des Pfarrers, sondern ureigene Aufgabe, Verantwortung und Verpflichtung jedes einzelnen Gemeindegliedes. Hierzu ist es unbedingt erforderlich, und hier gehe ich konform mit den Ansätzen von Fritz und Christian Schwarz, sowie den meisten anderen Gemeindeaufbaukonzepten, daß Pfarrer und Gemeinde Gemeindeaufbau wirklich wollen müssen. Das ist sicherlich eine mehr als banale, aber doch notwendigerweise immer wieder deutlich zu machende Weisheit. Ich gehöre auch nicht zu denen, die – gerade im Blick auf die Gemeinden unserer Kirche behaupten – ein Großteil der Pfarrer und der Gemeinden wollten eigentlich gar keinen inneren und äußeren Gemeindeaufbau. Solche provokanten Formulierungen erscheinen mir gefährlich, weil entmutigend und ungeistlich. Tatsächlich habe ich es aber durchaus selbst erfahren, daß Gemeinden ab einer bestimmten Größe und wenn der Gottesdienstbesuch vergleichsweise hoch ist, die Finanzen „stimmen“ und auch die übrigen Gemeindeveranstaltungen gut besucht werden, dazu neigen, sich selbstzufrieden und selbstgenügsam mit dem status quo zu begnügen, weil es sich um einen aus Gemeindesicht eben auch zufriedenstellenden status quo handelt. Ein Bewußtsein dafür, daß der einzige Existenzgrund einer christlichen Gemeinde darin besteht, andere und immer mehr Menschen zu Christus zu führen, kann so nur schwer entstehen. Es ist also Aufgabe der pastoralen Verkündigung, in den Gemeinden ein Bewußtsein dafür zu schaffen, daß sie nur darum existieren, daß christusferne Menschen in die Gegenwart und Nähe Christi eingeladen werden.

Das wird vielleicht in kleinen Gemeinden, wo es auf jeden Einzelnen ankommt und man Anlaß hat, sich um den Fortbestand Gedanken zu machen, eher gelingen.

Wo das auch längerfristig *nicht* gelingt, kann man bei Möller lernen, was ich von ihm bisher praktisch-emotional leider am wenigsten gelernt, bzw. beherrscht habe, nämlich Geduld und langen Atem auf dem Hintergrund einer von Möller ausdrücklich „lutherisch“ genannten Spiritualität.

An dieser Stelle will ich gerne einräumen, daß Möller vielleicht selbst nicht lange genug im Gemeindepfarramt tätig war, um die Bedrückung und Anfechtung eines Pastors in der Tiefe nachvollziehen zu können, die entstehen kann

und vielfach entsteht, wenn sichtbarer und meßbarer Erfolg seiner Arbeit langfristig ausbleiben. Insbesondere, wenn dies in einem Klima hohen Erwartungsdruckes geschieht, sei es durch die Gemeinde, die Gesamtkirche oder den eigenen Anspruch. Selbstverständlich ist es erklär- und verstehbar, wenn sich mancher eifrige und fleißige Pastor dann nur zu gerne vielversprechenden neuen Konzepten zuwendet. Selbstverständlich ist es auch erklär- und verstehbar, wenn sich Kirchenleitungen, Synoden und Kommissionen in ähnlicher Weise verhalten.

Möllers eindringliche Warnung vor einer Selbstzerstörung der Kirche erscheint mir jedoch in höchstem Maße beachtenswert.

In Görlitz erlebe ich es, daß eine Reihe von Gemeindegliedern aufgrund klarer Hinweise in der gottesdienstlichen Verkündigung dazu übergegangen sind, in ihrem Freundes- und Bekanntenkreis zu Gottesdiensten und Veranstaltungen einzuladen. Um dies gezielter zu ermöglichen, gebe ich das Thema der jeweils folgenden Predigt immer vorab bekannt und formuliere es so, daß auch der Kirche Fernstehende darin möglicherweise auch für sie interessante Anregungen erwarten können.

c) Ein Motto des CVJM lautet: Jeder Christ ein Evangelist. Wenn man das so versteht, als müsse jeder Christ in seinem Alltag ständig und dauernd seinen Glauben bekennen und anderen Menschen gegenüber das Evangelium verkünden, wird dies sehr bald für viele zu einer Überforderung, zu einem unevangelischen gesetzlichen Druck und Zwang. Wenn man das allerdings so versteht, daß wirklich jeder Christ in der Lage ist zu bezeugen, daß er im Gottesdienst Befreiung, Stärkung für den Alltag und Kraft für die neue Woche findet und deshalb andere dazu einlädt, ist das machbar.

d) Wenn man den Grundsatz „Gottesdienst als Gemeindeaufbau“ vertritt, wird man alles Gewicht auf die Öffentlichkeitsarbeit legen, also die Methoden und Möglichkeiten, Menschen auf die Existenz der Gemeinde und ihre Gottesdienste aufmerksam zu machen.

Das heißt: Öffentlichkeitsarbeit, angefangen vom Gemeindebrief, über den Schaukasten, die Zusammenarbeit mit der Presse und viele andere ähnliche Aktivitäten sind der Weg, auf dem es gelingen kann, Menschen dorthin einzuladen, wo Christus zur Herberge ist.

e) Nach meiner Wahrnehmung ist die Feier des Gottesdienstes das größte Pfund, mit dem die lutherische Kirche wuchern kann. Gerade kleine Gemeinden, die kein „attraktives Rahmenprogramm“ des Gemeindelebens anbieten können, sollten sich dessen deutlicher bewußt werden. Obwohl ich mich immer schon sehr bemüht habe, viel Zeit und Sorgfalt auf die Vorbereitung von Predigt und Gottesdienst zu verwenden, hat dieser Aspekt für mich in Görlitz noch einmal an Gewicht gewonnen. Es liegt für uns eine große Chance darin, in einer Zeit, in der Menschen wieder verstärkt auf der Suche nach Spiritualität sind, wo man das Rituelle, das Symbol, die Tradition wieder neu zu entdecken beginnt, den Gottesdienst der Gemeinde in seiner überlieferten Form mit allen

der lutherischen Kirche zur Verfügung stehenden Traditionselementen wieder neu in den Mittelpunkt zu rücken und dabei auch das theologisch Verantwortbare aus der Tradition anderer Konfessionen zu berücksichtigen.

Gottesdienst als Ort, an dem die Mühseligen und Beladenen wieder zu Trost und Kraft kommen, scheint mir, und eben das ist das Grundanliegen Christian Möllers, ein immer deutlicher zutage tretendes Bedürfnis der Menschen unserer Zeit zu sein. Aus meiner Sicht ist die Zeit oder die Phase des Eventgottesdienstes, des stets und immer wieder Neuen, des experimentellen und intellektuellen, politischen oder sozialkritischen Gottesdienstes als Magnet für Fernstehende vorbei.

Christian Möller gibt mit seinen Gedanken und Anregungen, auch seinen Warnungen und kritisch-ironischen Zwischenrufen Anlaß und Material, in diese Richtung weiterzudenken.

Für Möllers Ansatz spricht aus meiner Sicht nicht zuletzt auch, daß er vor über zwanzig Jahren exakt dasselbe gesagt und geschrieben hat wie heute und es sich jetzt zeigt, durchaus oder sogar gerade auch in der EKD, daß man auf ihn zu hören beginnt und damit, wenn man so möchte, auch Erfolg hat.¹⁸

Möller nennt in in einem Vortrag anläßlich der Tagung des synodalen Gesprächskreises „Lebendige Volkskirche“ in Frankfurt 1993 unter dem Titel „Der Hase und der Igel oder: Wie die Volkskirche sich zu Tode hetzen läßt“ seinen ekklesiologischen Ansatz im Gegensatz zur funktionalen Ekklesiologie einmal „doxologische Ekklesiologie“. Er schließt das Referat wie folgt: „Meine Hoffnung ist also, daß es der Sondersynode gelingen möge, ein rein funktionales Kirchenverständnis, mit dem sich die Kirche und alle ihre Mitarbeiter allmählich zu Tode hetzt, durch ein doxologisches Kirchenverständnis zu überwinden, das alle miteinander aufatmen läßt im Lob Gottes. Das wäre eine einladende Kirche, die im Namen Jesu rufen kann: ‚Kommt her zu mir alle, die ihr atemlos geworden seid, ich will euch aufatmen lassen!‘“

¹⁸ Die Anerkennung Möllers durch nachwachsende Theologengenerationen wird freilich flankiert durch die redundante Kritik der 70-er-Jahre-Generation, wie der unlängst im Deutschen Pfarerberblatt (5/08, S. 257-258) veröffentlichte Leserbrief des badischen Oberkirchenrates i.R. Klaus Baschang, zeigt, der auf Möllers Beitrag „Und sie bewegt sich doch“ (DPfBl 3/08, S. 131ff) zum EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“ reagiert. Baschang meint in einem offenen Brief an „Herrn Huber“ (er meint den EKD-Ratsvorsitzenden und Bischof Wolfgang Huber), Möllers kritische Einwände gegen das Impulspapier als ungeistliche Rechthaberei bezeichnen und sich mit Huber öffentlich solidarisieren zu müssen.

**Literaturliste Christian Möller (zum Thema „Gemeindeaufbau“;
Auswahl ohne Aufsätze, Lexikonartikel etc.)**

- Zeit zum Hören, Wider das kirchliche Machen, Erbauliche Reden 2, Neukirchen 1976
- Wovon die Kirche lebt, Gewißheit, Gemeinschaft, Lehre, Sakrament, Göttingen 1980
- Möller / Johannes Hansen, Evangelisation und Theologie, Texte einer Begegnung, Neukirchen 1980
- Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde, Göttingen 1983
- Gottesdienst als Gemeindeaufbau, Ein Werkstattbericht, Göttingen 1988
- Lehre vom Gemeindeaufbau, Band 1, Göttingen 1987 / Band 2 1990
- Wenn der Herr nicht das Haus baut, Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau, Göttingen 1993
- Der heilsame Riß, Impulse reformatorischer Spiritualität, Stuttgart 2003
- Kirche, die bei Trost ist, Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche, Göttingen 2005

Umschau

Armin Wenz:

Verfolgung bekennender Christen in Finnland

In Heft 2/2008 berichteten wir in einer Umschau über die „Erste Verurteilung von Frauenordinationsgegnern in Finnland durch ein weltliches Gericht“ (S.113–115). Der Initiative von Ehepaar Lutz und Regina Piesbergen ist es zu verdanken, daß ein Hilfskonto zur Unterstützung der Geschwister in Finnland eingerichtet werden konnte (Lutz und Regina Piesbergen, Konto-Nr.: 580903037, Sparkasse Schaumburg, BLZ 255 514 80, Kennwort: „Pastoren Finnland“).

Eine erste Überweisung in Höhe von 888,–€ konnte im Herbst letzten Jahres getätigt werden. Weitere 600,–€ sind inzwischen eingegangen und wurden nach Finnland überwiesen. Bereits kurz nachdem der Spendenaufruf in den „Lutherischen Beiträgen“ veröffentlicht worden war, erreichte uns am 22.4.2008 ein Brief von **Pfarrer Pasi Palmu** aus Kälviä folgenden anrührenden Inhalts:

*Sehr geehrter Herr Pfarrer, lieber Bruder Armin Wenz,
Ich habe heute die neuesten Hefte der Lutherischen Beiträge bekommen und sofort Ihren Artikel von der kirchlichen Situation in Finnland gelesen. Die Fakten sind ja mir bekannt – ich gehöre zur Verwaltung des Lutherischen Evangeliumvereins, und Pastor Norro ist unser Arbeiter – aber die Tatsache, daß auch Sie in Deutschland an uns denken und für uns Sorge tragen, das war eine Nachricht, die mich tief beeindruckt hat. Wieder einmal habe ich erfahren, wie die Kirche Christi eine Familie und ein Leib ist. Die Glieder sind nicht allein.*

Wenn die von Ihnen genannten Christen auch ein Konto zur Hilfe unserer bekenntnisgebundenen Pfarrer eröffnet haben, ist das doch ein Beweis dafür, daß Sie nicht nur sympathische Gedanken zu uns haben, sondern auch wirklich finden, daß unsere Sache auch Ihre ist. Vielleicht hat unser gemeinsamer Freund, Martti Vaahtoranta, irgendeinmal Ihnen erzählt, daß diese „Hilfsoperation“ auch einen historischen Hintergrund hat: Der (Gründer-)Vater unseres Vereins, Pfarrer Fredrik Gabriel Hedberg, hörte in den 1840er Jahren von den verfolgten Altlutheranern in Preußen und sendete den Profit seiner Zeitschrift in mehreren Jahren zu diesen Christen und ihrem Kirchenbauprojekt. Mir ist deswegen ein Wort im Prediger (11,1) eingefallen: ‚Laß dein Brot über das Wasser fahren; denn du wirst es finden nach langer Zeit.‘ Und wenn auch die Summe nur mehr symbolisch wäre, so ist doch diese ausgestreckte Hand uns ein sehr ermutigendes Signal.

Am Donnerstag haben wir Sitzung der Verwaltung des SLEY (unseres Vereins). Ich freue mich darauf, von Ihrem Artikel den anderen Mitgliedern zu erzählen. Unter ihnen ist auch Frau Pirkko Ojala.

Ich wünsche Ihnen Gottes reichen Segen in Ihrem Leben und Arbeit. Der lebendige Gott schenke Ihnen, Ihrer Familie und Ihrer Kirche durch seinen Sohn alles, was Sie für Zeit und Ewigkeit brauchen.

Ihr Pasi Palmu,

Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde von Kälviä

Professor Dr. Timo Laato wiederum, selbst teils in Finnland lebend, teils in Schweden als Dozent an der Gemeindefakultät Göteborg lehrend, schrieb dann in einem Dankesbrief vom 2.10.2008:

Im Namen des Vereins Siionin Onni (= Zions Wohlergehen) möchte ich ganz herzlich unsere Brüder und Schwestern in der SELK grüßen. Ich habe jetzt gemerkt, daß Sie eine großzügige Geldsumme bezahlt haben. Wir freuen uns sehr darüber, besonders über diese christliche Gemeinschaft zwischen uns. Es hat uns viel bedeutet, daß Sie unsere Not gesehen und positiv darauf reagiert haben. Unser Gott will alles zurück bezahlen: schon jetzt und besonders am Tage der Auferstehung der Gerechtfertigten!

Ihr Timo Laato.

Einige Spender haben wiederholt danach gefragt, ob die Geschwister in Finnland nach ihrer Verurteilung in Revision gegangen sind. Jetzt erreichte uns der nachfolgende Bericht von **Kristian Soramies**. Er ist Offizier in der finnischen Armee und engagiert sich kirchlich in der finnischen „Luther-Stiftung“, in der sich die bekennnistreuen Pfarrer und Gemeinden Finnlands sammeln. Seine Kindheit hat er als Missionarskind in Deutschland verbracht, so daß er den nachfolgenden Text selbst in deutscher Sprache für unsere Leser verfaßt hat, wofür wir ihm herzlich danken.

Verfolgung bekennender Christen in Finnland

Im Vergleich mit der kirchlichen Situation in Deutschland hat in Finnland die evangelisch-lutherische Kirche gesellschaftlich eine wesentlich größere Bedeutung. Pfarrer dürfen offiziell Ehepaare trauen, was in Deutschland nur Standesbeamten möglich ist. Das Recht auf Besteuerung besteht ähnlich wie in Deutschland. Bis zum Jahre 2000 wurde der finnische Erzbischof vom Staatspräsidenten ernannt. Der finnische Kultusminister ist ständiges Mitglied in der Synode. Kirchenräte werden über Parteilisten gewählt. Somit ist es üblich, daß viele Politiker und Stadträte sich auch in die kirchlichen Gremien wählen lassen, um möglichst viele Wähler bei Gemeinderatswahlen zu aktivieren und Öff-

fentlichkeitsarbeit für die eigene Partei zu leisten, denn über 80% der finnischen Bevölkerung gehört der Kirche an. Bei staatlichen Anlässen sind Bischöfe der Kirche als Gäste eingeladen und halten Gottesdienste (Unabhängigkeitstag, Weihnachtsgottesdienst und Parlamentseröffnung). Die Beteiligung der lutherischen Volkskirche an aktuellen öffentlichen, politischen und gesellschaftlichen Diskussionen ist sehr aktiv. Andere Kirchen, geschweige denn die anderen Religionen (mit Ausnahme des wachsenden Islam), finden in der finnischen Presse nur am Rande Platz.

Gesellschaft und Kirche sind viel tiefer miteinander verflochten als in Deutschland, wo die Landeskirchen und selbständigen Kirchen kaum durch die Gesetzgebung von Bund und Land beeinflußt werden. Öffentlichkeit und Presse sind deshalb auch ganz anders an der evangelisch-lutherischen Kirche interessiert als in Mitteleuropa, wo eigentlich nur die römisch-katholische Kirche und der Papst gelegentlich auf Bundesebene das öffentliche Gespräch beeinflussen.

Diese Verflechtung von Gesellschaft, Staat und Kirche wäre vorteilhaft für die Verbreitung des Evangeliums und christlicher Werte, wenn nicht der Zeitgeist und politische Ideologien einen entgegengesetzten Einfluß hätten. Die Geschichte hat gezeigt, daß solch ein Verhältnis von Gesellschaft und Kirche oft das Licht des Evangeliums verdunkeln läßt, anstatt daß es die Gesellschaft erhellt. Dies ist leider auch in Finnland der Fall.

In den skandinavischen Ländern herrscht eine starke feministische Gleichstellungsideologie. Seit der Einführung des Gleichheitsgesetzes 1986 wird nicht eine gerechte, von der Liebe getragene, sondern eine ideologische Gleichstellung von Mann und Frau als Menschenrecht angesehen. Diese Gleichstellung wird von einem staatlichen Gleichstellungsbeauftragten und mit Hilfe von Statistiken und der Presse verfolgt.

Die finnische evangelisch-lutherische Kirche hat 1986 die Frauenordination beschlossen und 1988 eingeführt. Das staatliche Gleichheitsgesetz sieht Ausnahmeregelungen für familiäre Angelegenheiten, für die Kirche und generell für die Religionsausübung vor. Entsprechend wurden bei der Einführung der Frauenordination Pfarrern, Mitarbeitern und Gemeindemitgliedern, die sich auf die Bibel berufen und die Frauenordination nicht anerkennen, alle Rechte auf Beteiligung am Gemeindeleben und in der Kirche schriftlich und kirchenrechtlich eingeräumt.

Das Nebeneinanderleben zweier verschiedener Auffassungen von kirchlicher Ordination war nicht immer problemlos, aber man konnte damit auskommen, indem man z.B. Gegner der Frauenordination nicht zur Beteiligung an Gottesdiensten mit Pfarrerinnen zwang und in den Gemeinden mit mehreren Pfarrern die Arbeitsaufteilung so gestaltete, daß niemand gegen sein Gewissen handeln brauchte.

Obwohl sich gesetzlich nichts geändert hat, sind Gegner der Frauenordination nach der Jahrtausendwende immer mehr unter Druck geraten. Seit der

Pensionierung von Bischof Olavi Rimpiläinen im Jahr 1999 gibt es keinen Bischof mehr, der Frauenordinationsgegner ordinieren würde, die sich weigern, an Gottesdiensten mit Pfarrerinnen teilzunehmen. Auch werden Gegner der Frauenordination in der Regel nicht in kirchliche Ämter eingeführt. Im Jahre 2006 gab die Bischofskonferenz eine Erklärung heraus, die jegliche Arbeitsaufteilungen im Gottesdienst auf Grund des Geschlechtes verbietet, da eine solche Arbeitsaufteilung als Diskriminierung von Frauen angesehen werden kann. Auch leitende Pfarrer können dieser Erklärung nach bei Arbeitsaufteilungen, die auf Grund des Geschlechts vorgenommen werden, wegen Diskriminierung verklagt werden. Es reicht schon der Verdacht aus, um groß angelegte Untersuchungen in der Kirche auszulösen. Der Zeitgeist und die allgemeine Stimmung sind für Toleranz. Dies gilt aber nur für diejenigen, die sich dem Zeitgeist unterwerfen. Gegner der Frauenordination werden in der Öffentlichkeit als fanatische Fundamentalisten dargestellt. Oft werden sie auch mit Terroristen verglichen oder gleichgesetzt.

Dies hat zur Folge, daß leitende Pfarrer sich nicht trauen oder nicht gewillt sind, bei Gottesdiensten Arbeitsregelungen zugunsten der Frauenordinationsgegner zu treffen. Hinzu kommt, daß die Kirche staatliche Regelungen und das Beamtengesetz sich zu eigen macht. Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter (z. B. Jugendleiter) werden von der Kirche als Beamte angesehen, obwohl die staatliche Gesetzgebung dies nicht vorsieht.

Kirchenräte, Pfarrer, kirchliche Mitarbeiter oder auch Gemeindeglieder, können auf sogenannte „Mißstände“ hinweisen und somit Untersuchungen in Gang bringen, die dann in der Presse landesweit verbreitet werden. In Finnland sind nun viele Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter in einer Situation, in der Bespitzelung und Denunziation herrschen.

Frauenordinationsgegner werden verpflichtet, an Gottesdiensten mit Pfarrerinnen teilzunehmen. Wenn sie sich der Teilnahme verweigern, werden sie wegen Unterlassung ihrer Dienstpflicht entlassen oder vor Gericht wegen Diskriminierung verklagt.

Der spektakulärste Fall ereignete sich in Vammala in Süd-Finnland, als die Pfarrer Jari Rankinen und Markus Malmivaara, obwohl sie viele Jahre in Vammala gedient hatten (Rankinen 12 Jahre) und sehr beliebt waren, ihre Stelle aufgeben mußten. Der leitende Pfarrer Hannu Kilpeläinen und Bischof Kari Mäkinen versuchten, Rankinen dazu zu zwingen, einen Gottesdienst mit einer Pfarrerin abzuhalten. Gleichzeitig lief in Oulu eine Gerichtsverhandlung gegen Pfarrer Vesa Pöyhtäri. Nach jahrelanger Schikane in der Gemeinde und vielen Gerichtsverhandlungen suspendierte das Arbeitsgericht im März 2009 Pöyhtäri vom Dienst für 3 Monate, weil er sich weigerte, Abendsmahlgottesdienste mit Pfarrerinnen zu halten. Pfarrer Pöyhtäri ist Familienvater und hat 7 Kinder. Die Familie ist deswegen in Not geraten.

Über 100 Pfarrer gaben im Herbst 2007 eine Solidaritätserklärung für Rankinen und Pöyhtäri ab. Seitdem können diese Pfarrer nur in den wenigen

Gemeinden, wo keine Pfarrerinnen sind, predigen oder Gottesdienste abhalten. Ein Pfarrer in West-Finnland mit 20 Dienstjahren hat sich umschulen lassen und ist jetzt Busfahrer, weil er sonst in Schwierigkeiten geraten wäre.

Pfarrer Ari Norro und Frau Pirkko Ojala, die Leiterin der Evangeliumsvereinigung (SLEY) in Hyvinkää, wurden wegen Diskriminierung verurteilt. Pirkko Ojala war im Frühjahr 2007 an der Vorbereitung des Festgottesdienstes der Evangeliumsvereinigung beteiligt. Obwohl allgemein bekannt war, daß Pfarrer der Evangeliumsvereinigung nicht in Gottesdiensten mit Pfarrerinnen dienen, schickte ohne Ankündigung die Gemeinde eine Pfarrerin zur Aushilfe beim Abendmahl. Diese Pfarrerin erschien 15 Minuten vor Beginn des Gottesdienstes in der Sakristei. Pfarrer Ari Norro erklärte höflich, daß er keinen Gottesdienst mit einer Pfarrerin aus Gewissensgründen halten kann. Er erklärte sich bereit, von seiner Beteiligung am Gottesdienst zurückzutreten. Darüber verließ die Pfarrerin erzürnt die Sakristei. Der Kirchenratsvorsitzende von Hyvinkää verklagte daraufhin Ari Norro und Pirkko Ojala. Das Landesgericht bekräftigte im Februar 2009 die Verurteilungen. Die Verurteilten müssen nun für die Gerichtskosten aufkommen, die etwa bei 38.500 Euro liegen. Über diese Verurteilungen wurde im finnischen Fernsehen in den Hauptnachrichten berichtet und der Vorfall landesweit in der Presse als Beispiel von Diskriminierung von Frauen dargestellt. Ari Norro und Pirkko Ojala haben inzwischen beim höchsten Gericht Finnlands Berufung eingelegt.

In Kotka (Süd-Finnland) wurde am 4.3.2009 das Jugendleiter-Ehepaar Jukka und Marja-Leena Laaksonen, von denen der Ehemann Jukka Laaksonen seit 1982 und Marja-Leena seit 1995 in der Gemeinde arbeiten, entlassen. Sie haben nun keinen Arbeitsplatz. Der Grund dafür war, daß sie sich weigerten, an Gottesdiensten mit Pfarrerinnen teilzunehmen.

In Finnland kann in der Öffentlichkeit und in den Medien kaum noch jemand verstehen, daß es Menschen gibt, die Gottes Wort wirklich ernst nehmen. „Frauenordinationsgegner“ ist in Finnland zu einem Schimpfwort geworden. Die skandinavische Gleichheitsideologie, die auch in Deutschland verbreitet ist, wird jedem aufgezungen.

Daß inzwischen auch Frauen wegen geschlechtlicher Diskriminierung anderer Frauen verklagt und verurteilt werden, scheint niemanden zu verwundern.

Alle diese angeklagten Menschen sind bekennende Christen. Sie wurden in der Öffentlichkeit von der Presse diffamiert und lächerlich gemacht. Sie haben Briefe bekommen mit Bemerkungen wie „ihr Frauenhasser“, „ihr Schweine“. Einige bekamen sogar Pakete mit Kot zugeschickt. Ein Pfarrer hat zwei Morddrohungen bekommen. Trotz solcher Anfeindungen gehen sie ihren Weg und berufen sich auf Gottes Wort.

Immer mehr Mitarbeiter der Kirche geraten unter Druck. Die Frauenordination ist zu einer Bekenntnisfrage geworden. Jeder muß sich fragen: „Will ich Gottes Wort treu sein“.

Die Frauenordination ist aber nur der Anfang. Das Gleichheitsgesetz besagt, daß niemand wegen seiner sexuellen Veranlagung benachteiligt oder diskriminiert werden darf.

Pfarrer Peter Silfverberg wurde am Bistum von Porvoo im März 2009 wegen Diskriminierung von Homosexuellen verklagt, weil er die Bibelstelle 1. Kor. 6, 9–10 („Weder Unzüchtige, noch Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe...werden das Reich Gottes erben“) vorgelesen hatte und in der Predigt sagte, daß Gottes Wort immer noch Geltung hat.

Die finnische Kirche hat sich von Gottes Wort losgesagt und folgt dem Zeitgeist. Wir Christen in Finnland beten für unsere verfolgten Brüder und Schwestern und unsere Kirche, damit sie noch Buße tut. Wir hoffen, daß unsere Geschwister in Deutschland sich unseren Gebeten anschließen.

*Stellvertretender des Ältestenrates der Lutherstiftung
Paulus-Gemeinde in Kouvola*

Kristian Soramies

Die Ausführungen von Soramies zeigen, daß unsere Hilfe weiterhin erwünscht und nötig ist. Darum soll das Konto weiter bestehen bleiben, so daß Leser, die die Sache der bekennnistreuen lutherischen Kirche in Finnland unterstützen wollen, dies auf dem Wege einer Geldspende tun können. Allen Spendern sagen wir auch im Namen der Redaktion der „Lutherischen Beiträge“ herzlich Dank!

Zwischenruf

Dieter Knoch:

Zum Calvinjahr

Am 10. Juli 2009 jährt sich zum 500. Mal der Geburtstag Johannes Calvins. Der Genfer Reformator gilt als ein „Gründungsvater“ des reformierten Protestantismus. Anlässlich dieses Jubiläums sei an Bullingers reformierte Abendmahlslehre erinnert. Überraschend sind die Parallelen zwischen der reformierten Abendmahlslehre etwa in der 2. Helvetischen Konfession und der Abendmahlslehre der Leuenberger Konkordie.

Die Leuenberger Konkordie formuliert so:

„18. Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht.

19. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln.“

Bullingers Abendmahlslehre in der 2. Helvetischen Konfession bringt inhaltlich fast dasselbe wie die Leuenberger Konkordie.

„1. Die Gegenwart Christi im Abendmahl.

Wir verbinden also den Leib und das Blut des Herrn *nicht* so sehr *mit* Brot und Wein, daß wir behaupten, das Brot selbst *sei* der Leib Christi – außer im *sakramentlichen* Sinne – oder: unter dem Brot sei der Leib Christi körperlich verborgen, so daß er auch unter der Gestalt des Brotes anzubeten sei; oder: wer immer das Zeichen empfangen, empfangen auch die Sache selbst. Der Leib Christi ist im Himmel und zur Rechten des Vaters...

2. Die *sakramentale* Vereinigung:

Deshalb nehmen aber die Zeichen (Brot & Wein) die Namen der Sachen (Leib und Blut Christi) an, weil sie geheimnisvolle Zeichen der heiligen Sachen sind und die Zeichen und bezeichneten Sachen miteinander in heiliger *Handlung* (s.o. Akt) verbunden werden, verbunden und vereinigt sind sie aber durch die geheimnisvolle *Bedeutung* und den Willen dessen, der die Sakramente eingesetzt hat.“

1. Das „IST“ der Abendmahlsworte Christi ist in der Leuenberger Konkordie ausgefallen, doch die 2. Helvetische Konfession bringt es! Obwohl die ausgesprochen reformierte Lehre, daß das *ist* mit *bedeute* gleichzusetzen sei, in der

Leuenberger Konkordie fehlt, ist sie damit jedoch nicht zurückgewiesen. Das alleinstehend vieldeutbare „mit“ (Brot und Wein) steht schon durch reformierten Einfluß in der Augustana Variata, Artikel 10 von 1540. Bekenntnis der lutherischen Kirche ist aber allein der unveränderte Wortlaut der Augsburger Konfession von 1530: „Von dem Abendmahl des Herren wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen.“

2. Reformierte und die Gemeinschaft Europäischer Kirchen (GEKE), die sich zum Artikel 19 der Leuenberger Konkordie bekennen, sind sich darin einig, daß die Gegenwart Christi mit dem Empfang („Akt“) des Leibes und Blutes Christi zusammenfällt. Die Lehre der lutherischen Kirche unterscheidet aber nach der Konkordienformel, Artikel 7, die leibhafte Gegenwart Christi von dem mündlichen Empfang: Die substantielle Gegenwart ist schon vor der Austeilung und dem mündlichen Empfang durch die Konsekration gegeben. Mit einem Zitat vom Kirchenvater Chrysostomus heißt es dort:

„Christus richtet diesen Tisch selbst zu und segnet ihn; denn kein Mensch das vorgesetzte Brot und Wein zum Leib und Blut Christi macht, sondern Christus selbst, der für uns gekreuzigt ist. 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 vorgestellten Elemente im Abendmahl gesegnet“ (BSLK, 998f).

Die Gegenwart Christi ist nicht auf den Akt des Essens und Trinken, nicht auf die Handlung zu beschränken. Nach Markus 14,22 und 1.Kor.10,16 liegt „die Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Christi im Abendmahl“ allein in „des allmächtigen Gottes Kraft und unsers Herrn Jesu Christi Wort, Einsetzung und Ordnung“ (BSLK, 998). In der Leuenberger Konkordie dagegen gilt alles Interesse an der Gegenwart Christi nur dem Akt des Essens und Trinkens: Hier allein wirke Christi verheißendes Wort. Damit wird die biblisch-lutherische Lehre von der Konsekration verworfen: Der Vorwurf einer Verdunkelung, den die Leuenberger Konkordie im 19. Artikel erhebt, wendet sich gegen sie selbst und trifft auf biblisch Zentrales zu: Die Gegenwart von Christi Leib und Blut in Brot und Wein wird eingeschränkt.

Von Büchern

Wilhelm Löhe, Drei Bücher von der Kirche 1845, hrg. von Dietrich Blaufuß. Wilhelm Löhe Studienausgabe Band 1, Freimund-Verlag, Neuen-dettelsau 2006, ISBN 3-86540-016-7, 270 S., 14,80 €

„Alle reden in unseren Tagen von Kirche“ – so beginnt Wilhelm Löhe seine „Drei Bücher von der Kirche“. Was 1845 galt, trifft auch heute noch zu. Alle reden – wenige lesen. Und hätten doch allen Grund dazu, sich einem solchen Text zu stellen, wie ihn Löhe zu seiner Zeit veröffentlichte und wie er jetzt in einer vorzüglich edierten, dazu überraschend preisgünstigen Studienausgabe wieder auf dem Markt ist. Er rechnet fraglos zu den wichtigsten Texten zur Ekklesiologie (vielleicht ist er der wichtigste überhaupt) aus dem 19. Jahrhundert.

Die Ekklesiologie war damals und blieb bis heute im Luthertum umstritten, teilweise ungeklärt, teilweise überfremdet oder fehlgeleitet von nicht-lutherischen Ansätzen. In diese Situation hinein schrieb Löhe dies Werk. Der Erstausgabe von 1845 folgten nicht weniger als sechs weitere Auflagen und Ausgaben, dazu fünf Übersetzungen und ungezählte Publikationen, die das Thema weiter entfalteten. Löhe stieß eine Diskussion an, die bis heute nicht beendet ist.

Das erste der „Drei Bücher“ beschreibt die Eine Kirche des Credo, sichtbar und unsichtbar zugleich (von dieser fragwürdigen Begrifflichkeit vermochte Löhe sich noch nicht zu lösen). Sie ist ihm *creatura verbi*, gesammelt aus allen Völkern, zeitübergreifend. Damit führt Löhe eine Ökumenebegriff ein, der die Kirche in vertikaler wie horizontaler Dimension erfasst, fern allem provinziellen und national-begrenzten Denken. Er versteht Kirche ganz und gar als „die allgemeine, die wahrhaft katholische Kirche“ und definiert sie als „den großen Gedanken, der noch in der Erfüllung ist, das Werk Gottes in der letzten Stunde der Welt...“, das sich in der Mission darstellt: „Denn die Mission ist nichts als die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung, – die Verwirklichung Einer allgemeinen, katholischen Kirche“ (S.32). Diese berühmt gewordene Formulierung, die man unbedingt in ihrem Kontext lesen muß, bindet Kirche und Mission in klassischer Weise zusammen und hat – ungeachtet ihrer Prägung durch das Organismus- und Wachstums-Denken der Romantik – ihre Gültigkeit behalten.

Das zweite der „Drei Bücher“ hat die „sichtbare“ Kirche im Auge, die Kirche als gottgewollte Stiftung auf Erden, geteilt in viele „Particularkirchen“, von denen wiederum die lutherische als reinste zu gelten hat, weil keine andere ein so reines Bekenntnis führt, welches Löhe einschränkungslos als schriftgemäß ansieht. Und in der „Schriftmäßigkeit des Bekenntnisses“ sieht Löhe das „Kennzeichen der reinsten Particularkirche“ – ohne dabei anderen Konfessionen ihr Kirchesein und ihre besonderen Gaben abzusprechen und die eigene Kirche zu Überhöhen.

Wenn Löhse sich im dritten der „Drei Bücher“ auf diese seine lutherische Kirche konzentriert, dann beschreibt er sie als „einigende Mitte der Confessionen“, bleibt sich aber ihrer Unvollkommenheit bewußt: „Ihre Reformation ist... unvollendet“. Er stellt sie in die Katholizität der Einen Kirche und weicht konfessionalistischer Engführung konsequent aus: die lutherische Kirche ist „vollendet in der Lehre, sie ist unvollendet in den Folgen der Lehre“ (S.165), eine Unterscheidung, die Perspektiven eröffnet. Die Union bekenntnisverschiedener Kirchen verwirft er nachdrücklich und schreibt in diesem Zusammenhang den schlesischen (Alt)Lutheranern zu, daß ihr Zeugnis viele erst zur Besinnung auf das Bekenntnis brachte (S.177). Wenn er mahnt: „Die reine Kirche behalte, was sie hat. Sie nehme es ferner mit jedem Irrtum genau“ (S.165), so klingt das wie in unsre Zeit gesprochen. Vom schriftgemäßen Bekenntnis wiederum sagt Löhse, daß es „keine lieblichere Gestalt, keine lockendere Freundlichkeit beweist..., als wenn es anbetend und lobsingend vernommen wird“ (S.200) – nämlich in der Liturgie der Kirche. Hier warnt er – hochaktuell! – davor, „die liturgische Freiheit zur Erzeugung neuer Liturgien zu mißbrauchen“ (S.202).

Man kann auf jeder Seite dieser neuen Studienausgabe der „Drei Bücher“ etwas lernen und kann sie insgesamt nicht genug loben und empfehlen. Zahlreiche, sorgfältig-recherchierte Fußnoten, vorbildliche Register, – ein aufschlußreiches Nachwort steigern noch ihren Wert und wecken schon Erwartungen hinsichtlich der Qualität der geplanten weiteren Textausgaben aus Löhse's Gesamtwerk. Zu dem erfolgten Start kann man Herausgeber und Verlag nur beglückwünschen. An dem, was jetzt vorliegt, sollte, ja darf eigentlich keiner vorübergehen, der wissen will, was Kirche allgemein und was lutherische Kirche im besonderen ist. Die Lektüre müßte jedem Theologiestudenten, jedem lutherischen Pfarrer geradezu zur Pflicht gemacht werden. Hier bleibt nur Alfred Kerr zu zitieren (auch wenn's einem ganz anderen Buch galt): „Geht hin und kauft“.

Jobst Schöne

Ekkehard Mühlenberg, Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre. Ethik bei den griechischen Philosophen und den frühen Christen, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-Historische Klasse. Dritte Folge, Band 272, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, ISBN 3-525-82544-7, 170 S., 39,90 €

Dieses Buch bietet keinen Gesamtüberblick über die Ethik der frühen Christenheit, sondern eine Art historischen Werkstattbericht. Der Göttinger Patristiker Mühlenberg unternimmt darin den Versuch, durch in den Anmerkungen detailliert dokumentierte Quellenarbeit wesentliche Aspekte der altkirchlichen ethischen Reflektion heutigem Nachdenken zur Verfügung zu stellen. Wer

weitergehende materiaethische Informationen sucht, der bleibt auf die vom Verfasser selber (S.8) genannte Literatur angewiesen, die man um das nach wie vor wichtige Buch Adolf von Harnacks über „Die Mission und Ausbreitung des Christentums“ ergänzen könnte. Mühlenberg benennt als gravierende Hindernisse, die ein echtes Gespräch zwischen der damaligen Ethik und heutigem Denken erschweren, den „Dschungel von ethischen Meinungen in der heutigen Zeit“ auf der einen Seite und die heute als ungeheuerlich wahrgenommene damalige „Weltverachtung und die asketische Absonderung von der menschlichen Gesellschaft“ auf der anderen Seite (S.9). Der Leitbegriff der „Lebensführung“ erscheint dem Autor aber geeignet, die altkirchliche Ethik in einer hilfreichen Weise zu erschließen. „Lebensführung“ fragt dabei weniger nach den Normen der Ethik, auch nicht nach der Alltagspraxis, sondern nach Ziel und Grund ethischen Handelns, mithin danach, „welche Einstellung oder Haltung oder Gesinnung“ die damaligen Christen „bei ihrer Ethik setzen und fordern“ (S.9).

Die im Titel formulierte Spannung „zwischen Bibel und Tugendlehre“ ergibt sich aus der (bereits neutestamentlich nachweisbaren) Aufnahme der antiken Tugendlehre durch die alte Kirche. Stellte doch die griechische Philosophie dem kirchlichen Nachdenken über ethische Fragen das begriffliche Handwerkszeug zur Verfügung. Allerdings begegnete die alte Kirche nicht einem ominösen Zeitgeist, an den sie sich angepaßt hätte, sondern verschiedenen philosophischen Denkschulen mit unterschiedlichsten Grundentscheidungen. Mühlenberg stellt diese vor in einem Überblick über die Tugendlehre in der aristotelischen Ethik und über die beiden wichtigsten Alternativen zu dieser, nämlich die Schulen Epikurs und der Stoa. Die eklektische Aufnahme von Elementen dieser Philosophenschulen durch christliche Theologen behandelt der Autor dann am Beispiel von Klemens von Alexandria und Origenes. Führt Klemens den christlichen Glauben als entscheidenden Faktor ein, durch den der Mensch zum wahren Leben findet, weil ihm durch die Taufe die Fähigkeit wächst, die vergebenen Sünden nun auch abzulegen, um so dem Logos immer ähnlicher zu werden, so betont Origenes besonders die bei den damaligen Philosophen ausgeblendete Radikalität des Bösen im Menschen, die nur durch das Wort Gottes bekämpft werden kann.

Nach diesem Überblick über Grundreflexionen zur Ethik wendet der Verfasser sich drei ausgewählten „Mustern christlicher Lebensführung“ zu, die damals als Kriterien für echtes Christsein angesehen wurden. Diese drei Muster sind 1. der Märtyrer, 2. die Virginität, 3. die Demut als monastische Lebensform.

Das Martyrium wurde bereits in den frühesten Martyrologien als vorbildliche persönliche Tat ethisch ausgedeutet. Die Apologeten bauten dies weiter aus, indem sie das Martyrium als Ausdruck von Wahrhaftigkeit und (im Glauben motivierter) Todesverachtung sehen lehrten. Insbesondere die Todesverachtung wird heidnischen Kritikern als Gütesiegel des Glaubens entgegengesetzt, wenn etwa Tertullian betont, daß den Christen ein Ertragen von Schmerz

und Tod möglich ist, was die Philosophen zwar suchten, aber nicht erreichten. In Alexandrien setzten sich die christlichen Theologen mit der Beschimpfung des Martyriums als „Selbstmord“ durch gnostische Häretiker auseinander. Die Gnostiker sahen in der Gerichtssituation ein Adiaphoron, in der ein mündliches Verleugnen erlaubt war, wenn nur die innere Gotteserkenntnis recht blieb. Dem stellten die rechtgläubigen Theologen die im Bekenntnis zu bewährende „Ganzheit des Christseins“ entgegen (S.93). In zahllosen Märtyrerpredigten wurde dieses Verhalten als für alle Christen vorbildlich entfaltet. In verfolgungsfreien Zeiten konnte auch der Kampf mit Anfechtungen und das Bestehen der Versuchungen des Glaubens als Martyrium gedeutet werden. So besteht für Augustinus das Vorbild der Märtyrer darin, daß sie lehren, das Flüchtige zu verachten und das Bleibende zu erwerben. Augustin mahnt zudem, keine Scheu vor der Größe der Märtyrer zu haben, seien sie doch Menschen wie wir alle und lebten sie von dem, was Christus in Joh 15,5 seinen Jüngern ans Herz legt. Beispielhaft ist insbesondere ihre Geduld, die nicht nur für das Martyrium in der Arena, sondern auch für das Martyrium im Gewissen (im Kampf gegen Anfechtung durch Sünde) vonnöten sei. Auch eine schwere Krankheit gilt als Martyrium in Friedenszeiten, wenn beispielsweise der Christ lieber leidet, als den Dienst heidnischer Zauberer in Anspruch zu nehmen.

Während für das Lebensmuster des Martyriums neutestamentliche Motive auch über das bei Mühlberg genannte Material hinaus gefunden werden können (vgl. nur 1Petr 2,21–23), urteilt der Verfasser zu Recht, daß das biblische Zeugnis kaum Anweisungen zur Virginität gibt bzw. diese klar als nicht ethisch verallgemeinerbare Gottesgabe vorstellt (1Kor 7,1; Mt 19,12). So handeln auch viele der Bibelstellen, mit denen altkirchliche Schriftsteller die Jungfräulichkeit als ethisches Ideal preisen, eigentlich von Keuschheit im Sinne ehelicher Treue. „Der Virginitätsgedanke drängt sich nicht durch neutestamentliche Schriften auf“ (S.106). Mühlberg sieht seine Wurzel vielmehr in den kirchlich nicht approbierten apokryphen Evangelien, welche gnostische Vorstellungen bzw. schöpferfeindliche Tendenzen transportierten, die ansonsten kirchlich durchaus – etwa in Verteidigung der Ehe – bekämpft wurden. So konnte die Jungfräulichkeit bei einigen Theologen zu einem Muster der auch unter Philosophen als erstrebenswert angesehenen „kontemplativen Lebensform“ (S.113) werden. Ihrer Idealisierung wurde freilich etwa durch Augustinus die bleibende Versuchlichkeit durch den Hochmut entgegengestellt.

Damit leitet Verfasser über zur „Demut“ als drittem Muster christlicher Lebensführung und meint: „Demut‘ mag im heutigen Sprachgebrauch mißverständliche Konnotationen besitzen, aber das war schon in der Antike der Fall. Ein Ersatzwort kenne ich nicht“ (S.121). In diesem Teil nun schwillt die Menge an biblischen Zitaten in der untersuchten Literatur an. Auch konnte die Theologie auf eine große phänomenologische Bandbreite zu diesem Thema in der griechischen Sprache zurückgreifen. Mühlberg formuliert hier allerdings auch treffend das Dilemma, daß die Demut ihre Qualität verlieren muß, ordnet man sie der Ethik ein und beschreibt man sie als ethischen Wert. Als Haupttu-

gend ist sie nicht systematisierbar, ja im strengen Sinn ist sie nicht kontrollierbar. Sie stellt sich ein als durch Bescheidenheit und Zurückhaltung gekennzeichnete Lebensführung (womit sie auch noch unzureichend beschrieben ist), oder sie stellt sich nicht ein. Dennoch sehen die altkirchlichen Theologen etwa nach Mt 11,29 die Möglichkeit, Demut einzuüben, sie zu lernen, und leiten dazu an im Sinne eines „Herabsteigens der Seele“, einer Absage („abrenuntiatio“) allem Hochmut gegenüber. Bei Basilius ist zu lesen: „Denn die Seele gleicht sich ihren Tätigkeiten an und gewinnt die Gestalt von dem, was sie tut“ (S.132). Als Lebensform fällt die Demut insbesondere bei den Anachoreten mit der Sündenerkenntnis und dem Sündenbekenntnis in eins: „Wenn der Mensch nicht im Herzen festhält, daß er ein Sünder ist, erhört Gott ihn nicht“ – so der Wüstenvater Moses in einem Brief an Poimen – „Und der Bruder sagte: Was heißt: In seinem Herzen, daß er ein Sünder ist? Und der Alte sagte: Wenn jemand seine Sünden so auf sich nimmt, daß er sich selber für einen Sünder hält und nicht die Sünde des Nächsten sieht“ (S.143f). Im Grunde wird hier schon in den Quellentexten deutlich, daß wir bei der Demut jenseits einer wie auch immer gestalteten „Tugendlehre“ angekommen sind, ist sie doch nichts anderes als die Buße, zu der Christus den Sünder ruft und führt und die unlösbar mit dem Glauben an die Vergebung um Christi willen verbunden ist.

Mit dieser Hochschätzung der Demut gibt die alte Kirche auch einen entscheidenden Hinweis für das Gespräch mit unserer Zeit. Augustinus hatte die Demut den Jungfrauen ans Herz gelegt, weil er sie aufgrund ihrer vermeintlichen Reinheit ganz besonders in der Gefahr des Hochmuts stehen sah. Der Ruf zur Umkehr zu Christus als Ruf weg von nichtbiblischen, selbsterwählten Tugenden und Idealen ermächtigt zu einem differenzierten Umgang mit dem ethischen Erbe der Alten Kirche. Da mag es manches geben, was aus theologischen Gründen unhaltbar ist. Da gibt es aber insbesondere in den Lebensmustern „Martyrium“ und „Demut“ auch viele biblisch fundierte Perlen zu entdecken, die nicht nur etwa in der Reformation wirksam geworden sind (so in Luthers Lied „Ein feste Burg“ zum Thema „Martyrium“ oder auch in der Aufnahme des Martyriums-Gedanken in der Seelsorge an im Kindbett sterbenden Müttern, um nur zwei Beispiele zu nennen), sondern die sich auch auf die heutige Christenheit heilsam auswirken könnten. Nichtbiblische, selbsterwählte „Tugenden“ sind nicht nur ein Irrweg in der alten Kirche, es gibt sie auch heute.

Mühlenberg ist zu danken für seine gewiß nicht immer leicht zu lesende Einführung in sonst selten beleuchtete Fragestellungen. Es ist äußerst verdienstlich, wenn sich Historiker nicht beirren lassen von der Frage, was denn das alles heute „bringt“, sondern den Mut haben, die Quellen für sich sprechen zu lassen. Die Früchte und Wirkungen (für moderne Tatmenschen gesprochen: die Relevanz und Effizienz) stellen sich ein, wo mit Demut und Dankbarkeit gelesen wird.

Ingemar Öberg, Luther and World Mission. A Historical and Systematic Study with special Reference to Luther's Bible Exposition, Concordia Publishing House, St. Louis 2007, ISBN 0-570-03322-5, 522 S., 49,99 \$

Dieses Buch ist eine Frucht des Zusammenwirkens lutherischer Theologen, die mehrere Kontinente umgreift. Der 2005 verstorbene schwedische Autor (*1930) wirkte als Dozent an einem Missionsseminar im norwegischen Stavanger. Öberg veröffentlichte seine Arbeit zunächst in schwedischer Sprache 1991 in Finnland. Autor und Übersetzer kennen sich aus gemeinsamen Zeiten am Matongo Lutheran Theological College in Kenia, wo beide als Gastdozenten wirkten. Die Übersetzung ins Englische, die der Amerikaner Dean Apel mit Hilfe seiner schwedischen Frau anfertigen konnte, wird eröffnet durch ein Vorwort von Robert Kolb, Professor am Concordia Seminary in St. Louis.

Kritischer Bezugspunkt dieser Arbeit ist die These Gustav Warnecks, Luther bzw. das Luthertum hätten den Missionsgedanken ausgeblendet und daher nichts zur neuzeitlichen Mission und Missionswissenschaft beigetragen, eine These, die weithin so sehr verinnerlicht ist, daß viele missionarisch Gesinnte auch lutherischer Herkunft eher bereit sind, bei Baptisten und Charismatikern in die Schule zu gehen als bei Luther und den von ihm geprägten Theologen.

In einem großen Wurf zeigt Öberg auf, wie Luthers gesamtes Wirken von einer missionarischen Perspektive geprägt ist. Zwar gab es tatsächlich in der Reformationszeit kaum Berührungen mit „exotischem“ Heidentum. Öberg erinnert aber daran, daß die Gefahr des Martyriums – eine genuin missionarische Situation – die reformatorische Theologie und Praxis mit bestimmte. Werde der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts vorgeworfen, sie habe keine Missionare ausgesandt, so müsse man fragen, wer denn heute bereit ist, etwa Missionare in den Iran zu entsenden. Schon in der Einleitung betont der Autor, wie sehr Luthers Lehre von der Kirche und vom Amt durch das Bewußtsein geprägt ist, in der trinitarischen „Sendekette“ seit Ostern und Pfingsten zu stehen. Die Reformation ist mithin selber Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem „Missionsbefehl“ des Herrn, standen doch Luther die Heiden in seinen kaum evangelisierten Landsleuten vor Augen, so daß für ihn eine theologisch grundsätzliche Unterscheidung von Mission in der Heimat und Mission in der Ferne nicht denkbar war. Mission hat für Luther eine trinitarisch-heilsgeschichtliche Seite und eine irdisch-profangeschichtliche. Die Art und Weise der Ausbreitung des Evangeliums ist bestimmt durch Gottes Werk in Christus und durch den Heiligen Geist, damit aber durch das Wort des Evangeliums und die Sakramente als die göttlich eingesetzten „Missionsmittel“, die der Kirche in ihrer Sendung aufgetragen sind. Dabei nimmt Gott Menschen und Dinge seiner Schöpfung in Gebrauch, die dieser Mission dienen.

Methodisch untersucht Öberg vor allem die Schriftauslegung Luthers. Dabei nimmt er in einem ersten inhaltlichen Hauptteil die für Luthers Missionstheologie wichtigen Artikel der Lehre in den Blick. Darauf folgt eine detail-

lierte Untersuchung der Aufnahme des Missionsmotivs in Luthers Vorlesungen zu den biblischen Büchern. Schließlich wendet Öberg sich Luthers Äußerungen zur Mission unter Juden und Muslimen zu, den beiden nichtchristlichen Hauptgruppen, die im 16. Jahrhundert mit der europäischen Christenheit eng in Berührung kamen.

Im Rahmen der Kirchenlehre steht Luthers Missionstheologie auf zwei Pfeilern, wie Öberg zunächst aufzeigt: auf der Lehre von Schöpfung und Sünde und auf der Lehre von Kirche und Amt. Die heilsgeschichtliche Verankerung des Missionsgedankens bei Luther schließt ein intensives Nachdenken über Gottes Wirken in der Schöpfung ein. Trotz des Sündenfalls wirkt der Schöpfer nicht nur an seinen Geschöpfen, sondern auch und vor allem durch diese, die ihm als „Larven“ und „Masken“ dienen. Damit ist von vornherein klar: Jedem Menschen ist Gott gegenwärtig als Schöpfer und Erhalter. Darauf können Menschen auch bei der Verkündigung angesprochen werden. Darüber hinaus erkennt der aufmerksame Bibelleser, daß Gottes gute Schöpfungsordnung und insbesondere das Leben der Menschen in ihren Berufen in allen Kulturen als Gottesgabe aufgegriffen werden kann. Sozialethische Fragestellungen können so gar nicht ausgeblendet werden. Nicht aus der Schöpfung und den entsprechenden Bezügen ist der Mensch durchs Evangelium zu befreien, sondern aus der sündigen Verkehrung, zu der der Satan als Gottes Feind fortwährend verführt. Sündenlehre und die Lehre vom universalen Kampf zwischen Gott und Satan um den Menschen sind daher grundlegend für das Nachdenken über Mission. Auch das Naturrecht ist einerseits Ausdruck der Geschöpflichkeit und des Angesprochenenseins des Menschen durch Gott, andererseits in fortwährender Gefahr, in Götzendienst umzuschlagen. Solchen Götzendienst aber sieht Luther gerade nicht nur in fernen (und zu seiner Zeit von Sachsen aus unerreichen) Heidenländern, sondern in Gestalt von Aberglaube, Mißbrauch des Christlichen oder Mammondienst auch im eigenen Lande. Das Heidentum ist mithin eine universelle Erscheinung und nicht geographisch einzuteilen. Zum Abschluß dieses Teils untersucht Öberg Luthers Auslegungen des Johannesprologs mit Blick auf die Frage nach der wahren Gotteserkenntnis. So kann er aufzeigen, wie wichtig die Fleischwerdung des Wortes (Joh 1) auch für Luthers Missionsgedanken ist. Denn Aufgrund der Inkarnation geht es in der Mission nicht zuerst um eine Problematisierung der Erkenntnisfrage (Epistemologie), sondern um die Ermöglichung einer Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch in Christus. Vorbildlich sind Öbergs abgewogene Darlegungen zu Luthers Sicht des allgemeinen Priestertums der Gläubigen und zum kirchlichen Amt in ihrer Relation zueinander. Beiden kommt in der Mission ihre je spezifische Aufgabe zu, die sie nur miteinander ausführen können. Entscheidend aber für vollmächtigen missionarischen Dienst ist nicht eine „innere Berufung“, sondern der äußere Ruf in Gestalt der heiligen Ordination.

Eine unerschöpfliche Fundgrube tut sich dann im gesamtbiblischen Durchgang durch Luthers Schriftauslegungen vor dem Leser auf. Dabei stellt Öberg

zunächst Luthers prophetisch-christologische Methode der Schriftauslegung vor. Mit den neutestamentlichen Briefen sieht Luther bereits im Alten Testament eine Glaubens- und damit eine Kirchengeschichte. Die Genesis, die Propheten und die Psalmen zeugen vom Wachsen des Glaubens und der Kirche, vom Ringen zwischen Kirche und Pseudokirche. Josef in Ägypten, Daniel in Babylon, Jona in Ninive sind für Luther herausragende missionarische Gestalten, an denen sich ablesen läßt, was Gott mit seiner Kirche vorhat und wie er durch sie wirkt. Psalmen und Propheten erweisen die Zuwendung Gottes auch zu den Heidenvölkern, die allerdings auch diese durch Buße und Kreuz führt. Missionarische Elemente finden sich auch in Luthers Evangelienauslegungen, etwa in seiner Exegese zu den Gleichnissen vom Reich Gottes. Insbesondere Christi Himmelfahrt versteht Luther vor dem Hintergrund der Psalmen missionstheologisch fruchtbar zu machen. Ähnliches gilt für Ostern und Pfingsten und die Einsetzung des Schlüsselamtes durch Christus etwa nach Joh 20 und Mt 16. Auch hier deckt Öberg Mängel in der gegenwärtigen Missionspraxis und -theologie auf, wenn er fragt, wo denn heute die Verbindung zwischen Mission, Schlüsselamt und Beichte zu finden ist? Ja, der gegen Luther gerichtete Vorwurf, er hätte kein Ohr gehabt für den neutestamentlichen Missionsbefehl, übersieht völlig, daß Luther die einschlägigen Stellen breit heranzieht (ohne sie deshalb „Missionsbefehl“ zu nennen), um von ihnen her zu begründen, wie die Kirche zu jeder Zeit gebaut werden muß, nämlich neben Verkündigung und Taufe durch den Ruf zur Absolution und durch eine aufs Altarsakrament konzentrierte Seelsorge. Auch die Apostelgeschichte und die Apostelbriefe werden fruchtbar gemacht. Hier lernt der missionstheologisch Interessierte einiges über die rechte „Kontextualisierung“, über den Umgang mit „Mißerfolgen“, mit geschlossenen und offenen Türen, mit einer verfehlten Ökonomisierung des Glaubens. Die Betonung der Rechtfertigung und die Auseinandersetzung mit zu verdammenden Lehrvarianten insbesondere in den Apostelbriefen, zeigt überaus deutlich, daß es niemals einfach darum geht, ob die Kirche „missionsgesinnt“ ist, sondern welche Mission und damit welche Lehre sie im Sinne hat. Ist die Lehre recht, so wird auch das heilige Leben zu einem Mittel der Mission. Die Weitergabe des Glaubens erfolgt mithin auch im Leben der Christen in Familie und Beruf. Immer wieder kann Öberg zudem zeigen, daß Luther davon ausgeht, der Lebensstil der Christen im Alltag habe eine missionarische Wirkung. Auch hier kommt er noch einmal sehr ausführlich auf das apostolische Predigtamt zu sprechen. Öberg wendet sich dagegen, amtskritische Spitzenaussagen Luthers aus den Jahren 1520–1523 zu verabsolutieren und z. B. gegen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses oder spätere Aussagen Luthers auszuspielen. Bei der Hochschätzung des Amtes durch Luther geht es auch um den Trost, den die ausgesandten Prediger in ihrer Ordination suchen sollen. Diese Hochschätzung des Amtes aber trennt Luther von einer Missiologie der Schwärmer aller Zeiten.

Im letzten großen Kapitel geht Öberg chronologisch zunächst Luthers Judenschriften und dann die sogen. Türkenschriften durch. Alle wesentlichen Arbeiten Luthers zu diesen Themen werden detailliert analysiert. Öberg zeigt die Wandlungen in Luthers Einschätzung der Judenfrage auf und beklagt, daß der alte Luther in seinen gegen die Juden gerichteten Angriffen seinen eigenen missionstheologischen Prinzipien nicht mehr gerecht wird. Allerdings betont Öberg, daß Luthers antijüdische Schriften keineswegs rassistisch motiviert sind, was sich u.a. daran zeigt, daß er bis zum Schluß, wenn auch nur noch sehr verhalten, eine Bekehrung von Juden für möglich hält.

Konsequenter blieb Luther in seinen Urteilen zur Türkenfrage und damit zum Islam. Um der Mission willen hielt er es für nötig, daß christliche Theologen den Koran studieren; darum förderte er auch die Veröffentlichung einer lateinischen Koranübersetzung. Detailliert setzte sich Luther mit Aspekten islamischer Theologie und ihren Unterschieden zum christlichen Glauben auseinander. Vehement wandte er sich gegen jede Form des heiligen Krieges. Vielmehr sollten sich die Deutschen bereit machen für eine mögliche osmanische Invasion, um dann mit Katechismus und Bibel im Herzen unter der Fremdherrschaft Christus mit Wort und Tat bezeugen zu können. Auch die Türken seien nicht von Gott zur Blindheit und Verdammnis vorherbestimmt, sondern könnten zu Christus bekehrt werden, was Luther für eines der kostbarsten Werke überhaupt hält. Insbesondere dieser Abschnitt über Luthers Haltung zum Islam läßt immer wieder innehalten und regt zum Nachdenken über Entwicklungen in unserer Zeit an. Luther weist hier den heutigen Kirchen einen Weg jenseits von angsterfüllter und ressentimentgeladener Panikmache einerseits und ebenso angsterfüllter, naiv-sentimentaler Anbiederung an den Islam andererseits. Wo Menschen furchtsam vor einem Erstarken des Islam warnen, fragt Luther uns Christen, wie tief denn der christliche Glaube bei uns verankert ist. Auch drängt sich die Frage auf, ob die durchgreifende Ökonomisierung von Kirche und Mission in unserer Zeit, die das Tun der Kirche immer mehr mit dem grauen Schleier der Erfolgserwartung und Erfolgskontrolle überzieht, nicht gerade verhindert, daß auch der Zusammenhang von Mission und Kreuz, von Mission und Verfolgung im Blick bleibt. Das Fatale an jener Ökonomisierung, die bereits im Mittelalter in Gestalt der effizienzorientierten Missiologie des Ablasses verbreitet war, ist ja, daß sie blind macht für die eigentlichen Missionsherausforderungen und Missionsfrüchte. Prophetisch ruft Öberg daher der Kirche unserer Tage zu, daß die *Missio Dei* nicht durch uns Menschen programmiert werden kann.

Zuletzt verläßt er die Analyse von Luthertexten, um sich summarisch den missionarischen Aspekten des praktisch-theologischen Wirkens des Reformators zuzuwenden. Bibelübersetzung, Meßreform, Katechismen, Gesangbücher, Predigtpostillen und ein Universitätsbetrieb, der zwischen 1520–1560 5000 ausländische Studenten nach Wittenberg lockte, all das waren missionarisch eminent wirksame Aspekte der Lebensleistung Luthers. Sein Motiv dabei war

nicht, die Kirche sichtbar wachsen zu sehen, sondern das Evangelium seiner Berufung gemäß rein zu verkünden. Die Früchte stellten sich in dem Maße ein, wie die Treue zum göttlichen Auftrag wuchs.

Einziger Wermutstropfen dieses Buches ist, daß Öberg zwar zu Recht Warnecks Verdikt gegen Luther als entkräftet ansieht, dessen Verdikt aber gegen das orthodoxe Luthertum wiederholt. Hier würde eine ebenso differenzierte Wahrnehmung insbesondere der erbaungstheologischen Schriften der orthodoxen Theologen ein deutlich positiveres Resultat zeitigen. Dessen ungeachtet sind diesem Buch viele aufmerksame Leser zu wünschen. Schon die Lektüre hat eine tröstende und ermutigende Wirkung. Öberg liefert nicht nur einen bedeutenden Beitrag zur Lutherforschung und zur Geschichte der Missiologie. Sein Buch hat darüber hinaus das Potential, in Kirche und Mission ein dauerhaftes Umdenken gegenüber der scheinbar übermächtigen Ökonomisierung zu bewirken.

Armin Wenz

Ferdinand Hahn, Theologie des Neuen Testaments. Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. Band II: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung. Mohr Siebeck, Tübingen 2002, ISBN 978-3-16-148737-8, 874 S., 29,- €

Professor Emeritus F. Hahn („grand old man“ der neutestamentlichen Wissenschaft) hat eine enorme Arbeit geleistet. Insgesamt umfassen seine zwei Bände ca. 1 700 Seiten. Er schreibt hier fast alles, was er weiß. Und das ist ungeheuer viel. Selten kann man einen Text lesen, dessen Argumentation so gut und folgerichtig verläuft wie die Hahns. Er ist tatsächlich ein großer Meister der deutschen Sprache. Das wage sogar ich, als Repräsentant des fremden (finnischen) Sprachgebiets zu behaupten!

Im ersten Band untersucht Hahn die Theologie des Neuen Testaments von einer diachronischen Perspektive her. Er beginnt mit Verkündigung und Wirken Jesu und der Rezeption der Jesus-Überlieferung durch die Urgemeinde (Teil I). Danach behandelt er die Verkündigung und Theologie der ältesten christlichen Gemeinden (Teil II). Dann folgen eine Auslegung von der Theologie des Apostels Paulus (Teil III), eine Erklärung von der Theologie der Paulusschule (Teil IV) und ein ziemlich genauer Überblick über die theologische Konzeption der von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften des Urchristentums (Teil V). Warum zu den „von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften des Urchristentums“ der Jakobusbrief, der 1. Petrusbrief, der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes zählen, bleibt zumindest mir unklar. Im folgenden geht Hahn zu den theologischen Konzeptionen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte über (Teil VI).

Dann schreibt er ausführlich von der johanneischen Theologie (Teil VII) und schließlich auch etwas vom Übergang zur Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts (Teil VIII) einschließlich z.B. des Judas- und des 2. Petrusbriefes. Bemerkenswert ist, daß der erste Teil mit dem Tod Jesu endet. Seine am dritten Tage geschehene Auferstehung wird später im zweiten Teil unter der „Verkündigung und Theologie der ältesten christlichen Gemeinden“ zur Sprache gebracht. Muß es wirklich immer so sein, daß man nichts über das historische Faktum seiner Auferstehung sagen darf, nicht einmal wenn man fast 2 000 Seiten über die Theologie des Neuen Testaments schreibt?

Im zweiten Band durchleuchtet Hahn die Theologie des Neuen Testaments von einer synchronen Perspektive her. Er diskutiert in erster Linie das Alte Testament als Bibel des „Urchristentums“ (Teil I) einschließlich der Stellung des alttestamentlichen Kanons, das Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus (Teil II). Weiter thematisiert der Verfasser die soteriologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes (Teil III), die ekklesiologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes (Teil IV) einschließlich der ethischen Unterweisungen und anschließend natürlich noch die eschatologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes (Teil V). Im großen und ganzen entspricht die Disposition dem traditionellen Aufbau der systematischen Dogmatik. Insofern ist die moderne Bibelwissenschaft bewiesenermaßen nicht so weit von der Betrachtungsweise der Kirche entfernt! Der zweite Band enthält verhältnismäßig viel Wiederholung im Vergleich zum ersten Band. Aber andererseits stört das eigentlich nicht. „Repetitio est mater studiorum“ (Wiederholung ist die Mutter des Studiums), wie jeder Professor Emeritus aus seiner eigenen Erfahrung weiß. Als kleines Detail zu den sog. „triadischen Aussagen“ im Neuen Testament (s.S. 290–294): Es fehlt völlig der Argumentationsduktus des Epheserbriefes, der sich durchgehend auf klar trinitarische Kategorien bezieht. Das habe ich selbst in meinem Buch *Reformatörisk gudstjänst på Skriftens grund* (Kungälv 2001) nachgewiesen (erhältlich nur in Schwedisch).

Zu jedem Kapitel hat Hahn eine aufschlußreiche Literaturübersicht herausgearbeitet. Natürlich hat er nur eine Auswahl wichtigster Publikationen aufgenommen (die am Ende der beiden Bände aufgelistet sind). Hier wird es sehr anschaulich, wie viel er selbst während seiner langjährigen Karriere über die Vielfalt der neutestamentlichen Themen geschrieben hat. Ganz einfach: unglaublich. Besser könnte es nicht sein. Doch scheint Hahn sich meist oder fast ausschließlich für die Arbeiten seiner deutschen Kollegen zu interessieren. Bedeutet das vielleicht, daß seines Erachtens nicht viel Wertvolles in der englischen (oder angloamerikanischen) Welt publiziert ist? Im folgenden will ich in aller Kürze einige Perspektiven aufnehmen, die der Deutung der neutestamentlichen Theologie wichtige Impulse geben könnten:

1. Das Buch *The Old Testament in Early Christianity* (Mohr Siebeck 1991) von E. E. Ellis ist von grundlegender Bedeutung im Hinblick auf den Umfang des alttestamentlichen Kanons im Urchristentum. Im Licht seiner Thesen über-

zeugt mich nicht die Ansicht, daß es einen (zumindest im praktischen religiösen Leben) festgelegten alttestamentlichen Kanon zur Zeit Jesu und der Apostel nicht gegeben habe (gegen Hahn II, S.41–44).

2. Auch wenn Hahn selbst ohne Zweifel ein prominenter Experte im Bereich der christologischen Hoheitstitel ist, hat besonders Larry Hurtado einen Neueinsatz mit seinen Thesen von „high christology“ geleistet. Viele andere Exegeten arbeiten in seinen Spuren (z.B. Charles A. Gieschen in Fort Wayne). Wie sollte man neutestamentliche Theologie vor einem solchen Hintergrund schreiben?

3. Neulich hat R. Bauckham ein Buch geschrieben, worin er sich besonders mit der formgeschichtlichen Schule auseinandersetzt (*Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Eerdmans 2006). Schon früher hatte er einige ähnliche Beiträge veröffentlicht. Seine Hauptthese lautet, daß die Evangelien keine (!) anonymen Gemeindetraditionen (die angeblich meistens aus der freien Phantasie der Urkirche stammten) enthalten, sondern vielmehr die authentischen Berichte der Augenzeugen weiterführen. Es geht mit anderen Worten um die wahrhafte Heilsgeschichte (mit Wundern und Zeichen), nicht z.B. um „die selbständige Weiterführung, die eine Interpretation der Botschaft Jesu mit Hilfe anderer Begriffe und Vorstellungen durchführt“ (Hahn I, S.70).

Timo Laato

Johannes Schwanke, *Creatio ex nihilo*. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545), Theologische Bibliothek Töpelmann Band 126, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2004, ISBN 3-11-017968-7, 320 S., 98,- €

Es gibt biblische Schlüsselstellen und -motive, die die Kraft haben, die gesamte biblische Botschaft und damit den Inhalt des christlichen Glaubens auszuloten bzw. theologisch zu erschließen. Dazu gehören die in einem Lutherzitat als Motto diesem Buch vorangestellten paulinischen Äußerungen aus Röm 4,17 und 2Kor 4,6. Diese Erschließungskraft ist Ausdruck dessen, daß sich die heiligen Schriften selber gegenseitig auslegen, indem sie wie in einem Kanon als nacheinander einsetzende Stimmen mit einer gemeinsamen Melodie erklingen. Schon Paulus webt als christusgläubiger Ausleger des Alten Testaments schöpfungstheologische und rechtfertigungstheologische Aussagen mit Hilfe des Gedankens der „Schöpfung aus dem Nichts“ ineinander. Luther folgt ihm darin besonders breit in seiner großen Genesis-Vorlesung, deren Bedeutung für Luthers reife Theologie Schwanke mit seiner Tübinger Dissertation aus dem Jahr 2003 (Oswald Bayer) in Übereinstimmung mit Ulrich Asendorf rehabilitiert. Die Textüberlieferung dieser größten aller Luthervorlesungen ist weit besser, als es Seeberg und Meinhold glauben machen wollten. Die Vorlesung zog

sich durch das letzte Lebensjahrzehnt Luthers und stellt mithin eine von ihm auch ausdrücklich so gesehene Vorbereitung des Reformators auf das eigene Sterben dar. Neben den Schmalkaldischen Artikeln und der großen Galatervorlesung muß die Genesisvorlesung als wichtigstes Werk des alten Luther mit testamentarischem Charakter verstanden werden. Mit Hilfe von Tischreden und Briefäußerungen rekonstruiert Schwanke den Vorlesungsverlauf, der immer wieder durch schwere Erkrankungen und Reisen Luthers oder durch katastrophale Ereignisse (Pestepidemien) unterbrochen wurde. Noch stärker als andere Vorlesungen Luthers trägt die Genesisvorlesung daher ausgeprägt biographische und seelsorgliche Züge. Zur Absicherung seiner Erkenntnisse zieht Schwanke immer wieder wichtige andere Luthertexte heran, in denen dieser die „*creatio ex nihilo*“ thematisiert.

Vor seiner eigentlichen Untersuchung der Frage, wie die theologische „Formel“ der „*creatio ex nihilo*“ in ihrer erschließenden Kraft für die gesamte Theologie in der Genesisvorlesung entfaltet wird, klärt Schwanke zunächst begriffsgeschichtlich das theologische Verständnis dieser Formel. Demnach ist die Formel „*creatio ex nihilo*“ nicht in erster Linie eine Aussage über die Kausalität der Schöpfung, sondern eine paradoxe Formel, die logische Konstanten menschlichen Denkens zum Wanken bringt. Schöpfungstheologisch ist mit der Aussage der Schöpfung aus dem Nichts die Ewigkeit der Schöpfung abgewiesen, wie sie in der antiken Philosophie gelehrt wurde. Doch die Bedeutung geht weit darüber hinaus, insofern die Formel in allererster Linie eine Aussage über Gott bzw. über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf ist. „*Ex nihilo*“ heißt für Luther darum nicht einfach „aus dem Nichts“. Vielmehr verneint die Aussage der „*Creatio ex nihilo*“ eine Abhängigkeit des göttlichen Schaffens von der Schöpfung selber. Damit ist bei Luther der biblische Befund, auf den Schwanke immer wieder eingeht, korrekt aufgenommen, insofern auch in der Heiligen Schrift nicht der Gegensatz von Nicht-seiendem und Seiendem eine Rolle spielt, sondern der Gegensatz von Chaos und Kosmos, von Licht und Finsternis, von Tod und Leben. Das in der Genesis laut werdende Schöpferwort Gottes, das mit einem Verbum verbunden ist, welches im Alten Testament nur von Gott ausgesagt werden kann („*bara*“), ist für Luther ein göttliches Machtzeichen, das sich keinerlei Gegebenheiten unterwerfen muß, sondern selber Gegebenheiten schafft. Damit bedeutet auch die anthropologische Bestimmung des Menschen als „Nichts“ (*nihil*) nicht dessen Degradierung zur obskuren Nichtexistenz, sondern thematisiert die totale Abhängigkeit, in der sich der Mensch zu Gott als Geber des Seins befindet. Während der Mensch nichts aus sich selbst (*nihil ex se*) zu tun oder zu sein vermag, ist aus Gott heraus (*ex Deo*) dann auch für den Menschen im Glauben alles möglich. Freilich kann im existentiellen Leiden unter dem Nichthandeln Gottes Gott selber in der Anfechtung nachgerade zum „*nihil*“ für den Gläubigen werden, zu einem Nichts, gegen das der Angefochtene zum in Christus offenbaren Gott fliehen muß. So

weit Schwankes einführende Klärungen zum Verständnis der Formel „*creatio ex nihilo*“.

In einem ersten Schritt erweist der Autor dann im Hauptteil seine These von der Erschließungskraft der Formel „*creatio ex nihilo*“, indem er die zahlreichen Stellen und Variationen behandelt, mit denen Luther den prinzipiellen Charakter der Formel herausstreicht. Es ist geradezu eine Grundregel göttlicher Werke, daß Gott alles aus nichts macht („*Estque perpetua et unica regula divinum operum: Omnia ex nihilo facere*“, S. 72). Dies gilt für Gottes Handeln als Schöpfer, Erhalter und Neuschöpfer, was sich im Aufbau der Untersuchung widerspiegelt, wenn Schwanke nacheinander neben dem Schöpfungswerk Gottes (*creatio*) auch die Erhaltung (*conservatio*) und die Erneuerung durch den Sohn im Heiligen Geist (*recreatio*) unter dem Gesichtspunkt der „*creatio ex nihilo*“ behandelt. Die wechselseitige Durchdringung dieser Werke Gottes führt dazu, daß Luther in Anknüpfung an das Neue Testament die Rechtfertigung in schöpfungstheologischen Kategorien benennen und umgekehrt die Schöpfung rechtfertigungstheologisch erläutern kann. Das hat direkte Folgen für das Zeitverständnis und die Schrifthermeneutik, wenn Luther die Urgeschichte nicht nur als vergangene Ursprungsgeschichte, sondern als seine eigene Gegenwartsgeschichte mit Gott und die Vätergeschichte als Kirchengeschichte lesen lehrt. Der in der Schrift sprechende Gott ist mit seinem schöpferischen Handeln uns genauso gegenwärtig wie den Vätern. Wir sind als seine Geschöpfe gleichsam von ihm durch sein gegenwärtiges Schöpferwort verfaßte „Verse“ und „Gedichte“; im Bibelbuch steht mithin „von uns“ geschrieben.

Ein deutschsprachiges Schlüsselwort bei Luther für die lateinische Formel ist das „unverdiente Empfangen“, das auch seine Credo-Auslegung im Katechismus prägt. Dieser rechtfertigungstheologische (ohne menschliches Verdienst, allein aus Gnade) Gedanke bestimmt die Überlegungen Luthers zur „*creatio* als *creatio ex nihilo*“, die Schwanke in zwei Teilen zunächst hinsichtlich des geschaffenen Geschöpfes, dann hinsichtlich des schaffenden Schöpfers referiert. Gott der Schöpfer hat von Anfang an in seiner Schöpfung mich, sein Geschöpf, im Sinn gehabt. Die eigene Existenz ist eine rein empfangene und empfangende. Unverdient findet sich der Mensch in einer ihm bereiteten Welt vor, in einem Lebensraum, ausgestattet mit dem unverdienten Recht, diese Welt nun auch zu gestalten. Hinsichtlich des Schöpfers aber erkennt der Mensch in diesem Handeln dessen Allmacht und Liebe in Gestalt bedingungslosen Gebens, ja in Gestalt bedingungsloser Hingabe und Zuneigung. Das dem Menschen unverdient gewährte Recht zur Weltgestaltung wird dann im zweiten Abschnitt über die „*conservatio*“ als Aspekt des bewahrenden Handelns Gottes weiter ausgelotet. Der von Gott wie im Mutterleib umfassend umsorgte und so vor dem Nichts bewahrte Mensch wird durch das göttliche Schöpferwort zur *cooperatio* ermächtigt, zum Mitarbeiter Gottes (nicht zum „Mitschöpfer“ oder *concreator*). Diese Ermächtigung dient dem göttlichen Erhaltungswerk. Denn Gott vollzieht seine Welterhaltung durch die von ihm eingesetzten

Mittel in Gestalt der „drei Stände“ Kirche, Ökonomie (Haus) und Politie (Regierung). Alle drei gelten zwar vor der natürlichen und unerleuchteten Weltvernunft als verachtenswert. Doch alle werden durch das sie konstituierende göttliche Einsetzungswort in der Heiligen Schrift und durch ihren Mittlerdienst in der göttlichen conservatio höchster Ehre zuteil. Gott schützt diese drei Stände vor dem aufgrund von Sünde und Bösem permanent drohendem Untergang ins Nichts, und er kämpft durch diese Stände gegen das Nichts.

Wie die „conservatio“ kann aufgrund dieser Strukturgleichheit dann auch die „recreatio“ von Luther mit der „creatio“ bzw. der „creatio ex nihilo“ identifiziert werden. Hier geht es nun um die endgültige Erlösung aus der Bedrohung durch das Nichts im Werk Jesu Christi. Gottes wirksames rettendes Handeln in Tod und Auferstehung Jesu Christi wird sakramental und exemplarisch appliziert auf die Gläubigen des Alten (Abraham, Isaak, Rahel, Jakob etc.) und des Neuen Testaments. Dabei geht wie bei Christus selber der Neuschöpfung immer die Erniedrigung, die Demütigung, die Kreuzigung, die Annihilatio (das Zunichtemachen) des Menschen voraus. „Gott tröstet niemand, außer die Traurigen, macht niemand lebendig, außer die Toten, rechtfertigt niemand, außer die Sünder – denn: aus nichts schafft er alles“ (so Luther, S.195). Wie sich das jeweils kreuzestheologisch in der Lebensgeschichte der Väter und Mütter in Gen 12–50 manifestiert, vermag Luther breit auszuführen. Wo der Dünkel des Menschen, sein Hochmut, seine Selbsterlösungsphantasien überwunden (annihiliert) sind, da wird auch in diesem Bereich der Mensch wie Josef zum Werkzeug bzw. cooperator Gottes, wenn der getröstete Angefochtene nun selbst zum Tröster seiner Brüder wird, weil er sich selber nicht mehr genug ist. Die cooperatio des Menschen endet aber an der Todesgrenze. Hier wird das „sich selbst entnommen“-Sein des Menschen ebenso manifest wie im Schlaf. Der Schlaf als Bild für den Tod ist darum für Luther wichtiger als alle Spekulationen über den Charakter des „Ganztodes“ oder der „Unsterblichkeit der Seele“. Im Schlaf wie im Tod muß der Mensch sich selbst loslassen, tut Gott allein sein Werk (wie bei der Erschaffung Evas), während der rein passive Mensch dieses Werk Gottes als sein neues Leben völlig unverdient empfängt. Das Bild des Schlafes für den Tod ist Ausdruck der Gewißheit, daß die Bewahrung (conservatio) des Menschen durch Gott auch durch den Tod nicht aufgehoben ist, wobei die „Kontinuität der Person“ ausschließlich im Angesprochensein des Menschen durch Gott liegt. Somit aber „steht das Leben nicht mehr in der Sphäre des Todes, sondern der Tod in der Sphäre des Lebens“ (S.262).

Die tröstliche und somit seelsorgliche Kraft der in dieser Weise entfalteten „Formel“ der „creatio ex nihilo“ ist nicht der geringste Hinweis auf die Bedeutung dieser Arbeit. Daß jede „Formel“ auch ihre Grenzen hat, wird dort erkennbar, wo der Verfasser etwas undeutlich auf die Lehre von der Allversöhnung zu sprechen kommt. Hier wäre auch die Freiheit Gottes im Erlösungshandeln, mithin das „ubi et quando visum est Deo“ noch deutlicher zur Geltung zu bringen. Bedauerlich ist es auch, wenn verallgemeinernde negative Urteile

über die Theologie der lutherischen Orthodoxie immer noch ohne Quellenstudium mit dem Hinweis auf H. Schmidts Kompendium begründet werden. Von diesen wenigen Schwachstellen abgesehen ist Schwankes Arbeit – auch aufgrund der gelungenen Exkurse zum „Bittgebet“, zur Ehe und zur „Säuglings-taufe“ – von hoher praktisch-theologischer Relevanz. Der Leser bekommt Lust, beim Schriftausleger Luther in die Schule zu gehen. In der heutigen Zeit ist ein solches Lektüre-Resultat nichts weniger als eine „creatio ex nihilo“.

Armin Wenz

Lutherische Beiträge – Beihefte



Kleinste Seelen retten

Altes oder vielleicht Neues zur Abtreibungsdebatte von Thomas Junker, 41 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm, € 3.50

ISBN 3-86147-176-0



Nacht und neuer Morgen

Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland von Johannes Junker und R. Akkila (Hg.), 84 S., kartoniert,

14,8 x 21 cm, € 4,80, ISBN 3-86147-226-0



Geblieben ist, was lebt und trägt

Stimmen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands von Johannes Junker (Hg.), 59 S., kartoniert,

14,8 x 21 cm, € 4.–, ISBN 3-86147-204-X



Gott ist gegenwärtig

Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes von Gert Kelter, 95 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm, € 5.80

ISBN 3-86147-254-6



Kirche auf dem Kreuzweg

Zum Selbstverständnis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Thomas Junker, 53 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm, € 4.–, ISBN

3-86147-220-1



Mission der Liebe

Gottes Dialog mit dem Islam von Martti Vaahtoranta, 96 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm, € 5.80
ISBN 978-3-86147-306-0



Verlag der Lutherischen Buchhandlung –

Heinrich Harms

Martin-Luther-Weg 1 – 29393 Groß Oesingen

Telefon 0 58 38/990 880

Theologische Fach- und Fremdwörter

apersonalistisch = unpersonalistisch – **creatio ex nihilo** = Schöpfung aus dem Nichts – **diachronisch** = entwicklungsgeschichtlich betrachtet, diachron, Gegensatz – **ekkle-siologisch** = der Lehre von der Kirche entsprechend – **eklektisch** = auswählend, übernehmend, prüfend – **familia Dei** = „Gottes Familie“ – **Genesis** = „Schöpfung“, 1. Buch Mose – **Herner Modell** = Modell der überschaubaren Gemeinde (Fritz Schwarz) – **Intention** = Absicht, Zweck, Ziel – **internalisieren** = verinnerlichen, als eigenen Wert oder Norm annehmen – **Konnotation** = über den begrifflichen Inhalt hinausgehende Bedeutung – **Konsens** = Übereinstimmung – **Konstitutivum** = das Recht – **Kontinuum** = lückenloser Zusammenhang, stetige, ununterbrochene Folge – **Logos** = das Wort als Schöpfer – **magnus consensus** = „große Übereinstimmung“ – **ontologisch** = der Lehre vom Sein entsprechend – **Parochie** = Pfarrbezirk – **Patristiker** = Wissenschaftler der Lehren und Schriften der Kirchenväter – **Postulat** = Annahme, nicht beweisbare, aber notwendige Voraussetzung – **Prae** = das Vor – **redundant** = überflüssig, überzählig, weitschweifend – **Rezeption** = Aufnahme fremden Kulturgutes in die eigene Kultur – **soteriologisch** = der Lehre von der Erlösung entsprechend – **Virginität** = Jungfräulichkeit

Abkürzungen im Artikel von G. Martens

ACK = Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen – **DÖSTA** = Deutscher Ökumenischer Studienausschuß – **ELCA** = Evangelical Lutheran Church in America – **GER** = Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – **GOF** = Gemeinsame offizielle Feststellung – **LWB** = Lutherischer Weltbund – **ÖAK** = Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen – **OGB** = Offizielle Gemeinsame Bestätigung – **SELK** = Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche – **VELKD** = Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirchen Deutschlands – **WMC** = World Methodist Council

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

Pfarrer i.R.
Dieter Knoch

Prackenfels 9
90518 Altdorf

Pfarrer Dr. theol.
Timo Laato

Uotinmäentie 38
FIN-29270 Hormisto

Bischof i.R.
Dr. theol. Jobst Schöne, D.D.

Fischerhüttenstr. 87
14163 Berlin

Wenn das Evangelium und allerlei Kunst bleiben soll, muß es ja in Büchern und Schriften verfaßt und angebunden sein

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- R. Slenczka: Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit
C. Horwitz: Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen
H.-L. Poetsch: Zur Autorität der Heiligen Schrift
B. Rothen: Im Individualsimus der Zeit eine Gemeinde bauen
T. Junker: Unser guter alter Gottesdienst

Rezensionen:

- A. Wenz: R. Slenczka, Ziel und Ende
A. Wenz: C. Reuter, Autorschaft als Kondeszendenz
A. Wenz: I. Dingel/G. Wartenberg (Hg.), Politik und Bekenntnis
J. Junker: M. Steffens, Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

- 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 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,-
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.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
13. Jahrgang 2009 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2009

ISSN 0949-880X

14. Jahrgang

Aufsätze:

R. Slenczka:	Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit	207
C. Horwitz:	Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen	226
B. Rothen:	Im Individualismus der Zeit eine Gemeinde bauen	243



Inhalt

Aufsätze:

R. Slenczka:	Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit	207
C. Horwitz:	Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen	226
B. Rothen:	Im Individualismus der Zeit eine Gemeinde bauen	243

Zwischenruf:

J. Diestelmann:	Die Stunde der SELK	250
-----------------	---------------------	-----

Rezensionen:

A. Wenz:	R. Slenczka, Ziel und Ende	254
A. Wenz:	C. Reuter, Autorschaft als Kondeszendenz	259
A. Wenz:	I. Dingel/G. Wartenberg (Hg.), Politik und Bekenntnis	262
A. Wenz:	M. Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe	266
	Inhaltsverzeichnis des 14. Jahrgangs 2009	268

Zum Titelbild

Das Titelbild entstammt dem in dieser Zeitschrift rezensierten Buch (LUTHERISCHE BEITRÄGE 2002, 7. Jahrgang, Nr.3 S.209): Yves Christe, Das Jüngste Gericht (Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2001, Tafel 19). Als Quelle ist dort das Trinity College in Cambridge (Ms.R.16.2, fol.25r) angegeben.

Die Buchillustration aus dem Mittelalter zeigt den in der Mitte thronenden Weltenrichter Jesus Christus, ausgewiesen durch die Nägelmale seiner Kreuzigung, neben ihm auf der einen Seite die Engel und die Heiligen, auf der anderen die aus dem Meer und aus den Gräbern auferstandenen Seligen: Männer, Frauen und Kinder. Unten aber tut sich der Schlund der Hölle auf, und die Teufel beschäftigen sich auf ihre Weise mit den Verdammten. Auch wenn wir uns heute die Hölle und die ewige Verdammnis nicht in den mittelalterlichen Bildern vorzustellen vermögen, bezeugt die Illustration doch eine bleibende Wahrheit: Die ewige Seligkeit bei Jesus Christus mit seinen heiligen Engeln und die ewige Verdammnis mit dem Teufel in der Hölle.

J.J.

Eschatologie

Reinhard Slenczka:

Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit.

Im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Laßt uns beten: Herr, himmlischer Vater, wir bitten dich, erleuchte durch dein Wort unsere Herzen und unseren Verstand, daß wir deine Allmacht, deine Gerechtigkeit und deine Liebe in dieser Zeit im Glauben recht erkennen und dich preisen bis wir dich schauen von Angesicht zu Angesicht in deiner ewigen Herrlichkeit. Das bitten wir in Jesu Namen. Amen.

Umschau:

Hebr 11, 6 *„Aber ohne Glauben ist's unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn gibt.“*

Aus diesem Wort halten wir zweierlei für alles Weitere fest: 1. Gott ist nicht ein Gedanke, den man haben und verstehen oder nicht haben und nicht verstehen kann; er ist außerhalb von uns, ganz gleich, ob wir das glauben oder nicht. 2. Gott handelt mit Lohn und Strafe, richtend und rettend, unabhängig davon, ob uns das gefällt oder nicht. Man mag das also bestreiten oder bezweifeln; aufheben kann man das nicht, und das Gericht Gottes wirkt mit Sicherheit gerade auch dann, wenn es verschwiegen wird.

In einer Theologenkommission verhandelte man über das Gericht Gottes. Ein Oberkirchenrat bemerkte dazu: Ich möchte nicht so gerne von *Gericht Gottes* sprechen, sondern lieber vom *Reich Gottes*. Diesem Theologen war offenbar nicht bewußt, daß richten und herrschen nicht nur zusammengehören, sondern dasselbe bedeuten. Die Verkündigung Jesu lautet in kürzester Zusammenfassung: *„Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium“* (Mark 1, 15). Evangelium aber ist die frohe und befreiende Botschaft von der Rettung aus dem kommenden Gericht.

Solche Vorbehalte gegen das Wortfeld *Gericht, richten, Richter* sind in Theologie und Kirche sehr weit verbreitet. Daher ist es nicht überraschend, wenn in der Taufpraxis das Einsetzungswort von Mark 16, 16: *„Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt“* (wörtlich: abgeurteilt) *werden* vermieden und in neueren Agenden (VELKD) sogar ausgelassen wird.

Verbreitet ist auch die Meinung, daß im Alten Testament nur vom zornigen und strafenden Gott die Rede sei. Seit den Anfängen der christlichen Kirche

* Vortrag vor der Mariengemeinde der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Berlin-Zehlendorf am 16. April 2008.

(Markion) bis in die Gegenwart (Adolf von Harnack und von Nationalsozialisten) wurde daher immer wieder gefordert, das Alte Testament abzuschaffen weil diese Gottesvorstellung nicht vereinbar sei mit der Liebe Gottes wie sie sich in Jesus Christus offenbart.

Nicht nur in der Theologie und Kirche, sondern ebenso in der öffentlichen Meinung begegnen tiefsitzende Vorbehalte gegen alles, was mit Gericht, Gesetz und Ordnung zu tun hat. „*Law and order*“ ist ein weitverbreitetes spöttisches Schimpfwort.

Was aber geschieht, wenn im Straßenverkehr jeder gegen Ordnung und Gesetz beliebig rechts oder links fahren würde? Die Strafe folgt dann auf dem Fuß, so heißt es im Volksmund. Was geschieht, wenn die Unterscheidung von Mein und Dein aufgehoben würde? Jeder wird sein Eigentum nach Kräften schützen und verteidigen. Das kann man in Ländern sehen und erleben, in denen „*law and order*“ fehlen und zusammengebrochen sind. Die Leute leben dann in Burgen oder Festungen und führen Waffen mit sich. Was bliebe vom Fußball übrig ohne Schiedsrichter, gelbe und rote Karten, Platzverweise und Strafstoße (penalty)? Was geschieht, wenn wir das Naturgesetz der Schwerkraft mißachten? Wir fallen elend auf die Nase.

So sind wir alltäglich und notwendig auf Recht und Ordnung angewiesen und davon umgeben. Dabei handelt es sich ja nicht nur um Strafe, sondern zuerst immer um Schutz und Sicherung. Furcht vor dem Richter und dem Gericht muß eigentlich nur ein Schuldiger haben, der sich vor der Strafe fürchten muß. Gerechte und vor allem Schwache sind auf Recht und Gericht angewiesen.

Und richten wir nicht selbst ständig über andere Personen, Zeiten und Dinge? Doch gegen Gottes Gericht wehrt sich unser alter Adam mit allen Kräften, weil er offenbar nach wie vor ein schlechtes Gewissen vor Gott hat und sich vor ihm verstecken will.

Schließlich noch ein letzter einleitender Hinweis: als lutherischen Christen liegt uns die Rechtfertigung am Herzen. Rechtfertigung aber hat immer mit Recht und Gericht zu tun. Denn es geht dabei darum, daß der Sünder aus dem Gericht Gottes gerettet wird im Vertrauen darauf, daß Jesus Christus für uns gestorben und auferstanden ist. Im Vertrauen auf ihn sollen wir aus dem Gericht gerettet werden, wenn er kommt, „zu richten die Lebendigen und die Toten“, wie wir das als unseren Glauben bekennen.

Unter drei Aspekten möchte ich im Folgenden das Thema behandeln: 1. Geht es um die Schöpfungsordnung, und das betrifft das *Naturgesetz*; 2. Geht es um die Erhaltungsordnung, und das betrifft die Ordnung von *Sitte und Recht* im menschlichen Leben und Zusammenleben; 3. Geht es um die Heilsordnung, und das betrifft die *Rechtfertigung* des Sünders zur Rettung aus dem Gericht Gottes durch den Glauben an Jesus Christus.

Diese drei Themenkreise beziehen sich jeweils auf die Grundlagen unseres christlichen Glaubens. Daher gehe ich stets von einem Bibeltext aus, und das

geschieht unter der Voraussetzung, daß die Heilige Schrift das Wort des Dreieinigten Gottes ist, in dem er sich selbst zu erkennen gibt, wie er ist, was er tut und was er von uns will. In dieser Weise ist die Heilige Schrift *Erkenntnisgrundlage* (*a priori*), Ausgangspunkt für unsere Erkenntnis.

Diese Auffassung unterscheidet sich grundlegend von einer anderen, sehr weit verbreiteten Auffassung, nach der die Heilige Schrift *Erkenntnisgegenstand* ist. Dann richtet sich das Interesse darauf, wie man die Texte alter Zeiten für die Menschen von heute verständlich machen kann. Die Verstehensvoraussetzungen und Erfahrungen (*a posteriori*) des heutigen Menschen bekommen dann eine normative Funktion. Man fragt dann: Wie verstehe ich das? Gefällt mir das? Was gibt mir das?

Die personale Beziehung zwischen Gott und Mensch, wie wir sie im Gebet vollziehen im Verhältnis von Ich und Du, wird ohne das uns anredende Wort Gottes zum Selbstgespräch. Man spricht dann nicht mehr von Gott, wie er ganz unabhängig davon, ob wir an ihn glauben oder nicht, außerhalb von uns existiert, sondern es ist die Rede von *Gottesbildern*, die dann u. U. nach unseren jeweilig herrschenden Ideologien auch männlich und weiblich, nicht jüdisch, sondern germanisch sein müssen. Die Gebote Gottes erscheinen dann als bloße „Angebote“ zur gefälligen Auswahl, wie uns das paßt.

Diese Entscheidung, ob die Heilige Schrift Erkenntnisgrundlage oder Erkenntnisgegenstand ist, wird uns im Folgenden immer wieder begegnen, und ich möchte das daher an einem wichtigen Beispiel deutlich machen:

Der Mensch ist, wie wir aus dem Wort Gottes wissen (Gen 1, 26f), von Gott zu seinem *Bild und Gleichnis* geschaffen. Aus unserer Erfahrung mit unseren lieben oder bösen Mitmenschen können wir das schwerlich bestätigen. So hat auch der Verhaltensforscher Konrad Lorenz (1903–1989) gesagt: „Wenn ich den Menschen für das endgültige Ebenbild Gottes halten sollte, würde ich an Gott irre werden“ (Das sogenannte Böse, 388). Dieser Naturwissenschaftler geht von dem aus, was er mit seinen Augen sieht und nach seinen Maßstäben beurteilt (*a posteriori*). Ist das Wort Gottes jedoch Erkenntnisgrundlage (*a priori*), dann fällt ein Licht aus der Offenbarung auf unsere Erfahrung, das uns zeigt: Jeder Mensch, unabhängig von Hautfarbe, Rasse, körperlichen und geistigen Fähigkeiten, ist von Gott geschaffen und von ihm geliebt. Dem ist nachzudenken, besonders wenn wir prüfen, nach welchen Kriterien wir Menschen zu beurteilen und zu verurteilen pflegen. Von hier aus gesehen sind Menschenrechte nicht Forderungen, die durchzusetzen sind, sondern Gabe und Einsicht, oft genug gegen alle unsere Erfahrung mit unseren Mitmenschen.

1. Die Schöpfungsordnung: Das Naturgesetz¹.

Weisheit 11, 21–26: „*Aber du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet. Denn deine Kraft gewaltig zu erweisen ist dir allezeit möglich, und wer kann der Macht deines Arms widerstehen?*

22 *Denn die ganze Welt ist vor dir wie ein Stäublein an der Waage und wie ein Tropfen des Morgentaus, der auf die Erde fällt.*

23 *Aber du erbarmst dich über alle; denn du kannst alles, und du übersiehst die Sünden der Menschen, damit sie sich bessern sollen.*

24 *Denn du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast; denn du hast ja nichts bereitet, gegen das du Haß gehabt hättest.*

25 *Wie könnte etwas bleiben, wenn du nicht wolltest? Oder wie könnte erhalten werden, was du nicht gerufen hättest?*

26 *Du schonst aber alles; denn es gehört dir, Herr, du Freund des Lebens“.*

Das Wort Gottes öffnet unseren Blick dafür, wie alles im Weltall eine ganz bestimmte Ordnung und Gesetzmäßigkeit aufweist. Die Griechen bezeichnen das Weltall als Kosmos, und das bedeutet Ordnung und Schönheit (daher: Kosmetik). Wie blind sind wir und vor allem wie undankbar sind wir doch, wenn wir in der Welt vorwiegend nur Mängel und Fehler sehen und uns ständig Sorgen machen! Unser Herr sagt dazu, daß wir keinen Grund zu Sorge und Furcht haben: „*Kauft man nicht zwei Sperlinge für einen Groschen? Dennoch fällt keiner von ihnen auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupt alle gezählt. Darum fürchtet euch nicht; ihr seid besser als viele Sperlinge*“ (Mat 10, 29 f).

Mathematiker und Physiker zeigen uns, wie alles nach „*Maß, Zahl und Gewicht*“ geordnet ist. Das sind Regeln und Gesetze, für die aus guten Gründen eine absolute und unveränderliche Geltung beansprucht wird.

Manche Kirchenväter und Theologen, wie Augustin (354–430) oder Nikolaus von Kues (1401–1464) haben sich intensiv mit den Geheimnissen des Zahlensystems beschäftigt: „*Ratio et veritas numeri*“ (= *Vernunft und Wahrheit der Zahl*), so nennt es mit großer Bewunderung Augustin, und darunter versteht er das, was sich an Vernunft und Ordnung in der von Gott geschaffenen Welt findet und was wir mit unserer Vernunft zu entdecken und zu verstehen suchen. *Ratio* heißt aber nicht nur Vernunft, sondern auch Grund und Ursache, das, was man berechnen kann. Anders ausgedrückt: Es geht hier um die Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung sowie um das Zahlensystem, das übrigens eine Sprache ist, die über allen Sprachen steht (eine Metasprache).

Das Verhältnis von Ursache und Wirkung verläuft in der Natur *mechanisch*. Im Leben und Zusammenleben von Menschen jedoch verläuft dieses Verhält-

1 Dazu: Armin Wenz, Die Lehre von den Schöpfungsordnungen – ein überholtes Theologumenon? In: Ders. Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik = Kontexte 37, Frankfurt 2004, 146–181. Heinz-Dieter Hauenstein, Weltchronik des Messens. Universalgeschichte von Maß und Zahl, Geld und Gewicht, Berlin 2001.

nis *moralisch*. Das bezieht sich auf Tat und Folge, auf Erfolg und Mißerfolg und damit auch auf Schuld und Strafe. Selbst wenn die Gerichtsvorstellungen in Theologie und Kirche verdrängt werden, sind wir in der Natur und in der menschlichen Geschichte davon umgeben und darin gefangen. Das sind Gesetzmäßigkeiten, denen wir niemals entinnen können. Wir versuchen, „*Vergangenheit zu bewältigen*“, Schuld „*wieder gut zu machen*“. Ein frommer Jude sagte mir dazu einmal sehr richtig: „Das kann doch nur Gott!“

Das biblische Zeugnis von der Schöpfung ist sehr weit und umfassend. Allerdings trifft es immer wieder, auch bei Theologen, auf den Vorbehalt, daß es sich dabei um Texte aus vergangenen Zeiten und wissenschaftlich überholte Vorstellungen handle: Die Welt in sechs Tagen geschaffen, die Erde als Mittelpunkt der Welt – geozentrisches Weltbild – die Erde als Scheibe etc.

Es ist keine Frage, daß die menschliche Erforschung der Natur und des Kosmos sich entwickelnd fortschreitet. Dieser Fortschritt besteht jedoch nicht darin, daß sich die von Gott geschaffene Welt verändert, sondern daß man genauer und vielleicht mit besseren Mitteln das erkennt, was seit jeher besteht und geschieht. Erkenntnisfortschritt ist also ständige Beseitigung von Fehlern. Grundsätzlich jedoch ist festzuhalten: Wir können die Natur aus Gottes Wort erkennen, nicht jedoch Gott aus der Natur ohne das Wort Gottes.

Doch was sagt uns Gottes Wort von der Schöpfung und Erhaltung dieser Welt, in der und von der wir leben? Zunächst leitet es uns dazu an, daß wir diese Schöpfung Gottes bewundern und unsere Grenzen erkennen: „*Er hat alles schön gemacht zu seiner Zeit, auch hat er die Ewigkeit in ihr Herz gelegt; nur daß der Mensch nicht ergründen kann das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende*“ (Pred 3, 11)². Weiter werden uns die Augen geöffnet; ein paar Hinweise dafür müssen hier genügen³.

Die Welt ist am Anfang von Gott aus Nichts geschaffen. So lesen wir: „... und Gott sprach“. Dieses Sprechen hat als Wort die Form des *Befehls*: „*es werde*“. Psalm 33, 9: „*Denn wenn er spricht, so geschieht's; wenn er gebietet, so steht's da.*“

Ebenso geschieht durch das befehlende Wort die *Trennung und Unterscheidung*: Licht und Finsternis, Wasser und Land; ferner die *Benennung und Namengebung*. Diese Schöpfung durch das Wort Gottes beantwortet also nicht nur die Frage nach dem Ursprung, sondern das ist ein Herrschaftsakt, durch den von vornherein andere Herrschaften wie z.B. Naturgewalten, Gestirne etc. aus-

2 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 454, hat diese Grenze der Vernunft in der 1. Antinomie der reinen Vernunft formuliert: „Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen. Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich.“ Der unaufhebbare Widerspruch zwischen diesen beiden Thesen besteht darin, daß unsere Vernunft keine Möglichkeit und Fähigkeit hat, ihre Grenzen zu überwinden.

3 Ausführlicher dazu: Reinhard Slenczka, Ziel und Ende. Einweisung in die christliche Endzeiterwartung: „Der Herr ist nahe. 6. Kapitel: Ewigkeit und Zeit, Neuendettelsau 2008.

geschlossen sind. Astrologische Ratgeber, wie sie sich auch in einer wissenschaftsgläubigen modernen Welt in Zeitungen und im Internet finden, sind damit unvereinbar, weil falsch und überflüssig.

Schließlich kommt dazu die *Beurteilung* und *Bewertung* des Geschaffenen: „*Und Gott sah, daß es gut war*“. Und zum Schluß heißt es: „*Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut*“ (Gen 1, 31).

Wie aber steht es mit den sechs oder sieben Schöpfungstagen? Wenn wir aus unserer Erfahrung urteilen, dann hat der Tag 24 Stunden, danach gemessen, wie sich die Erde um ihre eigene Achse dreht. Die weiteren Zeitbestimmungen ergeben sich daraus, wie sich der Mond um die Erde und die Erde um die Sonne dreht. D. h. wir haben – auch nach *Kopernikus* – eine geozentrische, an unsere Erde gebundene Zeitvorstellung. Wohin das führt kann man sehen, wenn man den Kosmos aus der geozentrischen Perspektive in Milliarden von *Lichtjahren* zu berechnen versucht, wenn das Licht in einer Sekunde 300.000 km im Vakuum zurücklegt. In der Lichtgeschwindigkeit sehen wir mit Einstein eine kosmische Konstante. Oder wenn man ebenso „*Nanosekunden*“ / (Zwergsekunden) mißt, also mit Milliardstel von Sekunden. Man kann das messen; vorstellen kann man sich das nicht, sondern wohl nur bewundern.

Die Zeitvorstellung des biblischen Zeugnisses ist jedoch weder *geozentrisch* noch *heliozentrisch*; es ist *theozentrisch*: Weder Erde noch Sonne stehen im Mittelpunkt, sondern Gott steht und herrscht über allem: Das Licht wird am Anfang und vor den Lichtern der Gestirne am 4. Tag von Gott geschaffen. Ebenso die Unterscheidung von Licht und Finsternis mit der Benennung von Tag und Nacht geschieht am ersten Tag. Dabei ist sprachlich interessant, daß im Gegensatz zu vielen ungenauen Übersetzungen dieser erste Tag auf hebräisch nicht als „erster“ mit der Ordinalzahl, sondern als „*Tag eins*“ mit der Kardinalzahl bezeichnet ist. Im Hebräischen gibt es keine Null. An ihrer Stelle steht die „eins“ als Kardinalzahl, und darauf folgen dann mit Ordinalzahlen, der zweite, der dritte und jeder weitere Tag.

Gottes Tage sind jedenfalls nicht in 24 Stunden an der Erdumdrehung zu messen, sondern dazu heißt es im Psalm 90, 4; 2 Petr 3, 8): „*Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwa- che.*“ Das ist *theozentrische* Zeit.

In ähnlicher Weise wird unsere geozentrische Zeitvorstellung durchbrochen, wenn es Hebr 13, 8 heißt: „*Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit*“ und: Offb 1, 8: „*Ich bin das A und das O, spricht Gott der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige.*“ Gott ist Schöpfer und Herr der Zeit. Er ist für alle Zeit und jeden Menschen gleichzeitig. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind von Gott geschaffen, umgriffen und beherrscht.

Dasselbe gilt vom *Raum*: Wenn es heißt, daß Gott im Himmel wohnt, dann wird unser Blick von der Erde abgewendet nach oben. Es heißt jedoch nicht, daß er hinter den Wolken oder in den Sternen zu suchen ist, denn „*siehe, der*

Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen“ (1 Kö 8, 27). Der Schöpfer von Himmel und Erde kann gewiß überall sein, doch er ist nicht in Raum und Zeit, die er doch geschaffen hat, eingeschlossen.

Was ich in diesem Abschnitt vorgeführt, im Grunde nur angedeutet habe, ist ein gewaltiges Thema. Es geht aber allein um die Einsicht, wie die Erschaffung der Welt durch Gott nicht nur eine Antwort auf die Menschheitsfrage nach dem ersten Ursprung ist, sondern ein Hinweis auf die sich in dieser Schöpfung offenbarende Macht, Herrlichkeit und Herrschaft Gottes. Das bekennen wir als unseren Glauben an „*Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden.*“ Gott ist Schöpfer und Herr von Raum und Zeit.

In den Psalmen wird uns das Lob Gottes in den Mund gelegt, und unser Blick wird geöffnet für die Schönheit und Ordnung von Gottes Schöpfung (z.B. 8; 104; 139 u. a.). Um nur einen Text zu zitieren, der zugleich zum folgenden Abschnitt überleiten kann, Ps 119, 89–94:

„89 HERR, dein Wort bleibt ewiglich, so weit der Himmel reicht;

90 deine Wahrheit währet für und für. Du hast die Erde fest gegründet, und sie bleibt stehen.

91 Sie steht noch heute nach deinen Ordnungen; denn es muß dir alles dienen.“

Und nun folgt die Überleitung zu unserem nächsten Thema, die menschliche Rechts- und Sittenordnung:

„92 Wenn dein Gesetz nicht mein Trost gewesen wäre, so wäre ich vergangen in meinem Elend.

93 Ich will deine Befehle nimmermehr vergessen; denn du erquickst mich damit.

94 Ich bin dein, hilf mir; denn ich suche deine Befehle.“

2. Die Gesellschaftsordnung: Menschliche Rechts- und Sittenordnung.

Was wir von der Erschaffung der Welt durch das Wort Gottes gesagt und gehört haben, betrifft ausnahmslos jeden und alle Menschen, ganz gleich, ob sie nun an Gott glauben oder nicht. In einer Gesellschaft, die darum ringt, den weltanschaulichen Pluralismus in einer Staatsordnung zusammenzuhalten, wird eine solche Behauptung befremdlich erscheinen oder sogar auf spontane Ablehnung stoßen. Doch *einerseits* müssen wir uns daran erinnern, daß durchgehend in allen biblischen Schriften eine pluralistische und multireligiöse Gesellschaft besteht. Dadurch entstehen viele Konflikte, Anfechtungen und Versuchungen. Das Volk Gottes wird in solchen Fällen immer wieder auf das erste Gebot hingewiesen: „*Ich bin der Herr dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir.*“ *Andererseits* ist festzuhalten, daß Gott eben nicht ein Produkt unserer Phantasie ist, sondern daß er außerhalb von uns und auch oh-

ne unsere Anerkennung als Schöpfer, Erhaltung, Richter und Retter der Welt und aller Menschen existiert.

Im Bildungszentrum der antiken Welt, in Athen, hat der Apostel Paulus das vor den Vertretern der beiden großen Philosophenschulen jener Zeit, den Stoikern und den Epikureern, so verkündet:

Apg 17, 24–31: „Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind.

25 Auch läßt er sich nicht von Menschenhänden dienen, wie einer, der etwas nötig hätte, da er doch selber jedermann Leben und Odem und alles gibt.

26 Und er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen,

27 damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns.

28 Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts.

29 Da wir nun göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Kunst und Gedanken gemacht.

30 Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen; nun aber gebietet er den Menschen, daß alle an allen Enden Buße tun.

31 Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis richten will mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und hat jedermann den Glauben angeboten, indem er ihn von den Toten auferweckt hat.“

Gegenüber dem heidnischen Polytheismus verkündet der Apostel den einen und einzigen Gott, der alles geschaffen hat, der auch das Zusammenleben der Völker ordnet, der an einem festgesetzten Tag das Gericht über alle Welt halten wird, aus dem allein der Glaube an Jesus Christus, den gekreuzigten und auferstandenen, retten wird.

Mit diesem Text wird unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens gerichtet. Dabei geht es um Recht und Sitte. Ich möchte das an einigen Punkten vorführen:

2.1 Ermöglichung und Verlust der Freiheit:

Am Anfang der Gemeinschaft von Gott und Mensch steht ein *Gebot* und ein *Verbot*: „Und Gott der HERR gebot dem Menschen und sprach: Du darfst essen von allen Bäumen im Garten, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben“ (Gen 2, 6f).

Das *Gebot* „du darfst“ übergibt den Menschen die ganze Fülle der Früchte aus dem Paradies. Das *Verbot* schließt einen einzelnen Baum davon aus.

Sollte die Liebe Gottes nicht grenzenlos sein? Der Sündenfall setzt genau bei diesem Verdacht und dieser Frage ein: „*Sollte Gott gesagt haben...*?“

Wenn wir jedoch nicht von unseren Einwänden ausgehen, sondern dem Wort Gottes nachdenken, dann werden wir zu folgender Einsicht geführt: mit dem Verbot erhält der Mensch Adam die Freiheit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden.

Bei unserem natürlichen Widerwillen halten wir Verbote für eine Beschränkung unserer Freiheit. Doch das ist genau das Kennzeichen und die Folge des Sündenfalls. Die Frage jedoch, „*Sollte Gott gesagt haben...?*“ begleitet die Menschheit durch ihre ganze Geschichte mit Gott. Verbote reizen immer zum Widerspruch und zur Übertretung; sie wecken die Sünde (Röm 7,7ff).

Damit halten wir auch fest, daß die Unterscheidung von Gut und Böse keineswegs die bessere Möglichkeit des Menschen ist, sondern sichtbare Folge des Abfalls von Gott. Zu diesen sichtbaren Folgen des Sündenfalls im menschlichen Leben gehört auch die Mühe der Arbeit, die Schmerzen bei der Geburt, die Abhängigkeit der Frau vom Mann und nicht zuletzt der Tod als „der Sünde Sold“ (Röm 6, 23). Wir sind uns sicher alle im Klaren darüber, wie unser ganzes menschheitliches Leben darauf ausgerichtet ist, diese Folgen des Sündenfalls nicht nur zu beseitigen, sondern zu bekämpfen. Doch „*der Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, produzierte stets die Hölle*“ – so sagte es der Philosoph Karl Popper (1902–1994)⁴.

2.2 Das Gewissen.

So schreibt der Apostel Paulus im Brief an die Römer:

„2,11 *Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott.*

12 *Alle, die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren gehen; und alle, die unter dem Gesetz gesündigt haben, werden durchs Gesetz verurteilt werden.*

13 *Denn vor Gott sind nicht gerecht, die das Gesetz hören, sondern die das Gesetz tun, werden gerecht sein.*

14 *Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.*

15 *Sie beweisen damit, daß in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert, zumal ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigen*

16 *an dem Tag, an dem Gott das Verborgene der Menschen durch Christus Jesus richten wird, wie es mein Evangelium bezeugt“* (Röm 2, 11–16).

Was im Hebräischen das *Herz* ist, ist im Griechischen das *Gewissen*. Gewissen ist ein Wort, das erst durch die Bibelübersetzung in die deutsche Spra-

⁴ Mannheimer Forum 1975/76, 8.

che und ebenso in manche andere Sprachen gekommen ist. Jeder Mensch hat ein Gewissen, vor allem weiß auch jeder Mensch, wie das Gewissen in ihm wirkt. Es gibt gutes und schlechtes Gewissen; dabei ist ein schlechtes Gewissen ein gutes Gewissen, weil es funktioniert. Manche Menschen sind gewissenlos oder sie machen sich kein Gewissen. Sicher wissen wir aber alle, wie das mit Anklage und Verteidigung in unseren Herzen und Gewissen vorgeht und wie Anklage und Verteidigung unter Menschen und in der Gesamtgesellschaft wirken. Wer Zeitungen liest, hat dies weltweit und täglich vor Augen, und auf diese Weise sind die Massenmedien durchaus eine Art von kollektivem Gewissen im guten wie im schlechten Sinn.

Der Apostel Paulus aber zeigt uns, wie im Gewissen das Gesetz und der Wille Gottes wirksam sind. Ferner zeigt er, wie Anklage und Verteidigung als Vorgänge im Gewissen auf das Gericht Gottes am Ende der Zeit und über Lebende und Tote hingerichtet ist. Das Endgericht ist also im Gewissen aller Menschen bereits gegenwärtig wirksam.

Auch wenn jeder Mensch ein Gewissen ebenso wie ein Herz hat, so muß dieses Gewissen jedoch gefüllt und gebildet werden. Das ist die Aufgabe der *Erziehung*. Man spricht in diesem Zusammenhang von *Werten*, allerdings meist erst dann, wenn diese Werte fehlen und vermißt werden. Zweifellos sind die Zehn Gebote ein solcher Wertekatalog der eine universale Geltung hat. Hier gibt es also, was wohl zu beachten ist, auch keinen Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen, denn alle Menschen ohne Ausnahme, Lebende wie Tote, stehen in der Verantwortung vor dem für alle Menschen geltenden Gesetz Gottes, das auch der unveränderliche Maßstab für das Endgericht ist.

2.3 Die staatliche Rechtsordnung: Gesetzgebung und Rechtsprechung.

Wie es Naturgesetze gibt, so gibt es Gesetze und Ordnungen für das menschliche Zusammenleben. Gesetzgebung, Rechtsprechung, Richter und Gerichte sind eine bittere Notwendigkeit für menschliches Zusammenleben. Immer wieder erleben wir, wie eine Gesellschaft im Chaos versinkt, wenn das fehlt oder zerstört ist. Denn dann regiert das Faustrecht, Macht und Recht hat der Stärkere. Gott hat die Obrigkeit eingesetzt und ihr auch die notwendige Macht übergeben, das Recht zu schützen und durchzusetzen. Das ist eine kostbare Gabe und dringende Notwendigkeit, freilich oft, wie auch viel andere Gaben Gottes, verachtet.

Daher ermahnt der Apostel Paulus im Brief an die Gemeinde in Rom, übrigens im Jahr 58, also in der Regierungszeit des Kaiser Nero (54–68) verfaßt, die Obrigkeit als Gottes Ordnung anzuerkennen und zu achten. Der gerade in Deutschland aufbrechende spontane Einwand aus der Erfahrung einer gottlosen Obrigkeit, muß zunächst mit dem Hinweis beantwortet werden, daß jede Obrigkeit als Dienerin Gottes unter der Herrschaft und dem Gericht Gottes steht.

Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland von 1949 beginnt mit dem Satz: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen,... hat das Deutsche Volk... kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beschlossen.“ In Verfassungen mancher anderer Staaten findet sich eine ähnliche ‚Anrufung Gottes‘, (invocatio Dei). Wiederum waren es protestantische Theologen in Deutschland und in der Schweiz die der Meinung waren und entsprechende Anträge stellten, daß eine solche Anrufung Gottes deshalb nicht möglich sei, weil die dafür notwendige öffentliche Zustimmung fehle⁵. Offenbar sind solche Theologen der Meinung, Gott könne wie ein Präsident demokratisch gewählt und entsprechend auch abgewählt werden. Es ist bekannt, daß es um die europäische Verfassung eine ähnliche Auseinandersetzung gegeben hat. Doch hören wir, was der Apostel uns sagt (Röm 13, 1-10):

„1 Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn, es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet.

2 Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu.

3 Denn vor denen, die Gewalt haben, muß man sich nicht fürchten wegen guter, sondern wegen böser Werke. Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, so tue Gutes; so wirst du Lob von ihr erhalten.

4 Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst: sie ist Gottes Dienerin und vollzieht das Strafgericht an dem, der Böses tut.

5 Darum ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen.

6 Deshalb zahlt ihr ja auch Steuer; denn sie sind Gottes Diener, auf diesen Dienst beständig bedacht.

7 So gebt nun jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt; Furcht, dem die Furcht gebührt; Ehre, dem die Ehre gebührt.

8 Seid niemand etwas schuldig, außer, daß ihr euch untereinander liebt; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt.

9 Denn was da gesagt ist: »Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren«, und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefaßt: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.«

10 Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.“

⁵ Weiteres dazu: Reinhard Slenczka, „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen...“ Theologische Fragen der Rechtsbegründung. In: Ders.: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, Neuendettelsau 2000, Bd. 1, 364–388.

Wohl gemerkt: Liebe ist Erfüllung, nicht also Aufhebung des Gesetzes!!

Recht und Moral gehören zusammen, sofern es hier um Gebote, Normen und Werte geht. Der Unterschied liegt allein darin, daß Moral und Sitte zuerst im Bereich des einzelnen Gewissens lokalisiert sind, während das Recht in den Bereich der Politik gehört. Beides aber ist nach der göttlichen Anordnung und nach dem Inhalt nicht voneinander zu trennen. Alles steht unter dem Gericht Gottes und vollzieht sich unter seinem Gericht.

Daß die christliche Gemeinde aus ihrer Kenntnis des Wortes Gottes dafür eine ganz besondere Verantwortung hat, bei der es um die Inhalte und Werte geht, müssen wir nachdrücklich festhalten. Die gerade in protestantischen Kreisen weit verbreitete Aversion gegenüber diesem Bereich und Themenkreis kann man nur als Kurzsichtigkeit und Torheit bezeichnen. Ich brauche sicher nicht Beispiele dafür zu erwähnen. Dazu muß man auch wissen: Das Prinzip der Mehrheit mit dem, was alle tun, kann und darf hier nicht gelten und herrschen. Recht und Wahrheit gehören vielmehr zusammen, und dabei geht es um das, was nach Gottes Willen gut für den Menschen und die Menschheit ist. Es würde doch in der Welt ganz anders zugehen, wenn Mehrheit, Recht und Wahrheit dasselbe wären.

3. Die Heilsordnung: Rechtfertigung des Sünders, jedoch nicht der Sünde, durch den Glauben an Jesus Christus zur Rettung aus dem Gericht.

Im Gespräch mit Nikodemus, einem Pharisäer, über Taufe und Wiedergeburt sagt unser Herr: „*3,16 Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.*

17 Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde.

18 Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes“ (Joh 3, 16–18).

In aller Kürze und Genauigkeit haben wir in diesem Wort alles, was den Glauben und die Lebenswirklichkeit eines Christen ausmacht. *Glaube* ist Vertrauen auf Jesus Christus, der für die Sünde der Welt am Kreuz gestorben ist und den Gott zu unserer Rettung auferweckt hat. *Taufe* auf den Namen des Dreieinigten Gottes ist reale Gemeinschaft mit Gott. Daher gilt, daß „*Christus durch den Glauben in uns wohnt*“ (Eph 3, 17; Röm 8).

Dies hat zur Folge, daß der alte Mensch im Fleisch der Sünde in uns durch tägliche Buße und Reue abstirbt, während der neue Mensch in der Kraft des Heiligen Geistes in uns erneuert wird (Röm 7). Unter dieser Voraussetzung von Glaube und Taufe betrachten wir nun die Heilsordnung.

3.1. Lohn und Strafe – Gesetz und Evangelium.

Folgenreiche und tiefgreifende Fehler treten in protestantischer Theologie und Kirche, in Verkündigung und Unterweisung dadurch auf, daß man meint, das Gesetz Gottes sei nunmehr beendet und das Gericht bereits bestanden. Doch im Alten wie im Neuen Testament ist ausdrücklich von Lohn und Strafe, von Segen und Fluch die Rede. So sagt Gott in den Zehn Geboten: „*Denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heim-sucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen, aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten*“ (Ex 20, 5-6). Im *Kleinen Katechismus* hat Luther das als Be-schluß und Zusammenfassung aller zehn Gebote aufgenommen; im *Großen Katechismus* erscheint dieser Text als Inbegriff des 1. Gebots.

Bei den Geboten Gottes geht es also um Lohn und Strafe, um Segen und Fluch, und das betrifft nicht nur den Einzelnen, sondern auch die nachfolgen-den Generationen. Daher muß man deutlich sehen und sagen: Die vieldisku-tierte Verantwortung für die nachfolgenden Generationen beginnt nicht erst bei der Umwelt und bei den Renten, sondern bei dem Segen und Schutz aus den Geboten Gottes. An dieser Stelle sind die Christen und die Kirchen gefordert, wo sie leider ständig versagen und stattdessen leere Proklamationen zu Umwelt und Wirtschaft von sich geben.

In der Bergpredigt verweist Jesus durchgehend auf Lohn und Strafe:

„*Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles gegen euch, wenn sie damit lügen. Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel reichlich belohnt werden.*“

„*Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: »Du sollst nicht töten«; wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein. Ich aber sage euch: Wer mit sei-nem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtsnutz!, der ist des Hohen Rats schuldig; wer aber sagt: Du Narr!, der ist des höllischen Feuers schuldig*“ (Mt 5, 11–12.21–22).

Und der Apostel Paulus ermahnt immer wieder seine Gemeinden und damit auch uns: „*Oder wißt ihr nicht, daß die Ungerechten das Reich Gottes nicht er-erben werden? Laßt euch nicht irreführen! Weder Unzüchtige noch Götzendien-er, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Geizige, Trunkenbolde, Lästere oder Räuber werden das Reich Gottes ererben*“ (1 Kor 6, 9–10; Eph 5, 5; Gal 5, 21). Und schließlich werden wir in der ganzen Bibel von Anfang bis zum Ende auf das Gericht Gottes mit Lohn und Strafe in Zeit und Ewigkeit hingewiesen.

Wer aber hätte Recht und Vollmacht von Gott, zu behaupten und zu be-schließen, daß solche Gebote und Warnungen heute nicht mehr gelten, weil sich die Verhältnisse oder auch die wissenschaftlichen Einsichten geändert ha-ben? Es ist nicht zu bestreiten, daß sich das Verhalten von Menschen ändert, wohl aber ist energisch zu bestreiten, daß damit gleichzeitig Gott seine Ord-

nung und die uns bekannten Maßstäbe für sein Gericht geändert hätte. Wenn Gottes Wort von Lohn und Strafe spricht, dann bezieht sich das stets auf Heil und Unheil, auf Segen und Fluch, also auf das, was dem einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit nützt oder schadet nicht nur in dieser Zeit, sondern ebenso für die Ewigkeit.

In Theologie und Kirche ist an vielen Beispielen mit großer Sorge zu beobachten, wie dieser heilsame Schutz der Verbote Gottes aufgehoben wird mit der altbekannten Formel: „*Sollte Gott gesagt haben...?*“ Auf diese Weise wird dann die Sünde gerechtfertigt, doch der Sünder wird nicht durch Umkehr und Vergebung gerettet, sondern unter das Gericht gestoßen. Gottes zeitliche Strafen werden nicht als Ruf zur Umkehr erkannt, sondern als Krankheit und Leiden entschuldigt und schöngeredet (Röm 1,16 ff) wie z.B. die Übertragung von Aids mit der Propagation von „*safer sex*“ und kirchlicher Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften als *Schöpfungsvariante* etc.

Gott leitet und erzieht sein Volk, er pflegt es wie einen Weinberg (Jes 6), er beschneidet es wie einen Weinstock (Joh 15).

Die *Pädagogik Gottes* ist jedenfalls nicht *permissiv*, indem sie gleichgültig alles zuläßt; sie ist *direktiv*, auch mit Züchtigung wie im Brief an die Hebräer zu lesen ist: „...und habt bereits den Trost vergessen, der zu euch redet wie zu seinen Kindern: »Mein Sohn, achte nicht gering die Erziehung des Herrn und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst. Denn wen der Herr lieb hat, den züchtigt er, und er schlägt jeden Sohn, den er annimmt.« Es dient zu eurer Erziehung, wenn ihr dulden müßt. Wie mit seinen Kindern geht Gott mit euch um; denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt? Seid ihr aber ohne Züchtigung, die doch alle erfahren haben, so seid ihr Ausgestoßene und nicht Kinder. Wenn unsre leiblichen Väter uns gezüchtigt haben und wir sie doch geachtet haben, sollten wir uns dann nicht viel mehr unterordnen dem geistlichen Vater, damit wir leben? Denn jene haben uns gezüchtigt für wenige Tage nach ihrem Gutdünken, dieser aber tut es zu unserm Besten, damit wir an seiner Heiligkeit Anteil erlangen. Jede Züchtigung aber, wenn sie da ist, scheint uns nicht Freude, sondern Leid zu sein; danach aber bringt sie als Frucht denen, die dadurch geübt sind, Frieden und Gerechtigkeit (Hebr 12, 5–11; Prov 3, 11.12).

Für unsere Ohren mag das abstoßend klingen; Züchtigung ist gesetzlich verboten. Doch auch Gottes Wort mahnt ausdrücklich: „Und ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn, sondern erzieht sie in der Zucht und Ermahnung des Herrn“ (Eph 6, 4); „Ihr Kinder, seid gehorsam den Eltern in allen Dingen; denn das ist wohlgefällig in dem Herrn. Ihr Väter, erbittert eure Kinder nicht, damit sie nicht scheu werden“ (Kol 3, 20f).

Daß der Mensch von Natur aus gut sei, das Gute erkenne und auch tue, ist einfach ein verhängnisvoller Irrglaube.

Auch die menschliche Lebenswirklichkeit zeigt uns das, wenn wir die Folgen von Versäumnissen in der Erziehung sehen. Das führt uns auch die Geschichte des Volkes Gottes wie auch der christlichen Kirche vor Augen, was

Zorn und Strafe Gottes im Leben von Menschen und von Völkern ist. Doch über die Folgen von Fehlern und Versäumnissen, ja auch von direkten Irreführungen in der Erziehung, für die Eltern, Lehrer und Pfarrer verantwortlich sind, pflegt man zwar lautstark zu klagen. Ursache und Schuld jedoch werden verschwiegen, und die Opfer der Gesellschaftslügen unserer Zeit verschwinden in der Versenkung. Ihre Zahl wächst ständig, doch die Ursache wird verdrängt und verschwiegen. Hier sehen wir, wenn uns Gottes Wort dafür die Augen öffnet, was gegenwärtiges Gericht Gottes in Strafe und Verstockung ist.

Das wird uns auch in der ganzen Geschichte des Volkes Gottes vor Augen geführt, wie durch diese Gerichtspredigt die einen zu Umkehr und Vergebung geführt werden, während die anderen sich verstockt abwenden. Darin besteht die Wirkung des Wortes Gottes und damit seine schützende und rettende Liebe zu uns Menschen bis zum heutigen Tag.

3.2 Gabe und Wirkung der Taufe.

Hören wir dazu noch einmal das Einsetzungswort von Mark 16, 16: „*Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt* (wörtlich: abgeurteilt) werden“.

Was ist doch die heilige Taufe für eine große und wunderbare Gabe, indem sie uns von Anfang unseres Lebens an schon durch den Tod hindurch in das ewige Leben führt. Daran sollen wir uns selbst immer wieder erinnern, und es ist die Aufgabe von Eltern, Paten sowie der ganzen bei der Taufe hoffentlich anwesenden Gemeinde, die Verantwortung dafür zu übernehmen, daß die Getauften auch im christlichen Glauben und im Leben nach dem Wort Gottes erzogen werden. Denn die christliche Gemeinde hat keineswegs eine Kinder- oder Säuglingstaufe im Unterschied zu einer Erwachsenen- oder Gläubigentaufe. Recht getauft wird immer nur unter der Voraussetzung, daß für den Täufling das Versprechen für eine christliche Erziehung und zum Leben aus der Taufe gegeben wird. Dazu muß angeleitet und daran muß immer wieder erinnert werden. Das ist die Aufgabe von Eltern, Paten, Lehrern und Pfarrern sowie der ganzen christlichen Gemeinde mit ihrem Lebenszeugnis.

Leider gehört die heilige Taufe wohl zu den Dingen, die in unserem Leben am leichtesten vernachlässigt und verachtet werden. Dabei begegnet uns die Tauferinnerung meistens in jedem Gottesdienst beim Sündenbekenntnis: „*Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden. Das verleihe Gott uns allen.*“ Und bedenken wir auch dies: Sterbebegleitung, aber auch Beerdigung sollte immer auch und zuerst Tauferinnerung, gegebenenfalls auch Hinführung zur Taufe sein.

3.3 Das Endgericht nach den Werken über Lebende und Tote.

Nach dem durchgehenden Zeugnis des Alten wie des Neuen Testaments ergeht das Gericht des Dreieinigen Gottes am Ende der Zeit über alle Menschen, über Lebende und Tote. Maßstab des Gerichts ist das unveränderliche Gesetz

Gottes. Daher gilt: „Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder seinen Lohn empfangen für das, was er getan hat bei Lebzeiten, es sei gut oder böse“ (2. Kor 5, 10). Gott durchschaut das Innerste von uns Menschen; er prüft „Herz und Nieren“ (Ps 7, 10; 26, 2; Jer 11, 20; 17, 10; 20, 12; Apg 1, 24; Offb 2, 23). In den Psalmen, besonders Ps 139, werden wir angeleitet, vor Gott zu treten in dem Bewußtsein, daß er uns besser kennt als wir uns selbst, daß er uns überall nahe ist und daß wir ihm nie und nirgends entinnen können.

Vor Gottes Zorn und Strafgericht können wir uns nicht verbergen, und wir können ihm nicht entinnen. Daher ist Gottesfurcht nicht nur eine abgegriffene Redensart, sondern das gehört zur Realität menschlichen Lebens, und aus gutem Grund beginnt jede Erklärung der zehn Gebote in Luthers Kleinem Katechismus mit der Wendung: „Wir sollen Gott fürchten und lieben...“ Dies aber folgt aus dem ersten Gebot, das uns in diesen Erwägungen immer wieder begleiten muß: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir“.

Das Gericht ist nach dem Wort des Herrn äußerst streng, denn „Ich sage euch aber, daß die Menschen Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts von jedem nichtsnutzigen Wort, das sie geredet haben. Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden“ (Mt 12, 37f). Wer kann damit bestehen?

Was wir zu Lebzeiten getan und nicht getan haben, ist schriftlich festgehalten: „Und ich sah die Toten, groß und klein, stehen vor dem Thron, und Bücher wurden aufgetan. Und ein andres Buch wurde aufgetan, welches ist das Buch des Lebens. Und die Toten wurden gerichtet nach dem, was in den Büchern geschrieben steht, nach ihren Werken. Und das Meer gab die Toten heraus, die darin waren, und der Tod und sein Reich gaben die Toten heraus, die darin waren; und sie wurden gerichtet, ein jeder nach seinen Werken“ (Offb 20, 12f; vgl. Ps 69, 29; Dan 7, 10; 12, 1; Joh 20, 30; Phil 4, 3).

Gerade fromme Christen muß es anfechten, daß nicht alle in den Himmel kommen, und man möchte, zumal für liebe Angehörige und Freunde, hoffen und bitten, daß es auch nach dem Tod noch eine Möglichkeit gibt, das ewige Verderben abzuwenden. Es geht also darum, bestimmte Einwände aus unserer Erfahrung und aus unseren Gefühlen zu beruhigen. Das ist ein wesentliches Motiv für den *Ablaß*, wenn es darum geht, zeitliche Sündenstrafen vor dem Endgericht über Lebende und Tote zu tilgen. Es kann eine quälende Frage sein, und daher ist es nicht überraschend, wenn gerade auch in pietistischen Kreisen dieses Thema immer wieder bis hin zu Tränen erörtert wird⁶. Wie aber sollen wir den Ratschluß Gottes erforschen und die uns darin erscheinenden Wider-

6 Das bis heute umfangreichste Werk zu diesem Thema stammt von dem Ehepaar Johann Wilhelm Petersen (1649–1727) und Johanna Eleonora Petersen (1644–1724), *Mysterion apokatastasis – Das Geheimniß der Wiederbringung*. Offenbach 1701; 1703; 1710. Ferner: Gotthold Müller, *APOKATASTASIS PANTOON*. A Bibliography. Basel 1969.

sprüche auflösen, wenn wir uns nicht an das geschriebene Wort Gottes halten? Nicht *wir* sollen über Gott richten, sondern er wird *über uns* richten. Dazu ein paar Hinweise zum Nachdenken:

Das eindringlichste Beispiel für den doppelten Ausgang des Endgerichts haben wir am Kreuz Jesu vor Augen mit den beiden Schächern, die zusammen mit Jesus hingerichtet werden (Lk 23, 39–43). Der ein lästert und verspottet den Messias, von dem alle das Heil Israels erwarten: „*Bist du nicht der Christus? Hilf dir selbst und uns!*“ – Der andere aber bekennt seine Sünde und bittet Jesus, seiner zu gedenken: „*Da wies ihn der andere zurecht und sprach: Und du fürchtest dich auch nicht vor Gott, der du doch in gleicher Verdammnis bist? Wir sind es zwar mit Recht, denn wir empfangen, was unsre Taten verdienen; dieser aber hat nichts Unrechtes getan. Und er sprach: Jesus, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst!*“

Und Jesus sprach zu ihm: Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.“

Dies aber ist nicht eine Auflösung von Vernunftwidersprüchen, sondern Vollzug von Verstockung und Bekehrung in der Todesstunde, bis zu der alles offen bleibt, was wir Menschen tun können und dürfen.

Entscheidend in der Verkündigung des Wortes Gottes vom Endgericht mit seinem doppelten Ausgang ist also nicht die Drohung, sondern der Ruf zur Umkehr und Bereitschaft, da wir nicht wissen, wie und wann dieser Tag kommt „*wie ein Dieb in der Nacht*“ (Mt 24, 43; Lk 12, 39; 1. Thess 5, 2; 2. Petr 3, 10). Mt 25 führt uns der Herr den doppelten Ausgang der endgerichtlichen Scheidung vor Augen: Die klugen und die törichten Jungfrauen (Mt 25, 1–13), die den Bräutigam mit ihren Lampen erwarten: Fünf von ihnen haben nur einen begrenzten Vorrat an Lampenöl, weil sie mit einer baldigen Ankunft rechnen. Die anderen haben einen größeren Vorrat, weil sie weder Zeit noch Stunde wissen. Und als der Bräutigam schließlich eintrifft, ist es für die einen zu spät: „*Darum wachtet! Denn ihr wißt weder Tag noch Stunde.*“ –

Ebenso die „*anvertrauten Pfunde*“ – im Griechischen „*Talente*“ (14–30). Während die einen mit dem, was ihnen anvertraut ist, Handel treiben und Gewinn machen, vergräbt einer sein Talent, ohne daß es etwas einträgt, und er versucht dazu noch, sich selbst zu entschuldigen, indem er seinen Herrn beschuldigt: „*Da trat auch herzu, der einen Zentner (Talent) empfangen hatte, und sprach: Herr, ich wußte, daß du ein harter Mann bist: du erntest, wo du nicht gesät hast, und sammelst ein, wo du nicht ausgestreut hast; und ich fürchtete mich, ging hin und verbarg deinen Zentner in der Erde. Siehe, da hast du das Deine. Sein Herr aber antwortete und sprach zu ihm: Du böser und fauler Knecht! Wußtest du, daß ich ernte, wo ich nicht gesät habe, und einsammele, wo ich nicht ausgestreut habe? Dann hättest du mein Geld zu den Wechslern bringen sollen, und wenn ich gekommen wäre, hätte ich das Meine wiederbekommen mit Zinsen.*“

Darum nehmt ihm den Zentner ab und gebt ihn dem, der zehn Zentner hat. Denn wer da hat, dem wird gegeben werden, und er wird die Fülle haben; wer

aber nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen werden. Und den unnützen Knecht werft in die Finsternis hinaus; da wird sein Heulen und Zähneklappern.“

Und schließlich das „*Große Weltgericht*“ (31–46), das im Unterschied zu den beiden vorangehenden Texten kein Gleichnis ist, wohl aber in den Versen 32–33 ein Gleichnis mit dem Beispiel des Hirten, der seine Herde sortiert, enthält. Dabei zeigt sich schon, daß der Hirte nicht nur eine rettende Funktion hat (vgl. Joh 10; Lk 15, 3–7; Ps 119, 176) sondern auch eine richtende. Er ist König (V. 34). Das Eigenartige bei diesem Gerichtsverfahren besteht darin, daß weder die zur Rechten noch die zu Linken Gestellten wissen, weshalb über sie so oder so entschieden wird. Offenbar sind sie sich ihrer guten oder schlechten Taten, die sich auf das beziehen, was sie „*einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan bzw. nicht getan haben*“ nicht bewußt. Wohl aber wird in diesem Gerichtsverfahren das aufgedeckt das, „*was euch bereitet ist von Anbeginn der Welt*“ (V. 34) bzw. „*Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln*“ (V. 41).

4. Schlußbemerkungen:

Zum Schluß hören wir noch einmal den Bericht vom Abschluß und von der Wirkung der Predigt, die der Apostel in Athen auf dem Areopag gehalten hat:

„Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis richten will mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und hat jedermann den Glauben angeboten, indem er ihn von den Toten auferweckt hat. Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, begannen die einen zu spotten; die andern aber sprachen: Wir wollen dich darüber ein andermal weiter hören. So ging Paulus von ihnen. Einige Männer schlossen sich ihm an und wurden gläubig; unter ihnen war auch Dionysius, einer aus dem Rat, und eine Frau mit Namen Damaris und andere mit ihnen“ (Apg 17, 31–34).

In Theologie und Kirche machen wir uns oft Sorgen darüber, wie wir Menschen gewinnen und festhalten können. Die Gesetzes- und Gerichtspredigt scheint dafür am schlechtesten geeignet, weil sie doch Furcht einflößt, Gewissen beunruhigt und dann auch direkt Widerwillen und Aggressionen auslöst. Das gehört nun einmal zu der doppelten Wirkung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium, daß es Verstehen, aber auch Verstockung auslöst. Ein paar, d.h. ganz wenige Leute schließen sich dem Apostel Jesu Christi an. Dies aber ist, wie auch der Apostel immer wieder bezeugt, keineswegs der Erfolg seiner rhetorischen Fähigkeiten, sondern es ist das Wunder und die Wirkung des Heiligen Geistes, wie er am ersten apostolischen Pfingsten in Jerusalem ausgegossen wurde und bis heute weltweit am Wirken ist, auch hier unter uns.

Aber wenn wir begreifen, daß *Evangelium* nach der Bedeutung des Wortes und nach seiner Gabe und Wirkung die frohe Botschaft von der Rettung aus dem Endgericht ist, dann kann das nur Anlaß zu tiefer und großer Freude sein,

wie es der Apostel Paulus an seine Gemeinde in Philippi aus dem Gefängnis und unter der möglichen Erwartung der Todesstrafe schreibt:

„Freuet euch in dem Herrn allewege, und abermals sage ich: Freuet euch! Eure Güte laßt kundsein allen Menschen! Der Herr ist nahe! Sorgt euch um nichts, sondern in allen Dingen laßt eure Bitten in Gebet und Flehen mit Dank-sagung vor Gott kundwerden! Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Ver-nunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus“ (Phil 4, 1–7).

Der Herr erwecke und leite unsere Gewissen; er segne sein Wort an uns al-len. Amen.

Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen

„ Eschatologie im Alten Testament

In der Auseinandersetzung der Sadduzäer mit Jesus über die Auferstehung der Toten (Matthäus 22,23ff) erklärt er: „...Habt ihr aber nicht gelesen von der Auferstehung der Toten, was euch gesagt ist von Gott, der da spricht: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“ Damit sind wir in nicht geringe Verlegenheit versetzt. Von der Anfrage der Sadduzäer ausgehend, erscheint es eindeutig, daß Jesus ihnen, den Leugnern einer Auferstehung der Toten, klar vermitteln will: Trotz aller Einwände des menschlichen Verstandes ist Gottes Allmacht keinesfalls durch den Tod begrenzt. Wenn Jesus aber nachdrücklich auf Abraham, Isaak und Jakob verweist, die doch gestorben sind, müssen wir Jesu Worte dann nicht dahingehend deuten: Tote stehen außerhalb meines Herrschaftsbereiches?

Eine erste Durchsicht einschlägiger biblischer Stellen zum Thema „Auferstehung von den Toten Ja oder Nein“ läßt uns eine Vielzahl von Aussagen mit entgegengesetzten Antworten finden. Es kann aber doch nicht sein, daß die Heilige Schrift in einer so entscheidenden Frage keine stichhaltigen Auskünfte zu geben vermag. So werden wir untersuchen, wie sich die Aussagen vornehmlich des Alten Testaments über Tod und Auferstehung zu neuem Leben danach zueinander verhalten, ob und welcher Zusammenhang sich zwischen beiden Bereichen ergibt. An entsprechender Stelle wird der Ausblick in das Neue Testament nicht fehlen.

Mit dem Tode ist alles aus!

Ein Blick in den Psalter eröffnet uns die Einsicht für die unüberwindlich erscheinende Kraft des Todes. Im 39. Psalm wird uns die Vergänglichkeit des Menschen in aller Härte vor Augen geführt: „Herr, lehre mich doch, daß es ein Ende mit mir haben muß und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muß. Siehe, meine Tage sind eine Handbreit bei dir und mein Leben ist wie nichts vor dir ...“ Die Mitteilungen des Psalmisten steigern sich noch, wenn er die Zerstörung der Schönheit des Menschen unter dem Schwergewicht der Sündenschuld – von Gott festgestellt – hervorhebt und zu dem Ergebnis kommt: „Wie gar nichts sind doch alle Menschen.“ Der 6. Psalm fügt dieser Darstellung ein weiteres, äußerst bedrückendes Merkmal hinzu: „...Im Tode gedenkt man deiner nicht; wer wird dir bei den Toten danken?“ Voller Verzweiflung beschreibt der Beter des 88. Psalms seine ausweglose Lage: „Ich liege unter den Toten verlassen, wie die Erschlagenen, die im Grabe liegen, derer du nicht mehr gedenkst und die von deiner Hand geschieden sind.“ Die bedrängenden Fragen,

ob Gott an den Toten Wunder tun wird oder ob die Toten auferstehen und Gott danken werden, ob Gottes Güte und Treue bei den Toten erzählt wird, bleiben ohne eine weiterführende Antwort. Der erreichte Tiefpunkt ist kaum noch zu überbieten.

Aber ist nicht bereits in Gottes Strafwort anlässlich des Sündenfalls der entscheidende Grund für den weiteren Weg des Menschen gelegt: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden“ (1. Mose 3,19). Wer wollte nach diesem Urteil Gottes noch einen Ausweg aus dem Tod heraus auch nur für möglich halten, als eine tatsächliche Chance ins Auge fassen? Daß an dieser Stelle unwiderrufliche Tatsachen geschaffen worden sind, belegt der Fortgang der Ereignisse: „Und Gott trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert zu bewachen den Weg zum Baum des Lebens“ (1. Mose 3,24).

Das Ergebnis steht auf unerschütterlichem Grund: Der Mensch hat das Verhältnis zu seinem Schöpfer so nachhaltig zerstört, daß ein Zurück aus der verhängten Todesstrafe für seinen Aufruhr nicht mehr möglich ist. Die von Gott bestellten Wächter am Zugang zum Baum des Lebens reden eine deutliche Sprache. Die geschaffenen Gegebenheiten sind nach Menschensicht nicht wieder umzustößen.

Was erfahren wir über die Scheol (Totenreich)?

Ist es sinnvoll, nach der vorgegebenen Lage Überlegungen über das Wesen des Totenreiches anzustellen? Kann es fruchtbare Untersuchungen darüber geben, unter welchen Umständen die dortigen Einwohner ihre Existenz fristen?

Dazu ist zunächst festzuhalten: Für unseren Zusammenhang geht es keinesfalls darum, ein vollständiges Bild vom Totenreich – soweit es die zugänglichen Quellen hergeben – zu zeichnen. Bedarf besteht, zu erkunden, ob in diesem Bereich die unwiderruflich letzte Station für den Menschen erreicht ist oder ob es begründete Hinweise dafür gibt, daß unter bestimmten Bedingungen ein Ausbruch möglich ist.

Was läßt sich aus der Bibel zur Scheol (das hebräische Wort für Totenreich) ableiten? Wenn wir die Bestimmung Gerhard von Rads in seiner Theologie des Alten Testaments Band 1, Seite 387 über das Wesen des Totenreichs zur Kenntnis nehmen, erscheint jede weitere Erörterung des Themas sinnlos. Er faßt seine Forschung dahingehend zusammen: Der Tod stellt die irreparable kultische Unreinheit des Menschen dar. Wenn der Mensch nicht mehr Gott loben kann, ist ihm die alles entscheidende Grundlage für sein Leben genommen. Ist daraus zwingend zu schließen, es kann kein Heraus aus der Scheol geben? Als Erstes ist festzuhalten: Die Schrift bezeichnet die Scheol als einen Raum tief unter der Erde, das ist Jesaja 57,9 und Heseziel 32,21ff u.a. zu entnehmen. Untermauert wird diese Feststellung, wenn es heißt, daß die Toten dorthin hinabfahren (Siehe u.a. 1. Mose 37,35; 4. Mose 16,30.33; Heseziel 31,15ff). Erstaun-

licherweise bleiben dort die Standesunterschiede bestehen. Das wird besonders eindrücklich von Jesaja 14,9ff beschrieben, als der König von Babel in das Totenreich hinabfahren muß. Von Samuel wird berichtet, als er von der Totenbeschwörerin zu Endor aus dem Totenreich heraufgeholt wird, daß er an seinem Prophetenmantel erkannt wird (1.Samuel 28,14).

Psalm 94,17 und 115,17 legen es nahe, die Scheol als einen Ort bedrückenden Schweigens und bedrängender Stille einzuordnen. Sie wird als verriegelt und damit als unzugänglich herausgestellt (Siehe u.a. Jona 2,7). Die Scheol findet sich als ein Ungeheuer mit weit aufgesperrtem Rachen dargestellt, die die Toten förmlich verschlingt, die Ankömmlinge sehr demütigt (Jesaja 5,14; Habakuk 2,5). Zu ergänzen wäre noch, daß die Scheol ihre Schlingen auswirft, um ihre Opfer zu umgarnen (2.Samuel 22,6; Psalm 18,6; Psalm 116,3). Jesaja vermeldet darüber hinaus, daß Gottlose sich um einen Vertrag mit der Scheol bemühen, aber daran sogleich von Gott gehindert werden, ohne zum Ziel zu gelangen (Jesaja 28,15ff).

Wäre das alles, was uns zum Stichwort Scheol überliefert wäre, wäre der Schluß zu ziehen: Wer in die Scheol hinabgefahren ist, der kommt dort nicht wieder heraus, für immer angebunden an die dortigen Verhältnisse, die uns in groben Umrissen vor unsere Augen gerückt wurden.

Bisher haben wir auf die Psalmworte aufmerksam gemacht, die markieren, daß in der Scheol die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch unwiederbringlich zerbrochen ist, weil das entscheidende Lebenselement, Gott zu loben, dem Einwohner der Scheol entzogen ist. Ich nenne noch einmal den zusammenfassenden Satz aus Psalm 88: „Ich liege unter den Toten verlassen, wie die Erschlagenen, die im Grabe liegen, derer du nicht mehr gedenkst und die von deiner Hand geschieden sind.“

Weiteres Hinsehen führt uns zu verblüffenden Aussagen, die handfesten Zweifel an der völligen Undurchlässigkeit der Grenzen aus der Scheol heraus aufkommen lassen. Nachdem der Psalmist nach der Auferstehung der Toten gefragt und die Erkenntnis gewonnen hat, daß die Toten in der Scheol Gott nicht danken und die Wunder Gottes dort nicht erzählt werden, steht es für ihn fest, ohne Gott loben zu können, gibt es keine Gemeinschaft mehr mit ihm. Folgerichtig wäre völlige Verzweiflung angesichts eines solchen Endes in der großen Not, in die der Psalmist geraten ist. Nun aber tritt völlig Unerwartetes ein. Der Mann, der am Rande des Todes, am Rande der Scheol steht, schreit in leidenschaftlichem Gebet zu Gott um Hilfe. Das mögen wir noch so erklären, der Beter hofft durch Gottes Eingreifen vom Abgrund der Scheol weggezogen und für das Leben auf dieser Erde zurückgewonnen zu werden, um seinen Schöpfer weiter in seiner Volksgemeinschaft loben zu können. Er möchte auf keinen Fall aus der Hand seines Gottes gerissen werden. So beachtlich dieses Ringen ist, Gott als Retter vor der Scheol zu motivieren, weil sie in ihrer völligen Trostlosigkeit erkannt worden ist, so sehr werden wir die noch sehr viel weiterführenden Aussagen in Psalm 139,8 und Amos 9,2 zur Kenntnis nehmen müssen.

Hier wird vollmächtig verkündigt: Gottes Macht endet nicht vor den Toren der Scheol, auch dort ist sein allmächtiges Handeln gegen allen Anschein keinesfalls behindert oder gar ausgeschlossen. Geradezu sensationell ist die Nachricht Hoseas zu werten: „Ich will sie aus dem Totenreich (Scheol) erlösen und vom Tod erretten. Tod, ich will dir ein Gift sein; Totenreich (Scheol), ich will dir eine Pest sein ...“ (Hosea 13,14). Deutlicher kann das Herr-sein Gottes auch über den Bereich der Scheol nicht zum Ausdruck gebracht werden. Der sich so erschließende Lichtblick im Schauen auf die abgeschlossene Festung Scheol ist gewiß zur Kenntnis zu nehmen. Wie aber die Erstürmung dieses Bollwerkes möglich sein soll, bleibt an dieser Stelle ungesagt. Welches Gift soll der Scheol, soll dem Tod wirklich etwas anhaben können?

Untermauerung des Satzes: Mit dem Tode ist alles aus!

Bevor wir nachprüfen, ob diese Lichtblicke aus der Sackgasse „Mit dem Tode ist alles aus!“ herausführen können, müssen wir einen bisher unbeachtet gelassenen Aussagestrang zu Wort kommen lassen, der sehr betont das irdische Leben auf das Diesseits ausgerichtet, hervorhebt und daher die zunächst gewonnenen Ergebnisse unanfechtbar erscheinen läßt: Mit dem Tode ist alles aus! Demnach wäre es töricht, über das irdische Leben hinaus etwas zu erwarten. Die Formulierung des vierten Gebotes stellt diese Sicht nachhaltig heraus: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß du lange lebest in dem Lande, das dir der Herr, dein Gott, geben wird.“ Dieses Gebot, das als erstes eine Verheißung mit auf den Weg bekommt, richtet den Blick ausschließlich auf das Dasein in dieser Welt. Es ist keinerlei Hinweis erkennbar, daß nach dem Tode ein neues Leben, ein Weiterleben zu erwarten wäre. Da das Halten des vierten Gebotes ausdrücklich mit dem Versprechen eines langen Lebens auf Erden verbunden wird, verfestigt sich der Eindruck: Dieses Leben ist mit aller Kraft festzuhalten. Danach ist keinerlei Zukunft angesagt.

Mit dieser Einsicht ist die ständig wiederholte Verheißung des Landes, darin Milch und Honig fließt, das Gott seinem Volk geben wird, verbunden. Diese Zusage ist so beherrschend, daß es kaum vorstellbar ist, daß Israel über Ereignisse jenseits des Landbesitzes sich Gedanken gemacht hat. Das Land, da Milch und Honig fließt, erscheint als das Ziel schlechthin, als die Erfüllung des Lebens. Die in das Land der Verheißung entsandten Kundschafter konnten nur vermelden: Das vor uns liegende Land ist eines, in dem Milch und Honig fließt (4.Mose 13,1ff).

Somit erscheint es hinreichend berechtigt, erneut zu urteilen: Der Tod ist eine Grenze, über die hinaus für den Menschen kein positiver Ausblick zu erwarten ist. Ob Gott daran überhaupt etwas ändern will, das bleibt offen. Daß seine Allmacht die Chance hat, einzugreifen, wird deutlich, wenn ohne Wenn und Aber ausgesagt wird: Gottes Hand reicht auch in den Bereich der Scheol hinein.

Es steht auf einer Seite, die nicht einfach zu leugnende Tatsache: Der Mensch ist in der Scheol von Gottes Hand geschieden, der Möglichkeit beraubt, seinen Gott zu loben und somit unfähig, zu leben; die Gemeinschaft Gott und Mensch ist zerbrochen beim Eintritt in die Scheol. Auf der anderen Seite kann Gott in die Scheol hineinwirken, mit seiner allmächtigen Hand etwas Neues schaffen. Wie wird sich die Auseinandersetzung Gott – Scheol entwickeln? Welche Folgen könnten sich für den Menschen einstellen? Wie werden am Ende dieser Auseinandersetzung die Aussagen einander zuzuordnen sein, welches Gewicht wird ihnen zugemessen werden müssen:

„Ich liege unter den Toten verlassen, wie die Erschlagenen, die im Grabe liegen, derer du nicht mehr gedenkst und die von deiner Hand geschieden sind“ (Psalm 88,6).

„Ich will sie aus dem Totenreich erlösen und vom Tode erretten. Tod, ich will dir Gift sein; Totenreich, ich will dir eine Pest sein ...“ (Hosea 13,14).

Ist die Grenze des Todes durchlässig oder nicht?

Nach unseren bisherigen Erhebungen werden wir trotz des einen oder anderen Lichtscheins am Horizont dazu neigen, uneingeschränkt zu urteilen: Mit dem Tode ist alles aus! Und dennoch wird unser weiterer Weg durch die Bibel dieses so klar erscheinende Ergebnis ins Wanken bringen, bevor es gelingen kann, abschließende Erkenntnisse zu gewinnen. Noch vor der Austreibung Adams und Evas aus dem Garten Eden richtet Gott ein herausforderndes Zeichen auf. 1.Mose 3,15 lesen wir: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen, der soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen.“ Wenn dieser Satz auch mancherlei Fragen aufwirft, so ist für uns an dieser Stelle klar: Gott wird mit seinen aufrührerischen Menschen endgültig Schluß machen, seinen begreiflichen Zorn über sie ausgießen. Neben der mehr als fälligen Strafe steht jedoch entgegen unserem Erwarten der unübersehbare Hinweis: Das Böse, das in die Welt Gottes einen schlimmen Einbruch erzielt hat, wird nicht das letzte Wort behalten! Wenn auch nicht entfaltet wird, wie der angerichtete, tiefgreifende Schaden behoben werden kann, so können wir diesen Silberstreifen am Horizont nicht unbeachtet lassen. Gewiß genügt dieser verhüllte Hinweis nicht, den Satz „Mit dem Tode ist alles aus!“ ohne weiteres als überholt anzusehen, aber er verhindert auch, ihn als unausweichlich zu betrachten.

Aber sogleich stehen weitere Aussagen vor uns, die keinerlei Ausweg aus der Sackgasse Tod zuzulassen scheinen. Das Urteil Gottes nach dem vollzogenen Gericht durch die Sintflut ist niederschmetternd: „...das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“ (1.Mose 8,21). Es hat zudem nicht mit dieser einen Aussage sein Bewenden. Im Psalter lesen

wir: „Der Herr schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob jemand klug sei und nach Gott frage. Aber sie sind alle abgewichen und allesamt verdorben; da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer“ (Psalm 14, Vers 2f). Wir können dem Gesagten auch nicht als einseitig gefällten Richterspruch ausweichen, denn das Neue Testament zieht im Römerbrief denselben katastrophalen Schluß über das Wesen der Menschen: Da ist keiner, der Gutes tut! Überbewerten wir diese Nachrichten oder führt eben doch kein Wenn und kein Aber daran vorbei: Mit dem Tod ist alles aus? Außerdem haben wir noch die oft anzutreffende Mitteilung: „Er legte sich zu seinen Vätern“ zu bedenken. Diese Wendung taucht immer wieder bei dem Begräbnis von Königen auf (Siehe u.a. 1.Könige 14,31). Es stellt sich die Frage: Ist das eine gängige Begräbnisformel ohne gewichtigen Hintergrund oder steckt mehr dahinter – ein Hinweis etwa darauf, daß der Tod kein Abschluß für immer ist? Mir will scheinen, die hervorgehobene Verbindung mit den Vätern ist mehr als die Sprache eines Rituals ohne bedeutenden Tiefgang. Israels Leben ist von Anfang an entscheidend getragen von dem Segen, der von seinen Stammvätern Abraham, Isaak und Jakob ausgeht. In der ununterbrochenen Kette des von ihnen herkommenen Segens stehen alle Generationen des Gottesvolkes. Folglich kann es nicht ohne Bedeutung sein, wenn die Toten mit dem Segen der Väter in Verbindung gebracht werden. Damit sind sie unter deren Segen gestellt und es gewinnt das Wort Jesu „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen“ außerordentliches Gewicht. Werden die zu ihren Vätern versammelten und verabschiedeten Israeliten ausweglos im Reich der Toten als ihrer letzten Station verbleiben?

Gott hat den Tod im Griff?

Der Tod, so will es scheinen, hat unerhörte Kraft. Er läßt seinen Opfern keine Chance, ihm zu entkommen. Oder weisen die Worte, die vermelden, daß Gottes Hand auch in die Scheol hineinreicht, doch darauf hin: Was uns unmöglich erscheint, ist möglich bei Gott, unserem Schöpfer – die Entmachtung des Todes? Es wird unsere weitere Aufgabe sein, dem nachzuspüren.

Die Bücher der Könige geben Kenntnis von zwei Totenaufweckungen durch die Propheten Elia und Elisa: 1. Könige 17,17ff; 2. Könige 4,8ff. Äußerlich gesehen werden die beiden Kinder durch das Eingreifen von Elia und Elisa dem eingetretenen Tod entrissen und ins Leben zurückgerufen. Es ist aber nicht zu übersehen: Trotz allen begleitenden menschlichen Tuns werden die Berichte von dem Satz getragen und zusammengehalten, daß sowohl Elia als auch Elisa an der Spitze ihres Unternehmens ein eindringliches Gebet um Gottes Hilfe an ihren Herrn richteten und damit von vornherein den Eindruck ausschlossen, als seien sie die großen Wundertäter, die Sieger über den Tod. In dem ganzen Geschehen war klar: Die Propheten verrichten ihr Werk als Werkzeuge in Gottes Hand. Sie stehen als Zeugen dafür: Gott hat die Macht, aus dem Totenreich, der Scheol, zu befreien. Wozu dient diese aufsehenerregende

Überwindung des Todes? Sie hat für die beiden Kindesmütter eine schmerzhafteste Lage zu einem guten Ende gebracht. Wir können aber nicht folgern, daß diese Totenaufweckungen ein grundsätzliches Ende der Macht des Todes anzeigt. Es ist zunächst nur klar: Die Betroffenen haben ein paar Jahre Erdenleben hinzugewonnen, werden aber später „endgültig“ dem Tod verfallen sein. Und dennoch kann diese Überwindung des Todes keinesfalls kleingeredet werden. Gott hat vielmehr ein nachdrückliches Signal aufgerichtet: Ich bin der Herr auch des Todes! Gott hat den Tod im Griff, das muß nun widerspruchsfrei gelten. Offen bleibt: Gewährt Gott die Überwindung des Todes nur, um den Betroffenen ein längeres Erdenleben zu schenken, oder soll so die Botschaft vorbereitet werden, daß er einen dauerhaften Durchbruch aus dem Tode zu einem neuen Dasein schaffen wird?

Ins Auge fassen sollten wir noch die wahrlich außergewöhnliche Begebenheit, die uns in 2. Könige 13,20ff überliefert ist. Der Leichnam Elisass, so heißt es, habe im Grabe liegend einen zu ihm geworfenen Toten lebendig werden lassen. Da entstehen für uns mancherlei Nachfragen. Im Anschluß an die gerade besprochenen Totenaufweckungen verstärkt sich durch diese Nachricht die Aussage: Gottes Macht endet entgegen allem Augenschein keinesfalls mit dem Tode des Menschen, sondern hat offensichtlich mehr als einen Weg, seine Geschöpfe aus ihm ausbrechen zu lassen. Mehr als auffällig ist es zu nennen, daß der tote Elisa mit Kraftströmen versehen ist, die den zu ihm geworfenen toten Mann ins Dasein zurückkehren lassen. Als Erklärung dafür bleibt uns nur, daß Gott in spektakulärer Weise den toten Elisa als lebenerweckendes Werkzeug gebraucht hat. So viel ist durch die genannten Vorgänge klar: Die Auseinandersetzung Gottes mit dem Tod reicht bis in die Scheol hinein. Es gibt für Gott auch in diesem Bereich keine unüberwindliche Grenze. Ist aber die Rettung aus dem Tode auf eine zeitliche Verlängerung des Daseins auf dieser Erde eingeschränkt?

Erstaunlich weiterführende Einsichten vermittelt uns zu unserem Thema der Prophet Hesekiel. Israel ist in die Gefangenschaft nach Babel weggeführt worden und damit ist ihm jede Zukunftsperspektive verbaut. Nach menschlichem Ermessen besitzt es keinerlei Chancen, wieder ein selbständiges Volk zu werden. Das absehbare Ende: Aufgesogen werden von dem Volk der Babylonier. In dieser völlig hoffnungslosen Lage ruft Gott seinen Propheten zu einem Feld, das übersät ist mit ausgetrockneten, toten Gebeinen. Können diese Gebeine wieder lebendig werden?, lautet die fast unsinnig wirkende Frage Gottes an Hesekiel. Dessen Antwort ist äußerst zurückhaltend: Herr, du weißt es! Der Prophet will seinem Herrn die Fähigkeit nicht absprechen, auch in dieses trostlose Totenfeld wiederum Leben zu bringen, bedingungslos bejahen aber vermag er Gottes Anfrage offensichtlich nicht. Sogleich nimmt Gott seinen Boten in atemberaubender Weise als sein Werkzeug in Dienst, um erneut Leben in diese toten, ausgedörrten Knochen zu bringen. Ist dieser Vorgang ausschließlich als Bild abzutun? Hesekiel darf seinem verängstigten und verzweifelten

Volk ansagen: Ihr meint, begraben, von eurem Gott verlassen und somit ausweglos vom Tod umschlossen zu sein. Ich aber, euer Herr, werde euch aus euren Gräbern, eurer vermeintlichen Trennung von Gott und vollkommen verbauten Zukunft herausholen und euch neues, nicht mehr für möglich gehaltenes Leben, die Rückkehr in euer Land als selbständiges Volk schenken (Hesekiel 37,1ff).

Wer sich die damaligen Gegebenheiten vor Augen führt, wird den Schluß ziehen: Babel wird Israel niemals aus der Gefangenschaft entlassen. Das ist richtig gefolgert. Israels Rückkehr in seine Heimat wurde nur möglich, weil Gott den Geist des Königs von Babel anrührte (2.Chronik 36,22f). Wir wissen, daß Gottes Volk diese für gänzlich ausgeschlossene Rückkehr in sein Land tatsächlich erlebte.

Können wir damit die geschilderten Ereignisse als erfüllt zur Seite legen? Um eine Antwort zu erhalten, werden wir uns im Buch Hesekiels noch weiter umsehen müssen. Gott sagt an dieser Stelle an, Israel aus seinen Gräbern zu holen. Das ist zunächst auf die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft zu beziehen. So sehr der Prophet diese zuerst im Blick hat, so kann nicht übersehen werden, daß wir bisher nur von einer zeitweisen Überwindung des Todes für weitere, begrenzte Jahre eines Daseins auf dieser Erde erfahren haben. Vom Holen aus den Gräbern, ein solcher Einbruch in den Bereich der Scheol, stand in den von uns untersuchten Aufzeichnungen noch nichts. Wir können nicht davon ausgehen, daß eine so wesentliche Aussage lediglich als Bild verwendet wird, ohne auf neue Gesichtspunkte in der Auseinandersetzung Gott – Tod – Scheol aufmerksam zu machen.

Solche treffen wir alsbald an. Gott sagt die Erneuerung seines Volkes an, um seinen durch Israel entheiligten Namen wieder ins rechte Licht zu rücken. Diese weist aber erheblich über den irdischen Rahmen hinaus, wenn Hesekiel schreibt: „Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. Ich will meinen 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). Es ist leicht zu erkennen und durch Israels Geschichte nach der Rückkehr aus Babel zu belegen, daß das vorgegebene Ziel Gottes, neue Menschen mit fleischernen Herzen zu schaffen, in seinem Volk auf dieser Erde nur ansatzweise verwirklicht werden konnte. Das Verhalten in der wiedererlangten Heimat war von äußerst sorgfältiger Gesetzesbeachtung gekennzeichnet (siehe das Wirken Nehemias und Esras) und zugleich markiert von erneutem Abfall von den Bestimmungen des Sinaibundes. Umfassende Erfüllung, uneingeschränktes Beachten der Gebote Gottes wird es erst im von Gott augenscheinlich in Aussicht genommenen durch den Tod hindurch gewonnenen Dasein geben. Diese entscheidende Vorgabe nehmen wir von den Ankündigungen des Hesekiel mit. Gott will dem Tod nicht nur begrenzt sein Handwerk legen. Die Zugabe einiger Jahre Erdenlebens genügt ihm auf die

Dauer keinesfalls. Das läßt uns der Prophet mit folgenden Worten wissen: „So wahr ich lebe, spricht Gott der Herr: ich habe kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß der Gottlose umkehre von seinem Wege und lebe. So kehrt nun um von euren bösen Wegen. Warum wollt ihr sterben, ihr vom Hause Israel?“ (Hesekiel 33,11).

Was wäre die Rückkehr aus Babel auf die Dauer wert, wenn Gott mit diesem Ruf aus den Gräbern der zukunftslosen Gefangenschaft nicht einen umfassenden Ausbruch aus dem Bereich des Todes ankündigen wollte? Die Rückkehr Israels aus Babel ist das Angeld dafür, daß Gott die Gräber für sein Volk nicht nur in Babel, sondern auch aus dem Bereich der Scheol heraus öffnen und ein neues Leben schenken wird, gestaltet mit Leuten, die Gottes Gebote halten und danach tun.

Eine ganz andere Sicht der Dinge eröffnet die Mitteilung über Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin zu Endor, der wir eine gewichtige Ergänzung verdanken. Saul sucht entgegen Gottes ausdrücklichem Befehl diese Frau auf, um sein weiteres Schicksal zu ergründen, nachdem er durch sein Verhalten die Verbindung zu Gott verloren hat. So muß er den Bund mit satanischen Mächten eingehen, um Samuel als seinen Verbindungsmann zu Gott aus der Totenwelt heraufsteigen zu lassen (1.Samuel 28, 3ff). Der kann dem angeschlagenen Saul nur sein unmittelbar bevorstehendes Gericht ansagen.

Was gibt dieses Kapitel des Samuelbuches für uns her? Gerichtsansage ist in jedem Fall ein Ruf zur Umkehr. Was aber soll ein solcher Bußruf bewirken, wenn mit dem Tode die letzte Station, die unumkehrbare Hinunterfahrt in die Scheol, für den Menschen erreicht ist? Daraus folgern wir: Wenn ein nicht geringer Teil der Botschaft Gottes an seine Leute Gerichtsankündigung und damit unüberhörbarer Ruf zur Umkehr ist, hat eine solche Nachricht doch nur Sinn, wenn Gott für den, der sich ansprechen läßt, Heil und Leben über den Tod hinaus bereithält. Sehr anschaulich wird uns das auch durch das Wirken und Auftreten Jonas in Ninive vor Augen geführt.

Unter dem Strich hat sich bisher ergeben, das größere Gewicht hat die Aussage: Mit dem Tode ist alles aus! Unübersehbar jedoch sind die Lichtsignale: Gott will seine Menschen nicht hoffnungslos dem Totenreich, der Scheol, überlassen!

Stationen auf dem Wege von der Botschaft „Mit dem Tode ist alles aus“ bis zur Aussage: „Deine Toten werden leben.“

Das Wort Jakobs auf seinem Sterbebett muß uns stutzig machen: „Herr, ich warte auf dein Heil!“ (1.Mose 49,18). Wie kann ein so nüchterner, mit beiden Beinen fest auf der Erde verwurzelter Mann angesichts seines unmittelbar bevorstehenden Todes, vor seinem Hinabfahren in das Reich der Toten auf Heil warten? Sehen wir genau hin: Jakob wartet nicht auf irgendein nebelhaftes neues Wohlbefinden, sondern auf das Heil seines Gottes, mit dem er in seinem Leben beeindruckende Erfahrungen gesammelt hatte. Wäre das kein begründetes

Warten, würde sich Erzvater Jakob kurz vor seinem Ende vor seinen an seinem Bett zusammengekommenen Söhnen unglaublich, ja, geradezu lächerlich gemacht haben.

Wäre dieses die einzige Nachricht von einem Hoffen auf Heil nach dem Tode, könnten wir daraus keine grundlegenden Erkenntnisse gewinnen. Diese Worte Jakobs auf seinem letzten Lager sind aber als Auftakt der Gliederkette zu werten, die zur Einsicht führt: Gott will nicht den Tod des Sünders. Er will ihn auch nicht nur zeitweise für ein paar weitere Erdenjahre aus den Klauen des Todes herausholen, sondern er will eine viel umfassendere Überwindung des Todes ins Werk setzen.

Während wir bisher aus den Psalmen ein äußerst brutales Gesicht des Todes kennengelernt haben, eröffnen sich in ihnen auch Ausblicke, die den Rahmen irdisch begrenzten Daseins sprengen und eine Welt jenseits des Todes aufleuchten lassen. Dafür seien einige Beispiele genannt.

Psalm 1 stellt den Weg der Gerechten und der Gottlosen einander gegenüber. Dabei zeigt sich: Der Weg der Gottlosen ist keiner, er endet im Verderben. Die Gottlosen können in dem auf sie zukommenden Gericht nicht bestehen, sie werden zu leicht befunden. Der Herr aber kennt den Weg der Gerechten, den Pfad, der vorbehaltlos unter Gottes Gesetz mit Freude begangen wird. Dieser Weg kann nicht endgültig im Totenreich enden. Wenn wir auch keine weiteren Einzelheiten über das Schicksal der Gerechten erfahren, so ist dennoch der Lichtstrahl unübersehbar, der über der vermeintlichen Sackgasse des Todes ein Zeichen setzt.

Der 16. Psalm wird in seiner Darstellung noch sehr viel deutlicher. Und so wenig wir außer Acht lassen können, daß der Blick des Psalmisten bei seinem Gebet auf sein eigenes Geschick gerichtet ist, so sehr gilt es zu berücksichtigen, daß die Aussagen dieses Psalms in der Apostelgeschichte in der Pfingstpredigt des Petrus aufgenommen wurden und in Jesus, dem Auferstandenen als erfüllt angesehen werden. Damit aber wird es unabweisbar, an dieser Stelle die handfeste Ankündigung herauszulesen, daß der Tod eben nicht die letzte Station des Menschen sein wird. Kernsätze des Psalms lauten: „...Du wirst mich nicht dem Tode (der Scheol) überlassen und nicht zulassen, daß dein Heiliger die Grube sehe. Du tust mir kund den Weg zum Leben: Vor dir ist Freude die Fülle und Wonne zu deiner Rechten ewiglich.“ Diese Worte sprengen wahrlich den Rahmen irdischen Daseins und lassen sich nicht als ohne Abstrich erfüllt im Leben des Beters behaupten. Demnach ist ein Ausbruch aus dem Tode an dieser Stelle vorgezeichnet. Im Neuen Testament erfolgt dann die für uns durchschaubare Erklärung, wie durch den auferstandenen Jesus tatsächlich ein Überwinden des Todes allen Menschen angeboten werden kann. Da dieser Psalm David zugeschrieben wird, der selber unter der Zusage Gottes auf ein ewig bestehendes Königreich angetreten ist, liegt es nahe, daß ihm Weisung im Blick auf den schließlichen Sieg über das Totenreich vermittelt wurde, daß er mithelfen darf, aus der Sackgasse der Scheol hinauszudeuten.

Ein weiteres Beispiel liefert uns der 24. Psalm. In ihm werden die Voraussetzungen dafür genannt, wer auf des Herrn Berg gehen darf und an seiner heiligen Stätte stehen. Wenn die Antwort lautet: „Wer unschuldige Hände hat und reines Herzens ist, wer nicht bedacht ist auf Lug und Trug und nicht falsche Eide schwört ...“, so ist sofort klar, das ist ein Muster ohne jeden Wert, wenn nicht die Aussicht besteht, daß dieser Zustand, dieses Verhalten einmal dauerhaft für einen Menschen eintreten kann. Auf unserer Erde lebend, wird diese Voraussetzungen keiner vollkommen und auf die Dauer erfüllen können. Was ist dann der Sinn solcher Ausführungen? Es soll ein handfester Hinweis auf Gottes Plan, den Tod zu besiegen, vor unsere Augen gerückt werden. Wiederrum ist David als Verfasser dieses Psalms angegeben. Er ist uns erneut ein Zeuge dafür, daß uns durch diese Verse des Psalms ein Durchblick auf das verheißene ewig bestehende Königreich freigegeben wird.

Der 73. Psalm führt uns auf eine weitere Höhe. Der Beter droht an dem, was er in seiner Umwelt wahrnimmt, zu scheitern, an seinem Gott zu verzweifeln. Er sieht die Gottlosen zufrieden und glücklich im Wohlstand leben. Der, der im Dienste Gottes steht, muß leiden! In seinem Kampf mit den ihn bedrängenden Anfechtungen dringt er schließlich zu der Gewißheit durch: In der Gemeinschaft mit Gott wird sich sein Geschick zum Besten wenden! In dieser gewonnenen Zuversicht stößt er zu neuen Ufern vor: „Doch ich bin stets bei dir, du hast meine rechte Hand gefaßt. Nach deinem Rat führst du mich und hernach in Herrlichkeit nimmst du mich auf“ (Übersetzung Biblischer Kommentar Altes Testament H.J. Kraus/Psalmen 1. Teilband Seite 502; 2. Auflage). Es besteht also die Chance, in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen zu werden. An diesem Ziel angekommen, kann es kein Ende geben. Das Neue Testament macht uns unnachahmlich klar, wie diese Herrlichkeit in der Erfüllung aussehen wird. In Römer 8,31ff wird uns u.a. aufgezeigt: Nach dem Sieg über den Tod wird das ewige Reich Gottes sichtbar aufgerichtet, der Tod ist aller seiner Macht entkleidet und die Liebe Christi ist unverbrüchliche Leitlinie für unser Dasein (Siehe auch 1. Korinther 15,1ff; Offenbarung Kapitel 21 und 22).

Ich weiß, daß mein Erlöser lebt!

Überraschend weitgehende Ausblicke auf die Auseinandersetzung Gottes mit dem Tode gewähren uns so gewichtige Zeugen wie Hiob und Elia.

Hiob ist ein geschlagener Mann. Nach dem Verlust seiner Kinder und seines gesamten Besitzes wird er mit unheilbarer Krankheit heimgesucht. Geschwüre bedecken seinen ganzen Körper, er kann Tag für Tag beobachten, wie ihn der Tod schrittweise in seine Gewalt bringt. Der Sieg des Todes über sein Leben ist nur noch eine Frage der Zeit. Hoffnung auf Rettung steht keinesfalls in Aussicht. Es ist für uns unbegreiflich, wenn Hiob in dieser Lage an seine Gesprächspartner folgende Sätze richten kann: „Ach daß meine Reden aufgeschrieben würden. Ach daß sie aufgezeichnet würden als Inschrift mit einem eisernen Griffel in Blei geschrieben zu ewigem Gedächtnis in einen Fels gehau-

en! Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und als der letzte wird er über dem Staub sich erheben. Und ist meine Haut noch so zerschlagen und mein Fleisch dahingeschwunden, so werde ich doch Gott sehen. Ich selbst werde ihn sehen, meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder“ (Hiob 19,23–27).

Hiob – und das kann nicht genug hervorgehoben werden – betet nicht leidenschaftlich um Gottes Hilfe aus seiner Not, wie wir es in den Psalmen von höchst Bedrängten gelesen haben, sondern er stellt fest, ohne Widerspruch zu erwarten oder auch nur zu dulden: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt! Daran kann und darf nicht gerüttelt werden. Gott muß Hiob, am Rande der Scheol stehend, die unverbrüchliche Gewißheit geschenkt haben: Es gibt einen Ausweg aus der Scheol, Gott selbst steht als dein Erlöser und Retter bereit. Du selbst wirst seiner ansichtig werden. Diese Nachricht soll nicht nur Hiob vermittelt werden, sondern allen nachfolgenden Geschlechtern, weil sie nicht nur für Hiob gilt, sondern umfassend auch für die in weiter Zukunft Lebenden. Das sind nicht nur Phantasien des leidenden Hiobs gewesen und geblieben, denn das Buch Hiob vermeldet: „Der Herr wandte das Geschick Hiobs“ (Hiob 42,10). Er holte den dem Tode Verfallenen ins Leben zurück und ließ damit verkündigen, diese Todesgrenze wirst du einmal für immer überschreiten. Warum sollte sonst diese Botschaft allen Nachfahren überliefert werden? Von einem unumstößlichen Wissen über die Überwindung des Todes war bisher nicht die Rede. So sind wir in unserer Kenntnis über die Auseinandersetzung Gottes mit dem Tod, mit der Scheol, um einen wesentlichen Schritt vorangekommen.

Ein weiteres strahlendes Lichtsignal schenkt uns das 2. Buch der Könige im 2. Kapitel, wenn dort ausführlich die Himmelfahrt des Propheten Elia geschildert wird. Das ist eine erste sichtbare Überschreitung der Todesgrenze hindurch zum Eintritt in Gottes ewiges Reich. Daß es sich dabei nicht um fragwürdige Vermutungen handelt, wird unmißverständlich klar, wenn das Neue Testament von dem Gespräch Jesu mit Mose und Elia auf dem Berg der Verklärung zu berichten weiß (Matthäus 17,1ff).

Hiob und Elia sind Zeugen, die die Nachricht vom Überwinden der Grenze des Todes zu neuem Leben in Gottes unvergänglicher Welt unübersehbar in den Raum stellen und die bisherigen Andeutungen eines solchen Ereignisses nachdrücklich in ihren vorbereitenden auf dieses Ziel hinweisenden Charakter bestätigen.

Der Sieg über den Tod erstrahlt in vollem Licht

Verstreut an etlichen Stellen der Schrift haben wir Bausteine vorgefunden, die den möglichen Sieg über den Tod, den Einbruch Gottes in die Scheol mehr oder weniger deutlich erkennen ließen. Schlagen wir den Propheten Jesaja auf und überblicken den Inhalt seiner Botschaft, so stehen uns eine Reihe von Aussagen zu diesem Thema vor Augen, die zusammengefügt ein umfassendes Bild über den Ablauf der „letzten Dinge“ (Tod, Auferstehung, Gericht, ewiges Leben) entstehen lassen. Viele dieser Texte stellen für die Auslegung nicht gerin-

ge Schwierigkeiten in den Weg. Da bedeutet es eine große Hilfe, wenn das Neue Testament ihr Verständnis mit seiner Deutung richtungsweisend erschließt. Als Beispiel sei auf Jesaja 53 verwiesen.

In den Kapiteln 24–27 des Propheten werden grundlegende Elemente für die Endzeit unserer Erde vorgestellt. Zunächst erfolgt eine ausführliche Schilderung des Weltgerichts. Israel und alle Völker werden sich vor Gott verantworten müssen. Das gilt für alle ohne Ansehen der Person. Der Maßstab für die Urteilsfindung werden Gottes Gebote sein: Wurden sie gehalten oder übertreten? Zeichen an Sonne und Mond werden aufmerken lassen. Die Erde wird mit Krachen zerbrechen. Nur Wenige werden das alles überstehen, sie, die ihr Vertrauen auf Gott gesetzt haben.

Unser Blick wird nunmehr auf das sich anschließende Reich Gottes ausgerichtet. Auf seinem Berge wird er den Seinen ein großes Freudenmahl bereiten. Gottes Zusagen werden in einem für uns unvorstellbaren Ausmaß gesteigert, wenn wir lesen: „Er wird den Tod verschlingen auf ewig. Und Gott der Herr wird die Tränen von allen Angesichtern abwischen und wird aufheben die Schmach seines Volkes in allen Landen ...“ (Jesaja 25,8). Bekräftigt werden diese Sätze, wenn bei weiteren Mitteilungen über Gottes Gericht und die damit verbundenen Nöte als Trost für die Seinen die Botschaft aufleuchtet: „Aber deine Toten werden leben, deine Leichname werden auferstehen ...“ (Jesaja 26,19). Diese großartige Schau wird noch umfassend ausgebaut (Siehe dazu die Kapitel 2; 7; 9; 11).

Zunächst zeigt uns Jesaja wesentliche Grundzüge des kommenden Friedensreiches auf, das Gott den Seinen zugänglich machen will. Es ist sorgfältig zu beachten, daß die uns genannten Eigenschaften dieses Reiches den irdischen Reichen gesetzten Rahmen durchweg völlig sprengen. Da wird die herausragende Rolle des Berges Zion vorgeführt. Alle Völker der Erde werden zu ihm laufen, damit Gott sie lehre und sie auf seinen Wegen wandeln und ihr Handeln nach seinem Willen ausrichten. Schwerter werden zu Pflugscharen umgeschmiedet werden. Das Kriegshandwerk wird keiner mehr erlernen. In Gottes Friedensreich wird sich das Verhalten der Tiere zueinander durchgreifend verändern. Das Gesetz „Fressen und Gefressen-werden“ wird aufgehoben sein. Ebenso wird sich das Verhältnis von Mensch und Tier nach Aufhebung aller bisher zwischen ihnen bestehenden Spannungen nachhaltig umgestalten.

Der Herrscher des Friedensreiches stellt sich so dar: Seine Geburt vollzieht sich auf außerordentlichem Weg. Eine Jungfrau wird schwanger werden. Die uns gewohnte Weise, daß Mann und Frau in enger Gemeinschaft neues Leben hervorbringen, ist nicht gegeben. Der Name des Kindes „Gott mit uns“ läßt hellhörig werden. So werden wir seiner vollkommenen Verbindung mit Gott ansichtig. Die Bindung an das Geschlecht Davids erinnert daran, daß ihm ein Reich von ewigem Bestand zugesprochen wurde. Das alles macht darauf aufmerksam: Wir haben es mit einem besonderen, aus dem üblichen Bild eines solchen Mannes herausfallenden Herrschers zu tun. Dieser Eindruck verstärkt

sich noch. Der Prophet stellt seine unbestechliche Rechtsprechung heraus und hebt hervor, daß seine Widersacher allein durch die Kraft seines Wortes überwunden werden. Schon so gesehen ist dieser Mann nicht als Lenker eines irdischen Reiches zu erkennen.

Der Prophet weist diesem Herrscher des angekündigten Friedensreiches Gottes eine erstaunliche Doppelrolle zu. Er sieht in ihm nicht nur den, der das neue Reich führen wird, sondern er bezeichnet ihn gleichzeitig als Knecht Gottes (Siehe dazu die Kapitel 42; 49; 50; 52/53). So kommen neue und wesentliche Charakterzüge dieses Mannes ans Licht. Dem Knecht Gottes wird uneingeschränktes Wohlgefallen Gottes bescheinigt. Er ist in einzigartiger Weise mit dem Geist Gottes ausgerüstet. Er wird den Völkern das Recht, Gottes Recht, offenbaren. In aller Stille wird sich sein Wirken vollziehen, wird er für die Bedrängten in der Gesellschaft eintreten. Der an ihn ergehende Auftrag lautet: Er soll die Stämme Israels wieder aufrichten und das Heil Gottes bis an die Enden der Erde bringen. Damit sind dem Herrscher des zukünftigen Friedensreiches über Menschenkraft hinausgehende Aufgaben auferlegt. Ein weiteres wesentliches Tun des Knechtes Gottes kommt in folgenden Spitzensätzen zur Sprache: „Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt.“ Die Zusammenfassung dieser Botschaft lautet für Jesaja so: „Aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“. Und welches ist die Frucht dieses Einsatzes des Knechtes Gottes? Durch seine Hingabe wird der Knecht Gottes vielen Gerechtigkeit schaffen, weil er ihre Sünde trägt. Das Neue Testament beseitigt jeden Zweifel darüber, daß mit diesen Worten das Erlösungswerk Jesu vorrausschauend beschrieben wird.

Wir halten fest: Die gekennzeichneten Partien der Verkündigung Jesajas öffnen unseren Blick für das umgreifende Programm unseres Gottes. Dem Tod wird seine Macht genommen. Es bleibt nicht dabei, einigen Erwählten ein paar zusätzliche Erdenjahre zukommen zu lassen, weil Gott sie aus dem Tod herausgeholt hat, um sie dann erneut und endgültig dem Tod verfallen zu lassen. Gott fährt vielmehr selbst in die Scheol hinab, um ihre unüberwindlich erscheinende Macht zu brechen, dem Tod das Rückgrat zu zerschlagen. Der Ausruf Hiobs: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“, hat seinen festen Grund, steht keinesfalls auf tönernen Füßen. Das hat Jesaja großartig in seiner Botschaft entfaltet. Wir erkennen deutlich, daß die Aussagen des Alten Bundes, die uns zunächst die bestürzende Einsicht vermittelten „Mit dem Tode ist alles aus!“ als überwunden gelten können. Die verrammelte Festung der Scheol ist durch den Friedensherrscher, den Knecht Gottes, geknackt. Für keinen, der ins Totenreich hinabgefahren ist, gilt mehr, daß es für ihn unter keinen Umständen ein Entkommen von diesem Ort des Schreckens gibt. Das wurde durch die unerhörte Tatsache möglich, daß der Knecht Gottes selbst die Schuld seines Volkes, ja,

aller Welt auf seinen Rücken nahm und auf diese Weise die völlig unvorhersehbare Chance schuf, allen Menschen Leben in Gottes unvergänglichem Friedensreich anbieten zu können. Vor dieser Nachricht können wir nur staunend stehen; Gott selbst nimmt die Folgen des Ungehorsams seiner Geschöpfe auf sich.

In den letzten beiden Kapiteln seines Buches (Kapitel 65 + 66) rundet Jesaja seinen Ausblick auf die letzten Dinge durch zwei weitere Bausteine ab: Gottes Gericht über die Gottlosen ist nicht sein letztes Wort. Er erklärt vielmehr: Ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, so, wie ich einst die Erde und ihr Leben aus dem Nichts geschaffen habe. Der zweite Brief des Petrus bestätigt diese Kunde (2. Petrus 3,13). Es fehlt aber auch nicht der nachdrückliche Hinweis auf die immer von Gott Verstoßenen, die der ewigen Verdammnis verfallen, wiederum eine Mitteilung, die im Neuen Testament im Markusevangelium bezeugt wird (Markus 9,42ff).

Schauen wir auf Jesajas Prophetie zurück, so stehen die Umrisse des Reiches Gottes und des Teufels vor unserem Blickfeld. So ist bereits ein vollständiges Bild der Stationen von der Nachricht „Mit dem Tode ist alles aus!“ bis hin zur Ansage „Deine Toten werden leben“ nachgezeichnet. Es sind aber noch einige Mosaiksteine zu diesem Thema zu vermelden. Der Prophet Jeremia entwirft keine so umfassende Übersicht zum Stichwort „letzte Dinge“ wie Jesaja. Aber auch bei ihm stoßen wir auf Lichtsignale auf die Überwindung des Todes hin. Besonders herauszustellen ist sein Verweis auf den anstehenden neuen Bund, der ein klarer Zeuge für den Sieg Gottes über den Tod ist.

Auf folgende Verlautbarungen Jeremias sei aufmerksam gemacht. Nach einer vernichtenden Strafrede gegen die versagenden Hirten Israels beschreibt der Prophet den kommenden rechten Hirten seines Volkes: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, daß ich dem David einen gerechten Sproß erwecken will. Der soll ein König sein, der wohl regieren und Recht und Gerechtigkeit im Lande üben wird. Zu seiner Zeit soll Juda geholfen werden und Israel sicher wohnen. Und dies wird sein Name sein, mit dem man ihn nennen wird: Der Herr unsere Gerechtigkeit“ (Jeremia 23,5).

Wer diese Zeilen durchdenkt, wird sich kaum der Verbindung zu Jesajas Mitteilung entziehen können: „Der Herr warf unser aller Sünde auf ihn.“ Das bestätigt sich, wenn der Prophet ansagt: Gott wird Israel seine Sünden vergeben und wird für einen Neuanfang einen neuen Bund mit seinem Volk schließen: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will ich mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern schloß, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägyptenland zu führen, ein Bund, den sie nicht gehalten haben, ob ich gleich ihr Herr war, spricht der Herr; sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der Herr: 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. Und es wird keiner den andern lehren und sagen: ‚Erkenne

den Herrn', sondern sie sollen mich alle erkennen, beide, klein und groß, spricht der Herr, denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken" (Jeremia 31,31ff). Auch wenn Jeremia nicht ausdrücklich von der Erlösung aller Völker spricht, ist die Errettung auch der Heiden durch die Vorgaben dieses Bundes durchscheinend.

Wir sollten es sorgfältig beachten, daß Jeremia die Verkündigung Jesajas im Blick auf die letzten Dinge in wesentlichen Stücken bekräftigt und unterstützt. In Israel war es bekanntlich unumstößlicher Rechtsgrundsatz: Eine Anklage konnte nur wirksam werden, wenn sie auf zweier oder dreier Zeugen Mund beruhte. So ist es für unseren Glauben eine große Hilfe, daß die wichtigen biblischen Aussagen durch Gottes Fürsorge auch durch eine Mehrzahl von Zeugen überliefert sind.

Krönender Abschluß

In ganz anderer Weise greift der Prophet Daniel unser Thema auf. Und welches Ergebnis kommt dabei heraus? Daniel vermittelt nicht einzelne Gottesworte wie wir das von Jesaja und Jeremia kennen, er bekommt seine göttlichen Weisungen durch Träume und Engel. Der Prophet stellt uns in gewaltigen Bildern den Ablauf der Weltgeschichte vor. Reiche verschiedenster Qualität lösen einander ab und führen schließlich zur Herrschaft des Antichrists hin. Nach dessen Ende wird das ewige, unvergängliche Reich Gottes aufgerichtet. Im Einzelnen wird dargelegt, daß der Menschensohn das große Endgericht halten wird. Bücher werden geöffnet und liefern die Grundlage für das Urteil über die, die sich zu verantworten haben. Ohne Wenn und Aber heißt es dann: „Zu jener Zeit wird dein Volk errettet werden, alle, die im Buch geschrieben stehen. Und viele, die unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zu ewiger Schmach und Schande ...“ (Daniel 12,1f). Daniel kann die bereits bei Jesaja vorliegenden Hinweise auf ein Erwachen der Toten zu der glasklaren Botschaft vom ewigen Leben in Gottes Reich und ewiger Verdammnis der Gottlosen hinführen. Es ersteht vor unseren Augen die Nachricht des Matthäus von dem Scheiden der Schafe und Böcke zur rechten und linken Seite des Weltrichters. Bekanntlich heißt es dort abschließend: „Und sie (die Gottlosen) werden in die ewige Pein gehen, aber die Gerechten in das ewige Leben“ (Matthäus 25,46). In der Offenbarung des Johannes wird das Gericht am Weltende beschrieben, so, wie es Daniel vorausgesehen hat (Offenbarung 20,11ff). Auch die Mitteilungen in Offenbarung Kapitel 21 + 22 über das Leben im Reiche Gottes lassen einen Zusammenhang mit dem Buch Daniels erkennen. Daß Daniels Ankündigungen nicht ausschließlich auf Israel zu beziehen sind, wird durch die Aufforderung an den Propheten deutlich, seine empfangenen Einsichten aufzuschreiben, damit auch künftige Geschlechter davon erfahren.

Rückblick

Am Ende der von uns zurückgelegten Wegstrecke erstet ein faszinierendes Bild vor unseren Augen: In lückenloser Zusammenarbeit fügen Altes und Neues Testament Baustein an Baustein, um die Stationen auszuleuchten, die Schritt für Schritt von der zunächst ausweglos erscheinenden vernichtenden Botschaft „Mit dem Tode ist alles aus!“ hin zu der herzerfrischenden Nachricht führen: „Gehe ein zu deines Herrn Freude“ (Matthäus 25,21). Da sind keinerlei Spannungen zwischen Altem und Neuem Testament wahrzunehmen, da ist vielmehr ein ständiges Fortschreiten erkennbar, das durch Verheißungen und prophetische Verkündigung zur endgültigen Gestalt der Kunde von den letzten Dingen vorstößt. In dieser alles entscheidenden Frage unser ewiges Leben betreffend, ist das Zusammenwirken vieler Zeugen Alten und Neuen Testaments in voller Übereinstimmung eine unentbehrliche Glaubensstärkung. Schritt für Schritt wird die Gewißheit aufgebaut: Der Tod hat nicht das letzte Wort! Das Gift für den Tod, seine Überwindung, von der Hosea gesprochen hat, dieses für unmöglich gehaltene Ereignis hat Jesaja mit dem Satz markiert: „Der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“. So können wir erleichtert aufatmen: „Jesus Christus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht durch das Evangelium“ (2.Timotheus 1,10). Daher steht am Ende unseres Nachdenkens über die letzten Dinge im Alten Testament der Jubelruf des Paulus: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? ... Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus!“ (1.Korinther, Kap. 15,55.57).

Bernhard Rothen:

Im Individualismus der Zeit eine Gemeinde bauen*

Als Pfarrer ist mir auch die Aufgabe des Gemeindebaus auferlegt. Was heißt das im „Individualismus unserer Zeit“?

Die Herrschaft dessen, was ein Einzelner ermißt

Dazu zuerst klärend: Was ist eigentlich „Individualismus“? Ein Individuum ist (wie das Wort sagt) ein „Unteilbares“. Mit dem Individualismus meint man die herrschende Meinung, daß jeder Mensch sich selber genug ist und es nicht nötig hat, daß andere mit ihm teilen oder er mit anderen teilt. Im Gegenteil wird jeder Zwang, mit anderen zu teilen, als Selbstentfremdung und Einschränkung der Freiheit empfunden. Jeder ist sich selber das Maß und gibt sich selber die Grundlagen, Lebenskraft und Ausrichtung. Jeder beherrscht sich selber und ist dafür am Ende nur sich selber verantwortlich, jeder ist souverän. Oder anders, farbiger gesagt: Jeder ist sein eigener König. Und das, wie gesagt, ist die *herrschende* Meinung. Es geht beim Individualismus also um die *Herrschaft*. Was das bedeutet kann man sich klar machen, wenn man es mit anderen, früheren Herrschaftsformen vergleicht. Schauen wir zurück: Im Mittelalter hätte niemand verstanden, wie man eine derart komische Idee haben kann, daß jeder Einzelne sein eigener Maßstab ist und sich sein Leben selber erhalten soll. Die alten Alemannen, Germanen, Kelten haben sich als eine unauflösliche Sippe verstanden. Einer war mit dem anderen unlösbar im Stammesverband vereint. Ohne diese Sippschaft konnte man gar nicht überleben.

Als das Evangelium hierher zu uns gekommen ist, hat es sich darum nach einigen Wirren zuletzt immer an ganze Völkerschaften gerichtet. Ein Stammesführer mit seiner ganzen Sippe wurde getauft. Besonders eigenartig und ergreifend wird uns das von der Bekehrung der Isländer erzählt.¹ Es ist also das geschehen, was Jesus seinen Jüngern gesagt hat: „Man wird euch führen vor Könige und Statthalter, ihnen zum Zeugnis“ (Matthäus 10,18). Ein Stammesfürst und mit ihm sein ganzes „Haus“ wurde getauft, könnte man in Anlehnung an die Apostelgeschichte sagen (16,33). Das Ergebnis sah dann so aus: Ge-krönte Häupter, Könige, Fürsten (weltliche und kirchliche Würdenträger) und die Leute aus Stadt und Land, freie und leibeigene, alle gehörten zu der einen Gemeinschaft, in der alle getauft waren und einander im Namen Gottes Treue und Gefolgschaft gelobt hatten. Die „Obrigkeit“ (vgl. Römer 13,1–7) gab vor, wie in dem gemeinsamen Leben einer dem anderen zu dienen hatte.

* Vortrag, gehalten am 7. Juni 2004.

1 Ekkehard *Eickhoff*, Kaiser Otto III. Die erste Jahrtausendwende und die Entfaltung Europas, Stuttgart 1999, S. 281 – 283.

Das war die politische und kirchliche Ordnung des sogenannten Mittelalters. In der Reformation wurde diese politische Ordnung nur insofern verändert, als das städtische Bürgertum zur Obrigkeit wurde und die gnädigen Ratsherren sagten, in welcher Konfession und im Rahmen welcher Sitten die Untertanen zu leben hatten.

Das änderte sich radikal mit der Französischen Revolution und dem Siegeszug der napoleonischen Heere. Von diesem Moment an herrschte der Code civile. Jeder hat seither Glaubens-, Gewerbe- und Niederlassungsfreiheit. (Es ist wichtig, daß wir uns dessen bewußt sind: Die Freiheit der modernen Welt besteht politisch und rechtlich darin, daß so unterschiedliche Dimensionen wie der Glaube und das Gewerbe in die Eigenverantwortung der einzelnen Personen gestellt sind. Und auch diese soziale Ordnungsform hat sich nicht einfach entwickelt. Sie ist vielmehr durch militärische und polizeiliche Gewalt erzwungen worden.) In der liberalen Gesellschaftsordnung bestimmt jeder selber, wo er wohnen, was er arbeiten, was er glauben und wie er seine Freizeit gestalten will. Wir haben also in der geltenden Ordnung jetzt lauter Könige. Und einige dieser Könige sind getauft, andere nicht. Jeder bestimmt das selber.

Ein Stück weit entspricht diese Ordnung einem tiefen Recht und einer grundlegenden Wahrheit, die in der Bibel ausgesprochen sind: Jeder Mensch ist persönlich zum Glauben gerufen (Römer 10,10). Und Jesus will im Glauben herrschen ohne Polizeigewalt (Matthäus 26,52f). Jeder getaufte Mensch, der an Gott glaubt, ist ein Gotteskind, ist mit dem Heiligen Geist begabt, und ist also zur Königsherrschaft bestimmt (1.Petrus 2,9).

Diese grundlegende Wahrheit wird im modernen Denken aber listig verkehrt in die todbringende Lüge einer voreiligen Verallgemeinerung, in die lebensfeindliche Wüste der Pauschalität.

Denn wie sieht ein individueller König im Individualismus aus? Mit welcher Vollmacht kann er entscheiden, was richtig ist für ihn? Ein Individuum hat einen Kopf, einen *Verstand*, mit dem es entscheiden kann, was logisch einleuchtet und vernünftig nachvollziehbar ist. Das Individuum kann prüfen, welche Tatsachen Platz im Vorstellungsvermögen haben, es kann als gültig erkennen, was es sich vorstellen, und es kann als falsch verwerfen, was es nicht zu einem stimmigen Bild fügen kann.

Ein Individuum hat aber auch ein Herz, ein Gemüt, eine *Gefühlswelt*, und es empfindet unmittelbar, was gefällt und Freude macht, und ahnt, was irgendwie auch schön und erstrebenswert sein könnte – und was nicht.

Und schließlich hat ein Individuum Hand und Fuß: Es schafft, produziert, und merkt, was *praktisch* funktioniert und was nicht, „was etwas bringt“, was Erfolg hat und das Leben zu meistern hilft.

Das sind also die Kriterien für das Urteil, über die das Individuum verfügt: Verstand, Gefühl, Praxis. Nach ihnen entscheidet das Individuum königlich frei: Was leuchtet mir ein? Was gefällt mir, was bringt mir am meisten?²

2 Der Soziologe P. Berger spricht schlagwortartig (und auch er zu pauschal) vom „Zwang zur Häresie“: Der moderne Mensch muß immerzu entscheiden und wählen.

Individualismus und Glauben

Und so entscheiden auch die christlichen Königskinder! In Amerika ist das besonders weit verbreitet und hat einen handfesten sozialen Grund. Vielerorts in den USA leben die Menschen sehr mobil, wechseln häufig den Arbeits- und damit den Wohnort und sind dann auch gezwungen, ihre Gemeinde zu wechseln. Und da gehen sie dann von einer Gemeinde zur anderen und entscheiden souverän: Wo finden wir den besten Service? Das beste Angebot für unsere Kinder, unsere Altersgruppe? Wo fühlen wir uns im Gottesdienst wohl? Wo wird eine nachvollziehbare Lehre vertreten? Und so gefragt schneidet dann z. B. das Gemeindegrowthmodell von Willow Creek mustergültig gut ab. So gesehen ist es evident: Die modernen Bibelübersetzungen kommen dem Bedürfnis des individuellen Selbstbestimmungsrechtes in geradezu genialer Weise entgegen. Sie zergliedern die biblischen Aussagen in überschaubare Nachrichtensätze, die sich mit einem vertretbaren Aufwand an Zeit zur Kenntnis nehmen und bejahen oder verwerfen lassen, sie betten die biblischen Wörter ein in die vertrauten Sprach- und damit auch Gefühlswelten, und sie machen aus den Heiligen Schriften, wie der verantwortliche Herausgeber der Neuen Genfer Übersetzung ausdrücklich sagt³, eine Gebrauchsanweisung: Man kann tun, was die Bibel sagt, und in der Praxis nachprüfen: Does it work? Funktioniert es? Stellen sich die Erfolge ein? Bringt die Bibel, was sie sagt, wenn man sich an ihre Anweisungen hält?

So kann das Königskind der modernen Zeit, das Individuum, jedes für sich souverän entscheiden. Das aber ist biblisch gesehen eine schwer zu durchschauende Lüge! Denn nach allem, was die Apostel sagen, will sich der Heilige Geist nicht jedem ganz persönlich als ein individueller Besitz schenken. Er will nicht jedem persönlich seine eigenen, individuellen Erfahrungen und Erkenntnisse geben, an denen er sich ausrichten und halten kann. Der Heilige Geist bindet uns vielmehr ein in die Gemeinschaft des Glaubens, in der er unterschiedlichen Menschen unterschiedliche Gaben gibt, so daß wir vom Anfang bis zum Ende angewiesen sind aufeinander. Keiner ist im Glauben ein Individuum. Jeder muß mit anderen teilen: von anderen haben wir das Wort gehört, an das wir glauben, von anderen haben wir profitiert, was sie erkannt oder erlebt haben und was ihnen Hilfe und Trost gebracht hat. Und wir gewinnen selber, wenn wir anderen etwas weitergeben dürfen. Der Apostel Paulus schreibt viel und eindringlich von diesem gegenseitigen Dienst im Glauben. Aus seinen zahlreichen diesbezüglichen Aussagen sei hier nur ein Vers zitiert: „Gott hat in der Gemeinde eingesetzt erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer, dann Wundertäter, dann Gaben, gesund zu machen, zu helfen, zu leiten und mancherlei Zungenrede“ (1.Korinther 12,28 vgl. aber z.B. auch Epheser 4,11).

3 Fundamentum 4/2003, S.99 (s.o. Einleitung, Anm. 2).

Gott gibt seiner Gemeinde im Verlaufe der Zeiten verschiedene Gaben und setzt verschiedene Amtsträger ein. *Apostel* konnte und mußte es nur einmal geben, damals, als es Augen- und Ohrenzeugen geben mußte von dem, was der fleischgewordene Gottessohn hier auf Erden getan hat. *Propheten* wiederum sind in der alttestamentlichen Geschichte Israels vor allem in den Schicksalsjahren 800 bis 400 vor Christus aufgetreten, als das Volk seine politische Selbständigkeit verloren hat und als eine Glaubensgemeinschaft überleben sollte. Unterschiedliche Gaben zu unterschiedlichen Zeiten! Aber immer ist es so, daß Gott uns einbindet in die Gemeinschaft mit anderen Menschen, und daß er in dieser Gemeinschaft nicht jedem Einzelnen alles Nötige gibt. Sondern er will, daß wir miteinander teilen und einer für den anderen sorgen.

In der modernen, demokratischen Ordnung ergibt sich also das folgende Bild: über uns herrscht grundsätzlich der wirtschaftliche, politische und kulturelle Individualismus. Zwar ist darin eine große Lüge verborgen (der Marxismus hat stets wieder auf diese Lüge hingewiesen, aber derart widersprüchlich und pauschal, daß daraus eine noch schrecklichere Herrschaftsform erwachsen ist): die einzelnen Personen sind auch in der liberalen Gesellschaftsordnung keineswegs freie Individuen. Die Wirtschaft fordert im Gegenteil von jedem ganz bestimmte Leistungen, und die Zwänge der Produktion lassen den allermeisten kaum eine Freiheit zur persönlichen Lebensgestaltung. Sie müssen nehmen, was sie an Arbeit bekommen, und sich niederlassen dort, wo die Produktionsstätten sich sammeln, und auch in der Freizeit haben die meisten kaum eine andere Wahl, als sich im Strom der Massenangebote mitführen zu lassen. Und auch politisch sind die kollektiven Zwänge gewaltig: Der Staat verfügt über einen großen Teil der Gelder, die wir erarbeiten, und alle staatlichen Sparbemühungen scheinen nur neue Staatskosten zu verursachen. Auch die Kultur wird von einer kleinen Elite beherrscht: Die Machthaber in den Medien, in der Wissenschaft und im kulturellen Establishment entscheiden, was wir zu hören bekommen und was nicht.

Um so rücksichtsloser und verzweifelter versucht der Individualismus zu herrschen dort, wo ihm fast nichts Materielles entgegensteht, nämlich im Glauben, sofern dieser als ein Freizeitangebot unter anderen erscheint: Jeder entscheidet selber, ob er Kirchensteuern bezahlt oder nicht, was er von der Bibel wissen und gelten lassen will und was nicht, was er am Sonntag macht und was nicht etc.

Eine Gemeinde aus Königen

Unter dieser Herrschaft des modernen Individualismus muß ich gemäß meinem Auftrag als Pfarrer eine Gemeinde bauen. Was heißt das? Es heißt zuerst, daß ich nüchtern damit rechnen muß, daß auch die getauften Gemeindeglieder politisch, wirtschaftlich und kulturell kleine Könige sind und selber bestimmen wollen. Vor allem in der Freizeit wollen sie – so gut als möglich – ihre Lebensformen selber wählen. Das gilt es zunächst zu respektieren: Die

weltliche Herrschaft, unter der wir leben (und unter die wir uns nach dem Wort des Apostels Paulus in Römer 13,1ff unterzuordnen haben), ist heute die Demokratie, also die Macht der individuellen Rechte und Ansprüche. Ich muß mich als Pfarrer also der demokratischen Herrschaft der individuellen Selbstbestimmung unterordnen. Das heißt, ich muß eingehen auf den Wunsch, selber zu sagen, wie der Sonntag zu verbringen ist und welche Inhalte man zur Kenntnis nimmt, wie man die Gemeinschaft pflegt etc. Ich muß vielleicht sogar so weit gehen, daß ich die Glaubenskultur auch als ein attraktives, lustbetontes Freizeitangebot zu halten und zu preisen versuche.

Ich kann und darf mich aber auf der anderen Seite dieser demokratischen Macht nicht ausliefern! Ich darf mich ihr nicht gleichstellen (Römer 12,1f). Nicht anpassen – aber unterordnen kann und muß ich mich der modernen individualistischen Lebensordnung. Ich kann und darf über die Art und Weise, wie die Gemeindeglieder ihr Leben gestalten, also nicht obrigkeitlich pfarrherrlich bestimmen wollen. Ich muß vieles davon in der Selbstverantwortung der einzelnen Gemeindeglieder lassen. Das hat, wie gesagt, auch ein tieferes Recht, weil wirklich alle Getauften die Verheißung haben, daß Gott ihnen den Heiligen Geist und damit Anteil gibt am allgemeinen Priestertum.

Unter dem Wort des Königs aller Könige

Auf der anderen Seite haben auch in dieser modernen Ordnung alle die Christenpflicht, sich dem Wort Gottes zu unterstellen und diesem Wort Ehre und Macht zuzuerkennen. Und was für alle Getauften gilt, ist vom Pfarrer in besonderer Weise gefordert: An ihm ist es von Amtes wegen, das Bibelwort mit seiner Fülle, seiner Schärfe, seiner Härte, seinem Reichtum und seiner Präzision zur Sprache zu bringen und ihm in der Gemeinschaft der Getauften Gehör und Geltung zu verschaffen. Das hat ein Pfarrer mit seinem Ordinationsgelübde versprochen. Das heißt, daß der Pfarrer auch all das vertreten muß, was Generationen vor uns erkannt und geschaffen haben, also z.B. das ganze Gewicht unserer gottesdienstlichen, kirchenbaulichen und künstlerischen Tradition. Das alles ist aber oft nicht besonders zweckmäßig und funktional; es führt nicht zu raschen Erfolgen, gibt nicht unbedingt sofort ein gutes Gefühl und leuchtet oft nicht ein. Mit andern Worten gesagt: Was Gottes Wort uns sagt, hält vor den Kriterien des Individuums kaum Stand, es entspricht nicht dem, was ein Einzelner mit seinem Verstand, seinem Gefühl und seiner Praxis umfassen und als recht und nützlich beurteilen kann. So steht also der Pfarrer in dieser Spannung: Die herrschende Gesellschaftsordnung verlangt von ihm, daß er sich den individuellen Gedanken, Wünschen und Erfahrungen unterstellt. Die kirchliche Ordnung und das Ordinationsgelübde, das er abgelegt hat, verlangen von ihm aber, daß er dem Bibelwort und den Erkenntnissen vergangener Generationen Achtung verschafft und die Interessen zukünftiger Generationen vertritt, auch wo das nicht einleuchtet und keine guten Gefühle schafft. Anders gesagt: Ein Pfarrer muß die Individuen mit ihren Ansprüchen und Bedürfnissen als „Obrig-

keit“ akzeptieren und muß gleichzeitig mit aller Kraft das Wort Gottes vertreten, das Gehorsam fordert und die Erwartung mit sich bringt, daß diejenigen, „die Christus Jesus angehören, ihr Fleisch mitsamt den Leidenschaften und Begierden gekreuzigt haben“ (Galater 5,24) und ihren Leib hingeben als ein lebendiges Opfer (Römer 12,1f). Der Glaube einer Gemeinde lebt nur dort, wo Menschen sich rufen lassen in eine Bewegung, die radikal von ihnen fort führt in ein fremdes, unbekanntes Land (vgl. 1. Mose 12,1–3), und wo sie miteinander in den Dienst der Anliegen und Bedürfnisse Christi treten und dazu auf eigenes Glück und Wohlbefinden verzichten, wo das nötig ist. Das heißt, daß ein Pfarrer von den Gemeindegliedern erwarten muß, daß sie der Gemeinschaft des Glaubens die Treue halten und an ihren Lasten mittragen auch dort, wo kein Erfolg absehbar ist, wo man sich nicht gut fühlt und es nicht einleuchtet. Er muß also erwarten, daß sie Bibelübersetzungen benutzen, auch wenn diese schwer verständlich und unpraktisch sind. Je reifer die Gemeindeglieder im Glauben sind, umso mehr müssen wir das von ihnen erwarten. Dies „Drinnein- und Drunterbleiben“ nennen Jesus und die Apostel die „Hypomone“, die Geduld (vgl. Lukas 8,15; Römer 8,25).

Darin besteht also nach meiner Einsicht die Kunst und Not des Gemeindebaus im heutigen Individualismus: Daß wir die Herrschaft der individuellen Rechte akzeptieren als die geltende *politische* Ordnung und uns ihr einfügen, indem wir jedem Einzelnen möglichst viel Recht und Ehre geben, und daß wir auf der anderen Seite um so beharrlicher klar machen, daß wir Menschen dem Wort Gottes gegenüber kein Recht haben, nichts fordern können, sondern zum Gehorsam, zum Dienst, ja sogar zum Opfer unserer eigenen Interessen und Wünsche berufen sind.

Aktualisierende Angebote für die eine Vorgabe

Und hier schließt sich der Kreis: Zunächst wird deutlich, daß es eine Schicksalsfrage ist, welchen Umgang mit dem Bibelwort wir in den Gemeinden einüben. Eine Bibel, die alters-, geschlechts- oder schichtspezifisch jedem einen möglichst raschen und effektiven Zugang zu bestimmten Informationen erschließen will, fördert den Individualismus und bedient – womöglich wider Willen – den Wunsch, mit den eigenen Bedürfnissen und Interessen auch das Wort Gottes zu beherrschen und sich dem Ruf in die Gemeinschaft des Glaubens zu entziehen. Eine solche Bibelübersetzung weitet die Herrschaft des Individualismus programmatisch über die Grenzen des Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturellen hinaus auch in den Bereich des Glaubens und macht den Einzelnen zum König über alles, auch über das Wort Gottes.

Aber auch praktisch und pragmatisch haben die modernen Bibelübersetzungen eine fatale Wirkung: Sie verschleifen gewaltige kirchliche Kräfte in dem Bemühen, mit immer neuen Sprachformen den immer wieder veränderten Bewußtseinszuständen gerecht zu werden. Und doch ist bei nüchterner Betrachtung von Anfang an klar: Einen kulturellen Raum von der Tiefe und Wei-

te, wie ihn die Luther-Bibel geschaffen hat, wird keine solche Übersetzung je aufrichten können. Wer deshalb mit einer realistischen Strategie um die Stellung des Glaubens und der Kirche in unserer individualistischen Gesellschaft ringen will, muß auch aus rein pragmatischen Gründen von neuen Übersetzungen Abstand nehmen und die Kräfte anders zu bündeln versuchen. Die Luther-Bibel bietet einen Sprachraum, in dem ein großes Beharrungsvermögen sich mit moderaten Revisionen verbindet. Keine neue Übersetzung wird etwas Vergleichbares leisten können. Statt vergeblich etwas Vergleichbares leisten zu wollen, gilt es m.E., mit dieser Leistung im Rücken beharrlich an das persönliche Verantwortungsbewußtsein zu appellieren und so die einzelnen Personen aus der drohenden Vereinzelung herauszurufen und präzise Begegnungsmöglichkeiten aufzurichten, die den Zugang zum Sprachraum der Bibel und zur gottesdienstlichen Kultur der Christenheit neu aufschließen. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß dies für alle Beteiligten mit Mühe und inneren Veränderungen verbunden sein wird. Konkreter noch gesagt: Nicht immer noch neue Bibeln für neue Personengruppen sind nötig. Vielmehr brauchen wir einen Fächer von Kursangeboten, Freizeitaktivitäten, aber auch diakonischen Angeboten und politisch-sozialen Forderungen, so daß sich das individuelle Denken in diesem Fächer verfangen kann. Das Denken, Fühlen und Tun der Menschen muß auf Tatsachen, Zusammenhänge und Forderungen stoßen, die das Herz unruhig machen, den Individualismus an seine Grenzen stoßen lassen und seine pauschalen Ansprüche in Frage stellen, und die so Schritt um Schritt in eine persönlich verantwortete Bindung in der Glaubensgemeinschaft hineinführen. Äußerlich gilt es dabei die sozialen Formen zu finden, die unter der Herrschaft des Individualismus Bestand haben können. Dazu, denke ich, hat jede Kirche ihren spezifischen Beitrag zu leisten, und ich bin von Herzen dankbar für alle Unterstützung, die diesem Bemühen zuteil wird.

Zwischenruf

Jürgen Diestelmann:

Die Stunde der SELK

„Die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus“ – so lautete der Titel eines vor mir liegenden, im Jahre 1936 erschienenen Buches. Dessen Verfasser sah zu seiner Zeit eine große Gefahr für die Kirche Luthers heraufziehen: Die Gefahr einer neuen Klerikalisierung und Priesterherrschaft. Zu diesem Urteil kam er, weil er das allgemeine Priestertum der Gläubigen im Gegensatz zum apostolischen Amt an Wort und Sakrament sah. Man könnte den Verfasser fragen, ob er mit einer solchen Prämisse nicht selbst Luther verleugnete. Denn für diesen (und das Luthertum) sind beides komplementäre Größen, die sich ergänzen und die beide von wesentlicher Bedeutung für das Leben der Kirche sind.

„Die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus“ – unter diesem Titel könnte man auch heute ein Buch schreiben, freilich unter ganz anderen Voraussetzungen. Zwar sehen viele Protestanten auch heute das allgemeine Priestertum der Gläubigen im Gegensatz zum apostolischen Amt an Wort und Sakrament. Aber die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus geht in unserer Zeit noch viel weiter.

Es war der Wille Jesu Christi, daß die Apostel die Christusbotschaft, das Evangelium, in der Welt bezeugen sollten „bis an das Ende der Welt“. Das ist der Auftrag und die Sendung der Kirche. Darin liegt ihre Verheißung. Darum bekennen wir uns zur „Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche“. Darum rief Luther die Kirche zur Rückkehr zum Evangelium. Reformation bedeutet ja „zurück zur ursprünglichen Gestalt“. Im Augsburger Bekenntnis von 1530 ist der Auftrag und die Sendung der Kirche von daher klassisch beschrieben: CA VII: Die „eine heilige christliche [= katholische] Kirche ... ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden.“ So soll die Kirche auch in der heutigen Zeit sein!

Die Wirklichkeit sieht jedoch weithin ganz anders aus. Sowohl aus der römisch-katholischen Kirche wie auch aus den Landeskirchen der EKD hört man Klagen, daß immer mehr Menschen sich von der Kirche abkehren – und das sind keineswegs nur diejenigen, die sich vom Glauben abwenden. Gerade gläubige Menschen sehen oft das Evangelium nicht mehr glaubwürdig in der Kirche bezeugt. In der Öffentlichkeit am bekanntesten geworden ist das Beispiel des ehemaligen Bundesministers Apel, der die EKD aus diesem Grunde verließ.

Tatsächlich scheint die Kirche weithin in den Strudel der Sucht nach Modernität, nach „political correctness“, hineingerissen zu sein. Dessen Sog er-

innert mich zuweilen an etwas, worüber ich als Heranwachsender oft nachdenken mußte: Denn nachdem ich als Fünfzehnjähriger (nach der Katastrophe von Stalingrad) am Radiogerät die berühmt-berüchtigte Sportpalastrede gehört hatte, in der Joseph Göbbels seine ihm frenetisch jubelnden Zuhörer fragte „Wollt ihr den totalen Krieg?“ und nachdem ich dann nach Kriegsende das total zerbombte und zerstörte Braunschweig sah, wurde mir klar, was diese Frage eigentlich bedeutet hatte: Totaler Krieg hieß totale Zerstörung. Ich fragte mich: Wie ist es möglich, daß denkende Menschen sich in einen solchen Sog der Unvernunft hineinreißen ließen, daß sie dem totalen Krieg begeistert zustimmten? Nicht nur die mitreißende Rhetorik eines Joseph Göbbels, die mir heute noch in den Ohren klingt, war es ja, die die Menschen mitgerissen hatte, sondern die Verblendung durch den – damals vom Nationalsozialismus geprägten – Zeitgeist.

Ähnlich stellt sich mir die Frage, wenn ich sehe, daß Christen, die die Bibel genau kennen und daher wissen, was darin steht, sich dennoch mitreißen lassen in den Sog eines Zeitgeistes, der immer wieder das genaue Gegenteil von dem fordert, was in der Bibel steht. Was 2000 Jahre in der Kirche unmöglich war, soll heute möglich sein. Der Glaube an den Dreieinigen Gott, die Göttlichkeit unseres Herrn Jesus Christus, die Heiligkeit und Verbindlichkeit seines Wortes und grundlegende Glaubensaussagen wurden so oft in Frage gestellt, weil sie dem jeweiligen Zeitgeist nicht genehm erscheinen. Oftmals geht dies mit ganz biblisch erscheinender Argumentation einher. So ist zwar die Forderung nach Bewahrung der Schöpfung ganz modern, aber daß Gott sein Schöpfungswerk damit krönte, daß er den Menschen als Mann und Frau schuf und segnete, und das heißt, die Ehe als einen heiligen Stand schuf, wird oft übersehen, gerade auch von solchen, die am entschiedensten die Bewahrung der Schöpfung fordern. Jedenfalls erleben wir in unserer Zeit, daß sich rasant Auffassungen von Ehe und Sexualität verbreiten, die es fraglich erscheinen lassen, ob es die christliche Ehe in wenigen Jahrzehnten überhaupt noch geben wird. Und dies ist nur ein Beispiel für heute gängige Anschauungen, die die Botschaft der Bibel in Frage stellen. Ein neues Heidentum entsteht.

In einer solchen Welt lebt heute die Kirche. Wie reagiert sie darauf? Nein, blind und untätig ist man nicht. Man sucht die Arbeit zu straffen. Kleiner werdende Gemeinden werden zu größeren zusammengefaßt. Strukturdebatten beschäftigen Ausschüsse, Arbeitskreise und hohe kirchliche Gremien. Die Bürokratie wird erweitert, um Pfarrämter und Gemeinden zu entlasten. Allerdings wird der kirchliche Apparat dabei immer unpersönlicher und entfremdet sich so den Menschen.

Und was am bedenklichsten erscheint: Die Kirche verliert zusehends ihr ur-eigenes Profil. Der Zusammenschluß der lutherischen Landeskirche Thüringens mit der unierten Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der – vorerst gescheiterte – Versuch der Gründung einer Niedersächsischen Kirche, die ohne Rücksicht auf konfessionelles Profil drei lutherische Landeskirchen und die re-

formierte Kirche Nordwestdeutschlands in einer zusammenschließen sollte, signalisieren dies auf charakteristische Weise.

Mit der Fusion seien „*die Schienen gelegt, auf denen der Zug jetzt fahren kann*“, sagte der Thüringer Landesbischof Kähler nach der Vereinigung der Thüringer Landeskirche mit der Kirchenprovinz Sachsen zu Jahresbeginn. Diese Äußerung stimmt auffällig mit der Äußerung des Berliner Bischofs Dibelius überein, der einst im Hinblick auf die „DEK“ (der Vorgängerin der EKD) gesagt hatte, sie sei „*der Schlafwagen, mit dem wir die Lutheraner in die Union fahren*.“ Die Lutheraner scheinen darin nun offenbar in der EKD nicht nur zu schlafen, sondern sind dabei zu entschlafen. Kirchen mit klarem lutherischen Profil gibt es im Bereich der EKD nicht mehr, denn auch von der VELKD gehen kaum noch lutherische Impulse aus. (Man lese nur einmal den von der VELKD vertriebenen Werbeflyer, mit dem – ganz offiziell – für das Heilige Abendmahl geworben wird! Er ist ein sinnenfälliger Beweis, daß bis in höchste Kreise hinein heute calvinistische Parolen als lutherisch ausgegeben werden.)

Dies alles geschieht zugleich mit dem Anspruch, die Einheit der Kirche zu fördern und zu schaffen, und zwar nicht nur im innerkonfessionellen Bereich, sondern auch gegenüber Rom. Man fordert das „gemeinsame Abendmahl“. Man fordert „Einheit“ und zerstört sie zugleich, wo sie noch vorhanden ist. Denn wie soll eine Einheit mit der katholischen Kirche zustande kommen, wenn man doch „evangelisch“ im Sinne von „nichtkatholisch“ bleiben will? Wie kann man von der katholischen Kirche eine Einheit einfordern, wenn zugleich 2000 Jahre bestehende Gemeinsamkeiten im Verständnis des geistlichen Amtes und der Sakramente durch Einführungen gewisser Neuerungen zerstört werden?

Das ist das kirchliche Umfeld, in dem die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) lebt. Sie ist eine lutherische Bekenntniskirche, die diesen Status der Tatsache verdankt, daß ihre Väter sich in bitteren Existenzkämpfen die Wahrung ihres Bekenntnisstandes erstritten. Von da aus dürfte sie dagegen gefeit sein, in den Sog des heutigen kirchlichen Zeitgeistes hineingezogen zu werden. Sonst würde sie sich ja selbst aufgeben. Das Erbe ihrer Väter, das sie zu wahren hat, verpflichtet sie.

Das ist die große Chance der SELK in unserer Zeit. Sie ist gebunden an die Heilige Schrift und das lutherische Bekenntnis und darf sich von daher mit Fug und Recht im Sinne des Nicänischen Bekenntnisses zur „Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche“ bekennen. Gestaltet sie von daher ihr Leben und ihre Verkündigung, dann ist sie in der Lage, mitten in den Wirrnissen des kirchlichen und geistigen Pluralismus unserer Zeit ein klares Zeugnis abzulegen. Sie kann vor allem protestantischen Menschen, die darunter leiden, daß sie sehen, wie das Erbe Martin Luthers gerade in der Kirche, die den Namen dieses Reformators trägt, verleugnet wird, Weisung und Halt geben. Das kann sie, indem sie an der Bibel als dem heiligen Wort Gottes, das zum ewigen

Heil führt, festhält. Sie kann der Jugend (und nicht nur ihr) mit der Unterweisung in Luthers Kleinem Katechismus feste Wegweisung geben, ein Leben in der Bindung an den Dreieinigen Gott zu führen.

Freilich weiß die SELK von ihrer eigenen Geschichte darum auch, daß dies Kampf bedeuten kann. Sie erhebt ja damit den Anspruch, sich nicht „dieser Welt gleichzustellen“ (Röm 12,2). Das kann erneute Bedrohung durch den heutigen Zeitgeist bedeuten, der keine Toleranz kennt, wenn er gängige Vorstellungen von Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Menschen durch den Anspruch der Bibel angegriffen sieht. Es mehren sich die Beispiele, daß dies schwerste Anfechtungen bedeuten kann, wenn die öffentlichen Medien entdecken, daß es Christen gibt, die „noch immer“ an den alten – ihnen überholt vorkommenden – „Vorstellungen“ festhalten. Da kann sehr schnell ein „totaler Krieg“ ganz anderer Art aufbrechen.

Viele Christen warten darauf, daß ihnen ein klares Glaubenszeugnis gegeben wird und sie wieder erkennen können, wo die Kirche wirklich Kirche ist. Das ist in der Verwirrung unserer heutigen Zeit die Chance der SELK. Die Stunde der SELK ist gekommen!

Von Büchern

Reinhard Slenczka, Ziel und Ende. Einweisung in die christliche Endzeit-erwartung: „Der Herr ist nahe“, Freimund-Verlag, Neuendettelsau 2008, ISBN 978 3 86540 054 3, 520 S., 39,80 €

Gerade weil die „Lehre von den letzten Dingen“, wie der frühere Erlanger Professor und ehemalige Leiter der Luther-Akademie in Riga selber betont, im Studium meist zu kurz kommt und das Lebensende manches großen Dogmatikers dem Abschluß seiner Dogmatik zuvorgekommen ist und damit die Behandlung der Eschatologie verhindert hat, ist dieses Buch hoch willkommen. Reinhard Slenczka weiß allerdings um die Vorbehalte, mit denen sich viele Christen gegen eine ernsthafte Beschäftigung mit der biblischen Endzeitverkündigung immunisieren: „Der Vorwurf der Weltflucht und Verantwortungslosigkeit drängt sich rasch auf“ (S.14). Selten wird dabei reflektiert, daß die in Geschichte und Gegenwart immer wieder zu beobachtende (und zumindest hinsichtlich bestimmter historischer Verirrungen auch heftig beklagte) Begeisterungsfähigkeit vieler Christen für ideologische Erlösungslehren und politische Messiasse auch darin begründet sein könnte, daß die Christenheit weithin aufgehört hat, mit der bevorstehenden Wiederkunft Jesu Christi und dem Jüngsten Gericht zu rechnen. Wo das passiert, ist die Folge – das ist ein *ceterum censeo*, das sich durch viele Veröffentlichungen des Autors zieht – die Bourgeoisierung der Kirche d.h. ihre Selbstauslieferung an die jeweils zeitgenössischen Ideologien. Denn die Welt um uns herum verstummt „bei dem Thema Zukunft, Endzeit, Weltuntergang, Jenseits und Leben nach dem Tod keineswegs“, sondern gibt sich „redselig und umtriebig“ (S.14). Aberglaube, Unglaube und Irrglaube haben keine Scheu, sich öffentlich zu bekennen, und äußern sich reichlich zu den „letzten Dingen“. „Dogmatisch“ ist daher in ihren Endzeitvorstellungen keineswegs nur die an ihrem Glaubensbekenntnis festhaltende Kirche. Endzeitfragen sind auch nicht mit Hinweis auf das sogenannte hermeneutische Problem als „Verstehensfragen“ zu bagatellisieren. Denn was für wen „verstehbar“ bzw. nachvollziehbar ist, das hängt davon ab, von welchen Dogmen und Prinzipien man sich leiten läßt (S.16f). Nachvollziehbar aber wird die christliche Endzeiterwartung erst, wenn begriffen wird, daß es hier nicht um einen entwicklungsgeschichtlichen, innerweltlichen „Fortschritt“ geht (mit der „Neuzeit“ als Krone des „Verstehens“), sondern um das Bestehen der Menschen (auch der Theologen) im Gericht Gottes. Solches Bestehen im göttlichen Gericht entzieht sich freilich jeglicher menschlichen Machbarkeit und Planbarkeit und ist schon von daher inkompatibel mit weltlichen Ideologien jeder Art. Ein echter Dialog mit der Vielfalt alternativer Endzeitlehren ist daher nur dann möglich, wenn die Theologie Rechenschaft über ihre Grundlagen und Kriterien gibt, wie es der Verfasser in vorbildlicher Weise tut. So benennt Slenczka zu Beginn die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in der

Heiligen Schrift und das in der Taufe am Menschen sich vollziehende Heilshandeln dieses Gottes als Erkenntnisgrundlage christlicher Endzeiterwartung. Schon dieses unlösliche Miteinander von Schrift und Taufe zeigt, daß es entgegen den immer wieder aggressiv gegen das Schriftprinzip vorgebrachten Vorbehalten nicht um abstrakte „Theorien“ geht, die wir Menschen „umzusetzen“ hätten (solches Denken läßt sich umgekehrt gerade dort beobachten, wo man das Schriftprinzip neuzeitlich „transformiert“), sondern um die Wahrnehmung des in der biblischen Heilsgeschichte überlieferten und in der Taufe erfahrbaren Heilshandelns Gottes, das der Kirche geschenkt und der Theologie daher vorgegeben ist. Von Anfang an bringt Slenczka in seinen Erwägungen die verwandelnde Kraft der Schrift in Anschlag, betont mithin also die *efficacia scripturae*. Wer so mit der Wirksamkeit der Schrift rechnet, weiß allerdings auch mit Luther:

„Wer die Heiligen Schriften nicht mit fester Überzeugung halten kann, der soll lieber die Finger davon lassen. Es ist jedenfalls sicherer, sie mit den Laien nicht zu kennen als sie für ungewiß zu halten. Es ist unglaublich, welche Qualen der Teufel damit einem Sterbenden bereitet, wenn man sie für zweifelhaft hält. Mir scheint, daß die Sophisten (Schultheologen) vom Teufel genau dazu angeregt sind, daß sie die Schriften mit ihren Wortspielereien ungewiß machen“ (S.28).

Wer aber mit Luther die *efficacia scripturae* und die Taufwirklichkeit ernst nimmt, der ist in der Lage, gegenüber den vielfältigen Varianten gnostischer Vermischung von Gott und Welt einerseits den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf einzuüben, andererseits den Gottesdienst als den Raum und die Zeit wahrzunehmen, woran Gott selber sich in Christus für seine heilsame Selbstentäußerung und Selbsterschließung gebunden hat. Rechte Theologie hat ihre spezifische Wahrnehmung von Welt, Mensch und Geschichte, weil sie diese von Wort und Handeln des dreieinigen Gottes her sehen lehrt. Eine solche Theologie erweist sich darin als eminent „praktisch“, daß sie den Menschen über die engen Horizonte seiner Welt und seiner Vernunft hinaus in die Freiheit der Kinder Gottes und so in Christus zur „Schau“ (Griechisch: *Theoria*) Gottes führt. Genau das aber ist das Ziel dieser seelsorglichen und theologisch tiefgründigen „Einweisung in die christliche Endzeiterwartung“.

Nach dem Vorbild großer Theologen der Kirchengeschichte, einschließlich Luthers und des wiederholt herangezogenen Johann Gerhard, verbindet Slenczka argumentierende Glaubenserkenntnis mit der Einübung in die betrachtende Glaubenserfahrung. Argumentierende Reflektion und meditative Betrachtung ergießen sich dabei wie zwei Arme eines Stromes aus der intensiven Besinnung wesentlicher biblischer Endzeittexte, allen voran des großen Auferstehungskapitels in 1. Kor. 15. Diese biblische Besinnung zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk.

Die Struktur des Buches bringt es mit sich, daß sich die einzelnen Kapitel auch je für sich lesen bzw. je nach Charakter meditieren lassen. Insbesondere die in erster Linie für Fachtheologen gedachte Literaturschau zur „Eschatologie“ in Kapitel II. läßt sich problemlos überspringen. Hier setzt Slenczka sich mit eschatologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts auseinander (S. Hjelde, U. Asendorf, P. Brunner, P. Althaus, W. Kreck, J. Moltmann, H. Schwarz, F. Beißer, G. Sauter, F.-W. Marquardt). Zustimmung findet insbesondere der lezenswerte Beitrag von F. Beißer zum „Handbuch Systematische Theologie“ unter dem Titel: „Hoffnung und Vollendung“. Mit den Arbeiten von J. Taube und M. Brumlik nimmt Slenczka Forschungsergebnisse jüdischer Theologen auf.

Ausgehend vom biblischen Zeugnis führt der Verfasser in Kapitel III. das immer wieder umstrittene Verhältnis von Auferstehung der Toten und Unsterblichkeit der Seele einer umsichtigen Lösung zu und erläutert die Folgen für die christliche Seelsorge bei der Sterbebegleitung. Dies wird dann zunächst argumentativ ausgelotet in kritischer Auseinandersetzung mit der multireligiösen Vielfalt, die in diesen Zusammenhängen begegnet und bis hinein in die kirchliche Sterbebegleitung wirksam ist. Slenczka schöpft in seiner Auseinandersetzung mit Esoterik, Spiritismus, Okkultismus, Schamanentum und Reinkarnationslehre aus seinen Erfahrungen als langjähriges Kuratoriumsmitglied der „Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ (EZW). Es folgt ein ebenso wichtiger meditativer Teil zur christlichen Sterbebereitung, der bei einer Besinnung auf 1Kor 15,35–49 einsetzt und zahlreiche Texte aus der kirchlichen Tradition z. T. kommentiert zum Abdruck bringt. Kriterium ist dabei die seelsorgliche Kraft der Texte, die darin besteht, daß sie dem Sterbenden gegen die dem menschlichen Herzen entsteigenden Schreckensbilder des Todes das tröstliche Sterben und Auferstehen Jesu Christi vor Augen malen und ins Herz predigen. Neben den sieben Worten Jesu am Kreuz und dem sogenannten Jesus- oder Herzensgebet sowie dem „In paradisum“ aus dem *Rituale Romanum* zitiert und meditiert Slenczka Texte von Beda Venerabilis, von Anselm, Luther, Melanchthon, Veit Dietrich, Paul Gerhardt, Wilhelm Löhe u.a.m. Es schließen sich an Erwägungen des Autors selber über Grabgeleit, Grabpflege, Verkündigung am Grabe und Totengedächtnis, die immer wieder virulente praktische Probleme aufnehmen.

Von heute nur selten anzutreffender theologischer Prägnanz sind Slenczkas Überlegungen über das Thema „Ewigkeit und Zeit“. Die Wahrnehmung der verschiedenen philosophischen Zeit-Anschauungen von Platon über Aristoteles, Plotin, Augustin bis hin zu Kant lehrt zunächst einmal, daß „Zeit“ in keiner Weise „dogmatisiert“ werden darf. Die unterschiedlichsten innerweltlichen und philosophischen Bemühungen, Zeit zu messen und zu bewältigen, werden keineswegs überflüssig, wohl aber relativiert, wenn deutlich ist, daß unsere Zeitwahrnehmung geprägt ist durch unsere Geschöpflichkeit und das Gefallen-sein der Schöpfung. Biblisch gesehen ist es Gottes Wort und Handeln, welches

die Zeit prägt und erschließt. Auch wenn die Heilige Schrift z. B. im Schöpfungsbericht in Gen 1 die Sprache geozentrischer Zeitmessung in den Dienst der Offenbarung stellt, so tut sie das doch zugleich so, daß die Zeitanschauung theozentrisch durchbrochen bzw. überboten wird. Mit anderen Worten – und von Slenczka in Anlehnung an eine Lutherpredigt zu Gen 1 entfaltet: Wer die Sechs-Tage-Schöpfung geozentrisch versteht, stellt Geschaffenes (die geozentrische Zeit) über Gott. „Wer den Text ... genauer ansieht, wird feststellen, daß es sich nicht um eine Schöpfung innerhalb einer Frist von sechs Tagen mit 24 Stunden handelt, sondern darum, daß mit dem Werk des Schöpfers sechs bzw. sieben Tage werden. D. h. indem Gott durch sein Wort schafft, wird auch die Zeit geschaffen; Gott schafft nicht in der Zeit, sondern er schafft die Zeit“ (S.355). Ähnliches gilt dann auch für die Wahrnehmung der Endzeit. Gerade das gottesdienstliche Geschehen erweist dabei, daß kraft der Menschwerdung des Logos jede Gegenwart zum Resonanzraum der Ewigkeit werden kann, wenn die Zeit als Gottes Gabe empfangen und erlebt wird. In einem Exkurs setzt sich Slenczka mit Irrlehren auseinander, die sich aus dem „geozentrischen“ Zeitverständnis in der Theologie ergeben. Dazu gehören nicht nur die arianische Christologie und das sogenannte Extra-Calvinisticum, worin jeweils Christus bzw. seine menschliche Natur unbiblich den Prinzipien des geozentrischen Zeit- und Weltverständnisses unterworfen werden. Dazu gehört genauso die Axiomatisierung der Zeit in der modernen protestantischen Hermeneutik, die die Geschichtsbedingtheit zur theologischen Norm erhebt, was, wie Slenczka am Beispiel von Hirsch und Tillich überzeugend nachweist, politisch völlig entgegengesetzte Folgen zeitigen kann.

Gerade um den Glaubensartikel von der Wiederkunft Christi, den Slenczka im nächsten Kapitel thematisiert, ranken sich besonders viele Irrlehren, die alle darin ihren Grund haben, daß sie das theozentrische Zeitverständnis der biblischen Offenbarung nicht wahrnehmen. Ausführlich setzt sich Slenczka in diesem Zusammenhang mit dem in der protestantischen Exegese tief verinnerlichten Dogma der „Parusieverzögerung“ auseinander.

„Das Axiom der Parusieverzögerung ist kein Produkt kritischer Erkenntnis im Fortschritt der Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern es betrifft einen *Dogmengegensatz* mit der Entscheidung, ob wir die Zeit aus der Ewigkeit Gottes und seines Wortes oder Gottes Wort aus der Erfahrung unserer Zeit in unserem Sonnensystem beurteilen; ob wir die Wiederkunft des Herrn nach seinem Wort erwarten und uns darauf vorbereiten oder ob wir uns an Forderungen und Bedürfnisse der Welt verlieren; ob wir uns nach dem Wort Gottes richten, von dem wir gerichtet werden, oder ob wir über das Gebot Gottes richten (Jak 4,10)“ (S.410).

Auch unterschiedlichste Varianten des Chiliasmus und des Utopismus haben ihre Wurzel in einer verfehlten Zeitwahrnehmung, wodurch die biblischen Aussagen über die Zukunft innerweltlich eingeholt und so gleichsam ideologisiert, das heißt mit menschlichen Vorstellungen und Träumen identifiziert wer-

den. Wo dies jeweils hinführt, kann man auf interessante Weise bei Schriftstellern wie Joseph Roth oder bei Philosophen wie Popper und Bulgakov nachlesen, auf die Slenczka eingeht. Diesen Beobachtungen läßt Slenczka Erwägungen zum Antichristen und allgemein zum Thema Irrlehre folgen, deren Kennzeichen neutestamentlich in großer Klarheit vor Augen geführt werden.

Die Wiederkunft Christi geht einher mit dem Jüngsten Gericht, dem Slenczka das vorletzte Kapitel widmet. Diese nur scheinbar „selbstverständliche“ Wahrnehmung ist gerade hermeneutisch von großer Bedeutung, denn wer das Gericht am Ende ausblendet, der kann die ganze biblische Botschaft und insbesondere die biblische Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung überhaupt nicht verstehen. Dabei entsprechen auch hier Urzeit und Endzeit, A und O, einander, denn hier wie dort begegnet Gott in seinem scheidenden und ordnenden Handeln. Und das Gesetz, mit dem Gott die Schöpfungsordnungen schützt und erhält, ist und bleibt Maßstab für sein endzeitliches Gericht. Die „Mission der Liebe“, die der Kirche aufgetragen ist, hat mithin nicht zum Ziel, das Gericht auszublenden und so gerade ausweglos in es hineinzuführen, sondern durch die klare Verkündigung von Gottes Gesetz und Evangelium aus dem Gericht zu retten. Auch wenn uns, wie Slenczka bereits im Abschnitt über die Sterbebegleitung betont, apodiktische Aussagen über ewiges Unheil einzelner Menschen verwehrt sind, ist es doch ebenso falsch und widerspricht es dem biblischen Zeugnis vom doppelten Ausgang des Endgerichts, wenn Theologen auf diese oder jene Weise eine „Allversöhnung“ lehren.

Ziel und Ende aber des Buches wie der Heilsgeschichte ist die Schau Gottes im himmlischen Jerusalem, die Slenczka im letzten Kapitel unter Hinzuziehung der vielfältigen biblischen Zeugnisse meditiert. Ja, die Meditation wird selber zur „Schau“, verbindet sich doch in ihr die künftige Endzeiterfüllung mit der gegenwärtigen Endzeiterwartung in Gestalt des gottesdienstlichen irdisch/himmlischen Hochzeitsmahls. Denn hier, im Gottesdienst, begegnet die Gemeinde Jesu schon jetzt ihrem wiederkommenden Herrn sakramental, auf dessen sichtbares Kommen sie noch wartet; hier ist sie kraft der im Glauben empfangenen Absolution bereits „durch das Gericht hindurch“, das doch für die ganze Welt noch aussteht. Anders als im Koran geht es bei der christlichen Endzeiterwartung nicht um die Steigerung irdischer Freuden, sondern um die sichtbare Vollendung der himmlischen Gaben, die uns als Angeld des Geistes im Glauben bereits gegeben sind. Entgegen schwärmerischen Bemühungen, den Tempel wiederaufzubauen, ist so gemäß der theozentrischen Zeitanschauung der geistgewirkten Heiligen Schrift festzuhalten, daß der Tempel Gottes dort ist, wo Christus Wohnung nimmt. So steht am Ende der „Einweisung in die christliche Endzeiterwartung“ der trinitarische Lobpreis und die Einladung zur Christusbegegnung im Gottesdienst, in dem sich in einer Verschränkung der Zeiten das Gericht bereits heilsam vollzieht und Gott für uns „alles in allem“ wird.

Slenczka legt mit diesem großen Werk nicht nur eine profunde Untersuchung der eschatologischen Fragestellungen samt ihren praktisch-theologi-

schen Implikationen vor, sondern bietet auch eine reiche Quelle spiritueller Texte dar, die heute nur in den seltensten Fällen selbst in Pfarrbibliotheken vorhanden sind. Und wenn es sich am Ende herausstellen sollte, daß gebildete Laien, die von Endzeitfragen tiefer bewegt sind als mancher Theologe, mit diesem Buch mehr anfangen können als viele studierte Theologen, dann wäre das nicht das schlechteste Zeugnis für die Qualität dieses Buches. Indes wird es sich auch auf aufmerksam und selbstkritisch lesende Fachtheologen heilsam auswirken, ist doch schon die Lektüre dieses Buches Seelsorge an der eigenen Seele und somit ein eminent wichtiger Beitrag zum Bau der Kirche Christi am Ende der Zeiten.

Armin Wenz

Christina Reuter, Autorschaft als Kondeszendenz. Johann Georg Hamanns erlesene Dialogizität (Theologische Bibliothek Töpelmann Band 132), Walter de Gruyter, Berlin, New York 2005, ISBN 3-11-018380-3, 311 S., 98,- €

Diese Züricher philosophische Dissertation aus dem Jahr 2004 erscheint zu Recht in einer theologischen Reihe. Schon das vorangestellte Motto aus Offb. 21,3 macht den biblischen Ursprung der „Kondeszendenz“-Thematik erkennbar. Bewußt ist die Arbeit interdisziplinär angelegt, was gelegentlich zu Unschärfen führen mag. Reuter rechnet mit Lesern aus der Literaturwissenschaft und aus der Theologie und berücksichtigt somit auch weitgehend den Forschungsstand beider Disziplinen. In ihrer Einführung hebt die Autorin hervor, daß Hamann durch sein Londoner Bekehrungserlebnis zu dem Metakritiker der Aufklärung geworden ist, als der er noch heute Beachtung verdient. „Aspekte der Literaturwissenschaft, Sprachwissenschaft, Theologie und Philosophie zusammenführend wird versucht, Hamanns Autorschaft ganz aus der Sicht der Kondeszendenz zu lesen, denn Hamanns Begegnung mit Gott ... beeinflusste ... sein ganzes Sprachverständnis, sein Sprachverhalten und seinen Sprachgebrauch“ (S.6). In einem ersten Hauptteil lotet Reuter die verschiedenen Aspekte des „Kondeszendenz“-Gedankens in Hamanns Werk im Querschnitt aus, um dann im zweiten Hauptteil exemplarisch mit Hilfe literarwissenschaftlicher Kategorien der Eigenart Hamannschen Denkens und Schreibens (seiner „Dialogizität“) unter den Gesichtspunkten der „Intertextualität“, der „Metaphorizität“ und der „Rhetorizität“ ansichtig zu werden.

Treffend überschreibt die Verfasserin den ersten Hauptteil mit „Beteiligte am Sprachgeschehen“. Es geht mithin um die Ursprünge von Hamanns Denken und um die Weise seiner Rezeption. Zu den Ursprüngen geschichtlicher Art gehört die christliche Dogmen- und Theologiegeschichte, aus der Hamann den

Kondeszendenz-Gedanken übernimmt. Dieser wird bei Hamann getreu dem biblischen Zeugnis (z.B. 1Kor 2) kreuzestheologisch auch auf die Hermeneutik bzw. das Schriftverstehen angewandt. Der dreieinige Gott gibt sich den Menschen in einer dreifaltigen Selbsterniedrigung jeweils enthüllend-verhüllend kund: in der Schöpfung, in der Menschwerdung des Logos und in der Offenbarung des Geistes in Gestalt der Heiligen Schrift. Dabei knüpft Hamann an das vorausklärerische Verständnis der Akkomodation an, um dieses gegen seine Verkürzung durch den Rationalismus geltend zu machen. Die Aufklärung erkennt in ihrer Bibelkritik den metaphorischen Charakter der göttlichen Offenbarung, insbesondere die Einheit von Sender und Botschaft, theologisch gesprochen, die *efficacia scripturae*. So versucht sie, ahistorische („reine“) Ideen von ihrer geschichtlich bedingten Verkleidung zu lösen, und läßt so den biblischen Text mit seinen Konkretionen und Zumutungen letztlich hinter sich. Das aber führt nach Hamann nicht nur zum Verkennen Gottes und der Kreuzesgestalt seiner Offenbarung, sondern auch zur Unfruchtbarkeit im menschlichen Denken, welches sich nur zum eigenen Schaden von der Sinnlichkeit der Historie emanzipieren kann. Inspiration der Schrift und historische Bedingtheit sind daher für Hamann keineswegs Gegensätze, sondern sind in diesem Miteinander Ausdruck und Entsprechung zur Herablassung (Kondeszendenz) Gottes. Diese aber hat soteriologische Implikationen, wenn es das Ziel Gottes ist, den Menschen aus der Verslossenheit seiner Ratio in sich selbst zu einem echten Dialog mit seinem Schöpfer und mit seinen Mitgeschöpfen zu befreien. Mit Hilfe eines begriffsgeschichtlichen Exkurses über die „*Communicatio idiomatum*“ untermauert Reuter den lutherischen Charakter von Hamanns Anschauungen. So bildet sich die Menschwerdung des Logos bzw. die Lehre von den zwei Naturen Jesu Christi in ihrer gegenseitigen Durchdringung ab in der Art und Weise, wie Gottes Geist sich in menschlichen Buchstaben der Schrift offenbart und darin heilsam erkannt werden will. Erkenntnis vollzieht sich mithin als „*philologia crucis*“, als Philologie unter dem Kreuz Christi und darin als demütige Selbstverleugnung und Neukonstituierung des Ichs durch das gehörte oder gelesene Wort. „Der Selbstfindung in Gott ... muß ein existentieller Selbstverlust, eine fundamentale Erschütterung und Neukonstituierung des Ich, vorausgehen“ (S.63). Rezeptivität und Produktivität sind dabei in der Begegnung von Autor und Leser gleichermaßen miteinander versöhnt, ermächtigt und befreit doch die empfangene Offenbarung zur Teilnahme am von Gott eröffneten Dialog mit den Menschen. Aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Prämisse „*est, ergo cogito*“ (sinngemäß übertragen: „es ist“ bzw. Gott „ist“ und wirkt, „darum denke ich“) bricht Hamann so zu einer spezifischen, biblisch belehrten Rezeptionsästhetik durch, die sich kritisch verhält gegenüber der Hermeneutik einer autonomen Vernunft, die um ihrer Selbsterhaltung willen den Texten Gewalt antut. Gerade diejenigen Aspekte der biblischen Offenbarung, die einer aufklärerischen Hermeneutik verächtlich erscheinen, etwa die Metaphorik und die Typologie, vermag Hamann in seinem Denken fruchtbar zu ma-

chen. Dabei ahmt der biblisch belehrte Ausleger selber den „genus humile“, also die Demutsbewegung des Geistes Gottes nach, der sich gerade mit seinen – nach rationalistischen Maßstäben unreinen – figürlichen Redeweisen den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen als eines von Gott bereits in der Schöpfung angesprochenen Geschöpfes anpaßt. Ein Denken in „Brocken“ und „Fragmenten“ entspricht dieser Demutsbewegung weit eher als ein rationales „System“, in dem alle biblischen Texte über den gleichen Leisten des immer intakten autonomen Selbstbewußtseins des Auslegers geschlagen werden.

Auch in den exemplarischen Untersuchungen im zweiten Hauptteil vermag Reuter den Erkenntnisgewinn literarwissenschaftlicher Methoden vor Augen zu führen. Gerade im Blick auf die Details, wie etwa in der Untersuchung der „Intertextualität“ der Titelblätter von Hamanns Schriften, werden ungeahnte Dimensionen ausgelotet. Die Metaphorizität der Hamannschen Texte wiederum ist unmittelbar geprägt von der biblischen – an der zweigeschlechtlichen Ehe gewonnenen – Einsicht, daß die „Sinnlichkeit“ der Sprache konstitutiv ist für rechtes „Erkennen“. Mithin ist für wirkliches Verstehen nicht nur logisches, sondern auch ästhetisches Sprachvermögen bei den am Gespräch Beteiligten auszubilden. Bei allem intensiven Sicheinlassen auf die Gedankengänge seiner literarischen Zeitgenossen, die ein heutiges Verstehen seiner Schriften oft erschwert, erweist insbesondere die Untersuchung seiner Rhetorizität Hamanns Selbstverständnis als prophetischer Zeuge der Gegenwärtigkeit Gottes und der Gottebenbildlichkeit des in Christus zum Cooperator Gottes berufenen Menschen. Als solcher Zeuge Gottes war Hamann sich nicht zu schade, in geduldiger Zuneigung auch einen hoch intellektuellen Gesprächspartner zum „Überdenken von dessen Beziehung zu Gott zu bewegen“ (S.256).

Das von der Verfasserin abschließend noch einmal formulierte Ziel dieser Arbeit, den theologischen Aspekt der Kondeszendenz mit dem literarwissenschaftlichen Aspekt der Kommunikationsperspektive zu verbinden, erweist sich somit in vielerlei Hinsicht als fruchtbar. Hamann nimmt zahlreiche Einsichten der modernen Literaturwissenschaft etwa zur Rezeptionsästhetik oder zur Polyvalenz vorweg. Seine aufklärende Wirkung aber besteht damals wie heute in der Rückbindung aller menschlichen Kommunikation an die Selbstentäußerung des dreieinigen Gottes insbesondere in Jesus Christus, dann aber auch im Bibelbuch! Insofern führt Hamanns Metakritik der Aufklärung nicht nur zu einer notwendigen Verunsicherung gegenüber deren allzu optimistischen Vernunft-Gewißheiten, wie Reuter zu Recht immer wieder betont. Darüber hinaus ist sein Denken und Schrifttum Ausdruck einer Sprach- und Heilsgewißheit, die dem sich selbst sprachlich, geschichtlich, persönlich hingebenden dreieinigen Gott zu verdanken ist, der wiederum dem Menschengeschöpf in seiner Sinnlichkeit gerade durch die Bildhaftigkeit der Offenbarung weitere Erkenntnisräume darbietet, als die kritische Rationalität jemals auszuloten in der Lage wäre.

Reuter weist wiederholt auf Verbindungen der Hamannschen Hermeneutik zur lutherischen Theologiegeschichte hin, sowohl nach hinten mit Hinweisen auf Flacius und Quenstedt, als auch nach vorne mit Hinweisen auf Bezzel und die Erlanger Schule (leider kennt die Autorin Beyschlags Standardwerk zur Erlanger Schule nicht, obwohl dieser ausdrücklich auf Hamanns Einflüsse auf dieselbe eingeht). Insbesondere was den Gedanken der Akkomodation und die breite Rezeption figürlicher Schriftauslegung bei Luther und in der lutherischen Orthodoxie betrifft, öffnet diese Arbeit Augen für bislang in der deutschsprachigen Theologie weitgehend vernachlässigte Themen und Fragestellungen, die hinsichtlich der Schrifthermeneutik noch einer wirklichen Rezeption harren.

Armin Wenz

Irene Dingel und Günther Wartenberg (Hg.), Politik und Bekenntnis.

Die Reaktionen auf das Interim von 1548 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie. Band 8), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006, ISBN 3-374-02392-6, 285 S., 38,- €

Dieser Band bietet die auf der „VI. Frühjahrstagung zur Wittenberger Reformation“ 2005 gehaltenen Vorträge renommierter Kirchengeschichtler aus Deutschland und den USA. Im Blickpunkt stehen die politischen und theologischen Folgen des Augsburger Interims, durch das Kaiser Karl V. nach seinem Sieg über die im Schmalkaldischen Bund zusammengeschlossenen lutherischen Fürsten versuchte, die Einheit der Kirche zu sichern, indem er die reichsweite Wiederherstellung des „altgläubigen“ Gottesdienstes rechtlich zu erzwingen suchte. Diese Maßnahmen stießen in lutherischen Ländern allenthalben auf Ablehnung und führten auch aufgrund der militärischen Besetzung Süddeutschlands durch spanische und italienische Truppen und des daraus sich ergebenden Bedrohungsszenarios zu einer komplizierten Gemengelage im Ringen der je nach Territorium unterschiedlich stark betroffenen Räte und Landesherren mit ihren größtenteils zum Bekenntnis und Widerstand entschlossenen Theologen einerseits und mit dem mit rigorosen Maßnahmen drohenden Kaiser andererseits. Je nach politischer Konstellation und je nach Grad der Widerstandskraft fielen dann auch die unmittelbaren Auswirkungen des Interims in den verschiedenen Territorien sehr unterschiedlich aus. Für zusätzlichen Streit sorgte die dann als „Leipziger Interim“ im Dezember 1548 in die Geschichte eingegangene Leipziger Landtagsvorlage, mit der man in Kursachsen einerseits dem auch dort (von den Wittenberger Theologen um Melancthon) entschieden abgelehnten „Augsburger Interim“ zu entgehen suchte, andererseits dem Kaiser gegenüber diplomatisch entgegnenzukommen trachtete,

ohne, wie man meinte, reformatorische Einsichten dadurch aufzugeben. Verschärft wurde der Streit durch die Konkurrenz zwischen dem ernestinischen Sachsen, das in Folge des Schmalkaldischen Krieges die Kurwürde und die Wittenberger Fakultät an den Albertiner August verloren hatte. Diese Schmach wurde u.a. durch die Gründung der Universität Jena im ernestinischen Sachsen beantwortet, was wiederum zu einer folgenreichen Rivalität zwischen den Universitäten Jena und Wittenberg führen sollte. Auf beiden Seiten und teilweise auch innerhalb der beiden Fakultäten standen sich Theologen, die sowohl Schüler Luthers als auch Melanchthons waren, zunehmend unversöhnlich gegenüber im Streit um das rechte Erbe der lutherischen Reformation, der erst mit der Konkordienformel zum Abschluß kam. Insofern stellen die hier genauer untersuchten 1550er Jahre eine zentrale Wegstrecke hin zur Etablierung der lutherischen Konfession dar, die in diesem Band von unterschiedlichsten Blickwinkeln aus erhellt wird.

Günther Wartenberg stellt die Entwicklung in Kursachsen und damit den Weg zum Leipziger Interim dar, das als der Versuch kursächsischer Politik ansichtig wird, in der Spannung zwischen kaiserlichem Druck und reformatorischer Haltung der Wittenberger Theologen eine Verhandlungsposition aufzubauen und vor allem Zeit zu gewinnen. Die Leipziger Vorlage erreichte zwar nie den Kaiser, wurde aber statt dessen ein zentraler Ausgangspunkt der nun folgenden innerlutherischen Streitigkeiten. Eine revidierte Sichtweise auf die Haltung Melanchthons zum Interim bietet der Amerikaner Timothy Wengert, der mit Hilfe einer rhetorischen Analyse eines Briefes Melanchthons aufzeigt, daß dieser – anders als es seine Gegner unterstellten – keineswegs bereit war, um der äußeren Einheit von Reich und Kirche willen die erkannten reformatorischen Einsichten zu verleugnen. Heribert Smolinsky wiederum thematisiert die keineswegs einmütige Haltung „altgläubiger Kontroverstheologen“ zum Interim. Die einen billigten dem Kaiser das Recht zu, mit gesetzlichen Maßnahmen die Einheit der Reichskirche zu sichern, andere dagegen verneinten die Befugnis des Kaisers, ein theologisches Dokument (wie es das „Augsburger Interim“ darstellte), ohne Mitwirkung der Gesamtkirche oder eines Konzils vorzulegen.

Christian Peters beleuchtet die Haltung der süddeutschen Theologen Brenz, Bucer und Osiander. In Württemberg führte das Interim aufgrund der spanischen Besatzungspolitik zur zeitweisen Vertreibung von Brenz, Schnepf und über 300 reformatorisch lehrenden Pfarrern. Peters zeigt, wie der Kampf von Brenz gegen das Interim der Württembergischen Kirche letztlich zu einem eigenen Bekenntnistext in Gestalt der dann fürs tridentinische Konzil verfaßten „Confessio Virtenbergica“ verholfen hat. Generell gilt, daß die Folgen des Interims für die süddeutschen Territorien und Reichsstädte weithin katastrophal waren. Osiander siedelte nach der Annäherung Nürnbergs an den interimsfreundlichen Kurs Kurbrandenburgs und der Kurpfalz nach Königsberg über; Bucer nahm Zuflucht in England, nachdem der Kaiser das Interim in Straßburg

gewaltsam durchgesetzt hatte. Eine erste Bresche in die größtenteils noch unerforschte Frage nach den Folgen des Interims für die Territorien des Reiches schlägt Armin Kohnle mit seiner detaillierten Analyse der Vorgänge in Württemberg. Ganz andere Handlungsspielräume hatte man dagegen schon aufgrund des geographischen Abstands zu den kaiserlichen Truppen in den norddeutschen Hansestädten, wie Roxane Wartenberg am Beispiel Hamburgs und des dort führenden Theologen Johannes Äpinus aufzeigt. Hier hatte man Zeit und Freiheit genug, die ausführlichste theologisch und exegetisch begründete Widerlegung des Interims zu formulieren. Mit ihrem Widerstand auch gegen das „Leipziger Interim“ emanzipierten sich die Hamburger Theologen zusehends von Wittenberg. Die klare Haltung des Äpinus verhalf der Hansestadt zu ihrem Ruf als „lutherisches Zion des Nordens“. Als wegweisend für die weitere Entwicklung der lutherischen „Konfession“ erwies sich dann die „Gefangenschaftstheologie“ Johann Friedrichs von Sachsen, der auch als Gefangener des Kaisers unnachgiebig blieb und neben der *Confessio Augustana* die viel schärferen Schmalkaldischen Artikel Luthers zum Maßstab seines persönlichen Bekenkens und seiner religionspolitischen Haltung machte. Volker Leppin referiert seine Haltung und erinnert daran, daß das später verabschiedete Konkordienbuch somit dem vom Schicksal schwer gebeutelten ernestinischen Herzog zu einem kleinen späten Sieg verhalf.

Kulturgeschichtlicher Natur sind die Beiträge von Henning Jürgens und Dieter Koeplin. Jürgens nimmt die Publikationsgeschichte jener Jahre in den Blick und stellt dabei die höchst begrüßenswerte Mainzer Datenbank der zeitgenössischen Drucke und das inzwischen mit einem ersten Band angelaufene Editionsprojekt zur „Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung“ vor, in dem zu jedem der großen Streitigkeiten, die zur Konkordienformel führten, ein umfangreicher Band der wichtigsten theologischen Publikationen erscheinen soll. Endlich wird man zentrale Schriften wichtiger Protagonisten wie Flacius, Oslander, Melancthon u.v.a.m. selber nachlesen können. Jürgens geht auch auf die damaligen Zensurmaßnahmen ein, wodurch Autoren immer wieder zum Wechsel von Verleger und Drucker gezwungen wurden. So erwähnt er etwa, daß Joachim Westphal bei einem Oberurseler Drucker Zuflucht fand, nachdem man in Frankfurt seine antireformierten Schriften nicht mehr länger drucken wollte. Ähnlich lesenswert und dazu aufgrund der neun Abbildungen ein Augenschmaus sind Dieter Koeplins kunstgeschichtliche Betrachtungen über die theologischen Implikationen einer von Cranach gemalten Mondsichel-Maria/Ekklesia aus den 1550er Jahren, die der Verfasser u.a. vor dem Hintergrund von Luthers Lied „Sie ist mir lieb, die werthe Magd“ ausdeutet.

Weitere, theologiegeschichtlich ausgerichtete Referate nehmen mit dem adiaphoristischen und dem majoristischen bzw. synergistischen Streit diejenigen Streitigkeiten in den Blick, die am unmittelbarsten durch das Interim mit ausgelöst wurden. Ernst Koch widmet sich dem Ausbruch des adiaphoristischen Streits mit seinen Folgewirkungen, Robert Kolb schließt daran seine Er-

wägungen über die Fortsetzung dieses Streites nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 an, mit dem das Interim hinfällig geworden war. Aus dem Streit um den Text des Interims war nun ein Grundsatzstreit über die Freiheit des Glaubens und Bekennens geworden. Aufschlußreich ist die rhetorische Analyse von Charles Arand, der den Text des Ausburger Interims mit Artikel 15 der Apologie Melanchthons zur *Confessio Augustana* vergleicht. Die Situation hatte sich zwischen diesen beiden Schlüsseltexten dahingehend verändert, daß es in der Apologie darum ging, daß unterschiedliche Traditionen die Lehreinheit der Kirche nicht zerstören können, während im Streit um das Interim die Einsicht wuchs, daß (erzwungene oder freiwillige) Gleichheit der Traditionen nicht *eo ipso* die Lehreinheit der Kirche impliziere (bzw. die fehlende Lehreinheit durch Gleichheit der Traditionen nicht verdeckt werden dürfe). Abschließend thematisieren Irene Dingel und Stefan Michel jeweils die Grundzüge, Stationen und Positionen des majoristischen und des synergistischen Streites, in denen sich die Rivalität zwischen Jena und Wittenberg, zwischen Flacianern und Philippisten zunehmend zuspitzte.

Erfreulich ist, daß die wichtigen theologischen Streitfragen in diesem Band nicht als Spitzfindigkeiten gewertet werden, angesichts derer heutige Beobachter nur fassungslos den Kopf schütteln können. Vielmehr wird durchweg der existentielle Charakter konfessorischer Theologie erkennbar. Nicht nur mit der explizit im Vortrag von Robert Kolb erwähnten Einsicht der „Gnesioluthener“ in die unlösliche Einheit von Lehre bzw. Predigt und Ritus, von Verkündigung und Rezeption, erweisen sich die damaligen Protagonisten trotz mancher charakterlichen Absonderlichkeit und gelegentlich nicht zu übersehender theologischer Engführungen als höchst lehrreiche Zeugen der Wahrheit des Evangeliums. Daß die kulturgeschichtliche „Produktion“ dieser Konfessoren in Gestalt theologischer, künstlerischer und hymnologischer Werke der Kirche von heute tatsächlich noch „etwas zu sagen“ haben, macht dieser Band überaus anschaulich deutlich.

Armin Wenz

Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 2, Christusglaube und Rechtfertigung, herausgegeben und eingeleitet von Johannes Schilling, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006, ISBN 3-374-02240-3, XLI., 514 S., 38,- €

Lobende Worte zu dieser auf drei Bände angelegten zweisprachigen Lutherausgabe sind bereits in unserer Besprechung des ersten Bandes gefallen¹. Der zweite, vom Kieler Reformationsgeschichtler Johannes Schilling herausgegebene Band bestätigt das dortige positive Urteil. Auch hier finden sich neben zahlreichen interessanten Kurztexten wieder zwei Hauptwerke des Reformators, die es in sich haben und jedem Theologen, aber auch interessierten Laien nur nachdrücklich zur Lektüre empfohlen werden können. In seiner Einleitung geht der Herausgeber auf den inhaltlichen Schwerpunkt der Christologie und Soteriologie ein, unter dem die Lutherschriften in diesem Band zusammengestellt worden sind. Hilfreich ist auch die kurze Charakterisierung der verschiedenen Textsorten und Gattungen. Schilling formuliert als Ziel der Edition: „Eine zweisprachige Ausgabe zielt darauf, daß sich Leser des übersetzten Textes diesen im Vergleich mit dem Urtext und dann je nach Vermögen auch den Urtext selbst aneignen.“

Eröffnet wird der Textteil durch zahlreiche kürzere Arbeiten Luthers im Umkreis seines Thesenanschlags. Hier werden grundlegende reformationstheologische Einsichten etwa zum Begriff der „Gerechtigkeit“ des „Glaubens“, des Verhältnisses von Glaube und Werk, von Sakrament und Glauben entfaltet. Es folgen die beiden dem Inhalt nach umfangreicheren, für Luthers Theologie zentralen Schriften „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) und der sogenannte „Antilatomo“ (1521). Während die – auch heute noch zu Recht vielgelesene – Freiheitsschrift mit ihrer Papst Leo X. gewidmeten Vorrede noch Ausdruck von Luthers Hoffnung ist, der Papst könne durch theologische Argumente zum Überdenken seiner von (aus Luthers Sicht) falschen Beratern beeinflussten Position gebracht werden, steht die heute eher unbekannte Schrift gegen den Löwener Theologen Jacobus Latomo bereits unter dem Eindruck der Bannandrohungsbulle.

Luther schrieb den „Antilatomo“ von seinem Exil auf der Wartburg aus. Die Entstehung dieser Schrift ganz in zeitlicher Nähe zur Übersetzung des Neuen Testaments schärft den Blick für die zahlreichen hochinteressanten exegetischen Beobachtungen über Stilmittel und Redefiguren der Heiligen Schrift, auf die Luther im „Antilatomo“ explizit eingeht. Überhaupt muß diese Schrift zu den hermeneutisch bedeutenden Werken des Schriftauslegers Luther gezählt werden. Wieder und wieder wird erkennbar, daß der Durchbruch zur Erkenntnis der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden und durch den Glauben an Christus bei Luther einhergeht mit einem Schriftverständnis, das Autorität

¹ Lutherische Beiträge 4/2008, S. 263–265.

und Wirksamkeit der Schrift in Gesetz und Evangelium gleichermaßen ernstnimmt.

Der Abkehr vom Selbstruhm der Werkgerechtigkeit in der Rechtfertigung entspricht in der Hermeneutik die Abkehr vom Dünkel, die Schrift mit Hilfe des eigenen Vorverständnisses „meistern“ zu können. Luther ist überzeugt, daß die Schrift allein durch den consensus ihrer Aussagen in der Lage ist, die falschen Vorverständnisse wohlmeinender Ausleger zu korrigieren. In diesem Zusammenhang dringt Luther zu wichtigen Beobachtungen und Klärungen zur in der Schrift so häufig gebrauchten figürlichen bzw. metaphorischen Redeweise vor. Inhaltlich aber geht es immer wieder um die Frage, ob der Christ auch nach der Taufe ein Sünder bleibt (simul iustus et peccator), der lebenslang auf Vergebung, Buße, Beichte, Reinigung von Sünde angewiesen bleibt. Wer hier durch die sogenannte „Neue Perspektive auf Paulus“ verunsichert und angefochten ist, der lese wieder oder zum ersten Mal diese Lutherschrift, die in weiten Passagen eine Auslegung des Römerbriefes (insbesondere von Röm 6–8) darstellt.

Nach dem Gipfel des „Antilatomo“ folgen durchweg wichtige kürzere Texte, insbesondere akademische Disputationsthesen aus den Jahren 1535–1545, darunter die Disputationen über Röm 3,28 (über das „pro me“ bzw. den rechtfertigenden Glauben, der die fremde Gerechtigkeit Christi empfängt), die Zirkulardisputation über das „hochzeitlich Kleid“, die Thesen für die erste Antinomer-Disputation (leider fehlen die späteren Antinomerthesen), zwei christologische Thesenreihen über die Fleischwerdung des Logos und die zwei Naturen Christi sowie die Vorrede Luthers zum ersten Band der Edition seiner lateinischen Schriften aus dem Jahr 1545.

Hier wie an anderen Stellen findet der Leser auch wichtige biographische Notizen Luthers. Bereits zu Beginn des „Antilatomo“ erwähnt der Reformator, er habe länger als ein Jahrzehnt seine Gedanken gezügelt, bevor er es wagte, sich mit seinen theologischen Erkenntnissen gegen die Autoritäten zu erheben. Im Zusammenhang mit solchen Notizen finden sich auch immer wieder lohnenswerte Aussagen Luthers über Stil und Aufgabe der Theologie, insbesondere über den Umgang mit dem, was man heute „political correctness“ nennt. So schlägt sich die „Freiheit eines Christenmenschen“ nieder in der Freiheit des nur durch Gottes Wort gebundenen Theologen, der sich auch durch als Friedensappelle verkleidete Redeverbote nicht davon abbringen läßt, die aus der Schrift erkannte Wahrheit Jesu Christi *öffentlich* zu bekennen und sie um des Heils der Menschen willen ohne falsche Rücksichtnahme auf die Feinde der Wahrheit klar und deutlich auszusprechen.

Armin Wenz

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 14. JAHRGANGS 2009

AUFSÄTZE:

C. Horwitz:	Segen: Frommer Wunsch oder handfeste Gabe?	3
W. Höhn:	„und kein Dank dazu haben“	20
J. R. Nothhaas:	1. Kor. 14,34 – Teil einer Interpolation?	34
G. Martens:	Bekenntnisbindung und gottesdienstlicher Vollzug	50
C. Krauß:	Grundzüge eines lutherischen Amtsverständnisses	71
G. Martens:	Thema erledigt?	97
J. Schöne:	Nachruf auf Professor Dr. Hartmut Günther, D.D.	122
J. Schöne:	Was ist das lutherische Bekenntnis heute: Tradition, Erbe oder Stimme der Kirche?	139
G. Martens:	Thema erledigt? 10 Jahre nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“	150
G. Kelter:	Christian Möllers Plädoyer für eine Kirche, die bei Trost ist	158
R. Slenczka:	Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit	207
C. Horwitz:	Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen	226
B. Rothen:	Im Individualismus der Zeit eine Gemeinde bauen	243

UMSCHAU:

J. Junker:	Sorge um St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig	56
A. Wenz:	Verfolgung bekennender Christen in Finnland	179

ZWISCHENRUF:

D. Knoch:	Zum Calvinjahr	185
J. Diestelmann:	Die Stunde der SELK	250

REZENSIONEN:

A. Wenz:	N. R. Leroux, Martin Luther as Comforter	60
S. Zülsdorf:	J. Lennox, Hat die Wissenschaft Gott begraben?	63
J. Junker:	H.-C. Diedrich, „Wohin sollen wir gehen...?“	64
A. Wenz:	M. C. Harrison, J. T. Pless (Hg.), Woman Pastors? The Ordination of Woman in Biblical Lutheran Perspective	126
A. Eisen:	M. Mikoteit, Theologie und Gebet bei Luther	130
T. Junker:	H. Meller u.a. (Hg.), Der heilige Schatz im Dom zu Halberstadt	132
J. Schöne:	W. Löhe, Drei Bücher von der Kirche	187
A. Wenz:	E. Mühlenberg, Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre	188
A. Wenz:	I. Öberg, Luther and World Mission	192
T. Laato:	F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments	196
A. Wenz:	J. Schwanke, Creatio ex nihilo	198
A. Wenz:	R. Slenczka, Ziel und Ende	254
A. Wenz:	C. Reuter, Autorschaft als Kondeszendenz	259
A. Wenz:	I. Dingel/G. Wartenberg (Hg.), Politik und Bekenntnis	262
A. Wenz:	M. Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe	266

Editorial

MIT DIESER AUSGABE UNSERER „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“ GEHT WIEDER EIN JAHRGANG ZU ENDE.

Wir haben Ihnen wieder rund 270 Seiten lutherische Theologie geboten und haben uns dies auch für das neue Jahr vorgenommen. Wir wissen, daß wir manchen Nichttheologen unter unseren Lesern gelegentlich einiges zum Verarbeiten zugemutet haben. Aber die meisten sind mit der mitgelieferten Erklärung der Fremdwörter ganz gut zurechtgekommen. Die Mühe, die einzelnen Hefte durchzuarbeiten, lohnt sich.

WIR BITTEN SIE AUCH IM NÄCHSTEN JAHR WIEDER UM IHRE MITARBEIT.

Mitarbeit heißt für die Autoren: Geeignete Artikel zu erarbeiten und einzusenden.

Mitarbeit heißt für die Leser: Das Gedruckte durchzuarbeiten und mit anderen darüber zu sprechen.

Mitarbeit heißt für unsere Freunde: Neue Leser zu gewinnen 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 PayPal im Internet die Bezugsgebühren zu bezahlen.

Wir danken Ihnen!

GOTT SEGNE SIE!

Theologische Fach- und Fremdwörter

additiv = hinzufügend, hinzukommend – **Adiaphoron** = Mittelding – **Ana-choreten** = Eremiten – **Antinomer** = die die Verbindlichkeit des Gesetzes be-streiten – **Christologie** = Lehre von Person und Werk Christi – **eklektisch** = auswählend, übernehmend, prüfend – **Eschatologie** = die Lehre von den letz-ten Dingen – **Evangelienharmonie** = Versuch, die vier Evangelien in Ein-klang zu bringen – **Evangelien-synopse** = Zusammenschau der vier Evange-lien (z.B. nebeneinander) – **evident** = augenscheinlich, offenbar – **Hermeneut** = Ausleger (der Heiligen Schrift) – **kanonisch** = dem Kanon (der verbindlich festgelegten biblischen Bücher) entsprechend – **Konnotation** = über den be-grifflichen Inhalt hinausgehende Bedeutung – **Konsens (consensus)** = Über-einstimmung – **Logos** = das Wort als Schöpfer (Jesus Christus vgl. Joh.1) – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung – **Virginität** = Jungfräulichkeit

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

Pfarrer i.R.
Jürgen Diestelmann

Thunstr. 19c
38110 Braunschweig

Propst i.R.
Christoph Horwitz

Am Schlathorn 57
21435 Stelle

Pfarrer
Dr. Bernhard Rothen

Augustinergasse 11
4051 Basel, Schweiz

Professor
Dr. Reinhard Slenczka

Spardorfer Straße 47
91054 Erlangen

Wo zwanzig Teufel sind, da sind auch hundert Engel; wenn das nicht so wäre, dann wären wir schon längst zugrunde gegangen.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- G. Martens: Kommunionhelfer in der ev.-luth. Kirche
G. Kelter: ... daß die Wolken von der Sonne vertrieben werden
H.-L. Poetsch: Zur Autorität der Heiligen Schrift
T. Junker: Unser guter, alter Gottesdienst ein Auslaufmodell?

Rezensionen:

- A. Wenz: E. Alber, Evangelienharmonie
J. Junker: G. Kuhlmann, Anvertraute Pfunde
J. Junker: M. Steffens, Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert
T. Junker: F. Beißer, Der christliche Glaube

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

- 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 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.-
Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten!
Der Einzugs des Bezugspreises ist auch über PayPal im Internet möglich. Schreiben Sie dazu eine kurze E-Mail an den Schriftleiter.
- Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
14. Jahrgang 2009 – ISSN 0949-880X

