

N12<526960019 021



UBÜBINGEN



Buchbinderei Schaffhauser
Krummer Weg 34
88400 Biberach
Tel/Fax: 0735173302

Theol

Lutherische Beiträge

Nr. 1/2010

ISSN 0949-880X

15. Jahrgang

Aufsätze:

J. Junker:	Die Neugestaltung der Kirche in Mühlhausen	15.16 2010. 20M ³
G. Kelter:	„...daß die Wolken von der Sonne vertrieben werden...“	duet 5
T. Junker:	Unser guter, alter Gottesdienst – ein Auslaufmodell?	19
G. Martens:	Kommunionshelfer in der ev.-luth. Kirche?	30



21702

2A 9312

✓ 20

Inhalt

Aufsätze:

J. Junker:	Die Neugestaltung der Kirche in Mühlhausen	3
G. Kelter:	„...daß die Wolken von der Sonne vertrieben werden...“	5
T. Junker:	Unser guter, alter Gottesdienst – ein Auslaufmodell?	19
G. Martens:	Kommunionhelfer in der ev.-luth. Kirche?	30

Rezensionen:

A. Schneider:	K. Bürgener, Die St. Ansgar-Messe Ders., Meine Zunge soll singen von Deinem Wort	54
A. Wenz:	P. Hörner (Hg.), E. Alber: Evangelienharmonie	56
J. Junker:	G. Kuhlmann, Anvertraute Pfunde	59
T. Junker:	F. Beißer, Der christliche Glaube	60

Zum Titelbild

Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf 1910–2010

Wir gedenken in diesem Jahr des 100. Geburtstages von Pfarrer F. W. Hopf (31.05.1910 – 19.07.1982). Aus diesem Anlaß wird in drei Ausgaben der LUTHERISCHEN BEITRÄGE das Titelbild jeweils einen Teil des dreiteiligen Wandelaltars von Rudolf Schäfer (1878–1961) in Mühlhausen in Oberfranken zeigen. Dieser Wandelaltar ist theologisch wesentlich von F.W. Hopf, als Pfarrer der Gemeinde, mitgestaltet und geprägt worden. Beide, Pfarrer und Künstler, waren zeitlebens miteinander nicht nur freundschaftlich verbunden, sondern waren sich ihrer gemeinsamen Wurzeln im Bekenntnisluthertum bewußt: August Vilmar, Wilhelm Löhe, Rudolf Rocholl, Hermann Sasse, Hans Preuß, Gottfried Nagel, Hans Kreßel und viele andere.

Die Titelbilder wurden entnommen dem Band von Renata von Poser, Rudolf Schäfer, Religiöse Malerei zwischen Bibelfrömmigkeit und Pathos, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 1999 (Rezension in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN 2001/1 S.73–74). Die bisher umfangreichste, wenn auch unvollständige Biographie über Hopf findet sich bei Dominik Bohne: Friedrich Wilhelm Hopf 1910–1982. Pfarrer, Kirchenpolitiker, theologischer Publizist, Mann der Mission; LIT Verlag, Münster-Hamburg-London 2001. J.J.

Johannes Junker:

Die Neugestaltung der Kirche in Mühlhausen

Nach den Examina in Erlangen und Ansbach und der Zeit als Stadtvikar in Aschaffenburg trat F.W. Hopf am 1. Mai 1936 seine erste Pfarrstelle in Mühlhausen an.¹ Für ihn galt es in Unterrichtung der Gemeinde, in der Seelsorge und im liturgischen Geschehen der Gottesdienste wieder die Lutherische Messe im Gemeindeleben einzuüben.² Dazu gehörte für ihn auch, einen äußerlich festlichen und würdigen Rahmen dafür zu schaffen.³

Seit 1859 hatte die Kirche mit damals üblichen unschönen Einbauten keine Renovierung erfahren. „Eine der ersten Amtshandlungen F.W. Hopfs war es, eine große Kirchenrenovierung einzuleiten (1937) und durchzuführen... F.W. Hopf stellte bei der einschneidenden Renovierungsmaßnahme organisatorisches Geschick und theologischen Sachverstand unter Beweis.“⁴ Bereits am 28.11.1937, dem 1. Advent, fand die Wiedereinweihung der Kirche statt, bei der u.a. auch Rudolf Schäfer als Gast und nachmittäglicher Festredner eingeladen war.

Die wichtigste Maßnahme nach der Wiedereinweihung der Kirche war für Hopf die Erneuerung des Altars, wozu er von Anfang an Rudolf Schäfer vorsah, dessen Werke er bereits kannte⁵. Nach allmählich reifenden Planungen wurde durch die Aufhängung des großen Altarkreuzes im Spitzbogen des Chorraums der Weg frei für einen Wandelaltar⁶, dessen drei Schauseiten nun hier als Titelbilder dienen sollen (Mitteltafel 190 x 230 cm, Außenflügel 190 x 74,5 cm).⁷ In chronologischer Reihenfolge:

Die Anbetung des Lammes 1938

Die Geburt Jesu 1940

Die Einsetzung des Abendmahls 1942

- 1 Vgl. J. Junker, Pfarrer Friedrich Wilhelm Karl August Christoph Hopf, in LUTHERISCHE KIRCHE 1982/9 S.14 (kurzer Lebenslauf zum Heimgang).
- 2 D. Bohne, Friedrich Wilhelm Hopf 1910–1982. Pfarrer, Kirchenpolitiker, theologischer Publizist, Mann der Mission; Münster-Hamburg-London 2001, S.26ff.
- 3 Hans-Siegfried Huß: „Die Mühlhäuser Kirche hatte etwas mehr als hundert Jahre zuvor durch Unverstand ihrer Pfarrer und Unverständnis der Gemeinde ihre wertvollen Altäre verloren“ in: Unter einem Christus sein und streiten, Festschrift zum 60. Geburtstag von F.W. Hopf, (herausgegeben von J. Schöne und V. Stolle) Erlangen 1980, S.205.
- 4 D. Bohne, a.a.O. S.19–20.
- 5 Vgl. F.W. Hopf, Dankbare Erinnerung an Rudolf Schäfer, in LUTHERISCHE KIRCHE 1978 S.204–207 und G. Kropatscheck, Im Dienst am Heiligtum, Rudolf Schäfers Schaffen für Kirche und Haus, 1938, eine Freundesgabe zum 60. Geburtstag von Schäfer. In ihr hat auch F.W. Hopf einen beachtlichen Artikel geschrieben: Rudolf Schäfer als Ausleger der Heiligen Schrift, a.a.O. S.39–67.
- 6 Zum Fortgang der Planungen vgl. R.v. Poser, a.a.O. S. 165ff und D. Bohne a.a.O. S.21f.
- 7 Über die Nummerierung der Schauseiten gibt es schon bei R.v. Poser Unsicherheiten.

„Mit den drei Altaransichten wurde ein kompakter Nachfolgealtar für die drei mittelalterlichen Altäre geschaffen, die die Mühlhäuser Kirche einst besessen hat“.⁸

Das Weihnachtsbild als Titelbild

In der chronologischen Reihenfolge ist dies die zweite oder mittlere Schauseite, die mit den Seitenflügeln erst 1940, zwei Jahre später, von Rudolf Schäfer fertiggestellt und der Gemeinde zur Christvesper vorgestellt wurde.⁹ „Im Weihnachtsbild griff R. Schäfer die Thematik des alten Mühlhäuser Marienaltars (heute im Bamberger Dom) auf und gestaltete sie in einer evangelischen Neuinterpretation um. An die Stelle der „spätmittelalterlichen Strahlenkönigin trat die demütige und dienende Mutter im Stall“¹⁰. Joseph erscheint eher als Randfigur ganz hinten unten rechts mit kleiner Laterne. Die Seitenflügel sind jeweils zweigeteilt: Rechts Szenen aus dem Marienleben: Mariae Verkündigung, darunter Marias Besuch bei Elisabeth, links Szenen aus der frühen Kindheitsgeschichte Jesu: die Darstellung Jesu im Tempel und darunter die Flucht nach Ägypten. In den hier ausgewiesenen Schauplätzen sind Mühlhäuser Örtlichkeiten zu erkennen, z.B. der bäuerliche Stall, die Begegnung von Maria und Elisabeth auf dem Kirchplatz und sicherlich auch die Kirchengewölbe bei der Darstellung im Tempel und die Flucht durch die nahe Fränkische Schweiz. Manches kommt auch an anderer Stelle des Kunstschaffens von Rudolf Schäfer vor, etwa „die zärtlich beschützende Geste der Mutter, die mit der Linken behutsam den Stoff ihres Umhangs anhebt, um das schlafende Kind zu betrachten“¹¹ und zum Bild der Heimsuchung Mariens vermerkt v. Poser: „Scheinbar narrative Elemente des Bildes liefern ikonographische Hinweise auf ihre heilsgeschichtliche Bedeutung: Der Brunnen im Vordergrund, Blumen wie Akelei und Iris und der die Landschaft überspannende Regenbogen stellen geläufige Mariensymbole dar.“ Farbbestimmend ist für alle fünf Bildtafeln das leuchtende Blau des Umhangs der Maria.

Im Ablauf des Kirchenjahrs war diese Schauseite des Altars von der Christvesper am 24. Dezember bis zum Ende der Epiphaniasezeit bzw. dem Tag der Darstellung des Herrn (2. Februar) zu sehen und dann noch an Mariae Verkündigung (25. März) und Mariae Heimsuchung (2. Juli).

Noch zur Predella. Schäfer schuf hierzu die beiden *Predellaflügel*, hier im geöffneten Zustand zu sehen. Von rechts nach links mit Unterschriften versehen: Abraham, Mose, Elia, David und Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Daniel. Die Inschrift auf dem Spruchband darüber lautet: „Wunderbar, Rat, Kraft Held, Ewig, Vater, Friede, Fürst“ nach Jes. 9, 5. Bei geschlossener Predella sind Abel, Melchisedek, Aaron und Isaak zu sehen, alttestamentliche Hinweise auf das Heilige Mahl.

8 D. Böhne, a.a.O. S.24.

9 R.v. Poser, a.a.O. S.166.

10 D. Böhne, a.a.O.

11 R. v. Poser, a.a.O. S.167.



GOTTESDIENST

Gert Kelter:

**„...daß die Wolken von der Sonne
vertrieben werden...“**

Über den trostreichen Glauben der lutherischen Kirche an die Gegenwart Christi im Gottesdienst

1. Einleitung

Wer im „Calvin-Jahr“ 2009 die medialen Publikationen zu Leben und Werk Johannes Calvins¹ verfolgt hat, konnte fast den Eindruck gewinnen, Calvin sei – insbesondere im Vergleich zu seinem „linksreformatorischen“ Mitstreiter Ulrich Zwingli – ein verkappter oder auch von einem hartleibigen, sturen Martin Luther verkannter „Lutheraner“ gewesen.

Calvin sei doch mit Luther in der Überzeugung einig gewesen, daß Christus im Gottesdienst gegenwärtig sei. Dies unterscheide ihn, Calvin, maßgeblich von einer rational-spiritualistischen Gegenwartsauffassung, wie sie Zwingli vertreten habe.

Solche Darstellungen führen nicht nur gelegentlich zu dem Fazit, daß die Union zwischen (calvinistisch geprägten) Reformierten und Lutheranern, wie sie die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (Leuenberger Kirchengemeinschaft)² seit langem praktiziert, daher nur eine konsequente und sachgemäße theologische Neubewertung eines nur vermeintlichen konfessionellen Gegensatzes der Reformationszeit sei.

Im Folgenden versuche ich, ohne jeweils kontroverstheologisch den Calvinismus angreifen und widerlegen zu wollen, den trostreichen Glauben der lutherischen Kirche an die Gegenwart Christi im Gottesdienst so darzustellen, daß daraus deutlich wird, daß und wie der Calvinismus und der calvinistisch geprägte Unionismus dahinter zurückbleibt und den trostbedürftigen Christen diesen Trost der Heiligen Schrift schuldig bleibt. Mit anderen Worten: Warum die konkordienlutherische Kirche auch heute noch – und heute mehr denn je – ihre Existenzberechtigung, ja ihre Existenzverpflichtung hat.

2. Konsequente Inkarnationstheologie als Voraussetzung für lutherische Rechtfertigungstheologie

Martin Luther schreibt 1535 in seiner „Ausführlichen Erklärung des Galatrerbriefes“: „*Deshalb, wenn du in Betreff deiner Seligkeit etwas denken und*

¹ 10.07.1509 bis 27.05.1564.

² Aber selbstverständlich auch die EKD mitsamt ihrer Unter-Gliederung „VELKD“.

thun willst, dann laß alle Grübeleien über die Majestät anstehen, entschlage dich aller Gedanken von Werken, Satzungen, laß die Philosophie und selbst das göttliche Gesetz bei Seite, laufe zu der Krippe und zum Schoße der Mutter und ergreife dieses Kind, das Söhnlein der Jungfrau, schaue auf ihn, wie er geboren wird, [seiner Mutter Brust] saugt, wächst, unter den Menschen wandelt, lehrt, stirbt, wieder aufersteht, erhöht ist über alle Himmel, und Gewalt hat über alle Dinge. Auf diese Weise kannst du zuwege bringen, daß die Wolken von der Sonne vertrieben werden, kannst alle Furcht und auch jeden Irrthum vermeiden.“³

Luther weiß also von keinem Gott als dem, der in der Krippe liegt, als dem, der an seiner Mutter Brust saugt, er weiß von keinem als dem inkarnierten Gott, dem fleischgewordenen ewigen Logos.

Luthers Theologie aber auch *lutherische* Theologie ist konsequent inkarnatorische Theologie.

Der Gedanke, der inkarnierte Christus könne nach der Himmelfahrt „für uns“, pro nobis, nicht anders als seiner göttlichen Natur gemäß, also nicht seiner menschlichen Natur gemäß gegenwärtig sein, also der Gedanke des sog. Extra calvinisticum widerspricht diesem konsequent inkarnatorischen Denken.

Grund und Hintergrund, aber auch konsequente Folge bildet dabei die Rechtfertigungslehre, und zwar nicht als abstrakte Lehre, sondern als Entfaltung des reinen, des tröstenden Evangeliums, oder – wie Luther es in der Galater-Erklärung formuliert – damit „die Wolken von der Sonne vertrieben werden“.

Über die Gegenwart Gottes im Sinne seiner Allgegenwart (z.B. in seinem Schöpfungswerk) kann lutherische Theologie durchaus reden. Aber immer so, daß auch Christus an der Allgegenwart Gottes teil hat und nach Inkarnation und Himmelfahrt nichts von seiner präexistenten Herrlichkeit verloren hat, sondern ihrer nun auch seiner menschlichen Natur nach teilhaftig geworden ist.

Wo jedoch von der Gegenwart Gottes im inkarnierten Christus die Rede ist, sprechen wir von der Präsenz Christi im Gottesdienst und in der Kirche.

Um diese Präsenz Christi im Gottesdienst und in der Kirche soll es gehen.

Eine Eingrenzung des Gottesdienst-Begriffes im Rahmen der hierzu behandelnden Thematik möchte ich jedoch noch voranstellen:

Der lutherische Gottesdienstbegriff kann sehr weit gefaßt werden. Ausgehend von Mt 25 ist Christus auch im Nächsten gegenwärtig, die diakonia also als Gottesdienst zu verstehen. Die spezifisch lutherische Berufsethik weitet den Gottesdienstbegriff in heiliger Weltlichkeit oder weltlicher Heiligkeit auf das Berufswerk der „Magd aus, die die Stube auskehrt“.

Hier soll es aber im engeren Sinne um die leiturgia gehen, um den, wie Peter Brunner es formulierte, „Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde“.⁴

3 W² Sp. 51 Ausführl. Erklärung des Galaterbriefes 1535.

4 Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. In: Leiturgia Bd. I, S. 84–361, Kassel 1954.

Daß und inwiefern die Präsenz Christi im Gottesdienst von seiner Präsenz in der Kirche nicht zu trennen ist, deutet dieser Titel bereits an und wird im folgenden darzulegen sein.

3. Die Gegenwart Christi im Wort

Indem ich bei der Christuspräsenz im Wort einsetze, verlasse ich nicht die eingangs behauptete konsequente Inkarnationstheologie zugunsten einer zu dieser etwa im Widerspruch stehenden „Inverbationstheologie“.

Vilmos Vajta schreibt in seiner „Theologie des Gottesdienstes bei Luther“: „Die Unterscheidung zwischen Gott und dem – seit der Inkarnation – der Schöpfungswelt zugehörigen Wort bedeutet also nur, daß Gott keinen anderen Weg zwischen sich und dem Menschen zulassen will als den Weg über *das fleischgewordene Wort*, den eingeborenen Sohn, Jesus Christus. Das Wort ‚Den sollt ihr hören‘ (Mt 17, 5) kann daher die Zusammenfassung des Lutherschen Anliegen bilden: in Christus kommt Gott selbst. Die Unterscheidung zwischen Gott und dem Wort bedeutet keine Auseinanderreißung.“⁵

Im verkündigten, gehörten, geglaubten Wort ist der ganze Christus präsent, wirkt der auferstandene Christus.

Dies gilt aber auch vom geschriebenen Wort Gottes Heiliger Schrift, so daß auch das lutherische Schriftprinzip nicht als „Inverbation“ *in Konkurrenz* zur Inkarnation stünde, sondern, wenn man mit Augustinus von Inverbation sprechen möchte, diese die *Konsequenz* der Inkarnation des Logos darstellt.

Armin Wenz faßt dies unter Aufnahme von Slenczka-Zitaten so zusammen: „Das Schriftprinzip ist daher ‚nicht eine Theorie, deren Anwendung in der Praxis zu prüfen und durchzusetzen wäre‘, es bezeichnet vielmehr die Realität der Begegnung des dreieinigen ‚Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott. Im Hören auf das Wort Gottes der Heiligen Schrift vollzieht sich so die Gemeinschaft von Gott und Mensch“.⁶

Vor diesem Hintergrund läßt sich nun auch das viel zitierte Wort Luthers aus seiner Predigt zur Weihe der Torgauer Schloßkirche⁷ sachgemäß einordnen, das gerne als Definition des lutherischen Gottesdienstverständnisses ge- und mißbraucht wird. Mißbraucht, insofern damit die neuprotestantische Verengung belegt werden soll, wonach der Gottesdienst seinem Wesen nach ein akustisch-verbaler Vorgang sei, das geschriebene, gepredigte, gehörte Wort daher gewissermaßen ein „Sprachereignis“ und von dem *verbum incarnatum* nicht nur zu unterscheiden, sondern zu trennen sei.

5 Vilmos Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Göttingen 1959. 3. Aufl., S.120.

6 Armin Wenz, Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche. Göttingen 1994, S. 213.

7 „...daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit jm reden durch Gebet und Lobgesang...“ WA 49, 588, 16–18 (zitiert nach: Insa Meyer, Aufgehobene Verborgenheit. Gotteslehre als Weg zum Gottesdienst. Berlin 2007. S. 286).

Am Rande vermerkt sei, daß die Offenbarungs-Konstitution Dei Verbum des 2. Vaticanums (DV 21) zur Präsenz Gottes in der Heiligen Schrift nahezu dasselbe sagt wie Luther in Torgau, wenn es dort heißt: „In den Heiligen Büchern kommt nämlich der Vater, der in den Himmeln ist, seinen Kindern liebevoll entgegen und hält mit ihnen Zwiesprache.“⁸

„Unser lieber Herr selbst“, also der inkarnierte Logos, ist im Gottesdienst gegenwärtig und redet, handelt und wirkt „durch sein Wort“, zu dessen Wirkung auf menschlicher Seite Gebet und Lobgesang gehören. Das Wort, wodurch das fleischgewordene Wort, wodurch Christus mit uns redet, handelt und an uns wirkt, ist das *apostolische Wort*, zunächst in der Gestalt der Heiligen Schrift, in der es uns aufbewahrt, überliefert und zugänglich ist.

Peter Brunner faßt die Einheit und Differenzierung vom Wort, das Christus selbst ist und vom apostolischen Wort, durch das Christus hier und heute redet, handelt und wirkt, so zusammen: „Der Apostel gehört deswegen zu den Heilsveranstaltungen Gottes dazu, weil ohne sein Wort das Heilshandeln Gottes in Jesus und darum alles Heilshandeln Gottes von Anfang der Welt her für uns stumm wäre. Erst durch das apostolische Wort ist das Heilshandeln Gottes als ein uns jetzt und hier geöffnetes, Heil vermittelndes Handeln erschlossen. Dieses Wort ist das ‚*sinnliche Medium der ununterbrochenen Gnadengegenwart Gottes in seiner Gemeinde auf Erden*‘ (Th. Harnack; G.K.). Ohne die Gegenwart des aus dem Munde der Apostel gekommenen Zeugnisses kann die Geistgegenwart Jesu uns nicht geschenkt werden. ... Die Verkündigung dieser Geschichten (d.i. die Evangelien, G.K.) durch die gottesdienstliche Schriftlesung hat die apostolische Vollmacht einer pneumatischen Vergegenwärtigung des Jesusgeschehens in sich.“⁹

Brunner trifft in Bezug auf das apostolische Wort als Voraussetzung für die „pneumatische Vergegenwärtigung des Jesusgeschehens“ eine wichtige Unterscheidung zwischen dem grundlegenden und dem auferbauenden Wort und sagt, das „erste geschichtliche Hervortreten des apostolischen Wortes mußte notwendig ein solches zur ekklesia rufendes Wort sein“ und fährt fort: „Aber dieses Wort, das Gemeinde und Christenstand hervorruft und in diesem Sinne grundlegend ist, kann nicht auf das geschichtliche Wort aus dem Munde der Apostel beschränkt werden. In jeder Zeit muß die Kirche der Welt das Wort verkündigen, das in dem jetzt gegebenen Sinne grundlegendes Wort ist.“

Deshalb, sagt Brunner, habe das „die Gemeinde auferbauende, pflegende, nährnde, leitende und bewahrende Wort ... seiner Substanz nach stets das die Gemeinde begründende Wort in sich ...“¹⁰

Wir werden im zweiten Teil, der die Christuspräsenz in den Sakramenten behandelt, sehen, wie sich diese Unterscheidung auch im Blick auf Taufe und Altarsakrament auswirkt.

8 Zitiert nach: Katechismus der Katholischen Kirche, Leipzig 1993, Nr.104.

9 Brunner, a.a.O., S.196.

10 Brunner, a.a.O., S.194–195.

4. Christuspräsenz in den Sakramenten

4.1 In der Taufe

Zu Recht könnte hier gefragt werden, ob die Taufe unter der Überschrift „Christuspräsenz im Gottesdienst“ als Voraussetzung für die Existenz der „im Namen Jesu versammelten Gemeinde“ überhaupt eigens thematisiert werden müsse oder auch dürfe.

In der Tat, um dies hier bereits vorwegzunehmen, werde ich unter dem Titel „Im Sakrament des Altars“ die These vertreten, daß die Taufe auf die Eucharistie hingebunden ist und nicht umgekehrt und die Feier des Altarsakramentes von der Wirklichkeit der Gegenwart Christi in der Eucharistie her den Sinn der Taufe überhaupt erst verständlich macht. Mehr noch: Daß die Eucharistie intensivster Vollzug der zur Kirche bereits Versammelten ist und also auch die Christuspräsenz in der Kirche von der Christuspräsenz im Altarsakrament her erschlossen werden muß. Die Zusammenhänge zwischen Wort, Taufe, Eucharistie, Kirche – und, ich füge das hinzu, Absolution und Hirtenamt sind so komplex und letztlich unauflöslich, daß eine differenzierende und differenzierte Behandlung in „heilschronologischer Reihenfolge“ insofern sachgemäß erscheint, als ansonsten auf jegliche Systematik verzichtet werden müßte.

Was Brunner zur Unterscheidung des einen Wortes nach grundlegendem und auferbauendem Wort gesagt hat, läßt sich auch auf die Sakramente übertragen.

Sinngemäß also: das „die Gemeinde auferbauende, pflegende, nährende, leitende und bewahrende Sakrament des Altars trägt (...) seiner Substanz nach stets die die Gemeinde begründende Taufe in sich. Aber doch so, daß das Altarsakrament daher als die umfassendere Größe verstanden werden muß.

Im Kleinen Katechismus beantwortet Luther die Frage „Was gibt oder nützt die Taufe?“: „Sie (die Taufe also!) wirkt Vergebung der Sünden, erlöst vom Tode und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten.“

In dieser verkürzten katechetischen Antwort ist daher auch die Antwort auf die Frage enthalten, *wer* denn in der Taufe wirkt. Die beschriebenen Heilstaten, nämlich Vergebung der Sünden, Erlösung vom Tod und vom Teufel und die Gabe der ewigen Seligkeit sind nichts anderes als das Heilswerk Jesu Christi.

Christus selbst ist also der in der Taufe gegenwärtig Handelnde und Wirkende und darin Geber und Gabe zugleich.

Die Beschreibung der Heilstaten, die in dem Getauften durch den in der Taufe gegenwärtigen Christus aktuell *für ihn* gegenwärtiges Heil, für ihn Realität werden, läßt sich mit dem Begriff der Rechtfertigung zusammenfassen.

Taufe und Rechtfertigung des Sünders fallen gewissermaßen „in eins“. So verstanden „*ist*“ die Taufe die Rechtfertigung des Sünders durch Christus. Hier wird das Heil für den einzelnen Menschen nicht nur vergegenwärtigt, sondern für ihn gegenwärtig und Realität.

Diese Realität, diese neue Realität beschreibt Luther unter Bezugnahme auf Titus 3 und Röm 6 als *neue Geburt* aus Wasser und Geist.

Mit anderen Worten: Die Taufe ist göttlicher Geburts- bzw. Schöpfungsakt, der einen Anfang setzt.

Und zwar so, wie im Anfang der Schöpfer sprach „es werde“ und „es ward“. So, wie im Anfang das Wort war und das Wort bei Gott war und Gott das Wort war.

Fleischgewordenes Wort, apostolisches Wort, Wasserbad und Heilstat sind also im Sakrament der Taufe nicht voneinander zu trennen. Im Kleinen Katechismus sagt Luther: „Die Taufe ist nicht allein schlicht Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden.“

Um die Art und Weise der Präsenz Christi in der Taufe zu beschreiben, könnte man daher analog zur Christuspräsenz im Altarsakrament auch hier von Real-Präsenz sprechen.

Wenn die Taufe das Heil für den einzelnen Menschen nicht nur „vergegenwärtigt“ in dem Sinne, daß sie das Heilsgeschehen darstellt, abbildet, symbolisiert oder anbietet, sondern hier die Rechtfertigung *geschieht*, ist der rechtfertigende Christus, das Wort und das Wasserbad in diesem Geschehen nicht voneinander zu trennen und damit Christus durch das Wort im Element des Wassers, also der Realie und nicht nur spiritualiter, präsent.

Wenn ich zuvor den unauflöselichen Zusammenhang zwischen Taufe und Rechtfertigung betonte, stellen sich zwei Fragen: 1. Welche Folge hat es, daß Christus den Menschen durch die Taufe gerechtfertigt hat und 2. Wozu wird der Mensch denn gerechtfertigt?

Die Folge ist, daß der Gerechtfertigte Glied am Leib Christi ist. Daß er Christus einverleibt wird. Insofern ist Christus nicht nur in der und durch die Taufe präsent, sondern als Folge der Taufe auch im Getauften.

Das „zur ekklesia rufende Wort“, wie Brunner sagte, führt zur Taufe, wirkt in der Taufe und konstituiert erstmalig die ekklesia. Das ist noch nicht, aber das führt zu der Antwort auf die Frage, wozu der Mensch gerechtfertigt wird. Die im Namen Jesu und durch ihn versammelte Gemeinde der gerechtfertigten Sünder *konstituiert sich dauerhaft in dieser Zeit und Welt* nicht anders als durch die Feier des Altarsakramentes, das, wie wir sahen, die Taufe voraussetzt und, wie wir jetzt sehen, auf das die Taufe zielt. Mit anderen Worten: Die Eucharistie ist nicht Produkt der Taufe, sondern Ziel. Wozu wird der Mensch gerechtfertigt? Letztlich zur Teilnahme am eschatologischen Mahl des Herrn.

4.2 Christuspräsenz in der Absolution (Beichte, Bußsakrament)

In Anbetracht der Tatsache, daß die Apologie¹¹ in aller wünschenswerter Klarheit definiert, was als Sakramente *stricte dicta* (*vere igitur sunt sacramenta* = so sind nun rechte Sakramente) zu bezeichnen sei, nämlich „baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae“ (= die Taufe, das

¹¹ ApCA 13. BSLK 292, 4.

Nachtmahl des Herrn, die Absolution, das heißt das Bußsakrament), weil sie ein *mandatum Dei* (= Gottes Befehl) und eine *promissio gratiae* (= Verheißung der Gnade) haben, ist es verwunderlich, daß und warum man sich im Lutherum auf diese einzige, aber eindeutige Sakramentsdefinition nicht einigen kann und immer wieder das Augustinische Wort „*Accedat* (bei Augustinus ‚*accedit*‘ = es tritt, statt ‚es trete‘!) *verbum ad elementum et fit sacramentum*“ (= Es trete das Wort zum Element und werde ein Sakrament) bemüht wird, um mit Hilfe dieses Zitates die Zahl der Sakramente im eigentlichen Sinne auf zwei, nämlich Taufe und Abendmahl zu beschränken.

Das Augustinus-Wort wird in den Bekenntnisschriften zwar mehrfach zitiert, immer jedoch, um ein magisches Mißverständnis des Sakramentsbegriffes abzuwehren, das der Materie, dem Element, eine eigene, vom Wort Gottes losgelöste Wirkkraft zuschreiben möchte und immer mit dem Akzent auf „Wort“, nie mit dem Akzent auf „Element“ und schon gar nicht als gewissermaßen „lutherische“ Definition des Sakramentsbegriffes.

Von daher ist die Absolution also im strikten Sinne als Sakrament zu bezeichnen und jede Abweisung dieser Kategorisierung zumindest als nicht im Einklang mit dem Wortlaut der lutherischen Bekenntnisschriften zu bewerten.

Diese Zuordnung der Absolution zu den Sakramenten ist freilich keine Frage prinzipiellen Rechthabens, sondern vielmehr die Antwort auf die Frage nach der Christuspräsenz, der Gegenwart des erhöhten Christus, seinem Handeln und damit seinem effektiven Wirken in diesem Sakrament bzw. der effektiven *Wirkung* dieses Sakramentes.

Im Katechismusstück „Vom Amt der Schlüssel und von der Beichte“, das dem Kleinen Katechismus beigelegt ist, heißt es auf die Frage, was die Beichte sei: „*Die Beichte begreift zwei Stücke in sich: eins, daß man die Sünden bekenne, das andere, daß man die Absolution oder Vergebung vom Beichtiger empfangt als von Gott selbst und ja nicht daran zweifelt, sondern fest glaube, die Sünden seien dadurch vergeben vor Gott im Himmel.*“¹²

„Als von Gott selbst“ – wir werden im Zusammenhang mit der Christuspräsenz im Hirtenamt die seelsorgliche Dimension dieser Bestimmung noch vertiefen.

Der Kasus der Absolution ist gewissermaßen der Testfall. Kann ein Mensch einem anderen Menschen die Sünden vergeben? Klare Antwort: Das kann er nicht, das kann Gott allein.

Theologisch gefragt: Was bedeutet denn „Sündenvergebung“? Der Begriff tauchte im Kontext der Wirkungen der Taufe auf und markierte deren zentrale Wirkung: Sündenvergebung heißt Rechtfertigung. Im Wort der Absolution erfolgt also eine Rückkehr des gefallenen Sünders in den Status des Getauften, des Gerechtfertigten.

12 Zitiert nach: Unser Glaube, hg. v. H.G. Pöhlmann, Gütersloh 1987. 2. Aufl., Nr. 523.

Taufe und Absolution bilden daher im Kontext der Rechtfertigung einen unauflöschlichen, allerdings auch unumkehrbaren Zusammenhang. Ungetaufte können die Absolution nicht empfangen.

Getaufte Sünder aber müssen die Absolution empfangen, um – ganz analog zur Taufe – zur Gemeinde der um Jesus versammelten gerechtfertigten Sünder, der Kirche, gehören und am eschatologischen Mahl des Herrn teilnehmen zu können.

Es würde den diesen Ausführungen vorgegebenen Rahmen sprengen, an dieser Stelle den Gedanken weiter zu verfolgen, ob sich hieraus nicht beinahe zwingend ergibt, daß der Kommunion die Absolution vorausgehen müsse und inwieweit die in lutherischer Tradition und Frömmigkeitspraxis häufig zu findende Behauptung der völligen Gleichwertigkeit des Zuspruchs der Sündenvergebung durch den Christenbruder oder die Christenschwester, die Bitte um Vergebung in der sog. Herzensbeichte, die Proklamation der Vergebung in der Predigt usw. mit der amtlichen Absolution stichhaltig ist. Wenn in den Bekenntnisschriften von der Beichte die Rede ist, dann jedenfalls durchgängig in klarer Unterscheidung der Beichte, der eine förmliche Absolution durch den ordinierten Amtsträger folgt und die, wie es Luther im Großen Katechismus betont, „in ein Gepot gefasset“ ist, und anderen Formen, von denen es freilich ebenfalls heißt, daß den Beichtenden „Gott durch ein Menschen von Sunden entbindet und losspricht“,¹³ die aber nicht „in ein Gepot gefasset“ ist.

Die Christuspräsenz im Sakrament der Taufe findet ihre Entsprechung in der Christuspräsenz im Sakrament der Lossprechung. Die *Heilsgewißheit* bindet sich hier wie dort an das Mandat und die Promissio, also das Wort, und zwar auch hier verstanden als das inkarnierte Wort Gottes. „...und ja nicht daran zweifele...“ – diese Paränese ergibt überhaupt erst unter der Voraussetzung sakramentaler Christuspräsenz einen Sinn.

4.3 Christuspräsenz im Altarsakrament und in der Kirche

In seinem Aufsatz „Die Selbständigkeit als ekklesiologisches und kirchenrechtliches Kennzeichen der lutherischen Kirche“ zeichnet Volker Stolle die ekklesiologischen, und, wie man sehen wird, sakraments theologischen Motive der Lutheraner nach, die sich nach Einführung der Union zwischen lutherischer und reformierter Landeskirche auf dem Gebiet des Königreichs Preußen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gegen solche Unionen zur Wehr setzten und auf der Selbständigkeit der lutherischen Kirche beharrten.

Stolle schreibt unter Aufnahme zahlreicher Zitate, die ich hier nicht gesondert kennzeichne: „*Dem Breslauer Kreis entschiedener Lutheraner ging es grundsätzlich um nichts anderes (als einer dem „Geist der Bekenntnisschriften entsprechenden Ordnung“; G.K.). Auch sie beriefen sich auf die ‚innersten Elemente des eigenthümlichen Lebens‘ und die ‚Einheit des Geistes und der Wahrheit‘. Ausdrücklich erklärten sie ihre Bereitschaft zur Union, ‚wenn sie*

13 BSLK 728–729.14.

nur eine wirkliche Union ist, d.h. eine solche, die von der Einheit des Glaubensbekenntnisses ausgeht'. Nur verstanden diese Christen Kirche als den Leib Christi, und zwar ‚Leib Christi, nicht figürlich, symbolisch, sondern rein wesentlich, buchstäblich, wie die heil. Schrift uns lehrt.‘ Die Kirche sahen sie demzufolge als eine konkrete Gestalt mit eigener Personalität an, die sie durch das Abendmahl in einer persönlichen Einigung mit Christus gewinnt. Der im Abendmahl ausgeteilte Leib des Herrn bilde die Gemeinde. ‚Er selbst ist da, der sich uns ergibt, daß wir ihn nicht nur hören, sein nicht bloß gedenken, sondern daß wir ihn genießen und durch diese Nahrung gestärkt gedeihen für ein höheres Leben‘. Aus diesem Ansatz wurden zwei Folgerungen gezogen, erstens, daß die lutherische Kirche die ‚eigenthümlichste Frucht des heiligen Geistes‘ sei, zweitens, daß der Kirche ein selbständiges Recht gegenüber dem Staat zukomme, eine unverfügbare innerliche Eigenständigkeit.“¹⁴

Was Stolle hier beschreibt, ist nicht weniger als eine – wie wir es heute nennen würden – *communio*-Ekklesiologie, genauer noch: eucharistische Ekklesiologie, und zwar im sakramentalen, am Kirche konstituierenden Charakter der Eucharistie ausgerichteten Sinne.

Die heutige Selbstbezeichnung der Altlutheraner als „Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche“ ist von *daher* und eben nicht vorrangig und phänomenologisch oder staatskirchenrechtlich von ihrer Staatsfreiheit oder dem Fehlen irgendwelcher Konkordate usw. zu verstehen.

Aufgrund dieses unauflöslichen Zusammenhangs zwischen dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi und seiner gottesdienstlichen Feier und der Konstituierung der Kirche als Leib Christi erscheint es sachgemäß, die Thematik der Christuspräsenz im Altarsakrament und der Christuspräsenz in der Kirche in einem gemeinsamen Abschnitt zu verhandeln.

Die um Christus versammelte Gemeinde, die Kirche, ist also wesentlich die um den in der Eucharistie präsenten Christus versammelte Gemeinde oder sie ist es nicht.

„Gottesdienst“ ist damit immer und im Wortsinn eucharistischer Gottesdienst.

Die Art und Weise der Gegenwart Christi im Altarsakrament ist zunächst von seiner Gegenwart im Wort, in der Taufe und in der Absolution nicht wesentlich zu unterscheiden, insofern in allen Fällen gilt: Es handelt sich um eine sakramentale Gegenwart des inkarnierten Logos. Es handelt sich um die Präsenz des auferstandenen und erhöhten Herrn Jesus Christus unter sakramentalen Zeichen.

Wie bei allen anderen sakramentalen Vergegenwärtigungs-Modi hängen Realität und Effektivität der Christuspräsenz auch hier nicht vom Glauben der versammelten Gemeinde bzw. des Einzelnen, auch nicht vom Glauben oder der

14 Volker Stolle, „Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche als einer selbständigen und eigenthümlichen Kirche“. in: Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung. Konfession und Union. Freikirchenforschung Nr. 10. Münster 2000. S.252–253.

moralischen Integrität des Sakramentsspenders ab, sondern von Mandatum und Promissio Dei. Die Christuspräsenz ist also objektiv vorgegeben, keine erst „zu erglaubende“.

Der Schritt von einzelnen gerechtfertigten Christen zur Kirche vollzieht sich durch die Anteilhabe an Leib und Blut Christi in der Eucharistie.

Wenn die sog. Leuenberger Konkordie gegen konkordienlutherische Bestimmungen kritisch formuliert: „*Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung (des Aktes des Essens und Trinkens; G.K.) absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahles zu verdunkeln*“¹⁵, verkennt sie den ekklesiologischen Aspekt lutherischer Abendmahlslehre, die sich zur somatischen Präsenz Christi in, mit und unter den Elementen von Brot und Wein, unabhängig von Glauben und Frömmigkeit sowohl des Sakramentsspenders als auch des Sakramentsempfängers bekennt. Und sie verkennt damit auch die kirchenkonstituierende und kirchenerhaltende Bedeutung der Eucharistie als intensivste, vollkommenste Art und Weise der Präsenz Christi in dieser Zeit und Welt.

Das fleischgewordene Wort Gottes, Jesus Christus als der Auferstandene, ist nirgends in dieser umfassenden, somatischen, substantiellen, ja – so pointiert gesehen – „materiellen“ Weise mit seinem Leib und Blut gegenwärtig wie im Sakrament des Altars in, mit und unter Brot und Wein.

Und nirgends schafft, baut, nährt, konstituiert, bewahrt, leitet, stärkt, tröstet, regiert Christus seine Kirche auf eben diese Weise wie durch das Gnadenmittel des Altarsakramentes.

Kirche ist Eucharistiegemeinschaft im Sinne somatischer Christuspräsenz oder sie ist *nicht* Kirche.

Spiritual- oder Personalpräsenz Christi im Altarsakrament sind in der Real- bzw. somatischen Präsenz impliziert, stellen aber isoliert davon einen ekklesiologischen Defekt dar, der in jedem Fall auch kirchentrennende Wirkung hätte.

Wenn man lutherischerseits, und – wie wir sahen – sogar spezifisch „altlutherischerseits“ die Kirche so sehr von der Eucharistiefeyer, also vom Altarsakrament und damit natürlich immer auch von der Inkarnation des Wortes her verstehen und beschreiben muß, erhebt sich die Frage, ob und inwieweit nicht nur Christus, sondern eben auch die so durch den eucharistisch gegenwärtigen Christus bestimmte Kirche selbst „Sakrament“ genannt werden kann, wie es das 2. Vaticanum definiert.

Ich will die Frage hier nicht beantworten, aber signalisieren, daß ich das, recht verstanden, nicht für unmöglich, insbesondere aber auch nicht für einen Widerspruch zu einem Verständnis der Kirche als *creatura verbi* halte.

5. Christuspräsenz im Hirtenamt

Wenn Christus, wie dargelegt, in seinem Wort und in seinen Sakramenten in der Kirche nicht nur gegenwärtig ist, sondern durch sein Wort und durch sei-

15 LK in: EG Bay-Thür, S.1584.

ne Sakramente die Kirche überhaupt erst konstituiert und bewahrt für den „Tag des eschatologischen Mahls“, ergibt sich die Frage, wie, auf welche Weise, in welcher Gestalt er dies tut.

Christus, Gott selbst also, richtet diese „Funktionen“ durch das Hirtenamt der Kirche aus, also durch lebendige, menschliche Hirten.

Das Wort verkündigt sich nicht selbst, die Sakramente verwalten bzw. spenden sich nicht selbst.

Apologie 13 sagt: *„Wo man aber das Sakrament des Ordens wollt nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es kein Beschwerde, die Ordination ein Sakrament zu nennen.“* Weiter im lateinischen Text: *„Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio.“*¹⁶

Deus, Gott also, ist im Ministerium, im ordinierten Hirtenamt gegenwärtig, weshalb, den lutherischen Bekenntnisschriften gemäß, die Ordination, so sie nicht als Einsetzung in ein Opferpriesteramt, sondern in das Amt der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung verstanden wird, als Sakrament bezeichnet werden könne.

Der Konjunktiv der Bekenntnisschriften löst sich gewissermaßen implizit in einen Indikativ auf, denn lutherische Ordinationen haben immer und grundsätzlich die Intention, Menschen, nach dem Willen Jesu übrigens ausschließlich Männer, in das Hirtenamt der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung einzusetzen, sie dazu zu „weihen“, wie es im Ordinationsformular der altlutherischen Kirche von 1935 noch heißt und wie es in den Ausführungsbestimmungen zum Gebrauch der Agende IV der VELKD in den kirchlichen Ordnungen der SELK bis heute als „besser zu verwenden“ empfohlen wird.

Die Ordination *ist* also als Sakrament zu bezeichnen, nicht nur insofern, sondern weil lutherische Ordinationen dem geforderten Grundsatz gerecht werden, Menschen in das Hirtenamt der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung einzusetzen.

Wenn ich dem Begriff „Hirtenamt“ gegenüber allen anderen denkbaren Bezeichnungen den Vorzug gebe, will ich damit zum Ausdruck bringen, daß nach lutherischem Verständnis der Erzhirte Jesus Christus selbst in diesem Amt personal und nicht nur funktional präsent ist und seine „Herde“, seine Kirche mittelbar durch sie leitet, weidet, nährt, immer neu konstituiert, bewahrt und zum Ziel des himmlischen Abendmahles führt.

Daß Christus auf so verstandene Weise im Hirtenamt der Kirche gegenwärtig ist und handelt, belegen zahlreiche Texte aus den Bekenntnisschriften:

„Es raubt den Sakramenten nicht ihre Wirksamkeit, daß sie durch Unwürdige verwaltet werden, weil sie (die unwürdigen Personen; G.K.) die Person

16 BSLK, 294, 9–13 (= Denn die Kirche hat Gottes Befehl, Diener einzusetzen, worüber wir sehr dankbar sein müssen, weil wir wissen, Gott segnet jenes Amt und ist im Amt gegenwärtig).

Christi um der Berufung der Kirche willen, nicht ihre eigenen Personen gegenwärtigen, wie Christus bezeugt Lk 10, 16: Wer euch hört, hört mich“ (quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae...Christi vice et loco porrigunt)¹⁷. So die Apologie der CA.

Oder, ebenfalls in der Apologie: „Der 8. Artikel ist ganz gebilligt worden, in dem wir bekennen... weil die Diener in Stellvertretung Christi handeln, weil sie nicht ihre eigene Person vertreten gemäß jener Stelle Lk 10, 16 Wer euch hört, hört mich. Gottlose Lehrer aber müssen abgelehnt werden, weil sie nicht die Person Christi vertreten, sondern Antichristen sind“ (quia ministri funguntur vice Christi, non repraesentant suam personam...)¹⁸.

Oder, wiederum in der Apologie: „Das Sakrament ist eine Zeremonie oder ein Werk, in dem Gott uns das darbietet, was die mit der Zeremonie verbundene Verheißung anbietet; wie die Taufe ein Werk ist, das wir Gott nicht anbieten, sondern in dem Gott uns tauft, nämlich der Diener in Stellvertretung Gottes“ (videlicet minister vice Dei).¹⁹

Das Amt-Ämter-Dienste-Papier der SELK (2007 angenommen von der 11. Kirchensynode der SELK) besagt u.a.:

„In solcher Vielfalt gehört das Amt um seines Auftrags willen dennoch zum Wesen der Kirche, weil Kirche nur da sein kann, wo die Verkündigung des reinen Evangeliums und die stiftungsgemäße Spendung der Sakramente stattfindet“ (S.7 Synodalvorlage).

„Wo das Dienstant des Wortes und der Sakramente ist, sind auch Diener („ministri“), sind auch konkrete Personen, die diesen Dienst ausüben, also das Evangelium verkündigen und die Sakramente verwalten. Diese konkreten Personen, die das sog. geistliche Amt oder Hirtenamt innehaben, sind auch als Amtsträger dienend in der Kirche und nicht herrschend über der Kirche. Insofern diese Amtsträger jedoch in der Wahrnehmung ihres Auftrags „für Christus“ stehen²⁰, stehen sie der Gemeinde auch gegenüber.“

Weiter gilt: „Die Theologische Kommission verweist für eine ausführlichere Darstellung zum Geistlichen Amt auf ihr Papier von 1997²¹. Im vorliegenden Papier konzentriert sich die Klärung auf das angesprochene Verhältnis von Amt, Ämtern und Diensten.“

In diesem „Amtspapier“ der SELK von 1997 heißt es u.a.:

17 BSLK 240, 28 ApCA 7+8.

18 BSLK 246, 47.

19 BSLK 354, 18.

20 „Repraesentant Christi personam“, AC VII 28 lat., BSLK 240, 42; „als Christus“, AC VII 28 dt., BSLK 241, 2; „an Christus statt“, AC VII 28 dt., BSLK, 241, 4; „Christi vice et loco, AC VII 28 lat., BSLK 240, 47.

21 Das Amt der Kirche. Eine Wegweisung, herausgegeben von der Theologischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Hannover 1997.

„Der apostolische Dienst ist personengebunden; Christus stiftet nicht abstrakte Funktionen eines Amtes, sondern beauftragt konkrete Menschen mit diesem Dienst.“²²

„Er selbst (Christus) ist in diesem Amt gegenwärtig und handelt selbst durch den Dienst derer, die er berufen, bevollmächtigt und gesandt hat. Im Amt steht daher Christus selbst der Gemeinde gegenüber.“²³

„Das schließt ein rein funktionales Amtsverständnis aus, da das ‚öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen (CA XIV) immer bestimmten konkreten Personen aufgetragen wird.‘“²⁴

„Die Ordination verändert nicht die ontische (seinsmäßige) Wirklichkeit der Person des Ordinierten, hebt ihn nicht heraus über andere Christen, sondern ihn aber aus zu einem Botschafter an Christi Statt, den Bevollmächtigung und Auftrag von anderen Christen unterscheiden.“²⁵

Kurz: Von der Christuspräsenz im Wort, in den Sakramenten, in der Kirche zu reden, ist im Geiste konkordienlutherischer Theologie gar nicht möglich, ohne zugleich von der Christuspräsenz im ordinierten Hirtenamt zu reden.

Der sakramentale Charakter der Ordination ist durch die Aussagen der lutherischen Bekenntnisse nicht prinzipiell in Frage gestellt, sondern lediglich theologisch konditioniert.

Zu fragen wäre schließlich noch, ob zwischen Christuspräsenz und Christusrepräsentanz in Bezug auf das Hirtenamt bzw. die ordinierten Hirten nicht deutlicher unterschieden werden müßte, als ich es bisher getan habe.

Im „Amtspapier“ der SELK von 1997 fand sich die Aussage: „Er selbst (Christus) ist in diesem Amt gegenwärtig und handelt selbst durch den Dienst derer, die er berufen, bevollmächtigt und gesandt hat. Im Amt steht daher Christus selbst der Gemeinde gegenüber“.²⁶

Hier scheint eine solche Unterscheidung vorgenommen worden zu sein, durch die die Christuspräsenz dem „Amt“ als gewissermaßen virtuellem Abstractum zugeordnet ist und sich die Christusrepräsentanz in der Person des Amtsträgers daraus erst ergibt.

Eine Trennung von Christuspräsenz und Christusrepräsentanz scheint mir aber nicht möglich und hier auch nicht gegeben zu sein.

Bindeglied zwischen Präsenz und Repräsentanz ist die Ordination. Der lateinische Text der Apologie (13) spricht hier zunächst von „ordo“, nicht von „ordinatio“ und gesteht zu, daß es durchaus möglich sei, den ordo sacramentum zu nennen. Im nächsten Absatz gelangt die Apologie zu derselben Schluß-

22 S. Nr. 15, S.12.

23 S.13.

24 S.21.

25 S.24.

26 Vgl. Fußnote 21.

folgerung, nachdem die theologischen Bedingungen erörtert wurden und sagt dann, die *impositio manuum* könne Sakrament genannt werden.²⁷

Man könnte also, und damit auch die Aussagen des Amtspapiers begründen, den „Stand“ des ordo, als ministerium verbi verstanden, mit der Christuspräsenz verbinden und aussagen: In diesem Amt ist Christus gegenwärtig. Die *impositio manuum* ist hingegen das Mittel, durch welches Menschen in diesen ordo gelangen, die dann als *ministri verbi* Christus repräsentieren.

Der „Ort“, an dem Christus in dieser spirituellen, personalen, funktionalen, substantiellen und somatischen Weise präsent ist, ist der Gottesdienst. Genauer: Der eucharistische Gottesdienst, in dem der Tod und die Auferstehung des Herrn verkündigt, und das heißt: gegenwärtig gesetzt wird, bis daß er kommt in Herrlichkeit.

In unserer altlutherischen Heilig-Geist-Kirche in Görlitz erfreuen wir uns sonn- und feiertäglich an einem sog. Kanzelaltar aus dem Jahr 1792, der zunächst den Anschein erweckt, als wolle durch die lokale Überordnung der Kanzel über dem Altar die theologische Überordnung über das Altarsakrament unterstrichen werden. Bei näherem Hinsehen erweist es sich, daß eine Kartusche zwischen der über dem sarkophagähnlichen Altar, der Kanzel und der Darstellung des österlichen Lammes mit der Siegesfahne vor der aufgehenden Ostersonne besagt: „Sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis (daß) er kommt“ (1. Korinther 11, 26).

Nicht Über- oder Unterordnung, sondern Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament in der und durch die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi wollen also durch diesen Kanzelaltar zum Ausdruck gebracht werden. Das „ihr“ der Inschrift will die in Jesu Namen versammelte Gemeinde der gerechtfertigten Sünder, die Kirche an ihrem Ort, vergewissern, daß Christus in jedem Gottesdienst, der die Feier des Heiligen Abendmahles beinhaltet, mit Gewißheit gegenwärtig ist, daß ER die Gemeinde leitet, nährt und baut und zum Ziel am Tisch des Herrn führt.

Und zwar nicht anders, als durch den zu diesem ministerium berufenen und ordinierten Hirten, in dem Christus gegenwärtig ist, der das Evangelium anstatt und anstelle seines Herrn verkündigt und ihn repräsentiert, wenn er das Sakrament des Altars verwaltet.

...auf daß „die Wolken von der Sonne vertrieben werden.“

27 BSLK 293-294.9-13 (Pöhlmann übersetzt „ordo“ hier jeweils mit „Priesterweihe“).

Thomas Junker:

Unser guter, alter Gottesdienst – ein Auslaufmodell?¹

1. Problemanzeige

Ein „Mitarbeitertag“ unserer Diözese Sachsen-Thüringen im November 2008 in Heldrungen hatte unseren Gottesdienst zum Thema. Dazu war Propst Gert Kelter aus Görlitz eingeladen, nicht zuletzt bekannt durch seine Veröffentlichung zum Thema.² Er hielt ein gutes und lebendiges Referat. Im Zuge der Aussprachen wurde deutlich, daß eine beachtliche Zahl der Mitarbeiter auch in unserer Diözese Schwierigkeiten mit unserem Gottesdienst haben. Teilweise wurde auch für andere kritisch argumentiert, z.B. für Kinder, Jugendliche oder aber für Fremde, die den Gottesdienst besuchen. Aber es war spürbar, daß sogar ältere Gemeindeglieder, bzw. die Eltern Schwierigkeiten haben, den Gottesdienst so, wie er nach der lutherischen Agende vorgeschrieben erscheint, vorbehaltlos zu bejahen. Auch wenn es natürlich andere Stimmen gab und man meist sein Urteil abmilderte und mit den Vorteilen des „guten, alten“ Gottesdienstes austaxierte, war doch zu hören und zu spüren, daß für sie der Gottesdienst nach Agende zu starr, oft entleert, zu lang (und reich), zu altbacken-historisch ausgerichtet und vor allem nicht lebendig genug und kaum missionarisch erfahren wird. Am Ende dieser Veranstaltung, in der der Referent in vieler Hinsicht auch Alternativen aufzeigte, wurde doch der Wunsch nach Weiterarbeit laut, die freilich in diesem Rahmen nicht möglich war. Ich nahm mir vor, dieses Thema doch noch einmal zu vertiefen, vielleicht noch elementarer anzugehen, als der Referent es tun konnte, und gewiß mit einer etwas anderen Argumentationsweise.

Der Titel meiner Ausführungen soll bewußt zuspitzen, bzw. polarisieren. Denn es hat wenig Zweck auf der einen Seite, unseren Gottesdienst nach Agende verteidigend, eigentlich nicht von dem „guten, alten Gottesdienst“ zu sprechen, sondern von einem Sammelsurium von Varianten und Alternativen, auch solchen Alternativen, die die Agende oder das Gesangbuch selbst bietet. Denn

-
- 1 Der Verfasser ist Superintendent der Diözese (= Kirchenbezirk) Sachsen-Thüringen des Sprengel Ost der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK).
 - 2 Zugrunde lag sein Büchlein zum Gottesdienst: Gott ist gegenwärtig. Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes (= Lutherische Beiträge; Beiheft 5/2003), Gr. Oesingen, 2003. ISBN 3-86147-254-6. In ähnlicher Richtung: Ralph Bente, Vernünftiger Gottesdienst. Bemerkungen zu den Anweisungen und Rubriken der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende (= Oberurseler Hefte; Nr. 33), Gr. Oesingen 1997, ISBN 3-921613-33-7. Dies sind nur neuere Beispiele aus dem Bereich der SELK. – Ältere Darstellungen aus dem Bereich der lutherischen Freikirchen existieren natürlich auch und sind sehr zu empfehlen, etwa die von Werner Schwinge, Der Hauptgottesdienst nach lutherischer Ordnung, in: Kirchenblatt (Ev.-luth./altruth. Kirche), 1965/66 in Folgen, S.165ff.

Fakt ist, daß in den meisten Gemeinden, auch und gerade in der Diaspora unserer Diözese der „normale“ Gottesdienst nach Agende bestimmend ist und relativ wenig Varianten möglich sind. Auf der anderen Seite hat es meiner Ansicht nach auch nur wenig Zweck, verharmlosend und ausgleichend dem „guten, alten“ Gottesdienst der lutherischen Kirche nicht wirklich das Lebewohl gegenüber zu stellen. Denn viele Gemeindeglieder wollen sich eben völlig von ihm trennen, sehen in ihm tatsächlich ein Auslaufmodell, ohne jeden Kompromiß.

Folgende Gedanken sind mir gerade auch durch diese Diskussion wichtig geworden, die ich hierzu einfach einmal einwerfen und selbst zur Diskussion stellen möchte. Man kann sie auch als Impulse verstehen, von denen ich meine, daß eine Weiterarbeit, ein Weiterdenken über sie auch wirklich weiter führt.

2. Wissen, was wir im Gottesdienst tun

Wir sollten – ich formuliere hier bewußt sehr vorsichtig, um an dieser Stelle keine unnötige Gesetzlichkeit, Automatik und heilsbringende Methodik einzuführen – *wissen*, was wir in unserem guten, alten Gottesdienst eigentlich feiern! Dieses Argument hat an jenem Mitarbeitertag auch eine große Rolle gespielt. Nur, wenn wir um die Bedeutung der liturgischen Stücke wissen, um die Geschichte des Gottesdienstes usw. werden wir auch einen persönlichen Zugang erhalten, bzw. wiedergewinnen können. Es wurde allerdings auch gesagt, daß Wissen und Kenntnisse darüber nicht alles sein könnten. Wenn mir eine Sache „langweilig“ erscheine, werde sie auch nicht dadurch interessanter, daß ich ihre Beweggründe und ihren Zweck begreife. Außerdem werde die Vermittlung von Wissen über den lutherischen Gottesdienst als Überfrachtung, als intellektuelle Zumutung für den Laien, ja sogar als Sache empfunden, die nur die Pastoren, nicht die Gemeinde angehe. – In dieser Schärfe kann man solche Kritik nur zurückweisen. Aber richtig erscheint schon, daß Wissen kein ausschließliches Kriterium sein kann, den Gottesdienst neu zu entdecken, wie gesagt, den „guten, alten“ Gottesdienst nach lutherischer Agende. Aber es erscheint mir schon wichtig, zu wissen oder darüber nachzudenken, warum wir im Gottesdienst singen, warum wir alte Lieder singen, warum wir Wechselgesänge pflegen, warum sich der Pastor und Liturg so bewegt, wie er sich bewegt, warum wir aufstehen, knien oder sitzen, warum Gebete abgelesen werden, sich Stücke wiederholen, wie z.B. das: „Der Herr sei mit euch...“ (Salutatio), warum gerade die Abendmahlsliturgie so reichhaltig ist, usw.

Warum mühen wir uns zum Beispiel ab, im Wechsel einen alttestamentlichen Psalm zu singen? Warum steht er (fast) am Anfang des Gottesdienstes? – Es kann helfen zu wissen, daß wir damit mit dem jüdischen Gottesdienst verbunden sind, daß wir damit mit dem Alten Testament verbunden bleiben³, daß wir in diesem Wechselgesang dem Parallelismus der Einzelaussagen im hebrä-

3 Zumal ja meist schon die alttestamentliche Lesung im Gottesdienst entfallen ist.

ischen Psalm weitgehend entsprechen, daß wir Psalmen singen, wie Christus und die Apostel es auch getan haben, daß wir sie so singen (Psalmtöne), daß die Worte nicht durch Melodien überlagert, sondern die Töne ihnen sozusagen unterlagert sind usw.. Daß dieser Psalm ursprünglich zum Eingang der Geistlichen in die Kirche gesungen wurde und zwar nicht von der Gemeinde selbst, kann auch über manche Probleme hinweghelfen, besonders da, wo auch ein kleiner Chor gebildet werden kann und ein solcher Einzug möglich ist. Es hilft auch enorm zu wissen, wie man einen Psalm im Wechsel singt, so wie es Mönche und Nonnen in den Klöstern tagaus, tagein getan und praktiziert haben. Auch der Hinweis hilft, daß wir eigentlich schon zu wenig Psalm singen. Luther kannte alle Psalmen noch auswendig. Was kennen wir noch aus dem Psalter, der Brunnenstube des Neuen Testaments und unseres Gesangbuches?

So könnte man nun jeden Teil des Gottesdienstes durchgehen. Und oft ist das ja schon geschehen. Gerade hier haben wir auch viel Aufklärendes und Erhellendes an jenem Tag gehört. Da können uns Bücher über den Gottesdienst, Predigten über den Gottesdienst oder auch Christenlehren, Abende über Teile des Gottesdienstes sehr helfen, wie gesagt nicht als Allheilmittel, nicht als automatischer und autonomer Impuls. Wichtig ist es auch, auf den Ablauf des Gottesdienstes mit kleinen Einlegeblättern zu verweisen und auch den Kindern den Gottesdienst nahe zu bringen und hierbei nicht gleich die Flinte ins Korn zu werfen.⁴

3. Glauben, was wir im Gottesdienst tun

Darüber hinaus scheint mir vielleicht oft und für viele noch wichtiger zu begreifen – geistlich zu begreifen –, daß wir auch an das *glauben* sollten, was wir da feiern. Nicht, daß der Gottesdienst eine reine „Glaubensfeier“ sei. Dann müßten und sollten wir auf äußere Formen und Ordnungen ganz verzichten. Dann könnte man sich tatsächlich auf das Wesentliche beschränken. Luther selbst hat diesen „idealen“ Gottesdienst des Glaubens beschrieben, der sich aber so in dieser Zeit und Welt nicht durchführen ließe.⁵ Aber es ist schon wichtig, daß sich im Gottesdienst schließlich ganz elementar unser christlicher Glaube lutherischer Prägung niederschlägt. Die Fremdheit des Gottesdienstes resultiert ja nicht eigentlich aus dem Nichtwissen, sondern auch oft aus dem Nichtglauben dessen, was da „zelebriert“ und gefeiert wird. Die ganze Eingangsliturgie ist ja nicht nur der Empfang eines Kaisers (Kyrios = Herr), wie im oströmischen Reich, gerade im Kyrieruf als Huldigung oder dem Gloria, ein

4 Eine wertvolle Hilfe ist hier das kleine Büchlein von Andreas Eisen, *Kinder-Kirchbuch*. Einführung in den lutherischen Gottesdienst, mit Bildern von Almut Stiegler-Garlich, Gr. Oesingen 1996, ISBN 3-86147-133-7.

5 Luthers Äußerungen hierzu finden sich in „Deutsche Messe“ von 1526. Allerdings sind diese Äußerungen schon früher angelegt. Ein richtiger, vollkommener Christ brauche keine äußeren Ordnungen. Aber auch Luther stellt dabei die deutsche Messe nicht in Frage, auch wenn er von ihr als „Notordnung“ spricht. W² X,229f. – Um der Liebe und um der Einfältigen willen gilt die Ordnung des Gottesdienstes. Sie ruft zum Glauben. Bei ihr soll es bleiben.

Zeremoniell der Thronbesteigung, sondern hier bekennen wir als Christen, gerade in der Gegenwart, den völlig fremden Gedanken, einen „HERRN“ zu haben und sich ihm bedingungslos zu unterwerfen. Das ist nicht nur eine Verstandessache, sondern eine Sache unseres Glaubens! Im Gottesdienst wird das Kommen Gottes, des HERRN, zelebriert, ein Kommen in Wort und Sakrament. Und auch die „Antwort“ der Gemeinde ist darauf abgestimmt. Ein Kirchenfremder wird dies allenfalls als eindrucksvoll empfinden. Verstehen wird er es schon deshalb nicht, weil er daran nicht glaubt. Schon die Anordnung des Gottesdienstraumes setzt voraus, daß unser Glaube ganz auf Gottes Wort und das Sakrament gerichtet ist. Wir feiern nicht uns selbst und unsere Gemeinschaft, sondern den HERRN in unserer Mitte. Auch der Chorraum ist keine Bühne, auf der sich Menschen wie im Konzert produzieren, sondern der Raum, in dem Christus uns in Wort und Sakrament entgegen kommt und wir wiederum zu ihm kommen dürfen. Der Thron, das Allerheiligste, steht uns offen.

Es ist z.B. ein großer Unterschied, ob ich glaube, daß im Hl. Abendmahl wirklich Christi wahrer Leib und wahres Blut anwesend ist, ausgeteilt und genommen wird oder doch nur eine geistlich-geistige Gegenwart des Auferstandenen im Sinne eines „Erinnerungsmahls“ gefeiert wird. Glauben wir nicht an die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi, so kann natürlich Vieles entfallen, scheint überflüssig, ja sogar störend, vor allem das Knien beim „Christe, du Lamm Gottes...“ und die große Feierlichkeit des eucharistischen Dankgebets und der Lobgesang: „HERR, nun läßt du deinen Diener fahren, denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen...“. Wir danken Gott für seine sakramentale Gegenwart, bitten ihn um seinen Geist und Kraft, dies auch im Glauben zu empfangen und preisen das Geheimnis dieses Sakramentes. Man mag einwerfen, daß man dies auch in anderer Form tun könne. Das wäre gewiß möglich. Aber warum sollten wir? Es ist hier schon viel gewonnen, wenn wir uns unseren lutherischen Glauben an den wahren Leib und Blut, das besondere Wunder der sakramentalen Gegenwart Christi, neu bewußt machen. Damit soll keinem der Glaube abgesprochen werden. Aber es würde schon ein sehr großes Stück weiterführen, sich seines Glaubens bewußter zu werden.

Im Gottesdienst geht es um Vergebung. Kein Kirchenfremder wird das natürlich verstehen. Aber in der Predigt, Liturgie, dem Hl. Abendmahl dreht sich alles um die Schlüsselfrage: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ Oder: „Gott sei mir Sünder gnädig!“ Der Fremde wird sich weder als Sünder fühlen, noch so um Vergebung bitten. Hier ist sozusagen das Spielfeld unseres Glaubens an die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Wir können gar nicht erwarten, daß der Kirchenfremde dies versteht. Im Gegenteil wird ihm dies zur „Torheit“, und „er kann es nicht begreifen“. Gerade das Zentrum unseres (lutherischen) Glaubens wird daher nie einfach erklärt, plausibel gemacht und verstehbar werden, auch nicht mit dem Hinweis darauf, daß wir uns vor Gott zu rechtfertigen haben. Diese Tatsache betrifft unseren lutherischen Gottesdienst elementar, eben auch darin, daß gerade Vergebung ein Fremdkörper bleibt und

damit der Gottesdienst selbst. Der Gottesdienst trägt so das Kreuz Christi, auch für den Verstand.

Vor allem ein Aspekt des Gottesdienstes wird ohne Glauben niemals recht verstanden, ja eher als inflationär und formelhaft empfunden werden: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste...“ Oder: „Im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. „Allein Gott in der Höh sei Ehr!“ „Wir erheben unsere Herzen...“ Den ganzen Gottesdienst durchzieht der Lobpreis der Kirche bis hin zum Lobpreis der Engel. Dabei geht es nicht nur um einen Ausdruck unserer Freude und Bewegung, sondern eben wirklich um unser Bekenntnis und Lobpreis zum Dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist. Gottesdienst ist Lobpreis und dreht sich letztlich nicht einmal um unsere Seelen, unsere Nöte, die natürlich auch aufgenommen werden, ja sozusagen das Negativ, die andere Seite des Lobpreises bilden, sondern um Gottes Taten, seine Vergebung, seine Liebe und Gnade, seine Hilfe und seinen Trost, letztlich also positiv gesehen, geht es um GOTT selbst.⁶ Es ist schon fatal, daß „Lobpreis“ heute leider nur zu oft geradezu zum Gegenteil pervertiert wird oder pervertiert ist. Nicht Gott selbst wird unter dem Stichwort „Lobpreis“ freudig gefeiert und begrüßt, sondern der Mensch, die Gemeinschaft produziert sich, feiert sich, mit seinen/ihren Erfahrungen (Gottes) und Empfindungen. Wer die schlichte Nennung von Vater, Sohn und Hl. Geist als bloße Formel betrachtet, der hat nicht begriffen, worum es im Lobpreis Gottes geht. Was sollte an die Stelle der *Nennung* seines Namens treten, etwas Wichtigeres, Besseres etwa? – Niemandem wird damit abgesprochen, er meine seinen Lobpreis nicht ernst. Aber darum geht es ja auch in der heutigen Debatte nicht. Hier wird ja umgekehrt zuerst denen, die die gottesdienstlichen Formen gebrauchen, abgesprochen, daß *sie* es ernst meinten und natürlich selbst oft nichts mehr glaubend und bekennend damit verbinden. Grundsätzlich muß auch hier gesehen werden, daß wir zwar viel ändern können. Aber wichtig ist es nicht die Dinge zu ändern, sondern unsere *Einstellung zu den Dingen*, auch zu den Formen des Gottesdienstes. Sie *selbst* haben nie einen Gottesdienst erstarren lassen. Es sind unsere Herzen, die ihn kalt und starr machen. Und hier muß in vielen Gemeinden auch wirklich „Buße“ getan werden. Die Grundregel bleibt also letztlich die der inneren Erneuerung auch im Gottesdienst, nicht die Veränderung seiner Gestalt. Der Gottesdienst weist uns hin auf das „Beharrende“ in dem Wandel der Zeit, eine „rätselhafte Stetigkeit“ bei allem Wandel des Got-

6 Daß gerade das gottesdienstliche Lob in Frage steht, macht auch Reinhard *Slenczkas* Analyse der – landeskirchlichen – Situation deutlich: „Der Gottesdienst als Lob Gottes, als Anbetung Gottes, als Hören auf das Wort Gottes und als Empfang der Sakramente, tritt zurück. In den Vordergrund dagegen tritt das Interesse an der Vermittlungsaufgabe und Verstehensfrage, die Konzentration auf die Vorfragen des Glaubens und die Anknüpfung an die erfahrene Wirklichkeit des Lebens. Darin liegen allerdings immer auch inhaltliche Maßstäbe...“ in: Die theologische Verantwortung für den Gottesdienst, ihre Aufgaben und Maßstäbe – Jus liturgicum, in: Homiletisches Korrespondenzblatt, NF, 1, 1983/3, S. 241.

tesdienstes gerade in seiner Sprachlichkeit.⁷ Aber selbst die Sprache muß hier als „gebundene“ oder „gehobene“ Sprache erscheinen, vor allem in ihrer biblischen, aber auch in ihrer feierlich-hymnischen Ausrichtung.⁸ Die Sprache „Kanaans“ wird zwar in unserer Zeit häufig bemängelt, auch am und im Gottesdienst, nicht nur in der Predigt. Sie ist aber – mit ihren hebräischen, griechischen und lateinischen Begriffen und ihrer Bindung an die Luthersprache – Ausdruck der Bindung des Gottesdienstes an das biblische Wort und die biblische Geschichte und Wirkungsgeschichte.

4. Leben, was wir im Gottesdienst tun

Ein dritter Aspekt scheint mir nun mit den ersten beiden sehr eng zusammen zu gehören und aus ihnen zu fließen: Wir sollten gerade für Neue, Außenstehende und Kinder das, was wir im Gottesdienst feiern, *glaubhaft* feiern. In einer atheistischen, entkirchlichten Umwelt, in der die meisten Menschen weder mit Glauben noch mit der Kirche und ihrem Gottesdienst aufgewachsen sind, ja sogar noch nie eine Kirche betreten haben, werden wir mit unserem Gottesdienst nicht auf Verständnis stoßen. Und das hat – wie gesagt – vor allem mit dem Glauben, nicht dem Wissen zu tun. Ich beobachte, wie zu 90% Nichtchristen und Atheisten sehr wohl wissend und verstehend die strenge Musik und die biblischen Texte der Werke von Heinrich Schütz hören. Sie verstehen das, „allein der Glaube fehlt“. Sie kennen diese Texte vielleicht sogar besser als mancher Christ und kennen sie doch niemals so, wie sie ein Christ kennt. Wenn solche Menschen in unsere Gottesdienste gehen, verstehen sie sicher vieles nicht. Aber das stört sie auch nicht, gerade die nicht, die wirklich kirchen- und glaubensfremd sind und nicht schon unter anderen Einflüssen stehen und doch andere Erfahrungen mit Kirche mitbringen. Die richtigen, waschechten Atheisten – die echten Heiden – sehen, und das wußten die Missionare zu nutzen, zuerst die Ernsthaftigkeit und Glaubhaftigkeit, mit der wir unseren Gottesdienst feiern.

Was meine ich damit? Während wir uns Gedanken machen, ob wir unseren „alten“ Gottesdienst noch feiern wollen, fasziniert Außenstehende sowohl das Alter, wie auch die Liturgie, die Festlichkeit und Liebe, mit der dies alles gepflegt wird. Dies führt gewiß nicht gleich zu einem gläubigen Verstehen. Aber „abstoßend“ ist ein Gottesdienst in keinem Fall, in dem auch jedem Atheisten deutlich wird, daß hier einem höheren, geheimnisvollen Wesen gehuldigt wird, glaubhaft gehuldigt, bei aller Kleinheit der Gemeinde. Selbst die kleinen Verhältnisse schrecken nicht ab, sondern lassen doch vielmehr zunächst die Frage aufkommen, warum sich diese Menschen dennoch, gerade trotz der Kleinheit sich wöchentlich treffen und Gottesdienst feiern können. Und mit welcher Ehrfurcht vor dem „Heiligen“ dies auch im kleinsten Kirchraum geht? Kinder spü-

7 Vgl. Peter Brunner, *Leiturgia I*, Kassel 1954, S. 278f.

8 Ebd. S. 319.

ren, wenn die Eltern es nicht mehr ernst meinen, den Gottesdienst als auslaufendes Modell betrachten. Sie richten sich darauf ein und nehmen dieselbe Haltung an. Und glaubhaft bedeutet durchaus nicht „streng“ und verkrampft, sondern auf die Sache konzentriert und von ihr innerlich bewegt. Es kann übrigens auch Kindern helfen, früh – nicht erst durch den Pfarrer im Konfirmandenunterricht – an eine Predignachschrift gewöhnt zu werden, die dann stolz am Mittagstisch zum Besten gegeben werden darf. Was war Thema, Gliederung, Einleitung, Schluß der Predigt? Erwachsene meinen immer, die Predigt sei das Lebendigste gewesen. Kindern ist sie oft die größte Anfechtung. Sie brauchen doch die direkte Ansprache, Frage und Antwort, um bei der Sache zu bleiben.

Hierher gehört die These, daß jeder Gottesdienst „missionarisch“ sein möchte. Der eine verbindet damit, daß der so einfach sein sollte, daß jeder Unkundige ihn gleich versteht. Der andere verbindet damit mehr Predigt, weniger Sakrament. Der dritte verbindet damit vor allem den Ruf zur Bekehrung wie in einer Evangelisationsveranstaltung. Der Gottesdienst ist aber keine Missionsveranstaltung. Das zeigt sich schon daran, daß die ersten Christen und die Kirche lange Zeit den Gottesdienst oder Teile des Gottesdienstes (die Sakramentsfeier) sogar „geheim“ gefeiert haben. Fremde, Neue (Katechumenen) wurden spätestens vor dem Hl. Abendmahl herausgeschickt („Das Heilige den Heiligen!“). Neue wurden erst langsam an den Gottesdienst herangeführt, verbunden mit langen Katechesen. Erst an deren Ende stand die „scheibchenweise“ Einführung in die „Mysterien“, die Sakramente, Hl. Taufe und Hl. Abendmahl.⁹ Im Gottesdienst feiert die sich um ihren HERRN versammelte Gemeinde. Und das sind getaufte Christen. Auch die Predigt richtet sich zuerst und vor allem an getaufte, konfirmierte Christen, was der Prediger auch nicht vergessen darf. Er darf ihm damit auch mehr abverlangen, mehr zumuten, als er es einem „Heiden“ abverlangen und zumuten würde. „Missionarisch“ wirkt natürlich be-

⁹ Um so fataler ist es, daß gerade das Hl. Abendmahl im evangelischen Raum, auch in der VELKD, in seiner „missionarischen Dimension“ entdeckt worden ist. So sagte auch Landesbischof Johannes *Hanselmann* 1977 in Bayreuth völlig unkritisch, daß die Kirche in der „Mahlfeier“ den „Willen des Herrn der Kirche“ entspräche, „an die Hecken und Zäune“ und „in alle Welt“ zu gehen, um die rettende Kraft des Evangeliums allen erreichbaren Menschen zu verkündigen und sie für Christus zu gewinnen (Evangelisation).“ Wohl bemerkt, geht es hier um das Hl. Abendmahl. Voraussetzung ist hier der folgende Satz: „Die Verkündigung des Abendmahls ist eine drastische Verkündigung, weil sie die Handlung als Verkündigung einschließt.“ Tagung der luth. Kirche in Bayern, 1977, München, S. 35. Nur ein Beispiel! Dagegen, gerade auch im Blick auf das Hl. Abendmahl, Karl Bernhard *Ritter*, Die Liturgie als Lebensform der Kirche, Kassel 1946, S. 31: „Liturgisches Handeln ist kein Handeln >um zu<.“ Darum ist die pädagogische Deutung ein völliges Mißverständnis der Liturgie. Grob gesagt, die Kirche betet nicht, weil dies eine besonders wirksame Form der Verkündigung wäre, der Einwirkung auf die Seelen, der Gemeinschaftsbildung. Die Wendung ad Deum [= zu Gott] ist ernst gemeint und nicht eine andere Form der Verkündigung.“ – Allerdings sieht schon Ritter nach dem Krieg: „Im ausgehenden Protestantismus aber kann man sich weithin den Sinn des Gottesdienstes überhaupt nur von der Wirkung auf die Gemeinde her verständlich machen.“ Nun auch nicht nur von der Wirkung auf die Gemeinde, sondern eben auch von der Wirkung auf Kirchenfremde.

sonders die Predigt. Aber jeder gestandene Christ würde sich bald beschweren, wenn der Prediger ihn immer erneut zur Bekehrung und Buße auffordern würde.

Oder wird „missionarisch“ ganz anders verstanden und gefüllt? – Wie dem auch sei, würde ich den Gottesdienst allenfalls „indirekt“ als missionarisch bezeichnen, eben durch das glaubhafte Zeugnis der Christengemeinde, das sehr wohl registriert wird, auch und gerade vom ärgsten Heiden und Kirchengegner. Warum gehen die schon, geht meine Frau gerade dahin? Da ist doch nichts los. Hier kommt es eben darauf an, daß die Tat nicht zur Gewohnheit mutiert, was ganz genau beobachtet wird. Die *innere* Beteiligung, die *innere* Ausrichtung ist gerade im Blick auf Kirchenfremde ganz besonders wichtig. Unter uns dürfen wir unsere Seele auch einmal baumeln lassen. Nach außen hin gilt es immer wachsam zu bleiben, nicht nur für die „da draußen“, sondern um der Sache willen.¹⁰

5. Verbindlich sein in dem, was wir im Gottesdienst tun

Ein ganz wichtiger Aspekt kam bisher nur indirekt zur Sprache, nämlich in dem Wissen um die Verbindung des Gottesdienstes zur Geschichte der Kirche in ihrer ökumenischen Weite. Wir sollten wissen, daß wir den Gottesdienst *gemeinsam* feiern und auf diese gemeinsame, gemeinschaftliche Weise des Gottesdienstes auch ein Recht haben. Damit ist mehr gesagt, als es zunächst scheint. Gemeinsam läßt sich jedenfalls nicht darauf reduzieren, daß wir möglichst viele Gemeindeglieder am Gottesdienst beteiligen. Das ist durchaus gut und geschieht sicher zu selten. Der Gottesdienst erscheint da dem Unkundigen als „Ein-Mann-Veranstaltung“. Allerdings wird hier schon verkannt, daß das Gegenüber von Pfarrer (Liturg) und Gemeinde niemals der Theater- und Entertainersituation entspricht, bzw. entsprechen darf. Es geht immer um das Geschehen zwischen Pfarrer *und* Gemeinde, bzw. eigentlich zwischen Christus und der Gemeinde. Es gibt freilich Pfarrer, die das vergessen, oft sogar, weil sie eben neue Formen des Gottesdienstes einführen und ständig Änderungen „moderieren“ oder Neues „einüben“ müssen. Der Pfarrer hat aber die Aufgabe seine Person möglichst unsichtbar zu machen, was nicht heißt, daß seine Persönlichkeit ausgelöscht werden sollte oder könnte. Er ist aber nur Diener Christi oder Diener der Gemeinde und sollte sich auch entsprechend bewegen. Schon darin kommt zum Ausdruck, daß lutherischer Gottesdienst, so er es denn ist und bleibt, niemals zu einer „Ein-Mann-Darstellung“ des Pfarrers werden kann.

10 Hierher gehören zudem auch die Beobachtungen des Gottesdienstes als anspruchsvolles „Kunstwerk“, das nicht dadurch schöner wird, daß man es „einfacher“ macht. In der Zeitschrift „Gottesdienst“ Jg. 18, 2002 heißt es, ohne daß der Autor bekannt wäre: „Auch ich kenne Gemeindealltag – in einem Dorf mit Menschen, die eine geringe Schulbildung haben – und beobachte, was Menschen tief beeindruckt und bewegt: nicht wenn man es einfacher macht als es ist, sondern indem man sie das Anspruchsvolle hautnah erleben läßt. Menschen fühlen sich geehrt, wenn man ihnen etwas zutraut, sofern man ihnen alle möglichen Hilfen gibt, dieses Größere zu begreifen. Wenn sie spüren, daß man das Anspruchsvolle versimpelt, weil man sie für unfähig hält, es zu begreifen, wenden sie sich – mit vollem Recht – ab.“

Gottesdienst gemeinsam feiern heißt aber darüber hinaus noch viel mehr. Liturgie, die feste Ordnung des Gottesdienstes ist an sich schon ein Gemeinschaftsanliegen. Selbst der sogenannte „charismatische“ Gottesdienst zeichnet sich ja nicht dadurch aus, daß es dort keine Abfolge und Ordnung gäbe, sondern dem individuellen Äußerungen aller mehr Platz einräumt. Selbst hier kommt man nicht ohne „Konventionen“ aus, ohne „Absprachen“, die sich in der Kirche immer ergeben haben, weil man eben „zusammen“ feiert. Im alltäglichen Bereich gibt es ja im Grunde genommen auch keine Feier ohne Regeln, ja ohne „Ritual“. Das hat den großen Vorteil, daß jeder seine Aufgabe kennt und vor allem keiner seine Aufgabe und Rolle selbst setzt. Im Gottesdienst der Kirche wird auch gemeinsam gefeiert. Das setzt ebenfalls einen Ritus voraus, ein „Zeremoniell“, an das sich alle, der Pfarrer eingeschlossen, halten müssen. Wir reden hier vom „Jus liturgicum“, dem Recht, über die Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde zu entscheiden und bringen so zum Ausdruck, daß der Gottesdienst nicht der Willkür des Pfarrers oder besonderer Gemeindegruppen (Jugend; Kreise; Kirchenmusik) unterworfen ist. Dies ist ein hohes gemeinschaftlich zu pflegendes Gut und daher gibt es auf Kirchenebene, wie in der Gemeinde, immer den Wunsch, bei allen Änderungen und Veränderungen ein Grundgerüst zu behalten. Jeder, auch der Älteste in der Gemeinde, will wissen, was ihn erwartet und hat – wenn wir Gemeinschaft ernst nehmen – auch ein Recht darauf. Gemeinschaft, Recht des Einzelnen und Einheitspflege gehen im Gottesdienst auch der lutherischen Kirche eine sehr enge Koalition ein. Hier liegen dann auch oft die Probleme zwischen Pfarrern und Gemeinden, zwischen Gemeindeparteien usw.

Gottesdienst gemeinsam feiern bedeutet nun aber – last but not least – auch, daß wir unseren Gottesdienst nicht von unserer lutherischen Kirche und Tradition (auch nicht von einzelnen Regionaltraditionen), aber auch nicht von der Geschichte der Kirche Jesu Christi durch die Jahrhunderte und in der ganzen Welt trennen und isolieren dürfen. Das beginnt schon mit den Gesangbuchliedern, mit ihren Melodien, ist auch Verpflichtung der Kirchenmusik, und natürlich betrifft dies auch den Gottesdienst selbst. Der Gottesdienst ist „Urgestein“ der Kirche, gerade auch in der Feier des Hl. Abendmahls. So haben schon die Christen im 3. und 4. Jahrhundert Abendmahl gefeiert, kann man zu Recht behaupten, wenn man hier die reichere Form des Abendmahls wählt. Der Gottesdienst der jüdischen Synagoge, der Gottesdienst Jesu, tritt uns im ersten Teil immer noch lebhaft entgegen. Luther hat nur wenig verändert, mehr neu gedeutet und noch mehr durch Einführung der deutschen Choräle und der deutschen Liturgie einfach nur übersetzt und aufgefüllt. Luther wollte keinen neuen Gottesdienst und die lutherische Kirche im Gegensatz zum Calvinismus noch weniger. In den Liedern singen wir mit der ganzen Christenheit auf Erden, ja mit den Engeln, auch in der kleinsten Kirche und Gemeinde. Dieses Bewußtsein zu wecken und zu bewahren, ist ein ganz wichtiger Schritt. Wir erfinden den Gottesdienst nicht neu, sondern reihen uns lediglich ein in die Schar

derer, die uns umgeben. Der Gottesdienst nicht als Experimentierfeld, sondern als Verpflichtung zur Ökumene übrigens auch in der heutigen Breite.

Menschen aus anderen Kirchen, die unsere Gottesdienste besuchen, sind vor allem dadurch überrascht, daß sie sich trotzdem wiederfinden. Hier bewahrheitet sich das berühmte Wort Wilhelm Löhes, einem Vater der lutherischen Kirche aus dem 19. Jahrhundert, daß eben die lutherische Kirche die „Mitte der Konfessionen“ darstelle, gerade auch im Gottesdienst, den er ja in diesem Sinne geprägt hat.

6. Schlußworte

Ich möchte an dieser Stelle abbrechen. Es wäre noch – im Nachgang – von der menschlichen Seite des Gottesdienstes zu sprechen. Oft stören sich Menschen, die neu dazu kommen, nicht an unserem Gottesdienst selbst, sondern eben an uns, die wir zu einer Begrüßung nicht fähig, zu helfenden Gesten zu müde oder hektisch, zu helfenden Händen (etwa bei älteren Gemeindegliedern) zu unachtsam sind. Gottesdienst ist auch ein Ort des Treffens, des Austausches. Es ist nichts dagegen zu sagen, wenn vor und nach dem Gottesdienst tüchtig „gequatscht“ wird, aber eben nicht nur untereinander, sondern gerade mit fremden, neuen oder seltenen Besuchern.

Der Gottesdienst als „sakrosanktes“ Wesen, ohne Freiheit zur Gestaltung? Ist dies hiermit vertreten worden? – Ich hoffe nicht. Aber „die Liturgie ist ja nicht nur eine äußere Form des Gemeindegottesdienstes. Sie ist eine Manifestation des Geistes der Gemeinde.“¹¹ Der Gottesdienst bleibt uns hoffentlich Manifestation des Geistes Gottes. Peter Brunner sagte einmal: „Wir Menschen können den Mund nicht auf tun, um Gott anzurufen, zu loben und zu preisen, wenn der Heilige Geist nicht selbst uns den Mund dazu öffnet. Die Formen jener Anrufung, Anbetung und Lobpreisung sind nicht entstanden ohne bestimmte Wirkungen des Heiligen Geistes.“¹² Wir können hier auch vom alten Grundsatz „*Lex orandi, lex credendi*“ ausgehen [frei übersetzt: Glauben und Liturgie sollen sich entsprechen].¹³ Selbst allerdings auf *dieser* Grundlage konnte z.B. Peter Brunner sagen, daß der Grundriß des Gottesdienstes in seiner ärmsten Form niemals zur „Normalgestalt“ erhoben werden könnte. Allerdings sei der Gottesdienst auch in seiner reichsten Fülle nicht das erstrebenswerteste Ziel: „Nur dies ist um der Liebe willen zu fordern, daß die Struktur der Gottesdienstordnung bei aller Variation in der Ausführung die gleiche ist, damit die Gemeinde, sei es in der armen Hütte, sei es in dem reich gezierten Haus, stets den gleichen Grundriß wiedererkennt.“¹⁴

11 Vgl. *Slenczka*, Die theologische Verantwortung, a.a.O., S. 241.

12 Vgl. Peter Brunner, Die Schriftlesung im Gottesdienst, in: Der Gottesdienst an Sonn- und Festtagen, Gütersloh 1949, S. 114.

13 Vgl. Jobst *Schöne*, Liturgie als Bekenntnis des Glaubens, in: Für Kirche, Wort und Sakrament, Heft 18, Braunschweig 1987.

14 Peter Brunner, *Leiturgia I*, a.a.O., S. 289.

Unser Gottesdienst ist ein großes, ja vielleicht das größte Geschenk der lutherischen Kirche. Änderungen, Abwandlungen macht schon die Agende möglich. Ansonsten stehe ich auch weiterhin zu dem Grundsatz, daß Ausnahmen (eben Änderungen) die Regel bestätigen müssen. Der „gute, alte“ Gottesdienst ist für mich und viele Christen kein „Auslaufmodell“, sondern immer noch ein Hort des Heils, eine Stätte des Trostes und nicht zuletzt auch des Friedens und der Einigkeit. Wie glücklich war eine Gemeinde aus Hessen, als sie einen Ausflug nach Weißenfels machte und dort – gleich nach dem Gottesdienst – zuerst feststellte: Das war ja wie bei uns! – Wir hatten uns noch nie gesehen und haben doch immer zusammen Gottesdienst gefeiert. So sollte es sein.

Zum Schluß die schlichten Worte Luthers aus seiner Torgauer Predigt: „Es soll nichts anderes im Gottesdienst geschehen, als daß unser HERR selber mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.“¹⁵ Darauf läßt sich der Gottesdienst nicht in seiner Form, aber in seinem Wesen für Luther reduzieren. Und: „Denn diejenigen, so aus Vorwitz und Lust neue Dinge gern zugaffen, sollen solches alles bald müde und überdrüssig werden, wie sie bisher auch in dem lateinischen Gottesdienst getan haben, da man in den Kirchen täglich gesungen und gelesen hat.“¹⁶

15 W² XII, 1962f.

16 W² X, 256.

Gottfried Martens:

Kommunionhelfer in der evangelisch-lutherischen Kirche?*

Über die Einführung von Kommunionhelfern wird in den Gemeinden unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche seit einigen Jahren diskutiert; in manchen Gemeinden ist dieser Dienst mittlerweile auch schon eingeführt worden. Was ist der Anlaß für solche Diskussionen bzw. auch für die Einführung dieses Dienstes in unseren Gemeinden?¹

Der Anlaß ist in aller Regel ein ganz praktischer: In den vergangenen Jahren und Jahrzehnten ist die Zahl der Kommunikanten in vielen Gemeinden unserer Kirche zum Teil sehr deutlich angestiegen; so hat sich beispielsweise in der St. Mariengemeinde in Berlin-Zehlendorf, in der ich meinen Dienst versehe, die Zahl der Kommunikanten von etwa 2000 auf fast 8000 im Jahr nahezu vervierfacht. Nun macht dieses zahlenmäßige Wachstum der Kommunikantenzahlen als solches den Einsatz von Kommunionhelfern nicht unbedingt erforderlich; dazu kommt in den Begründungen für die Einführung von Kommunionhelfern in aller Regel der Hinweis auf die Zeit: Gottesdienstteilnehmern fällt es offenkundig heutzutage immer schwerer, eine längere Zeit in der Kirche zu verbringen. Gottesdienste, die länger als 90 Minuten dauern, werden von heutigen Zeitgenossen, ja auch von vielen Gemeindegliedern als „lang“ oder gar als „zu lang“ empfunden; entsprechend soll der Einsatz von Kommunionhelfern die Länge der Kommunionausteilung und damit des Gottesdienstes insgesamt verkürzen. In der Tat bringt der Einsatz eines zweiten Austeilenden bei der Sakramentsfeier bei etwa 100 Kommunikanten nach meiner Erfahrung eine Zeitersparnis von etwa 15 Minuten mit sich. Andere Begründungen für den Einsatz von Kommunionhelfern nehmen den austeilenden Pfarrer in besonderer Weise in den Blick²: Die Austeilung des Sakraments unter beiderlei

* Vortrag gehalten am 13. März 2009 in der Gemeindeversammlung der evangelisch-lutherischen Dreieinigkeitsgemeinde in Hamburg; der Vortragsstil wurde beibehalten.

- 1 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch die Stellungnahme der Liturgischen Kommission der Lutheran Church of Australia: „The Distribution of the Sacrament of the Altar“ vom Mai 1998 (in: *Doctrinal Statements and Theological Opinions of the Lutheran Church of Australia. Volume 2*), zu finden in: <http://www.lca.org.au/resources/cticr/dsto2reve6.pdf> (Stand: 10.3.2009) (im Folgenden: LCA, Distribution), die gleich zu Beginn festhält: „The use of lay assistants as servers for the distribution of the sacrament is a recent development in the church. Factors which have contributed to this development include: the frequency of communion; the desire for lay leadership in worship; the demand for shorter services; and a shortage of pastors in the office of the public ministry“ (S.1). Die weiteren Ausführungen dieser Stellungnahme der LCA entsprechen in ihrem Duktus weitgehend dem hier von mir Vorgetragenen.
- 2 Die Reichung des Sakramentes durch ein Gemeindeglied, zumeist einen Kirchenvorsteher, an den austeilenden Pfarrer am Schluß der Austeilung, damit dieser sich das Sakrament nicht selber reichen muß, wie diese in einigen Gemeinden üblich ist, ist nicht Gegenstand dieses Vortrags. Viele der im Weiteren angesprochenen Bedenken und Probleme betreffen diese Praxis nicht unmittelbar; dennoch läßt sich manches von dem hier Bedachten auch auf diesen Einsatz von Gemeindegliedern anwenden.

Gestalt an 100 Kommunikanten, möglicherweise noch verbunden mit der Segnung von Ungetauften und von Kindern, die mit zum Altar kommen, stellt für den Austeilenden in der Tat eine nicht geringe Herausforderung an seine Konzentration, dazu auch eine gewisse körperliche Belastung dar – und dies alles auf dem Hintergrund, daß der Pfarrer ja nicht bloß Brot und Wein, sondern den heiligen Leib und das heilige Blut des Herrn austeilte und diese Austeilung aus Ehrfurcht vor den ausgeteilten Gaben auch möglichst pannen- und störungsfrei bei jedem einzelnen Kommunikanten erfolgen sollte. Ganz praktisch stellt sich die Frage nach dem Einsatz von Kommunionhelfern beispielsweise auch da, wo sich ein Pfarrer einen Arm gebrochen hat oder etwa unter der Parkinson-Krankheit oder ähnlichen, seine Bewegung einschränkenden Krankheiten leidet. Diese Beispiele sind ja nicht an den Haaren herbeigezogen; die Frage stellt sich in diesem Zusammenhang schon, ob die Gemeinde in diesen Fällen auf den Empfang des Sakraments verzichten müßte, wenn der Pfarrer nicht selber zur Austeilung in der Lage ist. Schließlich wird zur Unterstützung der Einführung des Dienstes von Kommunionhelfern immer wieder auch ein theologisches Argument eingebracht: Die Einbindung weiterer Gemeindeglieder in den liturgischen Dienst im Gottesdienst entspricht dem Priestertum aller Getauften; der Gottesdienst soll gerade nicht bloß eine „Ein-Mann-Veranstaltung“ sein, sondern möglichst viele verschiedene Gemeindeglieder mit ihren Diensten einbinden. Wenn auch durch dieses Argument die Gemeinde insgesamt leicht zur Zuschauerin degradiert wird, was sie nach rechtem Gottesdienstverständnis gerade nicht ist, da nicht der Pastor, sondern sie den Gottesdienst „hält“³, verdient der Gedanke als solcher doch Beachtung; es ist interessant, daß auch in der römisch-katholischen Kirche der Verweis auf das Priestertum aller Getauften immer wieder als eine zentrale Begründung für den Dienst der Kommunionhelfer herangezogen wird. In der Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche heißt es in Artikel 6 dazu: „Alle Dienste der Kirche sind dazu bestimmt, der Verkündigung des Evangeliums unmittelbar oder mittelbar zu dienen.“⁴ Damit ist auch der Rahmen benannt, innerhalb dessen der Dienst des Kommunionhelfers verortet werden müßte.

Die Diskussion in unseren Gemeinden darum, ob der Dienst von Kommunionhelfern bei ihnen eingeführt werden soll, und die Widerstände, die diesem Dienst gegenüber zum Ausdruck gebracht werden, machen jedoch deutlich, daß es sich bei dieser Frage offenkundig nicht bloß um eine technische handelt, sondern daß hier in vielfältiger Hinsicht geistliche Belange angesprochen und berührt sind. Von daher wollen wir uns der Thematik im Weiteren so nähern, daß wir uns zunächst einen historischen Überblick verschaffen, uns dann mit

3 Vgl. hierzu Martin Wittenberg: Von der sakramentalen Erneuerung der Kirche, in: ders.: *Fragmente*. Theologische Brocken; Fürth 1981, S. 52–61, S. 53f.

4 Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, in: *Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Hrsg.): *Ordnungen für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche*, S. 100.2.

den Einwänden derer beschäftigen, die den Dienst von Kommunionhelfern in unseren Gemeinden kritisch sehen oder auch ablehnen, und schließlich überlegen, unter welchen Bedingungen ein Dienst von Kommunionhelfern in unseren Gemeinden möglich oder gar sinnvoll sein könnte.

1. Historischer Überblick

Der historische Überblick, den ich im Weiteren in Kurzform biete, beinhaltet zugleich auch einen Blick auf die Normen unseres Glaubens, auf die Heilige Schrift und das lutherische Bekenntnis.

Schauen wir auf das Neue Testament, so stellen wir fest, daß dieses zum Dienst von Kommunionhelfern erst einmal keine direkten Aussagen macht. Wir finden dort die Einsetzungsberichte des Heiligen Abendmahls, in denen Christus die Feier des Heiligen Mahls den Aposteln anvertraut⁵; wir finden in der Apostelgeschichte einen Hinweis darauf, daß Paulus eine Feier des Heiligen Mahls geleitet hat⁶, und wir finden im Neuen Testament vor allem auch das Amt der Diakone, die bereits im Philipperbrief⁷ und später noch deutlicher im 1. Timotheusbrief⁸ dem Amt des Episkopen, des Gemeindeleiters, zugeordnet werden und zu deren Aufgaben wohl auch die Mithilfe und Mitwirkung bei der Sakramentsfeier gehört haben dürfte.⁹ Explizit finden wir im Neuen Testament keine Anweisungen zur Frage der Leitung von Sakramentsfeiern. Drei Hinweise können uns an dieser Stelle jedoch weiterhelfen: Zum einen stellt Paulus im 1. Timotheusbrief den Dienst des Episkopen, des Gemeindeleiters, wesentlich nach dem Modell des Dienstes eines Hausvaters dar. Zu den Aufgaben des Hausvaters gehörte aber nicht zuletzt auch die Leitung der Mahlzeiten, die in einer Zeit, in der es noch kein fast food und keine Auflösung der gemeinsamen häuslichen Mahlzeiten durch individuelle Essenszubereitungen gab, von nicht zu unterschätzender Bedeutung war.¹⁰ Zweitens ist die entscheidende Aufgabe des Episkopen nach dem 1. Timotheusbrief die Lehre.¹¹ Diese Lehrfunktion nahm der Episkop nicht so sehr im Tauf- und Konfirmandenunterricht und auch nicht allein in der Predigt wahr, sondern ganz wesentlich dadurch, daß er das große eucharistische Gebet bei der Sakramentsfeier sprach, in dem die Lehre

5 Vgl. Mt 26,20.26; Mk 14,17.22 und vor allem Lk 22,14.

6 Vgl. Apg 20,11.

7 Vgl. Phil 1,1.

8 Vgl. 1. Tim 3,8–13.

9 Vgl. Helmut *Merkel*: Die Pastoralbriefe. Übersetzt und erklärt (= NTD Teilband 9/1); 13. Auflage (Erstauflage dieser Bearbeitung); Göttingen und Zürich 1991, S.91.

10 Vgl. hierzu Jürgen *Roloff*: Der erste Brief an Timotheus (= EKK Band XV); Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988 (im Folgenden: *Roloff*, 1. Timotheus), S.179: „Was aber speziell die Eucharistie betrifft, so ergibt sich aus dem hinsichtlich der Stellung des Episkopen als Hausvater der Gesamtgemeinde Gesagten fast zwingend, daß im Sinne der Past(oral)briefe diese Stellung in seinem Vorsitz bei der Herrenmahlsversammlung sichtbaren Ausdruck finden muß“.

11 Vgl. a.a.O. S.177.

der Kirche noch einmal wie in einem Brennglas zusammengefaßt wurde, wie Karl Christian Felmy dies in einem Aufsatz schön herausgearbeitet hat.¹² Von daher war die Leitung der Sakramentsfeier wesentlicher Bestandteil des Lehredienstes der Episkopen. Und drittens schließlich muß bedacht werden, daß Christus den Aposteln nach Ostern auch die Vollmacht verliehen hat, Sünden zu vergeben und zu behalten¹³, die Vollmacht, die wir mit Bezug auf die Bevollmächtigung des Petrus durch Christus¹⁴ als „Schlüsselamt“ zu bezeichnen pflegen.¹⁵ Teil der Wahrnehmung des Schlüsselamtes war natürlich die Zulassung bzw. Nichtzulassung zum Sakrament, die vom Leiter der Sakramentsfeier vollzogen wurde. Auch von daher legt sich die Bindung der Leitung der Sakramentsfeier an das Episkopenamt, das Amt der Gemeindeleitung, nahe.

Bereits in den Pastoralbriefen, also den Briefen des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, deuten sich erste Konturen der Ausbildung eines dreigestuften Amtes an. Dies läßt sich nicht terminologisch daran festmachen, daß schon in den Pastoralbriefen von Episkopen – Luther übersetzt: Bischöfen –, Ältesten und Diakonen die Rede ist. Die Pastoralbriefe sind in dieser Frage lediglich die Zeugen dafür, wie Paulus versucht, zwei unterschiedliche Gemeindeordnungen – die Episkopenordnung und die Ältestenordnung – so zusammenzuführen, daß er die Ordnung von Episkopen und Diakonen bevorzugt und die Ältesten, die Presbyter – die im Übrigen nichts mit unseren Kirchenvorstehern zu tun haben – in sie zu integrieren versucht, dergestalt, daß er Timotheus anweist, einige der Presbyter zum Episkopenamt zu ordinieren.¹⁶ Sondern Konturen dieses dreigestuften Amtes werden etwa darin sichtbar, wenn Titus von Paulus dazu beauftragt wird, überall auf Kreta Gemeindeleiter einzusetzen.¹⁷

In der Zeit nach dem Neuen Testament bildet sich das dreigestufte Amt – Bischof, Presbyter im Sinne von Priester und Diakon – bald sehr deutlich heraus¹⁸; schnell ergibt es sich dabei, daß der Bischof in den meisten Ortsgemeinden nicht mehr selber präsent ist, sondern die Gottesdienste dort von den Prie-

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

13 Vgl. Joh 20,22f.

14 Vgl. Mt 16,19.

15 Vgl. hierzu Armin Wenz: „Vom Amt der Schlüssel“ – ein Katechismusstück und seine Bedeutung, in: Jürgen Diestelmann und Wolfgang Schillhahn (Hrsg.): Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne; Groß Oesingen 1997, S.542–558.

16 Vgl. hierzu Gottfried Martens: Gibt es das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“? Beobachtungen zur Frage von Amt und Ämtern im Neuen Testament unter besonderer Berücksichtigung der Pastoralbriefe, in: Lutherische Beiträge 10 (2005) S.3–20, S.15f.

17 Vgl. Tit 1,5.

18 So schon deutlich erkennbar bei Ignatius von Antiochien Anfang des 2. Jahrhunderts.

stern, unterstützt von den Diakonen, geleitet werden.¹⁹ Der gemeinsame Dienst von Priester und Diakon prägt bis heute die Feier der Göttlichen Liturgie in den Orthodoxen Kirchen.²⁰ Eine ähnliche Entwicklung läßt sich auch in der Westkirche beobachten; hier bildet sich außerdem – ähnlich wie in den Ostkirchen – eine Reihe von sogenannten niederen Weihen heraus, die unterhalb der Ebene des dreigestuften Amtes angesiedelt sind. Zu diesen niederen Weihen gehörte auch der Dienst des Akolythen; dieser hatte bereits in der Alten Kirche Aufgaben zu versehen, die dem heutigen Dienst des Kommunionhelfers sehr nahekamen.²¹ Später wurde der Dienst des Akolythen nur noch eine bloße Durchgangsstufe für angehende Priester; sie empfangen zunächst die „niederen Weihen“, bevor sie dann später zum Diakon und schließlich zum Priester geweiht wurden. Versuche, das Amt des Akolythen nach dem 2. Vatikanischen Konzil wieder neu zu beleben und neu zu beschreiben, haben in der Praxis wenig Erfolg gehabt, da dessen Aufgaben heutzutage weitgehend von den Kommunionhelfern wahrgenommen werden.²²

In der Praxis wurde die Kommunionsspendung auch in der Westkirche bis ins Mittelalter hinein von Priestern und Diakonen wahrgenommen. Der Einsatz von weiteren Kommunionhelfern war kaum im Blick, zumal die seltene Teilnahme der Gemeindeglieder an der Kommunion – im Mittelalter oftmals nur einmal im Jahr²³ – und die Austeilung des Sakraments unter einerlei Gestalt die praktischen Probleme der Kommunionausteilung in Grenzen hielten. Es gibt allerdings vereinzelt Berichte, daß die Kommunion selbst noch zur Zeit Ludwigs des Frommen im 9. Jahrhundert vereinzelt von Laien, ja auch von Frauen, ausgeteilt wurde. Gegen solche Praktiken setzten sich die Bischöfe damals allerdings massiv zur Wehr.²⁴ Völlig klar war für alle Kirchen, daß die Sakramentsfeier nur von einem ordinierten, also geweihten Amtsträger geleitet werden konnte.

Die lutherische Reformation übernahm in ihrer Lehre und Praxis des kirchlichen Amtes diese gesamtkirchliche Grundentscheidung und hielt im 14. Artikel des Augsburger Bekenntnisses verbindlich fest: „Vom kirchlichen Amt leh-

19 Vgl. hierzu allerdings die bedenkenswerten Beobachtungen und Überlegungen von Gert Kelter: Parochiales oder diözesanes Bischofsamt? Versuch einer Auseinandersetzung mit neuen Ergebnissen ökumenischer Forschung, in: *Lutherische Beiträge* 11 (2006) S.71–91, S.79ff.

20 Vgl. Paul *Evdokimov*: Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos; Graz-Wien-Köln 1986, S.50ff.

21 Vgl. hierzu Heribert *Schmitz*: Der liturgische Dienst des Akolythen, in: Alexander *Kuhne* (Hrsg.): Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes; Paderborn 1982, S.82–87, S.82f.

22 Vgl. a.a.O. S.84.

23 Vgl. hierzu Jürgen *Diestelmann*: Actio Sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel; Groß-Oesingen 1996 (im Folgenden: *Diestelmann*, Actio), S.7.

24 Vgl. dazu Manfred *Hauke*: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (= KKTS Band XLVI); 3. überarbeitete Auflage, Paderborn 1991 (im Folgenden: *Hauke*, Problematik), S.419f.

ren sie, daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder die Sakramente verwalten darf, wenn er nicht in der herkömmlichen Weise rituell berufen worden ist“²⁵, gemeint ist: ordiniert worden ist. Dabei waren die Gemeinden und Kirchen, die sich der lutherischen Reformation anschlossen, schnell vor größere praktische Probleme gestellt: Die Austeilung des Kelches an die Gemeinde führte zu einer erheblichen Verlängerung der Austeilungszeit; dazu kam, daß die häufige Kommunion der Gemeinde bald zu einem Kennzeichen der lutherischen Reformation wurde, ganz im Sinne dessen, was Martin Luther bereits in seinen Katechismen nahegelegt hatte.²⁶ Je nach Größe der Gemeinde standen dieser jedoch auch mehrere Pfarrer zur Verfügung; abgesehen davon hatten die Gemeindeglieder damals aber auch einfach mehr Zeit und ließen es sich in vielen Gemeinden ja auch nicht nehmen, Schlange zu stehen, um in der Kirche die Absolution in der Einzelbeichte zu empfangen.²⁷ Daß der Zeitfaktor allerdings auch schon in den Gottesdiensten der Reformationszeit eine Rolle spielen konnte, zeigt eine interessante Bemerkung Johannes Bugenhagens in seiner Hamburger Kirchenordnung, die uns einen Blick in die Anfangszeit der Reformation werfen läßt. Dort heißt es in der hochdeutschen Übersetzung: „Falls es aber viele Kommunikanten sind, mehr als sechzehn etc., dann kann der Geistliche (*im Plattdeutschen steht hier das Wort „prester“*) die Einsetzungsworte zusammenhängend sprechen und darauf, damit es nicht zu lange dauere, ein zweiter Geistlicher in gewöhnlicher Tracht zur Linken des Altars den Leib Christi geben und derjenige, der die Messe hält, das Blut Christi zur Rechten des Altars.“²⁸ Schon mehr als sechzehn Kommunikanten ließen bei Bugenhagen also den Einsatz eines Kommunionhelfers als sinnvoll erscheinen, wobei er selbstverständlich davon ausging, daß als ein solcher Kommunionhelfer ein zweiter Priester zur Verfügung stand. Es gab allerdings bereits im 16. Jahrhundert im hessischen Raum lutherische Gemeinden, in denen der Kelch von einem Laien gereicht wurde, etwa von einem Ältesten oder dem Küster, wie dies schon in der Kirchenordnung 1566 erlaubt war. Merkwürdigerweise nahmen gerade die Reformierten an dieser Praxis Anstoß. Bei der hessischen General-

25 CA XIV(BSLK S.69): „De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus“; zur Übersetzung vgl. Augustinus *Sander* OSB: Die Ordination im Luthertum. Bedenkenswertes und Bedenkliches, in: *Lutherische Beiträge* 13 (2008) S. 207–224 (im Folgenden: *Sander*, Ordination), S. 212 Anm. 25.

26 Vgl. hierzu *Diestelmann*, Actio S.7–10.

27 Vgl. Laurentius *Klein* OSB: *Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis* (= KKTs Band V); Paderborn 1961 S. 200: „Die Kirchenordnungen mahnen die Gläubigen, die oft stundenlang warten mußten, sich in gemessener Entfernung vom Beichtvater und Beichtkind aufzuhalten, damit diese ungestört miteinander sprechen könnten“; dazu auch Ernst *Bezzel*: *Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte* (= *Calwer Theologische Monographien. Reihe C Band 10*); Stuttgart 1962, S. 169.

28 Johannes *Bugenhagen*: *Der Ehrbaren Stadt Hamburg Christliche Ordnung 1529. De Ordeninge Pomerani*. Unter Mitarbeit von Annemarie *Hübner* herausgegeben und übersetzt von Hans *Wenn* (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs Band 13*); Hamburg 1976, S. 201; der plattdeutsche Text („vpp dath ydt nycht tholangk werde“) auf der S. 200.

kirchenvisitation im Jahr 1628 wurde die Austeilung des Kelches durch Laien dann jedoch nochmals als etwas Unanstößiges angesehen.²⁹ Darüber hinaus war das Thema der Sakramentsausteilung durch Laien in der Zeit der lutherischen Orthodoxie durchaus immer wieder einmal Anlaß für Dispute, übrigens sowohl in der lutherischen als auch in der römisch-katholischen Kirche. Es gab sowohl Gegner als auch Befürworter dieser Praxis.³⁰

Während das sakramentale Leben bis ins 18. Jahrhundert hinein in der lutherischen Kirche in Deutschland vielerorts noch blühte³¹, erfolgte dann jedoch innerhalb weniger Jahrzehnte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im deutschen Raum ein weitreichender Zusammenbruch der Praxis der häufigen Kommunion in den Gemeinden³², hervorgerufen durch die beiden „Zwillingschwestern“ Pietismus und Rationalismus, die für die eigentliche Bedeutung des Sakramentes keinerlei Verständnis mehr zeigten. Um nur ein Beispiel zu nennen: In Hamburg sank die Zahl der Kommunikanten in der gesamten Stadt von 63.000 Kommunikanten im Jahr 1784 auf 26.000 im Jahr 1816³³; in anderen Städten und Gegenden fiel der Rückgang noch sehr viel deutlicher aus. Üblich wurde es, an den meisten Sonntagen gar keine Sakramentsfeiern mehr zu halten, da sie, wie es in einer Erklärung so schön heißt, „die Sonntagsbelehren zu sehr störten.“³⁴ Dieses Erbe der seltenen Sakramentsfeier lebte häufig auch in den freien evangelisch-lutherischen Kirchen nach deren Entstehung im 19. Jahrhundert noch lange weiter, auch wenn einige der geistlichen Väter dieser Kirchen bereits in dieser Entstehungszeit deutlich den Weg zu einer Wiedergewinnung häufiger, ja sonntäglicher Sakramentsfeiern wiesen.³⁵ Erst

29 Vgl. Paul *Graff*: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands; I. Band: Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus; Nachdruck der zweiten vermehrten und verbesserten Auflage von 1937; Waltrip 1994, S. 203.

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. Günther *Stiller*: Johann Sebastian Bach and Liturgical Life in Leipzig; St. Louis/MO 1984 S.131ff. Daß diese Entwicklung nicht flächendeckend war und es auch gegenläufige Tendenzen gab, betont allerdings Detlef *Lehmann*: Abendmahl – Eucharistie – Kommunion. Zur Gestalt der Lutherischen Abendmahlsfeier (= Oberurseler Hefte Heft 9); Oberursel 1977, S.30f mit Recht.

32 Vgl. dazu Lucian *Hölscher*: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland; München 2005, S.101–109.

33 Vgl. Paul *Graff*: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands; II. Band: Die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus; Nachdruck der Ausgabe von 1939; Waltrip 1994, S.142.

34 A.a.O. S.140.

35 Vgl. etwa Wilhelm *Löhe* (dazu Hans *Kressel*: Wilhelm Löhe als Liturg und Liturgiker; Neudettelsau 1952, S.147–152), aber z.B. auch Louis *Harms*: „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).

seit der Zeit nach dem 2. Weltkrieg hat sich die Praxis häufiger, ja sonntäglicher Sakramentsfeiern und der häufigen Kommunion der Gemeindeglieder in den Gemeinden unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche immer weiter durchgesetzt, und zwar in einer Quantität, die noch deutlich über alles hinausgeht, was in aller Regel bisher in der Lutherischen Kirche üblich gewesen war, die damit zugleich aber auch wieder anknüpft an die Praxis der Alten Kirche.³⁶ Diese Entwicklung hat den Anlaß zur erneuten Diskussion über die Einführung von Kommunionshelfern in den Gemeinden gegeben.

An dieser Stelle müssen wir nun einen Blick auf die römisch-katholische Kirche werfen, in der der Dienst von Kommunionshelfern zumindest hier im deutschsprachigen Raum bereits seit einigen Jahrzehnten gängige Praxis ist.

Auch in der römisch-katholischen Kirche können wir, ähnlich wie in unserer lutherischen Kirche, im 20. Jahrhundert eine Wiedergewinnung der Praxis der häufigen Kommunion der Gemeindeglieder erkennen. Dennoch blieb bis zum 2. Vatikanischen Konzil (1962–1965) der Dienst der Kommunionausteilung auf Priester und Diakone beschränkt.³⁷ Im Zusammenhang mit den gottesdienstlichen Reformen des 2. Vatikanischen Konzils gewährte die Sakramentenkongregation des Vatikans bereits Mitte der 60er Jahre verschiedenen Bischofskonferenzen im Hinblick auf den bestehenden Priestermangel und die große Zahl der Kommunikanten die Möglichkeit, in Rom eine Vollmacht zu beantragen, auch Laien mit der Kommunionsspendung zu beauftragen. Diese Vollmachten wurden den Bischöfen in der DDR bereits im Jahr 1965 und in der Bundesrepublik im Jahr 1967/68 erteilt. Einen Schritt weiter ging die Sakramentenkongregation mit ihrer Instruktion „Fidei custos“ vom 30. April 1969, in der diese Vollmacht generell allen Bischöfen erteilt wird. Zugleich werden in dieser Instruktion erstmals auch Frauen als außerordentliche Spender der Kommunion zugelassen.³⁸ Vier Jahre später erschien dann die Instruktion „Immensae caritatis“ vom 29. Januar 1973, „über die Erleichterung des Kommunionempfangs bei bestimmten Anlässen“. In ihr werden die Ortsbischöfe bevollmächtigt, auch ohne Antrag und Begründung geeignete Personen männlichen und weiblichen Geschlechts zu beauftragen, den Gläubigen und auch sich selbst die Kommunion zu spenden. Voraussetzung ist ein Mangel an ordinierten Kommunion Spendern und damit ein wirklicher seelsorgerlicher Notstand. Eingeschlossen ist dabei auch die Vollmacht, die Krankenkommunion zu spenden. In der Instruktion heißt es, es solle „niemand bestimmt werden, des-

36 Vgl. Diestelmann, Actio S.7.

37 Vgl. zum Folgenden die Ausführungen unter www.credobox.de/litdienst.htm (Stand 10.3.2009).

38 Dies gilt der Instruktion zufolge aber nur für den Fall, daß eine andere geeignete Person (d.h. ein Mann oder mindestens eine Ordensfrau) nicht gefunden werden kann, vgl. hierzu Ida Raming: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici; Köln-Wien 1973 (im Folgenden: Raming, Ausschluß), S.18 Anm.61.

sen Beauftragung bei den Gläubigen Verwunderung hervorrufen könnte“³⁹. Die Beauftragung soll der Gemeinde mitgeteilt werden. Ein beigefügter Ritus zur Beauftragung sieht vor, daß sie im Rahmen eines Gottesdienstes stattfindet. In einer Predigt erläutert der Priester Sinn und Aufgabe dieses Dienstes, fragt nach der Bereitschaft des Kandidaten und spricht ein Fürbitt- und Segensgebet. In besonders dringlichen Einzelfällen ist vorgesehen, daß sich ein zur Kommunionausteilung aufgefordertes Gemeindeglied während der Brotbrechung an den Altar begibt und der Zelebrant es nach dem Agnus Dei, dem „Christe, du Lamm Gottes“, mit den Worten segnet: „Es segne dich Gott der Allmächtige zu deinem Dienst, den Brüdern und Schwestern Christi Leib zu reichen.“ Zwei Jahre darauf wurde den Kommunionhelfern auch das Recht zugesprochen, einen Wortgottesdienst mit Kommunionsspendung zu leiten, also einen Gottesdienst, bei dem der Leib Christi aus dem Tabernakel geholt und den Gläubigen ausgeteilt wird.

Die Instruktion „*Immenseae caritatis*“ hat zur Folge gehabt, daß der Dienst von Kommunionhelfern mittlerweile in den allermeisten deutschsprachigen römisch-katholischen Gemeinden geradezu selbstverständlich geworden ist.⁴⁰ Die Kommunionhelfer werden durch eine Urkunde vom Bischof auf Vorschlag des Gemeindepfarrers im Einvernehmen mit dem Kirchengemeinderat für ihren Dienst in ihrer konkreten Heimatgemeinde beauftragt; das Mindestalter beträgt dabei 25 Jahre. In der Regel gibt es in den Gemeinden eine ganze Reihe von Kommunionhelfern. Vor ihrer Beauftragung haben die Kommunionhelfer an einem Einführungskurs teilzunehmen, „der die theologische, spirituelle und praktische Grundlegung des Kommunionhelferdienstes vermittelt.“⁴¹ Außerdem ist eine jährliche Weiterbildung der Kommunionhelfer vorgesehen. Im Gottesdienst teilen die Kommunionhelfer in der Regel den Leib des Herrn, mitunter auch, wo die Kommunion unter beiderlei Gestalt gereicht wird, den Kelch aus.

Die heutige Praxis des Dienstes der Kommunionhelfer geht weit über die ursprünglichen Intentionen der Einführung dieses Dienstes hinaus, einem seelsorgerlichen Notstand zu begegnen. Kommunionhelfer werden durchaus nicht nur dort eingesetzt, wo nicht genügend ordinierte Amtsträger zur Verfügung stehen. So hat man in den letzten Jahren von Rom aus versucht, wieder gewisse Grenzen für den Dienst von Kommunionhelfern in den Gemeinden zu markieren. Schon in der Instruktion „*Inaestimabile Donum*“ der Sakramentenkongregation aus dem Jahr 1980 heißt es: „Der Gläubige, Ordenschrist oder

39 Vgl. Instruktion *Immenseae caritatis* (29. Januar 1973), in: AAS 65 (1973) S. 266.

40 Vgl. hierzu Basilius *Senger* OSB: *Kommunionhelfer und ihr liturgischer Dienst*; 4., überarbeitete Auflage, Kevelaer 1989 (im Folgenden: *Senger*, *Kommunionhelfer*).

41 Vgl. a.a.O. S. 19–25; dazu auch: *Der Dienst der Kommunionhelfer und Kommunionhelferinnen im Erzbistum Hamburg. Richtlinien*, in: http://www.erzbistum-hamburg.de/ebhh/bistum_intern/download/download_verwaltungshandreichung/IV_Der-Dienst-der-Kommunionhelfer-und-Kommunionhelferinnen.pdf S. 3 (Stand 10.3.2009).

Laie, der als außerordentlicher Kommunionhelfer beauftragt ist, darf die Kommunion dann austeilen, wenn Priester, Diakon oder Akolyth fehlen, wenn der Priester durch Krankheit oder wegen vorgeschrittenen Alters behindert ist oder wenn die zur Kommunion hinzutretenden Gläubigen so zahlreich sind, daß die Meßfeier allzusehr in die Länge gezogen würde. Zu mißbilligen ist daher das Verhalten jener Priester, die sich trotz ihrer Anwesenheit bei der Feier an der Austeilung der Kommunion nicht beteiligen und diese Aufgabe den Laien überlassen.⁴² 17 Jahre später wird dies in einer „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ noch einmal energisch unterstrichen⁴³: Noch deutlicher wird die Instruktion „Redemptionis sacramentum“ aus dem Jahr 2004: „Wenn gewöhnlich eine Anzahl geistlicher Amtsträger anwesend ist, die auch für die Austeilung der heiligen Kommunion ausreicht, können keine außerordentlichen Spender der heiligen Kommunion beauftragt werden. In Situationen dieser Art dürfen jene, die zu einem solchen Dienst beauftragt worden sind, ihn nicht ausüben. Zu verwerfen ist das Verhalten jener Priester, die an der Zelebration teilnehmen, sich aber nicht an der Kommunionausteilung beteiligen und diese Aufgabe den Laien überlassen. Der außerordentliche Spender der heiligen Kommunion darf die Kommunion nur dann austeilen, wenn Priester oder Diakon fehlen, wenn der Priester durch Krankheit, wegen fortgeschrittenen Alters oder aus einem anderen ernsten Grund verhindert ist, oder wenn die Gläubigen, die zur Kommunion hinzutreten, so zahlreich sind, daß sich die Meßfeier allzusehr in die Länge ziehen würde. Dies muß aber so verstanden werden, daß eine gemäß den örtlichen Gewohnheiten und Bräuchen kurze Verlängerung ein völlig unzureichender Grund ist. Einem außerordentlichen Spender der heiligen Kommunion ist es niemals erlaubt, jemand anderen zur Spendung der Eucharistie zu beauftragen, wie zum Beispiel einen Elternteil, den Ehepartner oder das Kind eines Kran-

42 Aus: Instruktion *Inaestimabile Donum* (3. April 1980), in: AAS 72 (1980) S. 331–343, Abschnitt 13; deutsche Übersetzung in: [\(http://www.kathpedia.com/index.php/Inaestimabile_donum_\(Wortlaut\)\)](http://www.kathpedia.com/index.php/Inaestimabile_donum_(Wortlaut)) (Stand 10.3.2009).

43 „Die kanonische Ordnung ... legt fest, daß ordentlicher Kommunionspender der Bischof, der Priester und der Diakon ist, während außerordentlicher Kommunionspender sowohl der Akolyth als auch ein anderer dazu gemäß can. 230, § 3 beauftragter Gläubiger. (Artikel 8 § 1) Damit der außerordentliche Kommunionspender während der Eucharistiefeier die heilige Kommunion austeilen kann, ist es notwendig, daß entweder keine ordentlichen Kommunionspender anwesend sind oder daß diese, obzwar anwesend, wirklich verhindert sind. Er kann dieselbe Aufgabe auch ausüben, wenn wegen der besonders zahlreichen Teilnahme von Gläubigen, die die heilige Kommunion empfangen möchten, die Eucharistiefeier sich allzusehr in die Länge ziehen würde, weil zu wenige ordentliche Kommunionspender verfügbar sind. Diese Aufgabe ist ersatzweise und außerordentlich (...). Um keine Verwirrung zu stiften, sind einige Praktiken zu vermeiden und abzuschaffen (...): der gewohnheitsmäßige Einsatz von außerordentlichen Kommunionspendern in der heiligen Messe unter willkürlicher Ausweitung des Begriffs der ‚zahlreichen Teilnahme‘“ (Artikel 8 § 2), Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (15. August 1997), in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/clergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_ge.html.

ken, der kommunizieren möchte. Der Diözesanbischof soll die Praxis der letzten Jahre in dieser Sache von neuem überdenken und gegebenenfalls korrigieren oder genauer festlegen.“⁴⁴ In diesen Ausführungen spiegeln sich manche der Probleme wider, die sich die römisch-katholische Kirche mit der Einführung des Dienstes von Kommunionshelfern, immerhin einer liturgischen Neuerung des 20. Jahrhunderts, selber geschaffen hat. Es ist von daher bezeichnend, daß in der neuen „Grundordnung des römischen Meßbuches“ aus dem Jahr 2007⁴⁵ der Begriff des Kommunionshelfers überhaupt nicht erscheint, dagegen aber deutlich die Spendung der Kommunion als Aufgabe von Priester, Diakon und Akolyth benannt wird⁴⁶; die Möglichkeit einer Austeilung der heiligen Kommunion durch Laien wird dagegen nur in einem einzigen Halbsatz erwähnt.⁴⁷ Ich habe diese Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche bewußt etwas ausführlicher geschildert, weil wir aus ihr einiges auch für eine eventuelle Einführung dieses Dienstes in Gemeinden unserer Kirche lernen können.

Ein Blick über die Grenzen unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche auf das weltweite konfessionelle Luthertum zeigt, daß der Dienst von Kommunionshelfern in Schwesterkirchen der SELK oftmals schon seit vielen Jahrzehnten weitverbreitete Praxis ist. Mir selber ist er während meines Vikariats in einer Gemeinde der Lutheran Church – Missouri Synod⁴⁸, aber auch

44 Instruktion *Redemptionis sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind (25. März 2004) Kapitel VII §§ 157–160, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_2004_0423_redemptionis-sacramentum_ge.html (Stand: 10.3.2009) Es läßt sich allerdings nicht übersehen, daß die Richtlinien für den Dienst der Kommunionshelfer und Kommunionshelferinnen in den deutschen Diözesen diese Darlegungen der Sakramentenkongregation, vorsichtig ausgedrückt, sehr großzügig auslegen. Um eine Umsetzung der Instruktion bemüht sich offenkundig die Diözese Fulda, wenn dort im Direktorium des Jahres 2007 ausdrücklich noch einmal betont wird: „Nur dort, wo eine Notlage es erfordert, können außerordentliche Spender dem zelebrierenden Priester bei der Kommunionsspendung nach Maßgabe des Rechtes helfen“ (S. 60); „Die außerordentlichen Kommunionshelfer ... empfangen die Kommunionsschale vom Priester und nehmen sie nicht einfach selbst vom Altar“ (S. 61); „Wenn für die Austeilung der heiligen Kommunion genügend geistliche Amtsträger vorhanden sind, können keine außerordentlichen Spender der heiligen Kommunion (Kommunionshelfer/innen) beauftragt/zugelassen werden“ (S. 74), in: http://www.bistum-fulda.de/bistum_fulda/bistum/direktorium/direktorium2007/Direktorium_web2007.pdf (Stand: 10.3.2009).

45 Grundordnung des römischen Meßbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Meßbuch (3. Auflage) (= Arbeitshilfen, Nr. 215. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007).

46 Dies entspricht im Übrigen auch dem *Codex Iuris Canonici* von 1983, in dem es in Canon 910 heißt: *Minister ordinarius sacrae communionis est Episcopus, presbyter et diaconus. Extraordinarius sacrae communionis minister est acolythus necnon alius christifidelis ad normam can. 230, § 3 deputatus.* („Ordentlicher Spender der heiligen Kommunion ist der Bischof, der Priester und der Diakon. Außerordentlicher Spender der heiligen Kommunion ist der Akolyth wie auch ein anderer Gläubiger, der nach Maßgabe des can. 230, § 3 dazu beauftragt ist“).

47 Vgl. Grundordnung des römischen Meßbuchs Abschnitt 100, S. 66.

48 Im neuen Gesangbuch der Lutheran Church – Missouri Synod, dem *Lutheran Service Book*. Prepared by The Commission on Worship of The Lutheran Church – Missouri Synod; St. Lou-

in vielen anderen Gemeinden dieser Kirche bereits Anfang der 80er Jahre ebenso als bereits selbstverständlich begegnet wie auch in der Lutherischen Kirche Australiens⁴⁹. Mittlerweile hat eine Reihe von Schwesterkirchen unserer SELK sich auch in offiziellen Stellungnahmen zu der in ihr geübten Praxis der Kommunionshelfer geäußert.⁵⁰ Auch in unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche gibt es bereits Gemeinden, die den Dienst des Kommunionshelfers eingeführt haben; in letzter Zeit ist es zudem auch vorgekommen, daß beispielsweise bei Gottesdiensten anlässlich von größeren Jugendtreffen Jugendliche mit der Kommunionausteilung beauftragt wurden, auch wenn genügend Jugendpastoren anwesend waren, die diesen Dienst ebenfalls hätten übernehmen können. Nicht näher einzugehen brauche ich auf die Praxis in den Ge-

is, MO 2006, wird der Einsatz von Kommunionshelfern bereits als selbstverständlich vorausgesetzt; als Rubrik in den Gottesdienstordnungen heißt es zur Austeilung jeweils: „The pastor and those who assist him receive the body and blood of Christ first and then distribute them to those who come to receive“ (S.164, 181 und öfter). Bereits 1983 hatte die Commission on Theology and Church Relations der LCMS in ihrem Report „Theology and Practice of the Lord’s Supper“ in Teil III, „Questions and Answers“ (im Folgenden: CTCR, Questions), auf die Frage 13: „Can a qualified male assist with the distribution of the elements in the service of Holy Communion?“ geantwortet: „Yes. A pastor and congregation can mutually designate that a qualified male(s) member of the congregation assist the pastor. Great care should be taken in such cases to educate such an assistant(s) in the proper execution of this function. Adequate instruction will provide the theological rationale for the church’s liturgical traditions“ (in: <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/mosynod/web/sup-03.html> <Stand: 10.3.2009>).

- 49 Die LCA hat diese Praxis ausführlich theologisch reflektiert in der bereits erwähnten Stellungnahme LCA, Distribution. In ähnlicher Weise, ohne dabei wie das Dokument der LCA auf praktische Fragen einzugehen, äußert sich auch die Theologische Kommission der IELB, der Evangelisch-Lutherischen Kirche Brasiliens, in ihrem Dokument „Laymen and Laywomen in the Celebration, Consecration, and Distribution of Holy Communion“ (hier zitiert in der englischen Übersetzung) vom Juli 2002 auf S.6: „The history of the Church testifies that already in the early Church officiating bishops (pastors) were very often assisted by deacons in the distribution of the chalice. The same practice was found in the Lutheran Church after the Reformation, in that laypeople (elders and others) came to assist pastors with the distribution of the chalice, just as they would help with the responsibility of teaching (Christian education) and preaching. The proper understanding was that lay assistance was not contrary to article XIV of the Augsburg Confession because a duly called minister continued to be the minister responsible for the administration of the Sacraments just as he was responsible for teaching and preaching. In the Evangelical Lutheran Church of Brazil, since her organization, it has been correctly understood that the practice of employing laypeople as assistants to the pastor in the duties of preaching and teaching would not undermine the doctrine of the ecclesiastical ministry. But recently many congregations expanded this practice to include the administration of the Holy Supper. Although this practice is new among us, it is not new in the history of the Christian Church and, as we have seen above, it does not undermine the doctrine of the ministry because, in both cases, the pastor remains the responsible minister in accordance with the principle of article XIV of the Augsburg Confession. It is understood that assistance with the distribution of the Holy Supper is on the same level as the duties of teaching (Bible studies, confirmation, Sunday school) and of preaching (reading service, devotions), which are accepted in the Church without any trouble“ (in: http://www.ielb.org.br/old/recursos/rec_docs/laysupper.doc <Stand: 10.3.2009>).

- 50 Vgl. hierzu die Anmerkungen 48 und 49 dieses Vortrags.

meinden der Evangelischen Kirche Deutschlands. Eine abweichende Lehre vom Sakrament und vom kirchlichen Amt⁵¹ zeigt hier natürlich auch ihre Auswirkungen in der Praxis, wenn dort beispielsweise die Leitung der Sakramentsfeier durch Nichtordinierte⁵² ebenso möglich ist wie die Austeilung des Sakraments durch Herumreichen der Elemente durch die Reihen, wie dies in großem Stil beispielsweise bei Evangelischen Kirchentagen praktiziert wird. Daß in diesem Zusammenhang auch der Einsatz von Gemeindegliedern als Abendmahls Helfern als selbstverständlich angesehen wird und keiner weiteren Begründung bedarf, ergibt sich dabei von selbst.

2. Einwände gegen den Einsatz von Kommunionshelfern in der lutherischen Kirche

Der wohl gewichtigste Einwand gegen den Einsatz von Kommunionshelfern besteht in dem Verweis auf den 14. Artikel des Augsburgers Bekenntnisses. Dort heißt es im deutschen Text: „daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament *reichen* soll ohne ordentliche Berufung“⁵³, sprich: ohne Ordination. Wird durch das „reichen“ nicht auch die ganz praktische Sakramentsausteilung an das ordinierte Amt gebunden? Schauen wir auf den lateinischen Text, so heißt es dort: „sacramenta administrare“, was im Deutschen mit „Sakramente verwalten“ wiedergegeben werden kann, nicht jedoch „sacramenta distribuere“, also: „Sakramente austeilen“. Inwiefern die Austeilung als solche wesentlich zur Sakramentsverwaltung zugehörig hinzugedacht wird, läßt sich insofern historisch schwer feststellen, als de facto das Altarsakrament damals in aller Regel nur von Ordinierten ausgeteilt wurde. Dennoch halte ich es für angemessen, allein zweierlei für konstitutiv für das „administrare“ des Altarsakraments zu halten: die Leitung der Sakramentsfeier, inklusive der Konsekration, und zum anderen die Zulassung zum Sakrament, die Gestalt gewinnt in der Austeilung des Leibes Christi in der Kommunion.⁵⁴ Für diese Interpretation des „administrare“ spricht zum einen die ökumenische Praxis: Auch die römisch-katholische Kirche unterscheidet in gleicher Weise zwischen der administratio des Altarsakraments durch den geweihten Priester und der Austeilung, die zumindest in Ausnahmefällen auch durch Laien erfolgen kann. Auch in unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist es bereits seit Längem übliche Praxis, daß Vikare an der Sakramentsausteilung beteiligt werden, obwohl diese noch nicht ordiniert sind, während es den Vikaren natürlich nicht

51 Vgl. z.B. die Ausführungen von Sander, Ordination S.211–213 zum VELKD-Dokument „Ordnungsgemäß berufen“ sowie die „Stellungnahme zum Schreiben ‚Ordnungsgemäß berufen‘ der lutherischen Bischöfe der VELKD“ einer „Ökumenischen Initiative evangelisch-lutherischer Gemeinschaften“, dokumentiert in den Lutherischen Beiträgen 13 (2008) S. 39–42.

52 Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: Abendmahlsverwaltung und Ordination, in: Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt-Neue Folge 6 (1988/89) S. 30–35.

53 CA XIV deutscher Text (BSLK S.69, Hervorhebung G.M.).

54 In diesem Sinne wird die administratio auch in LCA, Distribution S.1 bestimmt.

möglich ist, eine Sakramentsfeier zu leiten und zu konsekrieren. So wird auch in unserer Kirche bereits längst zwischen „administrare“ und „austeilen“ unterschieden. Wenn die administratio auch die Austeilung mit einschloße, hätten eben auch Vikare nicht an der Austeilung beteiligt werden dürfen. Diese Argumente aus der Praxis sind keine sehr starken Argumente, sollten aber zumindest zeigen, daß eine Unterscheidung von „administrare“ und „austeilen“ keinesfalls eine Unterminierung der Bedeutung des ordinierten Amtes darstellen muß.

Ein sehr berechtigter Einwand gegen den Einsatz von Kommunionhelfern im Gottesdienst bezieht sich darauf, daß in vielen Fällen Kommunionhelfern die Austeilung des *Leibes* Christi anvertraut wird, weil diese einfacher praktisch zu handhaben ist. Dies ist jedoch insofern problematisch, als mit der Austeilung des Leibes Christi zugleich auch die Entscheidung über die Zulassung des Abendmahlsgastes verbunden ist, während derjenige, der den Kelch austeilte, nur die Entscheidung nachvollzieht, die derjenige, der den Leib Christi gereicht hat, bereits getroffen hat. Theoretisch ist es natürlich möglich, daß der verantwortliche Liturg sich vor jedem Tisch einen Überblick über diejenigen verschafft, die herantreten sind und knien, und daraufhin dem Kommunionhelfer signalisiert, daß er allen, die nun gerade am Altar knien, das Sakrament reichen kann. In der Praxis stellt sich die Angelegenheit jedoch oftmals als sehr viel schwieriger dar. Aus der Erfahrung in meiner Gemeinde weiß ich, daß ich als derjenige, der mit dem Leib des Herrn vorangeht, immer wieder einmal fragen muß, ob die Person, die herantreten ist, auch getauft ist; dies fällt einem mitunter erst auf, wenn man bei der Austeilung zu der entsprechenden Person kommt. Außerdem kommt es immer wieder auch vor, daß Kommunikanten im letzten Augenblick, wenn die Austeilung des jeweiligen Tisches schon begonnen hat, noch hinzutreten; auch hier hätte ich, wenn ich den Kelch austeilte, keine Möglichkeit, denjenigen, der den Leib des Herrn austeilte, noch einmal „zurückzuholen“. Es legt sich von daher aus praktischen Gründen nahe, Kommunionhelfer nur den Kelch austeilten zu lassen, um ihnen in keinem Fall die Verantwortung für die Zulassung oder Nichtzulassung zum Sakrament aufzubürden.⁵⁵ Hierin liegt eines der großen Probleme des Dienstes von Kommunionhelfern in der römisch-katholischen Kirche, daß diese mit dem Einsatz von Kommunionhelfern de facto auf eine verantwortliche Zulassungspraxis beim Sakramentsempfang verzichtet: Wie sollte dort ein Kommunionhelfer eine Person, die das Sakrament begehrt, zurückweisen können, auch wenn diese vielleicht nicht getauft, einer anderen Konfession zugehörig oder aber exkommuniziert ist?

55 Die Bestimmungen in der Hamburger Kirchenordnung, wonach der Zelebrant den Kelch reicht, wenn ein zweiter Priester als Kommunionhelfer zur Verfügung steht, widerspricht dem nicht, da in der Kirchenordnung selbstverständlich davon ausgegangen wird, daß auch der Priester, der den Leib des Herrn austeilte, die Kommunikanten kennt, und zudem damals die Gesellschaft als corpus Christianorum vorausgesetzt wird.

Ein weiterer Einwand, der oft auch stark emotional gefärbt ist, bezieht sich auf Negativerfahrungen, die Glieder unserer lutherischen Gemeinden mit der Praxis von Kommunionhelfern vor allem in evangelischen Landeskirchen, aber zum Teil auch bereits in der eigenen Kirche gemacht haben. Nicht wenige Gemeindeglieder, die aus dem Bereich der evangelischen Landeskirchen in unsere lutherische Kirche übergetreten sind, haben den Einsatz von Kommunionhelfern, so habe ich es zumindest in unserer Gemeinde erlebt, als Ausdruck eines protestantischen Abendmahlsverständnisses erfahren, das weder um das Bekenntnis zur Realpräsenz noch um die Bedeutung des kirchlichen Amtes weiß und die Abendmahlsausteilung nur als ein praktisches Problem wahrnimmt. Ein Gemeindeglied, das selber früher in der evangelischen Kirche den Dienst eines Abendmahls Helfers versehen hatte, berichtete mir erschüttert, daß es damals ja überhaupt nicht gewußt habe, was es dort eigentlich ausgeteilt hatte und was für eine Verantwortung es damit eigentlich übernommen hatte. Wenig förderlich für die Einführung des Dienstes von Kommunionhelfern sind auch praktische Erfahrungen mit dem Einsatz von Jugendlichen als Kommunionhelfern bei Jugendtreffen innerhalb unserer Kirche, die bei so manchem auch Vorurteile bestärken, daß mit der Einführung von Kommunionhelfern ein geistlicher und praktischer „Wildwuchs“ gefördert wird, dem es zu wehren gilt. Mit Recht als problematisch empfunden wird in diesem Zusammenhang am Einsatz von Kommunionhelfern zumeist dreierlei: Erstens wird zu Recht daran Anstoß genommen, daß Kommunionhelfer den Leib Christi austeilen und damit die Verantwortung für die Zulassung zum Sakrament übernehmen – erst recht, wenn bei größeren Sakramentsfeiern eine Abstimmung mit dem Leiter der Sakramentsfeier oder einem anderen ordinierten Amtsträger gar nicht möglich ist, weil der Kommunionhelfer seinen Dienst ganz selbständig versieht. Zweitens wird zu Recht als anstößig empfunden, wenn Gemeindeglieder diesen Dienst übernehmen, ohne dafür entsprechend geistlich und praktisch in irgendeiner Weise vorbereitet zu sein. Wenn Kommunionhelfer mehr oder weniger spontan bei der Austeilung eingesetzt werden und dann völlig hilflos reagieren, wenn ihnen mit einem Mal zum Beispiel eine Hostie auf den Boden fällt, weil sie solche oder ähnliche Fälle überhaupt nicht bedacht haben, ist das nicht bloß ärgerlich oder befremdlich; hier können Beteiligte auch geistlichen Schaden nehmen, den man nicht unterschätzen sollte. Gerade auch um der Austeilenden willen gehört eine sorgfältige geistliche und praktische Vorbereitung auf den Dienst zum Mindeststandard, der beim Einsatz von Kommunionhelfern eingehalten werden sollte. Die römisch-katholische Kirche hat hier Maßstäbe gesetzt, hinter denen wir auch in unserer lutherischen Kirche nicht zurückbleiben sollten.⁵⁶ Drittens wird schließlich immer wieder die Frage der Kleidung der Kommunionhelfer als möglicher Anlaß zum Anstoß benannt: Tragen die Kommunionhelfer keine liturgische Gewandung, ist die Gefahr aller möglichen

⁵⁶ Vgl. hierzu die oben erwähnten Richtlinien für den Dienst der Kommunionhelfer und Kommunionhelferinnen im Erzbistum Hamburg.

modischen Entgleisungen hier nicht von der Hand zu weisen: von Jeans und Turnschuhen bis hin zu einer eher spärlich zu nennenden Bekleidung einer Kommunionshelferin lassen sich hier schnell so manche modischen „Sündenfälle“ anführen. Gewiß ist allen Beteiligten klar, daß daran nicht die Gültigkeit des Sakraments hängt; doch darf die Bedeutung des „Äußerlichen“ gerade im Zusammenhang von Sakramentsfeier und Sakramentsempfang nicht unterschätzt werden.

Ein weiterer Einwand gegen den Einsatz von Kommunionshelfern in der Gemeinde ist ebenfalls sehr ernst zu nehmen: Im Augenblick des Sakramentsempfangs öffnen sich die Kommunikanten persönlich in einer Art und Weise, wie so manche dies eigentlich nur gegenüber ihrem Seelsorger vollziehen möchten. Mit Recht empfinden wir es als problematisch, wenn beispielsweise im Fernsehen bei Gottesdienstübertragungen und ähnlichen Anlässen betende Menschen in Großaufnahme gezeigt werden. Hier geht es um die Wahrung der Intimsphäre auch bei vollständig angezogenen Menschen. In ähnlicher Weise hat auch der Sakramentsempfang etwas mit Intimität zu tun; daß es so manchen Gemeindegliedern nicht egal ist, vor wem sie sich in dieser Weise beim Empfang des Leibes und Blutes ihres Herrn öffnen, ist verständlich und nachvollziehbar. Es geht bei der Kommunion immer auch um ein Stück Vertrauen, das man als Kommunikant gegenüber dem Austeilenden hat. Ich erinnere noch einmal an die schöne Formulierung aus der Instruktion „*Immensae caritatis*“, es solle „niemand bestimmt werden, dessen Beauftragung bei den Gläubigen Verwunderung hervorrufen könnte“. Positiv heißt das, daß man stets mit zu bedenken hat, ob man mit der Auswahl bestimmter Kommunionshelfer aus der Gemeinde anderen Gemeindegliedern schon allein aus persönlichen Gründen die Teilnahme am Sakrament erschwert. Es ist eben doch noch einmal ein Unterschied, ob ich mich dazu überwinde, gemeinsam mit einem Gemeindeglied am Altar zu knien, das für mich eine innerliche Anfechtung darstellt, oder ob ich aus seiner Hand sogar das Sakrament empfangen soll.

Immer wieder kritisch bemerkt wird auch, daß der Zeitfaktor als Begründung für den Einsatz von Kommunionshelfern oftmals eine solch große Rolle spielt. In anderen Zusammenhängen wird der Verweis auf die Zeit ja auch als Argument dafür gebraucht, auf die Sakramentsfeier im Sonntagsgottesdienst gleich ganz zu verzichten, weil der Gottesdienst durch die Feier des Altarsakraments bei bestimmten Anlässen angeblich zu lang dauern würde.⁵⁷ In der Tat sollten wir uns fragen lassen, ob wir uns selbst im Gottesdienst noch von dem allgemeinen gesellschaftlichen Trend zur immer weiter fortschreitenden Beschleunigung⁵⁸ anstecken lassen sollten. Sollten wir den Gottesdienst umge-

57 Vgl. hierzu Gottfried *Martens*: Bekenntnisbindung und gottesdienstlicher Vollzug. Zur Praxis der wöchentlichen Kommunion in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, in: *Lutherische Beiträge* 14 (2009) S. 50–55, S. 52.

58 Vgl. dazu das hervorragende Buch von Marianne *Gronemeyer*: *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*; Darmstadt 1993, v.a. S.129ff; Gronemeyer spricht von der Beschleunigung als der „*idée fixe*“ des modernen Menschen“ (a.a.O. S.106).

kehrt nicht ganz bewußt als eine Erholung wahrnehmen, die sich gerade dadurch auszeichnet, daß wir bei ihr nicht auf die Uhr schauen, sondern sie einmal beiseite legen können? Ich habe bei meiner Ordinandentrübe vor meiner Ordination gelernt, die Uhr vor Beginn des Gottesdienstes abzulegen und in der Sakristei liegen zu lassen, weil wir im Gottesdienst in eine andere Welt eintreten, die nicht mehr von der irdischen Zeit und entsprechend auch vom Zeitdruck beherrscht wird. Es lohnt sich, darüber in der Gemeinde noch einmal sehr grundlegend nachzudenken.

Mir ist in den Diskussionen zur Frage der Einführung von Kommunionhelfern in der Gemeinde immer wieder deutlich geworden, daß wir es hier mit einer Situation zu tun haben, die sehr wohl mit Römer 14 vergleichbar ist: Da gibt es die „Starken“, denen der Einsatz von Kommunionhelfern überhaupt nichts ausmacht, ja die ihn sich aus so manchen nachvollziehbaren Gründen heraus wünschen. Und da gibt es die „Schwachen“, die durch diesen Einsatz persönlich angefochten sind, mitunter so sehr, daß sie offen zugeben, daß ihnen der Einsatz von Kommunionhelfern den Empfang des Sakraments am Altar sehr erschweren würde. Wir wissen natürlich, wie leicht das Einnehmen der Position des „Schwachen“ auch als taktisches Mittel in einem gemeindlichen Machtkampf mißbraucht werden kann, mit dem sämtliche Änderungen in einer Gemeinde blockiert werden können. Es ist für den Seelsorger und die Gemeindeglieder nicht immer ganz einfach, zu erspüren, wo es sich um Taktieren und wo um echte Betroffenheit handelt. Dennoch mögen uns die Worte des Apostels Paulus auch in diesem Zusammenhang eine Warnung sein, die wir ernst nehmen sollten: „Wer aber dabei zweifelt und dennoch ißt, der ist gerichtet, denn es kommt nicht aus dem Glauben. Was aber nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde“ (Römer 14,23). Als entscheidenden Maßstab empfiehlt der Apostel hier das Handeln aus der Liebe.⁵⁹ Dies führte in unserer Gemeinde beispielsweise dazu, daß am Ende der Diskussionen über eine mögliche Einführung von Kommunionhelfern einige derer, die für diese Aufgabe möglicherweise in Frage gekommen wären, gleich von sich aus erklärten, sie seien nicht dazu bereit, diesen Dienst zu übernehmen, weil sie die persönlichen Anfechtungen zahlreicher Gemeindeglieder wahrnehmen würden und diesen mit ihrem Einsatz keinen Anstoß bereiten wollten. An diesen sehr geistlichen Überlegungen ist die Einführung von Kommunionhelfern in meiner eigenen Gemeinde bisher wesentlich gescheitert; ich kann dies gut mittragen, auch wenn ich persönlich keine Einwände gegen den Einsatz von Kommunionhelfern in unserer Gemeinde hätte.

⁵⁹ Vgl. Röm 14,15.

3. Voraussetzungen für den Einsatz von Kommunionhelfern im Gottesdienst

Trotz all dessen, was ich soeben an berechtigten Bedenken gegen den Einsatz von Kommunionhelfern im Gottesdienst angeführt habe, kann ich mir den Einsatz von Kommunionhelfern im Gottesdienst in den Gemeinden unserer Kirche dennoch weiterhin vorstellen. Dafür müßte allerdings eine Reihe von Voraussetzungen erfüllt sein:

Die allererste Voraussetzung ist natürlich, daß überhaupt ein Bedarf an Kommunionhelfern besteht, weil die Zahl der Kommunikanten entsprechend hoch ist und weil zum Anderen kein weiterer ordinierter Amtsträger als Helfer bei der Austeilung zur Verfügung steht. Karl-Hermann Kandler ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Wohl können Nichtordinierte bei der Ausspendung assistieren, doch ist es seltsam, wenn – wie ich es häufig erlebe – Pfarrer, etwa Emeriti, im Gottesdienst anwesend sind, doch Nichtordinierte das Abendmahl mit ausspenden. Zuerst sind die Pfarrer zur Ausspendung berechtigt.“⁶⁰

Beim Einsatz der Kommunionhelfer ist die erste Voraussetzung, daß der Gemeinde der Unterschied zwischen dem administrare der Sakramente und ihrer Austeilung bewußt ist und von ihr auch nachvollzogen werden kann.⁶¹ Keinesfalls darf der Einsatz von Kommunionhelfern der Aushöhlung des Verständnisses des 14. Artikels des Augsburger Bekenntnisses dienen, als ob aufgrund des Priestertums aller Getauften eigentlich jeder Christ das Sakrament verwalten dürfte und dies allein aus Gründen der guten Ordnung dem Pastor vorbehalten bleibt – oder vielleicht auch nur, weil der besonders gut singen kann. Eine Einführung des Dienstes von Kommunionhelfern müßte also mit einer klaren Unterweisung der Gemeinde über Bedeutung und Auftrag des Hirtenamtes der Kirche und seiner Zuordnung zum Priestertum aller Getauften verbunden sein. Der Gemeinde muß von daher auch klar sein, daß es nicht bloß praktische, sondern theologische Gründe sind, die den Kommunionhelfer den Kelch und nicht den Leib des Herrn austeilen lassen.⁶² Die Frage der Verant-

60 Karl-Hermann Kandler: Die Verwaltung des hl. Abendmahls, dogmatisch und praktisch-theologisch, in: ders.: Das Mahl Christi mit seiner Kirche (= Lutherisch glauben Heft 4); Neuen-dettelsau 2006 (im Folgenden: Kandler, Verwaltung), S. 51–71, S. 65. Ähnlich auch LCA, Distribution: „The office of the public ministry may be affirmed by using other pastors as servers at holy communion ... These pastors may be members of the congregation, or visitors“ (S. 2).

61 Grundsätzlich richtig, aber sehr optimistisch formuliert die Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Westfalen: „Auf viele Christen mag es befremdlich wirken, wenn sie die Gaben aus den Händen von ‚Laien‘ empfangen. Wird jedoch der Unterschied zwischen Konsekration und Austeilung richtig gelehrt und verstanden, dann dürften die Vorbehalte bald schwinden.“ (Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Westfalen: Vom Sakrament des Altars – 500 Jahre nach Luther; Münster 1984 <im Folgenden: Kirchliche Sammlung, Sakrament>, S. 11).

62 Kandler, Verwaltung S. 65 formuliert mit Recht: „Ist die Sakramentsspendung an die empfangene Ordination gebunden, so bedeutet das natürlich, daß auch in unseren Gottesdiensten ordinierte Amtsträger allein die Verwaltung des Abendmahls vorzunehmen haben. Bei der Sakramentsspendung kann ihnen dabei ein Nichtordinierter assistieren, doch sollte dieser die

wortung für die Zulassung zum Sakrament und deren praktische Umsetzung muß eindeutig geklärt sein. Die Liturgische Kommission der Lutherischen Kirche Australiens schlägt in ihrer Stellungnahme zum Einsatz von Kommunionhelfern in diesem Zusammenhang übrigens vor, daß der Liturg vor der Austeilung dem Kommunionhelfer die konsekrierten Elemente – also in aller Regel den Kelch – ausdrücklich überreicht und dieser sich den Kelch nicht einfach selber nimmt, damit erkennbar wird, daß der Pastor für die Austeilung und Zulassung verantwortlich ist und gleichsam den Kelch selber durch die Hand des Kommunionhelfers den Kommunikanten reicht.⁶³ Man sollte diesen Vorschlag ebenso bedenken wie einen weiteren aus dieser australischen Stellungnahme, wonach die Worte „Nehmet hin und trinket“ in der Spendeformel vom Kommunionhelfer weggelassen werden sollten, da diese Worte eine Zulassung zum Sakrament zum Ausdruck bringen, die der Kommunionhelfer in Wirklichkeit nicht vollzieht.⁶⁴

Eine zweite Voraussetzung ist zwar nicht in gleicher Weise zwingend geboten, wäre jedoch mehr als wünschenswert: Wir brauchen in unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche dringend eine gesamtkirchliche Klärung der Frage des Einsatzes von Kommunionhelfern in den Gemeinden. Im Augenblick wird diese Frage, so habe ich den Eindruck, als eine rein praktisch-technische gesehen, die keinerlei weiterer geistlicher oder theologischer Besinnung bedarf: Jede Gemeinde entscheidet für sich, ob und in welcher Form sie Kommunionhelfer und -helferinnen einsetzt; möglich ist vom spontanen Einsatz bis hin zur gottesdienstlichen Einführung so gut wie alles. Ich denke, daß wir hier von der römisch-katholischen Kirche eine Menge lernen können – sowohl, was die Vorbereitung und Fortbildung sowie die übergemeindlichen Regeln zur Gestaltung dieses Dienstes angeht, als auch, was die Probleme angeht, die sich in der Praxis ergeben haben und nunmehr den Vatikan zu deutlichen Nachkorrekturen bewegen haben. Dies wäre aus meiner Sicht auch für die Kommunionhelfer selber wichtig, daß ihnen Hilfen für ihren Dienst an die Hand gegeben werden und daß sie wahrnehmen, daß ihr Dienst weit mehr ist als einfach bloß eine technische Verrichtung, ja, daß sie ihren Dienst in einem gesamtkirchlichen Konsens versehen. Schließlich ist mit dem Dienst der Kommunionhelfer ein Herzstück des geistlichen Lebens unserer Kirche berührt; da hielte ich gesamtkirchliche Abstimmungen dieses Dienstes doch für naheliegend, ja geradezu geboten.

Eine dritte, wiederum unabdingbare Voraussetzung für die Einrichtung des Dienstes von Kommunionhelfern in einer Gemeinde ist eine ausreichende

Spendung des Kelches vornehmen, da mit der Spendung der Hostie, des Leibes Christi, die Zulassung zum Abendmahl insgesamt verbunden ist und außerdem der Pfarrer am besten weiß, wer zum Abendmahl zugelassen werden kann.“ Diese Praxis wird auch – mit der entsprechenden theologischen Begründung – von LCA, Distribution S.3 empfohlen.

63 Vgl. LCA, Distribution S.3; die Anweisung im Direktorium der Diözese Fulda S.61 (vgl. Anm. 44 dieses Vortrags) zielen genau in dieselbe Richtung.

64 Vgl. a.a.O. S.3f.

Schulung der Kommunionhelfer. Diese Schulung sollte nicht allein technische Fragen behandeln, sondern ganz wesentlich auch der Besinnung auf das Wesen des Sakraments dienen und damit helfen, die Kommunionausteilung als einen geistlichen Dienst an der Gemeinde wahrzunehmen. Wünschenswert wäre darüber hinaus eine regelmäßige Schulung von Kommunionhelfern auf übergemeindlicher Ebene, wie dies auch in der römisch-katholischen Kirche praktiziert wird. Für sinnvoll und wünschenswert halte ich auch eine Einführung der Kommunionhelfer im Gottesdienst, inklusive einer Segnung für ihren Dienst. Daß diese Segnung keinen Anlaß zur Verwechslung mit einer Ordination geben sollte, ist klar; umgekehrt sollten wir uns aber nicht aus Angst vor solch einer Verwechslungsgefahr davor scheuen, Gemeindeglieder für besondere Dienste in der Gemeinde und damit auch für den Dienst eines Kommunionhelfers zu segnen. Damit könnte auch der Befürchtung ein Stück gewehrt werden, der Einsatz von Kommunionhelfern sei Ausdruck einer „Jeder darf mal“-Einstellung: Die Gemeinde soll wahrnehmen, daß eben nicht jeder, sondern einer oder einige aus ihrer Mitte zu diesem Dienst ernannt und entsprechend mit Wort Gottes und Gebet eingeführt werden.⁶⁵

Nicht ohne Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch die Frage der Bekleidung der Kommunionhelfer. Ich rate sehr dazu, auch Kommunionhelfer bei der Austeilung des Sakraments gottesdienstliche Gewandung – naheliegender ist eine Albe – tragen zu lassen.⁶⁶ Diese Gewandung bringt gegenüber der Ge-

65 Dies entspricht auch den Ausführungen des von der 11. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche angenommene Dokuments „Amt, Ämter und Dienste in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ (Nr. 360), das zu Diensten wie „kirchlich vortrierte Religionslehrer/in, Katechet/in, Lektor/in, Kantor/in (Organist, Chorleiter), Kindergottesdiensthelfer/in, weltliche Kirchenräte / Kirchenvorsteher/in, Rendant/in, Küster“ feststellt: „Getaufte und konfirmierte Christ/inn/en, die sich durch ihre Fachkenntnisse bzw. ihre beruflichen Abschlüsse und ihren christlichen Lebenswandel als geeignet erweisen, können durch ein geordnetes kirchliches Verfahren in den Dienst der Kirche gestellt werden, bzw. im Namen und Auftrag der Kirche ihre jeweiligen Dienste ausüben. Dazu ist erforderlich, daß sie sich uneingeschränkt an die in der Kirche geltenden Bekenntnisse binden.“ Sie „arbeiten gemäß ihrem kirchlichen Auftrag am Gemeindeaufbau (oikodomé) mit. Zu ihren jeweiligen Diensten sollten die betreffenden Personen pro tempore et loco gesegnet werden, um den geistlichen und kirchlichen Charakter ihres Dienstes zu unterstreichen und sie der Fürbitte der Kirche zu vergewissern“ (S.10). Das Dokument läßt sich nachlesen unter http://www.selk.de/Synode2007/360_Amt-Aemter-Dienste.pdf (Stand: 10.3.2009). In diesen Kontext gehört auch der Dienst der Kommunionhelfer, die leider in diesem Zusammenhang nicht erwähnt werden.

66 Dazu rät auch *Senger*, Kommunionhelfer S. 32–35; in der römisch-katholischen Kirche hat sich das Tragen liturgischer Kleidung zum Kommunionsspenden jedoch weitgehend als „undurchführbar“ (*Balthasar Fischer*: Der liturgische Dienst des Kommunionhelfers und der Kommunionhelferin, in: Alexander *Kuhne* (Hrsg.): Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes; Paderborn 1982, S. 88–91, S. 88) herausgestellt, nachdem die Deutsche Bischofskonferenz zunächst in ihren Ausführungsbestimmungen angeregt hatte, daß männliche Laien Talar mit Chorrock oder Albe und nur die weiblichen Laien „eine dezente und möglichst unauffällige Zivilkleidung“ tragen sollten (vgl. *Raming*, Ausschluß S. 18 Anm. 61); entsprechend formuliert die Richtlinie aus dem Erzbistum Hamburg: „Bei der Spendung der heiligen Kommunion tragen die Beauftragten eine diesem Dienst angemessene Kleidung: Laien in der Regel Zivilkleidung“. Dagegen ist es in Gemeinden der Lutheran Church – Missouri Synod in den USA die Regel, daß die Kommunionhelfer eine Albe tragen.

meinde deutlich zum Ausdruck, daß der Kommunionhelfer eben nicht als Privatperson, sondern in einer besonderen Funktion vor ihr steht; dies entlastet Austeilende und Empfangende gleichermaßen und schneidet zugleich auch alle Diskussionen um eine angemessene Straßenkleidung – muß es ein Schlips sein, muß der Anzug dunkel sein usw. – von vornherein ab. Nicht liturgische Kleidung als solche, sondern Stola und Meßgewand sind Kennzeichen des ordinierten Amtsträgers; das Tragen einer Albe durch ein Gemeindeglied stellt also in keiner Weise eine Amtsanmaßung dar. Wenn auch andere Gemeindeglieder, die Funktionen im Gottesdienst haben, liturgische Gewandung tragen, kommt vielmehr auch sichtbar zum Ausdruck, daß der Dienst des Pfarrers im Gottesdienst eben nicht der einzige ist, sondern einer unter verschiedenen, wenn auch ein besonderer und nicht ersetzbarer.

Eine vierte, ebenfalls unabdingbare Voraussetzung für den Einsatz von Kommunionhelfern in der Gemeinde ist natürlich, daß für diesen Dienst auch geeignete Personen zur Verfügung stehen. Diese Frage sollte sehr sorgfältig zunächst vom Pfarrer und vom Kirchenvorstand bedacht werden; ihre Vorschläge sollten dann auch der Gemeindeversammlung zur Bestätigung vorgelegt werden. Neben bestimmten körperlichen Voraussetzungen ist die wichtigste Voraussetzung, daß die Personen, die für den Dienst als Kommunionhelfer ausgewählt werden, in der Gemeinde möglichst unumstritten sind und von ihrer Lebensführung und ihrem Verhältnis zu den anderen Gemeindegliedern her keinen Anstoß darstellen – ich erinnere noch einmal an die schöne Formulierung aus *Immensae Caritatis*, es solle „niemand bestimmt werden, dessen Beauftragung bei den Gläubigen Verwunderung hervorrufen könnte“. Unmöglich ist es beispielsweise, ein Gemeindeglied zum Kommunionhelfer zu ernennen, das mit einigen Gliedern der Gemeinde im Streit liegt oder das dafür bekannt ist, daß es absichtlich oder unabsichtlich Gemeindegliedern immer wieder vor den Kopf stößt. Auch Gemeindeglieder, die offen zu erkennen geben, daß sie mit Lehre und Praxis unserer lutherischen Kirche nicht so ganz übereinstimmen, sollten für diesen Dienst nicht eingesetzt werden.⁶⁷ Bei der überschaubaren Größe vieler Gemeinden unserer Kirche wird es von daher gar nicht so einfach sein, geeignete Kandidaten zu finden, wobei es aus praktischen Gründen gar nicht schlecht wäre, wenn dem Pfarrer sogar mehr als bloß ein Kommunionhelfer zur Verfügung stünde, auch wenn in aller Regel im Gottesdienst nur ein Kommunionhelfer dem Pfarrer assistiert.

Besonders bedacht werden muß an dieser Stelle noch die Frage, ob der Dienst eines Kommunionhelfers auch von einer Frau versehen werden kann. Ich vermag diese Frage nicht grundsätzlich zu verneinen, zumal auch die

67 Die Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Westfalen stellt mit Recht fest: „Es sollten zu dem Dienst eines Abendmahls Helfers nur solche Leute berufen werden, die bei der Gemeinde in gutem Ansehen stehen und den Glauben teilen, daß da mit dem Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi durch ihre Hände weitergegeben sind“ (Kirchliche Sammlung, Sakrament S.11).

11. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Jahr 2007 den Dienst von weiblichen Kommunionshelfern mit ihrer Zustimmung zum Dokument „Amt, Ämter und Dienste in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ ausdrücklich befürwortet hat.⁶⁸ Gerade wenn wir mit der Grundordnung unserer Kirche daran festhalten, daß aus theologischen Gründen das eine von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nur Männern übertragen werden kann⁶⁹, müssen wir zugleich genau hinschauen, was im Neuen Testament untersagt wird und was nicht. Daß mit dem Schweigegebot in 1. Korinther 14 nicht gemeint ist, daß Frauen im Gottesdienst überhaupt nicht sprechen oder singen dürfen, bedarf wohl kaum einer weiteren Erläuterung.⁷⁰ Daß die Reichung des Kelches Teil der Leitung der Gemeinde durch Lehre ist, die von Paulus in 1. Timotheus 2 Frauen untersagt wird, vermag ich ebenfalls nicht zu erkennen. Keinesfalls sollten wir uns auf Argumentationsmuster einlassen, wonach Frauen „kultunfähig“ oder gar „kultisch unrein“ seien und darum aufgrund ihres Geschlechtes überhaupt keine Dienste im Gottesdienst übernehmen dürften – vom Organistendienst und der Chorleitung, die in der Regel weit genug vom Altar entfernt geschehen, einmal abgesehen.⁷¹ Wir haben es nicht nötig, um das Gebot des Herrn⁷² einen weiteren „Zaun“ zu dessen Absicherung zu ziehen. Andererseits darf es natürlich auch nicht geschehen, daß weibliche Kommunionshelfer in einer Gemeinde gleichsam zu dem Zweck eingesetzt werden, um die Gemeinde schon einmal an den Anblick weiblicher Amtsträger zu gewöhnen. Daß angesichts der Debatte um die Ermöglichung der Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche in unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche⁷³ nicht wenigen

68 Das Dokument „Amt, Ämter und Dienste in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ sieht vor, daß auch Pastoralreferentinnen und Pastoralreferentinnen in Ausbildung als „Kommunionshelferin“ in der gemeindlichen Arbeit mitwirken können (vgl. S.13f). Meines Wissens erscheint der Begriff der „Kommunionshelferin“ hier zum ersten Mal in einem offiziellen Dokument der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

69 Vgl. Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (siehe Anm.4 dieses Vortrags) Artikel 7.1 und 2: „Das eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung kann nur ausüben, wer berufen und ordiniert ist. Dieses Amt kann nur Männern übertragen werden“ (S.100.2).

70 Vgl. hierzu z.B. Johannes R. *Nothhaas*: 1. Kor 14,34 – Teil einer Interpolation?, in: *Lutherische Beiträge* 14 (2009) S.34–49, S.43ff.

71 Vgl. hierzu die zahlreichen kirchengeschichtlichen Belege zu diesem Argumentationsmuster bei *Raming*, Ausschluß S.7ff; das Verbot für Frauen, den Altarraum zu betreten, wurde erstmalig auf der Synode von Laodicea im 4. Jahrhundert in can. 44 ausgesprochen und von späteren Synoden immer wieder aufgegriffen; vgl. *Raming*, Ausschluß S.16 Anm. 53. Eine Kommunionsspendung durch Frauen hat es in der Alten Kirche nur im Rahmen des Dienstes weiblicher Diakone im Monophysitismus gegeben; diese beschränkte sich allerdings darauf, die Kommunion an Frauen und kleine Kinder zu reichen. Interessanterweise bekam die Diakonisse bei der byzantinischen Diakonissenweihe auch einen Kelch überreicht; sie erhielt allerdings nicht die Erlaubnis, ihn auszuteilen (vgl. hierzu *Hauke*, Problematik S.438f).

72 Vgl. 1.Kor 14,37.

73 Vgl. hierzu Armin *Wenz*: Der Streit um die Frauenordination im Luthertum als paradigmatischer Dogmenkonflikt, in: *Lutherische Beiträge* 12 (2007) S.103–127.

Gemeindegliedern auch der Einsatz von weiblichen Kommunionshelfern ein zusätzlicher Anstoß wäre, muß natürlich bedacht werden; keinesfalls sollte jedenfalls die Einführung des Dienstes von Kommunionshelfern durch die Debatte um das Geschlecht der Kommunionshelfer zusätzlich belastet werden.⁷⁴ Auch beim Dienst des Kommunionshelfers handelt es sich ja nicht um ein „Recht“ oder ein „Privileg“, das einer Person oder Personengruppe zustünde. Dies muß bei den Überlegungen zur Auswahl von Kommunionshelfern stets mitbedacht werden.

Es ist gut und sinnvoll, wenn wir in der Diskussion um die Einführung des Dienstes von Kommunionshelfern in unseren Gemeinden unser eigenes Verständnis des Gottesdienstes und des Priestertums aller Getauften noch einmal neu überdenken: Auch wenn der ordinierte Pfarrer die Leitung des Gottesdienstes hat, bedeutet dies nicht, daß er die Inkarnation der Summe aller Geistesgaben darstellt. Gewiß übt die ganze Gemeinde mit ihrem Singen und Beten, ja auch mit ihrem Empfang der Kommunion ihr Priestertum der Getauften aus. Aber Ausdruck dieses Priestertums kann eben auch die Übernahme bestimmter besonderer Dienste in der Gemeinde sein. Ein allzu pfarrerzentrierter Gottesdienst entspricht, auch wenn wir uns an ihn schon sehr gewöhnt haben mögen, nicht unbedingt dem gottesdienstlichen Leitbild des Neuen Testaments. Es schadet uns nicht, auch als lutherische Christen von manchen Entdeckungen, die die römisch-katholische Kirche im 2. Vatikanischen Konzil und in dessen Gefolge zu diesem Thema gemacht hat, zu lernen.⁷⁵

Dennoch haben wir bei unserer Entscheidung, ob wir Kommunionshelfer in unserer Gemeinde einführen oder nicht, stets die bereits erwähnten Ausführungen in Römer 14 zu bedenken: Keinesfalls sollte der Dienst von Kommunionshelfern in der Gemeinde gegen erkennbare Widerstände in der Gemeinde durchgedrückt und keinesfalls sollten entsprechend Gewissen mit dessen Einführung belastet werden. Umgekehrt sollte allerdings auch die Verwendung der Zeit als Argument nicht nur negativ gewertet werden. Es kann durchaus auch ein Gebot der Liebe sein, älteren Gemeindegliedern, die nur begrenzt lange in der Kirchenbank sitzen können, die Gottesdienstteilnahme nicht durch eine vermeidbare Verlängerung der Dauer des Gottesdienstes unnötig zu erschweren. Auch sollten wir in unseren Gottesdiensten eben nicht bloß mit Gliedern

74 Aus diesen Gründen antwortet die Theologische Kommission der LCMS in CTCR, Questions auf Frage 14: „May women serve as assistants in the distribution of the Lord's Supper?\": „While some might argue that assisting the presiding minister in the distribution of the elements is not necessarily a distinctive function of the pastoral office, the commission strongly recommends that, to avoid confusion regarding the office of the public ministry and to avoid giving offense to the church, such assistance be limited to men.“ Dagegen ist es in der Wisconsin Evangelical Lutheran Synod (WELS) grundsätzlich möglich, daß Frauen anderen Frauen (!) das Sakrament reichen; vgl. hierzu http://www.wels.net/cgi-bin/site.pl?1518&cu-Topic_topicID=57&cuItem_itemID=12791 (Stand: 10.3.2009).

75 Vgl. hierzu *Senger*, Kommunionshelfer S.9ff (ohne daß dabei dem Gesagten in allen Einzelheiten zugestimmt werden müßte!).

der Stammgemeinde, sondern auch mit Gästen und Gemeindegliedern, die nur selten kommen, rechnen, und auch ihre Offenheit, am Gottesdienst teilzunehmen, nicht unnötig strapazieren. Es geht eben nicht bloß darum, daß wir selber möglicherweise dreistündige Gottesdienste sehr schön finden mögen und am Schluß eines solchen Gottesdienstes dann auch gerne noch ein achtzehnstrophiges Paul-Gerhardt-Lied singen. Liebevolle Rücksichtnahme auf andere, etwa auch auf Konfirmanden und Jugendliche, für die schon ein halbstündiges Stillsitzen eine schwer erträgliche Übung darstellt, steht uns gut an – und eben auch von daher die Überlegung, inwiefern wir gerade auch den anderen in der Gemeinde zu einer fröhlichen Gottesdienstteilnahme verhelfen können. Denn genau das sollte doch das Ziel aller Überlegungen zur Frage der Einführung von Kommunionhelfern in den Gottesdiensten unserer lutherischen Kirche sein: Ob auch dieser Dienst einen Beitrag zu einer fröhlichen Kommunionbeteiligung der ganzen Gemeinde leisten kann – zu einer Kommunionbeteiligung, die zugleich im Geist der Ehrfurcht vor diesem tiefsten Geheimnis unseres Glaubens geschieht: der realen Teilhabe am Leib und Blut des Mensch gewordenen Gottes.

Von Büchern

Karsten Bürgener (Hg.), Die St. Ansgar-Messe. Eine Agende für Evangelisch-Lutherische Abendmahlsgottesdienste, Hochkirchlicher Apostolat St. Ansgar, Bremen 2005, 15,- €

Karsten Bürgener (Hg.), Meine Zunge soll singen von Deinem Wort. Die Sonntags- und Festtagevangeli- en des Kirchenjahres im lutherischen Lektionston zum Singen eingerichtet, Hochkirchlicher Apostolat St. Ansgar, Bremen 2009, 10,- € als Loseblattsammlung; 5,- € als PDF auf CD-ROM. Zu beziehen im Internet über: www.krb-selbstverlag.de

Als Reaktion auf die theologischen und innerkirchlichen Verwerfungen der Sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts bildete sich um den Hamburger Theologen Helmut Echternach eine theologisch konservative, konfessionell-lutherisch geprägte Richtung innerhalb der Hochkirchlichen Bewegung Deutschlands. Echternachs Hauptwerk „Segnende Kirche“ (Fürth, 1983) ist ein Schlüsselwerk zum Verständnis hochkirchlicher Theologie.

In der Tradition Echternachs steht der emeritierte Bremer Pastor und bischöfliche Leiter des Hochkirchlichen Apostolates St. Ansgar Karsten Bürgener; sein vielleicht bekanntestes Buch „Segen, Amt und Abendmahl“ (Bremen, 1995) etwa knüpft an Echternachs „Segnende Kirche“ an und versucht, dessen Grundlinien biblisch-theologisch weiter auszuziehen. Während sich die Hochkirchliche Bewegung mit Veröffentlichungen im Allgemeinen eher zurückhält, ist Pastor Bürgener literarisch äußerst produktiv und tritt in seinen Büchern offen für die Anliegen der Hochkirchlichen Bewegung ein. Für eine inhaltliche Diskussion hochkirchlicher Positionen leisten seine Bücher wichtige Dienste, da er anders als andere hochkirchliche Theologen ihre Anliegen nicht nur klar benennt und kämpferisch vertritt, sondern auch in bewußter Auseinandersetzung mit dem Lutherischen Bekenntnis aus der Schrift zu entwickeln sucht. Bürgener schreibt vor dem Hintergrund landeskirchlicher Verhältnisse, als lutherischer Theologe innerhalb einer unierten Kirche. Vom Standpunkt einer konkordienlutherischer Theologie verpflichteten Konfessionskirche aus wird man gewiß manch kritische Rückfrage an den Autor haben. Doch besteht das Verdienst des Autors gerade darin, solch ein Gespräch durch seine Veröffentlichungen überhaupt erst ermöglicht zu haben.

„Die St. Ansgar-Messe“ ist eine Privatagende. Sie geht auf die Dienstzeit des Autors in Bremen-Sodenmatt zurück (S.5) und versteht sich selbst als „hochkirchliche Fortschreibung“ der alten Lutherischen Agende 1 (ebd.). Sie ist in zwei Hauptabschnitte gegliedert, die wiederum von einer ausführlichen Einleitung mit thematischen Abhandlungen und einem abschließenden Erläuterungsteil gerahmt werden. In den einführenden thematischen Abschnitten

geht Bürgener ausführlich auf zentrale Themen hochkirchlichen Gottesdienstverständnisses ein (Darbringung und Opfer, Epiklese, der Begriff „Wandlung“) und gibt kurze Einführungen zu Kirchenjahr und Perikopenordnung (S.7–33). Auch die abschließenden Erläuterungen spiegeln zu einem guten Teil konkrete Erfahrungen des Autors im Gemeindedienst wider und beschreiben erfrischend pragmatisch Wege zur liturgischen Prägung einer Gemeinde (S.168–188).

Der Hauptteil bietet Ordnungen für den sonn- und festtäglichen „Hauptgottesdienst“ (S.34–84), wie für eine verkürzte „Werktagmesse“ (S.85–104). Eucharistiegebete (mit jeweils eigenen Präfationen) für verschiedene Kirchenjahreszeiten sowie für eine Brautmesse schließen sich an (S.105–167). Strukturell folgen die Ordnungen im Wesentlichen der Lutherischen Messe nach Agende 1. Besonderheit ist das jeweils nach altkirchlichem Vorbild um Gabenbereitung, Gabenepiklese und Darbringungsgebet erweiterte Eucharistiegebet. Als Akklamation nach dem Vaterunser kennt die Werktagmesse außerdem den ostkirchlichen Ruf: „Das Heilige den Heiligen“, der sich bis 1935 übrigens auch in der atlutherischen Abendmahlsliturgie fand und dort wahrscheinlich auf Löhle zurückging. Selbst im eigentlichen Hauptteil der Agende finden sich neben den gewöhnlichen Rubriken immer wieder kurze thematische Ausführungen zum jeweiligen Abschnitt.

Dieser Aufbau ist gleichzeitig die Stärke, wie auch die Schwäche des Buches; die äußerst lesenswerten Anmerkungen und Kommentare geben der Agende eher den Charakter eines „Studienbuches“, in denen auch immer wieder hilfreiche Winke aus der langjährigen Praxis des Autors auftauchen. Für die „kultische“ Verwendung am Altar wäre eine editorische Trennung von Altarbuch und Studienausgabe vielleicht jedoch besser gewesen; auch die geleimte Bindung der Agende dürfte eine regelmäßige, womöglich jahrelange Nutzung am Altar erschweren. Als „Studienbuch“, zur Erstbegegnung und Auseinandersetzung mit hochkirchlicher Theologie, sowie als hochkirchliches Dokument lutherischer Liturgik ist sie in jedem Fall uneingeschränkt zu empfehlen.

Gewissermaßen als Ergänzung zur „St. Ansgar-Messe“ hat Pastor Bürgener nun 2009 unter dem Titel „Meine Zunge soll singen von Deinem Wort“ die Sonn- und Festtagevangeliens der aktuellen Leseordnung von 1978 zum Singen im lutherischen Lektionston eingerichtet herausgegeben. Obwohl Bürgener in seinen Büchern immer wieder Kritik an der Textauswahl der Perikopenordnung von 1978 übt und auch der Revision der Lutherbibel von 1984 kritisch gegenübersteht, trägt er damit nach eigenem Bekunden dem Wunsch von theologischen Freunden Rechnung, die die neue Ordnung und Revision benutzen (S.1). Die Auswahl bietet sämtliche Sonn- und Festtagevangeliens des Kirchenjahres in der Notation des Evangelientones, wie er sich in Agende 1 und dem Lutherischen Lektionar der VELKD findet. Um Eintönigkeit zu vermeiden sind in längeren Lesungen verschiedene Varianten hinzugefügt. Damit wird dem musikalisch weniger vermögenden Geistlichen oder Kantor ein nicht unbeträchtlicher Dienst erwiesen. Bürgeners zum Singen eingerichtete Lesun-

gen sind meines Wissens nach einzigartig auf dem theologischen Buchmarkt. Auf römisch-katholischer Seite wären allenfalls die drei von Heinz Lamby herausgegebenen, den Festkreisen zugeordneten Auswahl Ausgaben „Weihnachtsbotschaft“, „Osterbotschaft“ und „Frohe Botschaft im Kirchenjahr“ zu nennen, die Ähnliches für ausgewählte Lesungen der neuen römischen Leseordnung in der Einheitsübersetzung versuchen.

Wie in der „St. Ansgar-Messe“ streut Pastor Bürgener zwischen die Lesungen durchweg lesenswerte Betrachtungen und Informationen. Was man sich allerdings auch hier, beinahe mehr noch als in der Agende, vielleicht doch eher in einem gesonderten Bändchen gewünscht hätte. Liegt hier doch nicht weniger vor als ein lutherisches Evangeliar mit zum Singen eingerichteten Lesungen! Der Nutzbarkeit tut das freilich keinen Abbruch. Die Lesungen werden als PDF-Dokumente zum Selbstaussdruck, bzw. in Loseblattform angeboten. Wie schon die Agende sind die zum Selbstkostenpreis veröffentlichten zum Singen eingerichteten Evangelien allen an einer würdigen Feier der Messe Interessierten ausdrücklich zu empfehlen.

André Schneider

Petra Hörner (Hg.), Erasmus Alber: Evangelienharmonie, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2009, ISBN 3-11-020910-5, 214 S., 89,95 €

Es gibt sie noch: Entdeckungen verschollener Quellen der Theologiegeschichte. Noch im 1982 erschienenen TRE-Artikel „Evangelienharmonien“ ist die Rede von der „verlorengegangene(n) Harmonie des E. Alber, 1532“¹. Das hatte zur Folge, daß der Charakter von Albers „Evangelienharmonie“ in der Forschung lange Zeit weithin unbekannt war; die wenigen älteren Nachrichten wiederum erweisen sich als wenig aussagekräftig oder irreführend. Als verschollen galt das Werk des gebürtigen Wetterauer und Gründers der Oberurseler Lateinschule, so ist im Vorwort des vorliegenden Bandes zu lesen, seit dem Zweiten Weltkrieg. 1995 wurde die Handschrift in der Universitätsbibliothek Leipzig wieder aufgefunden. Die Germanistin Petra Hörner zeichnet für die nun vorliegende Edition verantwortlich und führt den Leser in einer interessanten und ausführlichen Einleitung an Albers Leben und Werk heran.

Eingangs wundert sich die Autorin darüber, daß trotz Albers Ruf als „strenger Lutheraner“ (er war zu deren Hoch-Zeiten wichtiger Mitarbeiter in „Unsers Herrgotts Kanzlei“ zu Magdeburg und dichtete geistliche Lieder, von denen einige bis heute gesungen werden) sein theologisches Werk weit weniger Beachtung finde als z.B. seine Fabeln, die nicht nur von Grimm hoch geschätzt wurden, sondern bis heute in der Germanistik eine wichtige Rolle spielen. Die Be-

¹ Dietrich *Wünsch*, Evangelienharmonie, in TRE (= Theologische Realenzyklopädie) 10, S. 631.

obachtung, daß die Herausgeberin allerdings neuere Literatur über die „Magdeburger Kanzlei“, in der auch der *Theologe* Alber angemessen gewürdigt und behandelt wird², nicht erwähnt, läßt bereits an dieser Stelle den Wunsch nach einer engeren Zusammenarbeit zwischen Germanisten und Theologen aufkommen.

Umgekehrt ist freilich auch zuzugeben, daß das Interesse vieler Theologen an einer „Evangelienharmonie“ vermutlich eher unterbelichtet sein dürfte. Evangelienharmonien gelten ähnlich wie Dogmatikkompendien als Ausdruck eines zutiefst verwerflichen Schriftverständnisses. Das in der Tat hoch problematische „Diatessaron“ des altkirchlichen Apologeten Tatian (ca. 170), das in der syrischen Kirche sogar zeitweise als kanonisch approbiert war und daher gottesdienstlich gebraucht wurde, gilt gleichsam als negativer Prototyp aller Evangelienharmonien, was dazu führt, daß zusammen mit ihm die ganze Gattung verworfen wird. Die Germanistin Petra Hörner räumt mit diesem negativen Generalurteil gründlich auf, indem sie Charakteristika und Stellenwert der Alberschen Harmonie herausarbeitet und durch die Art der Edition transparent macht.

Methodisch unterscheidet sich Alber deutlich von vielen Evangelienharmonien vor ihm, am deutlichsten aber hebt er sich von Tatians „Diatessaron“ ab. Gegenüber Körners Urteil, der Albers Harmonie als „unbefriedigend“ bezeichnet, stellt Hörner fest: „Mit dem heutigen Kenntnisstand würde man ein derartiges Urteil nicht mehr fällen, weil inzwischen Erkenntnisse darüber gewonnen werden konnten, daß jene Evangelienharmonien, die sich von der *Tatian*-Harmonie distanzieren, bewußt das additive Verfahren anwenden, um die Vollständigkeit des evangelischen Materials mehr oder weniger zu garantieren, freilich zu dem Preis, nicht mehr der ursprünglichen Idee von einer Harmonie zu entsprechen, nämlich die Widerspruchslosigkeit und die Einheit des Viererkansons nachzuweisen“ (S.10).

Mit anderen Worten: Das Grundanliegen Tatians und damit das klassische Vorurteil gegen Evangelienharmonien als solchen, diese wollten die Vielfalt und den Spannungsreichtum des biblischen Zeugnisses eibebnen und vereinheitlichen, teilt und bestätigt Alber mit seiner Harmonie gerade nicht. Das führt zwar dann wiederum dazu, daß von den Evangelien stark unterschiedlich berichtete ähnliche oder gar identische Ereignisse gleich mehrfach abgedruckt werden. Die Frage, ob diese Ereignisse sich damit auch mehrfach „ereignet“ haben, wird damit aber gerade offen gelassen. An sehr vielen Stellen schärft Alber durch die redaktionelle Einfügung „so dieser Evangelist – so jener Evangelist“ („Mattheus sic – Lucas sic“) geradezu den Blick für die Unterschiede zwischen den Evangelien. Albers Harmonie gehört damit in die Gruppe jener Harmonien, denen die Vollständigkeit des Wortlauts wichtiger ist als die Frei-

2 Vgl. Thomas Kaufmann, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548–1551/2), Beiträge zur historischen Theologie 123, Tübingen 2003, und unsere Rezension in: Lutherische Beiträge 9, 2004, S.245–249.

heit von Brüchen. Im Grunde ähnelt Albers Werk daher in hohem Maße einer „Evangelii-synopse“, so daß Hörner zu Recht urteilt: „Diese Art der Harmonisierung des Viererkanons tendiert zur synoptischen Darstellung ...“ (S.15). Die chronologischen Unterschiede zwischen den Evangelien läßt Alber kommentarlos stehen, „harmonisiert“ sie also gerade nicht.

Hörner sieht diese Vorgehensweise Albers im Kontext der nominalistischen Abkehr von der Signifikationshermeneutik der augustinischen Tradition. Während es in Letzterer bei der Schriftauslegung in erster Linie um die jenseits oder hinter den Worten zu suchende „Sache“ geht, betont der Nominalismus (der auch Luther prägte) die Einheit von *verbum et res*, von Wort und Sache. Albers Vorgehensweise ist nach Hörner Ausdruck seines Zutrauens zum sich selbst erschließenden Wort, während Tatian sich sozusagen zum „Hermeneuten“ der Evangelisten aufschwang, um *durch sein Verständnis* die Vierzahl der Evangelien gleichsam überflüssig zu machen. Mit diesen treffenden Hinweisen schlägt die Herausgeberin bereits erste Breschen in die von ihr durch diese Edition ermöglichte und erwünschte weitergehende Untersuchung, „inwiefern es sich bei dieser Evangelienharmonie im Detail um ein Werk ... möglicherweise einer spezifisch reformatorischen Auffassung handelt, so daß ihr Standort im Gefilde der zahlreichen Harmonien ganz exakt bestimmt werden kann“ (S.18).

Anhand konkreter Beispiele weist Hörner dann nach, daß Albers Text weit hin dem Wortlaut von Luthers Septembertestament von 1522 folge, bei Abweichungen wiederum zumeist mit Luther 1546 übereinstimme. Allerdings vermißt man hier eine Auskunft darüber, warum sie Albers Text nicht mit Luther 1534 abgeglichen hat, zumal diese Bibelausgabe zeitlich viel näher an Albers Edition heranrückt. Eine stichprobenartige Überprüfung zeigt, daß die Übereinstimmungen bereits den 1534er Luthertext betreffen. In jedem Fall aber ist unübersehbar, daß es sich in Albers Werk um eine frühe Frucht in der Wirkungsgeschichte der Lutherschen Bibelübersetzung handelt. Schon aus diesem Grund lohnt sich die Lektüre der Harmonie selber, die man durchaus – gerade im Sinne eines synoptischen Vergleichs – sowohl zur persönlichen Bibellectüre als auch zur Predigtvorbereitung nutzbar machen kann.

Den Text hat Hörner um der Übersichtlichkeit willen mit deutschen Überschriften versehen, die es ihr ermöglichten, ein sehr detailliertes leserfreundliches Inhaltsverzeichnis zu erstellen. Allerdings sollten bei der Lektüre dann die viel selteneren ursprünglichen lateinischen Überschriften stärker gewichtet werden. Ein Blattverlust ist aus Luthers Septembertestament ergänzt worden. Auf Seite 99 wäre ein Tipfehler zu korrigieren („*manducatione*“ statt: „*manduratione*“). Bei den Abendmahlsworten Jesu hat Alber übrigens auch den Wortlaut aus 1Kor 11 mit einbezogen. Die lutherische Theologie ist der Germanistin Petra Hörner zu Dank dafür verpflichtet, daß sie dieses theologiegeschichtlich bedeutsame Werk des großen Wetterauers zugänglich gemacht hat.

Armin Wenz

Günther Kuhlmann, Anvertraute Pfunde. Ein Predigtbuch, Selbstverlag (Günther Kuhlmann, Schulenburgstr. 36, 44803 Bochum), 2009, Hardcover, 275 S., 19,00 €.

Während sich sonst Ruheständler gern autobiographisch betätigen, ist es umso erfreulicher, wenn ein erfahrener Gemeindepfarrer, der außerdem viele Jahre in kirchenleitender Position gestanden hat, ein Predigtbuch seiner überwiegend im Ruhestand gehaltenen Predigten herausgibt. Gewiß hat man in diesem Lebensabschnitt wieder mehr Zeit, seine Predigten *wörtlich* aufzuschreiben und sorgfältig daran zu feilen, was sonst in der alltäglichen Hektik einer Pfarramtsführung nicht immer gelingen mag. So werden hier vierzig Predigten aus den Vertretungsdiensten eines Ruheständlers dargeboten und als „Beigabe“ sechs ältere, „die einschneidende Begebenheiten persönlicher oder auch Kirche und Volk bewegender Natur berücksichtigen“ (S. 3).

Keine Frage: Die Predigten sind schriftgemäß, bekenntnisgemäß und dabei auch zeitgemäß. Charakteristisch ist an ihnen, wie sie kirchenjahreszeitlich in die Liturgie der Kirche eingebettet sind. Unverwechselbar ist aber auch ihre Diktion, ihr Stil. Der Prediger holt seine Zuhörer auch noch im Alter dort ab, wo sie sich befinden, und fesselt sie, indem er das biblische Geschehen in ihr Leben hineinkomponiert oder aber auch umgekehrt ihr Tun und Denken in die biblische Gedankenwelt transponiert. Die Sätze sind kurz und klar, die Gedanken gradlinig, auch und gerade dort, wo ungewöhnliche Aspekte auftauchen, die sonst heute kaum in Predigten zu finden sind. Natürlich spiegelt sich der ganze Ernst des heiligen Gotteswortes in ihnen, der keine Abstriche und erst recht keine Kompromisse an den „Zeitgeist“ zuläßt. Und doch zaubern sie oft ein Lächeln ins Gesicht. So gut sind sie. Alles in allem auch ein Genuß! Für mich ein Meisterstück homiletischer Predigtkunst.

Kuhlmanns Predigtbuch ist auch eine Fundgrube für Lektorengottesdienste, wenn auch – der jeweiligen aktuellen Bezüge wegen – sehr sorgfältig auszuwählen wäre. Sollte ich verhindert sein, am Sonntag den Gottesdienst der Gemeinde mitbegehen zu können, werde ich hier fündig werden unter den „anvertrauten Pfunden“ eines alten und lieben Freundes.

Schade ist nur, daß solche kostbaren Bücher ohne Zuzahlungen, sprich: ohne Sponsoren, keinen Verlag finden, durch den auch bibliothekarisch der Ertrag einer solchen Arbeit festgehalten werden kann.

Johannes Junker

Friedrich Beißer, Der christliche Glaube, Band 1–3, Freimund-Verlag, Neuendettelsau 2008, ISBN 978 3 86540 048 2, Gesamtpreis (Bd. 1–5) kartoniert im Schuber 39,80 €

Prof. Dr. theol. Friedrich Beißer, ab 1962 Professor der systematischen Theologie in Heidelberg, danach von 1976 bis 1999 in Mainz bis zur Emeritierung, stellt sich als Glied der „Lutherischen Kirche“ (VELKD) und als Schüler Peter Brunners (1900–1981) vor (I, 12 Vorwort; vgl. I, 182; 208). Seine Dogmatik wird außerdem als Zusammenfassung seiner wissenschaftlichen Arbeit beschrieben (Rückentext). Dem Anspruch einer „Laiendogmatik“ wird Beißer nicht primär dadurch gerecht, daß er es dem Laien inhaltlich leicht macht und ihm komplizierte Gedankengänge erspart, sondern vor allem dadurch, daß sehr klar, übersichtlich dargestellt wird (kurze Abschnitte; kaum Fremdwörter; Reduzierung (!) der Darstellung der theologischen Diskussion). Außerdem wird der Stoff auf insgesamt fünf Bände aufgeteilt. Die kleinen, handlichen „Taschenbuchbändchen“ machen die Lektüre einfacher. Wir wollen nur die Grundzüge dieser Dogmatik – die sie doch gerade auch als Laiendogmatik ist – herausarbeiten versuchen und beschränken uns zunächst auf die ersten drei Bände. Mehr kann hier nicht geschehen und darf auch nicht erwartet werden.

Obwohl Beißer seine Dogmatik „Der christliche Glaube“ nennt, setzt er im ersten Band bei der „historischen Begründung“ des christlichen Glaubens an. Im Mittelpunkt des Glaubens stehe „Jesus von Nazareth“, seine historische Person, Botschaft, sein Tod und Auferstehen (I, 11 Vorwort). Von hierher entscheide sich alles! Anfangs stellt Beißer darum dar, was historische Forschung von Jesus und dem kommenden Gottesreich sagen kann, um sich dann aber im „Gegensatz“ (I, 23) zu ihr ausführlich mit den „Grundüberzeugungen“ aller neutestamentlicher Zeugen zu beschäftigen, die Jesu Tod und Auferstehung eben nicht als „Scheitern“ seiner Ankündigung des Gottesreiches verstanden, sondern als dessen (vorläufige) Erfüllung. In verborgener Weise nehme die Geschichte Jesu gerade im Kreuz das kommende *Kommen Gottes* voraus, bzw. entscheide darüber, wie wir Menschen dieses Kommen Gottes erfahren werden. Grundsätzlich wird festgestellt:

- Das Kommen Jesu muß im Zusammenhang der damaligen Endzeiterwartungen (Gericht; Neuschöpfung) gesehen werden. Diese Erwartungen werden durch die Predigt Jesu bestätigt, ja verschärft.
- Diese Erwartungen „zwingen“ die Jünger, den Kreuzestod nach der Ostererfahrung als (vorläufige) Erfüllung des Kommens Gottes (!) in Gericht und Vollendung (Gesetz und Evangelium) zu sehen.
- Von hieraus ergibt sich auch die Deutung des Kreuzestodes als stellvertretendes Gericht und der Auferstehung als Urdatum des „neuen Lebens“, der „neuen Kreatur“.
- In Christus ist in diesem Zusammenhang Gott *selbst* gekommen, auch wenn es nur verborgen geschah.

- Die Verborgenheit des Kommens Gottes in Christus trägt die Verheißung des zukünftigen Kommens in Herrlichkeit in sich. Gerade deshalb gilt auch: Christus war der kommende Gott!
- Die Kirche ist nicht das Gottesreich, aber doch anfängliche Verwirklichung des Gottesreiches, weil (insofern) sich in ihr die Gegenwart des Herrn manifestiert.

Ein Beispiel: „Erwartet wurde, daß alle Menschen vor dem Forum des allmächtigen Richters zitiert würden. Geschehen ist aber, daß Jesus, der Sohn Gottes, hingerichtet worden ist... Sein Tod geschah an unserer Statt“ (I, 52). – Beißer versteht es schon in diesem ersten Teil sehr gut, auf die Fragestellung der *neueren Exegese* einzugehen, sie aber auch kritisch zu hinterfragen und – vor allem – positiv weiterzuführen. Exegetische Beobachtungen in aller ihrer Vielfältigkeit werden hier auf das *Zentrum* der Geschichte Jesu bezogen und gebündelt, ohne die Vielfältigkeit in Frage zu stellen. Zugleich liegt hierin der Versuch, zwischen historischem Jesus und dem „Christus des Glaubens“ zu vermitteln und damit nicht zuletzt zwischen historisch-kritischer Schriftauslegung und christlichem Glauben (I, 62).

In einem zweiten Teil entfaltet Beißer daraufhin – und erst jetzt – die sogenannten „Prolegomena“ der Theologie, d.h. die fundamentalen Fragen, was Theologie sei, welche Aufgabe ihr zugewiesen werde, ihre Grundlagen und Kriterien usw. Ausgehend von etlichen Klärungen der Begrifflichkeiten definiert Beißer die Aufgabe der Theologie als Lehre vom christlichen Glauben, der sich aber vernünftigen und rationalen Argumenten stellen müsse. Die Theologie müsse sich in diesem Spannungsfeld erweisen. Man müsse dabei auf eine veränderte Welt eingehen, *aber auch die Geister prüfen* (I,74). So überrascht nicht, daß hier die Aufgabe der Theologie auch sehr „apologetisch“ definiert wird: „Die Theologie aller Zeiten hat sich in starkem Maße auf den Geist der jeweiligen Zeit eingelassen. Das gilt insbesondere vom neueren Protestantismus. Was der Zeitgeist fordert, muß in der Tat beachtet und ernst genommen werden. Es darf aber niemals mit dem Vernünftigen überhaupt gleichgesetzt werden. Es muß in jedem Fall kritisch geprüft werden, welche Inhalte mit dem christlichen Glauben übereinstimmen und welche nicht“ (I, 87). Oder: „Der heutigen Situation wird die Theologie nicht dadurch gerecht, daß sie sich jeweils nur dem Zeitgeist anpaßt. Sie hat die jeweilige Lage ernst zu nehmen. Aber sie hat von ihrer Botschaft aus diese auch besser zu verstehen, als sie sich selbst versteht“ (I, 87). Als Beispiel spezieller Apologie führt Beißer daraufhin breit das Verhältnis des Glaubens zu den Religionen aus, indem er sich *nicht* über offenkundige Gegensätze („Feindschaften“) hinwegsetzt. Theologie – so entfaltet Beißer schließlich – müsse „Offenbarungstheologie“ sein, oder sie sei keine (I, 130), wobei dies – so ist Beißer gleich bemüht – den Menschen mit einschließe: „Gott kommt, um den Menschen zu retten und daher geht er auch auf den Menschen ein, auf seine Lage und auf seine Nöte“ (I, 131).

Dies führt natürlich zur Frage der Geltung und Auslegung der Hl. Schrift, die Menschen- und Gotteswort zugleich sei, damals als Gottes Wort durch fehlbare Menschen ergangen, heute als Gotteswort (durch fehlbare Menschen) auszulegen, eben historisch *und* geistlich zugleich. Im Menschenwort ereigne sich „je und je“ die Offenbarung des göttlichen Wortes (I, 146)! So behält bei Beißer die historische Kritik ihr Recht, auch wenn sie das „Wesen“, bzw. das Ganze oder die Einheit der Bibel nicht begründen könne (I, 152). Dies sei im *Christuszeugnis* am besten ausgedrückt, das zugleich auch innerer Maßstab des Kanons bilde (I, 154). Das Alte Testament werde – im Sinne der Zukunftsoffenheit und Messianität – im Neuen bestätigt und zugleich überboten. Vom Neuen Testament her müsse man auch Sachkritik am Alten Testament üben dürfen (S.159). Ebenso sei die Theologie dem Bekenntnis der Kirche verpflichtet (insbesondere dem lutherischen Bekenntnis I, S. 182), in dem die wesentlichen Inhalte des Glaubens ausgesprochen sind: Das Bekenntnis sei die Kurzfassung, die Hl. Schrift die Langfassung des Evangeliums (I, 168). Kriterium der Theologie sei aber auch der Glaube, der den Menschen nicht (be)zwinge, sondern ernst nähme, sowie „die Situation, in der wir uns befinden, bzw. die Vernunft und speziell die Philosophie“ (I, 176). Letztes überrascht weniger, wenn man Beißers Unterscheidung von *Grundlagen* und *Kriterien* der Theologie im Hinterkopf behalten hat (I, 119). Wie gesagt: Seine Definition der Theologie, auch der Wissenschaftlichkeit der Theologie spart den Menschen, die Vernunft (ratio) nicht aus, sondern bezieht sie in apologetischer Weise ein. Auch eine Glaubenslehre müsse sich der Mühe rationaler Nachfrage und Begründung unterziehen, heißt es immer wieder (I, 199). Beißer nennt unter Berufung auf Peter Brunner seinen dogmatischen Aufriß schließlich „heilsgeschichtlich“, wobei die Abfolge zugleich einem trinitarischen Grundschema entspricht (I, 208).

Dieses heilsgeschichtliche Schema wird auch in der Lehre von Gott fortgeführt, ausgehend von der Trinitätslehre. Hier setzt Beißer ausdrücklich bei der „Ökonomischen Trinität“ an (II, 15). Vom offenbaren Gott her aber ergebe sich die altkirchliche Trinitätslehre als notwendige Entfaltung. Damit wird für Beißer zugleich ihre neutestamentliche Begründung evident. Das Alte Testament ziele auf die Offenbarung der Trinität hin, die in Christus Ereignis geworden sei (S.18). Die innertrinitarischen Formeln (homoousios; drei Hypostasen/Personen – ein Wesen z.B.) widersprechen nicht dem biblischen Zeugnis, sofern diese Aussagen wirklich im Christusgeschehen (eschatologisch-heilsgeschichtlich) eingebunden bleiben. Die immanente Trinitätslehre wird so heilsgeschichtlich verankert, ja sogar „entfaltet“, ohne dabei die immanente „Trinitätslehre“ zur ökonomischen zu machen und umgekehrt. „In Wahrheit besitzen die Christen in dieser Lehre aber etwas Herrliches, Schönes, Heilhaftes, das zu rühmen sie gar nicht aufhören dürfen“, heißt es hier als Grundlegung der Trinitätslehre (II, 41). Nebenbei referiert Beißer über A. v. Harnack, Hegel, vor allem aber die Entwicklung der altkirchlichen Christologie. Er geht

schließlich auch auf das „filioque“ (Ausgang des Geistes vom Vater *und* dem Sohn) ein und verteidigt es auch im Blick auf die momentane ökumenische Diskussion. In der Lehre von den Eigenschaften Gottes steht zunächst die Frage nach dem „Wesen“ (Gottesbild) im Vordergrund. Ausgehend von den Gottesnamen (Jahwe; El; Elohim) sieht Beißer im Kommen Gottes letztlich auch den Schlüssel zum Wandel der Gottesbezeichnungen. Der konkrete Gott in Jahwe bestimmt dabei wieder – heilsgeschichtlich – den eher abstrakten, aber universalen Gott El, im Neuen Testament als „Jesus Christus“ (II, 65). Das Bild eines persönlichen Gottes lasse sich gerade wegen seines lebendigen Wesens nicht bestreiten, ja sei geboten (II,68)! Die *Eigenschaften* Gottes beschreibt Beißer nun – fast – konsequent in einem heilsgeschichtlichen Dreischritt, von dem vollkommenen, allmächtigen, heiligen, barmherzigen Gott, über dessen Verborgtheit, Selbstverleugnung, Scheitern und Enttäuschung (Zorn Gottes), zur Vollendung, Erlösung durch Jesus Christus in seiner eschatologischen Bedeutung. Das Schema Hegels von These, Antithese und Synthese legt sich hier freilich sehr nahe. Die Auseinandersetzung mit Hegel wird auch ständig geführt (II, 31; 51, 68, 70). Kant wird dagegen immer wieder im Blick auf die Frage der Erkenntnis Gottes zum Thema. Sehr viel Verständnis bringt Beißer hier für den philosophischen Zugang zur Gottesfrage auf, ja, fordert, daß hier – auch nach-atheistisch – metaphysisch mehr bedacht werden müsse. Kant sei nicht unter die atheistische Philosophie einzureihen (II,93f). Dementsprechend werden alle Gottesbeweise genauer analysiert und wird der Atheismus einer sehr gründlichen Prüfung unterzogen. Am Ende stehen die für Beißer typischen – apologetischen – Sätze: „Aber auch dann, wenn Gott sich uns zuwendet, wird er für uns nicht zu einer fraglosen Selbstverständlichkeit... Wo aber Glaube, da ist auch Zweifel, da ist auch Widerstand möglich... Und wieder kann man sich solchem Glauben auch verweigern... Gott hört nicht auf, uns dazu einzuladen“ (II,106).

Im Folgenden behandelt Beißer die Lehre von der Schöpfung, in der er die *real gegebene* Welt von Gott her zu entfalten sucht. Der Schöpfungsglaube wird nicht als Nebensache des Glaubens verstanden, auch nicht im Neuen Testament. Die neue Schöpfung bedeutet nicht die Preisgabe oder gar Dämonisierung der alten Welt (II,117). Beißer bemüht sich, die echte Naturwissenschaft von atheistischen Gedanken zu unterscheiden und ihr ihren Platz in der „nachträglichen Analyse von Einzelheiten“ zu wahren (II,129). Das „Wesen der Dinge“ oder das „Ganze“ (Frage nach dem Warum?) könne sie aber nicht finden oder beschreiben. Ausgehend von dieser Wissenschaftskritik wendet sich Beißer nun den biblischen Berichten zu, in denen er zwar alte Mythen, ja selbst DAS Mythische (zeitsprengende „Grundbedingungen des Wirklichen“ II,133) selbst aufgenommen sieht (Urchaos; Schöpfung als Ordnung; Lebensgedanke; Adam und Eva als Kollektivpersonen; Geschlechtlichkeit; Fruchtbarkeit), aber doch in erheblich umgestalteter Form. Das neue Gottes- und Menschenbild, vor allem aber die Bindung des Menschen durch das göttliche Ge-

bot, eine „prinzipielle Moralisierung“ (II,144) fällt hierbei ebenso auf, wie die Überwindung des Mythischen durch die Setzung eines Anfangs aller Geschichte. Die „sechs Tage“ werden bei Beißer nicht umgedeutet, sondern vom siebten Tag her interpretiert (II, 158). Für das Verhältnis Gottes zur Welt ist für Beißer eine „dreifache Qualifizierung“ bestimmend: 1. Alles ist und bleibt gut geschaffen, 2. alles ist der Sünde und dem Tod (Strafe!) verfallen, 3. alles ist miteinander verflochten, steht im Streit, harret der Erlösung und der neuen Schöpfung (II,161f; 166). Dies qualifiziere auch die Ebenbildlichkeit (S.184) und die Gemeinschaft des Menschen, zu der er erschaffen ist (z.B. Mann und Frau), die der Schuld verfallen sei (Verführung; Schuldzuweisung) und nun im Streit und Widerspruch verhaftet bleibe hin zur neuen Schöpfung, die als Neuschöpfung die gegebene Welt nicht verteufle, auch nicht negiere, sondern verwandle und zu Gott zurückführe. So endet die Schöpfungslehre hier auch im Lobpreis des Schöpfers (II,230).

Im dritten Band nun faßt Beißer ganz entsprechend seines Ansatzes im 1. Band die Christologie mit der Eschatologie (die Lehre von den letzten Dingen; Tod, Gericht, Ewigkeit) zusammen, nur, daß nun von den traditionellen systematischen Fragestellungen und Begriffen her gedacht wird. Die Christologie müsse neutestamentlich durch die Eschatologie ergänzt werden (III,14; 145). Ausgehend vom Konzil Chalcedon (451) und seiner „Zwei-Naturen-Lehre“ – d.h. kirchengeschichtlich. Dabei würde durch die verwendeten Begrifflichkeiten (Person = hypostasis = persona; Natur = physis = natura; Wesen = usia = substantia) das Geheimnis der Person Jesu Christi gerade durch das kirchliche Dogma nicht entschlüsselt oder definiert, sondern lediglich verteidigt, umschrieben und angedeutet (III,27; 29;59ff ; 60ff.; 62ff). Das kirchliche Dogma betonte immer die Einheit der Person Jesu Christi: „Jesus Christus ist einer, und er ist dies als Gott und als Mensch“ (III,25). Diese Aussagen mußten sich aus dem Christusbild der Evangelien ergeben, in dem mit Jesus Gott selber eingetroffen sei. Es bedurfte einiger Zeit, um dies Erlebte in eine passende Sprache zu bringen (III,33). Dabei spielte nicht nur in der alten Kirche die Ablehnung der *Gottheit* Christi und ihre Verteidigung die entscheidende Rolle. Hierzu bedurfte es der Ausbildung der Lehre von der Präexistenz des Sohnes Gottes, in der die Anfangsworte des Johannesevangelium eine wichtige Rolle spielten (III,40ff). In der Gottheit Christi werde zuletzt festgehalten, daß das Erlösungswerk Gottes Werk gewesen sei (III,44). Die Auseinandersetzung mit Schleiermachers Christologie, für den Jesus Mensch war, aber derjenige Mensch, der als einziger voll mit Gott verbunden war und uns in die Steigkeit seines Gottesbewußtseins aufnehmen wolle (III,37), führt ein in die Probleme der modernen Christologie, die (z.B. bei Ebeling) nicht mehr den Glauben an Christus, sondern nur noch Glauben „wie“ Christus vertreten könne (III,39). Der übertriebene Kampf um die Gottheit Christi konnte nun aber auch zur Leugnung seiner Menschheit führen. Dies setzte sich im Grunde auch darin fort, daß man Menschsein erst von Christus her und in ihm definieren woll-

te (z.B. K. Barth). Beißer betont, daß Christus als Mensch „gewisse Grenzen“ hatte (III,46). Wußte Jesus alles, alles über die Zukunft? Seine Vollkommenheit könne auch nicht darin bestehen, „in allen menschlichen Tätigkeiten Rekordhalter“ gewesen zu sein (III,47). Was ihn heraushebe, sei daß hier Gott selbst ein Menschenleben geführt habe. Seine Vollkommenheit bestehe in seiner „einzigartigen Gottesbeziehung“, die nicht mit Schleiermachers Ansatz zu verwechseln sei (III,48f). Am Schluß wird deutlich, wie Beißer auch hier zwischen reformierter Unterscheidung zwischen Gott und Mensch und lutherischer Betonung der Einheit und Vereinigung zu vermitteln sucht (III,54). Das Chalcedonense mit seinen abgrenzenden Begriffen bleibt ihm hier Vorbild.

Der Lehre von der Person folgt die Lehre vom Werk Christi, in der sich Beißer mit Anselms Versöhnungslehre auseinandersetzt und vor allem das Verhältnis von Kreuz und Auferstehung reflektiert. Im Zentrum seiner Überlegungen steht dabei die Deutung von Jes. 53 (III,88ff). Unsere „Rechtfertigung“ – keine spätere Deutung oder Lehrbildung – sei das Kreuz dadurch, daß das Gericht Gottes sich an Christus vollzog. Hier habe sich nicht der Mensch mit Gott, sondern Gott sich mit dem Menschen versöhnt (III,92ff). In der – leibhaften – Auferstehung habe Gott die „neue Schöpfung“ begonnen und damit auch für den Christen das (neue) Leben ermöglicht. So gehören für Beißer Tod und Auferstehung auch in Rechtfertigung und Heiligung zusammen (III,110). Am Ende des „Werkes Christi“ stellt der Autor dann dies alles in Beziehung zur ganzen Heilsgeschichte und unterstreicht die Bedeutung des Kreuzes als Aufdeckung, Vergebung und Überwindung der Sünde. In der folgenden Eschatologie schildert Beißer dann die Folgen der Auferstehung in der Überwindung des Todes. Vom Ende her, von der Wiederkunft Christi, erwarten wir nun im Sinne des Kreuzes und der Auferstehung die Vollendung des Gerichts und der neuen Schöpfung (III,190). Man merkt, daß an dieser Stelle das Herz Beißers ganz besonders schlägt, hat er sich ja schon zuvor sehr ausführlich mit der Eschatologie befaßt („Hoffnung und Vollendung“ 1993). Hier geht er auf alle nur denkbaren Fragen ein, die die individuelle und universale Eschatologie mit sich bringt. Gerade dieser Teil bedürfte der Vielzahl der Fragestellungen wegen einer eigenen Besprechung. Beißer bleibt auch hier heilsgeschichtlich orientiert: Die Eschatologie läuft auf die Vollendung der Heilsgeschichte hin (III,255).

Schon im ersten Band führt Beißer ein ständiges „Gespräch“ mit dem Denken und dem Zeitgeist zum Ziel der Vereinigung von Wissen und Glauben. Der historische Ansatz bei der Predigt vom Gottesreich – der zugleich ein *heilsgeschichtlicher* ist, das Alte Testament von vornherein einbindet (und damit die ganze Hl. Schrift, bzw. das Ganze der Hl. Schrift) – steht immer in Spannung zum Glauben, der aber eben dieser Geschichte bedarf, auf ihr gegründet ist und auf sie zurückweist. Der Glaubende und Theologe selbst steht in der Heilsgeschichte, deren Ziel (und damit die Entscheidung über letzte Gewißheit und Wahrheit) noch offen ist. Auffällig ist dabei die Unbefangenheit, mit der Beißer eben mit der historischen Kritik und ihren Ergebnissen, überhaupt mit der em-

pirisch orientierten Wissenschaft umgeht. Oft arbeitet er dabei mit „Spannungen“, mit „doppelten“ Ansätzen, die vereint werden, mit „Doppelverhältnissen“ und nicht zufällig hat für ihn ja das „Theologie-Treiben“ eben grundsätzlich einen „Doppelcharakter“ von Zweifel und Gewißheit (I,175). Hierbei habe ich hier und da den Eindruck, als sei manche Einheit oder Vereinigung doch zu glatt oder – anders gesagt – zu einfach. An mancher Stelle stellt sich mir die Frage: Werden hier Gegensätze nicht eher verschleiert? Wird nicht – typisch deutsch – zu sehr harmonisiert? Aber Beißers dogmatischer Ansatz beim schlichten neutestamentlichen Christuszeugnis der Evangelien hat auch etwas Bestechendes und Neues, jedenfalls in dieser Form und Stringenz, so daß man tatsächlich sagen möchte: Hier ist die (spannungsreiche) Vereinigung von historischer Wissenschaftlichkeit und christlichem Glauben, von historischem Jesus und dem Christus des Glaubens zum Greifen nah, wenn nicht sogar gelungen. Gottes- und Schöpfungslehre werden ebenfalls „heilsgeschichtlich“ verankert, gerade auch in den sogn. innertrinitarischen Aussagen und auch in dem Nacheinander (Schöpfung; Fall; Erhaltung) des biblischen Berichts. Dogmatisch riskant und gewagt sind Aussagen Beißers über die „menschlich-fehlbare Seite der Bibel“ (I,153), zur Notwendigkeit von „Sachkritik“ an der Bibel (I,159), manche Aussagen zu den sieben Schöpfungstagen (II, 158f; Zeit als Schöpfung!), zum Verhältnis von Mann und Frau (II,188), zu anderem Leben im Weltall (II,192) und zu den drei Tagen bis (?) zur Auferstehung (III,100 „am dritten Tag“). Aber seine Verteidigung der alten Form des apostolischen Glaubensbekenntnisses, seine Betonung der Leiblichkeit der Inkarnation und Auferstehung, vor allem aber das Festhalten am Gericht, am Zorn Gottes und des doppelten Ausgangs des Gerichts (gegen die Allversöhnung) machen diese oft sehr persönlich gehaltenen, wenig zentralen Aussagen fragwürdigen Inhalts wieder wett. Historisch ist zu hinterfragen, ob der Wert des Alten Testaments grundsätzlich erst in der Aufklärungszeit in Zweifel gezogen wurde (I, 156). Aber ansonsten zeugt die Darstellung von einer immensen Sachkenntnis und vor allem der Gabe, bei wenigen Beispielen aus der Historie zu bleiben und nicht in die ganze Dogmengeschichte abzudriften.

Grundsätzlich gilt: Schon diese ersten drei Bände (insgesamt 694 Seiten Dogmatik!) sind, auch wenn manches offen bleibt und (dem Professor in seinen Vorlesungsbetrieb, in dem nicht immer dieselben Studenten vor ihm gesessen haben, wohl letztlich geschuldet) viele Wiederholungen nötig sind, eine wirklich gute, niemals langweilende und immer lesbare Dogmatik, die – und das ist wirklich wertvoll – keinen Fragen ausweicht.

Thomas Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

administrare = bevollmächtigtes Verwalten – **creatura verbi** = Schöpfung des Wortes – **ekklesia** = Kirche – **Eucharistie** = Danksagung, Abendmahlsfeier – **Extra calvinisticum** = Lehre Calvins, der Logos (Christus) sei auch nach der Vereinigung mit der menschlichen Natur *auch* außer ihr – **ikonographisch** = der Beschreibung, Form oder Inhaltsdeutungen alter Kunstwerke entsprechend – **impositio manuum** = Handauflegung – **Inkarnationstheologie** = Theologie, die die Mensch(Fleisch)werdung Gottes in Christus zum Inhalt hat – **Inverbationstheologie** = Theologie, nach der Gott durch sein Wort zu uns kommt – **leiturgia** = Liturgie, Dienst in amtlicher, kultischer Funktion – **Logos** = das Wort als Schöpfer (Jesus Christus vgl. Joh.1) – **mandatum Dei** = Auftrag, Befehl Gottes – **ministerium verbi** = das Amt des (göttlichen) Wortes – **narrativ** = erzählend – **Nominalismus** = Richtung im Mittelalter, die Allgemeinbegriffen keine Eigenwirklichkeit zuerkennt – **Paränese** = Mahnung – **pneumatisch** = geistgewirkt, geisterfüllt – **präexistent** = vor der Welt da – **promissio gratiae** = Zusage, Versprechen, Zuspruch der Gnade Gottes – **somatische Präsenz** = leibliche Gegenwart – **spiritualiter** = geistlich – **stricte dicta** = ohne Einschränkung gesagt – **verbum incarnatum** = fleischgewordenes Wort (Gottes)

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

Pfarrer
André Schneider

Tettaustr. 3-4
99094 Erfurt

Die Christustaten durch Wort und Sakrament bedürfen keiner Ergänzung von seiten eifriger, begeisterter Menschen.

Friedrich Wilhelm Hopf

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- H.-L. Poetsch: Zur Autorität der Heiligen Schrift
W. Rominger: Rudolf Bultmann. Noch immer geehrt
T. Laato: Die paulinische Denkweise
A. Wenz: Kanon und Sakrament

Rezensionen:

- J. Junker: M. Steffens, Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert
A. Wenz: M. Coors, Scriptura efficax
A. Eisen: W. Hörner, Lebendig. Biblisch. Ermutigend

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
15. Jahrgang 2010 – ISSN 0949-880X

Heol

Lutherische Beiträge

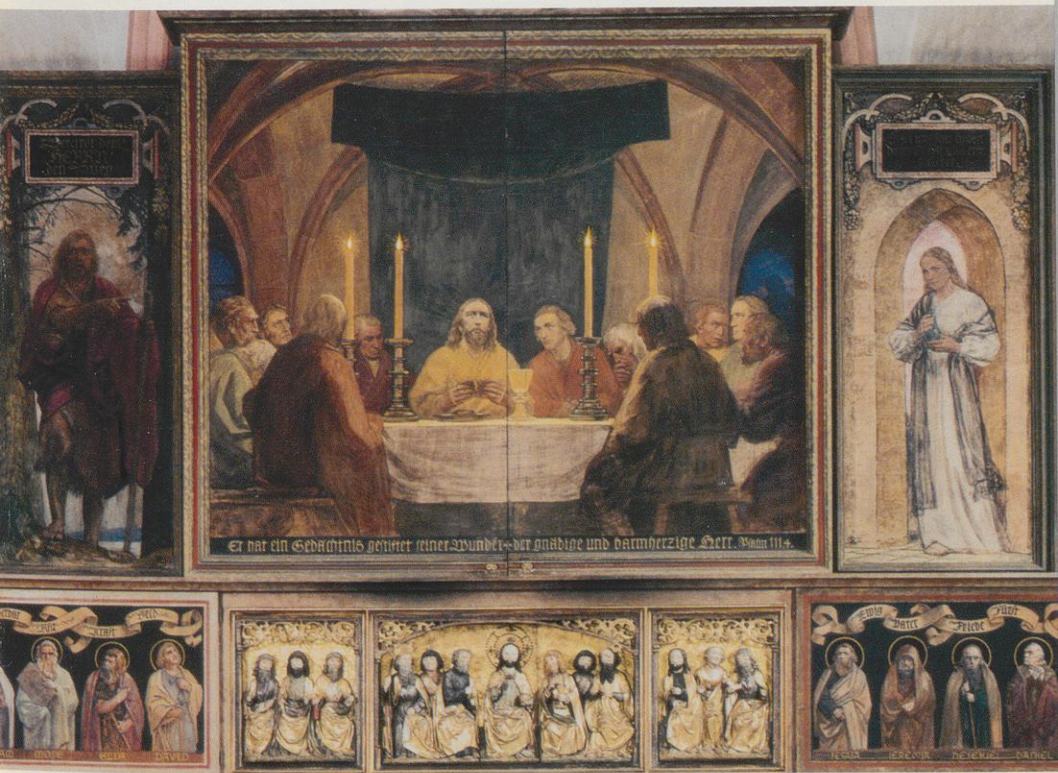
Nr. 2/2010

ISSN 0949-880X

15. Jahrgang

Aufsätze:

J. Junker:	Das Abendmahlsbild als Titelbild	71
H.-L. Poetsch:	Zur Autorität der Heiligen Schrift	73
W. Rominger:	Rudolf Bultmann – Noch immer geehrt	82
T. Laato:	Die Paulinische Denkweise	88
G. Kelter:	Credo sanctorum communionem	99



870 ✓

Inhalt

<u>Aufsätze:</u>		
J. Junker:	Das Abendmahlsbild als Titelbild	71
H.-L. Poetsch:	Zur Autorität der Heiligen Schrift	73
W. Rominger:	Rudolf Bultmann – Noch immer geehrt	82
T. Laato:	Die Paulinische Denkweise: Von der Lösung aus auf den Ausgangspunkt hin?	88
G. Kelter:	Credo sanctorum communionem. Ein Beitrag zur Wirklichkeit der Kirche unter dem Gesichtspunkt der commemoratio mortuorum	99
<u>Dokumentation:</u>		
	Gleichgeschlechtliche Beziehungen und die Kirche	121
	10 Jahre Finnische Luther-Stiftung	123
<u>Rezensionen:</u>		
A. Wenz:	M. Coors, Scriptura efficax	126
A. Eisen:	W. Hörner, Lebendig. Biblisch. Ermutigend.	131
J. Junker:	M. Steffens, Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert	133

Zum Titelbild

Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf 1910–2010

Wir gedenken in diesem Jahr des 100. Geburtstages von Pfarrer F. W. Hopf (31.05.1910 – 19.07.1982). Aus diesem Anlaß wird in drei Ausgaben der LUTHERISCHEN BEITRÄGE das Titelbild jeweils einen Teil des dreiteiligen Wandelaltars von Rudolf Schäfer (1878–1961) in Mühlhausen in Oberfranken zeigen. Dieser Wandelalter ist theologisch wesentlich von F.W. Hopf, als Pfarrer der Gemeinde, mitgestaltet und geprägt worden. Beide, Pfarrer und Künstler, waren zeitlebens miteinander nicht nur freundschaftlich verbunden, sondern waren sich ihrer gemeinsamen Wurzeln im Bekenntnisluthertum bewußt: August Vilmar, Wilhelm Löhe, Rudolf Rocholl, Hermann Sasse, Hans Preuß, Gottfried Nagel, Hans Kreßel und viele andere.

Die Titelbilder wurden entnommen dem Band von Renata von Poser, Rudolf Schäfer, Religiöse Malerei zwischen Bibelfrömmigkeit und Pathos, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 1999 (Rezension in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN 2001/1 S.73–74). Die bisher umfangreichste, wenn auch unvollständige Biographie über Hopf findet sich bei Dominik Bohne: Friedrich Wilhelm Hopf 1910–1982. Pfarrer, Kirchenpolitiker, theologischer Publizist, Mann der Mission; LIT Verlag, Münster-Hamburg-London 2001. J.J.

Johannes Junker:

Das Abendmahlsbild als Titelbild¹

Die zuletzt von Rudolf Schäfer angefertigte Schauseite des Altars war im Ablauf des Kirchenjahres für die Fastenzeiten der Kirche, die Advents- und Passionszeit und für die „festlose“ Zeit des Kirchenjahres, ab dem ersten Sonntag nach Trinitatis bestimmt. Sie lud also die meiste Zeit des Jahres die im Gottesdienst versammelte Gemeinde ein, das Abendmahl zu feiern und zu empfangen.

Obwohl Schäfer immer wieder das Motiv der Einsetzung des Heiligen Abendmahls für die von ihm gestalteten Altäre gebraucht hat², hat es zwischen F.W. Hopf und ihm darüber einen besonders langen Gedankenaustausch gegeben, denn er wollte einer Empfehlung Martin Luthers aus einer Auslegung zum 118. Psalm folgen: „Wer hie Lust hätte, Tafeln auf den Altar lassen zu setzen, der sollte lassen das Abendmahl Christi malen, und diese zween Verse: ‚Der gnädige und barmherzige Herr hat ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet‘ mit großem güldenen Buchstaben umherschreiben, daß sie vor den Augen dastünden, damit das Herz dran gedächte, ja auch also die Augen mit dem Lesen Gott loben und danken müßten...“³ Dieser von Luther zitierte Vers aus Psalm 111,4 ist für alle Gemeindeglieder als Unterschrift des Abendmahlbildes deutlich zu lesen. Durch die Tür entfernt sich schemenhaft Judas. Der Einsetzung des Abendmahls wird auch dadurch eine besondere Würde verliehen, daß sie, wie öfter bei Schäfer, unter einem Baldachin geschieht.

„Der Fertigstellung der dritten Schauseite war ein langer Gedankenaustausch zwischen dem Maler und Pfarrer Hopf über die Themen der Flügel vorausgegangen. Ein erhaltener Entwurf dokumentiert die ursprüngliche Planung Schäfers.“⁴ Als Endprodukt dieses Prozesses sehen wir nun auf dem linken Flügel den auf die Mitte weisenden Johannes den Täufer (übrigens wie auch bei dem bekannten Isenheimer Altar) mit der Überschrift: „Bereitet dem HERRN den Weg“ (Jes 40,3) und auf dem rechten Flügel Maria von Bethanien mit dem zur Salbung Jesu bestimmten Nardenöl mit der Überschrift: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt“ (1Joh 4,19).

1 Die Witwe von F.W. Hopf, Lydia Hopf wies mich dankenswerter Weise darauf hin, daß die gezeigte Aufnahme insofern einen Fehler enthielte, als die Predella für diese Schauseite des Altars hätte geschlossen werden müssen, denn auf der Rückseite erscheinen dann die für das Abendmahl wichtigen Prototypen des alten Testaments: Abel, Melchisedek, Aaron und Isaak.

2 Vgl. R. v. Poser, a.a.O. S. 278ff, die alle ähnlich erscheinen, aber im Detail verschieden sind.

3 Hier zitiert nach F.W. Hopf, Der geplante neue Mühlhäuser Altar, in: Bamberger evangelisches Gemeindeblatt Nr. 6, 1938 bei D. Bohne, a.a.O. S. 22.

4 R.v. Poser, a.a.O. und weitere Ausführungen hierzu S. 168.

Wieder sind auch hier örtliche Gegebenheiten in das Bild eingeflossen: „Die skizzierte Raumkonstruktion, eine durch einen Baldachin verdeckte Rückwand, ist in der endgültigen Fassung durch einen gewölbten, saalähnlichen Raum ersetzt worden... Die Bogenarchitektur des Hintergrunds spielt vermutlich auf den polygonalen Chor des Mühlhäuser Gotteshauses an.“⁵ „Außerdem ist anzunehmen, daß die Jünger mit Mühlhäuser Profilen ausgestattet wurden.“⁶

Im Mai 1942 war das zentrale Bild noch nicht fertig. „Allerdings scheinen alle drei Tafeln im Laufe des Jahres von Schäfer vollendet und sich in Mühlhausen befunden zu haben, ohne daß der Maler Zeit gefunden hätte, sie dort zu montieren. In einem Brief von F.W. Hopf an den Künstler aus dem Jahr 1948 (!) heißt es: „In wenigen Wochen sind vier Jahre vergangen, seitdem Sie... von uns Abschied nahmen. In dieser ganzen Zeit haben wir immer wieder auf ein Lebenszeichen von Ihnen gewartet... Noch immer steht die Bilderkiste, welche die Tafeln des 3. Stadiums in sich schließt, uneröffnet hinter dem Altar.“⁷ Im Herbst 1948 ist dann Rudolf Schäfer in Mühlhausen gewesen. Die Endmontage des Altars fand statt und der Altar konnte der Gemeinde endlich übergeben werden.

Da war dann auch schon für Pfarrer F.W. Hopf ein neuer Bekenntniskampf gegen die EKD angebrochen, der ihn schließlich später, nach einer schmerzlichen Trennung von diesem Altar, wieder in die SELK zurückführte.

5 A.a.O.

6 D. *Bohne*, a.a.O. S.23.

7 R.v. *Poser*, a.a.O. S.167.

Das Wort im Wandel der Zeit

Hans-Lutz Poetsch:

Zur Autorität der Heiligen Schrift

Es wird berichtet: Ein deutscher Offizier, der in Gefangenschaft geraten war, nahm sich vor, die Bibel durchzulesen, um über die militärischen Strategien der Israeliten Genaueres zu erfahren; darüber kam er zum Glauben an den dreieinigen Gott. So ereignete sich für ihn etwas, das er überhaupt nicht erwartet hatte. Denn es war ihm bei der Lektüre der alt- und neutestamentlichen Schriften nicht darum gegangen, mehr über Gott, sein Wesen und sein Tun zu erfahren: Die Texte selber hatten die unverhoffte Wirkung hervorgebracht.

Nun wissen wir aus eigenem Erleben: Bücher können unser Denken und Tun beeinflussen. Die Aussagen der biblischen Bücher dagegen sind in ihren entscheidenden Inhalten verstandesmäßig nicht zu fassen und darum nach menschlichem Dafürhalten unglaubwürdig; sie werden allenfalls für Sagen oder Mythen angesehen. Denn sie widersprechen unserem Selbstverständnis und unserer Erfahrung. Wenn wir von ihrer Richtigkeit und Wahrheit überzeugt werden, ist das – um mit einem berühmten Theologen des 19. Jahrhunderts zu reden – paradox, widersinnig. Hier wirkt eine Kraft, die die Heilige Schrift als übermenschlich, nämlich göttlich beschreibt, wenn es in ihr heißt: „Niemand kann Jesus einen Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist“ (1. Kor. 12, 3).

Die Zahl derartiger biblischer Feststellungen läßt sich beliebig vermehren. Sie machen deutlich, daß es sich bei der Heiligen Schrift um eine Literatur von ganz besonderer Art handelt, die als solche beachtet, respektiert werden muß, will man ihre Botschaft adäquat aufnehmen. Die Erfahrung des genannten Offiziers läßt erkennen, daß die Texte selber dazu bewegen; der Mensch kann dem allerdings Widerstand entgegensetzen und bei seinem Vorverständnis verharren.

Wir haben damit einen Begriff genannt, der eine entscheidende Rolle spielt, wenn es um die Auslegung und Anwendung biblischer Texte geht: Vorverständnis. Darunter begreift man eine vor allem Nachsinnen und Überlegen in jedem vorhandene Grundeinstellung, von der her wir uns und unsere Umwelt zu erfassen suchen. Es pflegt im Allgemeinen von Kulturen, Lebensbedingungen, Traditionen bzw. Erscheinungen des jeweiligen Zeitgeistes abhängig zu sein. Im Nachfolgenden wollen wir uns bei unserem Thema vor allem mit ihm beschäftigen. Denn bei der Wertung der Autorität der biblischen Offenbarung spielt es eine erhebliche Rolle.

I.

Im allgemeinen nennt man drei menschliche Eigenschaften, durch die jeder seine Wirklichkeit erfaßt und bestimmt: die Vernunft, den Willen und das Ge-

fühl. Die Geistesgeschichte etwa innerhalb eines Kulturkreises wird jeweils davon geprägt, welche dieser Attribute vorherrscht. Die Frage wäre, ob man so weit gehen kann, daß wir die unterschiedlichen, sich ablösenden Perioden in der Geschichte der Philosophie von der Betonung des Willens, des Gefühls oder der Vernunft abhängig machen und damit erklären können. Wohl aber trägt das wechselnde Vorverständnis zur Veränderung der jeweils herrschenden Philosophie bei.

In unserem Zusammenhang könnte gefragt werden, welche Eigenschaft maßgebend ist, wenn es um das Verständnis der biblischen Aussagen geht. Seit der Aufklärung wird dem Verstand die entscheidende Rolle zuerkannt. Nur was vor ihm Bestand hat, wird als tatsächlich und daher wahr angesehen; was vor der Vernunft nicht besteht, könne letztlich nicht den Anspruch erheben wirklich zu sein.

Man kann diese Auffassung radikal vertreten, wie es etwa von Seiten einzelner Evolutionsbiologen geschieht; Ulrich Kutschera ist da ein typisches Beispiel. Er meint, daß „Realwissenschaftler“ – als solche sind Biologen, Chemiker, Physiker und andere Naturwissenschaftler zu verstehen – sich ausschließlich mit materiellen Dingen beschäftigen; so sei der Materialismus das einzig solide philosophische Fundament. Größen wie Geister oder Götter seien nicht Bestandteil naturwissenschaftlicher Terminologie, denn diese beschäftigt sich ausschließlich mit Materiellem („Evolutionbiologie“, 2006, S.12). Vielmehr seien sie nur Inhalt des persönlichen Glaubens; der im Gegensatz zum – materialistischen – Realismus stünde: „Glauben heißt vermuten, für wahrscheinlich halten, kurz, nicht wissen“ (S.262). Kutschera zitiert Paul Dirac: „Wenn man ehrlich ist, muß man zugeben, daß in der Religion lauter falsche Behauptungen ausgesprochen werden, für die es in der Wirklichkeit keinerlei Rechtfertigung gibt. Schon der Begriff ‚Gott‘ ist doch ein Produkt der menschlichen Phantasie“ usw. (S.163). Im allgemeinen haben wir es mit einem derart extremen Standpunkt nicht zu tun; vielmehr bemüht man sich, die biblischen Aussagen mit den jeweiligen Erkenntnissen der Vernunft zu verbinden. Anders ausgedrückt: Bei Kutschera und ihm Gleichgesinnten finden wir das Vorverständnis eines totalen Atheismus; die einseitige Begründung alles Wirklichen mit der Vernunft führt zu dieser Auffassung.

In der Gegenwart haben wir weithin ein anderes Vorverständnis, von dem her das Christentum beurteilt und gewertet wird. Bei ihm handelt es sich um eine bestimmte Ausprägung von Religion, die etwa von Umweltbedingungen, Kulturen, Traditionen und bestimmten Stifterpersönlichkeiten abhängig ist bzw. beeinflußt wird. In allen religiösen Erscheinungen haben wir es mit der Verehrung bzw. Anbetung eines Göttlichen zu tun je nach den Vorstellungen, die die Menschen haben. So kann es sich um Monotheismus, Polytheismus oder Pantheismus handeln, um primitive oder sogenannte Hochreligionen wie den Buddhismus und Konfuzianismus oder um Mischformen wie beispielsweise den Islam. Da der Mensch wesentlich zu ihrer Gestaltung beigetragen

hat, muß ihr Inhalt veränderbar sein. Das betrifft vor allem die jeweilige religiöse Ethik; es kann sich jedoch auch um Veränderungen, mindestens um Akzentverschiebungen bei ihren Lehrinhalten handeln. Weil die Religionen in dieser Weise bewertet werden, geht man entsprechend mit dem Christentum um, das eben nur als eine Religion unter vielen angesehen wird. Was ihre Autorität angeht, so seien entsprechend nicht die biblischen Texte verbindlich, sondern ihre jeweilige oft zeitbedingte Interpretation oder Deutung. Anders ausgedrückt: Entscheidend sei, daß der Mensch religiös ist, und nicht, welcher Religion er anhängt.

Die biblischen Aussagen stehen in krassem Widerspruch zu derartigen Meinungen. Die drei dem Menschen anerschaffenen Eigenschaften Vernunft, Wille und Gefühl werden hoch geachtet; ihr Erkenntnisvermögen stellt aber nicht die letzte Autorität dar. So betont Paulus vor Agrippa und dem römischen Landpfleger Festus: „Ich rede wahre und vernünftige Worte“ (Apg. 26, 25 – wörtlich: „Reden der Wahrheit und Besonnenheit lasse ich ertönen“). Den Begriff des „geistigen Gottesdienstes“ (Röm. 12,1) übersetzt Luther mit „vernünftigen Gottesdienst“, und Petrus schreibt von der „vernünftigen (geistigen) lauterer Milch“, nach der Christen dürsten sollen (1. Petr. 2,2). Voraussetzung ist jedoch, daß die Vernunft nicht unabhängig oder gar in Frontstellung zur göttlichen Offenbarung verwendet wird. So taten wir den Willen des Fleisches und der Vernunft (wörtlich: „der Denkart, Gesinnung“, Eph. 2,3), die betrügen können (Kol. 2,4). Entscheidend ist, „daß wir gefangen nehmen alle Vernunft (Gedanken, Denken, Pläne) in den Gehorsam gegen Christus“ (2. Kor. 10,5).

Dem „Willen des Fleisches und der Vernunft“ (Eph. 2,3) steht der Wille Gottes gegenüber bzw. entgegen: seine Erfüllung ist Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens (1. Thess. 4,3: Der Wille Gottes ist „eure Heiligung“, vgl. 1. Joh. 2,17: „Wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit“). Und Christus lehrt seine Jünger, sie sollen um das Geschehen des göttlichen Willens beten (Matth. 6,10). Paulus führt in seiner Rede auf dem Athener Areopag aus, daß Gott den Völkern die Grenzen gesetzt hat, „damit sie ihn wohl fühlen können“ (Apg. 17,27). Dies Fühlen gehört jedoch zur „Zeit der Unwissenheit“, die mit dem Aufruf zur Buße beendet ist (V. 30).

Es ist deutlich: Vernunft, Wille und Gefühl sind Gaben, die die Menschen bei der Schöpfung erhalten haben und die genauso wie alles andere an ihnen von der Sünde infiziert sind; sie können deshalb nicht zur rechten Gotteserkenntnis verhelfen. Wo man das aber meint – und die Überschätzung der Vernunft spätestens seit der Aufklärung hat zu dieser Überzeugung geführt – gerät man auf Abwege: Man kommt Gott nicht näher, sondern entfernt sich von ihm. Dies wird etwa an Kutscheras Behauptung deutlich, daß Götter und Geister nicht Bestandteil naturwissenschaftlicher Terminologie sein können, da ihr Vorhandensein vernünftig nicht beweisbar und deshalb nur Inhalt einer subjektiven Annahme sei und nicht mehr. Die Meinung, daß nur das verstandesmäßig Begreifbare wirklich sei, verkürzt das Erkenntnisvermögen der Realität: es ist

jedoch nicht einsichtig, daß etwas nur deshalb nicht vorhanden ist, weil eine menschliche Eigenschaft sie nicht erfaßt.

Der Reformator Martin Luther führt mit der Erklärung zum dritten Glaubensartikel aus: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann.“ Es gibt keinen Weg, der von uns zum Allmächtigen führt: der Weg verläuft vielmehr umgekehrt: Gott muß zu uns kommen, er muß uns mit seiner Erkenntnis begaben: „... sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten“ (vgl. 1. Joh. 4,10). Das geschieht mit Hilfe einer vierten Eigenschaft, die nicht von uns erzeugt, sondern geschenkt wird: dem Glauben.

Im profanen Gebrauch versteht man unter dem Wort eine menschliche Aktivität. Christlich verstanden, also christlich gesprochen handelt es sich um die Gabe des Heiligen Geistes, die vom Glaubenden praktiziert wird. So fordern etwa die Apostel den Kerkermeister zu Philippi auf: „Glaube an den Herrn Jesus“ (Apg. 16,31) so, als ob dessen Entscheidung maßgebend wäre. Dann aber wird der Glaube als göttliches Geschenk bezeichnet, durch das der Glaubende vor Gott gerecht geworden ist (vgl. Röm. 3, 22ff; Gal. 2,15; Hebr. 11,6; Joh. 15,16: „Ihr habt mich nicht erwählt, sondern ich habe euch erwählt“).

So unterscheidet sich der von der Bibel genannte Glaube von den menschlichen Eigenschaften Vernunft, Wille und Gefühl dadurch, daß er ausschließlich das Werk des Heiligen Geistes ist: Das Bekenntnis des christlichen Glaubens setzt ihn voraus. Wenn wir vom Glaubensinhalt reden, dann ist klar, daß dieser von Gott gegeben ist, zugleich ist die subjektive oder persönliche Seite – „ich glaube“ – von Gott hervorgerufen (Joh. 6,44) und wird von ihm erhalten. Glaube ist in jedem Fall Geschenk und nicht Zwang.

Wir sprachen vom Vorverständnis, das jeder von Natur aus hat und das ihn hindert, die göttliche Offenbarung der Bibel so zu akzeptieren, wie sie lautet. Insofern gehört es zum sündlichen Wesen des Menschen. Sicher kann eingewendet werden, daß die bedingungslose Annahme der biblischen Texte ja auch ein Vorverständnis voraussetzt. Dem kann man zustimmen, wenn man die grundlegende Unterscheidung berücksichtigt: Menschliche Vorverständnisse führen zur Ablehnung der biblischen Offenbarung als Autorität, während der biblische Glaube die göttlich gewirkte Voraussetzung zum Christsein des Menschen ist.

Geht es daher um die rechte Auslegung biblischer Texte, dann ist der christliche Glaube Voraussetzung. Man hat zwar hin und wieder behauptet, daß es unabhängig von ihm möglich sei, ihren Inhalt objektiv aufzunehmen und darzustellen. Das betrifft jedoch nicht die wesentlichen Aussagen, sondern etwa Geschichtsberichte u.ä. Der anfangs erwähnte Offizier, der in Gefangenschaft Auskunft über die militärischen Strategien der Israeliten suchte, konnte sie erlangen; der zentrale biblische Inhalt ist damit jedoch nicht erfaßt, es sei denn durch die Wirkung des Geistes Gottes.

Vorverständnisse können wechseln; nicht aber kann der Mensch sich davon vollkommen befreien. Die Behauptung, daß er die Wirklichkeit „objektiv“, also so wahrnehmen kann wie sie ist, ist daher eine Illusion: Immer wird er die Realität im Wesentlichen von seinem Vorverständnis her aufnehmen und bewerten. Führt Gottes Geist ihn zum lebendigen Vertrauen auf Christus, dann tritt dies an die Stelle seiner bisherigen Vorverständnisse; nur so, nämlich von Gott her, kann er die Wahrheit und Wirklichkeit erkennen und aus ihr leben. So wird die göttliche Offenbarung ihm zur Autorität.

II.

Im Zusammenhang unseres Themas taucht in der Regel der Vorwurf des Fundamentalismus auf. Der Begriff wird meistens negativ verstanden; abgesehen davon ist man sich über seine Bedeutung keineswegs einig.

Das Wort wurde am Ende des 19. Jahrhunderts von einer Gruppe amerikanischer Christen verwendet. Sie gaben nacheinander eine zwölfbändige Schriftenreihe heraus, die sogenannten „Fundamentals“. Darin bekannten sie sich zu den grundsätzlichen Glaubenswahrheiten des Christentums, nämlich zu den Aussagen der Bibel. Das war denen ärgerlich, die den Glaubensinhalt von der jeweiligen Deutung der biblischen Texte abhängig machten, wie es vor allem seitens der liberalen Theologien geschieht. So unterschoben sie den „Fundamentalisten“ ein gesetzliches Verständnis der alt- und neutestamentlichen Texte. Man entdeckte solche Haltung in den gesetzlich betonten Religionen wie etwa dem Islam und erklärte bibeltreue Christen als zu einer Gruppe mit ihnen gehörend.

Nun wird gerade von denjenigen, die an der bedingungslosen Geltung der Heiligen Schrift festhalten, nachdrücklich gegen eine so verstandene Gesetzmäßigkeit Front gemacht. Dann aber ist die Frage, wie die Autorität der Bibel zu definieren ist.

Besonders Martin Luther hat die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der göttlichen Offenbarung immer wieder betont. Gott der Herr hat durch Mose dem Volk Israel die Gebote gegeben, von deren Einhaltung gilt, was im vierten Gebot verheißen ist: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß es dir wohlgehe und du lange lebst auf Erden“ (Ex. 20, 12; Eph. 6, 2f). Der Apostel weist immer wieder darauf hin, daß das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde führt (Röm. 3, 20; Gal. 2, 16), nicht aber zum ewigen Heil. Die Menschen „sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhms, den sie bei Gott haben sollten“ (Röm. 3, 32f). Kein Mensch kann das mosaische Gesetz halten, also hilft es nicht dazu, vor dem Allmächtigen gerecht zu werden: Alle – Juden wie Griechen (Nichtjuden) sind Sünder (Vers 9). Vielmehr werden sie „ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist“ (Vers 24). Das Evangelium ist die Heilsbotschaft und nicht das Gesetz, das darüber hinaus erst Jahrhunderte später, nach der göttlichen Gnadenzusage hinzugekommen ist: „Das Testament, das von Gott zuvor

bestätigt worden ist, wird nicht aufgehoben durch das Gesetz, das vierhundertdreißig Jahre danach gegeben worden ist, so daß die Verheißung zunichte würde. Denn wenn das Erbe durch das Gesetz erworben würde, so würde es nicht durch Verheißung gegeben; Gott aber hat es Abraham durch Verheißung frei geschenkt. Was soll dann das Gesetz? Es ist hinzugekommen um der Sünde willen..." (Gal. 3, 17ff). Besonders der Brief an die Galater wendet sich nachdrücklich gegen die falsche – und das heißt schriftwidrige – Bewertung der göttlichen Gebote. So ist die christliche Kirche zuerst und vor allem Zeuge der Heilsbotschaft von Jesus Christus, d.h. des Evangeliums; von daher versteht sich die Bewertung des Gesetzes.

Wie besonders die Apostelgeschichte berichtet, geschieht die Ausbreitung der Heilsbotschaft nicht mit Zwang etwa durch Gewaltmaßnahmen. Die Boten sind zum Leiden aufgerufen. Die Apostel sind darin Vorbilder, und die Schreiben an die Gemeinden ermahnen zu Geduld im Martyrium; Gewaltanwendung wird an keiner Stelle toleriert. Vielmehr sollen die Christen ihrem Erlöser folgen, der bekannt und gelitten hat: „Wenn ihr um guter Taten willen leidet und es ertragt, das ist Gnade bei Gott. Denn dazu seid ihr berufen, da auch Christus gelitten hat für euch und euch ein Vorbild hinterlassen, daß ihr sollt nachfolgen seinen Fußtapfen“ (1. Petr. 2, 20f). Oder „Wenn ihr auch leidet um der Gerechtigkeit willen, so seid ihr doch selig“ (3,14). Christus selbst fordert in den Seligpreisungen der Bergpredigt auf: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich“ (Matth. 5,10).

Die biblischen Aussagen stehen im krassen Gegensatz zu den Grundsätzen aller Religionen. In ihnen ist zwangsweise „Bekehrung“ möglich oder sogar geboten. Nicht nur die Forderungen von Gesetzen dominieren, sondern sie stellen ihren eigentlichen Inhalt dar. Das gilt auch vom Buddhismus, der in einigen Richtungen außerordentlich militant ist.

Folgen wir der neutestamentlichen Aussage, dann ist es unmöglich, dem Christentum einen Fundamentalismus nachzusagen, wie die Vokabel unrichtig heutzutage gebraucht wird. Im Geist des Evangeliums ist eine derartige Glaubens- und Geisteshaltung ausgeschlossen. Auch kann man nicht behaupten, daß jemand als „gesetzlich“ zu brandmarken ist, der die Aussagen eines vorliegenden Textes anerkennt, sonst wären ja alle Gesetzesübertreter korrekt und alle Richter, Anwälte usw. „fundamentalistisch“.

Zugleich muß allerdings festgestellt werden: Die Geschichte der christlichen Kirche(n) zeigt deutlich, daß die biblischen Grundsätze weithin nicht befolgt wurden. Bis in die Neuzeit hinein hat es Zwangsbekehrungen gegeben, und die Verteidigung des Christentums mit Gewalt hat immer wieder stattgefunden. Man kann mit vollem Recht die Frage stellen, ob die Erscheinungen wie Kreuzzüge oder auch Calvins und anderer Persönlichkeiten Versuche, Gottesstaaten aufzurichten, dem Ruf des Christentums nicht am nachhaltigsten geschadet haben. Denn mit ihnen widerspricht es unübersehbar dem Liebesgebot Christi und gebärdet sich als auf Herrschaft bedachte Religion. Wo die in den Bekenntnissen betonte christliche Liebe derartig mißachtet wird, sind alle be-

haupteten Treuebekundungen gegenüber der Autorität der biblischen Schriften nur als Heuchelei zu begreifen.

Woher kommen derart eklatante Verfehlungen? Offensichtlich herrscht die Meinung vor, daß es unsere Aufgabe wäre, die Durchsetzung des christlichen Glaubens mit menschlichen Mitteln zu gewährleisten. Man traut demnach dem biblischen Wort nicht zu, „lebendig und kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ zu sein, das durchdringt, „bis es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein“ und ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens ist (Hebr. 4, 12). Besonders problematisch wird es, wenn ‘Gott, König und Vaterland’ miteinander vermengt werden: Nicht nur in Edinburgh (Schottland) findet man Kirchen, an deren Wänden steht, daß jeder im Krieg für die Heimat gefallene Soldat damit die Garantie für die ewige Seligkeit erworben hat.

Von der biblischen Offenbarung her ist jede Art von Fundamentalismus abzulehnen. Und wir sollten uns von den Anschuldigungen und Beschimpfungen derer nicht beeindrucken lassen, die der göttlichen Autorität der Heiligen Schrift widersprechen.

III.

Wer ist der Verfasser der biblischen Bücher? Wir nennen die Propheten im Alten und die Apostel bzw. Evangelisten im Neuen Testament. Auf ihnen ist jedoch die Autorität der biblischen Bücher nicht gegründet. Vielmehr betonen wir, daß Gott ihr Autor ist. Wie aber verhält sich die Stellung der Schreiber zum Allmächtigen? Darüber gibt es verschiedene Auffassungen. In der alten Kirche ist es vor allem Aurelius Augustinus, der eine – heute weithin bestrittene – Erklärung gegeben hat. Nach ihr sind die Verfasser ‚calami‘, Schreibfedern Gottes, mehr nicht. Demnach sind sie tote Werkzeuge gewesen, eine Darlegung, der man nicht zustimmen möchte. Denn jeder von ihnen hat eine erkennbar eigene Schreibweise; auch ist deutlich, daß mit ihrer jeweiligen Wortwahl offensichtlich unterschiedliche Akzente gesetzt werden. So hat man in der Theologie von Gottes Kondeszendenz, also von seiner Herablassung gesprochen: Er hat sich der Persönlichkeit des Autors angepaßt, doch durch ihn hat er unverkürzt seine Absicht und seinen Willen ausgedrückt.

Das wird von denen nicht festgehalten, die meinen, daß die Bibel eine göttliche und eine menschliche Seite hat, die beide scharf unterschieden werden müßten. Auf diese Weise wird ein Spielraum für Spekulationen geöffnet; durch den es möglich wird, solche Passagen für menschlich – und damit irrig – zu erklären, denen man nicht zustimmen möchte. Vor dieser Art von Infragestellung der göttlichen Autorität soll gewarnt werden. Wenn die Autoren aus Eingebung des Heiligen Geistes die Botschaft niedergeschrieben haben, dann ist es nicht ihre, sondern die des ewigen Herrn. Das wird nachdrücklich durch die Aussagen unterstrichen, daß Gottes eingeborener Sohn das Fleisch gewordene Wort des Höchsten ist (Joh. 1,14 par).

Von welchem Blickwinkel her wird die Bibel ausgelegt? Der Wortlaut des Textes ist entscheidend, doch es ist nicht immer klar, was das in der Praxis be-

deutet. Im Lauf der Zeit haben sich verschiedene Methoden entwickelt, deren man sich bedient. Haben sie eine Berechtigung, oder verfälschen sie die Aussagen?

Um ein Beispiel zu bringen: Paulus benutzt, um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zueinander zu verdeutlichen, im Galaterbrief die sogenannte Allegorese, d.h. die gleichnishafte, sinnbildliche Deutung: „Es steht geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte, den einen von der Magd, den anderen von der Freien. Aber der von der Magd ist nach dem Fleisch gezeugt worden, der von der Freien aber kraft der Verheißung. Diese Worte haben tiefere Bedeutung. Denn die beiden Frauen bedeuten zwei Bundesschlüsse: einen vom Berg Sinai, der zur Knechtschaft gebiert, das ist Hagar. Denn Hagar bedeutet den Berg Sinai in Arabien und ist ein Gleichnis für das jetzige Jerusalem, das mit seinen Kindern in der Knechtschaft lebt. Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, das ist unsere Mutter...“ (Gal. 4, 22ff). Man hat zeitweise die Folgerung gezogen, das die allegorische Methode der Schriftauslegung allgemein verwendet werden könne. Es soll jedoch klar sein, daß sie nur dort ihre Berechtigung hat, wo die Bibel selbst sie benutzt. Nachweisbar ist sie von einigen Theologen angewendet worden, wo sie zu Fehlinterpretationen führt. So hat man den Bericht vom Wandeln des Petrus auf dem See Genesareth sinnbildlich zu erklären versucht: Das Leben gleicht dem unruhigen Meer, in dem wir immer wieder zu versinken drohen, wenn Jesus uns nicht beisteht und hilft (Matth. 14, 28ff). Damit meinte man das Wunder, das nicht anerkannt werden sollte, vernünftig erklärbar machen zu können. Oder: Man hat behauptet, die Speisung der 5000 sei nicht eine Folge von Jesu wunderbarer Brotvermehrung gewesen; vielmehr hätte sein Beispiel die Menschen beschämt, so daß sie ihr mitgebrachtes Frühstück ausgepackt und zur allgemeinen Verpflegung hinzugegan hätten (Joh. 6, 5ff). Diese Weise allegorischer Auslegung vergewaltigt die biblischen Texte und legt ihnen eine Bedeutung unter, die sie nicht haben. Vielmehr muß darauf geachtet werden, daß Auslegungsmethoden keine Autorität haben, von denen her biblische Texte eigengesetzlich gedeutet werden dürften.

Ebenfalls muß davor gewarnt werden, biblische Texte auseinanderzureißen, einzelne Sätze aus dem Zusammenhang zu lösen und mehr oder weniger willkürlich anzuwenden. Vor allem im kirchlichen Bereich unterliegt man dieser Gefahr. Dann sucht man eine Jahreslosung oder stellt eine Veranstaltung unter ein Bibelwort, das gerade als zeitgemäß angesehen wird, auch wenn es in einem Textzusammenhang steht, der sich grundlegend von seiner hier gewählten Anwendung unterscheidet. Es soll nicht bestritten werden, daß es Worte der Heiligen Schrift gibt, die als Motto für bestimmte Situationen bzw. Veranstaltungen dienen können. Hier ist aber eine sehr gründliche Betrachtung des Zusammenhangs dringend erforderlich.

Es gibt Theologen, die die biblischen Texte daraufhin betrachten, ob sie in ihrem Wortlaut wesentlich liturgisch verstanden werden müssen. Andere unter-

suchen, ob der jeweilige kulturelle Hintergrund – etwa der jüdische Pharisäismus bzw. das Pharisäertum oder die hellenistische Antike – Einfluß auf ihren Inhalt hatte. Auch hat es schon frühzeitig Versuche gegeben – man denke etwa an Marcion – die von derartigen Kriterien her bestimmen wollten, welche biblischen Bücher tatsächlich Gottes Offenbarung seien und welche nicht dazu gerechnet werden dürften. Alle derartigen Bemühungen sind abwegig, wenn sie dazu benutzt werden, die göttliche Offenbarung der Heiligen Schrift in ihrer Autorität einzuschränken. Der allmächtige Herr wird sich danach nicht richten; wir schaden uns selbst, wenn wir derartige Versuche unternehmen. So ist nicht erkennbar, wozu sie dienen sollen.

Vielmehr wollen wir uns dankbar zu dem bekennen, was der Herr gegeben hat: sein unverbrüchliches Wort, auf das wir uns verlassen können. Darum singt die Christenheit:

Herr, Dein Wort, die edle Gabe,
diesen Schatz erhalte mir,
denn ich zieh es aller Habe
und dem größten Reichtum für.
Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten,
worauf soll der Glaube ruhn?
Mir ist nicht um tausend Welten,
aber um Dein Wort zu tun.

Walter Rominger:

Rudolf Bultmann – Noch immer geehrt

Kürzlich gedachten zumindest deutschsprachige evangelische (Landes)Kirchen des 125. Geburtstages von Rudolf Bultmann (geb. 20. August 1884). Ist Bultmann auch bis heute sehr umstritten – von Pietisten und bekennenden Lutheranern und Reformierten abgelehnt – so haben sich die offiziellen (Landes)Kirchen, bei denen er einstens auch auf Ablehnung stieß, über eine (vorsichtige) Annäherung inzwischen zu durchgehender Anerkennung durchgerungen. Bei Verlautbarungen anlässlich seines 125. Geburtstages ist dies deutlich geworden. Sein Einfluß in der Theologie, wenn auch vor allem im deutschsprachigen Raum, ist nicht zu unterschätzen und wirkt, wenn inzwischen auch mehr unterschwellig, bis heute, und ich möchte bereits vorausgreifend behaupten: Er wird auch in Zukunft nicht verschwinden. Weshalb das so ist, will ich versuchen, im Folgenden aufzuzeigen.

Kurze biographische Notizen

Rudolf Bultmann wurde am 20. August 1884 in Wiefelstede (Oldenburg) geboren. Sein Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, Berlin und Marburg stand im Wesentlichen unter dem Einfluß maßgeblicher Vertreter der historisch-kritischen Forschung vor allem aus dem Lager der religionsgeschichtlichen Schule. Vor allem prägte ihn der Marburger Professor für Systematische Theologie, Wilhelm Herrmann, während er mit dem Tübinger Neutestamentler (und Systematiker) Adolf Schlatter nur wenig anzufangen wußte. Promoviert wurde Bultmann 1910 in Marburg, wo er sich 1912 auch habilitierte. Von 1921 bis 1951 war er Professor für Neues Testament in Marburg, wo er nach einem langen Ruhestand am 30. Juli 1976 im hohen Alter verstarb.

Doch will man Bultmann recht verstehen, so scheint mir, müssen vier Begebenheiten in seinem Leben berücksichtigt werden, die m. E. nicht alle in der notwendigen Weise bei einer Beurteilung seines Denkens Berücksichtigung finden: Er kam aus einem pietistisch geprägten Pfarrhaus, erlebte im Oldenburgischen in seinen frühen Lebensjahren eine damals bereits säkularisierte Umwelt, was ihn bestimmt nicht unbeeinflußt ließ. Das zeigte sich daran, daß bei ihm später immer wieder das pietistisch gefärbte Vokabular auftauchte, wenn auch in einer anderen Bedeutung. Und wenn er christliche Glaubensinhalte dem Denken des modernen Menschen anpassen wollte, um diesen für den christlichen Glauben, wie er ihn verstand, zu gewinnen, dann zeigt dies, daß er sich mit dem säkularisierten Zeitgenossen nicht zufrieden geben wollte. Daß er dabei Glaubensinhalte aufgab, die unaufgebbar sind und, wie sich noch zeigen wird, in alte, aber die Kirche Jesu Christi ständig begleitende Häresien abglitt, wird dadurch weder bestritten noch entschuldigt, wohl aber erklärt. Im Studium traf dann der junge, pietistisch geprägte Rudolf Bultmann auf den theologischen Liberalismus und geriet in dessen Bann. Später verband ihn eine per-

sönliche Freundschaft mit dem Philosophen Martin Heidegger, die auch dann anhielt, als Heidegger von Marburg nach Freiburg wechselte. Mit seiner Existenzphilosophie vertrat Heidegger eine damals moderne philosophische Richtung. Wenn Bultmann sich ihrer ebenfalls bis in die Begrifflichkeiten hinein bediente, so mag man auch dahinter das Anliegen sehen, den von Bultmann so genannten modernen Menschen mit der Botschaft des in seinem Sinne verstandenen Evangeliums zu erreichen. Wenn er dann auch davon sprach, es ginge nicht darum, zu eliminieren, sondern zu interpretieren, so ist dies gerade der Einwirkung der heideggerschen Existenzphilosophie zuzuschreiben, wiewohl, wenn man das Ergebnis betrachtet, Bultmann dann doch eliminiert hat und damit die ihn prägenden Altliberalen nicht überwunden hat, sondern diese nur weitergeführt hat, spricht man denn auch zurecht von Bultmann an von dem Neoliberalismus.

Bultmanns Theologie ist, obwohl es während seines langen Lebens viele Umwälzungen und Brüche in Deutschland und darüber hinaus gab, ersteinmal fertig, gleichgeblieben. Was er 1941 in seinem berühmten Vortrag „Neues Testament und Mythologie“ vor Pfarrern der Bekennenden Kirche in Frankfurt/Main und Alpirsbach (Schwarzwald) ausführte, in dem er zentrale Heils- und Wesensaussagen Gottes und Christi als „erledigt“ betrachtete, wobei er in seiner Argumentation die Argumentationsebenen vertauschte, begegnet faktisch bereits in seinem Jesusbuch (1. Auflage 1926), in dem er davon ausgeht, mehr als das Daß des Gekommenseins Jesu, könne man kaum wissen. An dieser Sicht, die offensichtlich schon früh fertig war, hat sich nichts mehr bis an sein Lebensende verändert, trotz Erstem Weltkrieg, dem Übergang von der Monarchie in die Republik, trotz des Niedergangs der Weimarer Republik, der Hitler-Diktatur, dem verlustreichen Zweiten Weltkrieg und der Zeit des Wiederaufbaus danach. Doch Bultmann blieb in alledem persönlich unbetroffen und weil er davon unberührt war, blieb er auch ungerührt. Außer eines angeborenen Hüftleidens, das ihn aber auch vor dem Militär- und Kriegsdienst bewahrte, verlief sein Leben recht einlinig und zugleich recht erfolgreich. Bereits 1916, nur wenig über 30, war er außerordentlicher Professor geworden (in Breslau), schon 1920 Ordinarius (in Gießen). Bei dieser persönlich beispiellosen wissenschaftlichen Karriere ist es bei zusätzlicher Flucht in die Ideenwelt, die seiner Theologie innewohnt, nicht einmal mehr verwunderlich, daß ihn selbst dramatische Weltereignisse in seinem Denken kaum mehr zu beeinflussen vermochten und er sich treu blieb, wobei ihm, der schulbildend wirkte, so gut wie keiner seiner zahlreichen Schüler letztlich voll gefolgt ist (am ehesten wahrscheinlich Herbert Braun, Mainz).

Das Anliegen

Das Anliegen Bultmanns wurde bereits kurz gestreift. Es ist, wenn man es recht begreift und positiv wertet, ein apologetisches. Dadurch, daß Bultmann bei der Bibel, entgegen deren Selbstverständnis, den Begriff des Mythos – damals ein Modebegriff – auf die gesamte Schrift ausdehnte und einen Großteil

ihrer Aussagen als „erledigt“ betrachtete, konnte er, wie er meinte, den christlichen Glauben und die christliche Botschaft historischen und naturwissenschaftlichen „Angriffen“ entziehen. Doch das war letztlich Flucht in die Ideenwelt. Bultmann strebte an, daß auch der moderne Mensch, wer dieser nun auch sei, nicht von vornweg sich gegen die Botschaft des Evangeliums stelle, und wollte das Evangelium von vermeintlich nicht mehr zeitgemäßen Aussagen entkleiden. Diesen modernen, dem Glauben entwöhnten und entkirchlichten Zeitgenossen wollte er gewinnen. So neu war dies nicht. Auch Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der Ahnherr des theologischen Liberalismus, wollte die Gebildeten unter den Verächtern gewinnen, was ihm durchgreifend jedoch nicht gelang. Bei Bultmann tritt also, wenn man es positiv wertet, zum apologetischen auch noch ein missionarisches Anliegen.

Das Ergebnis und das Besondere

Daß bei Bultmann die Mehrzahl der Aussagen des Credo wegfiele (eigentlich blieb nur: „gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben“), wie ihm schon vorgeworfen wurde, ist zwar richtig, aber nicht neu in der Theologiegeschichte. Auch die Altliberalen haben die Aussagen, die der Neoliberalen Bultmann leugnet, bestritten. Bultmann betrieb, auch wenn er den christlichen Glauben eventuell „schützen“ wollte, in Wirklichkeit dessen Demontage. Mit der Ausdehnung des Begriffs Mythos auf die gesamte Schrift bewirkte er deren Enthistorisierung. Das Selbstverständnis der Schrift ist jedoch, daß sie Geschichte, eben Heilsgeschichte, berichtet. Die Enthistorisierung bewirkt, daß Bultmann in Wahrheit eine Neuauflage allegorischer Schriftauslegung betrieb, indem er vom Literalsinn weg auf die existenziale Bedeutung abhob, die zwar in der Geschichte der Kirche immer wieder aufgetreten ist, die jedoch die Reformatoren als der Schrift nicht angemessen abgelehnt haben, wenschon sie diese in der Predigt vereinzelt angewandt haben; man muß aber wissen, was man tut. Daher verbietet es sich zu meinen, wie dies schon vorkam, Bultmann habe Ansatz und Anliegen Luthers bei seinen theologischen Versuchen aufgenommen und weitergeführt. Auch widerspricht es Luthers Einsichten, wenn gesagt wird, mit der Entmythologisierung habe Bultmann dem Glauben alle Stützen genommen und den Menschen auf das reine Glauben oder den puren Glauben zurückgeworfen, was ganz im Sinne Luthers sei. Doch das geht an Luther vorbei, da dieser gerade in der Heiligen Schrift Stütze und Wegweisung fand, da sie den Weg zum Glauben an Christus weist und deshalb allein aus ihr Artikel des Glaubens abgeleitet werden können und dürfen („allein die Schrift“).

Die von Bultmann so betriebene Enthistorisierung ist an sich nichts anderes als ein neues Aufkommen der Gnosis, die im übrigen die Kirche Jesu Christi seit ihrer Entstehung begleitet hat, und die als Widerpart der wahren Lehre als falsche entgegengrat, wie bereits in neutestamentlichen Schriften ausgemacht werden kann, die sich gegen den Dokerismus wenden (z.B. Johannes 1,14; 1.Johannes 1,1). Die Kirche Jesu Christi hat sie denn auch ausgestoßen,

wiewohl solche Gedanken immer wieder auftauchten, zumal außerhalb der Kirche, etwa in der Anthroposophie.

Auch in anderer Hinsicht hat Bultmann alte Irrlehren übernommen. Es gibt eben Irrlehren, die beständige Gefahr für die Kirche Jesu Christi bedeuten und nicht einfach aussterben, sondern immer wieder ihr Haupt erheben. Und zum andern lassen sich die meisten Falschaussagen auf einige grundlegende Irrlehren zurückführen. Bultmann hat m. E. keine Irrlehre der Altliberalen überwunden, was zeigt, daß er liberaler Theologe geblieben ist. Er bestritt die Gottheit Jesu, die freilich im Neuen Testament deutlich zutage tritt. Damit wird die Zwei-Naturen-Lehre hinfällig. Und auch die Trinitätslehre bleibt davon nicht unberührt. Beides sind jedoch Erkenntnisse altkirchlicher Ökumenischer Konzilien, also von Kirchenversammlungen der noch ungeteilten Kirche, die in die drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse eingegangen sind. Wie die Altliberalen gehört Bultmann deshalb in die Reihe der Arianer und Nestorianer bezüglich des historischen Jesus, die großen Irrlehrer der Alten Kirche, die die Gottheit Jesu Christi bestritten, die die Alte Kirche aber als Häretiker ausschied, doch deren Irrlehren damit eben nicht für alle Zeiten hinfällig wurden.

Weiter bestreitet Bultmann den Sühnecharakter des Todes Jesu. Die ganze reformatorische Rechtfertigungslehre ist aber ohne diesen nicht denkbar, was belegt, daß Bultmann eben gerade nicht in den Spuren Luthers geht, sondern diesem entgegensteht. Auch darin ist Bultmann den Altliberalen treu gefolgt. Wie bei ihnen wird aus dem Christentum eine Moralreligion, d.h. es reduziert sich letztlich auf die Ethik, wobei Bultmann auch diese durch seine reine Situationsethik auflöste. So verbleibt Bultmann bei einer Urbildchristologie, die gut 100 Jahre vor ihm besonders von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher gefördert wurde und die so etwas wie das Kennzeichen liberaler Theologie geworden und geblieben ist. Es geht nicht mehr um den Glauben an Jesus, sondern um ein Glauben wie Jesus.

Fragt man nun nach dem Besonderen in Bultmanns Theologie, so wird man entgegen vielfältiger Meinung, die bei ihm ganz neue Ansätze zu erkennen meint, was dann in der Tat etwas Besonderes wäre, zu der Überzeugung kommen müssen, wenn es denn etwas Besonderes bei ihm gäbe, das Besondere darin bestünde, daß es nichts Besonderes bei ihm gibt. Alles ist bereits da gewesen. Es sind jahrhundertealte Irrlehren, die bestenfalls in einem neuen Gewand auftreten. Wenn dies erkannt wird, dann kann man Bultmann auch einer gewissen Entmystifizierung unterziehen. Freilich ist auch festzustellen: Wenn er lediglich ein weiterer Repräsentant alter, aber grundlegender Irrlehren ist, die die Kirche Jesu Christi immer wieder begleitet haben, so wird man ihn auch nicht einfach loswerden und wird er selbst dann, wenn er als Person kaum noch im Bewußtsein ist, unterschwellig wirken.

Die Auswirkung(en)

Bultmanns Anliegen war, wie bereits formuliert, wenn man es positiv wendet, ein apologetisches. Er wollte den christlichen Glauben, indem er dessen In-

halte spiritualisierte, gegenüber Angriffen „schützen“. Des Weiteren wollte Bultmann die dem christlichen Glauben skeptisch und gleichgültig gegenüberstehenden Zeitgenossen dafür gewinnen; er verfolgte neben dem apologetischen ein missionarisches Anliegen, worauf auch schon hingewiesen wurde. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß Bultmann indem er den modernen Menschen ansprechen wollte, sich auch an diesem und damit am natürlichen Menschen orientierte und die Botschaft diesem anpaßte. Er wollte das Skandalon des Evangeliums von der falschen Stelle (z.B. von den Wundern, an die heute angeblich niemand mehr glauben kann) an die richtige Stelle rücken. Er konzentrierte alles auf einen entweltlichten, in der sichtbaren Realität unbegründbaren Glaubensakt. Doch gerade damit konnte er so wenig wie Schleiermacher die Gebildeten unter den Verächtern des Christentums gewinnen.

Nicht allein das. Das Gegenteil des Beabsichtigten ist eingetreten. Niemand wurde gewonnen, jedoch viele verloren. Offenbar wurde bemerkt, und sei es mehr intuitiv als bewußt, daß hier etwas nicht stimmt, obwohl das, was nicht stimmte, kaum artikuliert werden konnte. Aber Mißtrauen war da. Und bei manchem hat er nur dessen Unglauben bestätigt. Doch es wird zu unterscheiden sein, wie Bultmann beim Einzelnen gewirkt hat und wie er auf Theologie und Kirche wirkte.

Beim einzelnen Christen hat er ein weiteres Mal die Glaubwürdigkeit der Schrift untergraben, Mißtrauen und Zweifel gesät – und das gerade in der Nachkriegszeit, als für den christlichen Glauben zumindest mehr Offenheit bestand als in einer Wohlstandszeit. Heilsgewißheit konnte Bultmann nicht vermitteln. Das hat Bultmann nicht gewollt, aber so hat er gewirkt. Letztlich kommt es auf die Wirkung an. Dem modernen Menschen den Glauben wieder schmackhaft und plausibel zu machen, hat er angestrebt, doch das Gegenteil davon bewirkt, Gleichgültigkeit.

Für Theologie und Kirche bedeutete der apologetische Versuch Bultmanns, den christlichen Glauben gegenüber historischen und naturwissenschaftlichen Angriffen unangreifbar zu machen, in Wahrheit, daß er Theologie und Kirche einen Bärenienst erwies. Die Theologie gab damit endgültig den Führungsanspruch wissenschaftlicher Disziplinen auf, wiewohl sie schon des längeren faktisch nicht mehr Leitwissenschaft war, und geriet in ein Nischendasein. Damit ist freilich auch die Wissenschaftsethik weg. Die Theologie hat es aufgegeben, andere wissenschaftliche Disziplinen zu beeinflussen. Sie rutschte in die Bedeutungslosigkeit ab. Einst die Mitte der Fakultäten, verkam sie zu einer Randerscheinung. Gegenwärtige Sparmaßnahmen der Universitäten betreffen in besonderer Weise die Geisteswissenschaften und damit auch die Theologie.

Aber Bultmann hat doch menschlich manch Gutes getan

Daß Bultmann zum einen kontraproduktiv gewirkt hat, indem er das Gegenteil dessen, was er erreichen wollte, erreicht hat, und er nur eine Neuauflage alter Irrtümer und Irrlehren war, wurde deutlich. Deshalb ist es alles andere als verständlich, wenn zumindest die evangelischen (Landes)Kirchen un-

serer Breiten mit ihm Frieden geschlossen haben. Die zumindest de jure in Kraft stehenden Bekenntnisse verwerfen Arianismus und Nestorianismus, welche bei Bultmann wieder fröhliche Urstände feiern. Ein Lehrzuchtverfahren gegen ihn, wohl angedacht, ist nie durchgeführt worden. Vielmehr wurden seine Schüler durch entsprechende Fakultätspolitik zahlreich auf Lehrstühle sämtlicher theologischer Disziplinen gesetzt, so daß diese Richtung die eigentlich herrschende wurde und damit an ein Vorgehen dagegen nicht mehr denkbar war.

Nun wird, gewissermaßen zur Entschuldigung Bultmanns, auf dessen Integrität verwiesen. Doch damit, daß Bultmann Mitglied der Bekennenden Kirche war und den Nationalsozialismus ablehnte, werden seine Irrlehren nicht entschuldigt. Ebenso wenig damit, daß das Marburger Fakultätsgutachten, welches bereits 1933 erschien und das für die Juden Stellung bezog, im Wesentlichen von ihm verfaßt war. Und es kann auch nicht gegen seine Irrlehren angeführt werden, daß er im Gottesdienst in Marburg „demütig“ die Kollekte einsammelte und in den Jahren des Krieges Religionsunterricht erteilte, da viele Pfarrer als Soldaten eingezogen waren. Auch daß seine Frömmigkeitspraxis etwa pietistisch war (sein Lieblingslied war „Der Mond ist aufgegangen“), darf nicht darüber hinwegtäuschen und entschuldigen, daß er, gerade auch unter Pietisten, Schaden angerichtet hat. Seine in etwa pietistische Frömmigkeitspraxis hatte er aus seiner Kindheit herübergerettet. Wenn er, wie erzählt wird, ein offenes Haus für Studenten gehabt hat, was übrigens für manch anderen der Professoren auch zutrifft, so kann auch dies nicht aufgerechnet werden.

Zusammenfassung

Bultmann hat an sich nichts Neues gebracht. So originell wie seine Theologie auf den ersten Blick erscheinen mag und besonders in den Jahren nach dem Krieg begeistert aufgenommen wurde, ist sie überhaupt nicht. Es handelt sich vielmehr um die Wiederauflage von bereits Bekanntem, nämlich um allegorische Auslegung in dem Sinne, daß der Literalsinn aufgegeben ist, einer Verflüchtigung von Glaubensinhalten und letztlich um das, was Arianer und Nestorianer bereits vertreten haben, kurz um eine Wiederauflage liberaler Theologie, erweitert durch die existentielle Interpretation. Aber gerade deswegen, weil Bultmann lediglich ein Vertreter in einer jahrhundertlangen Reihe von Irrlehrern ist, wird man ihn nicht los und überlebt er sich nicht einfach. Es ist also auch zu bedenken, daß Bultmann Repräsentant einer „theologischen Richtung“ ist, die die Kirche Jesu Christi seit ihren Anfängen begleitet hat und auch weiterhin begleitet wird, aller Wahrscheinlichkeit nach bis zu Christi Wiederkunft. Es ist gar nicht verwunderlich, wenn sich seine Ansichten zumindest im deutschsprachigen Bereich (über diesen hinaus hat er nie so stark gewirkt) etabliert haben. Die (positiven) Verlautbarungen anlässlich seines 125. Geburtstages zeigen dies. Wenn die etablierten (deutschsprachigen, evangelischen) Landeskirchen und manche der Freikirchen mit ihm und seinen Ansichten ihren Frieden geschlossen haben, so können das überzeugte Christen nicht tun. Sie werden vielmehr wachsam bleiben.

Timo Laato:

Die Paulinische Denkweise:

U Von der Lösung aus auf den Ausgangspunkt hin?

Besonders R. Bultmann und seine Schüler haben die Anthropologie (durch existentielle Philosophie interpretiert) als Ausgangspunkt für die paulinische Theologie betrachtet.¹ Die genaue Analyse der menschlichen Existenz unter Fleisch, Sünde, Tod und Gesetz führt durch den Glaubensakt zum neuen Selbstverständnis vor Gott und in Relation zu dieser Welt.² Meistens hat man die bultmannsche Deutung in den Hauptzügen für richtig gehalten. 1977 erfolgte aber eine Wende. Damals publizierte nämlich E. P. Sanders seine höchst imposante Monographie *Paul and Palestinian Judaism*. Er entwickelt dort eine sehr originelle Theorie. Ihr gemäß denkt Paulus eher „rückwärts“. Er sei von der Lösung (Christus ist der Erlöser) ausgegangen und habe danach das Problem (der Mensch ist sündig und bedarf eines Erlösers) gefunden.³ Folgende Begründung bietet sich nach Sanders an:

Paulus versteht das Verhältnis zwischen Gnade und Werken ähnlich wie die Juden im allgemeinen: Erlösung geschieht aus Gottes Gnade, Gericht aber gemäß den Werken.⁴ Mithin hat der Heidenapostel seine Mutterreligion nicht aufgrund einer anthropologischen Analyse verworfen. (Bultmann hat daher unrecht).⁵ Die Errettung bedeutet für Paulus in erster Linie Teilhabe an Christus bzw. Gemeinschaft mit dem Kyrios, aber nicht so sehr z.B. Rechtfertigung durch den Glauben allein. Der Schwerpunkt seiner soteriologischen Terminologie liegt dann entsprechend in den sog. partizipatorischen Kategorien anstatt in den juridischen.⁶ Den Gegenpol zur Herrschaft Christi bildet logischerweise die Herrschaft der Sünde. Von seiner ursprünglich pharisäischen Gesinnung her hat Paulus sich gewiß nicht vorstellen können, daß alle Menschen ohne Ausnahme der Sündenmacht unterworfen sind. Er muß eine solche Vorstellung aus seiner Soteriologie deduziert haben: Insofern Christus die Herrschaft über den ausübt, der an ihn glaubt, folgt unausweichlich, daß die Sünde zu Recht die

1 R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Durchgesehen und ergänzt von O. Merk. Tübingen 91984. Gleich am Anfang seiner Untersuchung der paulinischen Theologie stehen folgende klassischen Worte: „Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie“ (S. 192). Anschließend heißt es: „Sachgemäß wird deshalb die paulinische Theologie am besten entwickelt, wenn sie als die Lehre vom Menschen dargestellt wird [...]“ (ibid.).

2 Vgl. z.B. die Disposition in *Bultmanns Theologie des Neuen Testaments*.

3 E. P. Sanders: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of patterns of Religion*. London 1977, 442–447, 474–475.

4 Ebd., 543.

5 Ebd., 442–447, 474–502.

6 Ebd., 453–472, 502–508.

Herrschaft über den ausübt, der nicht an ihn glaubt.⁷ Als Argument dient die unbestreitbare Erfahrung, daß jeder Mensch sündigt.⁸

Sanders' Theorie über das rückwärtsgerichtete Denken des Paulus baut somit hauptsächlich auf drei Thesen:

- 1) Das Verhältnis zwischen Gnade und Werken ist dasselbe sowohl in der paulinischen als auch in der jüdischen Soteriologie bzw. Religionsstruktur. Hinter der Auseinandersetzung des Paulus mit dem Judentum steckt daher kein anthropologischer Pessimismus.
- 2) Eine derartige Deutung von Bultmann scheidet folglich.
- 3) Die anthropologischen Akzentsetzungen des Paulus (vornehmlich die unpharisäische Vorstellung von der Sünde als einer schlechthin dämonischen Herrschaft) lassen sich eher aus seiner christologischen Soteriologie (mit klarem Gewicht auf den „partizipatorischen Kategorien“) deduzieren.

Bei näherem Nachdenken scheint die erste These von Sanders sehr problematisch. Anderswo habe ich schon ausführlich nachgewiesen, daß das Verhältnis zwischen Gnade und Werken in der paulinischen und der jüdischen Soteriologie *nicht* dasselbe ist.⁹ Ferner im ersten Band der Anthologie *Justification and Variegated Nomism* zieht D. A. Carson aus vielen Beiträgen zu Recht den Schluß, daß „covenantal nomism as a category is not really an alternative to merit theology“ (= Bundesmonismus als Kategorie keine echte Alternative zu einer Verdiensttheologie ist)¹⁰ und daß „the covenantal nomism [...] is so flexible that it includes and baptizes a great deal of merit theology“ (= der Bundesmonismus so flexibel sei, daß er eine Verdiensttheologie einschließe oder doch in einem großen Maße erträglich mache).¹¹ Besonders die Einbeziehung anthropologischer Erwägungen in jeweiligen jüdischen Texten bringt deutlich zum Ausdruck, daß die Vorstellung vom menschlichen Verdienst und Sich-Rühmen im Judentum nicht völlig fehlt. Obwohl möglicherweise ziemlich große Unterschiede zwischen zahlreichen Quellen bestehen, verändert sich nichts an der Gesamtsicht. Bundesnomismus ist keine „reine“ Gnadenreligion ohne synergistische Tendenzen. *M.E. verbindet gerade die Einbeziehung anthropologischer Erwägungen die teilweise verschiedenen Beiträge des ersten Bandes zu einer wirkungsvollen Einheit.*¹² Mögen es dort auch irgendwelche

7 Ebd., 499.

8 Ebd., 499, 501, 503, 507.

9 T. Laato: Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen. Åbo 1991, besonders 185–211. Auch auf Englisch: Paul and Judaism. An Anthropological Approach. Transl. by T. McElwain. Atlanta 1995.

10 D. A. Carson: Summaries and Conclusions. *Justification and Variegated Nomism*. Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism. Ed. by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. WUNT 2:140. Tübingen 2001, 544.

11 Ebd., 544–545.

12 Vgl. Carsons Bewertung in seiner Zusammenfassung des ersten Bandes: „Transparently, these scholars are not all in perfect agreement“ (ebd., 543). Dennoch stellt er von den anthropo-

Spannungen zwischen manchen Autoren bezüglich des Maßes des Verdienstgedankes im Judentum geben, in der anthropologischen Grundanschauung haben sie jedoch zumindest einen gemeinsamen Nenner.¹³

Des weiteren erweist sich die zweite These von Sanders eigentlich als grundlos, weil er nämlich in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann den anthropologischen Pessimismus des Paulus weithin ignoriert.¹⁴ Seine Argumentation läuft daher zusehends auf eine *petitio principii* hinaus.

Als meine Aufgabe in diesem ersten Teil des Aufsatzes gilt daher endlich, die dritte These von Sanders kritisch zu prüfen. Hat Paulus tatsächlich partizipatorischen Kategorien den Vorzug vor juridischen gegeben? Läßt sich daneben behaupten, daß seine pessimistische Anthropologie aus seiner christologischen Soteriologie deduziert ist?

Mit einer ähnlichen Problematik hat sich H. Hübner befaßt. Er macht viele kritische Bemerkungen zur Argumentation von Sanders. Zusammenfassend heißt es, daß „*die realistische ‚Christusmystik‘ von Paulus im Laufe der Zeit immer deutlicher aus seinem theologischen Ansatz von der Rechtfertigungslehre her entwickelt worden*“ sei.¹⁵ Im ersten Brief an die Thessalonicher ziele der Begriff $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῶ an keiner Stelle auf das Sein in Christus. Eine Detailanalyse sämtlicher Belege zeige die Richtigkeit der Unterstellung.¹⁶ Doch habe

logischen Erwägungen her zu Recht die kritische Frage: „In other words, does it not appear that covenantal nomism has become a rubric so embracing that it includes within its capacious soul whole tracts of works-righteousness or merit theology?“ (ebd., 545). Es ist faktisch leicht, dieser kritischen Frage ohne Vorbehalte voll und ganz zuzustimmen. Wie könnte jemand nach der Veröffentlichung des ersten Bandes überhaupt eine andere Meinung fassen?! S. auch Fr. Avemarie: *Torah und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*, TSAJ 55, Tübingen 1996 und Carsons kurze Rezension von „further studies“: M. A. Elliott, St. M. Bryan und S. J. Gathercole (ebd., 540–542). L. Thurén (*Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, Tübingen 2000) vertritt hierbei eine dichotomische Auffassung. Erst meint er besonders gegen mich, Seifrid und Westerholm, daß die anthropologischen Akzentsetzungen im Judentum eine geringere Rolle spielen als wir dargelegt haben. Danach hebt er aber selbst nachdrücklich (und zu Recht!) hervor, daß „a recurrent idea in Early Jewish texts is a ‚synergistic‘ view of salvation, where the human factor in salvation is emphasized side by side with the divine action“ (s.S. 146–147). Was haben wir dann noch behauptet? Es scheint mir, daß zumindest „derhetorized“ Thurén mit uns übereinstimmt!

13 Carson hebt weiter aus guten Gründen hervor, daß „deploying this one neat formula [sc. covenantal nomism] across literature so diverse engenders an assumption that there is more uniformity in the literature than there is“ (ebd., 544). Selbst Sanders ist später (besonders nach seiner heftigen Diskussion mit J. Neusner) zu demselben Schluß gekommen! Er gesteht ein, daß in Paul and Palestinian Judaism (1977) bestimmte Züge in den verschiedenen Gestalten des Judentums keine ausreichende Aufmerksamkeit gefunden haben und daß eher das den einzelnen jüdischen Bewegungen Gemeinsame als das Unterscheidende behandelt wurde. Zum Stand der Forschung s. Laato ebd., vornehmlich 67–72. Vor diesem Hintergrund ist es daher ein bißchen zu dramatisch, daß ich nach der Meinung von Thurén „Sanders' basic idea of an homogeneous Judaism“ (ebd., 146) teilen würde!

14 Ebd., 76–78.

15 H. Hübner: *Pauli theologiae proprium*, NTS XXVI, 459.

16 Ebd., 456–457.

Paulus wahrscheinlich „die Elemente seiner Lehre von der Rechtfertigung ohne Gesetzeswerke“ längst vor der Niederschrift von 1 Thess vertreten, weil der Brief dem chronologischen Ansatz zufolge aus der Zeit nach der Heidenmissionssynode stamme.¹⁷ Im übrigen sei „das forensische Moment in der Argumentation enthalten“, wenn auch eine ausdrückliche Polemik gegen die Gesetzensgerechtigkeit fehle.¹⁸ Der Brief an die Galater lasse sich ganz „in der Kontinuität von 1 Thess her verstehen, und zwar als polemische Ausformung der in 1 Thess bereits enthaltenen theologischen Substanz.“¹⁹ In Gal 2,15–21 falle es äußerst schwer, „etwas zu finden, was im Sinne Schweitzers als Christismystik zu bezeichnen wäre“.²⁰ In Gal 3 sei wieder „das ‚Sein in Christus‘ als Hilfsargument für die Entgegnung auf die Einwände der Gegner gebraucht“.²¹ Bezüglich des Römerbriefes betont Hübner ferner, daß die juristische Sprache einer Diskussion von Vergebung nicht ermangele. S. E. sei „der Gedanke der Nichtanrechnung der Sündentaten in Verbindung mit dem der Anrechnung der Gerechtigkeit gerade in dem entscheidenden Schriftbeweis Röm 4“ konstitutiv.²² Auch sei die juristische Sprache nicht in den Dienst der partizipatorischen Sprache gepreßt. In Kapitel 6 „wird doch ein Einwand aufgegriffen, der aus einer falsch verstandenen *Rechtfertigungslehre* gefolgert wurde“.²³

Später hat sich Sanders gegen die eben angeführte Kritik verteidigt. S. E. habe Hübner den Diskussionsgegenstand falsch verstanden. Sanders habe nie behauptet, daß die partizipatorischen Kategorien im Gegensatz zu den juristischen das Zentrum der paulinischen Theologie ausmachen. In seinem Interesse liege strenggenommen nichts anderes als „only the terminology which is most revealing for understanding Paul’s conception of how one enters the body of Christ“ (= nur diejenige Begrifflichkeit, die am besten geeignet ist, Licht auf die Frage zu werfen, wie Paulus den *Eintritt* des Menschen in den Leib Christi versteht). Zentrale Gedanken in der paulinischen Theologie sind etwa:

- 1) Die Errettung beruht ausschließlich auf Christus.
- 2) Sowohl die Juden als auch die Heiden haben somit ein und dieselbe Heilsbasis.
- 3) Gott hat Paulus zum Heidenapostel berufen.
- 4) Die Christen sollen nach dem Willen Gottes leben.²⁴

17 Ebd., 454–455.

18 Ebd., 457. Hübner bezieht sich besonders auf das Erwählungs- und Berufungsbewußtsein der Thessalonicher (ebd., 455–456, 458).

19 Ebd., 458.

20 Ebd., 451–452.

21 Ebd., 453.

22 Ebd., 468 (gegen Sanders).

23 Ebd., 469 (ebenso gegen Sanders).

24 E. P. Sanders: *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia 1983, 5–6. S. weiter S. 12–13 A 15.

Mit vollem Recht insistiert Sanders wiederholt auf seine *terminologische* Differenzierung zwischen den partizipatorischen und den juridischen Kategorien. Sie wurde von Hübner (weithin) ignoriert.²⁵ Dennoch muß man in dieser Diskussion „den Wald vor lauter Bäumen sehen“, d.h. die Hauptsache vor der Nebensache. Sanders versucht nämlich gar nicht, Hübners ausdrückliche Argumente zu entkräften: Falls die partizipatorischen Kategorien die soteriologische Denkstruktur des Paulus faktisch am deutlichsten erkennen lassen, warum übergeht er sie in seinem ältesten Brief (1 Thess), warum gebraucht er sie entweder lediglich als Hilfsargument (Gal 3) oder ausschließlich als polemische Zuspitzung gegen eine falsch verstandene Rechtfertigungslehre (Röm 6)? Die aufgezählten Einwände stellen die (terminologische!) Sekundarität der juridischen Kategorien zumindest in Frage. Auch die Theorie über das rückwärtsgerichtete Denken des Paulus gerät dann in Zweifel, weil sie eine Deduktion seiner pessimistischen Anthropologie aus seiner exklusiven Soteriologie (mit dem Schwerpunkt eben auf der Teilhabe an Christus) postuliert (s. oben). Es ist daher äußerst merkwürdig, daß Sanders die Debatte über das Verhältnis zwischen den partizipatorischen und den juridischen Kategorien nicht weiterführen will.²⁶ Ein solches Verfahren erregt den Verdacht, daß er in Wirklichkeit keine Gegenargumente vorzubringen hat. Später in der Monographie *Paul, the Law and the Jewish People* entfaltet Sanders in der Tat eine neue Begründung für die Theorie über das rückwärtsgerichtete Denken des Apostels. Jetzt meint er, daß die paulinische Anthropologie sicherlich eine bedeutend größere Harmonie und Logik aufweisen würde, wenn sie den Ausgangspunkt für die paulinische Theologie gebildet hätte.²⁷ Eine derartige Hypothese erscheint aber nicht schlüssig. Vielleicht könnte man eher den Schluß ziehen, daß Paulus ganz einfach inkonsequent bzw. unsystematisch denkt.²⁸ Die Theorie über sein rückwärtsgerichtetes Denken erübrigt sich dabei.

Es ist folglich nötig, das Verhältnis zwischen den partizipatorischen und den juridischen Kategorien ausführlicher zu untersuchen. Eine durchgreifende Behandlung dieser Thematik läßt sich natürlich nicht in einem Artikel leisten. Darum konzentriere ich mich auf einige zentrale Aspekte.

In seinem interessanten Beitrag zur Diskussion verlangt K. T. Cooper von Sanders eine präzise Antwort auf die Fragen,

1) *warum* die Teilhabe an Christus das Heil bewirkt und

25 Vgl. doch Hübners Feststellung: „Aber wohlgemerkt: Es geht um *begriffliches* Differenzieren. Es muß aber gefragt werden, ob damit schon eine Unterscheidung in der Sache selbst gegeben ist oder ob es nicht eher um die nur begriffliche Differenzierung von wesentlichen Aspekten ein und derselben Sache geht“ (ebd., 468). Das Zitat dürfte strenggenommen nicht Sanders' Position referieren! Hinweise auf ihn fehlen.

26 Sanders 1983, 13 A 15: „[...] I cannot pursue the discussion here.“

27 Ebd., 70–91.

28 Vgl. z.B. H. Räisänen: *Paul and the Law*. WUNT 29. Tübingen 1983, passim und besonders 229–269. Zur Kritik s. Laato ebd., Kapitel 4 und 6.

- 2) wie Christus den Übergang von der Knechtschaft unter der Sünde zur Freiheit in Gemeinschaft mit ihm ermöglicht hat.²⁹

Eine derartige Untersuchung zeigt eindeutig, daß die juridischen und die partizipatorischen Kategorien tief ineinandergreifen. Im folgenden werden erstere Aussagen in Fett und letztere in Kursive aufgeführt:

- 1) Nur Christus allein hat sich als gerecht erwiesen. Er hat das ganze Gesetz erfüllt (s. z.B. Röm 5,15ff). Der Mensch wird dann **gerechtesprochen**, wenn er *in Christus einverleibt* wird.
- 2) Christus ist für uns geradezu zur Sünde gemacht (2 Kor 5,21). Durch den Tod ist er jedoch von der Sünde gerechtfertigt (Röm 6,7: *δεδικαίωται*). Der Mensch wird dann von der Sünde **gerechtfertigt**, wenn er in der Taufe *mit Christus gekreuzigt* (und *mit ihm auferweckt*) wird (s. z.B. Röm 6).³⁰

Faktisch vermischt Paulus in vielen Zusammenhängen auffällig die juridischen und die partizipatorischen Kategorien. Als Beispiele für seinen Sprachgebrauch sollen folgende Verse dienen:

- 1 Kor 1,30: „Von ihm her seid ihr *in Christus Jesus*, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur **Gerechtigkeit** und zur Heiligung und zur Erlösung.“
- 2 Kor 5,21: „Er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir *in ihm* **Gerechtigkeit** Gottes würden.“
- Gal 2,17: „Wenn auch wir, die wir *in Christus* **gerecht zu werden** suchen, als Sünder befunden werden [...]“
- Phil 3,9: „und *in ihm* gefunden werde nicht mit meiner **Gerechtigkeit** aus dem Gesetz, sondern mit der durch den Glauben an Christus, mit der **Gerechtigkeit**, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird.“ (Vgl. auch Röm 3,24–25; 8,1; 1 Kor 6,11; Gal 3,24 und 26.)

Von den angeführten Beispielen her betont Paulus im Zusammenhang seiner Soteriologie merkwürdigerweise eben das Sein des Christen in Christus, aber eigentlich nicht das Sein Christi im Christen. Demnach hat er gewissermaßen die Objektivität des Heilsgeschehens bewahrt. Diese Teilhabe an dem Heiland verwirklicht sich nämlich durch den Glauben an das verkündigte Evangelium (passim), besonders in der Taufe (z.B. Röm 6) und beim Abendmahl (1 Kor 10,16–17; 11,23–29).

Somit scheint Paulus keinen (theologischen) Unterschied zwischen den juridischen und den partizipatorischen Kategorien gemacht zu haben. Sie erläutern von verschiedener Perspektive her seine Soteriologie. Sie sind letzten Endes wie zwei Seiten derselben Medaille. Getrennt von den juridischen Kate-

²⁹ K. T. Cooper: Paul and Rabbinic Soteriology. A Review Article. *WThJ* 44, 136.

³⁰ Vgl. Cooper ebd., 136.

gorien drohen die partizipatorischen Kategorien geradezu ein schwärmerisches Interesse für das eigene Innere zu erwecken. Von den partizipatorischen Kategorien losgelöst schweben dagegen die juristischen Kategorien in der Gefahr, nicht mehr als bloß einen leeren Lehrsatz zu fassen. Es tut folglich not, die beiden Aspekte mitzubedenken.

Sowohl Sanders als auch Hübner sind dann nachweislich in eine erhebliche Einseitigkeit geraten, weil der eine die partizipatorischen Kategorien auf Kosten der juristischen und der andere die juristischen Kategorien auf Kosten der partizipatorischen hervorgehoben hat. In Wirklichkeit hätten ihre eigenen Akzentsetzungen nicht die Balance stören sollen. Sanders erläutert ausdrücklich, Rechtfertigung durch den Glauben und Teilhabe an Christus „ultimately amount to the same thing“ (= käme letztlich auf ein und dieselbe Sache hinaus).³¹ Freilich deutet er dann später, die partizipatorischen Kategorien „serve to define“ (= dienen dazu [die juristischen] zu bestimmen) die juristischen.³² Hübner hingegen verweist auf das breite Bedeutungsspektrum von δικαιοσύνη (bzw. δικαιοσύνη θεοῦ), „nämlich von der Gabe Gottes bis zur Macht Gottes“ und „von der Aktivität Gottes bis zur Wirkung dieser Aktivität“.³³ Anschließend schreibt er, die innere Beziehung „zwischen Rechtfertigung im engeren Sinne und dem Denken in Herrschaftsbereichen wird dann deutlich, wenn Sünde, die in einem ‚juristischen‘ Akt vergeben wird, als Wirklichkeit gesehen ist, die bis zu diesem ‚juristischen‘ Akt für den Menschen jenen Machtbereich ausmachte, in dem er [...] gefangengehalten war, und wenn Rechtfertigung auch als Befreiung aus dieser Haft verstanden wird.“³⁴

Es erübrigt sich, über die Entstehung und die Entwicklung des juristischen und des partizipatorischen Denkens bei Paulus vor der Niederschrift seiner (überlieferten) Briefe zu spekulieren. Ein solches Forschungsvorhaben würde (wenn überhaupt) nur ein mageres Resultat bringen. Vom vorhandenen Textmaterial her wissen wir nämlich schon Bescheid, daß der juristische und der partizipatorische Aspekt zusammen das terminologische und theologische Fundament der paulinischen Soteriologie bilden. Im ersten Brief an die Thessalonicher fehlt zwar ein Diskurs über die Rechtfertigung. Dennoch ist das forensische Moment in der Argumentation enthalten.³⁵ Diesen Umstand hat insbesondere Hübner transparent gemacht.³⁶ Zugleich bestreitet er aber aus triftigen Gründen keineswegs den mystischen Faktor in der Argumentation von 1 Thess.

31 Sanders 1977, 506.

32 Sanders 1983, 13 A 15. Ähnlich schon in 1977, 507: „It seems necessary to follow Paul’s own procedure and to define righteousness by faith by the other categories, those which we have called ‚participatory‘.“

33 Hübner op. cit., 468.

34 Hübner ebd., 469.

35 Im Brief an Philemon diskutiert Paulus selbstverständlich überhaupt keine „Lehrfragen“.

36 Hübner ebd., 454–458. Später noch deutlicher S. Kim: Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul’s Gospel. Grand Rapids 2002, 85–100.

Hübner äußert sich ausschließlich gegen etliche schwache Punkte in A. Schweitzers Position. Er diskutiert mit niemand sonst.³⁷

Schließlich sollen die Deutung von Sanders und die von Bultmann nicht gegeneinander gestellt werden. Eher ergänzen sie einander (ohne daß man die eine oder die andere mit allen ihren Implikationen akzeptieren müßte)³⁸. Sanders legt das Gewicht eben auf das christologische Kriterium: Christus ist nicht vergeblich gestorben (Gal 2,20). Daher wissen wir, daß nur er retten kann. Bultmann wiederum legt Wert gerade auf das anthropologische Kriterium: Alle Menschen bedürfen Christi wegen ihrer Sündhaftigkeit (Röm 1–3). Daher wissen wir, warum nur er retten kann.

Im übrigen begrüßt selbst Sanders mit großer Zustimmung Bultmanns Position, jedoch unter der Bedingung, daß Paulus nicht von einer anthropologischen Analyse *ausgegangen* ist.³⁹ Dadurch gerät er in einen Widerspruch. Einerseits betont Sanders ausdrücklich, daß Paulus einzig aus christologischen Gründen das Judentum kritisiert. Andererseits bekennt er indirekt, daß Paulus auch aus anthropologischen Gründen das Judentum kritisiert.⁴⁰ Mit Recht hat Räsänen eingewandt, daß Sanders seine ambivalente Position kaum zur Genüge untermauern kann, ohne Röm 3,27; 4,2–5; 9,30–32; 10,3 und Phil 3,4–9 ähnlich wie Bultmann zu interpretieren. In seiner Exegese jener Verse lehne Sanders gleichwohl Bultmanns Deutung kategorisch ab. Es bleibe dann noch eine relevante Perikope übrig, nämlich Röm 7,14–25. Sie werde aber keiner näheren Erforschung untergezogen.⁴¹ Später hat Sanders auf seinen Widerspruch verzichtet. Jetzt arbeitet er durchgehend „antibultmannianisch“ weiter.⁴²

37 Vgl. Sanders' kritische Bemerkung (ebd., 12 A 15 Punkt 4): „Having noted some agreements between my position and Schweitzer's, Hübner spends a substantial part of his paper criticizing Schweitzer [...], as if he were refuting my position, when in fact I agree with many of his criticisms of Schweitzer [...].“ Z.B. aus I,1 streicht Hübner die Vorstellung vom Sein in Christus unter Hinweis auf Schweitzers (unbewiesenes?) Urteil, daß Paulus „nur Christismystik und daneben nicht auch Gottesmystik kennt“ (ebd., 456). Ferner zielen zumindest die Verse 2,14; 3,8; 4,16 auf die partizipatorischen Kategorien ab. Übrigens argumentiert Hübner in derselben Weise auch hinsichtlich des Galaterbriefes. Er lehnt z.B. betreffend Gal 2,15–21 die Christismystik „im Sinne Schweitzers“ ab (ebd., 451–452), ohne dabei den partizipatorischen Aspekt dieser Perikope aus der Welt zu schaffen (s. meine Argumentation oben). Leider kann ich mich nicht hier auf eine weitere Auslegung zum Galaterbrief einlassen.

38 Zu meiner Auseinandersetzung mit Sanders s. meine Dissertation (ebd.). Zur Kritik gegen Bultmann s. z.B. A 56 unten.

39 Sanders ebd., 508–511.

40 Vgl. schon J. Chr. Beker: Review (Paul and Palestinian Judaism, by E. P. Sanders). *ThTo* 35 (1978), 110 und N. A. Dahl: Review (Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. By E. P. Sanders). *RSR* 4 (1978), 156.

41 H. Räsänen: Legalism and Salvation by the Law. Paul's portrayal of the Jewish religion as a historical and theological problem. Die Paulinische Literatur und Theologie. Hrsg. von S. Pedersen. Århus 1980, 72. Räsänen ist nicht völlig konsequent in seiner Ausführung. Zunächst schreibt er: „[...] without a Bultmannian interpretation of Rom.3:27; 4:2ff.; 10:3 and Phil.3. When Sanders interprets these passages [...]“ (ibid.). In A 55 behauptet er doch: „Rom.4:2–5 is not discussed at all by Sanders.“ S. immerhin „Index of Passages“ von Sanders (1977)!

42 Sanders 1983, 59 A 77.

Genauso macht sich Räisänen eines Widerspruchs schuldig. Er billigt kurzerhand Sanders' Theorie über das rückwärtsgerichtete Denken des Apostels Paulus, ohne aber die Argumentationsbasis zu bejahen. Sie impliziert namentlich die Vorstellung von der Sünde als einer dämonischen Macht oder Person.⁴³ Merkwürdigerweise bestreitet Räisänen zuerst den betreffenden Aspekt in der paulinischen Hamartologie.⁴⁴ Hinterher zitiert er immerhin Sanders' Begründung mit Beifall:

„Paulus argumentierte, wie E. P. Sanders betonte, ‚rückwärtsgewandt‘. Er versuchte, sozusagen die Krankheit des Menschen von der Wahrnehmung der Medizin her zu bestimmen, von der er wußte, daß diese vollkommen und unersetzlich ist. ‚Die Einsicht des Paulus, daß alle Menschen *unter der Herrschaft der Sünde* leben, ist letztlich ein Reflex seiner Soteriologie: Christus ist gekommen, um eine neue Herrschaft aufzurichten für diejenigen, die an seinem Tod und an seiner Auferstehung Anteil bekommen.“^{44,45}

Strenggenommen versucht Räisänen die Theorie über das rückwärtsgerichtete Denken des Paulus anders zu motivieren. Er behauptet, „Paul's thought on the law is full of difficulties and inconsistencies“.⁴⁶ Sie dienen als Beweise für den sekundären Charakter der anthropologischen Analyse des Heidenapostels⁴⁷ (vgl. Sanders 1983!).⁴⁸ Der Hinweis auf Sanders 1977 im obigen Zitat führt somit in die Irre.

Es bedarf noch einer genauen Differenzierung zwischen der historischen und der theologischen Perspektive. Nach Phil 3,4–8 (vgl. auch Apg) läuft die *historische* Kausalität wirklich „rückwärts“: Die überraschende Begegnung mit Christus setzte bei Paulus einen starken Prozeß in Gang, der anthropologische Konsequenzen hatte.⁴⁹ Die *theologische* Reflexion wiederum läuft im Gegenteil sozusagen „vorwärts“: Laut Röm 1–3 deutet die anthropologische Analyse der menschlichen Existenz unter der Sündenherrschaft auf die Notwendigkeit des heilsbringenden Kreuzestodes Christi.⁵⁰ In diesem Sinne teilt sogar

43 S. oben. Vgl. unten.

44 *Räisänen* 1983, 99–100 A 29. Zur Kritik s. *Laato* ebd., 95 A 1.

45 *Räisänen* ebd., 108: „Paul argued, as E.P. Sanders has emphasized, ‚backwards‘. He tried, as it were, to define man's disease by analyzing the medicine which he knew to be wholesome and indispensable. Paul actually came to the view that all men are *under the lordship of sin* [Kursiv von mir] as a reflex of his soteriology: Christ came to provide a new lordship for those who participate in his death and resurrection“.

46 *Räisänen* 1983, 264.

47 Ebd., passim.

48 S. oben.

49 Näher zu dieser Problematik s. z.B. meine Diskussion ebd., 255–261. Vgl. auch S. *Kim*: *The Origin of Paul's Gospel*. WUNT 4 (2. Reihe). Tübingen 1981.

50 S. z.B. meine Diskussion ebd., 98–117.

Bultmann die Theorie über das rückwärtsgerichtete Denken des Apostels.⁵¹ Er meint:

„Sachgemäß wird deshalb die paulinische Theologie am besten entwickelt, wenn sie als die Lehre vom Menschen dargestellt wird, und zwar 1. vom Menschen vor der Offenbarung der πίστις und 2. vom Menschen unter der πίστις. [...] Es versteht sich dabei, gemäß dem Ursprung der theologischen Erkenntnis im Glauben, daß *der Mensch vor der Offenbarung der πίστις von Paulus so gezeichnet wird, wie er vom Glauben her sichtbar geworden ist.*“⁵² (Kursiv von mir)

Mit einem ähnlichen Votum hatte sich Bultmann schon früher zu Wort gemeldet:

„Es muß also disponiert werden: 1. der Mensch vor der Offenbarung des Glaubens, 2. der Mensch unter dem Glauben. Dabei muß aber beachtet werden, daß *das Sein des Menschen vor dem Glauben in seiner Wahrheit erst vom Glauben aus sichtbar geworden ist und verstanden werden kann.*“ (Kursiv von mir).⁵³

Genauso zeigen Bultmanns Erklärungen zu Phil 3 und Röm 7, daß sich die historische Kausalität „rückwärts“ richtet, die theologische Reflexion hingegen „vorwärts“. Er schreibt wie folgt:

„Denn eben dieses ist *der Sinn seiner* [sc. Pauli] *Bekehrung*: die Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses, d.h. die Preisgabe dessen, was bisher Norm und Sinn seines Lebens, das Opfer dessen, was bisher sein Stolz

51 Gegen Sanders 1977 474 A 1: „There is here a difficulty in understanding Bultmann's view which should be noted, although we shall not attempt a full exegesis of his view. He argues at length that Paul's soteriology and his attitude towards the law, for example, are based on his view of man's plight [...]. It is this argument which is under criticism here. On the other hand, Bultmann did not view Rom. 7 as an autobiographical statement of how one moves from unfaith to faith, and thus would presumably have agreed with the view which is argued for here, that Paul saw man's plight from the point of view of one who is in Christ. [...] It is not clear precisely how he would hold together the view that Paul's conception of man's plight depended on the Christ-event and the view that his conception of soteriology and his attitude toward the law depended on his analysis of man's plight.“ Richtig N. A. Dahl: Review (Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. By E. P. Sanders). RSR 4 (1978), 157 A 2: „I don't think that there is any real difficulty here, once one accepts Bultmann's distinction between faith in the kerygma and theology as an explication of the understanding of human existence. On that definition, human plight is the logical starting point for an analysis of Paul's theology, even though faith in Christ made Paul reach his assessment of human plight.“ Ähnlicherweise J. Chr. Beker: Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought. Edinburgh 1980, 242: „I agree with Dahl's criticism of Sanders and his defense of Bultmann on this point: *faith in Christ* made Paul reach his assessment of the human plight, whereas the human plight is the logical starting point for an analysis of Paul's *theology* [...]“. Später noch M. A. Seifrid: Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme. NTS LXVIII. Leiden 1992, 54.

52 Bultmann op. cit., 192.

53 R. Bultmann: Artikel Paulus. RGG IV 21930, 1031.

gewesen war (Phl 3,4–7). Seine Bekehrung war nicht, wie vielfach auf Grund einer Mißdeutung von Rm 7,7 ff als einer autobiographischen Konfession angenommen wird, das Ergebnis eines inneren moralischen Zusammenbruchs, die Rettung aus der Verzweiflung, in die ihn der Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen getrieben hätte. Seine Bekehrung hatte also nicht den Charakter einer Bußbekehrung; ebensowenig freilich den einer befreienden Aufklärung, sondern sie war die gehorsame Beugung unter das im Kreuz Christi kundgewordene Gericht Gottes über alles menschliche Leisten und Rühmen. So spiegelt sie sich in seiner Theologie wider.⁵⁴

In Übereinstimmung mit Bultmann haben manche andere Exegeten reflektiert.⁵⁵ Die zur Debatte stehende Theorie über das rückwärtsgerichtete Denken des Heidenapostels ist somit im Grunde nicht neu.

Bultmann hat folglich mit vollem Recht die Anthropologie als Ausgangspunkt für die paulinische Theologie betrachtet. Es versteht sich, daß über seine existentielle Interpretation und über seine exegetischen Detailanalysen dennoch andere Meinungen vertreten werden können und müssen.⁵⁶

54 Ebd., 189.

55 Vgl. *Räsänen* 1983, 108 A 79.

56 Zu Recht meint *Sanders*: „[...] one could now also object to some other elements of Bultmann's description, especially the consistent transformation of Paul's categories into those of existentialism, which now seem somewhat shopworn“ (1977, 510). Die existentielle Philosophie von Bultmann prägt auf folgenschwere Weise z.B. seine Definition der πίστις. Einerseits habe der Glaubende sein einstiges Selbstvertrauen (inklusive seiner vermeintlichen Entscheidungsfähigkeit) preisgegeben (s. 1984, 280–285, 300, 315–318). Andererseits bezeichne der Glaube als die radikale Preisgabe *aller* menschlichen Leistungen gleichwohl die „freie Tat der Entscheidung“ (ebd., 317). Von der existentialen Philosophie her verirrt sich Bultmann ebenso in seinem Sündenbegriff. Weil das Selbstvertrauen die Fehlrichtung der ganzen Menschheit bezeichne, müsse folgerichtig sogar der beste Versuch, das Gesetz zu *erfüllen*, als die Sünde schlechthin brandmarkt werden (*Römer 7* und die Anthropologie des Paulus. *Imago Dei*. Beiträge zur theologischen Anthropologie. Gustav *Krüger* zum siebzigsten Geburtstage dargebracht. Hrsg. von H. *Bornkamm*. Gießen 1932, 53–62). Eine derartige Exegese der „nomistischen“ Begierde hat offenbare Berührungspunkte mit M. *Heideggers* spekulativer Analyse vom Menschsein. Zur Kritik s. *Laato*, ebd., 158 A 1.

Gert Kelter:

Credo sanctorum communionem¹

U Ein Beitrag zur Wirklichkeit der Kirche unter dem Gesichtspunkt der commemoratio mortuorum²

1. Beobachtungen

1.1 „Für wen sollen wir beten?“ lautet die 214. Frage in „D. Martin Luthers Kleiner Katechismus mit Erklärungen“, der in 7. Auflage 1995³ erschienen ist, unter der Überschrift „Das Dritte Hauptstück – Das Vaterunser – Vom Gebet im Allgemeinen.“ Antwort: „Für uns selbst und für alle anderen Menschen; nicht aber für die Verstorbenen.“ Einzige diesbezügliche biblische Belegstelle hierzu ist Hebräer 9, 27 in folgender Fassung: „Es ist den Menschen bestimmt, einmal zu sterben, danach aber das Gericht.“⁴

Nun besagen Frage und Antwort für sich genommen zunächst nichts anderes, als daß man für die Verstorbenen nicht beten *solle*, lassen aber offen, ob man es ggf. nicht zumindest *dürfe*.

Der ursprünglich einen ganz anderen Gedanken begründende Halbsatz aus Hebr 9,27, der hier als *sedes doctrinae*⁵ für dieses „Wir sollen nicht“ herangezogen wird, indiziert jedoch die Absicht des Erklärers, das Gebet für die Verstorbenen (im Sinne einer Konsequenz aus einer lutherisch-römischen Unterscheidungslehre) zu *untersagen*. Wohl in der Meinung, mit Tod und Gericht betreffe die Gebetsgemeinschaft der Getauften nur noch die irdisch Überlebenden, nicht aber die Verstorbenen. Wohl auch, um dadurch jede Vorstellung einer fürbittenden Einwirkung der irdischen Kirche auf das Ergehen der Verstorbenen auszuschließen und sicherlich auch, um jeden Gedanken an eine Bekehrung nach dem Tode zu unterbinden.

1.2 In den „Sonderbestimmungen zum Gebrauch von Agende III in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“⁶ heißt es u.a.: „In den angebotenen Gebeten (S. 206ff) sind jeweils die Bitten um Sündenvergebung zu streichen [„rechne ihm...seine Sünden nicht zu usw.]. Gebet 4 ist überhaupt zu streichen...“.

1 Ich glaube...die Gemeinde der Heiligen.

2 Gedächtnis der Verstorbenen.

3 Verlag der Luth. Buchhandlung H. Harms, Groß Oesingen.

4 Zum hier vorliegenden Schriftumgang vgl. Hebr 9, 27 im Kontext! Lutherversion mit unmittelbarem Kontext Vers 28: <Und wie den Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben, danach aber das Gericht: 28 so ist auch Christus einmal geopfert worden, die Sünden vieler wegzunehmen; zum zweiten Mal wird er nicht der Sünde wegen erscheinen, sondern denen, die auf ihn warten, zum Heil>

5 „Sitz der Lehre“: bibl. Belegstelle für eine (verbindliche) kirchliche Glaubenslehre.

6 Vgl. Kirchl. Ordnungen der SELK, 1151.1, V. (Erstfassung 15.09.1972; 2. Aufl. 08.11.1976).

Im genannten „Gebet 4“ heißt es in der Einleitung für alle Anlässe: „Lasset uns in Liebe gedenken unsers Bruders (unserer Schwester), den (die) Gott aus diesem Leben abgerufen hast, und [in der Stille] beten. – Stilles Gebet –“

Dann folgen Gebete für verschiedene Anlässe mit Wendungen wie:

„Wir bitten dich, nimm dich unsers entschlafenen Bruders in Gnaden an; vergib ihm um Jesu Christi willen seine Sünden und sei ihm gnädig im Gericht.“

„Herr Gott, himmlischer Vater, gedenke in Gnaden unsers verstorbenen Bruders. Nimm ihn auf in deinen Frieden und gib ihm Anteil an der Herrschaft deines Reiches.“

„(...) Erbarme dich dieser verstorbenen Mutter, die du aus der Mitte ihrer Familie hinweggenommen hast, und setze ihr Gedächtnis ihren Kindern zum Segen.“

„(...) Schenke ihm deine Barmherzigkeit und vollende ihn, wenn es dein Rat-schluß ist, um Jesu Christi willen zum ewigen Leben.“

„(...) Erbarme dich unsers Bruders, den du so plötzlich aus dieser Zeitlichkeit abgerufen hast. Erwecke ihn am jüngsten Tage, sei ihm gnädig im Gericht.“

[Bei einem Pfarrer:] „Vollende in Gnaden, was er auf dein Geheiß begonnen hat, und laß es unter uns zur Frucht gedeihen. Sei ihm am Tage der Rechenschaft ein gnädiger Richter und schenke ihm und allen, die seiner Hut befohlen waren, den ewigen Frieden.“⁷

1.3 Im Gebetsteil des Evangelisch-Lutherischen Kirchengesangbuches (ELKG)⁸ heißt es in einem Gebet unter der Überschrift „Nach dem Sterben“ u.a.: „(...) Wir befehlen dir seine Seele zum ewigen Leben. Was immer er aus menschlicher Schwachheit in der Zeit seines Lebens gefehlt hat, das vergib nach deiner großen Barmherzigkeit durch Jesus Christus, unsern Heiland. Erbarme dich seiner im Gericht und tue an ihm nach deiner Verheißung. (...) Der Friede des Herrn sei mit dieser Seele und mit uns allen.“

In einem unmittelbar folgenden Gebet: „Herr, schenke ihm die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihm. Er ruhe im Frieden.“

Und wiederum im darauf folgenden Gebet: „(...) Verleihe unserem Entschlafenen die ewige Ruhe. Laß ihm dein Licht leuchten und nimm ihn auf in die Schar der Vollendeten. Laß ihn schauen dein Angesicht und begnade ihn mit der himmlischen Herrlichkeit.“

Das ELKG verzeichnet auch eine ausdrückliche liturgische Ordnung unter dem Titel „Die Aussegnung im Sterbehaus“⁹ mit folgenden Bitten: „Herr, unser Gott, nimm gnädig an unsern Bruder, den du aus dieser Welt abgerufen hast. Befreie ihn von allen Banden des Bösen und gewähre ihm mit allen Heiligen und Vollendeten die immerwährende Freude in der Herrlichkeit der Auferstehung, daß er dich lobe und preise in Ewigkeit.“

7 Es wurde im Zitat jeweils nur die männl. Form genannt; die Agende sieht beide Formen vor.

8 Hrg. von der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche, Hannover, 5. Aufl. 1997, S. 1226–1227 (vgl. auch Fußnote 7 zur Auslassung weibl. Formen).

9 ELKG, a.a.O., S. 1228–1230.

In dieser Ordnung ist es auch vorgesehen, daß der bereits zuvor als über dem Sterbenden zu sprechende Valetsegen mit dem ausdrücklichen Vermerk „zu dem Entschlafenen gewandt“ dem Verstorbenen gesendet wird: „Der Dreieinige Gott nehme sich unsers entschlafenen Bruders gnädig an. Gott, der Vater, der ihn nach seinem Ebenbild geschaffen hat, (...) geleite ihn in sein Reich, wo seine Auserwählten ihn ewig preisen.“

Das erstgenannte Schlußgebet kennt die Formulierung: (...)“Wir befehlen ihn dir zum ewigen Leben. Erbarme dich seiner im Gericht und tue an ihm nach deiner Verheißung.“

1.4 In der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende¹⁰ heißt es im Allgemeinen Kirchengebet B 19 „In der österlichen Freudenzeit“: „Lektor: Für unsere in Christus Entschlafenen, daß der auferstandene Herr ihre Gräber öffne und sie seine Herrlichkeit schauen lasse, laßt uns beten.“

„Am Himmelfahrtstag“ unter B 20 heißt es: „Lektor: Für unsere im Glauben Entschlafenen und für uns alle, daß der Herr uns bei seiner Wiederkunft zur ewigen Herrlichkeit erwecke, laßt uns beten.“

Und schließlich „Am heiligen Pfingstfest“ unter B 21: „Lektor: Für unsere im Herrn Entschlafenen, daß Gottes Geist sie am Tage Jesu Christi zur ewigen Freude rufe, laßt uns beten.“

1.5 Im Memento des eucharistischen Hochgebetes in der römisch-katholischen Messe lautet das Gebet für die Verstorbenen zum Schluß des Hochgebetes: „Wir empfehlen dir auch jene, die im Frieden Christi heimgegangen sind, und alle Verstorbenen, um deren Glauben niemand weiß als du. Gütiger Vater, gedenke, daß wir deine Kinder sind, und schenke uns allen das Erbe des Himmels in Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und mit allen Heiligen. Und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, laß uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich durch unseren Herrn...“¹¹

In den anderen Hochgebeten lauten die entsprechenden Bitten schlichter: „Erbarme dich aller unserer verstorbenen Brüder und Schwestern und aller, die in deiner Gnade aus dieser Welt geschieden sind. Nimm sie auf in deine Herrlichkeit. Und mit ihnen laß auch uns, wie du verheißten hast, zu Tische sitzen in deinem Reich.“¹²

Oder: „Gedenke aller unserer Brüder und Schwestern, die entschlafen sind in der Hoffnung, daß sie auferstehen. Nimm sie und alle, die in deiner Gnade aus dieser Welt geschieden sind, in dein Reich auf, wo sie dich schauen von Angesicht zu Angesicht.“¹³

10 Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, hrg. v. d. Kirchenleitung der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche, Bd. 1, Hannover bzw. Freiburg i. Br. 1997, S. 399–403.

11 Die Feier der Heiligen Messe, Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Authentische Ausgabe für den lit. Gebrauch, Freiburg i.Br. 1978, S. 509 (Viertes Hochgebet).

12 Meßbuch, a.a.O., S. 499 (Drittes Hochgebet).

13 Meßbuch, a.a.O., S. 488 (Zweites Hochgebet).

Oder: „Gedenke auch deiner Diener und Dienerinnen (N. und N.), die uns vorangegangen sind, bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens, die nun ruhen in Frieden. (...) Wir bitten dich: Führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens.“¹⁴

Jeweils gesondert einfügbar sind Bitten für konkrete Verstorbene, die alle einen ausdrücklichen Taufbezug haben und z.B. so lauten:

„Erbarme dich unseres Bruder N., den du aus dieser Welt zu dir gerufen hast. Durch die Taufe gehört er Christus an, ihm ist er gleichgeworden im Tod: gib ihm auch Anteil an der Auferweckung, wenn Christus die Toten auferweckt und unseren irdischen Leib seinem verklärten Leib ähnlich macht.“¹⁵

1.6 Zusammenfassung der Beobachtungen

1.6.1 Unübersehbar ist der Widerspruch zwischen dem (nicht offiziellen aber viel und leider ausgerechnet im kirchlichen Unterricht der SELK gebrauchten) Erklärungstext der zitierten Ausgabe des Kleinen Katechismus, vor allem aber der Sonderbestimmungen zum Gebrauch von Agende III einerseits und dem Wortlaut der aufgeführten Gebete in den offiziellen Gesang- und Gebetbüchern bzw. Agenden der SELK.

1.6.2 Unübersehbar ist weiterhin, daß die zitierten Gebete aus dem römischen Meßbuch den lutherischen Bitten für Verstorbene nicht nur gleichen, sondern *durchgängig* – was von den lutherischen Beispielen so klar nicht zu sagen ist – durch Wendungen wie „für die *im Glauben* Entschlafenen“, „*in Christus* Entschlafenen“, „*die in deiner Gnade* aus dieser Welt geschieden sind“, „*die im Frieden Christi* heimgegangen sind“, jeglicher Form von „vorweggenommener Seligsprechung“¹⁶ wehren.

Die deutschen, im Meßbuch verwendeten Verben „gedenken“, „wir *empfehlen* dir“ nehmen das lateinische *meminisse*¹⁷ auf, sind also Bitte *an den Vater*, Seinerseits der Verstorbenen (in Gnade) zu gedenken, sich ihrer zu erinnern, ihrer eingedenk zu sein.

Ein Urteil über den Glauben und also die „zu erwartende Seligkeit“ der Verstorbenen maßen sich diese Gebete des römischen Meßbuches ausdrücklich nicht an, wenn es geradezu „reformatorisch exklusiv“ heißt „... et omnium defunctorum, quorum fidem *tu solus* cognovisti“, also: deren Glauben *allein Du* kennst.

14 Meßbuch, a.a.O., S. 475–476 (Erstes Hochgebet).

15 Meßbuch, a.a.O., S. 498 (zum Dritten Hochgebet); ähnlich zum Zeiten Hochgebet S. 487.

16 So begründen die Sonderbestimmungen die Ablehnung der Bestattungsformel „Friede sei mit dir (mit ihm, ihr) von Gott + dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste“ (Agende III, S. 166).

17 „Memento etiam illorum, qui obierunt in pace Christi tui, et omnium defunctorum, quorum fidem *tu solus* cognovisti.“

2.0 Kurzer historisch-theologischer Exkurs zur Einordnung der Kontroverse um die Zulässigkeit des sog. „Gebetes für die Verstorbenen“

Die Frage, ob das sog. Gebet für die Verstorbenen schriftgemäß, bekenntnisgemäß, im Einklang mit lutherischer Tradition und Frömmigkeit sei, führte bei unterschiedlicher Beantwortung und liturgiepraktischer Umsetzung (vgl. 1.6.1) im Luthertum immer wieder zu Kontroversen.¹⁸ Wer immer sich für eine Form des Gebetes für Verstorbene einsetzt, setzt sich damit dem Generalverdacht romanisierender Tendenzen aus.

Zugrunde liegt dabei ein tiefsitzender anti-römischer Affekt, der allerdings oft genug bar jeder Kenntnis sowohl der aktuellen römisch-katholischen Theologie, als auch der historisch-theologischen Sachlage des 16. Jahrhunderts ist.

Während sich heute die innerlutherische Kontroverse um die Beantwortung der Frage dreht, ob es zulässig sei, für Verstorbene zu beten, weil möglicherweise durch solches Beten entweder das Urteil Gottes vorweggenommen werde oder der Eindruck erweckt werde, es könne so etwas wie eine Bekehrung nach dem Tode geben oder aber eine implizite Allversöhnungslehre liturgisch verankert werden,¹⁹ stand im 16. Jahrhundert die Vorstellung von der Existenz eines Reinigungsortes („Fegfeuer“) für die *im Glauben Entschlafenen*²⁰ im Kreuzfeuer reformatorischer Kritik, an dem die Verstorbenen ihre von der Kirche auferlegten zeitlichen Kirchenbußen „abzuleisten“ hätten, bevor sie in die Ewigkeit Gottes aufgenommen werden konnten. Diesen „armen Seelen im Fegfeuer“ galten die Früchte des Meßopfers und die Ablässe, wobei beides natürlich seine liturgischen Ausdrucksformen in Gebeten fand.

Die Kombination der Gebete für die Verstorbenen mit der Vorstellung eines *Purgatoriums* und der unauflösbare Zusammenhang sowohl dieser Gebetspraxis als auch der Meßgebete für die Verstorbenen mit dem *Ablaßwesen*, war Gegenstand der reformkatholischen Kritik.

Mit unseren Kontroversen, damit aber auch mit den Argumenten der Gegner des Gebetes für die Verstorbenen auf lutherischer Seite, hat dies alles nichts zu tun.

Heute, das sollen die weiteren Ausführungen belegen, geht es vielmehr um die Frage nach einer schrift- und bekenntnisgemäßen Ekklesiologie, nach der Relevanz der Auferstehung und des Ostersieges Christi für die Lehre von der Kirche, ja für den christlichen Glauben, und um pastoraltheologische Implika-

18 Jüngst z.B. in der SELK wieder im Zusammenhang mit der „probeweisen“ Einführung der neuen VELKD-Bestattungsagende.

19 D.h., die Vorstellung, Gott werde, wenn wir denn darum bitten und beten, auch den in Ungnade und Unglauben Verstorbenen aufgrund unserer Bitte posthum Gnade und Seligkeit gewähren.

20 Mit anderen Worten: Auch das „Fegfeuer“ ist nach römischer Auffassung nicht gleichbedeutend mit der „Hölle“, sondern gewissermaßen der Vorhof zum Himmel. Das zu betonen, ist leider nötig, da auch unter lutherischen Theologen vielfach nicht bekannt!

tionen, die allerdings strikt zu unterscheiden wären von psychologischen Überlegungen.²¹

An dieser Stelle sei im Blick auf römische Theologie und Praxis darauf hingewiesen, daß die unter 1.5 aufgeführten Gebete ihrem Wortlaut nach die Lehre vom Purgatorium nicht im Blick haben, sondern gewissermaßen auf das „Danach“ abzielen. Freilich: Die römische Kirche hält an der Purgatoriumslehre nach wie vor fest, obgleich sie keine biblischen Anhaltspunkte hat. Nach wie vor gibt es Theorie und Praxis des Ablasses, der auch immer noch, da er sich ja auf *zeitliche* Kirchenstrafen²² bezieht, in Tagen, Wochen und Jahren berechnet und gewährt wird.²³

Nach wie vor gibt es sog. „Meßstipendien“, also die Möglichkeit, eine Messe zugunsten der Seelen im Fegfeuer zelebrieren zu lassen, d.h. die „Früchte dieses Meßopfers“ den im Fegfeuer auf die Vollendung wartenden Seelen zuzuwenden. Nach wie vor wird für solche Meßstipendien Geld bezahlt und es existiert – wie ich von römisch-katholischen Amtsbrüdern verbindlich weiß –, die Sitte, bezahlte Messen, die ein einzelner Priester (aufgrund ihrer Vielzahl) nicht selbst „lesen“ kann, z.B. in die Mission zu „verschicken“. Das bedeutet, daß die mit der bezahlten Messe verbundenen Fürbittanliegen bzw. die Zuwendung des jeweiligen Meßopfers einem Priester in Afrika, Südamerika etc. übertragen wird, der dafür auch das bereits entrichtete „Meßstipendium“ erhält und nicht selten damit seinen Lebensunterhalt bestreitet bzw. deutlich aufbessert.

Diese Lehre und die damit verbundene Praxis ist und bleibt uns fremd. Sie entbehrt jeglicher Rückbindung an die Heilige Schrift, war der Alten Kirche unbekannt und ist es bis heute übrigens auch in den Ostkirchen.

„Katholisch“ ist sie daher mitnichten!

Die reformatorische Kritik, und nicht nur an ihren volkstümlichen Auswüchsen, bleibt ernst zu nehmen.

Andererseits sagt die Heilige Schrift über Verbleib und Status der im Glauben Verstorbenen bis zum Jüngsten Gericht kaum etwas Eindeutiges aus. Ist dieser Zustand dem Schlaf vergleichbar? Oder gilt vielmehr das Wort Jesu zum Schächer zur Rechten: „*Heute* wirst du mit mir im Paradies sein“? Wie paßt die Aussage des Apostels Paulus, der Lust hat abzuschneiden und bei Jesus zu sein (offenbar ohne irgendeinen „Zwischenzustand“) zum Liedgut der lutherischen Kirche, in dem der Schlaf als des Todes Bruder besungen wird und das Grab als Schlafkammerlein?

21 Also etwa der Frage, ob es nicht der Trauerbewältigung dient, auch nach dem Tod eines geliebten Menschen noch „etwas für ihn tun“ zu können.

22 Ursprünglich die Zeitspanne, für die einem Sünder die Teilnahme an der Kommunion untersagt wurde, also die Zeit, in der er als Büsser exkommuniziert war.

23 Ich besitze aus meiner Studienzeit in den 80er Jahren Ablassbriefe über mehrer hundert Jahre, die mir meine römisch-katholische Zimmerwirtin in freundlicher Meinung „erworben“ hat

Die römische Purgatoriumslehre ist ein Produkt sog. Konklusionstheologie. Man hat sich seine (eigenen) Gedanken gemacht, weil die Heilige Schrift sich zu dieser Frage bedeckt hält.

Aber auch die Trinitätslehre ist letztlich „Konklusionstheologie“. Es gibt eine Reihe von biblischen Aussagen zur Göttlichkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Aber die Heilige Schrift bietet uns keine Trinitätslehre, ja nicht einmal den Begriff „Dreieinigkeit“ oder „Dreifaltigkeit“.

Die Trinitätslehre ist jedoch zweifellos „katholisch“, weil sie – der Definition Vinzenz von Lerins folgend – „immer und überall und von allen“ als schriftgemäß und dem Glauben der Kirche entsprechend anerkannt wurde.

Die Frage, ob die römische Sonderlehre von der Existenz eines Purgatoriums, eines „Zwischenortes der Reinigung zur Buße der zeitlichen Kirchenstrafen“ (samt aller Implikationen wie der des Ablasses) deshalb kirchentrennend ist und bleiben muß, ist also nicht abschließend beantwortet.

Wichtig ist und bleibt jedoch die differenzierte und differenzierende Wahrnehmung *dieser* Lehre gegenüber der Thematik des Gebetes für die Verstorbenen.

3.0 Lutherische Bekenntnisschriften und Gebet für die Verstorbenen

Vor dem Hintergrund der historisch-theologischen Einordnung sollte verständlich geworden sein, daß die lutherischen Bekenntnisschriften auf unsere aktuellen Fragestellungen (fast) nicht eingehen. Zur gebetsweisen posthumen Zueignung von Ablässen, zur gesamten Fegfeuer-Problematik, der Frage nach dem wahren Schatz der Kirche (Christi Verdienst nur für die Vergebung der Sünden, die Verdienste der Heiligen zusätzlich noch für den Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen etc.) äußern sich die Bekenntnisschriften ausführlich und häufig.

Die Fürbitte für die Toten stieß jedoch auch bei den lutherischen Reformatoren nicht auf Ablehnung. Luther, dessen teilweise auch wechselnden theologischen Auffassungen ja nicht Bekenntnisdignität haben, hält sie zumindest „nicht für eine Sünde“.

Melanchthon erklärt in der Apologie XXIV, 94: „Orationem pro mortuis non prohibemus.“²⁴ Immerhin handelt es sich hierbei um eine Aussage der lutherischen Bekenntnisschriften.

Auch Bugenhagen (Braunschweiger KO 1528) und Martin Chemnitz, sowie Johann Gerhard, also gerade auch diejenigen, die sich als Vertreter der lutherischen Orthodoxie mit den Beschlüssen des Tridentinischen Konzils kritisch und für die lutherische Kirche wegweisend auseinandersetzten, sprachen sich *für* die Fürbitte für Verstorbene aus.²⁵

24 Das Gebet für die Toten verbieten wir nicht.

25 Zu den Nachweisen vgl. RGG 3, Sp. 965.

Insbesondere die einzige Stelle in den Bekenntnisschriften, die sich mit dem sog. Gebet für die Verstorbenen in dem heute zur Debatte stehenden Sinn befaßt, verdient nähere Aufmerksamkeit.

Bezeichnenderweise findet sich diese Erwähnung im 24. Artikel der Apologie des Augsburgerischen Bekenntnisses unter der Überschrift „Von der Messe“.

Fegfeuerlehre, Ablaßwesen, Zuwendung der Früchte des Meßopfers an die Seelen im Fegfeuer etc. werden zunächst argumentativ abgewiesen. Dann folgt diese Passage, die hier in der (nicht verbindlichen) deutschen Übersetzung wiedergegeben wird: „Und der griechisch Canon appliciert auch nicht die Messe als ein Genugtuung für die Toten; denn er appliciert sie zugleich für alle Patriarchen, Propheten, Aposteln. Daraus erscheinet, daß die Griechen auch als eine Danksagung opfern, nicht aber als ein Satisfaktion für die Pein des Fegfeuers. Denn es wird freilich nicht ihr Meinung sein, die Propheten und Aposteln aus dem Fegfeuer zu erlösen, sondern allein Dank zu opfern neben und mit ihnen für die hohen ewigen Güter, so ihnen und uns gegeben sind. Die Widersacher ziehen an, daß etwa für Ketzerei verdammt sein soll, daß einer, genannt Aerius, soll gehalten haben, die Meß sei nicht ein Opfer für die Toten. Hie behelfen sie sich aber mit ihren gewöhnlichen Griffen, daß sie erdichten, unsere Lehre sei von Alters her verworfen. Aber die Esel schämen sich keiner Lügen. So wissen sie nicht, wer Aerius gewesen oder was er gelehret hat. Epiphanius schreibet, daß Aerius gehalten habe, daß das Gebet für die Toten sei unnütz. Nu reden wir nicht vom Gebet, sondern vom Nachtmahl Christi, ob das ex opere operato ein Opfer sei den Toten zu helfen. Dieser unser Handel betrifft Aerium nichts. Was auch sonst aus den Vätern vor die Meß angezogen wird, belangt alles diesen Handel nicht.“²⁶

Wie wird hier argumentiert und was wird gesagt?

Es ist ein Genuß für einen Katholiken Augsburgerischen Bekenntnisses, diese gebildete und scharfsinnige Argumentation der Reformatoren (hier: Melanchthons) zu lesen und zu kommentieren. Zunächst belegt Melanchthon, daß die „griechischen“ (wir würden heute sagen: ostkirchlichen, und das heißt: ältesten kontinuierlich praktizierten) Meßliturgien die römische Sonderlehre vom Fegfeuer, der Applikation der Früchte des Meßopfers etc. nicht kennen. Ironisch führt Melanchthon aus: Die Commemoratio, das fürbittende Gedächtnis der (lebenden und) verstorbenen Patriarchen, der Propheten und Apostel ist Bestandteil der mit der Sakramentsfeier verbundenen Gebete.

Von frühester Zeit an gab es sog. Diptychen, Listen von Christen, vor allem Märtyrern, Bekennern und rechtgläubigen Lehrern, derer die Kirche bei der Eucharistiefeyer gedachte. Dieser Fürbitt-Liste der Lebenden und Verstorbenen zugehören galt als Erweis der Rechtgläubigkeit. Folglich bedeutete die (auch praktizierte) Streichung aus diesen Listen eine – notfalls auch postume – Form der Exkommunikation.

26 BSLK, Göttingen, 9. Aufl. 1982, ApCA, S. 375–376, 93–96.

Melanchthon fragt: Wollt ihr wirklich behaupten, die Alte Kirche habe angenommen, die Patriarchen, Propheten und Apostel seien im Fegfeuer und bedürften der Applikation der Früchte des Meßopfers?

Eucharistia, so Melanchthon im Bekenntnis, heißt Danksagung, nicht Satisfaktion für die Pein des Fegfeuers.

Dann kommt er auf ein weiteres Argument der Gegner zu sprechen. Man habe behauptet, mit der Verurteilung eines gewissen Aerius als Ketzer sei ein für allemal klar, daß die Ablehnung der römischen Fegfeuer-, Meßopfer- und Ablaßlehre von alters her als Ketzerei bezeichnet worden sei.

Wir haben es hier nicht mit Schriftargumentation zu tun, sondern mit dem Katholizitäts- oder auch Traditionsargument, das für die Reformatoren (wie nicht zuletzt der umfangreiche, dem Konkordienbuch angefügte Katalog der Väterzeugnisse, *catalogus testimoniorum* genannt, deutlich macht) als hermeneutischer Schlüssel zum Schriftverständnis noch eine ganz andere Rolle spielte und Bedeutung hatte, als dies heute im Luthertum leider häufig beachtet wird.

Es wäre durchaus ein treffendes Argument der Gegner gewesen, wäre es beweisbar, daß die Lehre der Reformkatholiken Luther oder Melanchthon schon in der Alten Kirche als Ketzerei, als Häresie verurteilt worden wäre.

Aerius, so behaupteten die Gegner, sei doch schon von der Alten Kirche wegen seiner Ablehnung der quasi automatischen (*ex opere operato*) Zuwendung der Früchte des Meßopfers den Seelen im Fegfeuer zugute, als Ketzer verurteilt worden. Damit sei die Haltung der Reformatoren als Ketzerei bewiesen.

Melanchthon hält dagegen: Das hat Aerius nie behauptet. Er *konnte* es nicht behaupten, weil zu seinen Lebzeiten diese römische Sonderlehre noch unbekannt war. Er hat sich gegen die Fürbitte für die Verstorbenen gewandt und wurde (u.a.) dafür als Häretiker verurteilt.

Aber wir, so die Reformatoren, reden doch gar nicht vom Gebet für die Toten, sondern von der Messe als Opfer für Lebende und Verstorbene.

In diesem Zusammenhang steht im (verbindlichen) lateinischen (Bekenntnis-) Text dann die entscheidende Formulierung: „*Orationem pro mortuis non prohibemus*“ – „Das Gebet für die Verstorbenen verbieten wir nicht“.

Melanchthon war – das sollte unbedingt zur Kenntnis genommen werden – völlig im Recht: Aerius, der 377 n. Chr. noch am Leben war und dessen Lebensdaten ansonsten nicht bekannt sind, war dem von Melanchthon erwähnten Epiphanius zufolge, ein Asket, der um 355 von Bischof Eustathios zum Presbyter und Leiter eines Armen- bzw. Fremdenhospitals gemacht wurde. Eustathios bekundet, daß es zwischen ihm und Aerius aus Neid über die Wahl des Eustathios zum Bischof zum Bruch kam. Das röm.-kath. „Lexikon für Theologie und Kirche“ urteilt: „Dagegen muß der Konflikt auf dem Hintergrund des Widerspruchs zwischen radikaler Askese und bischöflichem Amt gesehen werden.“ Aerius trennt sich von seinem Bischof und gründet eine Sondergemeinschaft, später Aerianer genannt. Er lehnt jede gesetzlich fixierte Form des Fa-

stens ab, aber wendet sich auch gegen die übliche Form des christlichen Passah (Abendmahls), das für ihn nur und ausschließlich ein eschatologisches Freudenfest war. Das LThK schreibt weiter: „Eschatologische Hintergründe sind bei seiner Ablehnung der Totenfürbitte zu vermuten.“²⁷

Über „die Theologie des Aerius“ ist so gut wie nichts bekannt. Es kann nur vermutet werden, daß er zu den allerfrühesten Vertretern der später calvinistischen und heute noch von calvinistischen Gemeinschaften (wie z.B. den „Brüdergemeinden“) vertretenen „Beharrungslehre“ gehörte, nach der ein Christ, der an Jesus Christus einmal geglaubt habe, aus diesem Glauben nie wieder herausfallen könne und aufgrund dieses ursprünglichen Glaubens auch automatisch gerettet sei. Dann freilich ist das Gericht für einen Christen kein Thema mehr und es erübrigt sich folgerichtig die Bitte um Gnade im Gericht. Diese „Beharrungslehre“ wurde von der lutherischen Kirche allerdings immer als Irrlehre abgewiesen.²⁸

Die Bekenntnisschriften, und das ist für unsere Fragestellung von immenser Bedeutung, schließen sich dem Urteil der Alten Kirche an, nach dem Aerius ein Häretiker gewesen sei. Die explizite Verwerfung bzw. Ablehnung des Gebetes für die Verstorbenen, so die klare und unmißverständliche Aussage des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, ist eine *Häresie*.

„Nu reden wir nicht vom Gebet, sondern vom Nachtmahl Christi“. Unsere Diskussion um das Gebet für die Verstorbenen hat also ebensowenig mit römischer Fegfeuer-, Ablass- oder Meßopferlehre zu tun, wie die reformatorische Ablehnung dieser Lehren und Praktiken.

Schon an dieser Stelle wird deutlich, daß die unter 1.1 zitierte „Erklärung“ zum 3. Artikel des Lutherschen Kleinen Katechismus also nicht der hier erläuterten Bekenntnisaussage entspricht, also die Antwort „*nicht aber für die Verstorbenen*“ auf die Frage „*Für wen sollen wir beten?*“ dem Anspruch des Bekenntnisses nicht gerecht wird.

Darum muß die Frage geklärt werden, ob man

- a) für die Verstorbenen beten darf und
- b) für den Fall, daß man dies entschieden ablehnt und andere, die dies nicht tun, der Abweichung von Schrift und Bekenntnis bezichtigt, wirklich im Einklang mit der in der evangelisch-lutherischen Kirche angenommenen Lehre steht.

27 Jürgen Schmelzer zum Lemma „Aerius“ in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, 3. Aufl. Freiburg 2006, Sp. 185–186.

28 Vgl. Franz Pieper, Christliche Dogmatik, Bd. 3, St. Louis 1920, S. 107–120.

4.0 Lex orandi, lex credendi²⁹

Dieser Grundsatz beruht auf dem häufig dem hl. Papst Coelestin I. (422 – 440) zugesprochenen, nach Stuflesser³⁰ jedoch ursprünglich auf Prosper von Aquitanien (+ nach 450) zurückgehenden Satz: „...legem credendi lex statuat supplicandi“.

Das heißt: Was die Kirche in ihrer Liturgie betet, ist gebetetes Dogma, gebeteter Glaube. Was in Gesang- und Gebetbüchern, in Meßbüchern und Agenden liturgisch ausgesagt wird, muß dem Glauben, der verbindlichen Lehre und dem Dogma der Kirche entsprechen. Und umgekehrt: Was in Gesang- und Gebetbüchern, in Meßbüchern und Agenden liturgisch ausgesagt wird, ist Ausdruck der geltenden Lehre, des verbindlichen Dogmas der Kirche.

Die Beobachtungen unter 1.2 bis 1.4 haben deutlich gemacht, daß in der SELK in der Frage des Gebetes für die Verstorbenen zwischen *lex orandi* und *lex credendi* (sofern hiermit die sog. Sonderbestimmungen gemeint sind, nicht das Bekenntnis, dem diese Sonderbestimmungen widersprechen!) ein Widerspruch besteht.

Es kann und darf nicht sein, daß in ein- und derselben Kirche (wie lange auch immer zurückliegende) Kirchenleitungsbeschlüsse und offiziell geltende kirchliche Ordnungen das Gebet für Verstorbene für Häresie, für nicht lutherisch, für nicht schrift- und bekenntnisgemäß erklären, die *geltenden liturgischen Bücher* aber eben dieses Gebet vorsehen.

Das Gebet für Verstorbene ist Praxis in der SELK. Es ist Bestandteil nicht nur unserer eigenen liturgischen Bücher, sondern auch z.B. der zur Erprobung freigegebenen neuen VELKD-Begräbnis-Agende. Auch bei der offiziellen Freigabe wurde übrigens auf die geltenden Sonderbestimmungen zur Vorgängeragende III nicht hingewiesen, was darauf schließen läßt, daß die neue VELKD-Begräbnisagende einschließlich der dort regelmäßig vorkommenden Fürbitten für Verstorbene von Seiten der aktuellen Kirchenleitung der SELK als zumindest nicht bekenntniswidrig erkannt wurden.³¹

29 Die Ordnung des Gebeteten entspricht der Ordnung des Geglauten.

30 Marin *Stuflesser*, *Memoria Passionis*. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil. Altenberge 1998. XII, S. (MThA 51), S. 23ff.

31 Inhaltlich finden sich eine Reihe der Aspekte und Gebetsanliegen übrigens bereits in der „Agende der ev.-luth. Kirche Altpreußens“, Breslau 1935, S. 248, wo als Schlußgesang „Wohlauf, wohlan zum letzten Gang“ vorgesehen ist. Dort heißt es u.a.: „P. spricht einen oder mehrere der folgenden Verse: (...) O selig, wer das Heil erwirbt und in dem Herrn, dem Mittler stirbt! / O selig, wer, vom Laufe matt, / die Gottesstadt, / die droben ist, gefunden hat. Viel Gräber hier am Ruheort, / viel Wohnungen im Himmel dort. / Bereit ist die Stätte schon / am Gnadenthron, / bereitet uns durch Gottes Sohn.“ Ob diese indikativischen Verse, die den Verstorbenen zu seiner letzten Ruhestätte begleiten, nicht viel deutlicher die Gewißheit zum Ausdruck bringen, daß der konkrete Verstorbene zu denen gehört, die mit Gewißheit die Gottesstadt erreichen werden, als eine als Wunsch und Hoffnung formulierte Fürbitte?

5.0 Die Bedeutung des „Gebetes für die Verstorbenen“ für die Ekklesiologie und den Osterglauben

Im 16. Jahrhundert stand die Frage nach den Kriterien für die Verifizierbarkeit der sichtbaren, der irdischen Kirche im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Zählten zu den *notae ecclesiae*³² einzig die reine, also schriftgemäße Wort- und Sakramentsverwaltung durch dazu *rite*³³ berufene und also ordinierte *ministri*³⁴, die durch diese Gnadenmittel eine Gemeinde sammelten? Oder zählte auch die geistliche und jurisdiktionelle³⁵ Verbundenheit mit dem römischen Papst und seinen von ihm eingesetzten Bischöfen notwendigerweise dazu?

Unumstritten war allerdings, daß die Kirche Jesu Christi als irdische, streitende und als himmlische, vollendete Kirche zu denken und zu glauben sei.

Von daher ist es selbstverständlich, daß die lutherischen Bekenntnisse zu dieser Frage kein Wort verlieren und die Zusammengehörigkeit der irdischen und der himmlischen Kirche voraussetzen.

Daß etwa die selige Jungfrau Maria und alle Heiligen im Himmel für die Kirche beten, gehört zu den unbestreitbaren Aussagen des lutherischen Bekenntnisses.³⁶

Bestritten wird lediglich die Notwendigkeit, Maria und alle Heiligen *um Fürbitte bei Christus anzurufen*. Dies sei in der Heiligen Schrift weder bezeugt noch geboten. Dies widerspricht allerdings auch entschieden der einzigen und ausschließlichen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, der uns als Hoherpriester vor dem Vater vertritt. Und – um römische Argumentation gleich mit zu berücksichtigen: Nicht nur die *Heilsmittlerschaft*, sondern auch die *Gebetsmittlerschaft* Christi ist nach neutestamentlichem Zeugnis einzigartig und exklusiv!

Mit dem Sieg Jesu Christi über Sünde, Tod und Teufel – das sollte unter lutherischen Christen unbestritten sein – ist der irdische Tod jedenfalls keine letzte Grenze mehr. Die *communio sanctorum*, die durch Taufe und Glauben begründete Gemeinschaft der Heiligen, ist seit Ostern nicht mehr durch den irdischen Tod begrenzt.

Die Fürbitte der Christen füreinander und die Verpflichtung dazu (!) endet nicht mehr mit dem irdischen Tod. Wer das behauptet, bestreitet letztlich den Sieg Jesu Christi über den Tod.

Die Wirklichkeit der Kirche umfaßt die *ecclesia militans* genauso wie die *ecclesia triumphans*.³⁷

32 Kennzeichen der Kirche.

33 Dem altkirchlichen Ritus der Ordination entsprechend geweihte.

34 Diener.

35 Kirchenrechtliche.

36 BSLK, Göttingen, 9. Aufl. 1982, ApCA, S. 322, 27.

37 Die „streitende“, also irdische, wie die „triumphierende“, also himmlische.

Es wird immer wieder eingewendet: Gerade weil die in Christus Entschlafenen auch über den irdischen Tod hinaus Teil der Kirche Christi bleiben, müsse sich doch eigentlich die Fürbitte für die Toten erübrigen.

Dagegen ist zu sagen: Das (häufig zu hörende) Erübrigungsargument müßte dann aber für die Fürbitte im Allgemeinen und nicht nur für die Fürbitte für Verstorbene im Besonderen gelten.

Da wir gewiß sein können, daß alle, die an Christus glauben und auf seinen Namen getauft sind, in Gottes Hand sind und bleiben und niemand sie aus der Hand Gottes reißen kann, weil wir gewiß sind, daß der himmlische Vater weiß, was wir brauchen, bevor wir es gesagt haben, weil wir nach Jesu Wort nicht sorgen sollen wie die Heiden, weil Gott für uns mindestens so gütig und sorgfältig sorgt wie für die Vögel unter dem Himmel, erübrigt sich grundsätzlich jegliche Fürbitte, auch für die Lebenden.

Außerdem könnte man mit dem Erübrigungsargument auch die Frage stellen, ob es nicht eine Anmaßung bedeute, Gott überhaupt konkrete Bitten vorzutragen und nicht vielmehr in völligem, schweigendem Vertrauen alles aus seiner Hand so anzunehmen, wie er es schickt.

Dagegen sprechen freilich sämtliche neutestamentliche Aussagen, die das Beten ausdrücklich fordern.

Die Fürbitte für die Verstorbenen ist letztlich ein Akt christlicher Nächstenliebe und ein für Christen selbstverständlicher Bestandteil des christlichen Begräbnisses. Die Erläuterungen zur neuen Bestattungsagende erwähnen daher ausdrücklich, daß die kirchliche Tradition unter Berufung auf Tobias 1, 20 das christliche Begräbnis für ihre Toten den „Werken der Barmherzigkeit“ (nach Matthäus 25, 31–46) hinzugefügt habe.³⁸

Tatsächlich läßt sich bereits für die früheste Zeit der Kirche der Nachweis führen, daß die vorbildliche Fürsorge der Christen für ihre Verstorbenen (einschließlich des fürbittenden Gedenkens und der Grabpflege) selbst erklärten Gegnern Bewunderung abgenötigt hat (z.B. Julian Apostata³⁹).

Wenn es Hebr 13, 7 z.B. heißt: „Gedenkt an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schaut an und folgt ihrem Glauben nach“, dann ist das eine auch neutestamentliche Verpflichtung zum Gedächtnis der Verstorbenen. Und genau so hat die Alte Kirche Hebr 13, 7 auch immer verstanden.

„Wahrlich, ich sage euch: Wo das Evangelium gepredigt wird in aller Welt, da wird man auch das sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie jetzt getan hat.“ Mk 14, 3 – ein Jesuswort – macht deutlich, daß das Gedächtnis der „verstorbenen Heiligen“ im Zusammenhang der Evangeliumsverkündigung (und wo wird das Evangelium Christi dichter und klarer verkündigt als in der Feier der Eucharie-

38 Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden Bd. III, Die Amtshandlungen, Teil 5 „Die Bestattung“, hrsg. v.d. Kirchenleitung der VELKD, neubearbeitete Ausgabe 1996, Hannover (LVH) 1996, S. 11.

39 Vgl. hierzu: RGG 3, Sp. 963ff.

stie, also des Todes und der Auferstehung Christi?), im Sinne Jesu und seinem Willen gemäß ist.

Die Kirche hat das immer so verstanden.

Hermann Sasse schreibt in seinem Aufsatz „Das Gedächtnis der Toten in der Liturgie“: „Wenn es aber ein legitimes Gedächtnis der Toten des Alten Testaments in der ersten Kirche gab [*was er zuvor belegt, d. Verf.*], so gibt es auch ein Gedächtnis der Entschlafenen des Neuen Bundes. Wie man der Patriarchen und Propheten gedenkt, so auch der Apostel, Märtyrer und Bekenner. Eine Liste wie die Grußliste von Röm 16 verwandelt sich ganz von selbst für die späteren Leser aus einem Memento für die Lebenden in ein Memento für die Toten. Das Gedächtnis ist nicht nur selbstverständlich, es ist auch in der Schrift geboten. Wie das Gedächtnis der Gottlosen nach Ps 109, 15 ausgerottet wird auf Erden, so bleibt nach Prov 10, 7 das Gedächtnis der Gerechten im Segen. (...) So ist es Pflicht der Kirche, derer, die „in dem Herrn“ (Offb 14, 13) gestorben, „in Christo entschlafen“ (1 Kor 15, 18) sind, zu gedenken. Die Frage ist nur, *wie* das geschehen soll, in welchen Formen, in welchem Umfang, zu welcher Zeit.“⁴⁰

6.0 Schlußfolgerungen

Wenn es, wie auch Sasse sagt, der in seinem Aufsatz nicht ganz zu denselben Schlußfolgerungen gelangt wie ich, „in der Schrift geboten“ sei und zur „Pflicht der Kirche“ gehöre, der Verstorbenen zu gedenken, bleibt die Frage, in welcher Form, in welchem Umfang und zu welcher Zeit dies zu geschehen habe.

Raum und Zeit sind aus der Perspektive Gottes keine relevanten Dimensionen.

Gebet oder Fürbitte für in der Gnade, im Frieden Christi, im Glauben, in der Hoffnung auf die Auferstehung Verstorbene, also für solche, von denen nicht wir Menschen, sondern Gott allein (*tu solus cognovisti*) weiß, ob es sich um solche handelt, sind darum nicht an Raum und Zeit gebunden. Es mag der kirchlichen Tradition entsprechen, der Verstorbenen zu bestimmten Zeiten nach deren Tod zu gedenken. Aber es ist von Schrift und Bekenntnis her nicht in irgendeiner deutlichen Weise geregelt, wann und wie oft und wie lange nach dem Tod das Gedächtnis der Heimgegangenen gepflegt werden darf, soll oder muß.

Die *lex orandi*, auch die der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, besagt, daß das Gedächtnis der Verstorbenen unmittelbar nach deren irdischem Abscheiden und zumindest in der österlichen Festzeit (von Ostern bis Pfingsten) in der Weise gepflegt wird, daß man Gott, den Vater bittet, ihnen im Gericht gnädig zu sein, sie schauen zu lassen, was sie auf Erden geglaubt haben, ihnen ihre Sünden nicht zuzurechnen, ihre Gräber zur Auferstehung zu

⁴⁰ Hermann Sasse, *In statu confessionis*, Bd. 2, Berlin 1976, S. 80.

öffnen, sie im Frieden ruhen zu lassen, ihnen das ewige Licht leuchten zu lassen etc.

Das ELKG sieht einen Gedenktag der Heiligen am 1. November vor⁴¹, außerdem Proprien für alle Apostel-, Evangelisten- und Marientage.

7.0 Was heißt „Gedächtnis“?

Griechisch „anamnesis“, Memorial oder hebräisch „zakar“ heißt weit mehr als nur intellektuelles „sich erinnern“.

„Dies tut zu meinem Gedächtnis“, sagt Christus seinen Aposteln stellvertretend für alle Christen. Damit meinte er das Gedächtnis seines Todes und seiner Auferstehung.

Wer kein Calvinist sein will, wird zustimmen, daß damit mehr und anderes als intellektuelles, rationales Erinnern gemeint ist. Es geht um ein Realgedächtnis, ein Wieder-Holen der Vergangenheit in die Gegenwart (Gottes), ein Gleichzeitigwerden des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen.

Das Gedächtnis der Verstorbenen korrespondiert also mit der Freude darüber, daß ihre Namen im Himmel aufgeschrieben sind, mit der vertrauenden Hoffnung, daß die, die im Leben Christus bezeugt haben, auch nach ihrem Tod bei Gott unvergessen und in seiner seligen Gemeinschaft sind.

Seinen liturgischen Ausdruck findet dieses Gedächtnis im Gebet.

Beten hat vielfältige Formen. Dazu gehört aber auch die commemoratio, das dankende Gedenken und die commendatio, die Anempfehlung in die Gnade Gottes.

Die Bitte, Gott möge einem Verstorbenen gnädig sein, ihm im Gericht gnädig sein, ihm seine Sünden vergeben und nicht anrechnen, ihn in seine himmlische Herrlichkeit aufnehmen, ihm sein Licht leuchten zu lassen usw., ist nichts anderes als eine solche commemoratio oder commendatio.

Solche Bitten sind Ausdruck des christlichen Glaubens über den Sieg Jesu Christi über den Tod, der für die, die an Christus glauben, keine letzte Bedeutung mehr hat.

Es bleibt einzig und allein Gott, dem Herrn überlassen, ob und wie er unsere Gebete erhört. Sein Urteil über Glauben oder Unglauben der Verstorbenen wird durch unser Gebet nicht tangiert. Es gilt: „Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden.“

Die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen, der Getauften und Gläubigen, wird jedoch, und das findet seinen Ausdruck im Gebet für die Verstorbenen, durch den irdischen Tod nicht tangiert.

Sie ist eine überzeitliche, überräumliche *communio*, die sakramental durch Christus selbst durch die Gnadennittel gestiftet und begründet wird.

Was kann nun der Inhalt unseres lutherischen Gebetes für Verstorbene sein?

1. Wir beten in der Hoffnung, daß die Verstorbenen „im Glauben“, „im Frieden Christi“, „in der Hoffnung auf die Auferstehung“ etc. aus diesem Le-

41 ELKG, a.a.O., Nr. 096, S. 236.

ben geschieden sind. Sollte das nicht der Fall sei, was allein Gott weiß (der aber auch den Glauben des Schächers zur Rechten Jesu kannte!), kann unser Gebet nicht erhört werden, da es eine „Bekehrung nach dem Tod“ nicht gibt, wohl aber eine „Bekehrung im letzten Zehntel Sekunde vor dem Tod“.

2. Unser Gebet für die Verstorbenen ist dankbares Gedächtnis und zugleich Anempfehlung der Verstorbenen in Gottes Hand, Gottes Gnade, Gottes Urteil. Dieses Urteil wird hier, wie auch bei jeder sonstigen Fürbitte für noch Lebende nicht vorweggenommen, sondern ganz und gar Gottes Ratschluß überlassen.

3. „Gedächtnis“ heißt immer betendes, fürbittendes „Ins-Gedächtnis-Gottes-Rufen“. Das gilt für lebende und für verstorbene getaufte Christen.

Ein rationales, biographisches Erinnern allein wird dem biblischen Gedächtnis-Begriff daher nicht gerecht.

8.0 Zum „wie“, zur Form, zum Umfang und zur Zeit des Gebetes für die Verstorbenen

Hermann Sasse hat in seinem schon erwähnten Aufsatz deutlich gemacht, daß nicht die Frage nach der Zulässigkeit des Gedächtnisses der Verstorbenen *an sich* Gegenstand innerlutherischer Kontroversen sein könne, sondern allenfalls die Frage, „wie das geschehen soll, in welchen Formen, in welchem Umfang, zu welcher Zeit.“⁴²

Das Gedächtnis der Verstorbenen an sich sei „von der Schrift geboten und Pflicht der Kirche.“

Die von Sasse aufgebrachte Frage nach dem „wie“, den Formen, dem Umfang und der Zeit des Totengedächtnisses ist zu komplex, um sie in einem Satz beantworten zu können.

8.1 Zum „wie“ und zur Form

Wer den biblischen Gedächtnis-Begriff nicht im calvinistischen Sinn nur als biographisches Sich-Erinnern auf Seiten der Menschen mißverstehen will, was unmittelbare Auswirkungen auch auf das Eucharistieverständnis hätte (!)⁴³, wird nicht umhin können, „Gedächtnis“ als „Ins-Gedächtnis-Gottes-Rufen“⁴⁴ zu verstehen.

Dieses „Ins-Gedächtnis-Gottes-Rufen“ setzt aber notwendigerweise eine Form des Gebetes voraus. Die Kirche ruft Gott die im Glauben Entschlafenen ins Gedächtnis. Wie anders, als in Gebetsform, also in der Form der auf Gebets-Dialog angelegten Anrede an Gott, sollte dies geschehen?

42 Hermann Sasse, *In statu confessionis*, Bd. 2, Berlin 1976, S. 80.

43 Vgl. insbesondere auch 1 Kor 11, 23ff (und entsprechende Stellen der synoptischen Evangelien).

44 Hierzu hat Max Thurian entscheidend gearbeitet in: Max Thurian, *Eucharistie – Einheit am Tisch des Herrn*, Mainz 1963; (französischer Originaltitel „L'Eucharistie – Mémorial du Seigneur – Sacrifice d' action du grace et d' intercession“).

Der Satz „Gedenke, Herr, unserer im Glauben Entschlafenen“ oder auch konkret: „Gedenke, Herr, unseres im Glauben entschlafenen Bruders N.N.“ ist ein *Gebet*.

Es kann einerseits logischerweise überhaupt nur im gottesdienstlichen Rahmen gesprochen werden, wenn es aus menschlicher Sicht keine klaren Anhaltspunkte dafür gibt, daß die Verstorbenen, bzw. ein konkreter Verstorbener nicht „im Glauben“, „im Frieden Christi“, „in der Gnade“ heimgegangen ist.

Wie schon in der Alten Kirche offenkundige Apostaten oder Häretiker selbstverständlich nicht in die Diptychen, die Fürbittlisten der Verstorbenen, aufgenommen wurden und sogar postum als solche bekannt gewordene Häretiker wieder aus den Diptychen gestrichen werden konnten, was einer *Exkommunikation nach dem Tode* gleichkam, so wird auch heute noch die Gedächtnisbitte für die im Glauben Entschlafenen entweder in dieser oder einer ähnlichen allgemeinen Form formuliert werden oder aber nur mit konkreter Namensnennung verbunden sein, wenn der Verstorbene in seinem irdischen Leben am Christglauben festgehalten und ihn nach allgemeiner Kenntnis nicht verleugnet hat.

Hinsichtlich des Inhaltes (des „wie“) eines solchen Gebetes ist der Gestaltungsspielraum eng begrenzt. Logischerweise eng begrenzt:

Das Gedächtnisgebet entspricht formal und inhaltlich immer und prinzipiell einer commendatio, einer Anempfehlung der Gnade und Barmherzigkeit Gottes.

Die Vielfalt der Möglichkeiten der Lebenden, sich fürbittend für noch Lebende einzusetzen, also beispielsweise die Bitten um Umkehr, Bewahrung vor Krankheit, Schmerzen, Unfall, Schaden, Versuchung, einem unvorbereiteten, schnellen, bösen Tod oder Rettung, Heilung etc., sind im Blick auf bereits Verstorbene sinnlos. Die Möglichkeit einer sog. „Bekehrung nach dem Tode“ verbietet sich (neutestamentlichem Zeugnis gemäß) von selbst und so sollte innerlutherisch auch niemandem unterstellt werden, er ziehe eine solche Möglichkeit in Erwägung.

Die Zukunftsperspektive Verstorbener ist immer und ausschließlich das Gericht und dann der Freispruch oder Schuldspruch Gottes.

Und einzig allein auf diese noch verbleibende „Zukunftsperspektive“ können unsere Gebete für Verstorbene gerichtet sein, immer in der Klammer: a) Vorausgesetzt, der Verstorbene ist tatsächlich „in Christo“ verschieden und b), daß Gottes Wille geschehe im Himmel wie auf Erden.

Die dargestellten Gebetstexte (1.2 bis 1.5), und zwar die lutherischen wie die römischen, entsprechen diesen Vorgaben.

Melanchthon konnte in seiner Argumentation *für* das Gebet für die Verstorbenen (in klarer Abgrenzung zur Zuwendung der Früchte des Meßopfers!) die Patriarchen, Propheten und Apostel, also gewissermaßen die „biblischen Heiligen“, affirmativ von der Notwendigkeit ausnehmen, auf die Zuwendung (Applikation) der Früchte des Meßopfers angewiesen zu sein. Mit anderen Worten:

Für Melanchthon (und hier auch für das lutherische Bekenntnis) kommt es nicht in Frage, von diesen biblischen Heiligen anzunehmen, daß sie nicht bereits bei Christus sind, sondern noch in einem Zustand, in dem sie der Reinigung, des Nachlasses irgendwelcher zeitlicher Sündenstrafen bedürfen.

Dies also, die Feststellung, daß die biblisch (und zwar alt – wie neutestamentlich⁴⁵) bezeugten Heiligen mit Gewißheit bei Christus sind, ist die einzige Form lutherischer Selig- bzw. Heiligsprechung. Aber auch die gibt es immerhin!

Die Ev.-Luth. Kirchenagende, um ein Beispiel zu nennen, kann dem Erzmärtyrer Stephanus im Sinne einer solchen Heiligsprechung in der Form des Kollektengebets zum „Tag des Erzmärtyrers Stephanus“ bescheinigen, daß er bereits die Herrlichkeit Gottes geschaut habe.⁴⁶

Am Gedenktag der Heiligen, dem 1. November, heißt es im Kollektengebet in der Ev.-Luth. Kirchenagende: „Herr Jesus Christus, du Krone und Lohn aller Heiligen: gib uns Gnade, daß auch wir nach ihrem Vorbild dir nachfolgen und *mit ihnen* zur ewigen Freude gelangen.“⁴⁷

Gnade wird hier für uns, die noch Lebenden, erbeten. Die ewige Freude wird für die vollendeten Heiligen *vorausgesetzt*.

CA 21 erweist, daß nach lutherischem Verständnis mit Gewißheit die sog. biblischen Heiligen als solche zu zählen sind, wobei dem Bekenntnis entsprechend David als einziges konkretes Beispiel genannt wird.

8.2 Umfang und Zeit

Zu „Umfang und Zeit“ des fürbittenden Gedächtnisses der im Glauben Entschlafenen schreibt Luther: *„Was die Fürbitte für die Toten betrifft, so halte ich es, weil die Schrift nichts davon meldet, nicht für Sünde, aus freier Andacht so oder desgleichen zu bitten: Lieber Gott, steht es um die Seele so, daß ihr zu helfen ist, so sei ihr gnädig. Und wenn dieses Gebet einmal geschehen ist oder zweimal, so laß es genug sein. Denn die Vigilien und Seelenmessen und jährlichen Totenbegängnisse nützen nichts und sind des Teufels Jahrmarkt.“*⁴⁸

Nun ist dies zwar ein Bekenntnis Luthers, aber nicht lutherisches Bekenntnis. Immerhin: Luther bezeichnet die Fürbitte für die Toten ausdrücklich nicht als Sünde.

Die Empfehlung „einmal, höchstens zweimal“ ist vor dem Hintergrund der Vorstellung zu verstehen, daß höhere *Quantität* der Gebete auch höhere Effektivität besitze, übrigens eine Fehlhaltung, die auch heute noch, und zwar im

45 Wobei eine Vielzahl alttestamentlicher Heiliger durch ihre Auflistung Hebr 11 auch zu „neutestamentlich legitimierten Heiligen“ geworden sind.

46 Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, hrg. v. d. Kirchenleitung der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche, Bd. 1, Hannover bzw. Freiburg i. Br. 1997, S. 180.

47 Ev.-Luth. Kirchenagende, a.a.O., S. 215.

48 Martin Luther, Bekenntnis der Artikel des Glaubens wider die Feinde des Evangeliums und allerlei Ketzereien, (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis), (1528), [WA 26, 499–509].

Blick auf sog. „Gebetsketten“ oder „ununterbrochene Gebete“ in evangelikalen und charismatischen Kreisen grassiert.

Luther ist zuzustimmen, daß die Schrift nichts von einer kirchlichen Fürbitte für die Verstorbenen, sei es in der Form einer Anweisung oder eines Beispiels, vermeldet.

Luther schließt daraus, und der weitere Zusammenhang macht deutlich, daß er dies vor dem Hintergrund der römischen Fegfeuerlehre tut, daß die Fürbitte für die Toten dennoch keine Sünde sei. Was die Schrift nicht ausdrücklich verbietet, ist zwar nicht geboten, aber eben auch nicht als schriftwidrig zu bezeichnen. Luther fährt fort: *„Wir haben auch nichts in der Schrift vom Fegfeuer; es ist ohne Zweifel auch von den Poltergeistern aufgebracht worden. Darum halt ich, daß nicht not sei, ein Fegfeuer zu glauben, wiewohl Gott alle Dinge möglich sind und er gewiß auch könnte die Seele peinigen lassen nach ihrer Trennung vom Leibe. Aber er hat's nicht lassen sagen noch schreiben. Darum will er's auch nicht geglaubt haben. Ich kenne aber ein anderes Fegfeuer gut. Aber von diesem ist nichts in der Gemeinde zu lehren; man kann dagegen auch nichts mit Stiftungen von Totenmessen und Vigilien tun.“*⁴⁹

Auch wenn, wie gesagt und betont, Luthers Meinung nicht automatisch mit lutherischem Bekenntnis gleichzusetzen ist, macht dieses Zitat doch deutlich, daß die Frage nach Umfang und Zeit eine adiaphoristische ist und von der Kirche frei zu entscheiden bleibt.

In der Alten Kirche des Westens wurde es bald üblich, das fürbittende Totengedächtnis am 3., 7. (9.), später am 30. (40.) Tag und Jahrtag nach dem Todesfall zu begehen.

In der Ostkirche ist üblicherweise der Samstag dem Totengedächtnis gewidmet.

Rationalismus und Protestantismus in Deutschland haben verweltlichte Ersatzformen des Totengedächtnisses in der Form des „Totensonntags“ bzw. des Ewigkeitssonntags hervorgebracht, an denen die Namen der im Kirchenjahr Verstorbenen „verlesen“ werden.

Wenn dies früher in der Weise der Abkündigung erfolgte, zeigt sich mittlerweile, daß diese protestantische Form des Totengedächtnisses zunehmend in das Allgemeine Kirchengebet integriert wird.

Letztlich ist die Frage nach Umfang und Zeit auch unter pastoraltheologischen Gesichtspunkten zu entscheiden.

Wo es üblich ist, der Verstorbenen im Kirchengebet am Sonntag nach dem Tod bzw. dem Begräbnis zu gedenken, spricht auch nichts dagegen, dieses am Jahrestag als „Jahresgedächtnis“ zu wiederholen.⁵⁰ Wenn seelsorgliche Umstände dies angeraten oder angemessen erscheinen lassen, ist die Frage, was

49 Martin Luther, Bekenntnis..., a.a. O., s.o. (Heraushebung durch den Verf.).

50 So ist es auch in nicht wenigen, vornehmlich altlutherischer Tradition verbundenen Gemeinden, üblich.

theologisch gegen eine Wiederholung am 5. oder 10. Jahrestag verbiete, wohl nicht zu entscheiden.

9.0 Credo sanctorum communionem

Die *communio* der Heiligen ist Glaubensartikel. So wird die *ecclesia sancta catholica* definiert. Diese Heiligen sind die durch Taufe und seligmachenden, rettenden Glauben geheiligten Glieder des Leibes Christi. Zusammen mit dem Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches (des Leibes) bilden diese Aussagen das Bekenntnis zur Wirklichkeit der Kirche, des Leibes Christi, der seit Ostern dem Tod entrissen und entkommen ist, für die der Tod keine Grenze, keine Scheidung und Trennung mehr darstellt.

Dieses Bekenntnis ist so sehr christlich-katholisches Allgemeingut, daß es weder Gegenstand der reformatorischen Kritik noch der „confutatorischen“ Erwidern ist.

Gegenstand der kritischen Diskussion im Bereich der Ekklesiologie ist die Frage nach der Verifizierbarkeit, der Definition, den Kriterien und Voraussetzungen für die irdische Kirche. Dazu nehmen die lutherischen Bekenntnisse Stellung. Hierzu geben sie Auskunft und bestreiten beispielsweise, daß die Institution des Papsttums zur Verifizierbarkeit der rechtgläubigen Kirche in ihrer irdischen Gestalt notwendig sei. Hierzu nimmt zentral auch CA 7 Stellung.

Der Glaube an die Kirche als *communio sanctorum*, als irdischer *ecclesia militans* und himmlischer *ecclesia triumphans* bleibt davon unberührt, wird vorausgesetzt.

Daraus folgt aber auch, daß das fürbittende Eintreten der Glieder des Leibes Christi füreinander nicht durch den (besiegten, in den Sieg Christi verschlungenen) Tod begrenzt sein kann und darf, wenn nicht das Faktum des Ostersieges Christi damit relativiert werden soll.

Daß einer des anderen Last trage, daß alle Glieder leiden bzw. sich freuen, wenn ein Glied leidet bzw. sich freut, findet an der Grenze des Todes kein Ende.

Das Gedächtnis der Frau, die Jesus salbte, das nach Jesu Worten ein Immerwährendes bleiben würde und das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn selbst stellen keine intellektuelle Erinnerung an längst vergangene Vorgänge dar, sondern bleiben aus Gottes Perspektive raum- und zeitübergreifende Gegenwart.

Wer das bestreitet, bestreitet letztlich den Glauben an die Zusammengehörigkeit der irdischen mit der himmlischen Kirche, bestreitet die alle Vernunft überschreitende Wirkung des Ostersieges Christi, bestreitet die Wirklichkeit der Kirche als österliche *communio* der gerechtfertigten Sünder.

10.0 Schluß

Die lutherische Tradition hat die Fürbitten für Lebende und Verstorbene aus gutem Grund aus dem unmittelbaren Zusammenhang des eucharistischen

Hochgebetes entbunden und sie dem sog. Allgemeinen Kirchengebet zugeordnet, das noch deutlich *vor* dem Hochgebet in die Liturgie eingefügt wurde.

Epiklese und Anamnese der Ev.-Luth. Kirchenagende (Form B) folgen altkirchlichen Vorlagen, die Luther, da diese erst Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts wieder aufgefunden wurden, noch nicht kennen konnte.

Diese altkirchlichen Vorlagen kennen kein fürbittendes Gedächtnis der Verstorbenen im unmittelbaren Zusammenhang der Eucharistiefeyer.

Das fürbittende Gedächtnis der Verstorbenen im gottesdienstlichen Gebet der Kirche ist jedoch hinreichend bezeugt.

Ein Allgemeines Kirchengebet, das mit der Fürbitte für die Sterbenden endet, die im Glauben Entschlafenen aber verschweigt, bleibt an dieser Stelle auch das christliche Bekenntnis zur Auferstehung und das christliche Bekenntnis zur Kirche als *communio sanctorum* als Gemeinschaft der getauften Gläubigen über den irdischen Tod hinaus schuldig.

Die Frage nach der prinzipiellen Legitimität des Gebetes für Verstorbene, also das liturgische Gedächtnis der (verstorbenen) „Heiligen“ ist – wie bereits Sasse deutlich machte – folglich kein *Adiaphoron*.

Adiaphoristisch ist die Beantwortung der Frage, ob das Gebet für bestimmte Verstorbene nur unmittelbar nach dessen irdischem Tod, in bestimmten Abständen danach oder sonntäglich im Gottesdienst zu erfolgen hat.

Die Entscheidung der SELK (in Form ihrer Ev.-Luth. Kirchenagende), der Verstorbenen (abgesehen von Evangelisten, Aposteln, Märtyrern, Lehrern der Kirche und der Jungfrau Maria) nur *ausdrücklich* in der österlichen Freudenzeit von Ostern bis Pfingsten im Allgemeinen Kirchengebet zu gedenken, ist legitim und widerspricht nicht den gemachten Beobachtungen.

Insbesondere in der Begräbnisliturgie jedoch hat das Gebet für Verstorbene seinen ureigenen Ort. *Commemoratio* oder *commendatio*, die Bitte um Gottes Gnade im Gericht hier wegzulassen oder nur als rubrikale Möglichkeit *zuzulassen*, wäre ein Widerspruch zur lutherischen Ekklesiologie und verdunkelte an dieser Stelle das Zeugnis vom Glauben der Kirche an die Auferstehung.

Die Pauschalantwort der „Erklärung“ der eingangs zitierten Ausgabe des Kleinen Katechismus Martin Luthers, wonach auf die Frage „Für wen sollen wir beten?“ die Antwort auf diese 214. Frage lautet: „Für uns selbst und für alle anderen Menschen; nicht aber für die Verstorbenen“, ist allerdings mit dem lutherischen Bekenntnis und auch der in der SELK zu findenden liturgischen Praxis nicht in Einklang zu bringen.⁵¹

51 So ist etwa auch Frage 270 „Wie viele Sakramente gibt es?“ bzw. die Antwort „Zwei, die heilige Taufe und das heilige Abendmahl“ nicht bekenntnisgemäß. In den luth. Bekenntnisschriften gibt es nur eine einzige Sakramentsdefinition. Diese findet sich in der Apologie der CA (BSLK 292, 4 f), wo es heißt: „Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.“ Die Beichte bzw. Absolution, so bezeugen es die luth. Bekenntnisse, ist Sakrament im strikten Sinn. Wenn eine „erklärte“ Katechismusausgabe dies verschweigt bzw. leugnet, ist sie nicht lutherisch und widerspricht dem geltenden Bekenntnis!

Die neue VELKD-Begräbnisagende bietet vielerlei gravierende Gründe zu ihrer Ablehnung. Die dort selbstverständlich und nicht in Klammern oder als alternative Varianten vorkommende Fürbitte für die Verstorbenen gehört allerdings nicht zu den Ablehnungsgründen aus konfessioneller lutherischer Sicht.

Die VELKD als solche, das dürfte mittlerweile klar sein, ist keine lutherische Kirche in kirchlicher Verbindlichkeit, die (nicht einmal für das deutsche) Luthertum als Ganzes sprechen könnte. Im bilateralen ökumenischen Dialog mit der römischen Kirche hat die VELKD bislang jedoch immer den Anspruch erhoben, auf der (exklusiven) Grundlage des lutherischen Bekenntnisses zu argumentieren und dies auch getan. Wenngleich die solcherart entstandenen ökumenischen Dokumente mit der Realität der VELKD als leuenbergischer Unionskirche nicht in Einklang zu bringen sind und die Gesprächsergebnisse daher auch innerhalb der VELKD (und schon gar nicht EKD, zu der die VELKD im vollen ekklesiologischen Sinn gehört) nicht rezipiert werden, stellen sie doch eine beachtenswerte Möglichkeit eines lutherisch-römischen Konsenses dar, insofern die lutherischen Bekenntnisse exklusive Geltung beanspruchen können.⁵²

Von daher ist es beachtenswert, was im Dokument „Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, hrg. von der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ im Jahr 2000 zum Thema „Das Gebet für die Verstorbenen“ gesagt werden kann:

„(223) Gemeinsam sind wir überzeugt, daß es der Gemeinschaft, in der wir in Christus mit den schon Verstorbenen über ihren Tod hinaus verbunden sind, entspricht, für sie zu beten und sie in liebendem Gedenken der Barmherzigkeit Gottes anzuvertrauen. Denn alle – auch die, welche ein christliches Leben geführt haben – bleiben als Sünder hinter dem Anspruch Gottes zurück und bedürfen der annehmenden Liebe des barmherzigen Gottes.“

„(228) (...) Die Gemeinschaft in Christus, in die der Mensch berufen wird, bleibt auch in Tod und Gericht erhalten und wird dadurch vollendet, daß er durch den Schmerz über sein Versagen im irdischen Leben hindurch der Liebe Gottes die vollendete Antwort seiner Liebe geben kann. Daß dies geschehe, darum darf die Gemeinschaft der Glaubenden auf Erden auf Grund des allgenügsamen Opfers Christi Gott allezeit bitten. Dieses ihr Gebet ist wie die Verehrung der Heiligen liturgischer Ausdruck ihrer eschatologischen Hoffnung.“⁵³

52 Wie dies ausweislich von Art. 1(2) und 2 (2) der Grundordnung der SELK dort der Fall ist.

53 *Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, hrg. von der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn / Frankfurt a.M., 2. Aufl. 2003, S. 108 + 110.

Dokumentation

Umstritten – bis hin zur Kirchentrennung: Am Thema Homosexualität scheiden sich kirchliche Geister.

Der Streit über den Umgang mit homosexuellen Christen führt in den Kirchen weltweit immer wieder zu Konflikten. Der Anglikanischen Kirche droht die Spaltung. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) versucht seit Jahren, zwischen seinen liberalen und konservativen Mitgliedskirchen zu vermitteln. Die großen Konfessionsfamilien gehen unterschiedlich mit dem Thema um. Die römisch-katholische Kirche und ranghohe Vertreter der orthodoxen Kirche haben sich eindeutig ablehnend geäußert. Der russisch-orthodoxe Patriarch Alexij II. sprach sich sogar vor dem Europarat in scharfen Worten gegen „homosexuelle Propaganda“ aus. Homosexualität sei eine Sünde und dürfe nicht beworben werden. Der Umgang mit der Homosexualität ist auch im Lutherischen Weltbund (LWB) umstritten. Besonders von Bischöfen aus Afrika wird Homosexualität nicht akzeptiert.

Der „Internationale Lutherische Rat“ (ILC), dem 32 konfessionell lutherische Kirchen angehören, hat auf seiner Tagung vom 26. bis 31. August 2009 in Seoul einstimmig ein gemeinsames Statement zum Thema „Gleichgeschlechtliche Beziehungen in der Kirche“ verabschiedet. Es wurde in den ILC News vom 1. Oktober 2009 veröffentlicht und wird im Folgenden dokumentiert. Für die SELK hat Bischof Hans-Jörg Voigt an der Tagung des ILC teilgenommen.

A. E.

Gleichgeschlechtliche Beziehungen und die Kirche*

(I) Eine Stellungnahme des Internationalen Lutherischen Rates (ILC)

In den letzten Jahren sind weltweit in verschiedenen Kirchen, einschließlich lutherischer Kirchen, Irritationen und Streit entstanden, nachdem verschiedene Kirchen Stellungnahmen abgegeben haben, denen zufolge sexuell aktive gleichgeschlechtliche Beziehungen auch für Christen als akzeptabel erklärt worden sind. Hinzu kommt, daß die Ordination von Pfarrern genehmigt wurde, die in einer verbindlichen sexuell aktiven gleichgeschlechtlichen Beziehung leben.

* Same-Gender Relationships and the Church. Seoul, Korea, 31 August 2009 – ILC News 1. Oktober 2009

Die 23. Weltkonferenz des Internationalen Lutherischen Rates tagte am 26. bis 31. August 2009 in Seoul, Korea. Das Thema lautete: „*In Christus: Leben in der Fülle*“. Unser Wunsch, dieses Leben in Christus zu bezeugen, läßt es uns notwendig erscheinen, diese Stellungnahme zu veröffentlichen, angesichts der verwirrenden Aussagen über gleichgeschlechtliche Beziehungen.

Die Frage der theologischen Einordnung der Homosexualität im 21. Jahrhundert ist letztendlich eine Frage nach der Autorität der Heiligen Schrift als dem inspirierten Wort Gottes. Demütig beugen wir uns in diesem, die menschliche Identität intensiv berührenden Themenbereich unter diese Autorität.

Die lebenslange Beziehung zwischen einem Man und einer Frau als dem gottgewollten Raum für das Gestalten von Sexualität wird eindeutig, klar und in großer Breite in der Heiligen Schrift bezeugt.

In den biblischen Texten die das Praktizieren von Homosexualität erkennen lassen, wird Mißbilligung ausgedrückt. Vor diesem biblischen Hintergrund stellen wir in Übereinstimmung mit der 2000jährigen Überlieferung der Christenheit fest, das praktizierte Homosexualität – in welcher Weise auch immer – nicht dem Schöpfungswillen Gottes entspricht und als Sünde bezeichnet werden muß.

Zugleich halten wir als Lutherische Kirchen fest, daß wir homosexuell empfindenden Menschen in ihren verschiedensten Lebenssituationen mit größtmöglicher christlicher Liebe, Geduld und seelsorgerlicher Zuwendung begegnen.

Obwohl wir die Forderungen des Gesetzes Gottes uneingeschränkt bekräftigen, so bekennen wir als Christen, daß die Sünden der Welt vergeben werden durch das Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz. Als erlöste Kinder Gottes führen wir unser Leben gleichzeitig als „Heilige und Sünder“.

Deshalb bleiben Erneuerung und Heiligung in diesem Leben oft eher eine Hoffnung als erreichbare Realität. Das gilt für verschiedenste Anfechtungen und Sünden des Alltags.

Gegen manche Sünde muß ein ganzes Erdenleben gerungen werden. Die heilige Beichte mit Bekenntnis und Absolution ist darum eine Zuflucht, in der immer wieder Gottes Vergebung erfahren und ein Neuaufbruch gewagt werden darf; diese Vergebung bietet er auch an in seinem Wort und in den Sakramenten. Dadurch und darin werden wir gestärkt für den alltäglichen persönlichen Kampf gegen die Sünde, um in der Kraft des Heiligen Geistes Gott gefällig leben zu können.

10 Jahre Finnische Luther-Stiftung

Die Finnische Luther-Stiftung (gegründet im Oktober 1999) feierte am Samstag, dem 31. Oktober 2009 ihr 10-jähriges Jubiläum. Die Feier fand in den neuen Räumlichkeiten der Stiftung im Stadtteil Kamppi im Stadtzentrum von Helsinki statt. In diesem Zusammenhang wurden auch zwei Bücher veröffentlicht: das posthume selbstbiographische Werk „Katkelmia“ („Fragmente“) des im Jahr 2004 verstorbenen Gründungsmitgliedes und maßgebenden Theologen Simo Kiviranta sowie die Festschrift, eine von Pastoren der Luther-Stiftung verfasste Artikelsammlung „Tuntomerkkien kirkko“ („Die Kirche der Kennzeichen“).

Wir dokumentieren die Pressemitteilung zum 10-jährigen Bestehen der Finnischen Lutherstiftung.

A. E.

Zehn Jahre Wachstum und öffentliches Aufsehen

Das Ziel der Finnischen Luther-Stiftung (www.luthersaatio.fi) ist, sog. *Gottesdienstgemeinschaften* für die Mitglieder der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zu gründen. Dabei sieht die Stiftung die lutherische Messe, d.h. die Gemeinschaft am Wort und Sakrament, als die Quelle des christlichen Lebens. Um diesen Kern der göttlichen Liebe versammelt sich die Gemeinde und bietet ihren Gliedern Wärme der Familie Gottes an.

Die bisherige Geschichte der Luther-Stiftung war von einem schnellen Wachstum geprägt. Den Anfang setzte im Jahr 2000 die erste Gottesdienstgemeinschaft in Helsinki, damals noch unter der pastoralen Leitung eines ordinierten Theologen in der Teilzeit. Heute ist die Stiftung in 17 städtischen Gemeinden aktiv und verfügt über 12 bezahlte Mitarbeiter. Die sonntäglichen Gottesdienste werden zusammengezählt etwa von 1000 Gläubigen besucht.

Dem Dekan der Luther-Stiftung, Pastor **Juhana Pohjola**, der die Aufgabe ihrer Betriebsführung inne hat, wurde dieser Dienst vom Domkapitel zu Oulu zugewiesen. Diese Amtszuweisung ist nach wie vor gültig. Trotzdem ist der Aufbau der Gottesdienstgemeinschaften nicht ohne Konflikte mit der Leitung der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche gelaufen.

In der Tat wurde die Luther-Stiftung im Frühjahr 2004 der breiten Öffentlichkeit mit einem Schlag bekannt: Der Bischof von Helsinki, **Dr. Eero Huovinen**, wurde bei seinem unvorangemeldeten Besuch des Gottesdienstes der Luther-Stiftung von den dienstleistenden Pastoren erbeten, am Abendmahl nicht teilzunehmen. Der Grund dieser Bitte war der offene Streit über die Ordination der Frauenordinationsgegner in seiner Diözese, denn die Luther-Stiftung lehnt diese Neuerung, die in der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Volkskirche seit dem Jahr 1986 gilt, strikt ab. Im nächsten Jahr wurden Pfarrer

Pohjola und Pfarrer **Sakari Korpinen**, der in diesem Gottesdienst mitgedient hatte, dafür durch einen befristeten Verlust ihrer Pastorenrechte bestraft.

Im Januar 2005 hat der Erzbischof der *Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kenia*, **Walter Obare**, einen eigenen Bischof, **Arne Olsson**, für die in Schweden außerhalb der offiziellen kirchlichen Struktur entstandene *Missionsprovinz* (www.missionsprovinnsen.se) konsekriert. Der neue Bischof hat im selben Zusammenhang den finnischen Theologen **Niko Vannasmaa** und später sieben weitere finnische Theologen in das Predigtamt und zum Dienst in der Finnischen Luther-Stiftung ordiniert. Die letzte Ordination fand im Mai 2009 in Stockholm statt.

Diese Pastoren dienen den Gottesdienstgemeinden der Luther-Stiftung und deren Mitgliedern. Weil sie aber außerhalb der offiziellen volkskirchlichen Strukturen ordiniert wurden, besitzen sie keine Amtsrechte in der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Volkskirche. Die Bischöfe der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche ihrerseits hätten sie nicht ordiniert, weil diese Theologen sich weigern, zusammen mit ordinierten Frauen am Altar zu dienen oder auch zusammen mit ihnen ordiniert zu werden.

So wurde es im Frühjahr 2008 zu einem Eklat: Der Bischof von Kuopio, **Dr. Wille Riekkinen**, hat den von Bischof Olsson ordinierten Pastor der dortigen Gottesdienstgemeinschaft der Luther-Stiftung, **Kalle Väätäinen**, indirekt mit der Polizei gedroht, wenn er, wie geplant, ein Kind taufen würde. Die Eltern des Kindes, die zu der von Väätäinen betreuten Gemeinde, aber auch zur Evangelisch-Lutherischen Volkskirche gehören, blieben trotzdem bei ihrer Bitte, und Väätäinen hat ihr Kind getauft. Bald darauf beschlossen die Bischöfe, daß so getaufte Kinder in den jeweiligen parochialen Kirchengemeinden ihrer Eltern nicht als Getaufte registriert werden dürften. Andererseits schien es den Bischöfen theologisch unmöglich, diese Kinder ein zweites Mal taufen zu lassen. So hat das Bischofskollegium später beschlossen, daß diese schon getauften Kinder doch durch eine Gebetshandlung, d.h. wie Mitglieder einer anderen Kirche mit einer gültigen Taufe, als Mitglieder der Volkskirche angenommen werden könnten.

Immobilie und Veröffentlichungen

Im Sommer 2008 hat die Luther-Stiftung sich in der Adresse *Kalevankatu 53, Helsinki*, eigene Räumlichkeiten gekauft. In den Räumen eines ehemaligen Lebensmittelgeschäftes im Erdgeschoß eines mehrstöckigen Hauses versammelt sich im nach den nötigen Renovierungsarbeiten geöffneten Gemeindehaus *Koinonia* (griechisch: ‚Gemeinschaft‘) seit dem August 2009 sonntags unter der Leitung von Pastor **Richard Ondicho** die englischsprachige Gottesdienstgemeinschaft *International Lutheran Congregation*. In den Wochentagen wird in *Koinonia* eine Abendmesse gefeiert, und sonst bietet das Gemeindehaus Platz für die freie Gemeindegemeinschaft und u.a. die theologische Bibliothek der Luther-Stiftung.

Die Luther-Stiftung ist von Anfang an auch als Verleger aktiv gewesen. Beim 10-jährigen Jubiläum wurden wieder zwei Werke, „Katkelmia“ („*Fragmente*“) von Simo Kiviranta und die Artikelsammlung „Tuntomerkkien kirkko“ („*Kirche der Kennzeichen*“) veröffentlicht.

Pastor, Lic. theol. Simo Kiviranta (1936–2004) machte eine lange Karriere an der theologischen Fakultät der Universität Helsinki und war eine in breiten kirchlichen und akademischen Kreisen hochgeschätzte theologische, aber auch geistliche Autorität. Er hat in den 70er und 80er Jahren als Mitglied mehrerer Arbeitsgruppen der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche die Einführung der Frauenordination mit Erfahrungen der kirchlichen Opposition von Manipulationen und Druck aus nächster Nähe miterlebt. U.a. dies wird in seinem posthumen Werk beschrieben.

In der Artikelsammlung „Tuntomerkkien kirkko“ („*Kirche der Kennzeichen*“) wird nicht nur die Geschichte und aktuelle Lage der Luther-Stiftung beschrieben. Darüber hinaus spiegelt sie ihre Theologie durch die Verfasser wider, die alle in ihrem Dienst stehen. Der Titel der Artikelsammlung basiert auf die „*Sieben Kennzeichen der Kirche*“, wie **Martin Luther** sie beschreibt. Mit Hilfe dieser Kennzeichen ist es den Christen möglich wahrzunehmen, wo die richtige christliche Kirche zu finden ist. Es ist eines der Grundüberzeugungen der Verfasser dieses Buches, daß diese Kennzeichen der Kirche in der jetzigen finnischen Volkskirche manchmal nicht leicht zu finden sind oder daß sie hier und da – zumindest teilweise – fast verschwunden sind.

Von Büchern

Michael Coors, *Scriptura efficax*. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt. Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift, FSÖTH 123, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, ISBN 978-3-525-56397-7, 398 S., 74,90 €

Diese Greifswalder Dissertation bei Heinrich Assel verfolgt das Ziel, neben dem historisch-exegetischen Zugang zur Heiligen Schrift auch die Notwendigkeit einer dogmatischen Schriftauslegung zu begründen. Ausgangspunkt ist die Frage, „wie die Bibel angesichts der Herausforderungen historischer Exegese noch theologisch und geistlich verstanden werden kann“ (S. 11). Eine entscheidende Schwäche vieler neuerer hermeneutischer Ansätze sieht der Verfasser darin, daß in ihnen der kirchliche Kontext der Schriftauslegung subjektivitäts-theologisch verdrängt wird. Einen allgemein-hermeneutischen Zugang jenseits subjektivistischer Verstehenstheorien findet er in der späten Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins. Vom dogmatischen Hauptwerk Johann Andreas Quenstedts „*Theologia didactico-polemica*“ (1685), eines der letzten großen Vertreter der lutherischen Hochorthodoxie, erwartet der Verfasser einen Beitrag für die Lösung der Aporien der neuzeitlichen Schriftauslegung, da hier ein hermeneutischer Ansatz vorliegt, der die Kirche als primären Bezugspunkt des Schriftverstehens berücksichtigt. Wittgensteins Sprachphilosophie dient dem Verfasser dabei als Interpretationsmedium, den Beitrag Quenstedts im Horizont der gegenwärtigen Gesprächslage zu erheben und nutzbar zu machen. Eine zeitgenössische Edition des großen dogmatischen Werks markiert der Verfasser als dringendes Desiderat. In Anknüpfung an neuere Forschungen zur Theologie der lutherischen Orthodoxie will Coors deren *Dogmatik* als Variante einer genuin Biblischen Theologie in das gegenwärtige theologische Gespräch einbringen.

Dazu stellt der Autor zunächst einen Ausschnitt dieses zeitgenössischen Diskurses zur Biblischen Theologie vor. Ausgangspunkt ist die streng historisch-kritische Auffassung beim frühen Ebeling, zu dem es heißt: „Nicht mehr der biblische Text ist Norm der Theologie, sondern der biblische Text, so wie ihn die historische Exegese auslegt“ (S. 31). Dem gegenüber tritt bei Theologen wie Robert Jenson die Rezeption der Schrift in der Lesegemeinschaft der Kirche in den Vordergrund. Hier wie dort wird das Verhältnis von Schrift und Kirche akut. Dem Verfasser ist zuzustimmen, wenn er John Webster folgend schreibt, „daß eine dogmatische Hermeneutik die Autorität der Schrift an Gottes Wirken und Sprechen zurückbinden sollte, also gerade nicht an das Wirken und Sprechen der Kirche“ (S. 43). Als Bemühungen, die Aporien der historisch-kritischen Hermeneutik auf eine Biblische Theologie hin zu überwinden,

werden der canonical approach von Brevard S. Childs und der traditionsge-
schichtlich orientierte Tübinger Ansatz Peter Stuhlmachers referiert. Das Er-
gebnis ist in beiden Fällen, daß eine tiefergehende, pneumatologische Bestim-
mung des Kanons nötig ist, um das Verhältnis von Schrift und Kirche einer Lö-
sung zuzuführen. Hilfreiche Ansätze dazu findet Coors in der dreibändigen
„Biblischen Dogmatik“ des früheren Erlanger Systematikers Friedrich Mildner-
berger (Stuttgart 1991–1993), die deshalb als einziger zeitgenössischer syste-
matisch-theologischer Entwurf ausführlich vorgestellt und bei der Analyse der
Quenstedtschen Theologie immer wieder aufgenommen wird. Coors beschließt
diesen ersten Teil mit einer Feststellung des „status controversiae“. In Ausein-
andersetzung mit Manfred Oeming stellt er fest, die historisch-kritische Exe-
gese, die angetreten sei, die Externität des Wortes gegenüber der Kirche zu ver-
teidigen, habe darüber die Kanonizität der Schrift verloren. Es ist ein Verdienst
des Autors, durchgehend darauf zu beharren, daß die Einheit des Kanons fest-
zuhalten und *theologisch* verantwortet zu klären ist, wofür über die historische
Exegese hinausgehende dogmatische Erwägungen geboten sind, zu denen er
mit dieser Arbeit einen Beitrag leisten möchte.

Dem Bemühen, solche dogmatische Klärung wissenschaftlich anschußfä-
hig zu formulieren, verdankt sich die ausführliche Schilderung der späten
Sprachphilosophie Wittgensteins im zweiten Hauptteil. Einen wesentlichen
Anknüpfungspunkt zur Quenstedtschen Theologie sieht Coors in der Refle-
ktion auf die „Lernsituation“ menschlichen Redens und Verstehens, die für Witt-
gensteins Sprachphilosophie eine zentrale Rolle spielt. Dies führt bei Witt-
genstein zu einer Kritik der seit Augustin auch breite Ströme der Theologiege-
schichte prägenden platonischen Signifikationshermeneutik. Wittgenstein be-
trachtet die menschliche Sprache nicht unter einer funktionellen, sondern in
Analogie zur Musik unter einer ästhetischen Perspektive. Texte werden dem-
nach nicht durch ihre Auslegung „gedeutet“ und durch die Deutung letztlich
überboten oder gar überflüssig gemacht, sondern in ihrer Unersetzlichkeit
wahrgenommen. Als erläuterndes Beispiel aus dem Bereich der Theologie ver-
weist Coors auf die Einsetzungsworte des Abendmahls, die nicht durch andere
Worte ersetzbar sind, da ihre Bedeutung nicht darin liegt, vergangenes Ge-
schehen zu beschreiben, sondern gegenwärtiges Geschehen in Kraft zu setzen.
Diesen Aspekt der „Unersetzbarkeit“ eines verstandenen Textes durch das Ver-
stehen entdeckt der Verfasser in der altlutherischen Inspirationslehre Quen-
stedts wieder. In Wittgensteinscher Diktion bestimmt Coors dabei das Ver-
stehen der Bibel als heilige Schrift pointiert als „Verstehen in der Lernsituation
des Glaubens“, was dann wiederum nicht in erster Linie zu einem (um-)deu-
tenden Umgang mit den Texten führt, sondern zu einem nach spezifischen
grammatischen Regeln vollzogenen „Einüben“ in diese Texte. Bei Wittgenstein
wie bei dem Wittenberger Quenstedt sieht Coors jeweils einen hermeneuti-
schen Ansatz, in dem Verstehen nicht als verborgener Vorgang aufgefaßt wird,
bei dem ein äußerer Text innerlich appliziert wird, sondern als ein äußeres Ge-

schehen, das sich nach Regeln in spezifischen Kontexten vollzieht. Das Grundaxiom lutherischer Theologie, wonach die Schrift Regel und Richtschnur des Glaubens sei, wird dem gemäß nicht als „ontologische“ Letztbegründung verstanden, sondern als eine das innerkirchliche „Sprachspiel“ regulierende grammatische Notwendigkeit.

Aufgrund dieser Vorarbeiten schreitet Coors im dritten Teil seiner Arbeit fort zu einer relecture der Schriftlehre, insbesondere aber der Inspirationslehre in Quenstedts dogmatischem Hauptwerk. Maßstäblich ist die Schrift für Quenstedt aufgrund ihrer Glauben stiftenden Wirksamkeit. Ihre Funktion ist keineswegs nur informierend, sondern auf das Heil bezogen (non tamen ad informandum, sed ad illuminandum & vivificandum). Verstehen der Schrift kommt von daher als Widerfahrnis und praktisches Verstehen in den Blick. Gegenüber der Schrift hat die Kirche eine dienende, keine beurteilende Rolle (ministerialis, non magistralis). Als Glauben stiftende Instanz ist die Schrift schlechthin von anderen Autoritäten unabhängig, was insbesondere gegen Rom und die Schwärmer von Quenstedt in guter lutherischer Tradition immer wieder betont wird. Die Vollkommenheit der Schrift ist inhaltlicher Natur und bezieht sich nicht auf eine Textquantität oder eine „Vollständigkeit“ kanonischer Schriften. Die Schrift bietet um der Gewißheit willen die hinreichende Grundlage kirchlicher Lehre. „Mit Wittgenstein gesprochen: Das wirksame Wort der Schrift ist das Fundament, an dem sich der Spaten zurückbiegt, hier hat das Fragen ein Ende, so reden wir im Glauben oder wir reden nicht im Glauben. Käme der Regress hier nicht an ein Ende, so gäbe es keine Gewißheit des Glaubens, weil jedes Verstehen sich interpretativ hinterfragen ließe“ (S. 154). Die Schrift selber schafft den Glauben und die Kirche als Kontext ihrer Auslegung. Im heilstiftenden Kommunikationsprozeß zwischen Gott und Mensch ist die Verschriftlichung des Wortes Gottes ein notwendiger Akt des Heiligen Geistes. Der Text der Schrift ist gleichsam die grammatische Regel für das Lernen des Glaubens. Die interpretatorische Auslegung der biblischen Texte ist so neben ihrer Aktualisierung in Liturgie und Gebet einer der „Räume“, in denen das schriftliche Wort seine Wirksamkeit als Wort Gottes entfaltet. All diese Aspekte der Verbalinspiration der Schrift zeigen nach Coors, daß diese vielgescholtene Lehre in ihrer Komplexität völlig unterschätzt wird. Auch steht die Betonung der Verbalinspiration (neben der gleichberechtigten Rede von der „Realinspiration“) aufgrund der „Akkomodation“ des Geistes an zeitgenössischen Sprachgebrauch keineswegs einer historischen Einordnung der Texte entgegen. Die Autonomie des biblischen Textes sowohl gegenüber einer wie auch immer zu rekonstruierenden Intention ihrer Verfasser als auch gegenüber dem (u.U. vereinnahmenden) Verstehen der Rezipienten festzuhalten und einzuprägen, ist nach Coors das bis heute unaufgebbare Verdienst der orthodoxen Inspirationslehre. Der *sensus literalis* wird dabei von Quenstedt als gesamtkanonischer – auf das Heil bezogener – Textsinn verstanden, der ohne Beistand des durch die Schrift wirkenden Geistes nicht wahrgenommen werden kann. Im strengen

Sinn bezieht sich die *Verbalinspiration* nur auf den Urtext, nicht auf die Übersetzungen, deren Aufgabe es freilich ist, bei veränderter Textgestalt den Sachgehalt möglichst treu zu überliefern. Problematisch wird die Quenstedtsche Inspirationslehre nach Coors dort, wo sie über die Reflektion der funktionalen Bestimmung der Texte hinausgeht und ontologische Aussagen über die Textentstehung macht. Diese wiederholt vorgetragene Kritik wird ergänzt durch eine kritische Sichtung der durch „Textcluster“ und „sedes doctrinae“ geprägten Praxis der dogmatischen Schriftauslegung bei Quenstedt. Coors beobachtet, daß Quenstedt insbesondere die Trinitätslehre als hermeneutischen Ausgleich von innertextlichen Spannungen in der Schrift anwendet. Zwar sind die Schlußfolgerungen des großen Dogmatikers auch nach Coors nach den Regeln der geltenden Logik korrekt aus den biblischen Texten gezogen. Dennoch diagnostiziert der Quenstedt-Interpret hier einen Verlust des Lebensweltbezugs und der Ausrichtung auf die Heilswirksamkeit der Texte. Coors zieht daher das zwiespältige Fazit, gemessen an der Theorie sei die Auslegungspraxis Quenstedts defizitär, insofern sie nicht mehr auf praktisches Verstehen im Glauben ausgerichtet sei, sondern einem höchst aktiven Strukturieren der biblischen Texte gleichkomme.

Um der pneumatologischen Dimension auf der Spur zu bleiben, wendet Coors sich nun der Lehre von der *gratia Spiritus sancti applicatrix* zu. Denn aufgrund seiner Inspirationstheologie fallen bei Quenstedt die Lehre von der Wirksamkeit der Schrift bzw. das Schriftverstehen und die Lehre von der *gratia applicatrix*, von der das Heil zueignenden Gnade, quasi in eins. Die reformatorische Lehre von der Willensunfreiheit des Sünders einerseits und von seiner Bekehrung *sola gratia* andererseits bietet so zugleich „Regeln“ (in Wittgensteinscher Diktion) für das Verstehen der Schrift als heilvoller Anrede Gottes dar. Allerdings hält auch hier Quenstedt seine positiven Ansätze nach Coors nicht durch und kommt es insbesondere in der Prädestinationslehre, aber auch in der Bestimmung des Glaubens als Zueinander von *fiducia*, *assensus* und *notitia* und von *fides qua* und *fides quae* zu intellektualistischen Verfestigungen. Dieser ambivalente Befund gründet nun aber in Coors Sicht nicht in der Inspirationslehre, sondern in einem problematischen Theologiebegriff, dem er sich im nochmaligen Aufsuchen der Prolegomena zum Abschluß seiner Quenstedt-Interpretation zuwendet. Hier findet der Leser komplexe Ausführungen zur Entwicklung der dogmatischen Methode im Zeitalter der Orthodoxie¹. Die Kritik am Quenstedtschen Theologiebegriff kulminiert im Vorwurf, hier werde der pneumatologische Ansatz intellektualistisch unterlaufen und so der Glaube der Kirche von der Autorität der Theologen abhängig gemacht. Die Theologie verlasse ihre ministeriale Rolle und schiebe sich mit ihren Syllogismen zwischen

1 Worum es dabei geht, hat in dieser Zeitschrift vor Jahren Lowell C. Green pädagogisch hilfreich aufbereitet in einem Aufsatz unter dem Titel: Melanchthon als Vater der lutherischen Systematischen Theologie, in: *Lutherische Beiträge* 2, 1997, S. 145-161 (aus dem Amerikanischen übersetzt von Armin Wenz).

Wort und Glaube, was dann zur Konfessionalisierung des Schriftverstehens führen müsse. Die fiduzial-relationale Auffassung, die in der Inspirationslehre dominiere, werde in Quenstedts Theologiebegriff intellektualistisch konterkariert, die Schrift wiederum werde so vom principium operationis fürs praktische Schriftverstehen zu einem principium cognoscendi für die systematische Theorie.

In Aufnahme der positiven Möglichkeiten, die nach Coors aber die Quenstedtsche Inspirationslehre darbietet, wendet der Verfasser sich abschließend noch einmal den eingangs vorgestellten biblisch-theologischen Entwürfen zu und unterzieht nun wiederum diese einer kritischen relecture. Was bei Quenstedt mit dem Handwerkszeug der aristotelischen Metaphysik ausformuliert ist, will Coors in Wittgensteinsche Diktion umgießen. Theologie wird so als Grammatik des Glaubens definiert, die freilich auch Grenzen zu ziehen hat, wo Schriftauslegung grammatischen Irrtümern unterliegt, insofern die Schrift nicht mehr als Heilswort zur Geltung kommt. In der pneumatologischen Ausrichtung der in Wittgensteinscher Diktion rekonstruierten Inspirationslehre sieht Coors die entscheidende dogmatische Begründung für die Einheit des biblischen Kanons, die die eingangs vorgestellten Entwürfe Biblischer Theologie vermissen lassen. Den Ertrag seiner Untersuchung faßt der Verfasser schließlich in einer abschließenden Thesenreihe zusammen.

Spätestens diese Thesenreihe bestätigt unübersehbar den schon vorher immer öfter aufkeimenden Eindruck, daß die Herangehensweise des Verfassers durch ein gravierendes christologisches Defizit geprägt ist, das sich auf die gesamte Untersuchung auswirkt. Zwar formuliert Coors an einigen wenigen Stellen die Notwendigkeit, die Schrifthermeneutik nicht nur pneumatologisch, sondern auch christologisch zu entfalten (explizit auf S. 163 und S. 350), durchgeführt wird aber eine entsprechende Sichtung der Christologie Quenstedts und ihrer Rolle für die Hermeneutik dann gerade nicht. Der Verzicht auf eine solche Durchführung wird auch nirgends begründet. Sprechend ist in diesem Zusammenhang die Aufnahme der Redeweise Mildenbergers, der in seiner „Biblischen Dogmatik“ zwischen der „verkündigten Zeit Christi“, wie sie sich im biblischen Text manifestiert, und der gegenwärtigen Zeit des Geistes im Schriftverstehen unterscheidet. Das heißt aber, die Gegenwart und Identität des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Christus als des Herrn und Auslegers der Schrift wird in ihrer für die Einheit des Kanons und damit auch fürs Schriftverstehen konstitutiven Rolle nicht gewürdigt. Hier wirkt es sich schmerzlich aus, daß von gegenwärtigen systematisch-theologischen Entwürfen allein Mildenbergers Dogmatik zum Zuge kommt. Daß die Kanonwerdung schon dogmengeschichtlich vor allem einen eminent christologischen Sachverhalt darstellte, läßt sich beispielsweise in den Schriften des verstorbenen Berliner Systematikers Johannes Wirsching lernen. In der Diktion Oswald Bayers gesprochen lautet das Fazit daher: Coors reflektiert zwar zu Recht die „pneumatologische Performanz“ des Kanons, vernachlässigt aber die hermeneutisch

ebenso wichtige Reflektion seiner „christologischen Kompetenz“, die zwar hier und da erwähnt, aber dogmatisch nicht fruchtbar wird.

Es bleibt daher von dieser Arbeit ein ebenso ambivalenter Gesamteindruck, wie Coors ihn für seine Sichtung der Quenstedtschen Dogmatik formuliert. Durch die christologische Unterbelichtung kommt es zu zahlreichen Scheinalternativen, die sich auch auf die Bewertung der Quenstedtschen Theologie auswirken. Wo in dieser nun tatsächlich die Weichen falsch in Richtung Intellektualisierung gestellt sind, ob die christologische Unterbelichtung im Kanonverständnis möglicherweise auch bei Quenstedt selber auszumachen ist, muß künftigen Untersuchungen vorbehalten werden.

Trotz dieses zwiespältigen Fazits und trotz des oft komplizierten und redundanten Stils kommt dieser Arbeit das Verdienst zu, wichtige Schritte auf dem Weg zu einer fairen Würdigung der Inspirationslehre der lutherischen Orthodoxie unternommen zu haben. Coors zeigt mit seiner Arbeit auf, daß ein fortgesetztes Ignorieren der „alten“ Dogmatiker die zeitgenössische Diskussion über eine Biblische Theologie und Hermeneutik um wichtige Impulse berauben würde. Daß es auch in der Sprachphilosophie unserer Zeit nicht nur bei Wittgenstein weithin noch unentdeckte Anknüpfungspunkte für eine biblische Hermeneutik gibt, ist ein weiterer Erkenntnisgewinn dieser Arbeit, der nicht zu unterschätzen ist.

Armin Wenz

Wolfgang Hörner, Lebendig. Biblisch. Ermutigend. Den Reichtum reformatorisch-lutherischer Lehre wiederentdecken, Verlag der Lutherischen Buchhandlung H. Harms, Groß Oesingen 2009, ISBN 978-3-86147-317-6, 80 S., 7,80 €

Der Autor dieses Buches ist Diplom-Wirtschaftsmathematiker und arbeitet im Bereich der Betrieblichen Altersvorsorge. Vor allem aber ist er ein Christ, der nach der biblischen Wahrheit fragt und der den Weg in die lutherische Kirche gefunden hat. So kommt es dazu, daß ein Nichttheologe ein Buch über den Reichtum der reformatorisch-lutherischen Kirche schreibt. Sachkundig und fundiert und zugleich für jedermann verständlich werden die Inhalte lutherischer Theologie entfaltet. Leitend ist dabei das reformatorisch-lutherische Schriftverständnis, das in dem Vertrauen die Heilige Schrift in die Hand nimmt, daß dies Buch Gottes Wort ist, „jedes Wort mit Bedacht“ (S.8) vom Heiligen Geist gewählt. Die Kriterien einer rechten Schriftauslegung werden benannt: Schrift durch Schrift auszulegen, das biblische Gesamtzeugnis zu betrachten, Christus als Zentrum der Schrift zu verkünden und Gesetz und Evangelium in rechter Weise zu unterscheiden.

Als Themen werden behandelt die Gotteslehre, Sünde und Glaube, die Sakramente: Buße, Taufe und Abendmahl, Gemeinde, Gottesdienst und Gebet, Nachfolge und das Leben in Kirche und Welt, die Mission und die letzten Dinge. Man sieht, es entsteht ein kleines Kompendium lutherischer Dogmatik. Doch ist der Anspruch dieses Büchleins eben nicht, ein Lehrbuch, also Dogmatik, zu sein, sondern vielmehr die Schätze der lutherischen Kirche für den Glauben im Alltag zu entdecken. Lutherische Theologie soll für das Leben eines Christen von heute entfaltet werden. Dabei sucht der Verfasser das Gespräch mit dem Leser, lädt dazu ein, die Bibel selber aufzuschlagen und die Schätze der Reformation an der Schrift zu prüfen. Angesprochen werden Christen anderer Konfessionen und Glaubensströmungen, aber auch lutherische Christen, die sich in einer lutherischen Kirche vorfinden, aber nicht wissen, warum sie Lutheraner sind. So wird das, was die Theologie Unterscheidungslehren nennt, jeweils in der Darstellung der Glaubensinhalte gleich aufgenommen. So wird zum Thema Taufe erläutert, daß und warum in den Volkskirchen oft „dem Lehrauftrag aus dem Tauf- und Missionsbefehl nicht gewissenhaft nachgekommen wird“ (S.40), andererseits welche biblischen Gründe für die „Ablehnung der Wiedertaufe durch die lutherische Kirche“ sprechen. Dabei wird bei den Ausführungen zur Taufe von Kindern deutlich, daß hier auch das Verständnis von Sünde, Glaube und Bekehrung betroffen ist. Es wird deutlich, daß viele Themen miteinander zusammenhängen. In allen Themenbereichen versucht der Verfasser, den Leser dahin zu führen, sich auf „die Quelle aller Lehre, die Bibel, zu besinnen“ (S.77). Er wendet sich gegen den Anspruch der Postmoderne, daß alles relativ sei. Dort werde „fast schon absolut vertreten, daß es keine absolute Wahrheit“ gäbe (S.76). Mit dem Verweis auf das Wort Jesu, daß die Wahrheit befreit, lädt er dazu ein, dem Wort Gottes zu vertrauen und „eine Einigkeit in allen Lehrfragen“ anzustreben, die die Bibel klar beantwortet. Nur dies, so der Verfasser, trägt „dem Charakter von Gottes Wort Rechnung“ (S.76). Der einfach gehaltene Stil macht dies Buch gut lesbar. Die in jedem Kapitel geführte Auseinandersetzung und das Gespräch mit anderen Konfessionen belebt dieses Buch. An den praktische Fragen des Alltags, wie sie sich im Leben eines Christen stellen, wird lutherische Theologie entfaltet. So kann dies Büchlein die Aufgabe erfüllen, die es sich gestellt hat: lebendig, biblisch und ermutigend vom (lutherischen !) Glauben zu reden. Man kann diesem Buch viele Leser wünschen, denen, die auf der Suche sind nach einer Kirche des Wortes, und auch denen, die zu einer lutherischen Kirche gehören. Damit bei beiden dies geschehe: den Reichtum reformatorisch-lutherischer Lehre neu zu entdecken!

Andreas Eisen

Martin Steffens, Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert. Verlag Schnell & Steiner, Regensburg, 2008, ISBN 978-3-7954-2098-7, 376 S., 66,00 €

Wer sich qualifiziert und gerüstet hält für eine Reiseleitung zu Lutherstätten – es geht um Luthers Geburtshaus und das Sterbehaus in Eisleben, die Wartburg und die Schloßkirche zu Wittenberg – wird gut daran tun, dieses Buch zur Hand zu nehmen auch, um einer romantisierenden Verehrung dieser Gedenkstätten von vornherein Grenzen zu setzen.

Der Autor ist Kunsthistoriker. Mit der hier veröffentlichten Arbeit promovierte er 2006 an der Freien Universität in Berlin. Die Beschränkung auf die vier Lutherstätten, theoretisch als Mangel erscheinend, entpuppt sich bei der Durcharbeit aber durchaus als Vorteil, dürfte sich doch woanders vieles so oder so ähnlich wiederholt haben, denn eine Reise zu den Lutherstätten heute ist immer zugleich eine Reise ins 19. Jahrhundert, in dem viele bedeutende Lutherstätten mit großen Aufwand umgestaltet wurden. Je nach Auftraggebern und ihren jeweiligen Absichten und Einstellungen sind dabei die verschiedensten architektonischen und künstlerischen Mittel angewendet worden.

Nach vorangestellter Thematik, Zielsetzung und Überblick über die Forschungsliteratur geht es als Grundlage für die Untersuchung um die Memorialkultur, die Geschichte der Denkmalpflege, der Lutherrezeption und Lutherverehrung vom 16. bis 19. Jahrhundert. Verschiedene Strömungen der Lutherverehrung, beginnend bereits schon zu Lebzeiten des Reformators, dargestellt am Lutherhaus in Wittenberg haben ihren Einfluß sowohl auf die Außen- als auch auf die Innenarchitektur gehabt. Dabei gibt es schon hier, wie in dem gesamten Buch, zahlreiche informierende zeitgenössische Grundrisse, Photographien und Wiedergaben historischer Gemälde. Im Folgenden werden die vier genannten Lutherstätten besonders behandelt.

- **Luthers Geburtshaus in Eisleben** (S. 59–93) gilt als historisch relativ gesichert, wenn es auch durch die Jahrhunderte einige Renovierungen und dabei auch Beigaben erhalten hat.
- **Luthers Sterbehaus in Eisleben** (S. 93–144) hingegen wurde Anfang des 18. Jahrhunderts nach einer Phase des Vergessens irrtümlich in einem falschen Gebäude lokalisiert, das noch heute als Sterbehaus ausgegeben wird.
- **Die Wartburg bei Eisenach** (S. 161–236), in der Luther 1521–1522 10 Monate lang in einer Art Schutzhaft lebte, hat durch die Einbindung der „Lutherstube“ in das Gesamtkonzept des „Nationaldenkmals“ Wartburg eine Sonderstellung. Die Geschichte der Ausgestaltung der Lutherstube bis hin zum mehrfach restaurierten „Tintenleck“ wird nicht ausgelassen.
- **Die Wittenberger Schloßkirche** (S. 237–324) als Stätte des umstrittenen Thesenanschlages ist wiederum ein deutliches Beispiel für Eingriffe u.a. durch die Preußenkönige im 19. Jahrhundert. Außer vielleicht der

Begräbnisstätte Luthers wird wohl in der als „Ruhmeshalle für den Protestantismus“ (S.323) bezeichneten Schloßkirche nicht viel „Historisches“ zu finden sein.

Schließlich faßt Steffens seine Untersuchungen der Luthergedenkstätten in einem Resümee zusammen (S.325–349). Dabei bildet eine synchrone, optische Übersicht zur Entwicklung der Lutherstätten auf Seite 327 mit Angabe der Jahreszahlen eine gute Gesamtschau. Er schließt: „Immer wieder wurde der Reformator für religiöse, politische und gesellschaftliche Zwecke instrumentalisiert und nicht aus seinem Zeitkontext heraus verstanden. Die historische Persönlichkeit Martin Luther wurde in der Regel als ein ‚Zeitgenosse‘ der eigenen Zeit wahrgenommen und unter diesem Blickwinkel interpretiert“ (S.348).

In einer Zeit aufblühender „Luther-Kommerzialisierung“ zum Beispiel in Wittenberg (Luthersocken, Luthermützen, Lutherbier usw.) wirkt dieses Werk von Steffens ernüchternd, wobei ich mir nicht sicher bin, ob dies für mich persönlich im Ganzen eher störend oder doch heilsam zu werten ist. Aber im Detail, wenn es eben historisch gut belegt ist, wird eine Entmythologisierung der Lutherstätten dann zu begrüßen sein, wenn sie denn zugleich zum Lutherischen Bekenntnis in den Bekenntnisschriften zurückführt, zu unseren eigentlichen „Lutherstätten“.

Johannes Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

Anthropologie = Lehre vom Menschen – **Aporie** = unlösbares Problem – **assensus** = Zustimmung – **de jure** = dem Gesetz nach – **deduzieren** = den Einzelfall vom Allgemeinen ableiten – **fides qua** = durch den geglaubt wird – **fides quae** = welcher geglaubt wird – **fiducia** = Vertrauen – **Hamartologie** = Lehre von der Sünde – **Hermeneutik** = Deutung, Erklärung, Interpretation – **juridisch** = juristisch, rechtlich – **Kanon** = festgelegter Umfang der heiligen Schrift – **Kyrios** = HERR – **Literal Sinn** = buchstäblicher Sinn – **Nomismus** = strenge Gesetzesbindung – **notitia** = Kenntnis, Kunde, Wissen – **Pantheismus** = Allgottlehre (Lehre nach der Gott und die Welt identisch sind) – **partizipatorisch** = teilhaberisch – **pneumatologisch** = der Lehre vom heiligen Geist entsprechend – **Prädestinationslehre** = Erwählungslehre – **Prolegomena** = grundlegende Voraus-Erörterungen – **Purgatorium** = Läuterungsort, Reinigungsort, Fegefeuer – **redundant** = überströmend – **Rezeption** = Aufnahme, Annahme – **Skandalon** = Stein des Anstoßes, Ärgernis – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung – **soteriologisch** = der Lehre von der Erlösung entsprechend – **Syllogismus** = das Zusammenrechnen – **synergistisch** = mitwirkend, mithelfend

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

Pfarrer Dr. theol. Timo Laato	Uotinmäentie FIN-29270 Hormisto
Dir. und Pfarrer i.R. Drs. theol. Hans-Lutz Poetsch, D.D.	Alte Clüverstr. 32 27367 Reeßum
Herrn Pfarrer Walter Rominger	Mehlbaumstr. 148 72458 Albstadt

Es ist auf Erden kein klareres Buch geschrieben (worden) als die heilige Schrift.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- E. Koch: Der Gott-vereintigt Leib will sich mit uns vereinen
A. Wenz: Kanon und Sakrament
G. Kelter: Absolution durch ein Gemeindeglied
G. Nogrady: Die Taufe und der Teufel
C. Horwitz: Gott ist nach unserer Logik ohne Chance

Rezensionen:

- J. Schöne: G. Kretschmar, Das bischöfliche Amt
A. Eisen: D. Löhde, Jesus von Nazareth?
T. Junker: J. Habermann, Christliche Gebete für alle Not
J. Junker: B. U. Münch, Geteiltes Leid

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 Weiffenfels

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

15. Jahrgang 2010 – ISSN 0949-880X

theol

Lutherische Beiträge

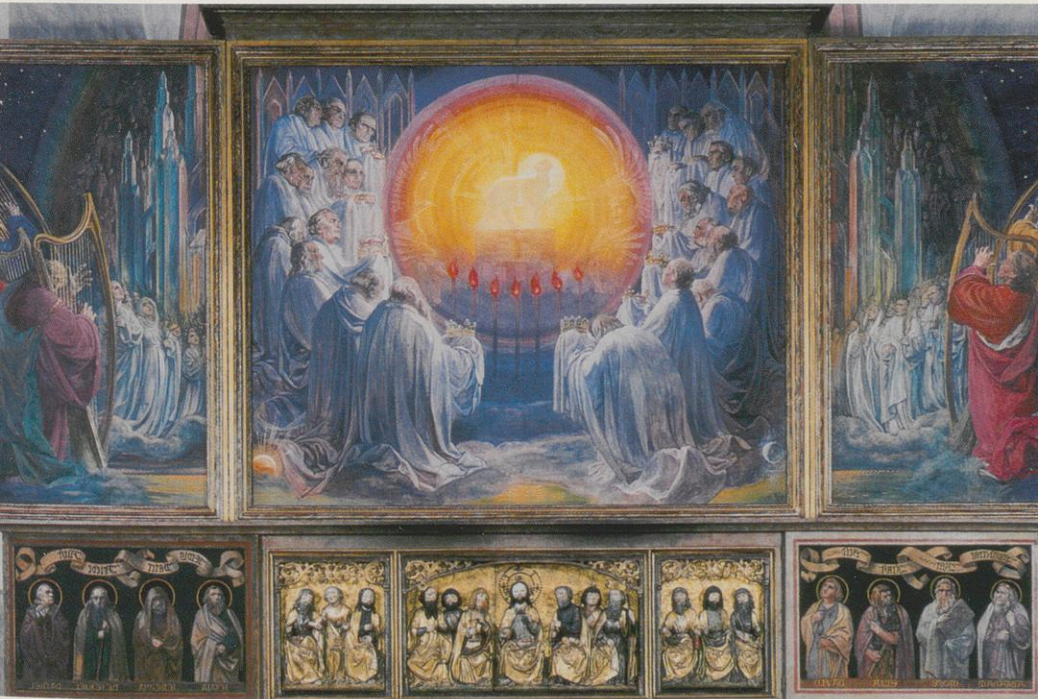
Nr. 3/2010

ISSN 0949-880X

15. Jahrgang

Aufsätze:

J. Junker:	Die Anbetung des Lammes als Titelbild	139
E. Koch:	„Der Gott-vereint Leib will sich mit uns vereinen“	141
A. Wenz:	Kanon und Sakrament	160
G. Kelter:	„Es ist ein Wunder, wenn ein Priester selig wird!“	178



ZID ✓

Inhalt

Aufsätze:

J. Junker:	Die Anbetung des Lammes als Titelbild	139
E. Koch:	„Der GOTT-vereinigt Leib will sich mit uns vereinen“	141
A. Wenz:	Kanon und Sakrament	160
G. Kelter:	„Es ist ein Wunder, wenn ein Priester selig wird!“	178

Väterlesung:

F. W. Hopf:	Neue Formen für lutherische Gottesdienste?	190
-------------	--	-----

Rezensionen:

J. Schöne:	G. Kretschmar, Das bischöfliche Amt	195
A. Eisen:	D. Löhde, Jesus von Nazareth	197
T. Junker:	J. Habermann, Christliche Gebete für alle Not und Stende der ganzen Christenheit	199

Zum Titelbild

Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf 1910–2010

Wir gedenken in diesem Jahr des 100. Geburtstages von Pfarrer F. W. Hopf (31.05.1910 – 19.07.1982). Aus diesem Anlaß wird in drei Ausgaben der LUTHERISCHEN BEITRÄGE das Titelbild jeweils einen Teil des dreiteiligen Wandelaltars von Rudolf Schäfer (1878–1961) in Mühlhausen in Oberfranken zeigen. Dieser Wandelaltar ist theologisch wesentlich von F.W. Hopf, als Pfarrer der Gemeinde, mitgestaltet und geprägt worden. Beide, Pfarrer und Künstler, waren zeitlebens miteinander nicht nur freundschaftlich verbunden, sondern waren sich ihrer gemeinsamen Wurzeln im Bekenntnisluthertum bewußt: August Vilmar, Wilhelm Löhe, Rudolf Rocholl, Hermann Sasse, Hans Preuß, Gottfried Nagel, Hans Krefel und viele andere.

Die Titelbilder wurden entnommen dem Band von Renata von Poser, Rudolf Schäfer, Religiöse Malerei zwischen Bibelfrömmigkeit und Pathos, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 1999 (Rezension in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN 2001/1 S.73–74). Die bisher umfangreichste Biographie über Hopf findet sich bei Dominik Bohne: Friedrich Wilhelm Hopf 1910–1982. Pfarrer, Kirchenpolitiker, theologischer Publizist, Mann der Mission; LIT Verlag, Münster-Hamburg-London 2001.

J.J.

Johannes Junker:

Die Anbetung des Lammes als Titelbild

Das Titelbild zeigt die von Rudolf Schäfer zuerst angefertigte Schauseite des Altars, die bereits 1938 aufgestellt und montiert wurde, für die österliche Freudenzeit bis zum Trinitatisfest, für Kirchenfeste (Missionsfest, Kirchweih- und Reformationsfest) und den Ewigkeitssonntag.

Der Mittelteil und die Seitenflügel bilden hier ein gemeinsames Ganzes. Statt Schäfers ursprünglichem Plan, hier den auferstandenen Christus darzustellen, bestand F.W. Hopf in der Nachfolge von Wilhelm Löhe darauf, nach dem 4. und 5. Kapitel der Offenbarung des Johannes mit der Anbetung des Lammes den ewigen Gottesdienst „der Ecclesia triumphans, zugleich Vollendung und Urbild alles christlichen Gottesdienstes und jeder echten Liturgie auf Erden“, zu zeigen.¹

Alle drei Tafeln erhalten, erkennbar auch an den Schatten der Seitenflügel, ihr Licht von der Mitte her, von dem Lamm auf dem Thron, „anzusehen wie der Stein Jaspis und Sarder; und ein Regenbogen war um den Thron, anzusehen wie ein Smaragd“(4,3) und die „sieben Fackeln mit Feuer brannten vor dem Thron, das sind die sieben Geister Gottes“(4,5). Die 24 Ältestesten „fielen nieder vor dem, der auf dem Thron saß, und beteten den an, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit und legten ihre Kronen nieder vor dem Thron und sprachen: Herr, unser Gott, du bist würdig zu nehmen Preis und Ehre und Kraft...“(4,10f).

Die Gottesdienst feiernde Kirche hat Gesichter. In den 24 Ältesten sehen die vorhandenen Quellen: Links: obere Reihe in der Mitte Rudolf Rocholl, neben ihm rechts August Vilmar. In der zweiten Reihe Wilhelm Löhe und darunter in der Mitte Theodor Schäfer, den Vater des Künstlers. Rechts oben in der Mitte der Leipziger Professor E. Luthardt, rechts von ihm A. von Harleß. In der zweiten Reihe: Paul Gerhardt und in der Mitte kann man im Träger der Kaiserkrone den Reformator Martin Luther wiedererkennen. „R. Schäfer und F.W. Hopf haben mit dieser Vätergalerie ein Kompendium der Kirchengeschichte ins Bild gesetzt. Damit haben sie ein Denkmal für die ‚Kirchenväter‘ des 19. Jh. geschaffen“² meint D. Bohne. Damit folgen die Verantwortlichen der alten Crnach-Schule und den späteren Bekenntnisgemälden.³

1 Aus dem Bericht über die Verhandlungen des Pfarramtes und Kirchenvorstandes der evang.-luth. Gemeinde Mühlhausen mit Herrn Professor D. Rudolf Schäfer...1938 zitiert bei R. v. Poser, a.a.O. S.166.

2 A.a.O. S.23.

3 Ich gehe davon aus, daß sich am Original vielleicht noch weitere Zeugen „identifizieren“ lassen könnten, doch das hier vorhandene einschaubare Material gibt das nicht her.

„Protagonisten der Flügelszenen werden Harfenisten und psalmodierende Chöre...Hinter ihnen wird eine sparsam angedeutete Architekturkulisse von einem Regenbogen überwölbt, der seinen Scheitelpunkt über dem Mittelbild finden müßte.“⁴ Rudolf Schäfer: „Die Harfenspieler und Palmenträger (!) sind alle nach der Mitte hin ausgerichtet, ebenso die Engelchöre, so daß ein anbetendes Kreisen um den Mittelpunkt der Anbetung entsteht. Ich wollt e gern, daß das Ganze wirkt wie ein Tedeum.“⁵

Diese beeindruckende Schauseite des Altars nimmt den Betrachter, die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde aller Zeiten, mit hinein in den himmlischen Gottesdienst. Pfarrer F.W. Hopf nimmt uns damit mit hinein in die von Wilhelm Löhe geprägte Abendmahlsfrömmigkeit und Abendmahlspraxis und möchte wohl, daß auch wir ihm hierin folgen. Gerade hundert Jahr nach seinem Geburtstag 1910 ist das Anliegen vielleicht noch aktueller als damals in Mühlhausen, als der von Rudolf Schäfer gemalte Wandelaltar geschaffen wurde. Daher singt die kommunizierende Gemeinde bei uns:

Unsichtbar stehn um ihn die Cherubim,
verhüllt das Angesicht,
und alle Heiligen neigen sich vor ihm,
umflammt von seinem Licht;
auf ewig ist verschwunden,
was Erd und Himmel trennt,
denn Gott hat sie verbunden
im heiligen Sakrament.⁶

4 R. v. Poser, a.a.O. S.167.

5 A.a.O. S.166.

6 Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch 476,3.

Ernst Koch:

„Der Gott-vereinigt Leib will sich mit uns vereinen“.*

Bemerkungen zur Abendmahlsfrömmigkeit der Freifrau Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694)

Der Name der niederösterreichischen Freifrau Catharina Regina von Greiffenberg ist inzwischen in der germanistischen Literaturwissenschaft ein Begriff geworden. Er taucht neuerdings auch in für größere Kreise bestimmten Sammlungen von Biographien auf.¹ Seit 1983 liegt eine Textausgabe in Gestalt von Nachdrucken der Erstdrucke vor,² was die Beschäftigung mit der Freifrau erleichtert und voran gebracht hat. Schon zuvor faszinierte immer wieder die Arbeit an einzelnen ihrer Gedichte.³ Seitens der Theologie ist nur sehr spärliche Beschäftigung mit dieser frommen Frau wahrnehmbar, worauf erst kürzlich wieder von einem Germanisten hingewiesen worden ist.⁴ Allerdings hat die

* Vortrag aus Anlaß des 50jährigen Ordinationsjubiläums von Bischof Dr. Jobst Schöne DD am 30. November 2009 in Berlin-Zehlendorf, für die Drucklegung erweitert.

- 1 Lieselotte von *Eltz-Hoffmann*: Kirchenfrauen der frühen Neuzeit, Stuttgart 1995, S. 68–80.
- 2 Catharina Regina von *Greiffenberg* Sämtliche Werke in zehn Bänden, hrsg. von Martin *Bircher* und Friedhelm *Kemp*, 10 Bde, Millwood, N.Y. 1983. Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert mit: SW (mit Bandzahl und Seitenangabe).
- 3 Vgl. Martin *Bircher*: Unergründlichkeit. Catharina Regina von *Greiffenbergs* Gedicht über den Tod der Barbara Susanna Eleonora von *Regal*. In: Deutsche Barocklyrik. Gedichtinterpretationen von Spee bis Haller, Bern 1973, S. 185–223. Ferdinand van *Ingen*: Poetik und „Deoglori“. „Auf die unverhinderliche Art der Dicht-Kunst“ von Catharina Regina von *Greiffenberg*. In: Gedichte und Interpretationen. Bd. 1: Renaissance und Barock. Hg. von Volker *Meid*, Stuttgart 1982, S. 319–330. Hans-Georg *Kemper*: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 3: Barock-Mystik, Tübingen 1987, S. 245–278. Das Zeitalter des Barock. Texte und Zeugnisse. Hg. von Albrecht *Schöne*, München 1988, 2. Aufl. 1998 (passim). Eine Übersicht über neuere Einzelarbeiten findet sich bei Hartmut *Laufhütte*: Der Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina Regina von *Greiffenberg*. In: Heterodoxie in der Frühen Neuzeit. Hg. von Hartmut *Laufhütte* und Michael *Titzmann*, Tübingen 2006, (S. 325–336) S. 326 Anm. 6.
- 4 „Leider haben sich die Theologen unserer Tage, von Jörg *Baur* abgesehen, des Werkes der Frau von Greiffenberg noch gar nicht angenommen, was einigermaßen befremdlich ist angesichts seiner religiösen und auch theologischen Einschlägigkeit“. Ebd., S. 326. *Laufhütte* bezieht sich auf Jörg *Baur*: Jesusfrömmigkeit und Christologie bei Catharina Regina von *Greiffenberg* (1633–1694). In: Pietas in der Lutherischen Orthodoxie, hg. von Udo *Sträter*, Wittenberg 1998, S. 100–124. – Inzwischen ist außer dem in Anm. 5 zu erwähnenden Aufsatz von Johann Anselm *Steiger* erschienen: Vanessa von der *Lieth*: Die lyrische Verarbeitung von Gen 22 bei Catharina Regina von *Greiffenberg*. In: Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit. Hg. von Johann Anselm *Steiger* und Ulrich *Heinen*, Berlin / New York 2006, S. 641–657. Auf weitere Arbeiten wird noch zurückzukommen sein.

kirchliche Presse Notiz von ihr genommen,⁵ und ihr Name (bzw. ihre Biographie) hat Eingang in theologische Nachschlagewerke gefunden.⁶

Im Folgenden kann eine wünschenswerte weitere Beschäftigung nur ansatzweise aufgenommen werden, allerdings an einem Thema, das bisher keine Rolle bei der theologischen Arbeit an den Texten der Niederösterreicherin gespielt hat. Einer knappen Skizze ihrer Biographie (1) soll ein Einblick in eine Reihe von einschlägigen Gedichten und Prosastücken folgen (2), ihm wird sich eine erste Würdigung der Abendmahlsfrömmigkeit der Frau von Greiffenberg anschließen (3).

1.

Wer sich Leben und Werk der Freifrau Catharina Regina von Greiffenberg nähert, begegnet einer auch in ihrem Lebenskreis als einer Adligen des 17. Jahrhunderts ungewöhnlichen Frau. „[...] eine Dame [...], Schloßherrin, gern zu Pferd, erlaubten Belustigungen nicht abgeneigt; und doch, dem Temperament, der Herzensgesinnung nach, die Abgeschlossenheit, die Beschaulichkeit liebend: eine Rekluse, eine Lutherische Gottesmagd“ – so hat sie ein Fachmann für die Lyrik des 17. Jahrhunderts beschrieben.⁷ Vertieft man sich in die überlieferten Texte dieser Frau, wird man auf weitere Besonderheiten stoßen, die zu ihrem Profil gehören, auch und gerade dort, wo sie die Prägung des Lebensschicksals durch lebensverändernde Abbrüche und Verluste nicht nur mit hundertern ihrer Landsleute, sondern auch mit Angehörigen ihres adeligen Standes teilt.

Catharina Regina von Greiffenberg wurde geboren am 7. September 1633 auf dem väterlichen Schloß Seisenegg an der Ybbs in Niederösterreich gelegen.⁸ Der Aufstieg ihrer Herkunftsfamilie begann in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ihr Großvater, wahrscheinlich einer Wiener Bürgerfamilie entstammend, lutherischer Konfession, wurde als promovierter Jurist zunächst in habsburgischen Dienst berufen und bekam den Titel eines kaiserlichen Rats verliehen, wurde 1579 in den ritterlichen Adelstand erhoben und damit Mitglied der niederösterreichischen Landstände (Landschaft). Damit gewann er gesellschaftlich Bewegungsfreiheit und erwarb Stück um Stück umfangreiche Grundstücke sowie 1590 die reichste steiermärkische Kupfergrube in Radmer

5 Johann Anselm Steiger: „Gott und Engel steigen nieder: Schwache Menschen fahren auf“. Das Paradox der Weihnacht bei Martin Luther, Andreas Gryphius und Catharina Regina von Greiffenberg. In: Deutsches Pfarrblatt 103 (2003), S. 572–576.

6 LThK3 4, 1038 (Dieter Breuer). RGG⁴ 1, 1128.

7 Friedhelm Kemp, SW Bd 1, S. 496 (Nachwort).

8 Für die Biographie grundlegend nach wie vor Heimo Czerny: *Catharina Regina von Greiffenberg* geb. *Freiherrin von Seisenegg* (1633–1694). Herkunft, Leben und Werk der größten deutschen Barockdichterin, Amstetten 1983. Zuletzt: Hartmut Laufhütte: Einleitung. In: *Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz*. Bd. 12: Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg. Hg. von Hartmut Laufhütte. Teil 1: Die Texte. Bd. 2: Apparate und Kommentare, Tübingen 2005. Bd. 1, S. XVI–XXVI.

an der Hasel, sodaß er in einer Zeit wachsender wirtschaftlicher Schwierigkeiten dem König und späteren Kaiser Matthias hohe Geldsummen vorstrecken konnte. Er durfte mit Erlaubnis des Erzherzogs Ferdinand, des späteren Kaisers Ferdinand II., seinen und seiner Nachkommen bürgerlichen Namen in den der Edlen von Greiffenberg ändern. Wahrscheinlich hing mit diesem Vorgang die Verleihung des Freiherrntitels zusammen.

Dies alles spielte sich in der Zeit ab, als sich im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges einerseits innerhabsburgische Spannungen aufbauten und auf Europa übergriffen, andererseits die vom habsburgischen Haus unterstützte Gegenreformation an Macht gewann. Da um 1580 etwa 90% des niederösterreichischen landsässigen Adels sich zum Luthertum bekannten, bekam diese Gesellschaftsschicht die Folgen zu spüren und mußte sich entscheiden, sich dem Druck durch Auswanderung zu beugen oder zur nun entstehenden römisch-katholischen Konfession zu konvertieren. Nach wie vor war am habsburgischen Hof eine beträchtliche Anzahl lutherischer Räte tätig.⁹ Diese gravierenden Veränderungen bekam Catharina Regina von Greiffenbergs Vater Hans Gottfried (1575–1641) zu spüren. Es war wohl eine Mischung aus bewußt finanziell ausgeübtem Druck durch den Kaiser, der sich konstant weigerte, die Darlehenssumme von mehr als 103 400 Gulden zu erstatten, sowie der wachsenden Teuerung in den Jahrzehnten nach 1600 und ungeschickter Vorgehensweise des Besitzers im Einzelnen, der zu Lebzeiten von Hans Gottfried von Greiffenberg das kleine greiffenbergische Imperium zerfallen ließ. Dies war die Situation, in die die Tochter Catharina Regina geboren wurde.

Sie entstammte der zweiten Ehe ihres Vaters, den sie plötzlich verlor, als sie 8 Jahre alt war, während ihre Mutter den Vater um 34 Jahre überlebte. Die vor-mundschafliche Erziehung übernahm ihr Onkel Hans Rudolf von Greiffenberg (1608–1677), ein Halbbruder ihres Vaters. Er sorgte für die Bildung und Erziehung seines Mündels.

Eine Art Erleuchtungserlebnis scheint der inzwischen herangewachsenen jungen Frau im Zusammenhang des Sterbens ihrer Schwester Anna Regina (1651) widerfahren zu sein. Immer wieder berief sie sich später auf das „Deoglorilicht“, das Licht göttlicher Herrlichkeit, das ihr während eines Besuchs des lutherischen Gottesdienstes in Pressburg erschienen war und ihr die Verpflichtung zur Verherrlichung des Namens Gottes auferlegt hatte. Dieses Ereignis verstand sie als göttlichen Auftrag. Es wurde einerseits die Wurzel ihres künftigen Schaffens als Dichterin. Andererseits leitete sie aus ihm die missionarische Aufgabe ab, Kaiser Leopold I. zur Annahme des lutherischen Glaubens zu bekehren. Immer wieder kam sie in vertraulichen Andeutungen in ihrem Briefwechsel auf diesen Doppelauftrag zurück, wobei sein erster Teil dem zweiten unterzuordnen war, den Kaiser zur Konversion zu bewegen.¹⁰ Dieser Auftrag

⁹ Zu diesen Zusammenhängen Rudolf *Leeb*: Der Streit um den rechten Glauben. In: Geschichte des Christentums in Österreich, hg. von Rudolf *Leeb* u.a., Wien 2003, S.193–221 (Österreichische Geschichte, Erg. Bd. 3).

¹⁰ Dazu zuletzt H. *Laufhütte* (wie Anm. 3), S.328–330.

beschäftigte sie in den folgenden Jahrzehnten bis 1676. Sie vergaß ihn auch und gerade dann nicht, wenn ihr Ehegatte in geschäftlichen Angelegenheiten unterwegs war.

Damit ist ein folgenschwerer Eingriff in das Lebenskonzept der Freifrau genannt: Ihr 25 Jahre älterer Vormund legte ihr den Antrag vor, die Ehe mit ihr zu schließen. Dazu bewogen ihn vermutlich neben der Zuneigung zu ihr ein Bündel von Erwägungen, u.a. die Erhaltung des weiter zerfallenden Besitzes, Erwägungen, die finanziell, aber auch im sich verschärfendem Nachlassen seiner Gesundheit begründet waren. Hinzu kamen Wünsche angesichts des beginnenden Ruhmes seines Mündels und die Hoffnung auf eine auch für ihn standesgemäße Verbindung bei fortschreitendem Alter. Schon zog er Erkundigungen darüber ein, welche Zugeständnisse päpstlicherseits angesichts seines für eine Eheschließung unerlaubten Verwandtschaftsverhältnisses bei einer eventuellen Konversion zu erwarten wären – Überlegungen, die seine Nichte tief verabscheute und sie dazu bewog, in eine Heirat als Schickung Gottes einzuwilligen unter der Bedingung, die Übereinstimmung im lutherischen Glauben festzuhalten. So wurde die Trauung im Ausland, nämlich in der lutherischen Kirche des zum Fürstentum Bayreuth gehörenden Dorfes Freienaurach bei Erlangen mit Dispens des Markgrafen Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth am 12. Oktober 1664 gefeiert. Stand dem das dort geltende Eherecht nicht entgegen, so wurde nach zwischenzeitlicher Rückkehr nach Niederösterreich Hans Rudolf von Greiffenberg auf kaiserlichen Befehl wegen blutschänderischen Verstoßes gegen das Eherecht vor Gericht gestellt und für ein reichliches Jahr inhaftiert. Seine Ehefrau deutete an, sie verstehe diesen Vorgang so, daß Gott sie zu etwas vorbehalten wolle. Gemeint war ihre Aufgabe, den Kaiser zur Konversion zu bewegen.

Den Raum für ihre Tätigkeit als Dichterin boten ihr Kontakte mit der in Niederösterreich seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts in hoher Blüte stehenden lutherisch geprägten Adelskultur. Zum Kreise dieser Adligen, die intensive Kontakte zu Philipp Harsdörfer (1607–1658) und Sigmund Birken (1626–1681) in Nürnberg pflegten, gehörte Johann Wilhelm von Stubenberg (1619–1663).¹¹ Stubenberg, Catharina Reginas eigentlicher Lehrer in der Dichtkunst, wohnte auf der Schallaburg, 30 km donauabwärts von Schloß Seisenegg entfernt, und hatte guten Kontakt zu Hans Rudolf von Greiffenberg. In einer späteren Phase ihres Lebens wurde der Freifrau in der Bemühung um Bewahrung des mütterlichen Erbes Wolf Helmhard von Hohberg (1612–1688) ein wichtiger Helfer.¹²

11 Vgl. Martin Bircher: *Johann Wilhelm von Stubenberg und sein Freundeskreis. Studien zur österreichischen Barockliteratur protestantischer Edelleute*, Berlin 1968. Zur in ihrem speziellen Profil kaum noch rekonstruierbaren „Istergesellschaft“ vgl. H. Czerny (wie Anm. 8), S. 34–41.

12 Vgl. Otto Brunner: *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Geist und Werk Wolf Helmhards von Hohberg*, Salzburg 1949.

2.

Im Folgenden soll in drei Schritten auf Texte von Catharina Regina von Greiffenberg eingegangen werden, die sich an unterschiedlichen Orten ihres Gesamtwerks finden und sich mit dem Thema des Heiligen Abendmahls befaßen.

2. 1. Im Jahre 1662 erschien in Nürnberg, herausgegeben von Hans Rudolf von Greiffenberg, eine erste Sammlung von Sonetten seiner Nichte, angeblich ohne ihr Wissen veröffentlicht.¹³ Diese Sammlung von 250 Texten folgt, wie von Dieter Jörns einleuchtend dargelegt worden ist, einem klaren Aufbau: 100 Sonetten zu Geschichten aus dem Alten Testament folgen 100 zu Geschichten aus dem Neuen Testament, während die Sammlung in Texten ausklingt, die dem Lob der Trinität gelten.¹⁴ Unter den Gedichten findet sich eine Gruppe von 7 Sonetten, die das Heilige Abendmahl zum Inhalt haben.¹⁵ Diese Gruppe hat ihren Ort nicht in der Reihenfolge der Passionsgeschichte Jesu nach den Evangelien, sondern ist eher heilsgeschichtlich zwischen Ostern und Pfingsten platziert. Sehr wahrscheinlich stammt diese Einordnung in den Gedichtzyklus von Catharina Regina von Greiffenberg selbst. Damit verließ sie den üblichen Kanon für die homiletische oder betrachtende Beschäftigung mit diesem Thema, das am Beginn der Passionsgeschichte ihren Ort hatte, mit dem Ziel, als Ort die Feier des Abendmahls im Leben der Kirche als Anlaß für eine Betrachtung zu wählen.

Der erste dieser Texte feiert unter dem Titel „Über das Lieb- und Wunderreiche Abendmal unsers HERren“ staunend das Wunder des Altarsakraments:

„Der alle Speiß' erschuff / läst sich hier selber essen.
 Der selber hat erbaut die Zunge und den Mund /
 Erniedrigt sich so tieff und kommt in ihren Schlund.
 Der / dem die Erd' ein Staub' / ist auf der Zung gesessen.
 Der kann mit einer Spann das große Rund ümmessen /
 geht sichtbar ungesehn in unser kleines Rund.
 Diß Leib- und Geist-beyseyen / ist unser fäster Grund:
 Der doppelt' GOTT mit-uns werd' unser nicht vergessen.
 Die Vnermäßlichkeit / so unser Fleisch annahm /
 mit ihm in Brod und Wein wahrhaftig zu uns kam.
 O Wunder-reicher Schatz / Geheimnis ohne Ziel!

13 Geistliche Sonnette / Lieder und Gedichte / zu Gottseeligem Zeitvertreib / erfunden und gesetzt durch Fräulein Catharina Regina / Fräulein von Greiffenberg / geb. Freyherrin von Seyßnegg; Nunmehr Ihr zu Ehren und Gedächtniß / zwar ohne ihr Wissen / zum Druck gefördert / durch ihren Vetter Hanns Rudolf von Greiffenberg / Freihern zu Seyßnegg, Nürnberg 1662 (= SW Bd. 1).

14 Dietrich Jörns: Catharina Regina von Greiffenbergs Gotteslob-Sonette von 1662. Überlegungen zu ihrer Anordnung. In: Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins 100/101 (1996/1997), S. 259–170.

15 Die Texte sind bei Elisabeth Bartsch Siekhaus: Die lyrischen Sonette der Catharina Regina von Greiffenberg, Bern und Frankfurt am Main 1983, nicht berücksichtigt.

ergründen kann ich nichts / doch glauben kann ich viel /
 mein Mund empfängt dich g'wiß / der Glaube jauchzt und springt:
 das Wie stell' ich dir heim. Zu Heil es doch gelingt.“¹⁶

Dieses Gedicht lebt von Gegensätzen, allerdings nicht von solchen, die erfunden werden müssen, um etwas sprachlich zu verdeutlichen, sondern die Catharina Regina von Greiffenberg in der Sache enthalten sind und die sie bestaunt. Der Schöpfer aller Speise läßt sich essen – der, der den Menschen Zunge und Mund gegeben hat, kommt selbst in den Schlund der Kommunikanten – der, für dessen Schöpfermacht die Erde nicht größer ist als ein Staubkorn, „ist auf der Zung gesessen“ – der, dem es ein Kleines ist, mit einer Spanne einer Hand das Weltall, „das große Rund“, zu umfassen, geht in das kleine Rund, den Mund der Brot und Wein Empfangenden ein. Er tut es „sichtbar ungesehen“, nämlich im Brot, das wir schauen, in dem er verborgen ist. In einem weiteren Gedicht des Zyklus' sagt sie, der Leib, der am Kreuz stirbt und seine „Klarheits Herrlichkeit“ bei der Verklärung auf dem Tabor gezeigt hat, „Ist eben der / der jetzt die Zung' im Brod empfanget“.¹⁷

„Ach aller Wunder Haupt! der Mensch / den Schöpffer ißt.

Der GOtt-vereintg Leib will sich mit uns vereinen“,

heißt es in einem anderen Sonett des Zyklus.¹⁸

Catharina Regina von Greiffenberg kommt es darauf an, die göttliche wie auch den Menschen betreffende Leiblichkeit der göttlichen Gabe nicht zu übersehen. Darauf weist bereits die drastische Erwähnung von „Schlund“, „Mund“ und „Zunge“ hin. Aber die fromme Dichterin berührt auch die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament und fragt:

„Ach wär es nicht genug / des Geistes Erstling haben /
 das Seel-erhellend Wort / Verdiensts- und Wunden-Krafft?
 daß er zum Vberfluß auch Leib und Blut verschafft“.

Sie antwortet:

„Er will / nit nur den Geist / aus Leib und Blut selbst laben;
 Will das Vnsichtbare mit sichtbarlichen Gaben /
 die GOtt geheim und doch mit Wesen sind behafft /
 versiegeln / gibt im Wein sein Blut / in dessen Safft
 das Mark der Seeligkeit / nach laut der Schriff Buchstaben“.¹⁹

Mit dieser letzten Wendung sind für sie alle übrigen Erwägungen zur Erklärung des Verhältnisses von Wort Gottes und Altarsakrament abgeschnitten,

16 SW Bd. 1, S. 177.

17 Ebd., S. 178. Vermutlich ist in diesem Satz ein Druckfehler enthalten. Der Text muß wohl lauten: „den jetzt...“

18 Ebd., S. 180.

19 Ebd. S. 183.

Erwägungen, die manchmal aus spiritualistisch gespeister Abwertung alles „Äußerlichen“ erwachsen. Ihr genügt der Verweis auf den Wortlaut der biblischen Stiftungsberichte als letzter Begründung.

Allerdings dringt sich angesichts der Seltenheit der Gelegenheit zur Kommunion der Freifrau auch die Frage auf, was sie eher wählen soll: den vollen Genuß der Quelle, „die Auß Jehsus herze Fleüst / voller Gott, Gutt, blut und Geist“, das heißt die Teilnahme am Heiligen Abendmahl, oder: „soll Ich lieber hie / mit Marie Mich sezen / zu des Herren Knye, / lassen Mich ergezen / Seiner Süßen wörter Schall / Aiß ein Geistlich Seelen Mahl?“ So fragt sie in einem Gedicht, 1671 im Zusammenhang einer Reise zum Gottesdienst in Regensburg entstanden und einer Freundin gewidmet.²⁰ Die Dichterin kommt zu dem Schluß, sich in den Willen Jesu zu ergeben und die Entscheidung ihm zu überlassen.

Im Hintergrund der Texte meldet sich – übrigens auch in anderen ihrer Gedichte – wenn nicht der Zweifel, so doch die Frage nach der Begründung, so wie die Freifrau vom Heiligen Abendmahl sprechen zu dürfen. Aufmerksam sollte beobachtet werden, daß die arithmetische Mitte des zitierten 14-versigen ersten Gedichts, nämlich die Verse 7 und 8, auf die Gewißheit des Glaubens anspielen und betonen:

„Diß Leib- und Geists-beysein / ist unser fäster Grund;
der doppelt' GOtt mit-uns werd' unser nicht vergessen“.

Dieser Gewißheit, die mit dem biblischen „Immanuel“, dem „doppelt[en] GOtt mit-uns“ als wahren Menschen und wahren Gott verbunden ist, folgt die Versicherung, daß das Geheimnis nicht zu ergründen, aber zu glauben ist und damit das Wie des Geheimnisses ihm anheim stellt. Und dieses Geheimnis wird nicht einfach systematisch-theologischer Stimmigkeit, sondern dem Heil dienen: Gott wird die Verlorenen nicht vergessen.

Der letzte Text aus dem Abendmahlszyklus der Sonette von 1662 „Auf die Höchsttheilige Abendmahls-Empfahung“ blickt auf die Verlässlichkeit der sakramentalen Gabe angesichts des Sterbens. Schon das vorausgehende vorletzte Gedicht war auf dieses Thema ausgerichtet. Catharina Regina von Greiffenberg spricht Jesus an:

„Dein Tod lebt recht in mir / und ich in deinem Tod.
Es hat / ist GOtt in mir / noch Leb- noch sterbend Noht.
Schon meine Sterblichkeit / Vnsterblichkeit anziehet.
Die Englische Natur / durch dein vereinen / blühet.
Dein Göttlich Leib und Blut der Himmels-Balsam ist:
wie kann verwesen das / was salbet JESus Christ?“²¹

So setzt dann der letzte Text nochmals in verändertem Versmaß bei der Kraft der Abendmahlsspeise ein und ruft:

20 H. Laufhütte (wie Anm. 8), Bd. 1, S.178–179.

21 SW Bd. 1, S. 183.

„DV Wunder- und Wunden-mahl! Heilige Speise!
 Vnsterblichkeit selber man jetzund verzehrt.
 Zum Osterlamm selber der Hirt sich verehrt /
 die Schafe er weidet und leitet uns leise /
 durch sichtbar-unsichtbar / hochherrlicher Weiße.
 Der Höhest' im Menschen leibhaftig einkehrt /
 das Engel-anbetbare Menschen beschert.
 Ach singet und klinget ihm ewig zum Preise!
 geheimstes GOTTes-Werck / Himmlische Kost!
 Ach Speiße / die mit in die Ewigkeit reiset!
 erquicke mich allzeit mit Lebhaftem Trost:
 So dann sich die Würkung auch wirklich erweist:
 du Lebens-Baum / trag' in mir löbliche Frücht!
 belebe mich / Leben! mich Todten aufricht!“²²

In diesem Text klingt neben anderen biblischen Anspielungen an, daß die Freifrau von Greiffenberg mit dem Empfang des Heiligen Abendmahls das Vertrauen verbindet, daß es ihr – um mit Ignatius von Antiochia (gest. vor 117) zu sprechen – „Arznei der Unsterblichkeit“ wird und seine Wirkung entfaltet, durch die der Empfangende selbst göttlich wird und ihm Trost vermittelt, der „lebhaft“ in doppeltem Sinne wird: Trost, der Leben verschafft und Leben ermöglicht. Es dürfte nicht verwundern, daß Catharina Regina von Greiffenberg in einem ganz anderen Kontext der Sonette, anlässlich eines Gedichts zur Erntezeit („Auf den Kornschnitt“) auf den Segen des Kornes, die „vergoldte Lebens-Kron“, zu sprechen kommt, beteuert:

„GOTT wird sie / wie auf dem Feld / segnen auch in euren Mäuern“,
 und fortsetzt:

„Dem Allwesenden / durch diese / auch zu uns zukommen liebt.
 Die vermenschet' Allheit nachmals / in dem Brod / in uns sich schiebt /
 bey dem GOTTes-Wunder-Tisch / durch ihr starkes Lieb-anfeuren.
 Dieses GOTT- nit Engel-Brod / laß die Sünde nicht versäuren!
 Ewig es begabt und labet / alles anders bald verstübt.“

Zwar sei der leibliche Segen des Brotes „hoch dankens wehrt“. Aber das, was die Seele ergötzt, ist „äußerst zu erwünschen“. Das Brot als Lebensmittel ist vergänglich. Dennoch bittet die Freifrau Gott, davon zu geben, was er will, fügt aber hinzu:

„[...] nur das / was du selber bist /
 Seeligkeit und Ewigs Gut / bitt ich / mir nit zuversagen.
 Wer nur nach dem Höchsten zielt / wird das kleine schon erjagen“.²³

22 Ebd., S. 184.

23 Ebd., S. 241.

Es wäre zu kurz geschlossen, dieses Gedicht als Zeugnis einer Art von Pan-Symbolismus zu lesen, der alles mit allem verbunden sieht. Dazu besteht kein Anlaß. Wiederum geht es der Dichterin um eine Gabe Gottes, die über sich selbst hinausweist, nämlich auf das Höchste, indem der Betrachtung die künftige Bestimmung des gemahlten Korns als Sakramentsbrot aufzuscheinen beginnt. Wiederum sieht auch dieses Gedicht die Gabe des Sakraments als die menschengewordene „Allheit“, das, was Gott selber ist, in dem sich seine starke Liebe äußert. Empfangen wird nicht ein Engelbrot, sondern ein Gott-Brot. Es ist (in Anspielung auf 1. Korinther 5, 7–8) zu befürchten, daß es mißachtet wird und in Sünde versäuert. Anlaß zur Sorge, daß über der Betrachtung der künftigen Bestimmung des geernteten Korns seine Bestimmung als Nahrungsmittel übersehen werden könnte, besteht nicht. Die Dichterin ist sicher: „Wer nur nach dem Höchsten zielt / wird das kleine schon erjagen“.

2.2. Aus dem letzten Lebensjahrzehnt der Dichterin stammen Betrachtungen in Prosa, die dem Leben Jesu Christi und seinem Leiden und Sterben gewidmet sind.²⁴ Von germanistischer Seite ist bemerkt worden, diese Betrachtungen seien „die reifste Leistung der Greiffenberg [...] und damit zugleich ihr Hauptwerk“.²⁵ Eine dieser Betrachtungen in der zweiten der Passionsbetrachtungen dient dem Heiligen Abendmahl. Eine weitere fügt die Freifrau von Greiffenberg der zweiten Betrachtungsreihe über das Leben Jesu, seine Wunder und Weissagungen zusätzlich bei und gibt damit zu erkennen, wie wichtig ihr dieser Betrachtungsgegenstand ist, nachdem sie schon im Verlauf der Passionsbetrachtungen auf ihn zu sprechen gekommen war.

Die Andacht im Zusammenhang der Passionsgeschichte enthielt – ähnlich wie auch andere dieser Andachten – außer einem Gedicht zur Erklärung des eröffnenden Kupferstichemblems einen Zyklus von weiteren 7 Verdichtungen „Vom H. Nachtmahl“ und einen „Schluß-Seufzer“ als abschließendes Stoßgebet. Diese Mischung von Prosatexten und Dichtungen findet sich regelmäßig dort, wo die Verfasserin zu erkennen gibt, daß sie nicht anders als in vom Heiligen Geist gewirkten dichterischen Worten sagen kann, woran ihr liegt. Eine genaue Unterscheidung beider Textsorten ist allerdings kaum möglich, weil auch die Prosa sich als Kunstprosa erweist, wie im Folgenden wahrzunehmen sein wird.

24 Catharina Regina von *Greiffenberg*: Der Allerheiligsten Menschwerdung / Geburt und Jugend Jesu Christi / Zwölf Andächtige Betrachtungen: [...] Zu Vermehrung der Ehre Gottes / und Erweckung wahrer Andacht verfasst / und ausgefärtigt, Nürnberg 1678 (= SW Bd. 3–4). – Dies.: Des Allerheiligsten Lebens JESU Christi Sechs Andächtige Betrachtungen Von Dessen Lehren und Wunderwerken / [...], Nürnberg 1693 (= SW Bd. 5–6). – Dies.: Des Allerheiligsten Lebens JESU Christi Ubrige Sechs Betrachtungen Von Dessen Heiligem Wandel / Wundern und Weissagungen / von- und biß zu seinem Allerheiligsten Leiden und Sterben. Denen auch eine Andacht vom Heiligen Abendmah[!] hinzugefügt [...], Nürnberg 1693 (= SW Bd. 7–8). – Dies.: Des Allerheiligst- und Allerheilsamsten Leidens und Sterbens Jesu Christi / Zwölf andächtige Betrachtungen: [...], Nürnberg 1683 (= SW Bd. 9).

25 F. Kemp (wie Anm. 1), S. 509 (mit Berufung auf Ruth Liwerski).

Zur Betrachtung des Heiligen Abendmahls innerhalb der Passionsbetrachtungen gehört, wie auch zu den übrigen Betrachtungen, ein Emblem, eine bildliche Darstellung zusammen mit einem knappen Text als Devise. Die bildliche Darstellung zeigt einen aufsprießenden, jungen Weinstock, über dem sich bereits eine reife Frucht zeigt. Die Devise lautet: „Eher als er“.²⁶ Die Dichterin erläuterte sie wie folgt:

„O Wunder! Seht die frucht / gewachsen von dem Stam(m)en/
eh zeitig / als die Zeit / so diesen aufgeführt.

Der zweig / aus dem die blüh und folgend früchte kommen/
ist in der Wurtzel noch: die frucht wird schon berührt.

Der Safft ist noch im stamm / der in die Frucht soll schießen /
und spritzt doch schon in mund / dem / der sie nimmt und ißt.

So muste JESU Gut / in Kelch und Wein zufließen /
eh noch der Leib verwund. Auch diesen man geniest /
und nimmet / eh er sich für uns noch hingeben.

Man ißt das GOTTes-Lam / eh daß es wird geschlacht;
und kostet seinen Tod / da es noch ist im Leben.

So vor dem Anfang noch / das Ende wird vollbracht:
Dann Lieb und Allmacht kann die schönste wunder machen:
wie sie dann täglich thut. Ist dies nicht wunder-voll /
daß / in der bittern angst / so Himmel-süße Sachen /
den ärgsten Feinden auch / sie lieb-verordnen soll“.²⁷

Die folgende Prosabetrachtung nimmt auf, was Catharina Regina von Greiffenberg als das Wunder der Stiftung des Mahls in der Nacht des Verrats erkennt: „O! unaussprechliche / ja unausdenkliche Liebe! da ihm [Jesus] alle höllische Marter vorwarteten / wollte er uns zuvor kommen / mit himlischer Bewolthätigung. Er kunte die Stunde nicht gar erwarten: er gibt den heiligen Leib in Mund / ehe er in Tod gegeben wird? zu zeigen seine heilige Ungedult und brünstige Liebe / auch / daß er verlangte / nicht allein für uns zu sterben / sondern auch in uns zu leben. Seiner übernatürlichen Liebe / genüget nicht / uns mit dem natürlichen Brote zu speisen: sondern er gibet uns in dem natürlichen Brod / seine Naturen übernatürlich zu essen“. Die Dichterin hört Jesus in einer fingierten Rede mit den Deuteworten des Sakraments sagen: „Nehmet hin / (will er sagen) ihr Sterblichen! den Unsterblichen / der vor euch sterben wird. Esset den jenigen / der ein Schöpfer aller Speise / ja dessen Wille der Engel Speise ist. Nehmet hin / den / der diese Menschheit von euch angenommen / und seiner Gottheit vermählet hat / auf daß ihr dadurch mit GOTT wieder vereinigt werdet. Nehmet hin den Leib / und in diesem die Seeligkeit / die er euch leidend und sterbend erwerben wird“.²⁸

26 SW Bd. 9, nach S. 28.

27 Ebd., S. 28.

28 Ebd., S. 35–36.

Der Dichterin kommt es darauf an, in der Stiftungsgeschichte des Heiligen Abendmahls auf mehrere Besonderheiten aufmerksam zu machen, die sich gleichzeitig ereignen. So steht der Inhalt des Stiftungsgeschehens in der Nacht vor dem Verrat widersinnig in Spannung zur chronologischen Abfolge des Passionsgeschehens. Jesus spendet nach dem Stiftungsbericht die Gabe des Sakraments, seinen Leib und sein Blut im gesegneten Brot und Wein, den Kommunikanten im Abendmahlssaal vor der Kreuzigung und der Auferstehung. Es handelt sich bei dieser Deutung des Stiftungsberichts nicht um eine spielerische oder aus Lust an der Spekulation entwickelte Erklärung. Denn Einwände dagegen, wie Jesus den Jüngern seinen Leib im Brot habe spenden können, bevor er starb und auferstand, kannte die Verfasserin mit Sicherheit.²⁹ Sie nimmt in ihrer Deutung diese Einwände auf, indem sie betont, daß das „Gut“ des Abendmahlssakraments in den Kelch und den Wein fließen mußte, ehe sein Leib verwundet wurde. Der Saft der Rebe ist noch im Weinstock enthalten „und spritzt doch schon in mund / dem / der sie nimmt und ißt“. Die Zeugen der Stiftung des heiligen Mahls sind wirklich die ersten Kommunikanten. Sie empfangen die gleiche Gabe wie die, die nach dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi das Sakrament des Altars feiern werden. So kosten sie seinen Tod, während er noch am Leben ist. Catharina Regina von Greiffenberg weiß auch einen Grund für dieses Wunder zu nennen. Es ist die Verbindung von Liebe und Allmacht Jesu, die das Wunder der die Chronologie des Passionsgeschehens durchbrechenden Vorzeitigkeit vollbringt. „Dann Lieb und Allmacht kann die schönste wunder machen: wie sie dann täglich thut“. Liebe und Allmacht des Gottes, der Mensch geworden ist, holen den unumkehrbaren zeitlichen Ablauf ein. Denn Jesus „kunte die Stunde gar nicht erwarten“. Auch für das Blut Jesu gilt, daß er „es nicht erwarten“ konnte, „biß es vergessen.“³⁰

Eine weitere Besonderheit liegt darin, daß Jesus für die Seinen nicht nur sterben, sondern mit dem Empfang der Sakramentsgabe auch in ihnen leben wollte, ehe er starb. Damit verbindet sich für die Freifrau die dritte Besonderheit seiner übernatürlichen Liebe: Jesus will nicht nur mit natürlichem Brot speisen, sondern er reicht mit dem natürlichen Brot seine beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, auf übernatürliche Weise.

Die Dichterin weist mit der fingierten Rede Jesu aber auch darauf hin, daß im Heiligen Abendmahl das Osterlamm „leiblich und wesentlich“ empfangen wird, „das die heilige Vätter so viel hundert Jahre figürlich und geistlich gegessen haben“. Jesus fordert auf: „Esset es / mit und in dem Brod. Die wesentliche Anwesenheit soll das Wort des Glaubens nicht aufheben / noch der Glaube

29 Dieses Argument tauchte bereits in den frühen Auseinandersetzungen um die Abendmahlslehre in Zürich auf, zunächst bei Zwinglis Kollegen am Fraumünster Heinrich Engelhardt, später bei Zwingli selbst, vgl. Huldrych Zwingli: *Subsidium sive coronis de eucharistia* (1525) (*Corpus Reformatorum*, Bd. 91, S. 441 und S. 469, 21–470, 1: *At cum Christus hoc poculum praeberet, sanguis eius nondum erat effusus*).

30 SW Bd. 9, S. 39.

an des Gebers Gegenwart zweifeln lassen. Ich mache hier das Unsichtbare in dem Sichtbaren / und das Unendliche in dem Endlichen begreifen / und den sterblichen Mund das Unsterbliche fassen. Fühlen und Glauben / so sonst wider einander / muß hier beysammen seyn“.³¹ Jesus nennt sich selbst „das Mittel der Drey-Einigkeit“ und bietet sich an, den Kommunikanten drei Wunder vorzustellen, die sich zugleich ereignen: „Das Angesicht siehet das Brot und den Leib / das der Mund zugleich empfähet. Der Glaube genießet / samt dem Brod und Leib / auch die Kraft des Verdienstes. Also werden meine Gnaden“, läßt die Dichterin Jesus sagen, „immer vermehret / wie der Wind immer stärker wird“.³²

Catharina Regina von Greiffenberg weiß, daß es in der Verehrung des Altarsakraments auf das Essen ankommt. „Silber / Gold / Perlen und Diamanten / sind ihme [dem sakramentalen Leib Jesu] zu schlecht“. Darum bittet er inständig: „In euch / in euch / in eurem Mund und Herzen / will er verschlossen und herum getragen seyn. Meine Lieb und mein Befehl / schließen alle andere Ehr-Orte und Arten aus [...] So verändert nun meine liebeichste Ordnung nicht / u(nd) bemühet euch nicht / es bäsßer zu machen / als es das höchste Gut gemacht hat“.³³ „Wer wird ihm getrauen / einen Buchstaben an seinem Wort aus zu lassen“, sagt sie anderswo.³⁴ Ähnlich beschwörend läßt die niederösterreichische Freifrau Jesus von der Kelchkommunion sprechen. „Trinket Alle! Sage ich: nicht nur ihr zwölf Gegenwärtige / sondern alle / die mein Wort hören und halten werden“.³⁵ „So wenig man mich von der Drey-Einigkeit tren(n)en kan / so wenig soll man dieses aus meine(m) Abendmal u(nd) aus meiner Verordnung rucken“.³⁶

Kein Zweifel: Hier warnt die Verfasserin vor den Mißbräuchen, die sie im Kelchentzug und dem Umgang mit dem Sakrament in der Feier des Fronleichnamsfestes und den mit Silber, Gold, Perlen und Diamanten verzierten barocken Monstranzen sieht – ein Zeichen dafür, wie unabhängig sie sich von Anleihen bei der Nachbarkonfession weiß.

Am Schluß der Prosabetrachtung versichert sie: „Ich kann vor lauter Liebe und Bewegung / nicht fortreden / will demnach die Geistes-Kräfte / zu erholen / diese Betrachtung mit Singen unterbrechen“,³⁷ und sie schließt einen Zyklus

31 Ebd., S. 37. Zur Rolle, die das Axiom „Finitum (non) capax infiniti“ [„Endliches ist (nicht) fähig, Unendliches zu fassen“] in den Auseinandersetzungen um die Wittenberger Abendmahlslehre in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gespielt hatte. vgl. Johannes Hund: Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574, Göttingen 2006 (Register).

32 SW Bd. 9, S. 37–38.

33 Ebd., S. 38.

34 SW Bd. 6, S. 906.

35 SW Bd. 9, S. 40.

36 Ebd., S. 39.

37 Ebd., S. 43.

wiederum von Versdichtungen an. In ihnen sind ekstatische Klänge wahrzunehmen:

„O Paradeis O Himmel auf der Erden!
da wir von GOtt / mit GOtt / durchgöttert werden
Es ist der Geist im Himmel / GOtt im Leibe.

Jesu mein Herz! im Herzen ewig bleibe.“³⁸

Wiederum kommt das Verhältnis zwischen Wort und Mahl zur Sprache:

„Wer in der Schrifft GOtt nicht kan sehn und finden /
der komm hieher: so wird er ihn empfinden.
Wer wissen will ob sey ein GOtt wie süße:
der schmecke hier / und fühl / was man genieße.

[...] Hier sind die Keller / wo ich fast versinke /
wo ich mich voll und jauchzend-truncken trincke /
wo ich den Mund zur Himmels-Hölle mache /
der nimmer-satt vor Freuden weinend-lache“.³⁹

2.3. Die 12. der Betrachtungen über das Leben Jesu geht in der Auslegung des Altarsakraments noch einen Schritt weiter. Sie stellt im Heiligen Abendmahl den Sinn der ganzen Bibel vor, indem sie die ihn ihr berichteten wunderbaren Geschichten durch die gestiftete Gabe des Sakraments überboten sieht. Auf 180 Seiten⁴⁰ verfolgt sie die biblische Geschichte von der Paradieserzählung über Noahs Geschichte, die Abrahams- und Jakobsgeschichte, das Schilfmeerwunder, Israels Wüstenwanderung (z.B. auch der Bileamgeschichte), die Landnahme, die Richterzeit bis hin zu Esther. Die betrachtende Lektüre der Heiligen Schrift mündet zunächst in eine ausführliche sakramentstheologische Auslegung des Hohenliedes,⁴¹ um dann den Durchgang durch die Bibel mit einer Deutung der Propheten und der Lektüre der zwischentestamentarischen Texte fortzusetzen und die Auslegung der Geburt Jesu, der Taufe und seiner Passion, Auferstehung und Himmelfahrt in die durch die Stiftung des Altarsakraments überbotene betrachtende Auslegung der Texte einzuschließen. Die These der Dichterin, daß auch die Wunder Jesu durch das Wunder des Altarsakraments überboten werden, nimmt ihren Ausruf in jenem Sonett von 1662 auf: „Ach aller Wunder Haupt!“⁴²

Ein Beispiel mag diese Lektüre der ganzen Heiligen Schrift durch die niederösterreichische Freifrau verdeutlichen. Sie kommt auf das Begräbnis

38 Ebd., S. 44.

39 Ebd., S. 45.

40 SW Bd. 8, S. 822–1001.

41 Ebd., S. 866–905

42 SW Bd.1, S. 180. Siehe oben Anm. 18.

Christi zu sprechen und schreibt: „Die heilige Begräbnuß JESU Christi ist höchst wunderbar: Aber doch weichet sie an Wunder-Herrlichkeiten diesem heiligen Geheimnuß und Sacrament / dann dort wird unser Heiland in ein neues / rein und köstliches Grab begraben / hie in die unreinen / sünde-stinckenden elende Menschen; dort in einen schönen Garten / hie in ein wüstes Hertz / dort wird Er mit viel Pfund / ja mit einem Zentner Myrrhen und Aloes gesalbet / hie / wann es hoch kommet / mit etlichwenige Reue-Thränen befeuchtet; daselbst in köstliche reine Leinwa[n]d gewickelt / bey uns in ein müheelig / armes / zerbrochen und zerrissenes Hertz. Dieses aber ist die Wunder-Summa daß Er dazumal noch nicht würcklich mit seinem Menschlichen Leib gen Himmel gefahren / also / der Vernunfft nach / wohl im Grabe hat seyn können / jetzund aber bereits im Himmel / ja über alle Himmel erhebet / und doch zu gegen auf Erden / ja in uns selber ist: Derowegen das H. Abendmahl-Wunder fast so zu reden gar die jenigen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi übertrifft / weil selbige alle zu mehrer Erhö- und Verherrlichung der H. Menschheit gedeyhen / dieses aber eine vor der Welt und Vernunfft gantz dunckel / schlecht und elendes Ansehen hat: Also diese Verbergung der durchgöttlichten Menschheit auch im Herrligkeits-Stand viel verwunderlicher ist / als die Erstehung vom Tod / Erhebung zu der rechten GOTTes / und Eingehung in die Herrlichkeit. Dieses ist mehr Majestätisch / das H. Sacrament mehr verzuckbar“.⁴³

Diese Passage macht darauf aufmerksam, daß Catharina Regina von Greiffenberg sehr wohl von den zeitgenössischen Diskussionen innerhalb der lutherischen Theologie über die Person Christi gewußt hat und sich wahrscheinlich sogar in ihnen auskannte.⁴⁴ Für sie ist die Aufnahme der mit der göttlichen Natur Jesu Christi untrennbar verbundenen menschlichen Natur in die himmlische Herrlichkeit und die verborgene Gegenwart des ganzen Christus in den Abendmahlselementen ein noch größeres Wunder, also „mehr verzuckbar“, als die Auferstehung Christi selbst mit seiner Erhöhung und seiner Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit. Die Aufnahme des Gottessohnes in die Herrlichkeit vollendet sich in ihrer soteriologischen Bedeutung erst im Altarsakrament und seinem Empfang im Gottesdienst. Diese Beobachtung führt dann aber auch zu einer vorerst abschließenden Erörterung.

3.

Catharina Regina von Greiffenbergs Lebensweg führte sie schließlich endgültig weg aus ihrem niederösterreichischen Kontext nach Franken. Nach dem Tode ihres Mannes verschärfen sich die Verhältnisse in Seisenegg für sie unerträglich. Sie war dem Umgang mit dem Dienstpersonal auf den Feldern, der ihr nun allein anvertraut war, nicht mehr gewachsen. Hinzu kam, daß sich der

43 SW Bd. 8, S.1000–1001.

44 Johann Anselm Steiger: Die poetische Christologie des Andreas Gryphius als Zugang zur lutherisch-orthodoxen Christologie. In: Daphnis 26 (1997), S. 85–112, verweist auf einen vergleichbaren Tatbestand.

Spielraum für praktizierte Frömmigkeit, den der lutherische Adel in Österreich noch immer nutzen konnte, mit dem rigoroser werdenden Zugriff einer aggressiven Gegenreformation nach 1620 zusehends verengte.⁴⁵ So teilte sie das Exulanten-schicksal zahlloser Landsleute.⁴⁶ Nach mehrfachem kurzem Aufenthalt in Franken, während dessen bei ihren Freunden die Möglichkeiten eines Umzugs zu erkunden waren, hielt sie sich kurze Zeit in Wien auf und nahm nach 1679 ihren Wohnsitz in Nürnberg. Dort lebte sie in keineswegs standesgemäßen Verhältnissen relativ zurückgezogen, aber noch immer Kontakte pflegend, bis sie am 10. April 1694 starb und auf dem Johannesfriedhof in Nürnberg bestattet wurde.⁴⁷

Für ein Verständnis der adligen Dichterin ist die Berücksichtigung ihrer Herkunft und ihres Lebensschicksals unverzichtbar. Niederösterreich gehörte zu den Territorien der habsburgischen Erblande, in denen die Wittenberger Reformation früh Einzug hielt und, bedingt durch die speziellen Bedingungen der Landesherrschaft, schnell die übergroße Menge der Bevölkerung erfaßte. Nach der Mitte des 16. Jahrhunderts wurde das Land unter der Enns zum Zufluchtsort von sogenannten gnesiolutherischen Pfarrern und Theologen, die in deutschen Territorien an den Rand ihrer Landeskirchen gerieten und bei den Adels-herrschaften Niederösterreichs Zuflucht fanden. Diese Gruppen brachten die von ihnen gelebte Frömmigkeit mit: die Bindung an das Vorbild Martin Luther, die Erwartung des nahen Weltendes und der Wiederkunft Christi, die Verpflichtung zum Bekenntnis, zum Leiden und zur Mission, ein Menschenbild, das die Radikalität der Sünde einschloß, die Überzeugung von der Wahrheit der lutherischen Abendmahlslehre. Das Selbstbewußtsein dieser Theologen lebte im österreichischen Luthertum weiter und verband sich mit dem Willen, das Kreuz von Verfolgung und Verlust auf sich zu nehmen.

Catharina Regina von Greiffenberg dürfte von der Intensität einer solchen Frömmigkeit geprägt worden sein. Man hat beobachtet, daß ihre literarische Tätigkeit „von einem eher literarischen zu einem eher religiös erbaulichen Umfeld“ hin verschoben, daß sie persönliche Kontakte vor allem zu Pfarrern gehabt und ihre Wohnung nach ihrem Abschied aus Seisenegg mit Vorliebe in der Nähe von Kirchen gesucht hat.⁴⁸ In Nürnberg wohnte sie im Egidienhof.

45 Zum Weg des niederösterreichischen Adels vgl. Martin Scheutz: Eine fast vollständige Tilgung des Protestantismus und ein handfester Neubeginn. (Geheim)Protestantismus in Niederösterreich im 17. und 18. Jahrhundert. In: Geheimplotantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17. / 18. Jahrhundert), hg. von Rudolf Leeb, Martin Scheutz, Dietmar Weigl, Wien und München 2009 S. 96–202.

46 Vgl. Werner Wilhelm Schnabel: Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten. Zur Migration von Führungsschichten im 17. Jahrhundert, München 1992.

47 Werner Wilhelm Schnabel: Ein ruhig Schäferhüttlein an der Pegnitz? Zu den Lebensumständen der Catharina Regina von Greiffenberg in Nürnberg 1680–1694. In: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 53 (1992), S. 157–187.

48 Ebd., S. 164–168. 181f. 184.

Die Eigenheiten ihrer Sprache als Dichterin sind wiederholt beschrieben worden: ihre „Vorliebe für kombinatorische Sprachbehandlung, für Emblemantik, Wortspiel und Klangmalerei“,⁴⁹ ihre „Neigung [...] zu kühner Metaphorik und emblematischer Bildlichkeit“, der Gebrauch gewagter Wortverbindungen, der „appellative, ja expressiv und ekstatisch wirkende Sprachduktus“.⁵⁰ Diese und weitere der Rhetorik zugehörige Eigenarten lassen sich auch an den Texten entdecken, die oben zitiert worden sind: der Ausruf (exclamatio), die fingierte Rede, die Zusammenstellung im Laut gleicher oder ähnlicher Worte zur Verstärkung des Sinngehalts (Paronomasie) („von GOtt / mit GOtt / durchgöttert“, „Wunder- und Wunden-mahl“, „[...] die Würkung sich wirklich erweiset“), die Zusammenstellung zweier einander widersprechender Begriffe (Oxymoron) (der Mund als „Himmels-Hölle“, „der nimmer-satt vor Freuden weinend-lache“, „sichtbar ungesehen“), Klangmalerei („er weidet und leitet uns leise“). Johann Anselm Steiger hat in einem anderen Zusammenhang darauf hingewiesen, daß diese zunächst formal anmutenden Beobachtungen an der Sprache von Catharina Regina von Greiffenberg möglicherweise einen sachlich-theologischen Grund haben. „Das, was der nicht durch den Glauben erleuchteten Vernunft widersinnig erscheinen muß, findet hier seinen – ebenfalls vor der Hand – widersinnigen Ausdruck“.⁵¹ Steiger hat auch daran erinnert, daß Anklänge an die Beobachtung, anlässlich der Menschwerdung Gottes in Christus in Paradoxien zu sprechen, sich bei Martin Luther und Nikolaus Herman in Texten von Weihnachtsliedern (und schon, so wäre hinzuzufügen: in der altkirchlichen Hymnendichtung) finden.

Damit aber wird ein größerer theologischer Zusammenhang berührt, den Steiger ins Auge gefaßt hat: Die Abendmahlsfrömmigkeit der niederösterreichischen Freifrau steht in engstem Zusammenhang mit der Christologie der Wittenberger Reformation in Gestalt des Bekenntnisses zu Jesus Christus als wahrem Gott und wahrem Menschen in einer Person, in der seine beiden Naturen untrennbar sind. Nicht zufällig und vor allem nicht symbolisch-bildhaft spricht Catharina Regina von Greiffenberg vom „doppelt GOtt mit-uns“ und seinem „Gott-vereint Leib“. Die Erniedrigung Gottes und die Umkehrung von Höhe und Tiefe, der „wunderbare Tausch“ zwischen Gott und Mensch nötigen die Dichterin dazu, in solch nicht alltäglicher Sprache zu sprechen. Allerdings besteht Anlaß zu der Frage, ob sie nicht selbständige Studien der altkirchlichen Theologie betrieben hat.⁵² Für sie ist das Heilige Abendmahl die

49 H. Czerny (wie Anm. 8), S. 32.

50 Werner Wilhelm Schnabel: „Fanget an mit Jubilieren...“. Catharina Regina von Greiffenberg und die „Gottliebende Gesellschaft“. In: Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins 100/101 (1996/1997), S. 217.

51 J. A. Steiger (wie Anm. 5), S. 574.

52 Die Erforschung ihrer theologischen Quellen ist nach wie vor eine uneingelöste Aufgabe. Vgl. Cristina Marina Pumplun: „Begriff des Unbegreiflichen“. Funktion und Bedeutung der Metaphorik in den Geburtsbetrachtungen der Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694), Amsterdam 1995, S. 9. Die Verfasserin selbst erwähnt zwar den Rostocker Theologen Hein

Konkretion der Christologie. In diesem Sinne versteht sie die ganze Heilige Schrift und entdeckt in kühner Auslegung die Gabe des Leibes und Blutes Jesu Christi als das eigentliche Wunder des christlichen Glaubens, das auch die Erhöhung Christi mit seiner Himmelfahrt noch übertrifft. „Die Himmelfahrt Christi ist höchst“, betont sie, setzt jedoch in paradoxer Folgerung fort: „noch höher aber ist die Erniedrigung des Allerhöchsten. Es scheint nicht so bestürzend / daß / Krafft persönlicher Vereinigung / die Menschliche Natur in Christo zu der Rechten GOttes erhebet worden. Also verzuckbar wunderlich es ist / daß diese unzertrennliche Vereinigung in Empfangung deß H. Leibs JESU Christi im H. Sacrament / nicht aufgehabet wird. Bleibet also dieses H. H. Geheimnuß eine so wohl himmlisch- als irdische Wunder-Ubertreffung / soll deßwegen von uns mit höchster Ertz-Andacht / und im Staub-klebender Unterthänigkeit empfangen und genoßen werden“.⁵³ Catharina Regina von Greiffenberg folgt also der soteriologischen Bibel-Hermeneutik der Wittenberger Reformation, die sie sakramentstheologisch deutet. Für sie ist das Heilige Abendmahl der Gipfelpunkt der Gnade Gottes.⁵⁴ Sie steht mit der sakramentstheologischen Akzentuierung dieser Hermeneutik nicht allein. Einer ihrer Zeitgenossen, der Rudolstädter Generalsuperintendent Justus Söffing schrieb in einer Bibelvorrede: „Man lese alle Biblische Bücher durch / sie werden nicht recht schmecken / wo man Jesum nicht erblicket: Alles aber ist süß und lieblich / wo man Jesum findet / und die Schrift so lieset / als wäre sie allenthalben mit JESUS Blut durchrötet und unterstrichen. O schönes Blut-rottes Buch / wer wollte dich nicht lesen um deines so guten Inhalts willen!“⁵⁵

Die Christologie der niederösterreichischen Dichterin erschöpft sich jedoch nicht in einer im 17. Jahrhundert weit verbreiteten Jesusfrömmigkeit. In aller Hochschätzung des Hohenliedes als Quelle einer solchen Frömmigkeit bleibt Jesus bei ihr „das Mittel [d.h.: die Mitte] der Drey-Einigkeit“.

Alle diese Beobachtungen lassen die Frage stellen, ob es genügt, im Blick auf Catharina Regina von Greiffenbergs Werk lediglich von „Frömmigkeit“ zu sprechen ist und nicht vielmehr von Theologie. Dies ist auch immer wieder einmal angedeutet worden, ohne es zu reflektieren. Dieter Jörns nennt die Struktur der Sonette von 1662 „eine klare und deutlich erkennbare theologische Konzeption“.⁵⁶ Der Germanist Ferdinand van Ingen spricht im Blick auf Dichtungen der Freifrau über Wort und Geist von „Wort-Theologie und Wort-Kunst

rich Müller als dem Umkreis des „Sitzes im Leben“ für Catharina Regina von Greiffenbergs Prosabetrachtungen zugehörig, hat aber nicht entdeckt, daß Heinrich Müller für die Dichterin auch eine Primärquelle ist. Sie spricht z.B. SW Bd. 8, S. 1016 von „jenem Lehrer H. M.“, was als ‚Heinrich Müller‘ aufzulösen ist.

53 SW 8, S. 1001.

54 W. W. Schnabel (wie Anm. 50), S. 223.

55 BIBLIA, Das ist die gantze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments / Teutsch / D. Martin Luthers [...] Nebst einer Vorrede von Justus Söffingen / [...], Rudolstadt 1681, Bl. b 1r.

56 Ebd., S. 170.

in den Gedichten der Catharina Regina von Greiffenberg⁵⁷. Wenn diese Qualifizierung angemessen ist, sollte beachtet werden, daß die niederösterreichische Dichterin sich ungemein um das Wortverständnis biblischer Texte bemüht und deshalb, nachdem sie schon mehrere europäische Sprachen wie auch Latein beherrschte, noch in ihrem Alter daran gegangen ist, Hebräisch, Chaldäisch, Syrisch und Griechisch zu lernen.⁵⁸

Allerdings ist ihre Abendmahlstheologie (sofern von ihr gesprochen werden kann) nicht einfach am Schreibtisch entstanden. Es ist auffallend, daß sie regelmäßig, besonders um die Osterzeit, lange Reisen nach Pressburg, Raab und später nach Regensburg, Ortenburg und Nürnberg auf sich genommen hat, um an einem lutherischen Gottesdienst teilzunehmen und die Kommunion zu empfangen. Die Passagen in ihren Briefen an Sigmund Birken, in denen sie von diesen Plänen spricht oder von diesen Gottesdiensten berichtet, gehören zu den emotionalsten ihrer Texte. Auf einer Schiffsreise auf der Donau von Amstetten nach Regensburg schreibt sie dem Nürnberger Freund am 11. Juni 1671:

„Die verEinigung mit dem geliebten [sc. Jesus], verEiniget Ja auch die Jesusliebenden, Ich habe Ihm Diesen mir gebrachten Aller Heiligsten Jehsus kelch! in Meinem [Herzen] wohl 1000mahl gesegnet, und mit unterthänigster Ehrerbietung Bescheid gethann! Jehsus! Der Alles in Allen, Einig, und doch vollkommen in Einen jeden, Wolle Seine Unzertheyle Krafft uns völlig Mit theylen, daß wir in in Ihm Eines, und ER Alles in uns werde! Es ist nach denklich, daß wir Eben in Einen Tag zu dießer Gott verEinigung kommen! [...] Ach! das, was in Meinem herzen so Süß- und lieblich gewesen, wird auch in des himmelgirigen Silvano [Sigismund Birken] Seinen über Englisch wohl geschmäckket haben! die wesende Freude, so in Ihn Eingegangen, wird Ihn Fast Auß Sich Selbst gebracht, und Eine zitterende Freude und Freüdiges herzbeben verursacht haben!⁵⁹

Nachfolgend zeichnet die Freifrau drei Strophen von zwei Liedern auf, die sie später in die 2. bzw. 22. Passionsbetrachtung aufnahm und die, wie der Herausgeber vermutet, spontan beim Schreiben des Briefes entstanden sind⁶⁰ – ein Zeichen dafür, wie die Erwartung bzw. der Empfang der Kommunion die niederösterreichische Freifrau zum Dichten inspiriert zu haben scheint.

57 Ferdinand van Ingen: Wort-Theologie und Wort-Kunst in den Gedichten der Catharina Regina von Greiffenberg. In: Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins 100/101 (1996/1997). S.147–159. – Eine nötige kritische Auseinandersetzung mit der Deutung des Werkes der Freifrau von Hans-Georg Kemper (wie Anm. 3) muß hier unterbleiben. Sie müßte in einem größeren Zusammenhang erfolgen.

58 W. W. Schnabel (wie Anm. 47), S. 181.

59 H. Laufhütte (wie Anm. 8), Bd.1, S. 172. Catharina Regina von Greiffenberg hatte erfahren, daß Sigmund Birken am gleichen Tag wie sie in Regensburg in Nürnberg an der Kommunion teilnehmen werde. Vgl. H. Laufhütte (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 612.

60 H. Laufhütte (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 612.

Angesichts solcher Texte sollten Diskussionen darüber, ob die Frömmigkeit der Dichterin als pietistisch zu bezeichnen oder gar als häretisch zu qualifizieren ist, zurückgestellt werden. Ihr ist eine affektive Sprache eigen, die sich, angerührt durch die Betrachtung von Inhalten des Glaubens, in Bildern des Hohenliedes äußert, ja gelegentlich Grenzen berührt oder auch überschreitet, die systematisch-theologischer Argumentation gesetzt sind. Bemerkenswert ist allerdings, daß sich in der germanistischen Forschung die Meinung zu verstärken scheint, daß das Gesamtwerk Catharina Regina von Greiffenbergs nicht der pietistischen Bewegung zuzurechnen ist.⁶¹ Ein Anlaß für den Verdacht auf Häresie bestünde deshalb, weil sie in den letzten Lebensjahren erwogen hat, bei Mangel an Gelegenheit zur Teilnahme am Gottesdienst die Kommunion sich selbst zu reichen. Die Quellen erlauben es nicht, von mehr als von diesen Erwägungen zu erfahren. Sie wären mit Sicherheit gescheitert, wenn sie ihre Seelsorger zu Rate gezogen hätte.⁶² Dennoch gehören solche Gedanken ihrerseits zu ihrer Abendmahlsfrömmigkeit. Wieder war es ein Germanist, der Anschuldigen gegen sie wegen Häresie in ihrem Zusammenhang untersucht und festgestellt hat, daß es zu ihnen keinen Anlaß gegeben habe.⁶³

„Die Theologen haben dieser standhaften lutherischen Christin [...] kaum einen Blick, geschweige denn eine sorgfältig lesende und prüfende Betrachtung zugewandt“. So hat Jörg Baur vor 11 Jahren geschrieben.⁶⁴ Mag das inzwischen ansatzweise versucht worden sein, so bleibt dies als ganzes doch eine uneingelöste, größere Aufgabe, deren Erfüllung wohl auch im Sinne des Jubilars dieses Tages wäre.

61 W. W. Schnabel (wie Anm. 47), S. 212–215.

62 Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung fanden sich im österreichischen Luthertum des 17. und 18. Jahrhunderts fünf Weisen, unter den Bedingungen des Festhaltens am Bekenntnis mit dem schmerzhaften Mangel an Möglichkeiten zur Kommunion bzw. zur Kommunion unter beiderlei Gestalt umzugehen: Man überschritt die rechtlich gebotene Bindung an eine römisch-katholische Pfarochie durch „Auslaufen“, das heißt durch Teilnahme an der Kommunion in auswärtigen Orten, an denen lutherische Pfarrer amtierten (1); man kommunizierte im Gottesdienst anlässlich eines geheimen Besuchs eines ausländischen lutherischen Pfarrers in erreichbarer Nähe des Wohnorts (2); man kommunizierte im Zusammenhang einer römisch-katholischen Messe unter Empfang lediglich des konsekrierten Brotes oder verstand den Empfang des im Anschluß an die Messe ausgeteilten so genannten Ablutionswein („Spülkelch“) als Empfang der zweiten Gestalt des Sakraments (3); man verzichtete nach dem Rat Martin Luthers an Martin Lodinger konsequent auf die Kommunion (4); ein Familienglied trat anlässlich des nahenden Todes eines Angehörigen in die Funktion des Pfarrers ein und reichte einem schwer Kranken auf dem Sterbebett die Kommunion in beiderlei Gestalt (5). Dietmar Weigl: Das religiöse Leben im Geheimprotestantismus in den habsburgischen Erblanden und im Erzstift Salzburg. In: Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen (wie Anm. 45), S. 465–471.

63 H. Laufhütte (wie Anm. 3).

64 J. Baur (wie Anm. 4), S. 100.

Armin Wenz:

Kanon und Sakrament

Die Heilige Schrift als Grundlage und Gnadenmittel für die Kirche Jesu Christi, dargelegt nach Anleitung des lutherischen Bekenntnisses¹

Prof. Dr. Gottfried Hoffmann zum 80. Geburtstag
am 3.7.2010

1. Einleitung: Die Wiederentdeckung der Schrift als Gnadenmittel in den lutherischen Bekenntnisschriften

Ein Beobachter der kirchlichen Lage beklagte vor kurzem, „wie viel wir verloren haben, als wir aufhörten, die lutherischen Bekenntnisschriften zu lesen und uns durch sie belehren zu lassen“². Dies gilt, so will ich ergänzen, in besonderem Maße für die Frage nach der Autorität der Heiligen Schrift, nach der Art und Weise, wie wir mit der Schrift recht umgehen. Weil die Bekenntnisschriften nicht mehr gelesen und beherzigt werden, werden Gemeinde, Theologie und Kirche heute zum Spielball unterschiedlichster Zeitströmungen.

Seit mindestens 300 Jahren steht die Kirche in der Gefahr, zwischen einem historistisch-aufklärerischen Schriftverständnis und einem schwärmerisch-fundamentalistischen Schriftverständnis zerrissen zu werden. Geradezu fatal ist es dabei, daß fast alle Seiten im weiten Spektrum des zersplitterten Protestantismus sich auf die Heilige Schrift oder gar noch feierlicher auf das reformatorische „sola scriptura“ berufen. Der römisch-katholischen Kritik am reformatorischen Schriftprinzip werden wir nur begegnen können, wenn wir über ein rein polemisches Verständnis des Schriftprinzips als einer anti-katholischen, anti-traditionellen Kampfpapare hinauskommen. Denn was die modernen Lesarten des Schriftprinzips im Protestantismus hervorgebracht haben, scheint doch nur jenes Urteil des Erasmus gegen Luthers Anschauung von der Schriftklarheit zu bestätigen, wonach die Schrift eine wächserne Nase sei, die der eine so, der andere anders hinzudrehen in der Lage ist³.

Strittig und klärungsbedürftig ist daher jedenfalls innerhalb der Kirche nicht in erster Linie „ob“, sondern „wie, auf welche Weise“ die Heilige Schrift „Autorität sei und normierende Kraft gegenüber allen christlich-theologischen

1 Vortrag, gehalten auf der „Bündener Konferenz – Arbeitsgemeinschaft: Bekennende Gemeinde“ am 14. März 2009.

2 Dieter Müller, *Buchbesprechung: Sana Doctrina*, in: Kirchliche Sammlung (Nordelbien) 30, Nr. 2/2008, S. 12.

3 Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz von Johannes Wirsching, *Die wächserne Nase oder das Problem der dogmatischen Autorität*, in: Ders., *Lebendiges Dogma*, Frankfurt 2004, S. 11–27.

Äußerungen besitze“, wie Johannes Wirsching zu Beginn seiner großen, bis heute lesenswerten Studie „Was ist schriftgemäß?“ betont⁴.

Diese Frage aber ist in der Theologie- und Kirchengeschichte kaum jemals so heilsam, gründlich und umfassend durchdacht und erprobt worden wie in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. In diesen wird durchweg erkennbar, daß die lutherische Reformation das Schriftverständnis nicht nach der äußerlich wahrnehmbaren, formalen Gestalt der Bibel oder auch nach ihrem Nutzwert für die humane Lebensgestaltung bestimmt hat, nach Faktoren also, die die Schrift mit anderen Büchern gemein hat. Die lutherische Reformation hat das Schriftverständnis vielmehr ganz und gar vom Proprium, vom Eigentümlichen, der Schrift her bestimmt, von dem her also, was die Schrift von allen andern Büchern der Welt unterscheidet. Dieses Proprium aber ist eine Person, sie heißt Jesus Christus. Dieser ist nicht nur der zentrale Inhalt der Schrift, sondern ihr Herr, ihr Ursprung, ihr Ausleger. Herr auch ist er über Zweck und Ziel der Heiligen Schrift. Denn von Christus geht jener Heilige Geist aus, der durch das Wort der Schrift in den Hörern und Lesern den Glauben schafft als das von Natur aus dem Menschen nicht zuhandene, aber einzig angemessene Rezeptionsorgan.

Damit ist ein rationalistisches Schriftverständnis von vornherein ausgeschlossen, sei es, daß damit die Schrift mit den Mitteln menschlicher Vernunft kritisiert und transformiert wird, sei es, daß die Schrift mit den Argumenten menschlicher Vernunft verteidigt und ihre Göttlichkeit vermeintlich vor der Welt bewiesen wird. Für die Welt ist und bleibt die göttliche Weisheit eine Torheit. Sie bedarf auch eigentlich gar nicht der Verteidigung durch Menschen. Vielmehr ist, so betonen es die Bekenntnisschriften, die Schrift es, die uns verteidigt, die unsere Gewissen und unser Bewußtsein vor Irrtum schützt und im Glauben stärkt und bewahrt. Was uns geschrieben ist, so die Konkordienformel mit Worten des Apostels Paulus aus Röm 15, „das ist uns zur Lehre geschrieben, damit wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben“⁵. Und bei Luther ist im Großen Katechismus zu lesen: „Gottes Wort ist nicht wie ein ander lose Geschwätz, wie von Dietrich von Bern, sondern wie S. Paulus Rom. 1 sagt, ‚eine Kraft Gottes‘, ja freilich eine Kraft Gottes, die dem Teufel das gebrannte Leid antut und uns aus der Maßen stärkt, tröst und hilft.“⁶ Die inhaltliche Autorität und die Wirksamkeit der Schrift sind hier miteinander verbunden. Als Christuszeugnis und Gnadenmittel in diesem unlöslichen Miteinander ist die Schrift für die lutherische Reformation die Grundlage der Kirche. Dann aber lassen sich die Heilige Schrift und die durch die Gnadenmittel gewirkte Rechtfertigung des Sünders vor Gott nicht voneinander ablösen, vielmehr beleuchten sie sich ihrem Wesen nach jeweils gegenseitig.

4 *Was ist schriftgemäß? Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes*, Gütersloh 1971, S. 23.

5 BSLK 1090,12–15.

6 BSLK 550,1–7; vgl. 549,21–24; 770, 2f.

2. Schrift und Rechtfertigung

Aufmerksame Leser der lutherischen Bekenntnisschriften stellen überrascht fest, daß es in diesen keinen Lehrartikel über die Heilige Schrift gibt. Auch die Konkordienformel mit ihrem „Summarischen Begriff“ füllt diese vermeintliche Lücke nicht aus, macht allerdings ausdrücklich klar, was die Voraussetzung und Grundlage reformatorischer Lehre ist. Dabei ist von zentraler Bedeutung, daß die Konfessoren damals die Schrift nicht nur und nicht in erster Linie als *von uns* anzuwendende *norma et regula*, als Maßstab und Regel, ansehen, wonach alle kirchlichen Lehren erkannt und geurteilt werden müssen. Damit wäre die Heilige Schrift nach dem gängigen Schema von Theorie und Praxis ein uns gegebener Gegenstand, ein theoretisches Objekt, ein Lehrgesetz, das wir so oder so zu hantieren hätten, das wir in die Praxis des wirklichen Lebens überhaupt erst noch umzusetzen hätten.

Einem solchen Verständnis steht entgegen die charakteristische *personale* Bestimmung der Heiligen Schrift, die im „Summarischen Begriff“ ihrer Bestimmung als Maßstab und Regel vorangestellt ist, wenn es heißt: „die Heilige Schrift“ sei bzw. bleibe „der einig *Richter*, Regel und Richtschnur“⁷. Dieses Bekenntnis zur Heiligen Schrift als *Judex*, als Richter, ist Ausdruck der Wahrnehmung, daß der Leser und Hörer durch die Schrift selber in genau jenen forensischen bzw. gerichtlichen Kontext hineingestellt wird, in dem sich nach reformatorischer Einsicht die Rechtfertigung des Sünders abspielt. Im Hören und Lesen der Schrift begegnet der Mensch ebenso wie in der Rechtfertigung seinem göttlichen Richter.

Dies ist keineswegs erst eine späte Einsicht der Konkordienformel, sondern prägt auch das Selbstverständnis der früheren Konfessoren. Die Bekenner von Augsburg etwa legen ihr Bekenntnis nicht in erster Linie vor irdischen Autoritäten und „Richtern“ ab, sondern im Angesicht des zum Gericht wiederkommenden Christus selber⁸, der wie Luther in der Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln sagt, „unser aller Herr und Richter“⁹ ist. Diesem Bewußtsein entspricht die ausgesprochen ernste und doch zugleich zuversichtlich fröhliche Gewißheit, mit der die Bekenner ihre aufs heftigste als Abweichen vom katholischen Erbe angefochtene Lehre so ausbreiten, wie sie diese nach bestem Wissen und Gewissen aus den Heiligen Schriften bzw. dem reinen Wort Gottes¹⁰

7 BSLK 769,23, Hervorhebung durch A.W. Vgl. dazu die nach wie vor wegweisende Arbeit von Heinrich Vogel: *Die Autorität des Richters und das Zeugnis der Kirche*. Erläuterungen zur Einleitung der Konkordienformel für den gegenwärtigen Kriegszustand der Kirche (Theologische Existenz heute 26), München 1935.

8 Z.B. BSLK 144,40f: *Commendabimus, itaque causam nostram Christo, qui olim iudicabit has controversias ...* Vgl. Armin Wenz, *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche* (FSÖTh 75), Göttingen 1996, S. 17, Anm. 25.

9 BSLK 411,11, ebd. 411,7ff findet sich der Hinweis auf den „Richtstuel Christi“, vor dem alle ihre Lehre zu verantworten haben werden.

10 *Ex scripturis sanctis et puro verbo Dei*, BSLK 45,25f.

geschöpft haben. Die Treue und Entschiedenheit, mit der die erkannte Lehre dargelegt wird, wird keineswegs als eigene Möglichkeit oder Errungenschaft angesehen, sondern als eine Gabe, die von Gott erbeten und empfangen sein will. Ohne „Gottes Forcht und Anrufung“¹¹ ist schriftgemäßes Bekennen schlechterdings nicht möglich. Damit einher geht wiederum die Gewißheit, auf der Grundlage der Heiligen Schrift bereits jetzt in der seligmachenden Wahrheit zu stehen, und der im Gebet geäußerte Wunsch, in dieser Wahrheit bis zum Tod bzw. bis zum Jüngsten Gericht bleiben zu wollen¹².

Damit aber liegt das Selbstverständnis der lutherischen Bekenner ganz auf der Linie der Aussagen Jesu und des Apostels Paulus zum heilsnotwendigen Glauben und Bekennen, womit wir uns wiederum im Kontext des göttlichen Gerichtes bewegen. So heißt es in Mt 10,32f: *Wer nun mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater.* Und Paulus schreibt Röm 10,10: *Denn wenn man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet.*

Es kann nicht deutlich genug betont werden, daß es dieser Kontext ist, für den sich die lutherische Reformation auf die Schrift allein als Richter beruft. Damit geht die Bereitschaft einher, nach dem Maßstab der überlieferten und empfangenen Schriften Alten und Neuen Testaments Predigt und Lehre der reformatorischen Gemeinden und Pfarrer darzulegen und sie so überprüfen und beurteilen zu lassen. Insofern ist schriftgemäßes Lehren und Bekennen immer auch eine Einladung zum Gespräch bzw. zum Einstimmen in solches Lehren und Bekennen, wie es vor allem erwächst aus dem gottesdienstlichen Hören auf Christus, der wiederum selber sich für sein gegenwärtiges Reden und Wirken an das Wort seiner Apostel gebunden hat.

All diese Beobachtungen zeigen, daß das reformatorische Verständnis von der Schrift als Autorität für die Kirche in einem genuin rechtfertigungstheologischen Zusammenhang steht. Zu Recht bezeichnet daher der frühere Tübinger Professor für Systematische Theologie Oswald Bayer „die Autorität der Schrift als Autorität des rechtfertigenden Gottes selber“¹³. Wenn das so ist, dann gilt freilich umgekehrt auch, daß die Art und Weise, wie die Schrift Autorität ist und sein will, durch und durch in rechtfertigungstheologischen Kategorien ausgesagt werden kann, ja, sogar ausgesagt werden muß. Ich will es einmal zuspitzen, indem ich formuliere: die Rechtfertigung des Sünders vor Gott allein aus Gnade um Christi willen ist in all ihren Aspekten auch die Antwort auf die Frage, in welchem Sinn denn die Heilige Schrift Autorität, Richter und Regel aller Lehre und des Glaubens der Kirche sei.

11 BSLK 1100,12f; vgl. 747,43f.

12 BSLK 409,21–24; 462,5–7; 751,16–21; 827,1–11; 831,3–11; 1099,38–1100,14.

13 Oswald Bayer, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen, 1991, 51.

Betrachtet man die lutherischen Bekenntnisschriften vor diesem Hintergrund, so überrascht es keineswegs, daß diese ohne einen ausdrücklichen Lehrartikel über die Heilige Schrift auskommen. Was das Bekenntnis über die Schrift zu sagen hat, wird dort laut, wo es um das Herz der Theologie geht, nämlich in den Abschnitten über die Rechtfertigung. So nimmt es nicht wunder, daß wir die deutlichsten und ausführlichsten schrifttheologischen Aussagen im Bekenntnis dort finden, wo es um die Rechtfertigung und die Beichte geht. Wenn es noch eines Beweises dafür bedürfte, daß das sogenannte Formalprinzip und das Materialprinzip der Reformation¹⁴ in Gestalt von Schrift und Rechtfertigung unlöslich miteinander verbunden sind, dann finden wir diesen Beweis in der Beobachtung, daß die wichtigsten hermeneutischen Passagen der lutherischen Bekenntnisschriften in Melanchthons Rechtfertigungsartikel in Apologie IV und in Luthers Ausführungen über die Beichte in den Schmal-kaldischen Artikeln zu finden sind. Alle wichtigen Bestimmungen und Unterscheidungen, die für eine lutherische Hermeneutik und Schriftlehre von zentraler Bedeutung sind, werden dort dargelegt, wo es thematisch um die Rechtfertigung geht. Und ähnlich komplex wie die Rechtfertigung *unterscheidende Aussagen* über Gott und den Menschen, über Sünde und Gnade, über Christus und seine Kirche, über Glaube und Werke einschließt und prägt, läßt sich auch die reformatorische Wahrnehmung der Heiligen Schrift nicht einfach auf ein einziges Motiv oder Schlagwort reduzieren, mit dem gleichsam alles gesagt ist.

Vielmehr ist die Wahrnehmung der Heiligen Schrift so strukturiert, daß diese die gerade aufgezählten Unterscheidungen, die in der Verkündigung und Lehre der Rechtfertigung gemacht werden müssen, sozusagen wie in einem Spiegel abbildet. Dabei läßt es sich zeigen, daß es immer Christus ist, der die *Unterscheidungen, die die Schrift betreffen*, jeweils prägt. Von Christus her ist das Schriftverständnis der lutherischen Reformation nicht ein flächiges, wonach jedes Wort in gleicher Weise bedeutsam wäre, auch nicht ein kritisches, wonach der Leser einen wahren, zeitlosen Kern der Schrift (im Sinne eines „Kanon im Kanon“) aus seiner zeitbedingten (und daher zu vernachlässigenden) Hülle herauschälen könnte. Vielmehr ist das reformatorische Schriftverständnis durch Unterscheidungen und Beziehungspaare geprägt.

Unterscheidungen und Beziehungen sind es, die die verschiedenen Teile und Aussagen der Schrift einerseits strukturieren, die andererseits dazu verhelfen, wirklich alle Aspekte, Gattungen und Teile der Schrift in ihrem jeweils besonderen Verhältnis zueinander und zu ihrem zentralen Christusinhalt wahrzunehmen. Zu nennen sind hier vor allem: die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, das Verhältnis von Altem und Neuem Testament, das Zueinander von Geist und Buchstabe und schließlich auch das Verhältnis von Schrift und

14 Zur Herkunft dieser Begriffsprägung vgl. Oswald Bayer, *Autorität*, S. 51. Zur rechten Zuordnung von „Formalprinzip“ und „Materialprinzip“ vgl. die wichtigen Beobachtungen von Timo Laato, *Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator*, in: *Lutherische Beiträge* 8, 2003, 212, Anm. 1.

Tradition. Diesen vier theologischen Paaren, die Gott in und durch die Heiligen Schriften zusammengefügt hat und die der Mensch nicht scheiden soll, wollen wir uns jetzt zuwenden.

3. Theologische Bestimmungen und Unterscheidungen der Heiligen Schrift nach den lutherischen Bekenntnissen

3.1. Gesetz und Evangelium

Die gesamte Hl. Schrift muß in diese zwei Hauptstücke eingeteilt werden: in das Gesetz und in die Verheißungen (*lex et promissiones*). Denn bald überliefert sie das Gesetz, bald die Verheißung von Christus, nämlich wenn sie entweder verspricht, daß Christus kommen wird und um seinetwillen die Sündenvergebung, die Rechtfertigung und das ewige Leben verheißt, oder im Evangelium Christus, nachdem er erschienen ist, die Sündenvergebung, die Rechtfertigung und das ewige Leben verspricht (Ap IV, 5, Pöhlmann S. 143).

Liest man mit dieser Leseanleitung aus Apologie IV im Kopf diesen ganzen Rechtfertigungsartikel der Apologie oder auch die Artikel V und VI der Konkordienformel, wo es ebenfalls um die Rechtfertigung geht, so entdeckt man zunächst einmal, daß in diesen Artikeln eine Vielzahl von Passagen aufgenommen und ausgelegt werden, die aus der ganzen Schrift geschöpft sind. Das aber zeigt, daß die Unterscheidung von "Gesetz und Evangelium" keineswegs ein heute bedeutungsloses spätmittelalterliches Konzept oder gar eine sogenannte hermeneutische Methode ist, sondern letztlich nichts anderes als eine zusammenfassende Beschreibung dessen, was passiert, wenn Gottes Wort in den Heiligen Schriften und durch die Heiligen Schriften auf uns Menschen trifft. Nicht nur die Abendmahlsworte sind, wie Luther sagen konnte, göttliche „Tätelworte“, die bewirken, was sie sagen. Generell gilt von Gottes Wort, daß es wirkt, was es sagt. Im Gesamtzusammenhang der Schrift aber und ihrem Hauptduktus nach, zu dem sich alle Aussagen der Schrift in Beziehung setzen lassen, ist ihre doppelte Wirkung das Töten und das Lebendigmachen des Sünders¹⁵. Der Mensch wird getötet, wird zunichte durch das Gesetz Gottes, das ihn anklagt, ihn zur Verantwortung vor Gott ruft, ihn verurteilt und dieses Urteil zugleich vollzieht. Und nur dieser getötete, verdammte Mensch ist es, der dann durch das Evangelium zum neuen ewigen, göttlichen, heiligen Leben auferweckt wird, indem Gott ihm um Christi willen seine Sünde vergibt, ihm die fremde Gerechtigkeit Christi zuspricht und in der Kraft des Heiligen Geistes zu einem neuen Leben befreit. Was die lutherischen Bekenner also tun, wenn sie die Rechtfertigung auf der Grundlage der Schrift darlegen, ist letztlich die Fortsetzung jenes göttlichen Werkes in ihrer eigenen Zeit, so wie es den Inhabern des Predigtamts überhaupt anbefohlen ist. Die Schrift tötet und macht lebendig. Genau das aber ist der Kern dessen, worum es in der Rechtfertigung geht.

15 In Melanchthons lateinischen Worten aus der Apologie: *mortificatio et vivificatio*.

Die Schrift ist in diesem Zueinander von Gesetz und Evangelium also aus sich heraus eminent wirksam, wo sie gelesen und verkündet wird. Wirksam ist sie darin, daß sie den Sünder rechtfertigt, indem sie ihn in den Horizont des Gerichts Gottes stellt, ihn bei seiner Schuld vor Gott behaftet und ihn so zur Verantwortung zieht, aber auch lebendig macht und tröstet. Was wir in der Heiligen Schrift daher lesen, handelt von uns, *fabula de te narratur, die Geschichte erzählt von dir*, so sagten es die Alten. Johann Georg Hamann verbindet im Rückblick seine eigene Bekehrung damit, daß er sich bei der Lektüre von 1. Mose 4 in der Gestalt des Kain wiederfand, daß er sich als Mörder seines Bruders Jesus Christus entdeckte. Diesen Charakter der Heiligen Schrift als existentiell anrührende Anrede des Menschen durch Gott, durch die wir als Hörer in die biblische Geschichte buchstäblich hineingezogen werden, hat Hermann Sasse in unnachahmliche Worte gefaßt, die ich hier wiedergeben möchte: „In der Bibel heißt es nicht: Es ist ein Gott, sondern es heißt: Ich bin der Herr, dein Gott. Es heißt nicht: ‚Es lebt ein Gott, zu strafen und zu rächen‘, sondern es heißt: ‚Ich der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied‘. Die Propheten verkündigen nicht eine neue Gottesidee, sondern ihre Predigt beginnt: ‚So spricht der Herr‘. Das Evangelium lehrt nicht: ‚Es gibt eine Vergebung der Sünden‘, sondern es sagt: ‚Dir sind deine Sünden vergeben‘.“¹⁶

Nimmt man diese Wirksamkeit der Schrift, ihre *efficacia*, ernst, so ergibt sich daraus bereits Entscheidendes für unseren Umgang mit der Schrift. Denn wenn die Schrift das Subjekt ist, das an uns wirkt, dann sind nicht in erster Linie wir diejenigen, die die Schrift verstehen, erklären oder sogar verändern, sondern die Heilige Schrift ist es, die uns versteht, uns erkennt, uns erklärt, uns verändert – und das alles besser als wir’s jemals könnten. Daß Gott uns durch das Wort der Schrift in Liebe erkennt, geht unserem Erkennen Gottes durch die Schrift voraus¹⁷. Luther sagt es so: „Beachte, daß die Kraft der Schrift diese ist: Nicht daß sie in den hinein verwandelt wird, der sie studiert, sondern daß sie ihren Liebhaber in sich und ihre Kraft hinein verwandelt“¹⁸. In diesem Sinne ist daher mit Oswald Bayer festzuhalten: „Die heilige Schrift ist das Subjekt der Auslegung der Kirche und damit meiner selbst.“¹⁹

Solche Wirkung entfaltet die Schrift dort, wo sie ihrem Zweck nach um der Rechtfertigung des Sünders willen gelesen und verkündet wird, und das heißt konkret auch: dort, wo die in der Schrift selbst geordneten und überlieferten Einsetzungen des dreieinigen Gottes, die Gnadenmittel des Neuen Testaments,

16 Hermann Sasse, *In Statu Confessionis* 2. Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Berlin und Schleswig Holstein 1976, 339f.

17 Vgl. 1Kor 8,2f; 13,12; Gal 4,9; 1Joh 3,20.

18 Nota, quod Scripturae virtus est haec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes. Bayer, *Autorität und Kritik*, 53; Bayer zitiert Luthers *Dictata super Psalterium*, WA 3,397,9–11.

19 Bayer, *Autorität und Kritik*, 53.

ausgeteilt werden. Denn die Wirksamkeit Gottes in Gesetz und Evangelium, in Tötung und Neuschöpfung des Sünders, hat dieser Gott selber an die schriftgemäße Predigt seines Wortes und an die Verwaltung der in diesem Wort eingesetzten Gnadenmittel Taufe, Absolution und Abendmahl gebunden.

3.2. *Altes und Neues Testament*²⁰

Die Unterscheidung von Altem und Neuem Testament ist nicht identisch mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wenn auch die komplexe Beziehung beider Testamente zueinander durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium mit geprägt ist. Die Bindung der Kirche Jesu Christi an den Kanon des Alten Testaments geht darauf zurück, daß Christus selber, der Erlöser der Menschheit, die Rettung der Heiden durch sein Evangelium rückbindet an das Offenbarungsbuch Israels, eines aus heidnischer Sicht „fremden“ Volkes. Christus ist der Heiland der Welt nur als derjenige, der die Schriften Gottes für Israel zur Erfüllung bringt. So wird den Heiden zugemutet, daß ihre Erlösung nicht in ihrer eigenen natürlichen Religiosität wurzelt, sondern in Gottes Offenbarung an Israel.

Umgekehrt heißt das für die alttestamentlichen Schriften: Sie empfangen ihre universale Bedeutung in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi und in der Verkündigung seines Evangeliums. Der ewige Sohn Gottes ist als fleischgewordener nicht nur der wahre Hermeneut des Vaters, wie Joh 1,18 kündigt. Als Messias Israels ist er zugleich der einzig wahre Ausleger der Schriften des Alten Testaments. *Ihr sucht in der Schrift, denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir zeugt.* So Christus selber in Joh 5,39. Als der auferstandene Herr rüstet er seine Jünger auf ihre Missionstätigkeit zu, indem er ihnen die Schriften des Alten Testaments öffnet (Lk 24,45). *Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war* (Lk 24,27).

Diese Schriftauslegung und Schriftefüllung durch Christus selber aber ist zusammen mit dem Lehrauftrag an seine Jünger (Mt 28,20) die Grundlage für die weltweite Predigt der Buße zur Vergebung der Sünden in seinem Namen (Lk 24,47). Damit gründet der Doppelkanon von Altem und Neuem Testament in Schriftauslegung (AT) und Lehrauftrag (NT) des auferstandenen Herrn. Durch seine eigene Schriftauslegung bindet er seine Kirche an das Alte Testament. Durch seinen Lehrauftrag an die Apostel, den diese auch schriftlich erfüllen, bindet Christus die Kirche an das Neue Testament. *Wer euch hört, der hört mich* (Lk 10,16), diese Verheißung Jesu gilt gleichermaßen dem mündlichen wie dem schriftlichen Wort seiner Apostel. Zugleich wird das Ziel, der Skopus, der Schriften vom Auferstandenen selber festgelegt: Sie sollen zu Buße und Vergebung führen. Und so dienen dann auch die Schriften des Neuen Testaments dem einen Zweck, daß sie als Verkündigung Jesu Christi auf der Grundlage des Alten Testaments die Hörer und Leser zum seligmachenden

²⁰ Vgl. Wenz, *Das Wort Gottes*, 41–53.

Christusglauben bringen sollen (z.B. Joh 20,31: *Diese sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen*).

Im Licht Jesu Christi ringen dabei nun zwei Herangehensweisen an das Alte Testament und damit an die Schrift überhaupt miteinander, in denen sich die innerjüdische Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten seiner Zeit fortsetzt. Dieses Ringen bildet sich schon innerhalb des neutestamentlichen Kanons, erst recht dann auch in der Auslegungsgeschichte der Kirche ab im Ringen um das rechte Verständnis der Erlösung bzw. der Rechtfertigung des Sünders. Dieses Ringen richtet sich letztlich auf den Umgang mit dem Gesetz Gottes bzw. auf die Wahrnehmung der Relation von Gesetz und Verheißung.

Liest man die lutherischen Bekenntnisschriften, so wird man gewahr, wie diese wieder und wieder in Aufnahme insbesondere der prophetischen Schriften des Alten Testaments und in Fortsetzung des Kampfes Jesu und seiner Apostel mit dem gesetzlichen Schriftverständnis jüdischer und christlicher Pharisäer die Auseinandersetzung mit der Werkgerechtigkeit in der Rechtfertigung führen²¹. Grundlage für diese Auseinandersetzung ist die zentrale Bedeutung des vollkommenen Sühnopfers Jesu Christi, dessen Annahme durch Gott beglaubigt ist durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dieses Sühnopfer offenbart sowohl die typologische Bedeutung des mosaischen Zeremonialgesetzes, einschließlich der Opfer und des Priesteramtes (Hebräerbrief!), als auch die anklagende und verurteilende Wirkung des Gesetzes Gottes im Dekalog.

Christus allein ist die Erfüllung beider, des Gesetzes und der Verheißungen. Er allein bringt den Fluch des Gesetzes über dem Ungehorsam der Menschen zum Ende. Er allein setzt Sakramente ein, die nicht mehr nur figürliche oder vorbildhafte Bedeutung haben, sondern die wirksam und kräftig die Gerechtigkeit Christi und damit die Vergebung des Vaters zusprechen und die Heiligkeit des Geistes in gottlosen Sündern wachsen lassen. Christi Erlösungswerk und die um der Rechtfertigung willen von ihm selbst in der Schrift eingesetzten Gnadenmittel prägen daher die Art und Weise, wie wir die Schrift aufnehmen sollen. In Artikel IV der Apologie schreibt Melanchthon: „Weit entfernt von der menschlichen Vernunft, weit entfernt von Mose müssen die Augen auf Christus zurückgeworfen werden, und man muß glauben, daß Christus uns gegeben worden ist, damit wir um seinetwillen für gerecht gehalten werden.“²²

Die Art und Weise, in der Christus selber seine Kirche an das Alte Testament bindet, spiegelt wiederum in dreierlei Hinsicht zentrale Aspekte der Rechtfertigung wider. Zunächst muß jeder Mensch wahrnehmen, daß es ein

21 Vgl. Wenz, *Das Wort Gottes*, 62–69.

22 *Procul a ratione humana, procul a Moise reiciendi sunt oculi in Christum, et sentiendum, quod Christus sit nobis donatus, ut propter eum iusti reputemur* (Ap IV, 296/175, Übers. Pöhlmann, S. 218).

„verbum externum“ bzw. ein „verbum alienum“, d.h., ein „äußerliches“, fremdes, sogar fremdsprachiges, in einem fremden Volk zuerst verkündetes und aufgezeichnetes Wort ist, das ihn richtet und rettet, nicht ein Wort, das ihm aufgrund eigener Anlagen und Leistungen zur Verfügung steht. Zweitens gilt gleichermaßen um der Rettung der Juden und der Heiden willen, daß dieses uns im Alten Testament gegebene Wort Gottes im Lichte Jesu Christi verstanden und verkündigt werden muß.

Jede Herangehensweise an die Bibel Alten und Neuen Testaments, die sich von ihrem christologischen Skopus loslöst, führt letztlich zu einem Rückfall in ein humanistisches, rationalistisches, werkgerechtes Schriftverständnis. Die Schrift gilt dann nicht mehr als aus sich selbst heraus wirksame Quelle göttlicher Verheißungen, sondern als theoretische Anleitung für die Bemühungen des Menschen, sich selbst und seine Welt progressiv zu verbessern. Die Schrift offenbart dann auch nicht den Menschen als Feind Gottes, der vor Gott kapitulieren muß, will er gerettet werden. Sie wird reduziert auf einen Appell, der sich an die „guten“ moralischen Fähigkeiten des Menschen richtet. Das ist letztlich das Schriftverständnis eines Erasmus von Rotterdam, mit dem sich Martin Luther auseinandersetzen mußte, oder eines Immanuel Kant, mit dem sich Johann Georg Hamann um des Heiles willen stritt.

Schließlich und drittens ist das Alte Testament nicht nur das sogenannte „monotheistische Gewissen der Kirche“, wie es manche genannt haben. Es erinnert darüber hinaus daran, daß das Evangelium Jesu Christi nicht so verkündet wird, als würden dabei die geschöpflichen Umstände menschlichen Lebens ignoriert werden. Das gilt auch für das Gesetz. Unsere Sünde, die durch Gottes Gesetz offenbart und gestraft wird und durchs Evangelium vergeben wird, ist nicht etwas Abstraktes, sondern vollzieht sich im täglichen Leben in den von Gott für seine Schöpfung gesetzten Ordnungen.²³ Man lese vor diesem Hintergrund einmal die Geschichten Abrahams oder den Weg Davids von seinem Sündenfall zur Buße und zur Vergebung, die ihm Nathan in Gottes Namen zuspricht. Auch der neue Gehorsam, der aus dem rechtfertigenden Glauben erwächst, findet sein Betätigungsfeld in den konkreten Beziehungsfeldern, in die hinein uns Gott als Schöpfer stellt, die er selbst durch den Dekalog schützt und worin er uns im Gehorsam auch bewahrt. Die strukturierte Einheit von Altem und Neuem Testament entspricht so dem Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung und bringt überdies zum Ausdruck, daß jener Gott, der uns in Christus erlöst, derselbe dreieinige Gott ist, der uns geschaffen und Israel zu seinem ersterwählten Volk berufen hat.

23 Ulrich Asendorf, *Rechtfertigung im Alten Testament, gezeigt am Beispiel Abrahams*, in: *Rechtfertigung und Weltverantwortung: Internationale Konsultation in Neuendettelsau 9.–12. September 1991: Berichte und Referate*, hg. v. Wolfhart Schlichting, Neuendettelsau 1993, 37–57; auch Hartmut Günther, *Allein die Schrift – Nötige Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift und zum Umgang mit ihr*, in: *Lutherische Theologie und Kirche* 16, 1992, 63.

3.3. Geist und Buchstabe

Nachdem Luther in seinen von ihm selber als testamentarisch angesehenen Schmalkaldischen Artikeln die Themen Evangelium, Taufe, Abendmahl, Schlüsselamt als die zentralen Gnadenmittel behandelt hat, durch die der rechtfertigende Glaube nach Gottes Willen im Herzen der Menschen geschaffen wird, formuliert der Reformator im Abschnitt über die Beichte grundsätzliche Klärungen zum Verhältnis von Geist und Buchstabe. Damit wiederholt und bekräftigt er inhaltlich die anti-schwärmerische Grundentscheidung des fünften Artikels des Augsburgischen Bekenntnisses vom Predigtamt, jenes Artikels den Oswald Bayer als wichtigsten Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses bezeichnet.²⁴

Im Augsburger Bekenntnis hatte Melancthon formuliert, daß Gott durch die dem Predigtamt anbefohlenen Mittel des Evangeliums und der Sakramente den Heiligen Geist gibt, welcher den seligmachenden Glauben wirkt, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören (CA V). Luther verstärkt dies nun, indem er selber mit allem Nachdruck gegen die Enthusiasten jeder Couleur die Externität des Wortes betont, welches dem Glauben und der Einwohnung des Geistes in den Gläubigen vorangeht bzw. diese erst bewirkt.

Ich zitiere aus den Schmalkaldischen Artikeln: „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort, damit wir uns bewahren fur den Enthusiasten, ..., so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, ..., die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen ...; denn das Bapstum auch eitel Enthusiasmus ist, darin der Bapst rühmet, ‚alle Rechte sind im Schrein seines Herzen‘ und, was er mit seiner Kirchen urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn’s gleich über und wider die Schrift oder mündlich Wort ist. ... Warum lassen sie auch ihre Predigt und Schrift nicht anstehen, bis der Geist selber in die Leute ohn und vor ihrer Schrift kompt, wie sie rühmen, daß er in sie kommen sei ohn Predigt der Schrift?“²⁵

Es ist daher richtig, daß für Luther das mündlich verkündigte Wort die Grundlage des Glaubens und der Kirche ist. Damit kann aber nach den klaren Aussagen Luthers selbst nicht das mündliche Wort gegen die Schrift ausgespielt werden, wie es vielerorts im Protestantismus üblich geworden ist. Denn für Luther steht nicht in Frage, daß die mündliche Verkündigung an die Schrift gebunden ist. Die Predigt, die er den Enthusiasten entgegensetzt, ist, wie er dort in den Schmalkaldischen Artikeln sagt, nichts anderes als die „Predigt der Schrift“²⁶. Damit ist die Schrift Quelle, ja sogar Subjekt der mündlichen Pre-

24 Oswald Bayer, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992, 38.

25 BSLK 453,16–455,3.

26 BSLK 455,3.

digt. Und so gibt es eine klare Verhältnisbestimmung zwischen Schrift und mündlicher Predigt. Die Schrift ist die alleinige Quelle und der Maßstab für die Evangeliumspredigt der Kirche.

Weiter läßt sich in Luthers Text erkennen: Die untrennbare Verbindung zwischen Gottes Geist und dem Buchstaben der Heiligen Schrift ist nicht etwas Zufälliges, Verzichtbares oder Vorübergehendes, etwas, das sich erst von Zeit zu Zeit im mündlichen Wort oder gar erst im Glauben des Hörers ereignet. Die Einheit von Geist und Buchstabe in der Heiligen Schrift und dann auch in der Predigt geht vielmehr dem Glauben voraus und kommt nicht erst durch den Glauben zustande. Dies ist auch einem in der heutigen Theologie unter dem Einfluß Karl Barths weit verbreiteten Mißverständnis gegenüber zu betonen, wonach die Schrift nur je und dann für den Glaubenden zum Wort Gottes werde. Ein solches Mißverständnis führt allzusehr zur Folgerung, wir Christen könnten entscheiden, was in der Heiligen Schrift Gottes verbindliches Wort sei und was nicht. Mit dem Artikel V des Augsburgischen Bekenntnisses ist zu betonen, daß der Heilige Geist durch die Gnadenmittel den rettenden Glauben wirkt, „wo und wann er will“. Damit ist gerade nicht gesagt, daß der Geist die Schrift oder die Gnadenmittel zum göttlichen Wort macht, wo und wann er will. Die immer wahrzunehmende doppelte Wirkung des Wortes in Glauben und Unglauben setzt geradezu voraus, daß das wirkende Gnadenmittel wirklich Gottes Wort ist und auch dann bleibt, wenn der ungläubige Mensch ihm diese Anerkennung versagt.

Die enge und unauflösbare sachliche Verbindung zwischen CA IV und CA V, dem *Rechtfertigungsartikel* des Augsburgischen Bekenntnis und dem *Artikel über das Gnadenmittelamt*, zeigt daher ebenso wie Luthers anti-schwärmerischen Ausführungen in den Schmalkaldischen Artikeln, daß die Rechtfertigung in der Tat unmittelbare Folgen für den Umgang mit der Schrift zeitigt. Die Verwerfung der Werkgerechtigkeit in der Rechtfertigung ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist die ebenso deutliche Verwerfung der Schwärmerie, des Enthusiasmus, bei der Frage nach dem Umgang mit Gottes Wort und Sakramenten. Selbst der Gläubige kann nicht den Anspruch erheben, aufgrund seiner Geistbegabung zum Richter zu werden zwischen dem Geist und dem Buchstaben der Heiligen Schrift. Dies passiert überall dort, wo die fromme Subjektivität des Gläubigen als Autorität sich über das vorgegebene Gotteswort der Schrift erhebt. Das aber ist nach dem Bekenntnis um der Reinheit des Wortes und damit letztlich um der Rechtfertigung willen zu verwerfen, egal ob es ein Papst ist oder ob es fromme Schwärmer sind, die ihre subjektiven Einsichten zum Maßstab erheben.

Ich möchte diesen Abschnitt abschließen mit einigen Hinweisen aus dem Großen Katechismus Martin Luthers, die uns wieder den engen Zusammenhang zwischen den Gnadenmitteln und der Heiligen Schrift erkennen lassen. Auch hier, wo es um die Unterweisung der Gemeinde geht, gilt die erste Sorge des Reformators der Warnung vor einem schwärmerischen Glaubensverständ-

nis. Im 5. Hauptstück über das Heilige Abendmahl schreibt Luther: „Denn obgleich ... am Kreuz ... die Vergebung der Sünd erworben ist, so kann sie doch nicht anders denn durchs Wort zu uns kommen. Denn was wußten wir sonst davon, daß solchs geschehen wäre oder uns geschenkt sein sollte, wenn man's nicht durch die Predigt oder mündlich Wort furtrüge? Woher wissen sie es oder wie können sie die Vergebung ergreifen und zu sich bringen, wo sie sich nicht halten und gläuben an die Schrift und das Evangelion?“²⁷ Es ist wahr und bleibt dabei, daß der heilsame Nutzen der Schrift wie der anderen Gnadenmittel nur im Glauben empfangen wird. Zugleich aber ist es niemals der Glaube, der die Gnadenmittel zu Werken Gottes oder die Schrift zum Wort Gottes macht, sondern der Glaube kann nur entstehen und bestehen, weil Gott durch diese vorgegebenen Mittel an uns Menschen wirkt. So gilt nach Luther nicht nur: „Wer aber nicht gläubt, der hat nichts“²⁸, sondern auch: „daß der Glaube etwas haben muß, das er glaube, das ist, daran er sich halte und darauf stehe und fuße.“²⁹

Darum kann die Rechtfertigung des Sünders nur so frei bleiben von aller schädlichen Vermischung mit menschlichen Werken, wenn die uns vorgegebenen göttlichen Gaben und wirksamen Mittel der Schrift und der Sakramente ihrer Einsetzung gemäß wahrgenommen, gebraucht und empfangen werden. Und selbst in der Relation zwischen Schrift und Predigt bzw. Schrift und Sakramenten besteht für die lutherische Reformation eine klare Zuordnung. Allein die Schrift gibt durch die in ihr bezeugte trinitarische Heilsgeschichte den weiten theologischen Horizont und Zusammenhang zwischen Schöpfung, Fall und Jüngstem Tag zu erkennen, in dem die Rechtfertigung des Sünders steht. Allein die Schrift gibt durch die Überlieferung der Gebote und Verheißungen Jesu Christi zu erkennen, durch welche Sakramente oder Mittel Gott uns Menschen seine Gnade schenkt, um so den seligmachenden Glauben zu wecken und die Kirche Christi zu bauen.

Man könnte ohne weiteres die Schrift hier jeweils durch den Heiligen Geist ersetzen. Der Geist tut, was die Schrift wirkt, das bedeutet die Einheit von Geist und Buchstabe. Es sei daran erinnert, daß das reformatorische „*sola scriptura*“ grammatikalisch ein *ablativus instrumentalis* ist. Dieser im Deutschen nicht vorhandene Fall zeigt im Lateinischen an, durch welches *Mittel* ein Subjekt etwas wirkt. In unserm Fall ist der dreieinige Gott das Subjekt, das „allein durch die Schrift“ (= „*sola scriptura*“) als *Gnadenmittel* unsere Erlösung wirkt. Alles, was zu unserm Heil nötig ist, finden wir in der Schrift und empfangen wir durch die Schrift. Darum gilt in jeder Hinsicht, was Luther so unnachahmlich und ernstlich gegenüber dem großen Skeptiker Erasmus eingepägt hat, nämlich daß die Heilsgewißheit der Gläubigen gebunden ist an die vom Heiligen Geist gestiftete Klarheit und Wirksamkeit des Wortes Gottes in den Heiligen Schriften.

27 BSLK 713,35–46.

28 BSLK 714,38f.

29 BSLK 696,32–35.

3.4. Gottes Wort und Menschenwort – Schrift und Tradition

In der Rechtfertigung wie in der Schrift wendet Gott sich als gnädiger Richter an den Menschen als Sünder. Die normale Reaktion des Menschen auf ein Gesetz, das ihn zum Tode verdammt, und auf ein Evangelium, das ihm seine tiefe Heilsbedürftigkeit und Heilsunfähigkeit vor Augen führt, ist Abwehr. Das Wort vom Kreuz, und das gilt für die ganze Schrift, ist, wie Johannes Wirsching sagt, „nicht dem konsentierenden, sondern dem *rebellierenden* Menschen gesagt. Es rechtfertigt den Sünder, nicht den Einverständigen.“³⁰ Diese Einsicht ist für das Verhältnis von Gottes Wort und Menschenwort im Umgang mit der Schrift von größter Bedeutung.

Der Schweizer Theologe Bernhard Rothen, der selber ein großartiges Buch über die Klarheit der Schrift bei Martin Luther geschrieben hat³¹, erinnerte vor einigen Jahren auf einer theologischen Konferenz daran, daß das lutherische Bekenntnis sehr wohl an herausgehobener Stelle den Menschen als Hörer der göttlichen Botschaft thematisiert. Dies geschieht aber sowohl im 2. Artikel des Augsburger Bekenntnisses als auch in den ersten beiden Artikeln der Konkordienformel so, daß die radikal negative Wirkung der Erbsünde für die Gotteserkenntnis und damit auch für das Verstehen der Schrift hervorgehoben wird³². Auch hier liegt wieder eine enge Analogie zwischen Rechtfertigung und Heiliger Schrift vor: So wie die Erbsünde des Menschen in der Rechtfertigung zur Folge hat, daß uns das Heil allein durch Gottes Gnade („sola gratia“) zuteil wird, so entspricht auf der anderen Seite die aus eigener Kraft unüberwindliche Verstocktheit des menschlichen Willens für Gott dem „sola scriptura“, der Einsicht also, daß die menschliche Blindheit für Gott allein durch die Heilige Schrift überwunden werden kann.

Der Heilige Geist läßt daher die Botschaft der Schrift in einer Welt erklingen, in der seit dem Sündenfall bereits ein vielfältiges Gewirr von Stimmen vorherrscht, in der Gutes und Böses, Wahres und Unwahres unentwirrbar ineinander vermischt sind. Das hat einen vielfältigen Autoritätenkonflikt zur unausweichlichen Folge, wo immer Gottes Wort in unserer Welt hörbar oder sichtbar wird. Auch in diesem Konflikt spiegelt sich die Spannung von Gesetz und Evangelium wider, aber auch der Gegensatz zwischen der gesetzlich geprägten Vernunft des Menschen und dem Wort Gottes in Gesetz und Evangelium.

Dieser Konflikt zieht sich durch Herz und Existenz der Gläubigen als Streit zwischen dem alten und neuen Menschen, zwischen Fleisch und Geist. Neben dieser existentiellen Dimension hat dieser Konflikt auch eine kirchliche Dimension als Konflikt zwischen „Kirche und Pseudokirche“. Reformatorisch

30 Johannes Wirsching, *Wahrheit und Gemeinschaft. Zur Frage der Häresie*, in: ders., *Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*. Band 1, Frankfurt am Main 1988, 131.

31 *Die Klarheit der Schrift. Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen*, Göttingen 1990.

32 Bernhard Rothen, *Die Rechtfertigung des Sünders. Voraussetzung und Zweck des theologischen Urteils*, in: *Rechtfertigung und Weltverantwortung* (wie Anm. 23), 91.

gesprochen ist das der Konflikt zwischen der wahren und der falschen Kirche, der zwischen den Konfessionen aufbricht, der sich aber auch quer durch die jeweiligen empirischen Kirchen hindurchzieht. Es ist der Konflikt zwischen Christus und den Christen, zwischen den testamentarischen Einsetzungen des Herrn und der Vielzahl gutgemeinter christlicher Erfindungen, die darauf abzielen, das als defizitär angesehene Werk Christi und seines Geistes zu ergänzen, was sehr oft zur Folge hat, daß diese Erfindungen das Werk Christi und seines Geistes ersetzen. In diesem Zusammenhang spricht die Reformation dann auch vom Antichristen. Dieser ist ja nicht ein gottloser Tyrann außerhalb der Kirche. Antichristlich ist vielmehr alles, was sich in der Kirche an die Stelle Jesu Christi und seiner Gnadenmittel setzt, was Christus im Namen der Christen austreibt.

Im rechten Sinne christlich ist dem gegenüber das, was auf solche ergänzenden Werke verzichtet und sich ganz an die Weitergabe der von Christus der Kirche anbefohlenen Lehre und der von ihm testamentarisch eingesetzten Gnadenmittel hält. Diese Spannung von Kirche und Pseudokirche, von Werk Jesu Christi und Werk der Christen, ist der Zusammenhang in dem nun auch das zwischen den Konfessionen und in ihnen so heiß umstrittene Verhältnis von Schrift und Tradition zu klären ist. Und auch hier ergibt sich wieder eine unübersehbare inhaltliche Analogie zur Rechtfertigung. Denn das Verhältnis von Schrift und Tradition in der Hermeneutik oder Schriftauslegung spiegelt das Verhältnis zwischen Glaube und Werken in der Rechtfertigung wider. Hier wie dort aber ist das Verhältnis zwiefältig zu bestimmen.

Die erste Verhältnisbestimmung zwischen Schrift und Tradition kann als *kritisch-destruktiv* bezeichnet werden. Die Wiederentdeckung von Schrift und Rechtfertigung führte die Reformatoren zu der Einsicht, daß viele Traditionen in der Kirche sich konträr zur Schriftbotschaft verhielten und oft genug geradezu zentrale Aspekte des Evangeliums ersetzt hatten. Immer wieder lautet die Diagnose der Zustände in der spätmittelalterlichen Kirche in den lutherischen Bekenntnisschriften, daß durch menschliche Erfindungen die Gebote Gottes, die Botschaft von der Rechtfertigung und damit der Trost der Gewissen, ja letztlich Christus selber in Lehre und Praxis der Kirche verdrängt worden seien. Das ist der Hintergrund für die sehr kritische, negative Haltung der Bekenntnisschriften gegenüber der „*traditio humana*“, gegenüber menschlichen Satzungen und Traditionen. Dabei geht es nun aber nicht um Grundsatzopposition, sondern um die Reinheit des Evangeliums. Nur solche Traditionen, welche die Lehre von der Gnade und die Gebote und Einsetzungen Gottes verdunkeln und die christlichen Gewissen in Verzweiflung führen, werden kritisiert und entfernt.³³

Bei alledem steht für die lutherischen Theologen nichts weniger auf dem Spiel als die Heilsgewißheit und dann auch die Gewißheit einer gottgefälligen Heiligung in jenen Werken, die Gott selber befohlen hat. Heilige Werke sind al-

³³ Wenz, *Das Wort Gottes*, 60, Anm. 43.

lein solche Werke, die Gott in seinem Wort eingesetzt hat. Diese Werke aber stehen im Gegensatz zu jenen Werken, die gutmeinende pharisäische Christen erfunden haben, um ihre Frömmigkeit aus eigener Kraft und eigenem Willen heraus zu erweisen oder zu steigern. In diesem Zusammenhang fällt der Konflikt zwischen Schrift und Tradition zusammen mit dem Konflikt zwischen Gottes Evangelium und einer menschlichen Gesetzesgerechtigkeit, zwischen dem reinen Empfangen der uns geschenkten und zugerechneten Gerechtigkeit Christi und dem schädlichen Eifer des religiösen Menschen, in Gottes Gericht aufgrund eigener Gerechtigkeit zu bestehen.

In praktischer Hinsicht hat dies zu Folge, daß die Reformation die riesige Flut schädlicher menschlicher Erfindungen, Gedanken und Werke in der Kirche eindämmt, um Raum für das zu schaffen, was Gott selber in der Schrift angeordnet hat. Der Konflikt zwischen Schrift und Tradition, zwischen Gottes Wort und Menschenwort, wirkt sich für die lutherischen Bekenntnisschriften ferner aus auf die Seelsorge der Kirche und auf die Frage nach rechter oder falscher Schriftauslegung.³⁴ In beiden Fällen geht es darum, daß die falschen und oft übermächtigen Vorstellungen und Vorverständnisse des sündigen Menschen über Gott und das Heil überwunden werden durch die Konfrontation dieser Irrtümer mit Gottes wahren Gesetz und Evangelium in seiner biblisch-christologischen Klarheit.

Allerdings ist das nicht alles, was reformatorisch zum Verhältnis von Schrift und Tradition zu sagen ist. Die zweite Verhältnisbestimmung zwischen Schrift und Tradition könnte man als *kritisch-sanativ* bezeichnen, womit angezeigt ist, daß sich die Schrift auf Tradition und Werk der Christen und der Kirche heilsam und aufbauend auswirkt. Auch hier ist wieder die Analogie zwischen Schrift und Rechtfertigung hilfreich. In Artikel III der Konkordienformel heißt es zur Rechtfertigung: „Allein der Glaube ist es, der die Wohltat (Gottes) ohne Werke ergreift, aber er ist niemals allein“³⁵. So, wie der ohne Werke rechtfertigende Glaube nicht ohne Werke bleiben kann, so ist die Schrift allein Grundlage und Wirkmittel des Glaubens und der Kirche und kann doch nicht ohne dadurch gewirkte Tradition bleiben.

Vielmehr ruft die Schrift selber kraft ihrer Wirksamkeit die Antwort der Kirche und der Gläubigen in Gestalt ihres Bekenntnisses in Worten und Taten hervor. Das schriftgemäße Bekenntnis und das diesem Bekenntnis entsprechende gottesdienstliche und kirchliche Leben sind daher grundlegend für die Unterscheidung zwischen Kirche und Pseudokirche, zwischen wahrer und falscher Kirche. Im Bekenntnis und in den darauf aufbauenden kirchlichen Ordnungen regelt die Kirche ihr Schriftverständnis und ihre Predigt- und Sakramentspraxis nach den Vorgaben der Heiligen Schrift. Sie tut das in der Gewißheit, daß die Schrift in hinreichender Klarheit und heilsnotwendiger Verbind-

34 Ebd., 62–72.

35 BSLK 928,16–18: sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquam est sola.

lichkeit selber vorgibt, was zum Heil der Menschen verkündet und an Gnadenmitteln ausgeteilt werden soll. Damit unterstellt sich das Bekenntnis selber Christus als dem Herrn der Heiligen Schrift und dem Werk des von ihm ausgesandten Geistes.

Zugleich verpflichtet solches Bekenntnis zur Bewahrung all jener Traditionen der Kirche, die sich in ihrer Dienstbarkeit für das Evangelium bewährt haben, die also das Werk Jesu Christi nicht ersetzen, sondern diesem in größtmöglicher Treue dienen. Die Rückkehr zu den Vorgaben der Heiligen Schrift steht somit weder der Tradition noch Ausprägungen christlicher Frömmigkeit feindlich gegenüber. Vielmehr befreit sie geradezu das menschliche Denken, Erleben und Erfahren von der Last, das eigene Heil, die Einheit und das Bleiben der Kirche selbst begründen zu müssen.

Indem die Schrift Glauben wirkt, setzt sie Glaubenserfahrungen aus sich heraus, wie sie in der Fülle schriftgemäßer Traditionen, Agenden, Lieder, Gebete zu jeder Zeit Gestalt gewinnen, und gewährleistet so das Bleiben der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Dabei ist es die Treue zur Heiligen Schrift als Christusverkündigung, also die Apostolizität der Lehre, die allein die recht verstandene Katholizität der Kirche begründet. Die Schrift selber schafft, was Carl-Heinz Ratschow „die Ständigkeit der Wahrheit“ nennt, die „in der Tradition wahrgenommen“ wird.³⁶ So wie der Glaube sich also keineswegs feindlich gegenüber den guten Werken verhält, diese vielmehr dahingehend klärt und reinigt, daß sie nicht als Grundlage des Heils, sondern als Frucht des Heils wahrgenommen werden, so verhalten sich auch Schrift und Tradition zueinander.

3.5. Zusammenfassung: Die Schrift als Kanon und Sakrament, als Grundlage und Gnadenmittel der Kirche

Wenn es stimmt, daß die Rechtfertigung der Artikel ist, mit dem die Kirche steht und fällt, wie Luther schreibt, wenn es stimmt, daß in diesem Artikel auch die Fülle des christlichen Glaubens und der Theologie gebündelt ist, so sind die zahlreichen, hier aufgedeckten Parallelen und Analogien zwischen dem Charakter der Heiligen Schrift als Wort Gottes und den Grundzügen der Rechtfertigung des Sünders vor Gott keine Überraschung. Rechtfertigung des Sünders und Heilige Schrift als geistgewirktes Christuszeugnis sind zwei Aspekte desselben richtenden und rettenden Handelns des dreieinigen Gottes an uns Menschen. Im Lichte der behandelten Unterscheidungen ist die Schrift also tatsächlich um der Reinheit des Evangeliums und der Heilsgewißheit der Gläubigen willen beides: Kanon und Sakrament, Grundlage und Gnadenmittel, Autorität für Lehre und Handeln der Kirche und zugleich wirksames Mittel des Geistes Jesu Christi, irrtumslose göttliche Wahrheit und unfehlbare göttliche Kraft.

³⁶ Carl-Heinz Ratschow, *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik*, 5. Auflage Gütersloh 1983, 208.

Dabei sind ihre Irrtumslosigkeit und ihre Unfehlbarkeit nicht nach Kriterien menschlicher Vernunft oder Fähigkeit zu bemessen. Die Schrift darf nicht durch die Fragen unserer Vernunft oder durch die Bedürfnisse unserer Lebenswelt vereinnahmt werden. Sie stellt vielmehr unser Leben in den Horizont des göttlichen Gerichts und deckt in der ganzen Tiefe die Heillosigkeit und Heilsbedürftigkeit menschlicher Existenz auf. Sie thematisiert wohl auch zahlreiche Lebensfragen, wie insbesondere die weisheitlichen Passagen des Alten Testaments oder die Haustafeln des Neuen Testaments zeigen. Aber sie stellt auch diese Lebensfragen in jenen Horizont des göttlichen Gerichts, von dem wir nichts wüßten, würde er uns nicht durch die Schrift eröffnet werden. Die Schrift wird daher nur recht gelesen, gehört, verstanden und geglaubt, wenn sie streng von dem her gelesen, gehört, verstanden und geglaubt wird, was ihr Proprium ist, was nur in ihr zu finden ist.

Als Grundlage und Gnadenmittel der Kirche, als Kanon und Sakrament, ist die Heilige Schrift aufgrund ihres Christus-Inhaltes in einzigartiger Weise auskunftsfähig und wirkmächtig, was die Frage nach Gott und dem Heil der Menschen betrifft. Denn ihn, Christus, verkünden Altes und Neues Testament, um seinetwillen, um seinetwillen allein, sind uns diese Schriften als Wort Gottes überliefert durch die von Gott bevollmächtigten Propheten und Apostel. Und die Heilige Schrift ist aufgrund der Selbstbindung des Geistes Jesu Christi an ihren Buchstaben und an ihren Inhalt in einzigartiger Weise wirksam und kräftig. Diese sakramentale, die Gnade Gottes vermittelnde Kraft der Schrift entfaltet sich darin, daß sie den heilsnotwendigen Christusglauben zu stiften in der Lage ist und so zugleich die Kirche Christi baut und erhält.

Glaube und Kirche sind gleichermaßen Geschöpfe des Wortes Gottes, gewirkt durch die Schrift als Gnadenmittel und durch die in ihr beschlossenen Gnadenmittel der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsausteilung. Die Heilige Schrift ist daher nichts weniger als „das in der Christenheit fort-dauernde Pfingstwunder“, wie Martin Kähler es formulieren konnte³⁷. In einer Welt, in der unterschiedlichste Stimmen laut werden, in der Wahrheit und Irrtum unentwirrbar vermischt werden, ist die feste, zuverlässige, klare und wirksame Heilige Schrift das größte Gottesgeschenk für die Menschheit.

Als solches Gottesgeschenk ist sie ein einziger großer Bußruf Gottes an uns Menschen. Die Schrift ruft uns zu dem Gott, der die Rechtfertigung des Sünders ganz in die Hände seines Sohnes Jesus Christus gelegt hat, den der Geist Gottes wiederum durch das Wort der Schrift unaufhörlich als Heiland predigt und vor Augen malt. So ist es der dreieinige Gott selber, der durch seine Schrift unseren Glauben schafft und erhält, indem er den Irrtümern wehrt und jene gesunde Lehre stiftet, von der die Kirche lebt.

37 Martin Kähler, *Die Bibel das Buch der Menschheit* (1904), in: *Zur Bibelfrage*, Gütersloh, 1937, 259, zitiert nach Johannes Wirsching, *Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*. Band 3, Frankfurt am Main – New York, 1999, 67.

Gert Kelter:

„Es ist ein Wunder, wenn ein Priester selig wird!“

Kann ein Gemeindeglied den Pastor im öffentlichen Beichtgottesdienst absolvieren?

0. Einleitung

Im Hintergrund der Frage, ob ein Nichtordinierter die Absolution erteilen könne, steht die gelegentlich von Pfarrern empfundene Not, daß sie selbst zwar das ganze Jahr über ihre Gemeindeglieder absolvieren, selbst aber allenfalls im Rahmen von Pfarrkonventen die Absolution empfangen.

Natürlich ließe sich dieser Not leicht dadurch abhelfen, daß jeder Pfarrer, wie es wohl auch wünschenswert wäre, einen Amtsbruder als Seelsorger seines Vertrauens („ordentlicherweise“ sein Superintendent, Propst oder Bischof) wählt, von dem er in der regelmäßigen Einzelbeichte dann auch die Lossprechung empfängt.

Ein weiterer Hintergrund der Frage nach der Möglichkeit der Absolution durch Nichtordinierte ist jedoch auch die Befürchtung, daß in den Gemeinden der Eindruck entstehen könne, der Pfarrer absolviere zwar (in regelmäßig stattfindenden Beichtandachten bzw. im Beichtakt unmittelbar zu Beginn des Gottesdienstes), „brauche“ aber selbst keine Lossprechung von seinen Sünden.¹

Die Frage, ob ein Gemeindeglied die Absolution erteilen könne und dürfe, ist also zugespitzt zu verstehen als Frage, ob ein Gemeindeglied (z.B. ein Kirchenvorsteher) den Gemeindepfarrer in der Beichtandacht der Gemeinde bzw. dem Beichtakt im Gottesdienst „vice et loco“ Christi lossprechen kann und ist daher – wie auch der folgende Antwortversuch – eine Frage „aus der Praxis für die Praxis.“

1. Geschichtlicher Hintergrund

Beichte, Buße und Absolution sind kirchen- und dogmengeschichtlich vor dem Hintergrund des römischen Bußinstitutes zu sehen, wie es sich im 16. Jahrhundert darstellte. Die Ablassfrage, also der Auslöser des reformatorischen Widerspruches, war auf das Engste damit verknüpft.

Zwischen 1517 und 1580 liegen 63 Jahre, die die Entwicklung der innerkatholischen Reform- und Erneuerungsbewegung hin zur Konfessionskirche umfassen, bzw. hin zu einer evangelisch-lutherischen und einer römisch-katholischen Konfessionskirche umfassen. Diese Entwicklung ist gekennzeichnet durch unterschiedliche Akzentuierungen: Zunächst war die Kritik eng eingegrenzt auf einige herausragende Mißbräuche. Im Laufe der Diskussionen und Argumentation werden die theologischen und kirchlichen Wurzeln und Ursa-

¹ Im Sinne von: Er habe es nicht nötig.

chen dieser Mißbräuche immer konturierter und profiliert und damit die Zielfläche der Kritik entsprechend radikalisiert und insofern breiter. In der Konsolidierungsphase, in der sich abzeichnet, daß das ursprüngliche Ziel der inner-katholischen Erneuerung, also der Wiederherstellung der durch Irrlehren verdunkelten, gefährdeten und angegriffenen Einheit der Kirche in der Wahrheit in große Ferne gerückt ist (also insbesondere durch die konfessionskirchlichen Beschlüsse des Tridentinums, die letzten Endes das Entstehen von Konfessionskirchen festschreiben und verursachen), wird der Blick reformatorischer Theologie auf die neu entstandenen kirchlichen Strukturen gelenkt, sodaß sich eine Kurve theologischer Standpunkte und Positionen ergibt, die langsam bis zu einem Gipfelpunkt der Kontroverse ansteigt, um dann wieder zu fallen.

Am Anfang dieser Kurve steht Luthers Disputationsauftakt zum Ablaßwesen in Gestalt der 95 Thesen. Hier heißt es in der 7. These noch sehr deutlich: „Überhaupt keinem vergibt Gott die Schuld, den er nicht zugleich dem Priester als seinem Stellvertreter ganz und gar gedemütigt unterwirft.“

Man darf hier aber nicht über die Tatsache hinwegsehen, daß es beim Ablaß nicht um die Sündenvergebung durch die Absolution, sondern um den Nachlaß zeitlicher, kirchlich verordneter Bußen (Kirchenstrafen), ursprünglich sind das in Tage zu zählende Suspendierungen von der Teilnahme an der Kommunion, geht. Die altkirchlichen Büsser durften, nach Erhalt der Absolution, für eine von der Kirche bzw. dem Priester festgesetzten Zeit als Buße, d.h. Werk der tätigen Reue und des Ausgleichs, nicht kommunizieren und hatten nach dem Wortgottesdienst² die Kirche zu verlassen. Insofern Beichte und Absolution also ein kirchlicher Gerichtsakt waren bzw. sind, stellt Luther in der 7. These die priesterliche Zuständigkeit dafür nicht infrage.

2. Amt der Schlüssel

Im Verlauf der Auseinandersetzungen erfolgt eine Verschiebung von der Ablaßfrage hin zur Thematik der Absolutionsvollmacht und dem Amt der Schlüssel. Das ist nicht einfach dasselbe. Man übernimmt ja lutherischerseits zunächst die übliche Unterscheidung zwischen Jurisdiktions- und Weihevollmacht der Bischöfe bzw. Priester, gesteht ihnen durchgehend die Jurisdiktionsvollmacht zu, aber stellt zunehmend die Frage nach der Legitimation der Weihevollmacht („Wort und Sakrament“). Diese sei die eigentliche Vollmacht der Bischöfe, die ihnen *de iure divino* zukomme, während die Jurisdiktion ihnen der Ordnung und des Friedens und der Einheit in der Kirche halber *de iure humano* übertragen wird.

Auf das Bußinstitut bezogen heißt das, daß man den Bischöfen die Jurisdiktionsgewalt, insbesondere auch in Ehesachen, gerne überlassen wolle, die Weihevollmacht aber nicht als (sowohl diözesan – als auch parochial –) bischöfliches Eigenrecht, schon gar nicht aber als eine aus der päpstlichen Voll-

2 In den Ostkirchen bis heute markiert durch den Ruf des Diakons: „Die Türen, die Türen!“ bzw. „Das Heilige den Heiligen!“

machtsfülle abgeleitete, sondern als Übertragung der von Christus der Kirche gegebenen Schlüsselvollmacht auf die Diener des Wortes verstanden wissen wollte.

3. Neutestamentliche Implikationen

Hier stehen Mt 16 und 18 im Hintergrund. Die Übertragung der Schlüsselvollmacht auf Petrus als dem Sprecher des Apostelkollegiums scheint hier in einer Spannung zu Mt 18 zu stehen, wo mit denselben Worten die Schlüsselvollmacht auf ein zunächst nicht näher bestimmtes Kollektiv, umschrieben mit „euch“ übertragen wird.

In diesem Kollektiv ist „die Gemeinde“ angesprochen. Diese Luther-Übersetzung birgt das Mißverständnis in sich, es handle sich dabei um die Ortsgemeinde als Summe ihrer Glieder. Es ist aber die *ekklesia*, die hier angesprochen ist. Man kann Mt 16 und 18 nicht auseinanderreißen und eine chronologische Nachordnung unterstellen. Es sind Mt 18 dieselben Einsetzungsworte der Binde- und Lösevollmacht wie Mt 16. Die „Gemeinde“ aus Mt 18 ist dieselbe wie die aus Mt 16. Auch hier steht ja *ekklesia*, von der Christus sagt, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden. Der Gemeindebegriff nach heutigem Sprachgebrauch ist daher ein theologisches Verstehenshindernis. Denn Christus sagt keineswegs der Ortsgemeinde als Summe ihrer einzelnen Glieder zu, daß die Höllenpforten sie nicht überwinden werden, was ja auch eine geradezu haarsträubende Auslegung dieser Schriftstelle wäre, sondern der auf das Bekenntnis des Apostels Petrus gegründeten und Christus als dem „Inhalt“ dieses Bekenntnisses gestifteten *ekklesia*.

Den Christen verheißt Christus ja gerade nicht die Unüberwindlichkeit, sondern das Kreuz und das Leiden um dieses Bekenntnisses willen (Mt 16, 21 ff).

Luthers Wortwahl ist verständlich vor dem zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund des römischen Anspruches, insbesondere unter Berufung auf Mt 16 *ekklesia* mit *ecclesia romana* bzw. konkret mit dem Papsttum als dem Petrus-Nachfolgeramt zu *identifizieren*.

4. Luther und reformatorische Theologie

Dagegen hält reformatorische Theologie *die Kirche* als Vollmachtsträgerin, allerdings eben nicht die Gemeinde als Summe ihrer einzelnen Glieder, die gewissermaßen in demokratischen Mehrheitsentscheidungen nun von Fall zu Fall den Binde- und Löseschlüssel gebrauchen dürfe.

Gerade CA 28 wird unmißverständlich den Bischöfen und Pfarrherrn die Ausübung der Schlüsselvollmacht als ureigenstes, alle anderen Amtsvollmachten umschreibendes Amt zugesprochen.

Bis 1530, noch deutlicher bis 1580 hat sich in der reformatorischen Theologie hier noch eine weitere Verschiebung ergeben. Luther hat, sozusagen auf dem Höhepunkt der Streitkurve, eine strikte Unterscheidung zwischen dem *ius*

und dem *usus clavium* abgelehnt. Ihm war wichtig, daß sowohl das *ius* als auch der *usus* des Schlüsselamtes der Kirche zukomme. Das ist auch theologisch nicht zu bestreiten. Es gibt aber auch Lutherzitate, denen man durchaus entnehmen kann, daß also auch der „aus der Taufe gekrochene Bischof und Priester“ konkret den Mitchristen binden und lösen können und solle. Das war streckenweise Luthers theologische Schulmeinung, die aber von der Kirche, insofern sie der Reformation verpflichtet war, nicht nachvollzogen wurde.

Es wäre ein fataler ekklesiologischer Fehltritt zu meinen, man müsse sich nun zwischen „Vater Luther“ und letztlich doch „nur“ kirchlichen Festlegungen entscheiden. Die Kirche der Reformation hat in einem *magnus consensus* eine Bekenntnisfestlegung getroffen und ist darin „Vater Luther“ nicht gefolgt.

Daß auch Luther selbst in der Praxis hier schon sehr früh ganz anders entschied, zeigt die später dem Kleinen Katechismus angefügte Abteilung vom „Amt der Schlüssel“, wo es ja ausdrücklich heißt, diese Binde- und Lösevollmacht sei die „besondere Gewalt“, die Christus seiner Kirche gegeben habe. Als Einsetzungsworte folgen Mt 16 und Joh 20, nicht aber Mt 18 und schließlich lautet die Antwort auf die Frage, von wem man denn die Absolution „als von Gott selbst“ empfangt: Vom Beichtiger.

Man mag an dieser Stelle noch einwenden, daß der Begriff „Beichtiger“ funktional und nicht notwendigerweise eingegrenzt auf den Pfarrer oder Priester verstanden werden kann. In der Praxis, sowohl der pastoraltheologischen als auch der Praxis der Lehre, sieht das jedoch wesentlich eindeutiger und dann anders aus. Johannes Knipstro etwa, Pfarrer von Stralsund und Reformator Greifswalds, einer der führenden pommerschen reformatorischen Theologen, fügte 1554 dem Katechismus für Pommern ein eigenes Lehrstück von den Schlüsseln bei, das 1559 auch Eingang in die Kirchenordnung bzw. Agende für Pommern fand. An die Frage, warum das Beichtkind glaube, daß die Absolution des Beichtigers auch im Himmel Gültigkeit habe, schließt sich die andere an: „Warum glaubst du das? Wie kann ein Mensch Sünden vergeben?“ Die Antwort lautet: „Darum glaube ich das und bins gewiß, daß mein Heiland Christus spricht: ‚Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch...‘“

Die Vollmacht der Sündenvergebung und vor allem auch die Gewißheit des Beichtenden wird also schrifttheologisch primär mit der Tatsache begründet, daß sich die Sendung Christi in seinen Boten fortsetzt. Die Vollmacht steht damit eben nicht nur auf dem Wort allein, sondern auch auf dieser Sendung. Der Glaube des Beichtenden, und seine Gewißheit wird zwar primär an das Christuswort, darin und dadurch aber auch auf die Sendung und damit an die Gesandten gebunden.

Das entspricht der frühorthodoxen Theologie, wie sie sich etwa auch bei Johann Mathesius finden läßt, der 1554 in einer deutlich auf die Schmalkaldischen Artikel VII und VIII bezugnehmenden Predigt, der sog. Postilla, die Aussage aus AS (BSLK 452, 9 f), „die Schlüssel seien der Kirche von Christo gegeben“, deutlich interpretiert, wenn es bei ihm heißt: Die Schlüssel seien allen

Kirchendienern von Christo gegeben. Der Schwerpunkt liegt dabei natürlich auch noch auf „allen“ Kirchendienern, um den Unterschied zur römischen Auffassung vom papstgebundenen Diözesanbischöfamt zu kennzeichnen. Aber der Begriff „Kirche“ wird erläutert mit „Kirchendiener“. Hier vollzieht Matheus eben die oben erwähnte Differenzierung zwischen *ius* und *usus clavium*.

5. Bekenntnisschriften

In den Bekenntnissen selbst zeigt die Einordnung der Beichte bzw. Absolution als Sakrament im strengen Sinn, die Melanchthon Apol 13 (BSLK 292, 4 bzw. 13 [dt.]) vornimmt, daß die Frage des *usus clavium* bereits 1531 im Konsens der reformatorischen Theologen geklärt war. Die Sakramentsverwaltung, das bietet keinen Interpretationsspielraum, ist an das Hirtenamt und an die dieses Amt bekleidenden Hirten gebunden. *Dazu* wird ordiniert.

In einem gewissen Zusammenhang mit der Ausübung des Schlüsselamtes begegnet, vor allem auch in Luthers Privatschriften, und dann aber etwa auch in den Bekenntnisschriften (AS 3. Teil, BSLK 449, 12f), der Begriff des *mutuum colloquium et consolationem fratrum*.

Es ist aber sachlich nicht haltbar, hierin eine Art Synonym zur Beichte und Absolution im amtlichen Sinne zu verstehen. Gerade in den Schmalkaldischen Artikeln, in denen der Begriff des *mutuum colloquium* wörtlich auftaucht, finden wir ihn unter der Überschrift „Vom Evangelio“, wo von den vielerlei Weisen die Rede ist, durch die Gott Rat und Hilfe gegen die Sünde anbietet: Erstens durchs mündliche, öffentlich gepredigte Wort, was das eigentliche Amt des Evangeliums sei, dann durch die Taufe, dann durchs Altarsakrament, zum vierten durch die Kraft der Schlüssel *und auch* per *mutuum colloquium et consolationem fratrum* (unter Bezug auf Mt 18; im Unterschied zum Katechismusstück vom Schlüsselamt, wo nur Mt 16 und Joh 20 zitiert werden!).

Man würde sicher zu weit gehen, wenn man dieses „und auch“ im Sinne von „unter ‚ferner‘ liefern“ interpretieren und damit degradieren wollte. Dennoch haben wir hier deutlich keine Identitätsaussage, sondern lediglich eine Anfügung, aus der deutlich wird, daß auch dies natürlich eine Wirkweise des Evangeliums sei, durch die Gott Rat und Hilfe gegen die Sünde anbietet.

Im Folgenden werden dann die vielerlei Wirkweisen des Evangeliums noch einmal der Reihe nach genannt, wobei Taufe, Sonderfall „Kindertaufe“, Altarsakrament, Von den Schlüsseln und Von der Beichte abgehandelt werden, das *mutuum colloquium* aber keine Erwähnung mehr findet.

6. Streitfall Großer Katechismus

Im Großen Katechismus verwendet Luther den Begriff der Absolution in mehrfacher Hinsicht, woraus gerne abgeleitet wird, daß also auch der Zuspruch der Vergebung durch einen nichtordinierten Mitchristen sachlich, theologisch oder „qualitativ“ der Absolution durch den Ordinierten entspricht. Luthers Zugang zur Beichtthematik ist aber im Großen Katechismus ein ganz anderer, als

dies etwa in den Schmalkaldischen Artikeln der Fall ist. Luther argumentiert hier vom Allgemeinen hin zum Speziellen und bettet seine Erläuterungen ein in die 5. Vaterunserbitte.

Er sagt zunächst, das ganze Vaterunser sei nichts anderes als eine solche Beichte, nämlich „ein gemein Bekenntnis aller Christen, nämlich da man Gott selbsallein oder dem Nähisten allein beichtet und ümb Vergebung bittet, welche auch im Vaterunser gefasset sind.“³

Hier redet Luther von der Beichte im Sinne des Bekenntnisses der Sünden und der Bitte um Vergebung. Weiter, immer noch eingebettet in das Vaterunser, sei die Beichte der Vorgang, bei dem einer dem anderen die konkrete, an ihm begangene Sünde bekennt und um Vergebung bittet. Das ist die Beichte „ehe wir für Gott kommen und ümb Vergebunge bitten“.⁴ Diese Beichte hat den Charakter der brüderlichen Versöhnung („...und uns mit ihm versöhnen...“⁵).

„Über“, also außer „solche öffentliche, täglich und nötige Beichte ist nu diese heimliche Beichte, so zwischen einem Bruder allein geschiehet, und soll dazu dienen, wo uns etwas sonderlichs anliegt oder anfichtet, damit wir uns beißen und nicht können zufrieden sein, noch uns im Glauben stark gnug finden, daß wir solchs einem Bruder klagen, Rat, Trost und Stärke zu holen, wenn und wie oft wir wollen. Denn es ist nicht in ein Gepot gefasset wie jene zwo.“⁶

Nun verläßt Luther also das Vaterunser, unter dem das *mutuum colloquium* et *consolationem fratrum* bereits abgehandelt wurde, also der Tröstung des einen durch den anderen durch Verzeihung persönlicher Schuld und darauffolgender Versöhnung *bevor* man zu Gott kommt und um Vergebung bittet. Zielrichtung seiner Argumentation ist unverkennbar der seelsorgliche Kasual- und Individualcharakter der Einzelbeichte, die unter bestimmten Umständen in Freiheit zu suchen ist, aber nicht zwangsverordnet werden kann.

Wenn Luther von der heimlichen Beichte gegenüber einem Bruder sagt, sie habe im Vergleich zu den beiden anderen Beichtformen *kein Gebot*, soll will er damit also sagen, daß die Form der Beichte als Einzelbeichte vor einem anderen Menschen eine Möglichkeit, aber kein Gesetz sei. Die Zielrichtung dieser Aussage ist selbstverständlich der römische Beichtzwang, vor allem mit der Verpflichtung, vor dem Empfang der Absolution die Sünden vollzählig benennen zu müssen.

Die heimliche Beichte vor einem Bruder ist jedoch etwas anderes als die beiden zuerst genannten Formen. Diese Form führt Luther ausdrücklich darauf zurück, daß „Christus selbs die Absolutio seiner Christenheit in Mund gelegt und befohlen hat, uns von Sunden aufzulösen. Wo nu ein Herz ist, das seine Sunde fühlet und Trost begehret, hat es hie ein gewiße Zuflucht, da es Gottes

3 BSLK 727, 20ff.

4 BSLK 728, 5.

5 BSLK 728, 21f.

6 BSLK 728, 26ff.

Wort findet und höret, daß ihm Gott durch ein Menschen von Sunden entbündet und losspricht.“⁷

Das heißt doch: Diese dritte Form der Beichte ist gekennzeichnet durch die an den Befehl Christi gebundene, durch nichts mehr infrage zu stellende Vergebungsgewißheit.

Christus hat diese Absolutionsvollmacht „seiner Christenheit in den Mund gelegt und befohlen, uns von Sünden zu lösen“. Luther verwendet hier „Christenheit“ synonym zu „Gemeinde“ bzw. ekklesia, Kirche. Die Schlußfolgerung, in „Christenheit“ die Summe der einzelnen Christen zu sehen, verbietet sich einmal aufgrund der oben schon gewonnenen Erkenntnisse zu Mt 16 und Mt 18, sowie aus dem Zusammenhang selbst, wo ja gerade der einzelne Bruder in Blick kommt und eben nicht so etwas wie eine „Gemeindeversammlung“.

Der Bruder-Begriff selbst bietet nun aber auch wieder einen Anhaltspunkt, diese Form der Beichte in der Ausübung der Absolution nicht nur dem Ordinierten, sondern eben auch dem nichtordinierten Mitchristen zuordnen zu wollen. Hier darf jedoch nicht übersehen werden, daß Luther im Verlauf seiner Erläuterungen der drei unterschiedlichen Beichtformen im Zusammenhang mit den ersten beiden vom „Nähisten“, vom Nächsten, spricht, während der Brudertitel exklusiv für die dritte Beichtform, heimliche Beichte genannt, verwendet wird.

Hinzu kommt, daß auch dann nicht etwa von *zwei Brüdern* die Rede ist, von denen der eine der beichtende und der andere der absolvierende Bruder ist. „Bruder“ ist durchgängig der Beichtiger.

Auch in der Beschreibung dieser heimlichen Beichte durch Luther wird deutlich, daß hier der sog. Bruder derjenige ist, bei dem der beschwerte Sünder sich Rat, Trost und Stärke holt. An eine Umkehrung wie beim *mutuum colloquium* naheliegend, ist hier offenbar nicht gedacht.

Schließlich darf nicht verkannt werden, daß Luthers ursprüngliche Kritik sich gegen die medial verstandene Gerichtsgewalt der römischen Bischöfe und Priester wendet, ohne die Vergebung der Sünden kategorisch nicht möglich sei. Albrecht Peters, dem ich nicht in allen seinen Ausführungen folge, nennt die entsprechenden Belegstellen, aus denen deutlich wird, wie Luther in gewisser Weise zwischen seiner theologischen Grundentscheidung und deren Umsetzung in eine Beicht-Praxis laviert. So betont Luther theologisch, daß der Priester bei der Beichte nicht als Heilsvermittler besonderen Standes, sondern als Christenbruder anzusehen sei. Zugleich begegnen in Luthers eigenen Vorschlägen zur Einzelbeichte Anreden wie „venerabilis domine“, „siehe, Herr“, „Wirdiger, lieber Herr“.⁸ Daß der Christenbruder jedoch der Pfarrer ist, wird hierdurch nur bestätigt.

7 BSLK 728–729,40ff.

8 A. Peters, Komm. zu Luthers Katechismen, Bd. 5, Göttingen 1994, S. 74.

7. Übertragung auf die sog. „Allgemeine Beichte“

Alles bisher Gesagte bezieht sich auf den konkreten Kasus der Einzelbeichte. Die Allgemeine Beichte, wie sie uns heute vor Augen steht, die die Einzelbeichte leider weithin in ein Winkeldasein gedrängt hat, ist eine sehr junge, eigentlich nur als Ersatzform zu bezeichnende Beichtweise, bei der die Handhabung der Schlüssel in persönlicher Verantwortung des Hirten nur eingeschränkt möglich ist. Im Grunde genommen wird hier faktisch nur und pauschal der *Löseschlüssel* betätigt.⁹

Die sog. Allgemeine Beichte entwickelte sich aus der z.B. bereits CA 25 geschilderten Praxis, daß alle Kommunionwilligen sich zum Sakramentsempfang durch einen Vorgang anmeldeten, den man als eine Kombination aus Einzelbeichte und Glaubensprüfung bzw. ggf. auch Glaubensunterweisung mit abschließender Absolution bezeichnen kann. Mit der Absolution war dann auch die Zulassung zum Sakrament ausgesprochen, bzw. mit der Verweigerung der Absolution auch die Sakramentszulassung verwehrt.

Die Einzelbeichte erfolgte, wie reformatorische Beichtdarstellungen zeigen, einerseits „heimlich“, insofern man (daher „Ohrenbeichte“) dem Beichtiger sein Sündenbekenntnis ins Ohr flüsterte, andererseits aber öffentlich, insofern die Beichtstühle offen sichtbar in der Kirche aufgestellt waren und die Gemeinde der Reihe nach zum Beichtstuhl trat.

Die Beichte hatte also neben dem inquisitorisch-instruktiven, gleichermaßen einen privat-seelsorglichen wie *öffentlich-rechtlichen* Charakter. Die Lossprechung unter Handauflegung und Segnung mit Kreuzeszeichen beim Friedensgruß war für jedermann ebenso sichtbar wie das Ausbleiben dieser, die Absolution begleitenden Zeichen.

Die heutige sog. Allgemeine Beichte, bezeichnenderweise ja in aller Regel immer noch in einem unmittelbaren, auch zeitlichen Zusammenhang mit der Feier des Hl. Abendmahls vollzogen, hat im Ergebnis eine Akzentverlagerung: Fast ganz entfallen ist der Aspekt der Einzelseelsorge im Beichtgespräch zwischen Beichtiger und Pönitenten. Auch nicht mehr erkennbar ist der Aspekt der Feststellung der Rechtgläubigkeit, der allenfalls ansatzweise noch in der Abendmahlsanmeldung in der Sakristei fortlebt. Erhalten hat sich vor allem der öffentlich-rechtliche Charakter der Lossprechung als Zugangsvoraussetzung zum Empfang des Altarsakramentes.

Gerade dieser Aspekt aber ist untrennbar an die Person dessen gebunden, der das Sakrament dann auch zu verwalten hat und durch das Reichen der konsekrierten Gaben die Zulassung faktisch und unumkehrbar vollzieht.

Selbst wenn man den Aspekt der Tröstung und Aufrichtung, ebenso wie der Einzelbeichte auch dem *mutuum colloquium* zusprechen muß, kann der „Nächste“, der Mitchrist einen anderen dennoch weder vom Hl. Abendmahl aus-

⁹ Das gilt jedenfalls, insofern bei der Allgemeinen Beichte nicht wenigstens die Absolution unter Handauflegung am Einzelnen erteilt bzw. bei der „allgemeinen Lossprechung“ keine Retentionsformel folgt.

schließen, noch ihn zulassen. Das ist ja genau die zentrale, öffentliche, der Einheit der Kirche in der Wahrheit und in der Liebe zugeordnete Vollmacht, zu der der Hirte ordiniert wird. Man kann hier auch theologisch durchaus noch unterschiedlich akzentuieren und über die Art und Weise einer Vollmachtsübertragung aus einer der ganzen Kirche eignenden Vollmacht auf den Einzelnen zu unterschiedlichen Bewertungen gelangen: Im Ergebnis steht aber fest, daß der Einzelne, dazu öffentlich Beauftragte eine öffentliche Handlung vollzieht, die Zulassung oder Abweisung vom Sakrament beinhaltet und zur Folge hat.

Und, wie gesagt, ganz gleich, wie man nun diese Ordination theologisch begründet: Es ist jedenfalls der Ordinierte, der auch in der sog. Allgemeinen Beichte die Absolution zu erteilen hat, insofern er derjenige ist, der das Sakrament verwaltet.

8. Schlußfolgerungen

Unzweifelhaft ist, daß ein Nichtordinierter einem (ordinierten oder nichtordinierten) Mitchristen im Rahmen eines *mutuum colloquium* persönlich an ihm selbst begangene Sünden konkret vergeben kann, darüber hinaus auch die Sündenvergebung im Namen Christi *in allgemeiner Weise zusprechen* kann. Da er dies allerdings nicht als berufener Diener des Wortes sondern als getaufter (Mit-)Christ tut, ist es der subjektiven Konditionierung des so Absolvierten überlassen, welchen Grad persönlicher geistlicher Gewißheit ein solcher Anspruch der Vergebung für ihn hat.

Illegitim und theologisch unsinnig ist jedoch die öffentliche persönliche Absolution durch einen Nichtordinierten gegenüber einem Ordinierten.

Diese Konstellation ist vor allem auch deshalb als Sonder- und Spezialfall zu betrachten, weil der Pfarrer als Konventuale einem Superintendenten, Propst und Bischof als seinem zuständigen *pastor pastorum* zugewiesen ist.

Sowenig, wie der Hirte sein eigener Hirte ist, sowenig kann er „sein Schaf“ zum Hirten machen.

Der Ordinierte empfängt die Absolution entweder in der Einzelbeichte bei dem Seelsorger seines Vertrauens, der ja auch mit der Person des Superintendenten, Propstes und Bischofs identisch sein kann oder im Beichtgottesdienst seiner Konvente.

Im Blick auf die eigene Zulassung zum Sakrament, die durch die öffentliche Absolution signalisiert wird, darf und muß die Gemeinde darauf vertrauen, daß der zuständige „Oberhirte“ im Zweifelsfall die Amtsausübung des Pastors, und damit auch die im Rahmen der Sakramentsverwaltung geübte Selbstkommunion unterbinden würde.

Illegitim ist die Absolution durch einen Nichtordinierten, weil in der Ordination, und nur dort, ausdrücklich die öffentliche Absolutionsvollmacht übertragen wird (ausgedrückt in der Verpflichtung zum Bewahren des Beichtgeheimnisses).

Theologisch unsinnig ist sie, weil der Nichtordinierte lediglich eine Vollzugsformel zur Anwendung des Löseschlüssels spricht, aber den Bindschlüssel nicht gebrauchen kann und weil der Nichtordinierte schließlich auch dem Absolvierten das Sakrament weder reichen noch verweigern kann.¹⁰

Es handelt sich letztlich um den aus dem vertraulichen Gesprächsbereich in die Öffentlichkeit verlagerten Schlußakt des Zuspruchs der Vergebung unter Anmaßung eines öffentlichen Amtes, das dem Absolvierenden nie übertragen wurde.

Eine solche Vermischung der Aufgaben und Vollmachten ist überdies geeignet, die Gemeinden zu verwirren und – was schwerer wiegt – skrupulöse Menschen in der Gewißheit der Vergebung unsicher zu machen. Wer nämlich Luthers Worten im Kleinen Katechismus traut und das „ja nicht daran zweifeln“ an die Absolution durch den dazu beauftragten und bevollmächtigten Hirten bindet, wird beim Anblick seines von einem Gemeindeglied öffentlich absolvierten Pfarrers in zweifelnde Fragen gestürzt, was das denn eigentlich sei, was er da bei seinem Hirten unter dem Titel „Absolution“ erhalten hat.

9. Beichtgottesdienst als eigenständiger Gottesdienst

Abschließend noch einige Bemerkungen zu der Frage, ob es denn auch Beichtgottesdienste als eigenständige Gottesdienste geben könne.

Abgesehen davon, daß die Allgemeine Beichte eine Ersatz- und Nachfolgeform der ganz individuellen Kasualie „Einzelbeichte“ ist und von daher die Beichte an sich schon etwas anderes und viel mehr ist, als nur ein Vorspann zum eigentlichen Gottesdienst, gilt:

1. Der Beichtgottesdienst sollte, *wo immer es die Umstände zulassen*, ein eigenständiger Gottesdienst sein.
2. Genau genommen handelt es sich dabei aber nicht um einen öffentlichen Gemeindegottesdienst, sondern um eine Form der Individualeseelsorge, weshalb eben zur Beichte eigentlich auch nicht geläutet wird.
3. Beichtgottesdienste stehen historisch gesehen an der Stelle der Vorbereitung auf den Sakramentsempfang und sollten darum eigentlich auch in einem erkennbaren Zusammenhang dazu angeboten werden, also etwa am Vorabend des Haupt- oder Festgottesdienstes oder aber mit einer zeitlichen Zäsur kurz vor dem Beginn des Hauptgottesdienstes.
4. Das einschränkende „eigentlich“ signalisiert, daß es wohl Situationen und seelsorgliche Entscheidungen geben kann, einen Gottesdienst mit Beichte und Absolution unter Handauflegung auch an der Stelle des öffentlichen Gemeindegottesdienstes anzusetzen. Zum Beispiel nach Streitigkeiten in der Gemeinde (nach erfolgter Versöhnung!), von denen viele betroffen waren und – theologisch-ekklesiologisch ja sowieso immer

¹⁰ Unbeschadet der Möglichkeit, daß ein „Laie“ im Auftrag des Pfarrers bei der Austeilung der Kommunion als Helfer beteiligt wird und ggf. in diesem Rahmen auch dem Pfarrer das Sakrament reichen könnte.

die ganze Kirche, die ganze Ortskirche betroffen ist. Zum Beispiel auch zum Beginn der kirchlichen Buß-Fastenzeiten, wenn man damit deutlich machen möchte, und dies dann aber deutlich machen sollte, daß sich eine Gemeinde gewissermaßen an einem Sonntag ein eucharistisches Bußfasten auferlegt, um dann nach empfangener Absolution miteinander und mit Gott versöhnt, in die Vorbereitungszeit auf das nachfolgende Weihnachts- oder Osterfest einzutreten.

5. Das setzt natürlich sinnvollerweise die sonntägliche Sakramentsfeier voraus, weil sonst der Beichtgottesdienst nur als eine Variante des Predigtgottesdienstes erscheint.
6. Am Karfreitag und Buß- und Betttag und zu anderen Gelegenheiten, die einen Bußcharakter tragen, empfiehlt es sich nach meinem Dafürhalten, auf die agendarischen Vorlagen der sog. Offenen Schuld zurück zu greifen, nach der eine Proklamation der Sündenvergebung erfolgt, aber kein persönlicher Zuspruch der Absolution unter Handauflegung. Eine Gemeindebeichte mit Absolution unter Handauflegung ist aber keineswegs abzulehnen und dann im Sinne der unter Punkt 4 genannten Fälle einzuordnen.

10. Alternative(n)

Ein wesentlicher Aspekt bei der Frage, ob ein Gemeindeglied dem Pfarrer im öffentlichen Beichtgottesdienst der Gemeinde die Absolution erteilen könne, war die Überlegung, daß ansonsten der Pfarrer im Gegenüber seiner Gemeinde zwar regelmäßig, öffentlich und sichtbar das Altarsakrament empfängt, jedoch nie als Teil der Gemeinde der gerechtfertigten Sünder erscheint, indem er auf sein (öffentlich und in allgemeiner Form gesprochenes) Schuldbekennnis auch öffentlich die Absolution empfängt.

Die Problematik ist mir als solche auch wohl bewußt und soll mit der vorstehenden Bestreitung der Möglichkeit einer „Laienabsolution“ auch nicht einfach vom Tisch gefegt werden.

Alternativ ist daher vorstellbar:

- a. Der Pastor erwähnt bei passenden Gelegenheiten, daß er selbst bei Konventsgottesdiensten regelmäßig die Absolution – in der Regel durch seinen Superintendenten, Propst oder Bischof empfängt.
- b. Wenn es denn zutrifft, mag er auch darauf hinweisen, daß er selbst einen Beichtvater hat und auch dort die Absolution nach der Einzelbeichte empfängt.
- c. Anstelle der agendarisch vorgesehenen Rüstgebete¹¹ verwendet man in regelmäßigen Abständen das Confiteor aus der Komplet in der ersten Form¹², bei der sich zunächst der Liturg als Sünder bekennt und die Ge-

11 Ev.-Luth. Kirchenagende S. 253 bzw. 513.

12 Ev.-Luth. Kirchengesangbuch S. 284.

meinde um ihr Gebet bei Gott bittet und anschließend die Gemeinde ihre Schuld bekennt und den „Bruder“ um sein Gebet bittet.

Da das Rüstgebet eigentlich ein Teil der Gebete der Liturgen und am Gottesdienst beteiligten Personen *vor* Beginn des Gottesdienstes ist, findet sich das Confiteor der Komplet übrigens auch als Teil des Rüstgebetes in der Ev.-Luth. Kirchenagende¹³. Dort im Abschnitt „Gebete“ und hier unter „II. Rüstgebet“. Wo es die Umstände zulassen, könnte auch – zumindest gelegentlich – das gesamte Rüstgebet mit Anrufung des Heiligen Geistes, Psalm 43 und wechselseitigem Confiteor, Versikel und Vergebungsbitte den Gottesdienst eröffnen.

Der falsche Eindruck, ausgerechnet der Pfarrer bedürfe der Vergebung nicht, kann auf diese Weise jedenfalls nicht entstehen und die ganze Gemeinde, Hirt und Herde, erscheinen vor Gott als Sünder und Gerechtfertigte und täglich auf Vergebung Angewiesene.

„Mirum est si sacerdos salvetur!“¹⁴

13 S. 469.

14 „Es ist ein Wunder, wenn ein Priester selig wird“; überliefert vom hl. Johannes Chrysostomus (354–407 n. Chr.).

Väterlesung

Friedrich Wilhelm Hopf:

Neue Formen für lutherische Gottesdienste?

*Zum Gedächtnis des 100-jährigen Geburtstags von Pfarrer und Missionsdirektor Friedrich Wilhelm Hopf, D.D., am 31. Mai drucken wir hier einen Brief ab, den er etwa eineinhalb Jahre vor seinem Heimgang am 19.07.1982 „an einen jungen Freund“, einen Pfarrer, geschrieben hat, der somit zu den letzten Zeugnissen eines Theologen gehört, der von **allen** jüngeren Nachfolgern im Heiligen Amt nicht vergessen werden sollte. Wir haben daher auch nicht den Adressaten recherchiert. – Der Brief wurde in der vorletzten von Hopf herausgegebenen Nummer LUTHERISCHE BLÄTTER gedruckt (33. Jg. Nr.122, September 1981, S.60–63). Er spiegelt wider seinen ausgesprochen liebevollen, seelsorgerlichen Umgang aber fest verankert und gebunden in den Lutherischen Bekenntnisschriften, die auch die Gestaltung des Gottesdienstes, ja das ganze christliche Leben bestimmten und damit auch alles, was heute als „Praktische Theologie“ so oft aus dem dogmatisch/ systematischen Bereich ausgeklammert wird.*

Wir haben das Original des Briefes nur leicht redaktionell bearbeitet, jedoch für unsere nichttheologischen Leser die lateinischen Zitate in den Fußnoten untergebracht. Die Quellenangaben beziehen sich allesamt auf die Lutherischen Bekenntnisschriften.

J.J.

Brief, an einen jungen Freund

Hermannsburg am 8. Dezember 1980

Mein lieber...,

heute möchte ich zunächst das Gespräch mit Ihnen brieflich fortsetzen, das uns bei Ihrem letzten Besuch auch auf die Frage nach der Möglichkeit neuer Gottesdienstformen führte, wobei es im Zusammenhang mit den „Feierabendmahlen“ besonders um Abendmahlsgottesdienste ging. Wie ich an Ihren Besuch sehr dankbar zurückdenke und mich schon jetzt auf Fortsetzungen freue, so bin ich Ihnen besonders dankbar für Ihren so treffsicheren Hinweis auf CA VII. Ich sagte Ihnen ja wohl schon früher, daß dieser Artikel geradezu der vielbewährte Kompaß in den Erfahrungen und Entscheidungen meines kirchlichen Lebens gewesen ist. Gerade deshalb hat mich Ihr Hinweis so erfreut und zu weiterem Nachdenken angeregt. Bisher bin ich zu folgenden Ergebnissen gekommen, die nicht gerade entscheidend Neues bieten, aber vielleicht etwas zur Klärung der Sachfragen beitragen.

1. Ich stimme Ihnen voll und ganz zu, daß die Gestaltung alter oder auch neuer gottesdienstlicher Formen in das weite Gebiet der *traditiones humanae*¹ gehört, zu den *ritus at ceremoniae ab hominibus institutae*², deren „Gleichförmigkeit“ *ad veram unitatem ecclesiae*³ „nicht not“ ist. Dabei ist stets zu bedenken, daß in dem Begriff der *necessitas*⁴ in der CA und ihrer Apologie (mit und ohne Zusätze zu *necessarius*) immer der Ton von *necessarius ad salutem*⁵ oder *necessarius ad promerendam gratiam*⁶ mitschwingt. Vieles wird deshalb als „nicht nötig“ bezeichnet, weil es damals und seitdem immer wieder in falscher Gesetzlichkeit und unter dem Vorzeichen verdienstlicher Leistungen zu Unrecht als heilsnotwendig verstanden und gefordert wurde. Deshalb ist auch eine bestimmte Gottesdienstform an sich nicht „nötig“, keinesfalls für die *vera unitas ecclesiae* erforderlich. Ich konnte deshalb auch niemals zustimmen, wenn gelegentlich in der Freude eines sakramentalen Luthertums, das ich selbst vertrete, behauptet wurde, gemäß CA XXIV sei die Lutherische Messe (mit Predigt und Sakrament) die einzig legitime und bekenntnismäßig berechnete Gottesdienstform. Nebenbei sei bemerkt daß sich m. E. der zweite Absatz von CA VII wirklich primär und ursprünglich auf liturgisch-gottesdienstliche Riten bezieht (vgl. CA XV) und deshalb nur mit Vorsicht auf alle möglichen Ordnungen, Unordnungen oder auch Verfassungsformen in gewisser Analogie angewendet werden sollte. Auch das *rite vocatus*⁷ von CA XIV bezieht sich m. E. auf den gottesdienstlichen Ritus der Ordination und setzt sogar ursprünglich die Ordination durch die Bischöfe voraus, zu deren Anerkennung unter den bekannten Voraussetzungen die Konfessoren von Augsburg bereit waren. Aber dies nur nebenbei. Noch einmal: Ich stimme Ihnen also zu, daß es verschiedene Gestaltungsformen gottesdienstlicher Ordnungen geben kann, unter Umständen sogar geben muß. Diese Möglichkeit geht nach dem wichtigen Artikel X der FC sogar so weit, „daß die Gemeinde Gottes jedes Ortes und jeder Zeit“ eine sehr weitgehende Freiheit auf dem Gebiet der für sie sachgemäßen Ordnungen hat, eine Freiheit, für deren Gebrauch Maßstäbe und Grenzen sehr deutlich angegeben werden (BSLK 814, Z. 36 ff; 1056, Z. 26 ff). Vielleicht kann man aber auch hierzu an Luthers Rat erinnern, mit dem er für den Katechismus eine kontinuierlich gleichbleibende Form mit einleuchtenden pädagogisch-psychologischen Erwägungen empfiehlt (BSLK 502/503).

2. Gerade wenn und weil wir die Freiheit zur Vielfalt und Veränderlichkeit gottesdienstlicher Formen betonen und einer falschen Uniformität widerstehen

1 = menschlichen Traditionen.

2 = Riten und Zeremonien von Menschen eingesetzt.

3 = Zur wahren Einheit (Einigkeit) der Kirche.

4 = Notwendigkeit.

5 = Notwendig zum **Heil**.

6 = Notwendig zu erwerbender Gnade.

7 = Rechtmäßig berufen.

müssen, sollten wir aber vorher und nachher mit unüberbietbarer Eindeutigkeit und der damit gebotenen Exklusivität zum Ausdruck bringen, daß der *magnus consensus*⁸ hinsichtlich des Inhalts der Verkündigung (*evangelium pure doctur*⁹) und der Sakramentsverwaltung (*recte administrantur*¹⁰) die unerläßliche Voraussetzung für die Gestaltung der *traditiones humanae seu ritus*¹¹... bleibt und deshalb auch gegenüber jeder Verkürzung oder Verdunkelung behauptet werden muß. Ich habe den Eindruck, daß die Versuche neuer gottesdienstlicher Gestaltungsformen die damit gesetzten Maßstäbe und *conditiones sine quibus non*¹² weithin entweder überhaupt nicht kennen und deshalb auch nicht bejahen, oder aber bewußt und absichtlich ausschalten (Abendmahlsunterweisung, 5. Hauptstück, Verkündigung, *verba sacramenti*¹³, Konsekration, Gebetsformulare, Spendeformel). Was wir vor Jahrzehnten gegenüber den Berneuchnern und andern Reformern (oder auch Experimentierern) gesagt haben, bleibt m.E. heute wichtiger als je zuvor: man kann keine Abendmahlsgottesdienste „gestalten“, wenn man nicht vorher die Frage „Was ist das Sakrament des Altars?“ eindeutig beantwortet hat. Solange dies nicht der Fall ist, müssen auch gutgemeinte neue Formen zum Einbruch eines verwirrenden Lehrpluralismus werden.

3. Mit dem bisher Gesagten wird der Rahmen abgesteckt sein, innerhalb dessen wir für Gestaltungen gottesdienstlicher Formen offen sein können und wohl auch müssen. Ich denke dabei nur an Alternativen aus besonderem Anlaß, nicht eigentlich an eine Ablösung der uns durch eine große liturgische Tradition vorgegebenen Form, deren katholisch-ökumenische Bedeutung niemals übersehen werden darf, sondern verpflichtend bleibt. Ich meine außerdem, daß man eher bereichern als verändern sollte und könnte. Maßgebend müßte in jedem Fall sein: wie ist es möglich, sowohl dem einzelnen Kommunikanten wie auch den gemeinsam Kommunizierenden vor allem zum gesegneten Empfang des Leibes und Blutes Christi zu helfen, sie vor unwürdigem Essen und Trinken zu warnen und zu bewahren, ihnen ein neues und tieferes Erfassen und Erfahren des sakramentalen Wunders zu erschließen, dabei der eucharistischen Feier freudig anbetenden Ausdruck zu geben und „Zeichen“ echter *communio*¹⁴ aufzurichten, die auch über den Sakramentsempfang hinaus orientierend bleiben? Ich meine, daß hierfür aus der Erfahrung der Mission und dem Leben junger Kirchen viel zu lernen wäre, wenn man dabei auf bloße Nachmacherei verzichtet und stattdessen bedenkt, was *mutatis mutandis*¹⁵ geschehen könnte. Lu-

8 = volle, große Übereinstimmung.

9 = das Evangelium rein verkündigt.

10 = (die Sakramente) recht verwaltet.

11 = Menschliche Traditionen oder Riten...

12 = Konditionen ohne die es nicht geht.

13 = Die Worte des Sakraments (Einsetzungsworte).

14 = Gemeinschaft.

15 = mit den nötigen Änderungen.

theraner wie Bruno Gutmann und Christian Keyßer stehen mir dabei neben andern vor Augen. Gerade in diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal unterstreichen (ohne es jetzt ausführlich zu begründen), daß der Sakramentsempfang normalerweise innerhalb der Gemeinde und mit ihr, zu der man gehört und mit der man lebt, stattfinden sollte. Wieweit innerhalb der heutigen Auflösung echter Gemeinden an ihre Stelle die Gruppe, die Bruderschaft, die Verbindung mit in gleicher Weise Geführten stehen darf und muß, kann und will ich nicht beurteilen. Klar ist mir aber, daß die unterschiedslose Zusammenscharung von Massen in großen Demonstrationen angeblicher Gemeinschaft dem echten *communio*-Charakter des hl. Sakraments nicht entspricht und den gesegneten Empfang eher verhindert oder erschwert als fördert. Auch wenn man an die Verbindung des Essens und Trinkens im Sakrament mit einer gemeinsamen Mahlzeit in geheiligter Tischgemeinschaft denkt – wir sprachen über die dann unverzichtbare „Zäsur“ zwischen Agape und Eucharistie¹⁶ – liegt darin wohl die Beschränkung auf einen überschaubaren Kreis der in Glauben, Liebe und Hoffnung wahrhaft Einigen auf der Hand, so daß eher eine erneute Arkandisziplin¹⁷ als eine demonstrative Öffnung dieses Geschehens geboten erscheint.

4. Auf dem Hintergrund und im Zusammenhang all dieser Erwägungen, ergibt sich m. E. eine sehr klare Stellungnahme zu jenem Programm und der Praxis eines „Feierabendmahles“, wie es seit dem Nürnberger Kirchentag 1979 propagiert und für Hamburg 1981 in noch größerem Umfang geplant wird. Ich lege Ihnen zur Orientierung das Büchlein von W. Schilling bei (Heiliges Abendmahl oder Feierabendmahl? 1980), weil darin viel Material verarbeitet ist. Es ist eine Tragödie, daß durch die „Feierabendmahle“ die Besinnung auf gute neue Gestaltungsformen der Gottesdienste geradezu blockiert und auf verderbliche Experimente umfunktioniert wird, vielleicht, weil man anderswo bestimmte Herausforderungen verschlafen hat oder meinte überhören zu können. Aber *rebus sic stantibus*¹⁸ kann ich in dem „Feierabendmahl“ nur eine blasphemische Verzerrung und Verfälschung des hl. Altarsakraments sehen, einen „Greuel der Verwüstung an heiligen Stätten“. Wir haben es hier mit dem Einbruch eines glaubenszerstörenden und die Kirche verwüstenden Enthusiasmus zu tun (vgl. Schm.Art., BSLK 4530). In dieser Situation rückt nun die Frage nach neuen Gottesdienstformen unter ein besonderes Vorzeichen und muß m. E. von FC X aus bedacht und beantwortet werden. Was an sich *Adiaphora*¹⁹ sind, gerade auch die veränderlichen *traditiones humanae seu ritus*²⁰, wird in *statu confessionis*²¹ zum sichtbaren und hörbaren „Zeichen“ echten Bekenkens

16 = Liebesmahl und Danksagung (Abendmahl).

17 Pflicht zur Geheimhaltung (von Sakramentsfeiern im 4. und 5. Jahrhundert).

18 = Wie die Dinge so sind/stehen.

19 Mitteldinge.

20 S. Fußnote 11.

21 Bekenntnissituation.

oder wirklichen Verleugnens. Was 1979 in Nürnberg St. Lorenz und anderswo geschah, was in Hamburg 1981 geplant wird, steht für mich unter dem Urteil des Apostels: 1Kor. 11,2: „So hält man da nicht des Herrn Abendmahl“. Das wird auch nicht kompensiert dadurch, daß neben den fragwürdigen Experimenten hochkirchlich attraktive Formen „angeboten“ (sic!) und dadurch nur als einige von vielen Möglichkeiten entwertet werden.

Damit schließe ich diese Epistel in der Gewißheit, daß Sie mich voll und ganz verstehen werden, in der Hoffnung, daß Sie mir weitgehend zustimmen können, in der Dankbarkeit für Ihren guten „Anstoß“ (CA VII, 2), der mir zu weiterem Nachdenken half, und in der Freude auf unser nächstes Gespräch....



Friedrich Wilhelm Hopf

Das Bild von Friedrich Wilhelm Hopf ist von unserer Seite diesem Brief beigelegt und wurde der Festschrift zum 70. Geburtstag von F.W. Hopf, *Unter einem Christus sein und streiten*, hg. von J. Schöne und V. Stolle, Erlangen 1980, S. 2, entnommen.

Von Büchern

Georg Kretschmar, Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. von Dorothea Wendebourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, ISBN 3-525-55436-4, 355 S. 12,90 €.

Der Buchtitel könnte vermuten lassen, es ginge hier nur um das „bischöfliche Amt“ im landläufigen Sinne als das besondere Aufsichts- und Lehramt. Der Untertitel aber zeigt an, daß es um mehr geht, um das kirchliche Amt überhaupt und darüber hinaus um Fragen der Ekklesiologie. In zwölf Aufsätzen äußert sich Kretschmar zu einer Vielzahl von Fragen. Da wird behandelt „Die Ordination im frühen Christentum“, „Frühkatholizismus“, „Das Gegenüber von geistlichem Amt und Gemeinde“, „Die Ordination bei Johannes Bugenhagen“, „Das Bischofsamt als geistlicher Dienst in der Kirche...“, „Das Priestertum der Getauften und des Amtsträgers im Neuen Testament und in der Alten Kirche“, „Die Wiederentdeckung des Konzeptes der ‚Apostolischen Sukzession‘ im Umkreis der Reformation“, um nur die wohl interessantesten zu nennen. Sie alle sind bereits zwischen 1975–1995 verstreut publiziert worden, interpretieren sich aber in dieser Zusammenstellung gegenseitig und haben nichts von ihrer aktuellen Bedeutung verloren.

Es ist ja längst am Tage, daß es der lutherischen Reformation nicht gelang, ein einheitliches Verständnis von Ekklesiologie und geistlichem Amt auszubilden, festzuhalten und zu bewahren. Bis in unsere Tage ringen funktionales und personales Amtsverständnis miteinander, ist umstritten, ob die Ordination als bloße Beauftragung oder aber als Bevollmächtigung auf Grund einer wirksamen Segenshandlung zu verstehen sei. Universalität, Partikularität, Katholizität, Konfessionalität, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche finden nicht zum Ausgleich, die unterschiedlichsten Konzeptionen behaupten sich und lähmen das ökumenische Gespräch.

Die Stimme eines so ausgewiesenen Kenners der Materie, wie es Georg Kretschmar war (gest. 19.11.2009), gewinnt in dieser verworrenen Situation an Gewicht. Der frühere Münchner Ordinarius für Kirchengeschichte, langjährige Vorsitzende des Ökumenischen Ausschusses der VELKD, Experte bei den wichtigen Dialogen der EKD mit den Orthodoxen Kirchen und spätere Erzbischof der ELKRAS (Evang.-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten) doziert nicht aus dem Elfenbeinturm praxisferner Wissenschaft, sondern lehrt uns auf dem Hintergrund seiner profunden Kenntnis der Patristik wie der Reformationsgeschichte die Probleme neu zu sehen, die Bekenntnisse neu zu lesen. Weil die lutherische Reformation den Anspruch erhob, das Erbe der Alten Kirche wieder aufzunehmen und fortzuführen – ein Anspruch, den die Orthodoxen Kirchen ihrerseits geltend machen, aber in anderer Weise verwirk-

lichen –, wird der Blick auf die Theologie und Praxis der Ostkirche ganz wichtig. Wer könnte hier kompetenter sein als Kretschmar?

Im Abendland, so zeigt er uns, hat sich das Verständnis des Bischofsamtes in ganz andere Richtung hin entwickelt als im Orient, nämlich vom Hirtenamt zum Fürstenstand. Luther begegneten die Bischöfe als Reichsfürsten. In der Gewißheit, daß das neutestamentlich verwurzelte und in der Alten Kirche ausgeformte Bischofsamt im Sinne eines Hirtenamtes der Kirche eingestiftet und unverlierbar sei, sah Luther den Bischof fortleben im gemeindegebundenen Hirtenamt, im „Pastor“. Dabei gab er das übergeordnete Leitungsamt keineswegs preis, sondern wünschte seine Beibehaltung im Sinne eines Dienstes mit Wort und Sakrament.

Für die lutherischen Kirchen im deutschen Raum wurde dies Ziel nicht oder nur in begrenztem Maße, erreicht. Auch wenn das Superintendentenamt als bischöfliches Amt gemeint war, blieb doch der Abstand zum „klassischen“ Bischofsamt. Und wo dieses wieder aufzurichten versucht wurde – wie etwa in Naumburg mit Nikolaus von Amsdorf und in Merseburg mit Georg von Anhalt – blieben diese Bemühungen eine Episode. Das landesherrliche Kirchenregiment stand dem im Wege. Und wie sich lokales Hirtenamt und übergeordnetes Leitungs- und Lehramt zueinander verhalten, blieb letztlich ungeklärt, der Summepiskopat der Landesherren überdeckte das Problem. Wie stark schließlich in nachreformatorischer Zeit der Pietismus mit seiner (Luther überhöhen- den) Akzentsetzung auf das „Priestertum der Gläubigen“ überkommenes Amtsverständnis zersetzt hat, wurde sichtbar, als das landesherrliche Kirchenregiment sich mehr und mehr auflöste und Synoden das Kirchenregiment übernahmen, nicht ohne Anleihen beim demokratischen Parlamentarismus. Kretschmar hat diese Entwicklung im vorliegenden Aufsatzband nicht mehr angesprochen, die hier vorgelegten Studien enden mit einem Blick auf das Reformationsjahrhundert.

Die Bischofsämter, wie sie schließlich (vornehmlich nach 1918) in lutherischen Kirchen aufkamen, blieben gegenüber dem „klassischen“ Modell defizitär. Das gilt auch für das Bischofsamt in der SELK, die es nicht vermochte, dieses Amt adäquat auszubilden: ihre Grundordnung verteilt die originär bischöflichen Funktionen (Ordination, Visitation, Lehraufsicht) auf verschiedene Ämter, deren Zuordnung zueinander teilweise unklar bleibt; Lehraufsicht ist in strukturelle Fesseln gelegt; die Verankerung des Bischofs in „seiner“ Ortskirche, also seine Bindung an Altar und Kanzel wird nicht hinreichend abgesichert; die administrativen Aufgaben drohen zu überwiegen. Da müßte noch manches aufgearbeitet werden – Kretschmars Untersuchungen können dabei durchaus Wege weisen.

Daß Kretschmar, wie gesagt, die Neuzeit ausspart, ist zu bedauern; mehr noch, daß er den von ihm erbetenen Band über die Ordination im Sammelwerk *Leiturgia* nie geschrieben hat. Er deutet im Nachwort (S. 346) an, von welchem Ansatz her es anzugehen gewesen wäre: „Ich hätte...das Verhältnis von Taufe

und Ordination näher bestimmen müssen, also den Zusammenhang von allgemeinem Priestertum und besonderem kirchlichen Amt“. Aus der Fülle des im vorliegenden Aufsatzband ausgebreiteten Materials und der behandelten Themen etwas besonderes hervorzuheben, scheint mir verfehlt. Man kann nur Dankbarkeit bezeugen, dem Autor wie der Herausgeberin. Dennoch bleiben an Punkten Fragen offen und ein großer Dissens, wenn Kretschmar im Nachwort auf die Frauenordination zu sprechen kommt, die (unter ihm als Erzbischof in der ELKRAS eingeführt) doch so ganz der Tradition und Praxis der Alten Kirche, der Reformation, der römischen wie der orthodoxen Kirche widerspricht. Aber das tut diesem Aufsatzband keinen Schaden.

Wer in Fragen von Ekklesiologie und kirchlichem Amt heute mitreden will, sollte, ja kann an diesem Buch nicht vorübergehen.

Jobst Schöne

Detlef Löhde, Jesus von Nazareth? Das biblische Zeugnis von Jesu Kreuzesopfer und Gottessohnschaft und der Dreieinigkeit Gottes (Trinität), Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen 2009, ISBN 978-3-86147-319-0, 95 S., 7,80 €.

Dieses Buch wendet sich dem Zentrum des christlichen Glaubens zu: der Person und dem Kreuzesopfer Jesu Christi und der damit verbundenen Offenbarung Gottes als des Dreieinigen. Die darin begründete Einzigartigkeit des christlichen Glaubens wird im Zusammenhang mit dem Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift aufgewiesen. Das Buch erscheint in einer Situation, wo dieses Zentrum christlichen Glaubens selbst in manchen Kirchen nicht mehr unangefochten ist. So titelte eine bekannte Zeitschrift im vergangenen Jahr „Warum Theologen am Sühnetod Jesu zweifeln“. Wohlgemerkt kam dieser Titel ohne Fragezeichen daher und erhob die Selbstauflösung der Evangelischen Landeskirche zu einem Aussagesatz in der Titelzeile. Nicht unbegründet, denn eine ganze Reihe von Theologen, Pastoren und kirchenleitenden Personen der Evangelischen Landeskirche konnten zu diesem Thema benannt werden. Selbst der damalige Ratsvorsitzende der EKD Bischof Wolfgang Huber wurde zitiert: „Jesus Kreuzestod ist nicht eine zwangsläufig geschuldete Sühneleistung zur Besänftigung eines zornigen Gottes“. In dem Artikel wurde ausgeführt, daß der Tod Jesu am Kreuz nicht als Sühnopfer zur Vergebung der Sünden zu verstehen sei. Vielmehr habe Jesus die Vergebung der Sünden unabhängig von seinem Kreuzestod gedacht. Daraus wurde die Konsequenz für die Gotteslehre gezogen: ein allmächtiger Gott könne doch Sünden einfach so tilgen, ohne das Sühnopfer Jesu am Kreuz.

Solche Theologie hat natürlich gravierende Folgen. So wird das Abendmahl, in dem Leib und Blut Jesu zur Vergebung der Sünden ausgeteilt, gegessen und getrunken werden, nach solcher Theologie überflüssig. Vielleicht kann man fragen, ob nicht gerade umgekehrt die Auflösung des Abendmahls in ein Erinnerungsmahl, wie es die Gemeinschaft Europäischer Kirchen (ehemals Leuenberg) lehrt, solche theologischen Konsequenzen hat: Leugnet man die Realpräsenz, so wird auch das Sühnopfer Jesu am Kreuz aufgelöst.

Diese hier angedeuteten Ausführungen zur zeitgeistkonformen Lage der evangelischen Christenheit in Deutschland zeigen, daß es in der Frage nach dem Sühnopfer Jesu wirklich um den Kern der Kirche geht, um das Besondere und Einmalige am christlichen Glauben. Es ist daher nur zu begrüßen, daß in Zeiten geistlicher Verwirrung ein Buch erscheint, daß Klartext redet. In allgemein verständlicher Sprache, biblisch begründet und theologisch einfühlsam geht der Verfasser vor und versucht, den Leser zu einem tieferen Verständnis des christlichen Glaubens zu führen. Von einem allgemeinen Gottesglauben, dem Empfinden des Menschen, daß eine göttliche Macht über ihm waltet, und dem Opfer als Versuch des Menschen, sich solchem Gott zu nähern, nimmt der Verfasser seinen Ausgangspunkt. Vor dem Hintergrund einer natürlichen Gotteserkenntnis wird das Besondere und Einmalige des christlichen Glaubens deutlich. Es ist Gottes Weg mit uns Menschen. Der große heilsgeschichtliche Bogen wird nachgezeichnet: von Israels Erwählung über den Opferdienst des Alten Bundes, das Königtum Israels und die Propheten bis hin zur Erfüllung in Jesus Christus. Mit dem Kommen Jesu erfüllen sich die alttestamentlichen Verheißungen. Jesus Christus ist der vollkommene Prophet, der leidende Gottesknecht und zugleich der Messiaskönig. Dies wird jeweils mit Aussagen der Schrift belegt. Zentral sind dabei die Ausführungen zum Kreuzesopfer Jesu Christi. Ausführlich werden nicht nur das Zeugnis der Schrift, sondern auch die Aussagen Jesu selbst bedacht. Wer durch Aussagen von Theologen und Kirchenführern verunsichert sein mag, der wird hier durch das klare Zeugnis der Heiligen Schrift im Glauben bestärkt. „Das Kreuz Christi zeigt uns in einmaliger Weise den Ernst des göttlichen Gesetzes und die konsequente Gerechtigkeit Gottes und zugleich Gottes unendliche Gnade und Liebe zu uns“ (S. 43). „Überheblich und lästerlich wäre es, Gottes Ratschluß und seinen Heilsweg kritisieren zu wollen“ (ebd.).

Eine Stärke des Buches ist es, daß neben den Verweis auf die Heilige Schrift auch das Bekenntnis der Kirche gestellt wird. Damit wird der Gleichklang von Schrift und Bekenntnis hörbar. Die Lehre der Kirche ist eben nicht eine späte Interpretation, sondern Zusammenfassung der Heiligen Schrift. Von daher ist es konsequent, nicht nur das Zeugnis der Schrift von Jesus Christus darzustellen, sondern dieses Zeugnis zu entfalten bis hin zum Mysterium der Trinität. „Aus dem Glauben an Jesus Christus als den Heiland und Sohn Gottes erwächst das Bekenntnis zur Dreieinigkeit Gottes“ (S. 69). Auch hier wird der Bogen weit gespannt von den Andeutungen im Alten Testament bis hin zum

klaren Zeugnis im Neuen Testament. Bemerkte sei am Rande der wichtige Hinweis auf die durch den Koran verfälschend in die Einzahl gesetzte Gottesbezeichnung: aus Elohim (Mehrzahl) wird arabisiert Allah (Einzahl, = der Gott). Wichtig sind auch die Ausführung zu den altkirchlichen Irrlehren, die die Dreieinigkeit leugneten, da diese alten Irrlehren im neuen Gewand fröhlich Urständ feiern. So endet dies Buch mit dem Text des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel und dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis. Diese Bekenntnisse wollen – und da ist auch das Anliegen dieses Buches zu suchen – „einseitige Anschauungen über Gottes Wesen abweisen und damit das offenbare Wort Gottes verteidigen und das Mysterium (Geheimnis) der Dreieinigkeit Gottes wahren“ (S.95).

Dem kleinen Büchlein von Detlef Löhde sind viele Leser zu wünschen. Es ist ein wichtiges Buch, das in den zentralen Fragen des christlichen Glaubens Orientierung geben will – und das auf dem Grund der Heiligen Schrift. Wenn auch Kirchenführer und Theologen am Sühnetod Jesu zweifeln, dann kann man sich durch dieses Buch vergewissern lassen, daß und warum Christen an den Sühnetod Jesu glauben und weiter sonntäglich vor dem Sakrament des Herrn beten werden: „Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt, erbarme dich unser!“

Andreas Eisen

Johann Habermann, Christliche Gebet für alle Not und Stende der ganzen Christenheit (1567), kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger, Doctrina et Pietas, Abteilung II: Varia 5. Abbildungen; Leinen, frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009, ISBN 978-3-7728-2491-3, 428 S., 478 €.

Lutherische Gebetsliteratur ist vor allem von der „Zusage des wahren und getreuen Gottes“ geprägt, auf die sich das Gebet beruft und in den Bitten nicht dazu Anlaß gibt, „daß er seinen allergetreuesten und wahrhaftigen Gott für einen Lügner und einen losen, ungewissen Mann achtet“ (Luther). Das hat eine sehr hohe, auch wörtliche Bindung des Gebets an biblische Verheißungen zur Folge. Steiger spricht hier von der „Biblizität und dem Sprachduktus der Lutherbibel“, die auch Habermann zutiefst prägten (S.411). Ein anderer wichtiger Gesichtspunkt ist die Einbindung des Gebets in das alltägliche Leben und vor allem in den Gedanken der einzelnen „Stände“. Ein dritter Gedanke findet bei Habermann noch keine besondere Beachtung, bekam seine Bedeutung aber dann später, nämlich das Gebet im Rahmen des Kirchenjahres, das liturgische Gebet. Wie vielfältig die biblischen Bezüge allerdings bei Habermann sind, wird schon am Bibelstellenregister sichtbar, das Anselm Steiger im Anschluß

an die beiden, gebotenen Textvarianten des alten Gebetbuches liefert (S. 383ff). Aber auch inhaltlich und strukturell sind diese Gebete auf Gottes Verheißung gegründet: „Allmächtiger Gott, himmlischer Vater, auf deine große Güte will ich in dein Haus gehen...“ (S.23). Oder: „O ewiger, barmherziger Gott: Weil wir nicht wissen noch begreifen können, was und wie wir beten sollen, du aber überschwänglich tun kannst über alles, was wir verstehen und bitten mögen [Röm. 8,26; Eph. 3,20], so schreie ich zu dir...“ (S.25)¹. Und dies sind nur die ersten Sätze seiner zwei „Vorbereitungsgebete“.

Wer war Habermann? Steiger berichtet von seiner Böhmisches Herkunft (S. 403ff). Wie er mit der Reformation in Kontakt kam, ist unbekannt. Er taucht aber 1542 (bis 1546) als Prediger in Elsterberg bei Plauen auf, wird dann Pfarrer in verschiedenen Gemeinden der Gegend. 1558 wurde er in Wittenberg zum Magister promoviert, nahm eine Berufung nach Falkenau an, mußte Falkenau aber nach Streitigkeiten wieder verlassen. Er wurde 1572 Professor für Hebräisch in Jena und schließlich 1574 Doktor der Theologie. Habermann hielt sich in den gnesiolutherischen Streitigkeiten zur strengen Richtung des Luthertums. Später wechselte er an die Leucorea in Wittenberg als Professor für Hebräisch. Sein bewegtes Leben setzte sich mit der Einsetzung zum Superintendenten von Naumburg und Zeitz im Jahre 1576 fort. Dieses Amt war mit einem Pfarramt in Zeitz (St. Michaelis) verknüpft. Dort wurde er auch 1590 beigesetzt. Sein Gebetbuch wurde offenbar 1567 das erste mal veröffentlicht, erschien dann immer wieder neu auch in lateinischer Fassung oder in Versform übertragen. Es wurde in viele Sprachen übersetzt, bis Island, Schweden usw. (S. 412) und fand in England besondere Verbreitung (S.416ff).

Im Mittelpunkt dieses alten (ältesten?), lutherischen Gebetbuches stehen die Wochen- oder Tagesgebete. Sie haben als „Komposition“ auch weitergewirkt bis in unser heutiges Gesangbuch (ELKG) hinein, obwohl sich hier inhaltlich mehr Wilhelm Löhes Vorschläge und Gedanken durchgesetzt haben.² Bei Habermann: Sonntag = Schöpfung, Vergebung, Kirche; Montag = Erlösung, rechter Glaube, Reich Gottes, Reich der Welt; Dienstag = Heiligung, beständige Hoffnung, Demut; Mittwoch = Erkenntnis Christi, Liebe, Ernte; Donnerstag: Leibesehaltung, Glaubenseinigkeit, zeitlicher Frieden; Freitag = Leiden Christi, Buße, Christenkreuz; Samstag = Barmherzigkeit Gottes, Seligkeit, tägliches Brot. Habermann bietet hierbei eine Fülle von Dank- und Bittgebete für jeden Tag. Dabei fällt die Verflechtung geistlicher und leiblich-weltlicher Gebetsinhalte ebenso auf, wie, daß der Sonntag z.B. nicht als Tag der Aufer-

1 Gegenüber der wissenschaftlichen Ausgabe Anselm *Steigers*, ist hier die Diktion unserem heutigen Sprachgebrauch angeglichen. Tatsächlich wird das Gebetbuch von *Steiger* in zwei Textvarianten mit wissenschaftlichem Apparat dargeboten. *Steiger* erhofft sich natürlich hier vor allem die Möglichkeit zu wissenschaftlicher Weiterarbeit gerade an diesen Gebetstexten.

2 *Löhe*: Sonntag: Tag der Auferstehung und Kirche; Montag = Arbeit, Sendung zum Dienst; Dienstag = Versuchung, Kampf; Mittwoch: Lebensmitte, Ehe und Familie; Donnerstag = Abendmahl, Kirche, Volk; Freitag = Tod Christi, Leiden; Samstag = Grabesruhe, letzte Dinge, Gericht, Erlösung. Vgl. auch Karl-Heinrich *Bieritz*, Das Kirchenjahr, München 1991, S. 36.

stehung, sondern der Schöpfung und Vergebung und des Gottesdienstes (Predigt; Predigtamt; Wächteramt) in Erscheinung tritt. Woran das liegen mag? – Der Montag steht hier auch nicht im Zeichen einer beginnenden Arbeitswoche (wie dann bei Löhe s.o.), sondern der Erlösung, mit starken Bezügen zum Kleinen Katechismus (S. 65), aber eben auch mit der Bitte um die weltliche Obrigkeit und gegen alle irdischen Nöte. Es könnte sein, daß sich schon bei Habermann die später von Nicolaus Haas (1665–1715; Pfarrer in Bautzen) ausgebildeten Wochengebete nach den Bitten des Vaterunsers andeuten. Aber ganz können solche Kompositionen mit der Abfolge der Gebete bei Habermann nicht in Übereinstimmung gebracht werden, besonders nicht am Donnerstag und Freitag. Oder doch? Frömmigkeitsgeschichtlich läßt sich also noch Vieles entdecken.

Der zweite Teil des Gebetbuches enthält nun, was man später „Berufsgedete“ nannte, wobei Gebete für Prediger des Wortes, Hörer des Wortes (Sonntag); weltliche Obrigkeit und Untertanen (Montag); Eheleute, Jugend (Dienstag); Wohltäter, Verführte (Donnerstag); Schwangere, Gefangene (Freitag); oder Angefochtene, Witwen und Waisen (Samstag) schon in die Wochentage eingetragen sind. Dennoch werden viele dieser „Stände“³ oder Lebens-Situationen im zweiten Teil noch einmal aufgenommen. Natürlich ist hier von der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts auszugehen, wenn von Gebeten der Dienstboten, Jünglinge, Jungfrauen, Wanderer, Gebeten zur Zeit des Donners und Ungewitters usw. die Rede ist. Albrecht Peters hat dankenswerterweise wieder auf die Bedeutung der „Haustafel“ Luthers im Kleinen Katechismus hingewiesen. Er sieht deren Wirkung vor allem in Nachahmungen und der Haustafelpredigt.⁴ Hier wäre die Nachgeschichte der Haustafel auch in der Gebetsliteratur hinzuzufügen, wobei bei allen Anklängen an antik-stoische Vorlagen oder Vorlagen aus dem Diasporajudentum, aber auch bei aller christologischen „Einordnung“ der Haustafellehre („in dem Herrn“)⁵ doch betont werden muß, daß auch in der Gebetsliteratur bei Habermann die „Stände“ weder im Sinne einer „stillen Revolution“ (Wendland)⁶ aufgehoben, noch Über- und Unterordnungen in Frage gestellt werden. Zu mächtig erweist sich hier der Gedanke der göttlichen Ordnung (Stiftungen) und des göttlichen Gebots, die sich mit den „Ständen“ verbinden. Das prägt auch Habermanns Haustafelgebete. Das „Pfarrkind“ bittet, das „heilige Amt“ nicht zu verachten (S. 257ff), der „Untertan“ bittet um ein „gehorsames Herz“ gegen die „aufrührerischen Leute“ (S. 265ff)⁷, die Hausmutter bittet, daß sie zwar ihren Schöpfer stets vor Augen haben solle, aber „nach dir

3 Hier ist immer die göttliche Ordnung mit zu sehen. Es mischt sich eben hinein, was später unter „seelsorgerliche Gebete“ (Kranke und Sterbende), oder „Kreuz- und Notgebete“ verstanden wurde. Am besten wird dies mit Gebeten umschrieben, die nicht Stände, sondern den sogn. „Lebenskreis“ betreffen.

4 Vgl. Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 5, Göttingen 1994, S. 104ff.

5 Ebd. S. 99ff.

6 Wobei mir hier gerade Heinz-Dietrich Wendland verkürzt wiedergegeben erscheint.

7 Wobei bei allen biblischen Bezügen auf die Clausula Petri verzichtet wird.

aber meinen Mann fürchte, ehre, liebe und mich keines andern lasse gelüsten“ (S. 273). „Hilf, daß nach deinem Gebot meinen Wille meinem Manne unterworfen sei, demselben zu gehorchen in aller Billigkeit...“ (S. 273). Das „Kind“ betet ebenfalls im Gehorsam gegenüber den Eltern, wie die „Dienstboten“ oder das „Gesinde“ – wenig revolutionär – darum bitten, daß „ich in meinem Stand der leiblichen Dienstbarkeit, darin du mich hier auf Erden nach deinem Willen und Wohlgefallen gesetzt hast, kein Verdruß gewinne und nicht wider deine Ordnung mit Ungeduld murre“ (S. 281). Wie im Katechismus Luthers stehen auch hier die jeweils Herrschenden (im Unterschied zu den Haustafeln des Neuen Testaments) in den Gebeten voran. – Mehr situationsbezogen sind dann die Gebete, die einzelne Lebensabschnitte beschreiben, wie die für Jünglinge, schwangere Frauen, Witwen und Waisen, Wanderer (!), im Gewitter Angefochtene, in Pestzeiten oder gegen die Türken. Offenbar etwas später hat Habermann dann am Ende seines Gebetbuches noch Gebete zur Beichte und zum Abendmahl angefügt, in denen übrigens Joh. 6,56 – im Gegensatz zu Luther – freizügig im Sinne der Realpräsenz interpretiert wird (S. 327).

Anselm Steigers Edition dieses Gebetsbuches, bzw. seiner ältesten Textvarianten, ist wissenschaftlich präzise und bietet für ein weiteres Studium alle möglichen Materialien und Hinweise unter den Texten. Die Texte sind durchgängig in deutscher Version zugänglich. Trotz alter Diktion lassen sich die Texte immer noch sehr flüssig lesen. Aufgrund des stolzen Preises wird dieses Buch wohl nur für Bibliotheken und für besondere Liebhaber erschwinglich sein. Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Teil lutherischer Frömmigkeitsgeschichte lohnt sich, wie in dieser Besprechung schon angedeutet, auf jeden Fall.

Thomas Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

Christologie = Lehre vom Werk und der Person Christi – **de iure divino** = nach göttlichem Recht – **de iure humano** = nach menschlichem Recht – **De-kalog** = Zehn Gebote – **ecclesia romana** = römische Kirche – **gnesioluther-risch** = treulutherisch – **Hermeneut** = Ausleger – **Hermeneutik** = Auslegungsweise und -praxis der Heiligen Schrift – **homiletisch** = der Predigtlehre entsprechend – **ius** = Recht – **magnus consensus** = große Übereinstimmung – **mutuum colloquium et consolationem fratrum** = wechselseitiger Austausch und Tröstung der Brüder – **Retention** = Verweigerung der Sündenvergebung – **Rezeption** = Aufnahme, Übernahme von Gedankengut – **soteriologisch** = die Erlösung betreffend – **usus clavium** = Gebrauch der Schlüsselgewalt

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- A. Wenz: Begründung und Bedeutung einer Lehre
von den Schöpfungsordnungen Gottes
- C. Horwitz: Gott ist nach unserer Logik ohne Chance
- G. Nogrady: Die Taufe und der Teufel
- G. Kelter: Johann Rudolph Hasert

Rezensionen:

- J. Junker: B. U. Münch, Geteiltes Leid
- A. Wenz: O. Bayer/B. Gleede (Hg.), Creator est Creatura

Änderungen vorbehalten!

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

Professor h.c.,
Dr. theol. habil. Ernst Koch

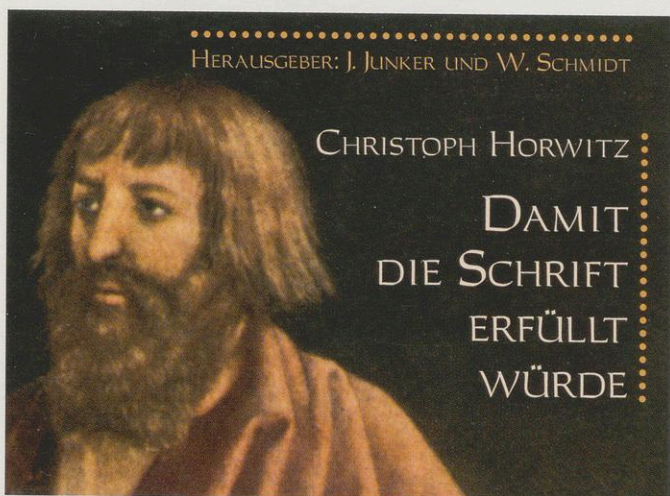
Brandstr. 25
04277 Leipzig

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

Fischerhüttenstraße 87
14163 Berlin

Zum 50. Ordinationsjubiläum von Propst i.R. Christoph Horwitz ist die hier angezeigte Festschrift erschienen. Sie enthält die alttestamentlichen Aufsätze, die von ihm seit 1998 in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN erschienen sind. Damit ist diese Festschrift ein Stück biblischer Theologie und zeigt eindrücklich, wie das Alte Testament im Neuen Testament erfüllt wird, aber auch wie Christus im Alten Testament zu finden ist.

Die Festschrift kostet 9,80€ und kann über den Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms – 29393 Groß Oesingen ISBN 978-3-86147-320-6 bestellt werden.



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

15. Jahrgang 2010 – ISSN 0949-880X

Thesol Lutherische Beiträge

Nr. 4/2010

ISSN 0949-880X

15. Jahrgang

Aufsätze:

A. Wenz: Begründung und Bedeutung einer Lehre
von den Schöpfungsordnungen Gottes
nach Schrift und Bekenntnis

207

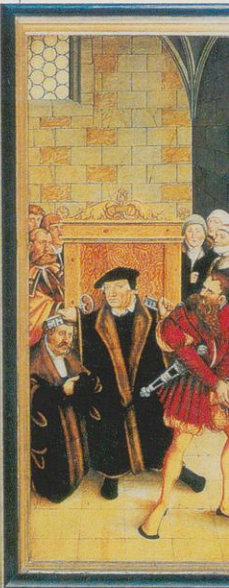
C. Horwitz: Gott ist nach unserer Logik ohne Chance

230

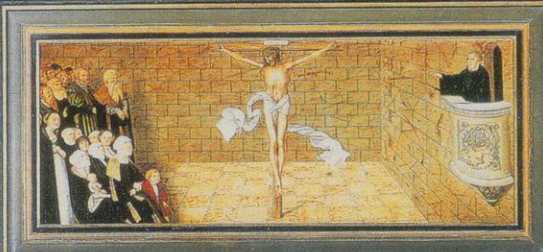
Umschau:

G. Kelter: J. C. R. Hasert, Verwischte Spuren
eines alllutherischen Konvertiten

247



F.D.
1547



F.D.
1928

20

Inhalt

Aufsätze:

A. Wenz:	Begründung und Bedeutung einer Lehre von den Schöpfungsordnungen Gottes nach Schrift und Bekenntnis	207
C. Hörwitz:	Gott ist nach unserer Logik ohne Chance	230

Umschau:

G. Kelter:	J. C. R. Hasert: Verwischte Spuren eines altlutherischen Konvertiten	247
------------	--	-----

Rezensionen:

J. Junker:	B. U. Münch, Geteiltes Leid	260
T. Junker:	F. Beißer, Der christliche Glaube	262
Inhaltsverzeichnis des 14. Jahrgangs 2009		268

Zum Titelbild

Als vorerst letztes Altarbild in diesem Jahr – auch zum Vergleich zu Rudolf Schäfer in den Nummern zuvor – zeigen wir hier den ein Jahr nach dem Tode Martin Luthers für die Stadtkirche St. Marien zu Wittenberg von Lukas Cranach d. Ä. geschaffenen Altar, der als „das bedeutendste Altarwerk der Reformationszeit“ gilt. Auf vier Tafeln erscheinen die wichtigsten Themen der lutherischen Reformation, umgeben von den bekannten Reformatoren: Auf der Predella weist der predigende Luther die Gemeinde auf das Kreuz Christi hin, das jede Predigt zum Inhalt hat. Oben werden die drei Sakramente dargestellt: Taufe (links) mit Philipp Melanchthon, Beichte (rechts) mit Johannes Bugenhagen mit dem Löse- und Bindschlüssel versehen und in der Mitte das Heilige Abendmahl mit Luther als Junker Jörg, der dem Künstler Cranach d. J. den Abendmahlskelch reicht, auf der Wartburg, die durch ein Fenster zu sehen ist, also ähnliche „Aktualisierungen“ wie sie auch von Rudolf Schäfer weitergeführt wurden.

Photo: Das Druckatelier Rostock

J.J.

Armin Wenz:

Begründung und Bedeutung einer Lehre von den Schöpfungsordnungen Gottes nach Schrift und Bekenntnis¹

Einleitung

Die Lehre von den Schöpfungsordnungen ist nicht die Lehre, mit der die Kirche Jesu Christi steht und fällt. Das ist vielmehr nach lutherischer Überzeugung die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders². Geht es freilich hier wie dort um aus der Heiligen Schrift geschöpfte und der Kirche Christi aufgetragene theologische Sachverhalte, so ist aus der Sichtung des Schriftzeugnisses auch Aufschluß über die Frage zu erwarten, wie beide Lehrstücke sich berühren bzw. inwieweit zur Verkündigung des Evangeliums auch die Verkündigung dessen gehört, was in den Ordnungen des Schöpfers thematisiert wird. Es ist Ziel dieses Vortrages aufzuzeigen, daß Heilige Schrift und lutherisches Bekenntnis eine vielschichtige, reiche und heilsame Lehre von den Ordnungen Gottes für seine Schöpfung darbieten, die daher zu aller Zeit Bestandteil der Verkündigung der *ecclesia catholica* gewesen ist und sein wird.

Kein Widerspruch zu diesen Überlegungen ist es, wenn man zugleich feststellt, daß die Lehre von den Ordnungen in unserer Zeit *in Zustimmung und Ablehnung* offenbar besonders aktuell ist. Es ist die Schrift, die uns die Themen vorgibt, deren Fülle der Kirche zu jeder Zeit für die Verkündigung und der Theologie zur Reflektion aufgetragen ist. Es ist freilich in der Geschichte der Kirche auch zu beobachten, daß aus dieser schier unerschöpflichen Fülle der Heiligen Schrift zu je unterschiedlichen Zeiten spezifische Teilaspekte besonders wichtig werden³. Daß es aufgrund der unvermeidlichen Wechselwirkung zwischen Kirche und Welt immer auch zu innerkirchlichen u.U. konfliktreichen Klärungsprozessen kommen muß, ist keineswegs verwunderlich, sondern gehört zum Weg der Kirche Jesu Christi dazu. Solche Themen und Konflikte wählt man sich in der Regel nicht aus, sondern sie kommen über einen, sie kommen über die Kirche. So war es in der frühen Christenheit mit dem Streit

1 Vortrag vor dem Theologiestudentenkonvent der SELK in Oberursel am 16.1.2010. Die Vortragsform wurde beibehalten.

2 Vgl. BSLK 415,21f; Theodor *Mahlmann*, Zur Geschichte der Formel „*Articulus stantis et cadentis ecclesiae*“, LuThK 17 (1993), S.187–194 und DERS., Art. *Articulus stantis ...*, RGG⁴ Band I, Sp. 799f.

3 Unter eschatologischem Gesichtspunkt gesprochen kann man sagen: Der Widersacher Gottes gibt sich keineswegs geschlagen, wenn die Kirche an einer Stelle seinen Angriffen standgehalten hat. Er wählt zu jeder Zeit neue und andere Attacken, mit denen er versucht, das Volk Gottes von der in der Heiligen Schrift offenbarten Fülle der Wahrheit des dreieinigen Gottes wegzuführen. Und er ist in der Lage, alte Konflikte, von denen man glaubte, sie seien in der Kirche schon einmal gelöst worden, jederzeit wiederzubeleben.

um die Gottheit Jesu und um die heilige Dreieinigkeit. In der Reformationszeit tritt man um die Rechtfertigung des Sünders, im 19. Jahrhundert um die Lehre von Kirche und Amt. Fürs 20. und 21. Jahrhundert hat es zumindest den Anschein, als sei die Frage nach den Schöpfungsordnungen jedenfalls eine der besonders virulenten Fragestellungen. Unter der Voraussetzung, daß die Rechtfertigung des Sünders durch das Heilswerk des dreieinigen Gottes Mittelpunkt unseres Christenlebens und unserer theologischen Existenz ist, daß wir also Sonntag für Sonntag das Heil Gottes in Jesus Christus uns verkünden und schenken lassen, ist es daher legitim, auch darauf zu achten, welche Themen aus der Fülle der Heiligen Schrift uns in besonderer Weise durch die Zeit und Welt aufgegeben sind, in der wir leben.

Vor diesem Hintergrund bin ich gerne der Einladung nachgekommen, mich ein weiteres Mal dem Thema „Schöpfungsordnung“ zu stellen. Daß dieses Thema ganz offenbar derzeit von großer Relevanz ist, drängt sich mir schon aufgrund meines bisherigen theologischen Lebenslaufes auf. Wie die meisten von Ihnen vermutlich wissen werden, habe ich vor nicht allzulanger Zeit im Jahr 2002 auf Einladung der Fakultät der Lutherischen Theologischen Hochschule anlässlich eines dies academicus einen Vortrag über die Lehre von den Schöpfungsordnungen gehalten. Dieser theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch orientierte Text wurde 2003 in der Hochschulzeitschrift⁴ und ein Jahr später in überarbeiteter Form in einem Aufsatzband veröffentlicht⁵. Über Jahre hinweg hat uns das Thema „Schöpfungsordnung“ zudem im Rahmen der Theologischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche beschäftigt. Als Resultat dieser Kommissionsarbeit wurde im Jahr 2007 ein Arbeitspapier unter dem Titel „Die Schöpfungsordnungen Gottes und ihre Relevanz für die Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche“ den Pfarrkonventen der SELK als Beratungsgrundlage zur Verfügung gestellt. Hintergrund dieser vom Allgemeinen Pfarrkonvent erteilten Auftragsarbeit war die Wahrnehmung, daß die Frage der Schöpfungsordnung in der Diskussion um die Frauenordination strittig geworden war bzw. auf beiden Seiten in unterschiedlicher Weise Bestandteil des jeweiligen Argumentationsgefüges ist.

Doch auch abgesehen von der im 20. Jahrhundert aktuell gewordenen Frage nach der Frauenordination wird uns das Thema Schöpfungsordnung weiterhin beschäftigen, da zahlreiche neuere Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft unmittelbar auch das christliche Verständnis des Menschen, der Welt und damit der Lehre von der Schöpfung und der Schöpfungsordnungen berühren⁶. Ich nenne den gesamten Bereich der Biowissenschaften und der Medizin, der zahlreiche Fragen aufwirft, die insbesondere auch unseren Umgang mit unge-

4 Armin Wenz, Die Lehre von den Schöpfungsordnungen – ein überholtes Theologumenon? Lutherische Theologie und Kirche 27 (2003), S. 56–90.

5 Armin Wenz, Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik, Frankfurt am Main 2004 (Kontexte 37), S. 146–181.

6 Vgl. ebd., S. 175–181.

borenem und sterbendem menschlichen Leben betreffen. Weiter ist als großer Themenkomplex zu nennen die Frage nach der Ausgestaltung menschlicher Sexualität. Ja, selbst wirtschaftsethische Fragen, wie sie jüngst im Zusammenhang mit der weltweiten Finanzkrise erörtert worden sind, lassen sich unter Gesichtspunkten einer Schöpfungsordnungstheologie behandeln.

All diese Dinge berühren die Kirchen, die herausgefordert sind, in Seelsorge, Verkündigung, Unterweisung, Diakonie, Mission und in der Wahrnehmung ihres gesellschaftlichen Wächteramts Stellung zu nehmen. Man kann sich dem allen durch das Aufsetzen von Scheuklappen gegenüber den biblischen Vorgaben oder gegenüber den zeitgenössischen Fragestellungen eine zeitlang entziehen, um bloß nicht in Konflikte etwa mit vorherrschenden Trends in Wissenschaft, Ökonomie, Politik und Gesellschaft hineingezogen zu werden. Doch die Fragen werden die Kirche auch dann einholen, wenn wir sie ignorieren sollten. Anhänger der Homoehe fordern nicht nur deren Legitimierung durch Staat und Recht, sondern auch deren Segnung durch die Kirche. Veränderungen im Menschen- und im Gottesbild führen zu neuartigen, nach gesellschaftspolitischen Maßstäben gestalteten Bibelübersetzungen und Gottesdienstformen. Interessen und Heilsversprechen von Wirtschaft und Wissenschaft kollidieren mit kirchlichen Vorstellungen von einem guten Zusammenleben der Menschen etwa in der Frage der Sonntagsheiligung, der Frage des therapeutischen Klonens, der Sterbehilfe, um nur wenige Beispiele zu nennen. Theologische Paradigmenwechsel, die in einigen Kirchen bereits in gravierenden Neupositionierungen beispielsweise zur Frage der Frauenordination, der Abtreibung oder der menschlichen Sexualität resultieren, führen derzeit quer zu den klassischen konfessionellen Lagern zu neuen Verwerfungen, Lehrverurteilungen und Kirchentrennungen in der weltweiten Christenheit. Die anglikanische Weltgemeinschaft ist ebenso wie der Lutherische Weltbund tief zerstritten über diese Fragen.

Worum handelt es sich nun aber bei den Schöpfungsordnungen? Vorab gilt es festzuhalten: Ob wir dabei nun von Schöpfungsordnungen, Schöpferordnungen oder mit Dietrich Bonhoeffer von göttlichen Mandaten reden⁷, ist letztlich zweitrangig. Die lutherischen Bekenntnisschriften sprechen von „guten Geschöpfen Gottes und göttlichen Ordnungen“⁸ und fassen darunter vor allem einerseits die Ehe zwischen Mann und Frau bzw. die Familie und andererseits die Obrigkeit. Katechismussystematisch sind beide neben der Kirche als einer weiteren besonderen Stiftung und Ordnung Gottes im vierten Gebot verankert⁹.

7 Auf die große Nähe zwischen Werner Elerts Lehre von den Schöpfungsordnungen und Dietrich Bonhoeffers Ethik der Mandate macht der Isländer Sigurjón Arni Eyrjólfsón aufmerksam: Rechtfertigung und Schöpfung in der Theologie Werner Elerts (AGTL NF 10), Hannover 1994, S. 73f.

8 BSLK (= Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930ff; bloße Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich im folgenden hierauf) 307,43f: „bonae creaturae Dei et ordinationes divinae“.

9 Vgl. 586–605.

So wird deutlich, daß die Lehre von den Ordnungen Gottes im Bereich der Schöpfung letztlich einen Teilbereich der sogenannten „Dreiständelehre“ umfaßt, in der *politia*, *oeconomia* und *eklesia*, die öffentliche Ordnung, das Leben in Haus (griechisch: *oikos*) und Familie sowie die Kirche, je in ihrer Besonderheit und ihren jeweiligen Bezogenheiten aufeinander bedacht werden. Eine Herausforderung besteht hier u.a. darin, daß jeder Christenmensch zu allen drei Ständen gehört und zugleich die drei Stände sich als Institutionen jeweils voneinander unterscheiden und sich gegenseitig begrenzen.

Daß es bei aller Unterschiedenheit der drei Stände auch Strukturanalogien gibt, wird schon daran erkennbar, daß die lutherische Theologie in allen drei Bereichen im Deutschen von „Stiftungen“ Gottes reden kann, im Lateinischen eben von „ordinationes“, „institutiones“ oder „mandata Dei“ (Ordnungen, Institutionen oder Geboten Gottes). Die Strukturanalogie geht sogar soweit, daß die Stiftungen in allen drei Bereichen, nicht nur in der Kirche, durch das Zueinander von göttlichem Gebot und göttlicher Verheißung konstituiert sind. Gebot und Verheißung (*mandatum et promissio*) aber sind genuin worttheologische Sachverhalte und müssen daher an der Heiligen Schrift verifiziert werden. Dies ist in meinem damaligen Oberurseler Vortrag quasi vorausgesetzt und nicht ausdrücklich aufgezeigt worden. Dort heißt es im Fazit über den Befund zur Lehre von den Ordnungen in den Bekenntnisschriften: „Von den biblisch erhobenen Aussagen her werden die christlichen Zeitgenossen in ihren Beruf und Stand im Rahmen der drei Schöpfungsordnungen eingewiesen als an ihren konkreten Ort, an dem sie den Segen des Schöpfers empfangen und weitergeben und so zugleich in einem Gott wohlgefälligen Leben ihren Glauben in der Verantwortung vor Gott und den Menschen bewähren.“¹⁰

Diesen vorausgesetzten Aussagen der Heiligen Schrift will ich heute auf die Spur kommen, ohne daß damit Anspruch auf Vollständigkeit erhoben wäre. Annähern möchte ich mich dem biblischen Befund in zwei Schritten.

Es sollen zunächst schöpfungstheologische Texte der Bibel zur Sprache kommen, die mir auch in der reformatorischen Schöpfungsordnungstheologie implizit vorausgesetzt zu sein scheinen, ohne daß dies etwa in den Bekenntnisschriften eigens thematisiert würde. Für den weiteren reformatorischen Befund müßte man die exegetischen Kommentierungen der einschlägigen Stellen bei den Theologen des 16. Jahrhunderts aufsuchen. Eine solche Untersuchung hat etwa Ulrich Asendorf vorbildlich in seinem großen Buch über Luthers monumentale Genesisauslegung vorgelegt¹¹. Dort kann man studieren, wie tief für Luther die Dreiständelehre in der gesamten Genesis verankert ist und wie detailliert und komplex er diese Lehre aufgrund dieses ersten Buches der Bibel vor seinen Hörern über einen Zeitraum von zehn Jahren hinweg (1535–1545) entfalten kann. Es lohnt sich, gerade diese letzte große Vorlesung des Reformators einmal gründlich zu studieren, stellt sie doch durchaus so etwas wie ein theologisches Vermächtnis dar.

10 Wenz, *Sana Doctrina* (wie Anm. 5), S.166.

11 Ulrich Asendorf, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535–1545)*, Göttingen 1998.

Wir aber wollen dann in einem zweiten Schritt sichten, mit welchen biblischen Texten die Bekenntnisschriften jeweils begründend argumentieren, wenn sie sich zu den göttlichen Ordnungen im Bereich des Schöpfungshandelns Gottes äußern. In einem dritten Schritt soll dann als Resultat des Befundes in Schrift und Bekenntnis die dogmatisch-ethische Aufgabe formuliert werden, bevor dann abschließend weiterführende Überlegungen zur hermeneutischen Relevanz einer Lehre von den Schöpfungsordnungen dargeboten werden.

1. Gottes scheidendes und unterscheidendes Handeln in seiner Schöpfung

Der Glaube an Gott als Schöpfer der Welt ist mit Mitteln historischer oder naturwissenschaftlicher Vernunft weder beweisbar noch widerlegbar. Das ist sowohl gegenüber Spielarten des Kreationismus festzuhalten als auch gegenüber einer unkritischen theologischen Adaption der Evolutionstheorie¹². Die Heilige Schrift ist kein naturwissenschaftliches Textbuch, sondern sie redet auch von der Schöpfung theologisch. Daß die Schrift uns nicht auf ein bestimmtes Weltbild festlegt, zeigt sich bereits daran, daß die Schöpfung in vielfältigen Textgattungen, Motiven, Bildern und Symbolen verkündet wird. Es finden sich Schöpfungsaussagen in Gestalt feierlicher Lehrprosa (Gen 1), in Erzählungen (Gen 2), in listenartigen Aufzählungen (Ps 104), in Lobliedern (Ps 19; 33). Gott wird vorgestellt als unumschränkter Herr, der durch sein Wort Neues schafft¹³, als gestaltender Handwerker (Gen 2), auch als Kämpfer gegen das Chaos bzw. die Chaosfluten¹⁴. Unschwer läßt sich in vielen biblischen Schöpfungstexten die Abgrenzung von den Schöpfungsmythen der Religionsgeschichte erkennen. Geschöpfe, die in den Religionen der Welt mit dem Göttlichen identifiziert werden, werden als Dinge in der Hand des Schöpfers offenbar und damit entmythologisiert (Gestirne etc.). Elemente aus heidnischen Schöpfungsmythen können im Psalter aufgenommen und symbolisch dem Lob dienstbar gemacht werden¹⁵.

Das Gemeinsame in der Vielfalt der biblischen Schöpfungstexte liegt damit zu allererst in der durchgängigen Identität der Bezeugung Gottes als Schöpfer Himmels und der Erde, der seiner Schöpfung zugewandt bleibt und sich dabei zugleich von ihr unterscheidet. Eine Vermischung von Schöpfer und Geschöpf ist nirgends auszumachen. Sexualität bzw. Fortpflanzung spielt in Gottes ur-

12 Zum „faulen Frieden“ zwischen Theologie bzw. Philosophie und Evolutionstheorie vgl. Johannes Wirsching, *Gott als Schöpfer der Welt*, Lutherische Beiträge 6 (2001), S.188–204, hier S.195–197, sowie das lesenswerte Buch von Kurt Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, S. 47f; 58.

13 Vgl. Gen 1; Ps 33,9: *Wenn er spricht, so geschieht's, wenn er gebietet, so steht's da.* Jes 40,26: *Er führt ihr Heer vollzählig heraus und ruft sie alle mit Namen; seine Macht und starke Kraft ist so groß, daß nicht eins von ihnen fehlt.*

14 Vgl. Ps 104,6–9; 114,3–5; Hiob 38,8–11.

15 Vgl. Ps 74,13f; 89,10f; Jes 51,9f.

sprünglichem Schöpfungshandeln anders als in Teilen der Religionsgeschichte keine Rolle. Auch die Polarität der Geschlechter gehört ausschließlich auf die Seite der Schöpfung und nicht auf die Seite Gottes. Weiter lassen die Schöpfungsaussagen erkennen, daß die Schöpfung nicht nur im Miteinander von Wort und Tat vollzogen wird, sondern sich durchweg scheidend, unterscheidend, man kann hier schon sagen: Ordnung stiftend vollzieht.

Das ist in Genesis 1 unübersehbar. Gott schafft die Welt, indem er das lebensfeindliche Urchaos ordnend und lebensdienlich gestaltet. Gott scheidet das Licht von der Finsternis und schafft so die Polarität von Tag und Nacht. Eine Feste scheidet zwischen den Wassern, die Lichter scheidet Tag und Nacht. Den Menschen und die Tiere schafft Gott in der Zweiheit von männlich und weiblich. Dabei gilt, daß die jeweiligen Paare zwar unterschiedlich, aber nicht voneinander geschieden sind. Nur in der Zweisamkeit vollendet sich das jeweilige Tageswerk des Schöpfers. Nur das Miteinander der Paare dient der Bewahrung des Lebens auf der Erde. Man kann das an allen Schöpfungswerken Gottes durchdeklinieren. Vollbracht werden die Schöpfungswerke durch das Befehlende „Es werde“ und in der ordnenden Benennung der geschaffenen Werke durch Gott selbst (Gen 1). Der Mensch wiederum kann die Tiere voneinander unterscheiden und ihnen so Namen geben (Gen 2,19f). Durch die unterscheidende Benennung wendet sich der Schöpfer dem Geschöpf und sein irdischer Stellvertreter dem Mitgeschöpf zu als ordnender Herr. Die wissenschaftliche Fähigkeit des Menschen, die Mitgeschöpfe voneinander zu unterscheiden und zu benennen, sich also die Welt ordnend zu erschließen, bildet so gleichsam das ordnende Schöpfungshandeln Gottes ab. Jedes große Schöpfungswerk hat seinen spezifischen Ort, seine Funktion und seine Grenze. In Ps 74,16f heißt es: *Dein ist der Tag und dein ist die Nacht; du hast Gestirn und Sonne die Bahn gegeben. Du hast dem Land seine Grenze gesetzt; Sommer und Winter hast du gemacht.* Und Ps 104,5–9: *Der du das Erdreich gegründet hast auf festen Boden, daß es bleibt immer und ewiglich. Mit Fluten decktest du es wie mit einem Kleide, und die Wasser standen über den Bergen. Aber vor deinem Schelten flohen sie, vor deinem Donner fuhren sie dahin. Die Berge stiegen hoch empor, und die Täler senkten sich herunter zum Ort, den du ihnen gegründet hast. Du hast eine Grenze gesetzt, darüber kommen sie nicht und dürfen nicht wieder das Erdreich bedecken*¹⁶. Diese gut geordnete Schöpfung erhält von Gott dann im Gesamturteil ein „sehr gut“. Somit spiegelt die Schöpfung in ihrer Ordnung etwas wider von der Vollkommenheit Gottes.

Für das Alte Testament verkünden daher dann auch die geordneten Werke der Schöpfung ebenso wie das Gesetz, wodurch Gott das Leben des Volkes ordnet, gemeinsam die Ehre Gottes (Ps 19; 148; 119,89–94). Wie das Gesetz ist die Schöpfung über alle erfahrbaren Gefährdungen des Lebens hinweg dauerhaft, stabil, verlässlich. In Ps 148,6 heißt es von den Geschöpfen Gottes am

16 Vgl. auch Ps 148,6; Hiob 26,10; 38,10; Spr 8,29; Jer 5,22.

Himmel: *Er läßt sie bestehen für immer und ewig; er gab eine Ordnung, die dürfen sie nicht überschreiten.* Das hebräische Wort פֶּן¹⁷, das in der Lutherbibel mit „Ordnung“ übersetzt wird, wird sonst im Alten Testament auch von der Satzung des Gesetzes gebraucht. Ähnliches ist zu beobachten in Ps 119,90f, wo mit einem aus rechtstheologischen Zusammenhängen stammenden Begriff die Beständigkeit der Erde auf Gottes Handeln zurückgeführt wird: *Du hast die Erde fest gegründet, und sie bleibt stehen. Sie steht noch heute nach deinen Ordnungen¹⁸, denn es muß dir alles dienen.* Zu erinnern ist hier auch an die Verheißung Gottes nach der Sintflut in Gen 8,22: *Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.* Das „sehr gut“ Gottes kann daher selbst noch unter den Bedingungen des Sündenfalls im Lob Israels gespiegelt werden, wenn es in Ps 104,24 heißt: *HERR, wie sind deine Werke so groß und viel! Du hast sie alle weise geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter.*

In dieser weisen Ordnung des Schöpfers findet sich der Mensch vor, findet er seinen Lebensraum, in dem er einerseits von Gott durch die Lebensgaben der Schöpfung versorgt und erhalten wird, in dem er andererseits nun selber fruchtbar wirken und sich vermehren soll¹⁹. Daß die Schöpfung solchermaßen Lebensgabe und Lebensaufgabe für den Menschen ist, muß dieser nicht selber herausfinden, sondern das wird ihm von Gott ausdrücklich offenbart. Denn das jeweilige Stiftungswort Gottes im Miteinander von Gebot und Verheißung erschließt dem Menschen die Welt als *elementare Gabe*, die er genießen und bewahren soll. Diese konkreten Gebote und Zusagen Gottes weisen dem Menschen seinen spezifischen Ort in der Schöpfung zu: Der Mensch ist erstens als Mann und Frau dazu bestimmt, von den Früchten der Schöpfung zu essen, zugleich aber die eine von Gott gesetzte *Grenze* um den Baum der Erkenntnis zu respektieren (Gen 2,16f)²⁰. Der Mensch soll zweitens als Mann und Frau sich nicht der Schöpfung untertan machen, sondern über sie regieren (Gen 1,28)²¹.

17 Die Septuaginta (LXX) übersetzt: πρόσταγμα; vgl. auch Jer 31,36, wo die Septuaginta den Plural von פֶּן mit οἱ νόμοι wiedergibt. Im Zusammenhang lautet der Text in der Lutherbibel (1985) in Jer 31,35f: *So spricht der HERR, der die Sonne dem Tage zum Licht gibt und den Mond und die Sterne der Nacht zum Licht bestellt; der das Meer bewegt, daß seine Wellen brausen – HERR Zebaoth ist sein Name – : Wenn jemals diese Ordnungen vor mir ins Wanken kämen, spricht der HERR, so müßte auch das Geschlecht Israels aufhören, ein Volk zu sein vor mir ewiglich.*

18 תְּשׁוּבָה die griechische Bibel bietet hier: τῇ διατάξει σου διαμένει (= deine Ordnung bleibt).

19 Vgl. Armin Wenz, *Der Mensch als Kind und König* (Bibelarbeit über Gen 1,26–2,3), in: *Lutherische Beiträge* 9 (2004), S.139–161.

20 In Gen 2,16 sieht Luther die Kirche als „Schöpfungsordnung“ begründet, die erst durch den Sündenfall verdorben wird (vgl. dazu Oswald Bayer, *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, Tübingen 1995, S. 85–87; 118–120). Der biblische Gott läßt den Menschen zu seinem Heil essen, so in der Schöpfung am Anfang („du darfst essen“), in der Eucharistie (nimmt, eßt) und schließlich in der Vollendung (Offb 19,9; 22,17).

21 Vgl. LXX: καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς. Darin kann man durchaus eine erste Andeutung der ordnenden Beherrschung und Verwaltung der Schöpfung sehen.

Der Mensch ist schließlich drittens dazu bestimmt, die Welt im Verband der Ehe und in der Abfolge der Generationen im Auftrag Gottes zu pflegen und zu bewahren (Gen 1,27f; 2,18)²².

Da der Schöpfer der Welt im gesamtbiblischen Zeugnis derselbe Gott ist, der später Israel aus der Völkerwelt beruft, um so dem Erlöser den Weg zu bahnen, kommt den urgeschichtlichen Setzungen Gottes archetypische Bedeutung für die Geschichte Israels und der Menschheit zu. Das geordnete Zusammenspiel der jeweils paarweisen Schöpfungswerke bis hin zum Zusammenspiel der Geschlechter ist die Grundlage dafür, daß auf Erden Leben gedeihen kann und der Mensch sich in der Abfolge der Generationen als geschichtliches Wesen wahrnehmen kann. Daß der Schöpfer dem Menschen Lebensraum und eine Generationen übergreifende Lebensperspektive gewährt, ist in der Urgeschichte angelegt und wird dann in den Väterverheißungen aufgenommen und konkretisiert. Eines der Hauptmotive der Vätergeschichte (Gen 12–50) ist die Verheißung der Nachkommenschaft und die bisweilen hochproblematische Anbahnung, Stiftung und Bewahrung der dafür nötigen Ehen, die immer neue Gefährdung und Errettung der von Gott erwählten Familie.

Auch die für manche Bibelleser ärgerlichen Stammbäume und Geschlechtsregister, die im biblischen Kanon immer wieder in die narrativen Teile eingestreut sind²³, machen transparent, daß der urgeschichtliche Schöpfungssegen sich in der Menschheitsgeschichte und in der Geschichte des Volkes Gottes verwirklicht. Im Neuen Testament knüpfen das Matthäusevangelium und das Lukasevangelium an diese alttestamentliche Tradition an²⁴ und machen so erkennbar: Die von Gott gestiftete und gesegnete Ordnung der Ehe und Familie dient nicht nur der Erhaltung der Menschheit im allgemeinen und des Gottesvolkes im besonderen. Diese Ordnung dient letztlich in, mit und unter der Erhaltung der Menschheit auch und vor allem der Menschwerdung seines ewigen Sohnes aus der Jungfrau Maria. Selbst die Gott und seinem Volk oft feindlich gesinnten Obrigkeiten müssen durchweg auf verborgene Weise dem Heilsplan Gottes in Gericht und Errettung für Israel und seine Kirche dienen. Ich nenne nur den ägyptischen Pharao, den Babylonierkönig Nebukadnezar, den Perserkönig Kyros bis hin zu den Römern Augustus und Pontius Pilatus²⁵. Auf den Straßen und Seerouten des römischen Reiches breitet sich dann das Evangelium aus. Das „ruhige und stille Leben“, das durch stabile Regierungen gewährleistet ist (im Unterschied zur „Anarchie“), ist gerade kein untätiges Leben, sondern Voraussetzung auch für die Tätigkeit der Apostel und der ersten Gemeinden, weshalb die Fürbitte für die Obrigkeit und die Unterordnung un-

22 Vgl. Ps 104,23: *So geht der Mensch aus an seine Arbeit.*

23 Vgl. z.B.: Gen 5; 10; 11,10–32; 25,12–18; 36; 1Chr 1–9.

24 Mt 1; Lk 3.

25 Zu Letzterem vgl. nur Joh 19,11.

ter ihre Autorität Bestandteil christlichen Gottesdienstes und christlichen Lebens ist²⁶.

Es überrascht von daher nicht, daß Gott im Dekalog nicht nur sein erretendes Handeln an Israel in Erinnerung ruft (Ex 20,1), sondern auch seine Schöpfung am Anfang (Ex 20,11). Dem entspricht die später dann im Doppelgebot der Liebe aufgenommene Doppelstruktur des Dekalogs. Dieser regelt zum einen das Miteinander zwischen Gott und Volk. Zum andern aber stellt Gott durch seine Gebote das menschliche Leben in allen seinen geschöpflichen Dimensionen gegen die Gefährdungen durch die Sünde unter den Schutz seiner Eiferheiligkeit. Die Gerichtspredigt der Propheten knüpft immer wieder an diesen Sachverhalt an, wenn darin aufgewiesen wird, daß die Lebensbedingungen für das Volk Gottes zerstört werden, wo man dauerhaft die göttlichen Gebote und Ordnungen mißachtet. Die Aufhebung und Zerstörung der guten Ordnung des Schöpfers ist in der Bibel sowohl Symptom der menschlichen Gottentfremdung und Gesetzlosigkeit als auch in den katastrophalen Auswirkungen eine Folge des göttlichen Zornes und Gerichtes, was sich nach Jesu und seiner Apostel Verkündigung besonders in der Endzeit dramatisch zuspitzen wird²⁷.

Neutestamentlich ist weiter wahrzunehmen, daß Jesus insbesondere in seinen Auseinandersetzungen mit den Pharisäern um die Frage nach einem gottgefälligen Leben hinter die Vielzahl menschengemachter Regelungen, aber auch hinter die alttestamentlichen Rechtsregelungen für Israel zurückgreift auf den Dekalog bzw. auf die Grundgegebenheiten der Urgeschichte (Gen 1–3). Insbesondere die Geringschätzung von Ehe und Familie wird von Jesus scharf ins Visier genommen. Dabei ist zu beobachten, daß Jesus in der Tat sachkritisch mit dem mosaischen Gesetz umgeht. Allerdings muß genau darauf geachtet werden, wie er das tut. So heißt es in Mk 10 in Auseinandersetzung mit der von den Pharisäern angeführten Praxis des Scheidebriefs nach Deut 24,1: *Um eures Herzens Härte willen hat er euch dieses Gebot geschrieben; aber von Beginn der Schöpfung an hat Gott sie geschaffen als Mann und Frau.* Damit greift Jesus zurück auf die Stiftungsworte zur Ehe in Gen 1,17, um gleich danach die Erläuterung dazu bei der Schöpfung Evas aus Gen 2,24 zu zitieren²⁸. An anderer Stelle wiederum greift er in Auseinandersetzung mit vermeintlich frommen jüdischen Traditionen zurück auf den Dekalog. *Und er sprach zu ihnen: Wie fein hebt ihr Gottes Gebot auf, damit ihr eure Satzungen aufrichtet! Denn Mose hat gesagt: »Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren«, und: »Wer Vater oder Mutter flucht, der soll des Todes sterben.« Ihr aber lehrt: Wenn einer zu Vater oder Mutter sagt: Korban – das heißt: Opfergabe soll sein, was dir*

26 1Tim 2,1–4; Mt 22,21; Tit 3,1; Röm 13,1–7; 1Pt 2,13–17.

27 Mt 24,6f.29; Mk 13; Röm 1,18ff; 2Pt 3,10; Offb 8f u.a.m.

28 Mk 10,7f: *Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und wird an seiner Frau hängen, und die zwei werden ein Fleisch sein. So sind sie nun nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch.*

von mir zusteht –, so laßt ihr ihn nichts mehr tun für seinen Vater oder seine Mutter und hebt so Gottes Wort auf durch eure Satzungen, die ihr überliefert habt; und dergleichen tut ihr viel (Mk 7,9–13).

Die Apostel Jesu nehmen diese Vorgaben ihres Herrn auf. Nicht die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Regelungen im Gesetz des Mose sind für die Christenheit verbindlich. Vielmehr wird das christliche Verhalten rückgebunden an den Dekalog und das Doppelgebot der Liebe²⁹. Für alle, die nicht das Charisma der Ehelosigkeit haben, gilt, daß sie ihre Sexualität, die Hingabe des eigenen Leibes, in der Ehe zwischen Mann und Frau leben sollen. Das wird zum einen geltend gemacht gegen ein ungeordnetes Ausleben der Sexualität in Gestalt der Unzucht (πορνεία) in ihren mannigfaltigen Spielarten, von denen Paulus in 1Kor 6 einige benennt. Der Apostel greift dabei wie Jesus auf Gen 2,24 zurück, wenn er die Unvereinbarkeit des Christenlebens mit der Unzucht betont (1Kor 6,13–20). Die andere Front, gegen die der Apostel kämpft, ist die gnostische Verachtung der Schöpfung und damit auch der Schöpfungsordnung Ehe, wie in 1Tim 4,1–5 zu hören: *Der Geist aber sagt deutlich, daß in den letzten Zeiten einige von dem Glauben abfallen werden und verführerischen Geistern und teuflischen Lehren anhängen, verleitet durch Heuchelei der Lügenredner, die ein Brandmal in ihrem Gewissen haben. Sie gebieten, nicht zu heiraten und Speisen zu meiden, die Gott geschaffen hat, daß sie mit Danksagung empfangen werden von den Gläubigen und denen, die die Wahrheit erkennen. Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet.*

Auf dieser Linie eines durch die urgeschichtliche Ordnung Gottes geprägten Umgangs mit den zwischenmenschlichen Relationen bewegen sich auch die Haustafeln im Kolosser-, Epheser- und Ersten Petrusbrief³⁰ sowie die Weisungen der Pastoralbriefe³¹. Denn Maßstab und Kriterium für das Verhältnis der einander zugeordneten Menschengruppen Männer und Frauen, Eltern und Kinder, Herren und Sklaven ist auch hier durchweg die Liebe und Opferbereitschaft Jesu Christi selber, die die überkommenen Lebensverhältnisse gerade nicht aufhebt, sondern sich in ihnen verwirklichen soll. So werden die jeweili-

29 Vgl. neben Röm 13,8–10; Jak 2,8–12 die vielen Weisungen in den apostolischen Briefen, z.B. zum 6. Gebot: 1Kor 6–7; zum 7. Gebot: Eph 4,28, aber auch die Mahnungen an die Reichen und die Geizigen; zum 8. Gebot bzw. zu den „Zungensünden“ vgl. z.B. Jak 3; Eph 4,29. Auch die Laster- und Tugendkataloge lassen sich als Auslegung und Anwendung des Dekalogs lesen, z.B. Gal 5,20–23 (*gegen all dies ist das Gesetz nicht*, 5,23!); 1.Tim 1,8–10.

30 Eph 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1; 1Pet 2,18–3,7.

31 Gegen die These von der Verbürgerlichung der Gemeinde im Kolosser- und Epheserbrief wendet sich Oswald Bayer, Freiheit (wie Anm. 20), S.156–158; vgl. auch Karl Heinrich Rengstorff, der zur Zurückhaltung mahnt „gegenüber heute beliebten Äußerungen“, wonach die Pastoralbriefe „gerade in den Anweisungen für Ehe und ‚Haus‘ leider nicht auf der vollen Höhe des Evangeliums geblieben“ seien (Mann und Frau im Urchristentum, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 12, 1954, S.7–52, hier S.42).

gen Relationen in den Horizont des ersten Gebotes und der Erlösungstat Christi gerückt, die Mann und Frau, Eltern und Kindern gleichermaßen gelten und ihr jeweils spezifisches, unaustauschbares Verhältnis zueinander prägen. Dabei erweisen sich gerade die Stellen in den neutestamentlichen Briefen zum Verhältnis von Mann und Frau als Auslegung der für das biblische Menschenbild fundamentalen Aussagen der Urgeschichte nach Gen 1–3 im Licht des Evangeliums (1Kor 11,7–12; Eph 5,22–31; 1Tim 2,13–15). Gewiß ist die Auslegung und Anwendung dieser Stellen auch durch mancherlei Mißbrauch im Laufe der Geschichte belastet. Doch sollte man auch der Heiligen Schrift die Chance geben, ihr eigenes Wort wirklich ausreden zu können, bevor man aufgrund bestimmter negativ besetzter Stichworte wie „Gehorsam“, „Haupt“ oder „Unterordnung“ von vornherein Herz und Sinne gegenüber diesen Texten verschließt.

Eine Betrachtung der Epheserstelle (5,22–31³²) etwa macht deutlich, daß beiden, Mann und Frau, aufgetragen ist, dem anderen auf je besondere Weise zu begegnen, die ihr Maß daran hat, wie Christus und die Gemeinde sich zueinander verhalten. So wie die Gemeinde sich Christus als ihrem Haupt unterordnet, sollen sich die Frauen ihren Männern unterordnen. So wie Christus die Gemeinde geliebt hat und sich für sie geopfert hat, sollen die Männer ihre Frauen lieben. Von den Frauen wird also Gehorsam verlangt, von den Männern opferbereite Lebenshingabe. Da mögen nun tatsächlich unterschiedliche Nuancen jeweils mitschwingen, denn nicht umsonst gebraucht der Apostel hier auch jeweils unterschiedliche Worte und markiert so die Unausstauschbarkeit der Positionen. Und doch muß man bei nüchterner Betrachtung feststellen, daß es schwer fällt, wirklich zu entscheiden, wo hier nun die größere Zumutung zu finden ist: Beim Gehorsam oder bei der Lebenshingabe?

So oder so gilt: Wer hier nur lästige Zumutungen entdeckt, geht fahrlässig an allem vorbei, was hier an Segen und Verheißung zu finden ist. Wird hier doch die Ehe zwischen Mann und Frau aufs höchste theologisch gewürdigt und geheiligt und zum Spiegel- und Abbild der Vereinigung Christi mit seiner Gemeinde erklärt. Die Herrschaft Christi über seine Gemeinde aber ist eine Herrschaft der Liebe und Barmherzigkeit. Mir scheint, sowohl der Gebrauch dieses Textes als Legitimation männlicher Tyrannei als auch die Abweisung dieses

32 *Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, die er als seinen Leib erlöst hat. Aber wie nun die Gemeinde sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen ihren Männern unterordnen in allen Dingen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich selbst für sie dahingegeben, um sie zu heiligen. Er hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, damit er sie vor sich stelle als eine Gemeinde, die herrlich sei und keinen Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen habe, sondern die heilig und untadelig sei. So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst. Denn niemand hat je sein eigenes Fleisch gehaßt; sondern er nährt und pflegt es, wie auch Christus die Gemeinde. Denn wir sind Glieder seines Leibes. »Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seiner Frau hängen, und die zwei werden ein Fleisch sein«.*

Textes aus einem frauenemanzipatorischen Impuls heraus gründet darin, daß man sich auf beiden Seiten einfach weigert, den Text wirklich zuende zu lesen. Um es einmal etwas salopp zu sagen: Machos und Emanzen haben das eine gemeinsam, daß sie beim Lesen und Hören nur kommen bis: *Denn der Mann ist das Haupt der Frau*. Da bricht der Herr in Jubel aus. Und die Dame wendet sich empört ab. Doch nur wenn beide weiterlesen, können sie den Reichtum entdecken, mit dem Gott hier in Christus die Eheleute segnet und beschenkt, die versuchen ihr Leben im Lichte dieses Wortes zu gestalten.

Wichtig insbesondere zum Ephesertext ist schließlich auch die Beobachtung, daß für das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und zwischen den Generationen wieder zum einen auf Gen 2,24 (Eph 5,31) und zum andern auf das vierte Gebot (Eph 6,2f: das erste Gebot, das eine Verheißung hat) zurückgegriffen wird, während für das Verhältnis von Herren und Sklaven eine alttestamentliche Begründung unterbleibt. Hier öffnet tatsächlich ja auch der Philemonbrief Perspektiven, die zeigen, daß die Sklaverei im Unterschied zu Ehe und Familie nicht in der Schöpfungsordnung verankert ist. Für Ehe und Familie aber gilt: Der schon im Alten Testament etwa in den Psalmen 127 und 128 erklingende Lobpreis des zwar durch den Sündenfall belasteten, aber dennoch gottgewollten Verhältnisses von Mann und Frau in der Ehe und des Verhältnisses von Eltern und Kindern wird im Neuen Testament ausdrücklich aufgenommen und bejaht.

Nicht erst im Epheserbrief ist zudem zu entdecken, daß die auf Weitergabe des Lebens angelegte Ehe in der Heiligen Schrift nicht nur schöpfungstheologische, sondern auch ekklesiologische Relevanz hat. So wird an zahlreichen Stellen im Alten wie im Neuen Testament die Ehe zwischen Mann und Frau als Abbild des Verhältnisses von Gott zu seinem auserwählten Volk erkennbar (Hos 1–3; Jer 2,2; 3,1; Ez 16,23f; Eph 5,21–33). So wie die Ehe Bild für die Treue Gottes zu seinem Volk ist, so ist die Unzucht Bild für die Gottlosigkeit des Volkes Gottes. So wie die Ehe und die Treue zu Gott unter Gottes Segen steht und zum Gedeihen des Lebens beiträgt, so stehen die Hurerei und der Abfall von Gott unter Gottes Zorn und Gericht.

Im Neuen Testament wird dies christologisch zugespitzt, wenn immer wieder in Gleichnissen Jesu und in der Johannesoffenbarung das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche mit dem Bild von Hochzeitsfeier, Braut und Bräutigam beschrieben wird, ein Sachverhalt, der übrigens in vielen unserer Gesangbuchlieder mit großer Selbstverständlichkeit aufgenommen und besungen wird³³. Mithin haben wir es gerade in der Ehe von Mann und Frau nicht einfach nur mit einer „Schöpfungsordnung“ zu tun, sondern mit einer Gabe

33 Z.B. ELKG 24 (Ermunter dich, mein schwacher Geist); 48 (Wie schön leuchtet der Morgenstern); 62 (Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld); 121 (Wachet auf, ruft uns die Stimme); 122 (Ermuntert euch, ihr Frommen); 213 (Fahre fort, fahre fort); 311 (Herzlich tut mich erfreuen); 321 (Mach's mit mir, Gott, nach deiner Güt'); 450 (Der Bräut'gam wird bald rufen); 471 (O Jesu, du mein Bräutigam); 497 (Der du zum Heil erschienen).

Gottes, für die und durch die Gott in seiner Welt und Kirche zum Heil der Menschen wirken will. Schöpfungstheologische, soteriologische und pneumatologische Aspekte greifen hier ineinander. Es geht bei den Schöpfungsordnungen um das Handeln des dreieinigen Gottes in seiner Welt und seiner Welt zugut.

2. Die Rezeption der biblischen Vorgaben in den lutherischen Bekenntnisschriften

Erstmals thematisiert werden die „ordinationes Dei“ Regiment und Ehe in CA 16 und zwar ausdrücklich als Sachverhalte, die „das Evangelium lehrt“ (BSLK 71,11f, dt. Text), deren Bewahrung das Evangelium fordert³⁴. Daß diese Ordnungen und Gebote des Schöpfers integraler Teil der reformatorischen Lehre sind, wird dann vor allem dadurch unterstrichen, daß die Bekenntnisschriften immer wieder mit großem Nachdruck darauf verweisen, diese würden auf römischer und schwärmerischer Seite ebenso verdunkelt wie die biblische Lehre von Gnade und Glauben³⁵. Daraus ergibt sich eine doppelte Frontstellung der reformatorischen Verkündigung als zwei Seiten einer Medaille. In der Frage der Rechtfertigung erinnern die Konfessoren gegen den Synergismus in der Heilsfrage an die Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil, die sich durch die *Ordinungen und Stiftungen Christi* in Gestalt des Wortes, des Predigtamts und der Sakramente vollzieht. In der Frage der Heiligung wiederum erinnern die Konfessoren gegen die Abwertung des ehelichen Lebens und des Lebens im Beruf aufgrund der Höherstellung zölibatären Lebens im Priester- und Mönchtum an die *Ordinungen und Stiftungen des Schöpfers*, in denen sich das heilige Leben der Gerechtfertigten vollzieht.

Durch die Rechtfertigung allein aus Gnade (*sola gratia*) sehen sich die lutherischen Theologen also gerade nicht aus der Welt und ihren Ordnungen herausgerissen, sondern in sie eingewiesen. Das Evangelium, in dem es um eine andere Gerechtigkeit geht als in der Welt, löst die *politia* und *oeconomia*, die weltliche Ordnung und das Leben in Haus und Familie, nicht auf, sondern bestätigt diese vielmehr als den Ort, an dem die Gerechtfertigten im Gehorsam gegenüber Gott ihre Liebe üben sollen³⁶. So ist es in CA 16 und in Apol. 16

34 BSLK 71,9–13: „Interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tamquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem.“

35 Mehrmals beklagt Melanchthon nicht nur die Verdunkelung der Lehre von der Gnade, sondern auch die Verdunkelung der auf das Leben in der Heiligung gerichteten Gebote Gottes durch die gegnerische Lehre, wodurch dann auch noch die Gewissen der Christen in gefährliche Verwirrung gestürzt werden: „Primum obscurata est doctrina de gratia et iustitia fidei ...“ (BSLK 101,8f); „Secundo hae traditiones obscuraverunt praecepta Dei ...“ (102,1ff); „Tertio traditiones attulerunt magna pericula conscientiiis ...“ (102,23f). Vgl. BSLK 112,1–13; 113,3–8 (das Klosterleben gelte bei den Gegnern mehr als die von Gott geordneten Stände); ferner: 117,12–14 / 117,28 / 118,10 – 126,16f / 126,26f / 127,16–18 – 282,12f / 282,13–16 – 283,44f / 283,21–27 – 302,14f / 302,17 – 342,37f / 342,40–42 – 393,1–3 / 393,3–5.

36 Apol. 16 (308,8–12.23–27).

nachzulesen, wo weltlich Regiment, Polizei und Ehestand „als wahrhaftige Gottesordnung“³⁷, als „ordinationes Dei“ bezeichnet werden, ohne daß dies weiter mit Bibelstellen begründet wird. Geltend gemacht wird dafür die wort-hafte Stiftung und Einsetzung dieser Ordnungen durch Gott selbst³⁸. Ehe und Obrigkeit, Ökonomie und Politik sind jeweils als creatio (Schöpfung), institutio (Stiftung) und ordinatio (Ordnung) Gottes, als seine Einsetzung von Gott selbst zur Erhaltung seiner Schöpfung und seiner Gaben³⁹ gestattet und befohlen. Von der weltlichen Obrigkeit heißt es in CA 28 wie von der geistlichen, daß sie um des Gebotes Gottes willen („propter mandatum Dei“) zu ehren sei⁴⁰. Anders als von der Privatrache, die nach Mt 5,39 und Röm 12,19 verboten ist, gilt vom öffentlichen Strafmacht der Obrigkeit, daß es als Werk Gottes („opus Dei“) gemäß Röm 13 befohlen ist⁴¹. Modern gesprochen: Die Reformation bekennt sich auf biblischer Grundlage zum Gewaltmonopol des Staates. Der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ist geboten und erlaubt⁴², hat seine Grenze allerdings im Gehorsam gegen Gott selbst, also im ersten Gebot, wie unter Hinweis auf die clausula Petri aus Act 5,29 immer wieder betont wird⁴³. Auch der Besitz ist den Christen erlaubt, da er durch Gottes Wort in Gestalt des 7. Gebots aus Ex 20,15 approbiert ist⁴⁴. In der Haustafel Luthers im Kleinen Katechismus sind die „allerlei heilige Orden und Stände“⁴⁵ der Kirche, des Staates und des Hauses unter die jeweils spezifischen Mandatsworte aus den neutestamentlichen Paränesen und Haustafeln gestellt⁴⁶. Dabei wird hier besonders schön die jeweils in der göttlichen Stiftung begründete Strukturanalogie der drei Stände erkennbar. Daß die Ehe von Gott geboten ist, wird in CA XXIII mit 1Kor 7,2,9,

37 71,16f: Das „Evangelium“ „will, daß man solchs alles halte als wahrhaftige Gottesordnung, und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werk, ein jeder nach seinem Beruf, beweiße.“

38 Vgl. neben 71,9–13 (siehe Anm. 34) auch: 294,14–30; 307,35–45 hier 42–45: „.... legitima ordinationes civiles sint bonae creaturae Dei et ordinationes divinae, quibus tuto christianus uti potest.“; 310,33–35; 340,14–24; 426,20: „.... von Gott gestifte Ämpter und Orden“. Zur Ehe vgl. 88,30 (dt. Text); 89,19; 90,11f; 339,20–24; 340,29f; 345,34f; 615,5–8 (dt. Text). Die Beziehungen, in denen der Mensch lebt, sind also nicht anthropologisch begründet, sondern durch „Gottes werthafte Anordnung“ bzw. „Gottes werthafte Setzung“ (Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Die Zehn Gebote, Göttingen 1990, S. 191/195).

39 Vgl. 566,15–22; 593,7–38; 599,5–8; 611,44–612,2; 616,13f. Auch die Ordnungen Gottes selbst stehen unter seinem Schutz. Vgl. 246,39–44: „Nam ut haec rerum natura et hi siderum certi motus vere sunt ordinatio Dei et conservantur a Deo, ita legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei et retinentur ac defenduntur a Deo, adversus diabolium.“ Vgl. Peters, Gebote (wie Anm. 38), S.132; 135f; 240f.

40 121,4–6.

41 Vgl. 309,13–18.

42 Vgl. 71,13–15; 308,23–27; 587,41–43; 588,35–41; 598,39–599,34.

43 Vgl. 71,15–17 mit Hinweis auf Act 5; 132,16–21 u.ö.

44 Vgl. 391,18–21.

45 523,31.

46 Vgl. 523–527.

Mt 19,11 und Gen 1,27 begründet⁴⁷. 1Kor 7,2⁴⁸ erscheint immer wieder als die Ehe legitimierendes Gebot Gottes („mandatum Dei“)⁴⁹. Im Traubüchlein zitiert Luther Eph 5,22–29 als „Gebot Gottes über diesen Stand“⁵⁰. Auch Gen 2,18 und Gen 1,28 werden wiederholt als göttliche Stiftungsworte genannt⁵¹.

Daß diese Stiftungsworte wie die Stiftungsworte bei den Sakramenten als effektiv wirksame Gottesworte verstanden werden, ist durchweg vorausgesetzt und wird von Luther gerade in den Katechismen wiederholt ausdrücklich markiert, wenn er „göttlich Werk und Gebot“⁵² oder „Geschöpf, Ordnung und Segen“⁵³ in eins sieht. Gott selber bewahrt durch die Verkündigung seines Wortes wirksam seine Schöpfung und Ordnung. In der Erklärung zum 6. Gebot im Großen Katechismus schreibt Luther: „Dieweil aber dies Gebot so eben auf den Ehestand gerichtet ist und Ursach gibt, davon zu reden, sollt Du wohl fassen und merken: Zum ersten, wie Gott diesen Stand so herrlich ehret und preiset damit, daß er ihn durch sein Gepot beide bestätigt und bewahret. Bestätigt hat er ihn droben im vierden Gepot ... Hie aber hat er ihn (wie gesagt) verwahret und beschuetet. Darümb will er ihn auch von uns geehret, gehalten und geführet haben als einen göttlichen, seligen Stand, weil er ihn erstlich vor allen andern eingesetzt hat und darümb unterschiedlich Mann und Weib geschaffen (wie fur Augen)“⁵⁴. Konkrete Konsequenz dieses Eheverständnisses aber ist, daß der jeweilige Ehepartner, mit dem man in diesem Stand das Leben gestaltet, „von Gott gegeben“⁵⁵ ist.

Diese Einheit von Gottes Gebieten und Gottes Wirken macht die Ehe zu einer Ordnung, die keineswegs zeitbedingt ist. So hält Melanchthon im 23. Artikel der Apologie über die Priesterweihe gegen das Argument der römischen Gegner, die Ehe sei zwar einst Gebot gewesen, gelte nun aber heute aufgrund der Größe der Weltbevölkerung nicht mehr, an der bleibenden Geltung dieses Gebotes fest. Ich zitiere den deutschen Text aus dem Konkordienbuch: „Wider diesen starken Grund (den göttlichen Befehl nach Gen 1,28, A.W.) spielen die Widersacher mit Worten, sagen, im Anfang der Schöpfung habe das Wort noch statt gehabt: ‚Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde.‘ Nu aber, so die

47 Vgl. 87,7–23.

48 „Aber um Unzucht zu vermeiden, soll jeder seine eigene Frau haben und jede Frau ihren eigenen Mann.“

49 Vgl. 113,19–21; 336,35–39; 392,25–27.

50 532,25–533,11.

51 Vgl. 114,1–5; 334,50–335,8; dazu *Peters*, Gebote (wie Anm. 38), S. 241f. Dem Kontext dieser Stellen entspricht es sachlich, wenn Melanchthon an anderer Stelle schreibt: „Neque mandatum solum, sed etiam creatio et ordinatio Dei cogit ... ad coniugium“ (113,21–23; vgl. 335,5–8; 336,10–12; 342,40–43; 459,10f.13f).

52 530,1 (Traubüchlein).

53 534,12f.

54 612,13–27; es lohnt sich, die Fortsetzung dieses Zitates zu lesen.

55 615,30. Vgl. dazu das liturgische Formular des Traubüchleins (528–534).

Erde erfüllt ist, sei die Ehe nicht geboten. Sehet aber, wie weise Leute sein da die Widersacher. Durch dies göttliche Wort (Wachset und mehret euch) welches noch immer gehet und nicht aufhört, ist Mann und Weib also geschaffen, daß sie sollen fruchtbar sein, nicht allein die Zeit des Anfangs, sondern so lang diese Natur währet. Denn gleichwie durch das Wort Gen. am 1., da Gott sprach: ‚Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut etc.‘, die Erde also geschaffen ist, daß sie nicht allein im Anfang Frucht bracht, sondern daß sie alle Jahr Gras, Kräuter und ander Gewächs brächt, so lang diese Natur währet: also ist auch Mann und Weib geschaffen fruchtbar zu sein, so lang diese Natur währet. Wie nun das Menschengebot und Gesetz nicht ändern kann, daß die Erde sollte grüne werden etc., also kann auch kein Klostersgelübde, kein Menschengebot die menschliche Natur ändern, daß ein Weib nicht sollt eins Manns begehren, ein Mann eins Weibs, ohn ein sonderlich Gottes Werk.“⁵⁶

Wie ernst Gott es mit seinen Schöpfungsgeboten meint, wird zum einen daran erkennbar, daß er die Verachtung seiner ordinationes (Ordnungen) nicht ungestraft lassen wird⁵⁷, zum anderen aber und vor allem daran, daß er sie mit Verheißungen verbindet, die das Gebotene dem Menschen lieb und wert machen sollen. Mit der Verheißung, so Luther zum 4. Gebot, drückt Gott nicht allein aus, daß es ihm selber angenehm sei, er „Freude und Lust darin habe“, sondern er will auch, daß solche Lust gleichsam auf die Menschen übergreife, weshalb in Eph 6,2 Paulus ausdrücklich betone, das 4. Gebot sei das erste Gebot, das eine Verheißung hat⁵⁸. Konkretisiert aber wird diese Lust und Freude des Schöpfers an seinen Geschöpfen durch den Segen⁵⁹, den er dort gewährt, wo man seinen Geboten folgt, wie Luther nicht nur in seinen Katechismen lehrt, sondern zu dessen liturgischen Vollzug er zugleich im Traubüchlein anleitet und einlädt.

Es geht also bei den Ordnungen und Einsetzungen Gottes für seine Schöpfung wie bei seinen Ordnungen für die Kirche nicht um einen gedankenlosen Kadavergehorsam, sondern um die vertrauensvolle Gewißheit, daß in, mit und unter diesen Ordnungen und ihren irdischen Repräsentanten Gott selbst uns begegnen will als lebensgewährender himmlischer Vater. Auch dieser Gedanke zieht sich durch Luthers Auslegung des vierten Gebots. Programmatisch ist er bereits in seiner Auslegung zum ersten Gebot im Großen Katechismus auf den Punkt gebracht: „Denn ob uns gleich sonst viel Guts von Menschen widerfähret, so heißet es doch alles von Gott empfangen, was man durch sein Befehl

56 335,14–37; vgl. den lateinischen Text: 335,14–22: „Haec cavillantur adversarii, dicunt initio fuisse mandatum, ut repleretur terra, nunc repleta terra non esse mandatum coniugium. Vide-te, quam prudenter iudicent. Natura hominum formatur illo verbo Dei, ut sit foecunda non solum initio creationis, sed tantisper, dum haec corporum natura existet.“

57 Vgl. 344,1–3: „Sic ulciscitur Deus contemptum sui doni suaeque ordinationis in istis, qui coniugium prohibent.“ Siehe auch den Beschluß des Dekalogs im Kleinen Katechismus.

58 594,6–25. Vgl. ähnlich zum 6. Gebot: 612,13–43.

59 Vgl. 612,32, dazu *Peters*, Gebote (wie Anm. 38), S. 241.

und Ordnung empfähet. Denn unsere Eltern und Oberkeit, dazu ein iglicher gegen seinen Nächsten, haben den Befehl, daß sie uns allerlei Guts tuen sollen, also daß wir's nicht von ihm, sondern durch sie von Gott empfahen. Denn die Kreaturn sind nur die Hand, Rohre und Mittel, dadurch Gott alles gibt, wie er der Mutter Brüste und Milch gibt, dem Kinde zu reichen, Korn und allerlei Gewächs aus der Erden zur Nahrung, welcher Güter keine Kreatur keines selbst machen kann. Derhalben soll sich kein Mensch unterstehen, etwas zu nehmen oder zu geben, es sei denn von Gott befohlen, daß man's erkenne für seine Gaben und ihm darümb danke, wie dies Gepot fordert. Darümb auch solche Mittel durch die Kreaturn Guts zu empfahen nicht auszuschlagen sind noch durch Vermessenheit andere Weise und Wege zu suchen, denn Gott befohlen hat; denn das hieße nicht, von Gott empfangen, sondern von ihm (= sich; A.W.) selbst gesucht.⁶⁰

So wie der Christ aufgrund der göttlichen Stiftungen für die Kirche Gewißheit über sein Heil in Christus hat, so hat er aufgrund der göttlichen Stiftungen für die Welt die Gewißheit, daß die in den Schöpfungsordnungen gelebte Liebe und Heiligung des Lebens das Wohlgefallen und den Segen des himmlischen Vaters hat. Albrecht Peters schreibt treffend: „Dieses Dreifache, Gottes Schöpfersegens, Gottes Stiftungen und Berufe sowie Gottes Gebote, das verleiht dem christlichen Ethos eine gleichsam sakramentale Dimension. Wie der allsouveräne Erlöser sich uns zum Heil allein unter Wort und Sakrament erschließt, so will sich der allwaltende Schöpfer finden lassen in seinen Stiften und Geboten.“⁶¹

3. Die dogmatisch-ethische Aufgabe

Hermann Sasse schreibt in seinem überragenden Aufsatz „Vom Sinn des Staates“ aus dem Jahre 1932, der bis heute nichts von seiner Aktualität verloren hat: Die Kirche „hat unermüdlich Zeugnis abzulegen von den großen Gottesordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens“⁶². Gerade das Beispiel Sasses, der sich zu seiner Zeit vehement gegen die nationalsozialistische und deutschchristliche Vereinnahmung christlicher Topoi wandte, aber auch schon das Beispiel der Reformatoren zeigt, daß die Lehre von den Schöpfungsordnungen bei sorgfältiger Anwendung gerade nicht Ausdruck eines freiheitsfeindlichen Konservatismus ist, wie häufig unterstellt wird. Die lutherischen Bekenntnisschriften binden die Kirche aller Zeiten weder an die Verfassungsordnung des „Heiligen römischen Reiches deutscher Nation“ noch an die Rechtsordnung des Sachsenspiegels oder an die Sitten und Gebräuche ihrer Zeit. Peters erinnert in seinem Kommentar zu Luthers Katechismen wiederholt

60 566,12–37.

61 Peters, Gebote (wie Anm. 38), S.121f.

62 Hermann Sasse, Vom Sinn des Staates, in: ders. In statu confessionis 2. Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften (hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf), Berlin und Schleswig Holstein 1976, S. 331–366, hier S. 365.

daran, mit welcher Vehemenz Luther gegen das zu seiner Zeit übliche Ehewesen bzw. Eheunwesen kämpfte und sich mit seinen theologischen Einsichten gerade nicht den gesellschaftlichen Konventionen unterwarf⁶³.

Vielmehr setzt die Erinnerung an die biblische Lehre von den Ordnungen die Christen in die Lage, die zu ihrer Zeit jeweils vorfindlichen Konkretionen dieser Ordnungen am Willen Gottes in der Heiligen Schrift zu überprüfen und gegebenenfalls auf Korrekturen hinzuwirken, wo sich schwerwiegende Konflikte zwischen der Gottesordnung und der weltlichen Ordnung ergeben, oder aber bewußt einen alternativen Lebensstil zu pflegen, wo die Übereinstimmung der weltlichen Ordnung mit der Gottesordnung nicht erreichbar ist. Bernd Wannewetsch bringt diesen Sachverhalt, wenn auch mit einer etwas anderen Terminologie auf den Punkt, wenn er schreibt: „Die theologische Tradition, von sozialen Lebensformen im Sinn von ‚Mitgeschöpfen‘ zu reden, birgt mit der grundsätzlichen Bejahung dieser Formen einen ausgesprochen emanzipatorischen Charakter: Erst wenn wir in ihnen nämlich nicht zufällige Ergebnisse der Kulturgeschichte sehen, deren Verlauf uns deren eigene Normativität aufnötigt, wird eine kritische Prüfung dessen möglich, wie wir in ihnen leben. Denn dann läßt sich der jeweilige gesellschaftliche Status quo einer solchen Lebensform wie der Familie immer wieder neu am Willen dessen überprüfen, der sie geschaffen hat.“⁶⁴ Nach Oswald Bayer richtet Luther sich mit seiner sozialetischen Verbindung von irdischem Element und göttlichem Einsetzungswort in der Schöpfungsordnung sowohl gegen einen Legalismus wie gegen einen Moralismus. Sanktioniert der eine „kritiklos das, was ist, so kritisiert es der andere abstrakt, indem er unter Berufung auf den reinen Geist das ganz Andere will.“⁶⁵

Ziel der Lehre von den Schöpfungsordnungen ist es daher gerade nicht, die vorfindlichen gesellschaftlichen Normen und Selbstverständlichkeiten prinzipiell zu verdammen oder sie auf der anderen Seite völlig unkritisch als naturhafte oder historische Gegebenheiten zu legitimieren. Mit Jörg Baur gesprochen gilt: „Der christliche Glaube kümmert sich um die ‚Reinigung‘ der Emanzipation. Er hält seinen soteriologischen Widerspruch der emanzipatorischen Selbstsetzung nicht abstrakt entgegen, übernimmt vielmehr die Mühe der Argumentation, indem er die lebensfördernden Folgen geschenkter Freiheit aufzeigt“⁶⁶ und, so möchte ich ergänzen, indem er die lebenszerstörenden Folgen

63 Gunther Wenz urteilt daher zu Recht: „Ein prinzipielles Datum markiert der besagte Konservatismus nur insofern, als er gegen alle Formen einer abstrakten Negation der leibhaft gegebenen Welt opponiert und für deren grundsätzlichen Erhalt alternativlos eintritt“ (Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Band 2, Berlin u. New York 1997, S. 462).

64 Bernd Wannewetsch, Von Wert und Würde der Familie, in: *Bulletin* Nr. 5. Nachrichten aus dem deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft 3, 2003, S. 2–11, hier S. 6.

65 Bayer, Freiheit (wie Anm. 20), S. 138.

66 Jörg Baur, Freiheit und Emanzipation. Ein philosophisch-theologischer Traktat, Stuttgart, 1974, S. 43.

usurpierter, von Gottes Ordnungen losgelöster Freiheit aufweist. Damit ist die theologische Aufgabe formuliert, die jeder neuen Generation mit der Lehre von den Schöpfungsordnungen gestellt ist und für deren Bewältigung wir im gründlichen Studium der Heiligen Schrift und der daraus geschöpften lutherischen Bekenntnisse bestens zugerüstet werden. Schrift und Bekenntnis lehren uns, daß nicht erst die Rechtfertigung, sondern bereits das Leben in der Schöpfung kategorisch Gabe Gottes ist⁶⁷. Gottesgaben aber wollen empfangen werden und werden durch eigenmächtige menschliche Neukonstruktionen verfehlt.

Was dies im Detail bedeutet, ließe sich nun hinsichtlich der eingangs aufgezählten Themenkreise vielfältig durchführen. Ich verweise dafür auf meinen eingangs erwähnten Oberurseler Vortrag⁶⁸ und auf die Literaturliste und beschränke mich hier auf ein Zitat des früheren Berliner Systematikers Johannes Wirsching, der kurz und bündig formuliert, was uns mit den Ordnungen des dreieinigen Gottes geschenkt ist: „In der Ordnung wird die Welt also immer von neuem bejaht: gegen das Chaos im Sein und im Dasein; gegen Zerstörung und Selbstzerstörung. Für die Alten beginnt das Chaos, der Urschrecken, mit der A-Topie (Ortslosigkeit) – wir würden heute sagen: mit dem Verlust der Bodenhaftung; und vollendet sich als A-Nomie, als Gesetzlosigkeit – wir würden heute sagen: in dem Verlust der Selbstbehauptung, der Menschenwürde. Gegen beides steht die Ordnung auf. Beides wird durch die Ordnung gebändigt: Die Ortslosigkeit, die A-Topie, und damit die Sinn- und Wesenlosigkeit des Daseins, die A-Nomie. Zugleich stiftet Ordnung die Wahrheit und Dauer eben dieses Daseins.“⁶⁹

4. Die hermeneutische Relevanz der Lehre von den Schöpfungsordnungen und vom Beruf

Die Rezeption der biblischen Schöpfungsgebote Gottes in den Bekenntnisschriften ist Ausdruck eines strukturierten Schriftverständnisses, das in den feierlichen, *durch göttliche Selbstbindung in Gebot und Verheißung kenntlich gemachten* Einsetzungs- oder Stiftungsworten Gottes Schlüsseltexte erkennt, deren umfassende Bedeutung für den Glauben und die Heilsgeschichte in den großen narrativen, liturgischen und weisheitlichen (auch zwischenkanonischen!) Teilen der Heiligen Schrift breit und vielfältig entfaltet wird. Solche feierlichen Stiftungsworte von übergreifender Gültigkeit gehören gleichsam zu den besonders hellen Sternen der Schrift, die ihr Licht auf die biblische Offen-

67 Vgl. noch einmal Luthers Auslegung zum ersten Artikel im Kleinen Katechismus mit dem rechtfertigungstheologischen Topos „und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Würdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin; das ist gewißlich wahr“ (511,3–8; dazu ist zu lesen die Auslegung im Großen Katechismus: 647–650).

68 Vgl. oben Anm. 5.

69 Johannes Wirsching, Gott als Schöpfer der Welt. Nachdenken über den ersten Glaubensartikel, in: Lutherische Beiträge 6 (2001), S. 188–204, hier, S. 202.

barung in allen ihren Teilen werfen, von denen her und auf die hin die Schrift daher auszulegen ist.

Die Kirche nimmt diese Strukturiertheit des Kanons auf, indem sie den Inhalt ihrer Unterweisung und die Vollzüge ihres Gottesdienstes im engen liturgischen und im weiten diakonischen Sinn nach den Vorgaben dieser biblischen Einsetzungsworte Gottes gestaltet. Der Gottesdienst im engen Sinn ist geprägt durch die Einsetzung der Gnadenmittel, wie sie Luther im 4. und 5. Hauptstück der Katechismen und in der Vermahnung zur Beichte auslegt. Der Gottesdienst im Alltag des Lebens ist geprägt durch die Einsetzung der geschöpflichen Ordnungen, die in der Haustafel auf breiter biblischer Basis expliziert und im Traubüchlein liturgisch aufgenommen werden⁷⁰. Der Dekalog wiederum prägt sowohl in der ersten Tafel den Gehorsam gegenüber den Gnadenmitteln ein als auch in der zweiten Tafel die Ehrfurcht gegenüber der Heiligkeit des von Gott durch seine Ordnungen geschützten und umzäunten menschlichen Lebens. Der Glaube an den dreieinigen Gott, den wir im Gebet anrufen, umgreift und prägt so für den Christenmenschen nicht nur einen frommen Teilbereich, sondern das gesamte Leben in allen seinen Bezügen. Insofern der Katechismus sowohl im Credo die gesamtbiblische Erzählung der Heilsgeschichte als auch in den weiteren Hauptstücken die herausragenden Stiftungen Gottes aufnimmt und auf unser gegenwärtiges Dasein appliziert, bietet er uns einen umfassenden Schlüssel dar sowohl für die Auslegung der Heiligen Schrift als auch der uns umgebenden Weltwirklichkeit. Entsprechend verweist Luther bei seinen Schriftbetrachtungen immer wieder darauf, man müsse eine bestimmte Bibelstelle beispielsweise im Licht dieses oder jenes Gebotes, Glaubensartikels, oder dieser oder jener Vaterunserbitte sehen. Auf diese Weise wächst dem Leser und Hörer der Schrift die Fähigkeit zu, bei jedem Abschnitt das Ganze im Blick zu haben und zugleich unterscheiden und zuordnen zu können, wovon gerade die Rede ist.

Die so gelesene Schrift führt in der reformatorischen und nachreformatorischen Tradition bei den lutherischen Theologen zu dem Bestreben, „die sakramental-göttliche Signatur der empirischen Wirklichkeit zu erfassen“⁷¹. Diesem in der neueren Theologie lange Zeit vernachlässigten Aspekt hat jüngst Johann Anselm Steiger eine lesenswerte Monographie gewidmet, aus der folgendes Zitat stammt, mit dem ich schließen möchte: „Derjenige, der einer Berufsarbeit nachgeht, verhilft Gott dazu, im Alltag sichtbar zu werden. ... So wie die Kreaturen per analogiam fidei (= gemäß der Analogie des Glaubens; A.W.) zu Predigern der göttlichen Botschaft werden und die Natur darum als biblisches Bilderbuch gelten kann, so trifft ähnliches auch auf die Berufswelt zu: Das Handwerkszeug in einer Werkstatt oder Schneiderei, die Ladenausstattung, das Bier-

70 BSLK 523–534.

71 Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie. Christus Medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*. Mit Edition dreier Quellentexte, (Studies in the History of Christian Traditions 121), Brill, Leiden 2005, S.139.

faß oder was es auch sei – alle diese während der beruflichen Arbeit in Brauch befindlichen Dinge sind – so Luther – Prediger und fordern den Menschen auf, in Befolgung des Gebotes der Nächstenliebe dem Nächsten zu dienen. Bestimmend ist auch hier das Theologumenon (= die theologische Lehre; A.W.) von der ... Kondeszendenz (= Erniedrigung; A.W.) Gottes in Christus. Aufgrund der Tatsache, daß sich Gott mit der Inkarnation ins Fleisch in die Kreatur und in die Zeit hinein entäußert, wird er faßbar in jedem noch so unscheinbaren Ding, auch in der alltäglichen Berufsarbeit, ja selbst in Werkzeugen und Produktionsmitteln. Der durch den Glauben neu- und freigewordene Christenmensch begibt sich aus Freiheit in die Bindung, in den Dienst am Mitmenschen und ahmt die Entäußerung Christi nach, indem er dem Nächsten zum Christus wird. Dies ist der Grund dafür, daß eine jegliche berufliche Tätigkeit, auch die niedrigste, etwa wenn die Magd den Hof fegt, als gleichwertig betrachtet werden muß. ... Insofern ist die geistliche Interpretation der irdischen Berufsarbeit ein integraler Bestandteil eines hermeneutischen Programms, das die Theologie Luthers und seiner Erben zutiefst prägt: nämlich das Wirken Gottes in den phänomena, die Spuren (vestigia) der Transzendenz in der Immanenz aufzuspüren, damit deutlich werde, daß alles Sichtbare über sich selbst hinausweist auf Unsichtbares, endzeitlich Ausstehendes. Dies ist das Programm der geistlichen Phänomenologie, die ihren Grund in dem Glauben hat, daß Gott sichtbar geworden ist dort, wo man es nicht vermutet hätte: in einem Menschen, der doch über sich hinaus und den Weg weist zu Gott, weil er selbst Gott ist.“⁷²

A. Literatur zum Thema „Schöpfungsordnung“ allgemein

- Oswald Bayer: Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995
- Carl Braaten: God the Creator orders public life, in: Ders.: No other gospel! Christianity among world religions, Minneapolis 1992, S.119-134
- Werner Elert: Das christliche Ethos, Tübingen 1949
- Albrecht Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Die Zehn Gebote, Göttingen 1990
- Albrecht Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 2: Der Glaube, Göttingen 1991
- Albrecht Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 5: Beichte, Haustafel, Traubüchlein, Taufbüchlein, Göttingen 1994
- Michael Roth: Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel, Leipzig 2002
- Hermann Sasse: Vom Sinn des Staates, in: Ders.: In statu confessionis, Band 2 (Hrsg.: Friedrich Wilhelm Hopf), Berlin u. Schleswig Holstein 1976, S.331-366.
- Udo Schnelle: Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes, Neukirchen-Vluyn 1991

72 A.a.O., S. 140–144.

- Reinhard *Slenczka*: Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit, in: Lutherische Beiträge 14 (2009), S. 207-225
- Johann *Anselm Steiger*: Medizinische Theologie. Christus Medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit Edition dreier Quellentexte, (Studies in the History of Christian Traditions 121), Leiden 2005
- Armin *Wenz*: Der Mensch als Kind und König (Bibelarbeit über Gen 1,26-2,3), in: Lutherische Beiträge 9 (2004), S.139-161
- Armin *Wenz*: Die Lehre von den Schöpfungsordnungen – ein überholtes Theologumenon?, in: Lutherische Theologie und Kirche 27 (2003), S. 56-90, überarbeitet in: Ders.: Sana Doctrina, Frankfurt am Main 2004, S.146-181
- Armin *Wenz*: Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik (Kontexte 37), Frankfurt am Main 2004
- Gustaf *Wingren*: Luthers Lehre vom Beruf, München 1952
- Johannes *Wirsching*: Gott als Schöpfer der Welt. Nachdenken über den ersten Glaubensartikel, in: Lutherische Beiträge 6 (2001), S.188-204
- Johannes *Wirsching*: Geschöpflichkeit. Vom Humanvorsprung des christlichen Menschenbildes, in: Ders., Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Frankfurt am Main, 1988, S.137-168
- Johannes *Wirsching*: Lernziel Glauben. Einführung in die Theologie, Frankfurt am Main u.a. 1995
- Hans Walter *Wolff*: Anthropologie des Alten Testaments, München 1973
- Walther *Zimmerli*: Die Weltlichkeit des Alten Testaments, Göttingen 1971

B. Literatur zu Spezialfragen

- Markus *Aust*, Hans-Christoph *Gensichen*, Thomas Sören *Hoffmann* (Hrsg.): Christlicher Glaube und Homosexualität. Argumente aus Bibel, Theologie und Seelsorge, Neuhausen-Stuttgart 1994
- Peter *Brunner*: Das Hirtenamt und die Frau, in: Ders.: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Band 1, Fürth, 3. Auflage 1990, S. 310-338
- CTCR: 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.
- Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft (OJC): Homosexualität und christliche Seelsorge. Dokumentation eines ökumenischen Symposiums, Neukirchen-Vluyn 1995
- Matthew C. *Harrison* – John T. *Pless* (Hrsg.): Women Pastors? The Ordination of Women in Biblical Lutheran Perspective. A Collection of Essays, 2. Auflage, St. Louis 2009
- Gilbert *Meilaender*: Homosexuality in Christian Perspective, in: Ders.: Things that count. Essays Moral and Theological, Wilmington 2000, S. 59-76

- Werner *Neuer*: Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen, 5. Auflage 1993
- Manfred *Spieker*: Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, Paderborn 2001
- Manfred *Spieker*: Der verleugnete Rechtsstaat: Anmerkungen zur Kultur des Todes in Deutschland, Paderborn 2005
- Reinhard *Slenczka*: Amt – Ehe – Frau. Vier Vorträge aus gegebenem Anlaß, Groß Oesingen 1994
- Jörg *Splett*: Der Mensch: Mann und Frau. Perspektiven christlicher Philosophie, Frankfurt am Main 1980
- Eckhard *Struckmeier*: ‚Vom Glauben der Kinder im Mutter-Leibe‘. Eine historisch-anthropologische Untersuchung frühneuzeitlicher lutherischer Seelsorge und Frömmigkeit im Zusammenhang mit der Geburt (Kontexte 31), Frankfurt am Main 2000
- Bernd *Wannenwetsch*: Von Wert und Würde der Familie, in: Bulletin Nr. 5. Nachrichten aus dem deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft 3, 2003, S.2-11
- William *Weinrich*: „It is not given to Women to Teach“. A Lex in Search of a Ratio, Fort Wayne, IN, 1993, jetzt in: M. C. *Harrison* – John T. *Pless* (Hrsg.): Women Pastors?, S.351-386
- Armin *Wenz*: Abtreibung und Zweireichelehre, in: Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung. Festgabe für Professor Dr. Reinhard Slenczka, hrsg. von Christian Herrmann und Eberhard Hahn, Erlangen 2001, S. 333-353, überarbeitet und aktualisiert in: Ders.: Sana Doctrina, Frankfurt am Main 2004, S.213-236
- Armin *Wenz*: Das Lob der Elternschaft: Auch Mütter haben eine Würde. Wider einen Sozialrassismus in Gesellschaft und Kirche, in: Wortlaute. Festschrift für Hartmut Günther, hrsg. von Wolfgang Schillhahn und Michael Schätzel, Groß Oesingen 2002, S. 405-433, überarbeitet in: Ders.: Sana Doctrina, Frankfurt am Main 2004, S.237-268
- Armin *Wenz*: The Contemporary Debate on Homosexual Clergy, St. Louis 2006/2008 (hrsg. von LCMS World Relief – Human Care, mit einem Vorwort von John T. Pless)
- Armin *Wenz*: Vertauschungen. Theologische Dimensionen einer sexualethischen Frage, in: Ders.: Sana Doctrina, Frankfurt am Main 2004, S.269-310
- Volker *Zastrow*: Gender. Politische Geschlechtsumwandlung, Waltrop 2006

Christoph Horwitz:

Gott ist nach unserer Logik ohne Chance

Der Heilsplan Gottes mit seinen Menschen ist uns in seinen wichtigsten Stationen geläufig. Gab es irgendwelche Schwierigkeiten dabei, das gesetzte Ziel zu erreichen? Diese Frage erscheint höchst überflüssig. Wenn Gott ein Unternehmen ins Werk setzt, kann es doch keinen Sand im Getriebe geben! Wer jedoch unvoreingenommen die Berichte der Bibel ins Auge faßt, wird nicht wenige Streckenabschnitte aufspüren, die unüberbrückbare Hindernisse, ja, endgültiges Scheitern der göttlichen Zusagen nach unserer Logik signalisieren. Daher wird es für das Vertrauen zu unserem Schöpfer von entscheidender Bedeutung sein, dieses immer neuen Zusammenpralls göttlicher und menschlicher Logik ansichtig zu werden und die Ergebnisse dieser Begegnungen zu erfahren. Es hat unseren allmächtigen Herrn offensichtlich viel mehr Mühe gekostet, seine Absichten zu verwirklichen, als wir es zunächst vermuten. In der Kette aufeinander folgender Ereignisse scheint sich unsere Erkenntnis dahingehend zuzuspitzen: Nach den Maßstäben unserer Logik ist Gott ohne jede Chance, seine Vorhaben erfolgreich und zielgerecht zum Abschluß zu bringen. Diesen bei genauem Hinsehen geradezu abenteuerlichen Weg auszuleuchten, stellen wir uns als Aufgabe. Was kommt am Ende dabei heraus, wenn göttliches Planen und menschliches Denken und Urteilen miteinander ringen?

Ein spannungsgeladener Beginn

Nachdem Adam und Eva den Willen Gottes mißachtet und von dem Baum gegessen haben, von dem zu essen ihnen verboten war, verhängt Gott schwere Strafe, die in dem Satz gipfelt: „... denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.“ Damit ist für unser Urteilen das Dasein des Menschen auf eine überschaubare Spanne eingegrenzt. Danach gibt es kein Weiterleben. Beachten wir es aber genau. Gott vermischt sein Strafurteil mit einer handfesten Zusage. Das in das Paradies eingebrochene Böse soll nicht das letzte Wort behalten: „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.“ Wie sollen wir diese Aussagen miteinander verbinden? Unsere Anfragen verschärfen sich, wenn Gott nach der Bekanntgabe seiner Zuchtmaßnahmen Adam und Eva aus dem Garten Eden austreibt und den Zugang mit bewaffneten Wächtern verrammeln läßt unter dem hinzugefügten Hinweis, seinen Geschöpfen müsse der Zugang zum Baum des Lebens verwehrt werden: sie hätten es durch ihr Verhalten verwirkt, ewig zu leben. Für uns bleibt die Schlußfolgerung: Der Mensch hat nur eine kurze Lebenszeit, dann wird er wieder zur Erde, von der er genommen wurde (1. Mose 3,1ff).

Diese Sicht verfestigt sich mit der Nachricht, daß alles Leben auf der Erde wegen der offenbar unausrottbaren und immer weiter um sich greifenden Bos-

heit aller Menschen durch die Sintflut ausgemerzt werden soll. Damit ist der Schluß des Kapitels Gott/Mensch vorgegeben, noch ehe es zu einem Neuanfang kommen kann. Dieses düstere Bild wird wider Erwarten durch zwei kräftige Lichtstrahlen erhellt. Einmal werden Noah und seine Familie durch Gottes massiven Eingriff vor dem Tod durch die Sintflut bewahrt. Zum andern geht Gott mit Noah und den nachfolgenden Generationen den Regenbogenbund ein, der das Dasein auf der Erde für die Zeit ihres Bestehens garantiert. Ausdrücklich wird eine weitere Sintflut ausgeschlossen. Geradezu vor den Kopf stößt uns jedoch Gottes Begründung für diese neue Chance: „...denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“ (1. Mose 6–9). Dieses verheerende Urteil wird bestätigt, wenn von dem nach der Sintflut neu aufwachsenden Geschlecht der Bericht vom Turmbau zu Babel als neue Kriegserklärung an den Allmächtigen überliefert wird (1. Mose 11,1ff). Unser Spruch würde gegenteilig ausfallen! Die Menschen sind offensichtlich unbelehrbar, ihre völlige Vernichtung ist unter diesen Umständen unausweichlich angezeigt.

Unsere Bilanz an dieser Stelle des Geschehens lautet: Fast völlige Ausrottung seiner von ihm geschaffenen Menschen und gleichzeitig Zusage durchgreifender Hilfe weit über unser Verstehen und Können hinaus, sind für uns nicht auf einen durchschaubaren Nenner zu bringen, zumal keine grundlegende Änderung in der Lebensgestaltung der Menschen erwartet werden kann. Was soll dieser Eingriff Gottes? Angesichts der nicht überwundenen Bosheit der Menschen bleibt doch nach kurzer weiterer Lebenszeit nichts als der nicht zu umgehende Tod. Daran können Gottes eingeleitete Gegenmaßnahmen doch nichts ändern. Durchgreifende Rettung vor dem Tode für den einmal gefallenen Menschen ist nicht in Sicht. Sieht Gott das anders? In dieser Lage können Zusagen Gottes nur leere Hoffnungen wecken. Für uns bleibt die ungelöste Frage bestehen: Wie will Gott das nach seiner eigenen Einschätzung ausgebreitete und fest verwurzelte Böse gemäß seiner Zusage an Adam und Eva auslöschen? Unsere Logik läßt dafür keinen Weg erkennen.

Abrahams Weg

Dennoch nimmt Gott seine Zusage, dem Abfall von ihm mit allen dazugehörigen Folgen nicht endgültig das Feld zu überlassen, nicht zurück. Aber – noch ehe Abraham als Heilsträger, als Vater eines zahlreichen Volkes Israel angesprochen ist, wird für unsere Sicht unwiederbringlich klar: Diese Ankündigung Gottes kann unter keinen Umständen verwirklicht werden. Im Kapitel von Gottes Ansprache an Abraham heißt es: „...Aber Sarai (die Frau Abrahams) war unfruchtbar und hatte kein Kind.“ Auch das fortgeschrittene Alter der Eheleute stellte klar heraus: Sie werden keine Kinder mehr bekommen (1. Mose 11,30ff). Wie völlig verfahren die Verhältnisse liegen, macht das Gespräch Gottes mit Abraham überaus deutlich. Unvereinbar stehen die Standpunkte einander gegenüber: Gott beharrt auf seinem Wort, daß Abraham der

Vater eines zahlreichen Volkes werden, einen eigenen Sohn bekommen würde. Abraham stellt fest: Erbe meines Hauses, meines Besitzes wird mein Knecht Elieser aus Damaskus sein. Der Allmächtige verweist Abraham durch einen Blick in den Sternenhimmel auf seine unbegrenzte Kraft, und es heißt dann erstaunlicherweise: Abraham glaube! Das mag ihn ehren, aber für den außenstehenden Beobachter kann das Urteil nur lauten: Gott wird dieses Versprechen niemals erfüllen können. Abraham täte gut daran, sich darauf einzustellen, um sich weitere bittere Enttäuschungen zu ersparen (1. Mose 15,1ff).

Die folgenden Ereignisse müssen Abraham an die Grenze seiner Kraft geführt haben. Der durch Gottes fehlende Anerkennung gescheiterte Versuch, sich über Hagar, Saras Magd, den leiblichen Nachkommen dennoch zu verschaffen – ein Unternehmen, das erhebliche Erschütterungen für Abrahams Ehe mit Sara auslöste – wurde durch die gegen alle Voraussicht erfolgende Geburt Isaaks überflüssig gemacht. Wie aber muß Abraham zumute gewesen sein, als nach dieser glücklichen Wendung Gottes Wort an ihn erging, Isaak zu opfern? Fiel sich Gott mit diesem Befehl nicht selbst in den Rücken und machte die durch Isaaks Geburt möglich gewordene Fortsetzung des vorgesehenen Heilsweges mutwillig zunichte? Wir fassen es nicht, daß Abraham dieser Anordnung gehorchte und sich ihr nicht nachdrücklich widersetzte. Welche Notwendigkeit bestand für diesen blutigen Auftrag? Isaak wurde zwar durch einen erneuten Eingriff in das Geschehen gerettet, aber dadurch waren keinesfalls alle Hindernisse aus dem Weg geräumt, um Abraham zum Vater Israels heranwachsen zu lassen (1. Mose 22,1ff).

Als zu gegebener Zeit Isaaks Sohn Jakob für die Nachfolge seines Vaters als Heilsträger ins Rampenlicht tritt, verstrickt er sich seinem Vater gegenüber in ein skandalös zu nennendes Lügennetz, daß er als Heilsträger, als Gottes Werkzeug, seine Vorhaben auszuführen, überhaupt nicht in Frage kommt. Ist Gott angesichts dieser Lage nicht gezwungen, seine Planungen umzustellen, soll sein Unternehmen im weiteren Verlauf nicht rettungslos auf Grund laufen? Muß nicht ein neuer Heilsträger gefunden werden, soll nicht aller bisheriger und zukünftiger Einsatz Gottes für das werdende Israel und später für alle Völker der Erde vergeblich sein (1. Mose 27, 1ff)?

Unbeirrt aber bleibt Gott bei der Abraham gegebenen Zusage: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ (1. Mose 12,3). Wiederum ist Gottes Handeln und unser Denken nicht deckungsgleich!

Ägypten: Israel in der Todesfalle

Was erfahren wir über das weitere Ergehen der Familie Jakobs? Legt sie nicht selbst durch ihre verheerenden Auseinandersetzungen im Bruderkreis die Grundlage zu ihrer Zerstörung? Der Verkauf Josephs als Sklave nach Ägypten bringt die üble Folge mit sich, daß Vater Jakob über lange Zeit hin mit der Lüge leben muß, Joseph sei von einem wilden Tier gefressen. Dieser Umstand wird das gesamte Familienleben erheblich belastet und vergiftet haben. Wird

durch derartiges Verhalten nicht alles Heilswirken Gottes für immer ausgeschlossen? Wir können nur staunen: Der nächste Schlag, die lebensbedrohliche Hungersnot in Kanaan, öffnet den Weg nach Ägypten, anstatt das in unseren Augen überfällige Strafgericht nach sich zu ziehen. Gott hat – wer kann das verstehen – durch Josephs Aufstieg zum Vizekönig Ägyptens eine einstweilen neue Heimat für seinen Heilsträger und die Seinen vorbereitet, ihr Leben vor dem Untergang bewahrt. Gott läßt seinen verblüffenden Grundsatz zum Handeln durch Joseph an seine Brüder vermitteln: „...Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, um zu tun, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk“ (1. Mose 50, 20). Wiederrum hat Gottes „unlogisches“ Verhalten sein Heilswerk vor dem Absturz bewahrt.

Es folgte zunächst – äußerlich gesehen – eine friedliche Zeit. Das Anwachsen des Volkes Israel jedoch baute unterschwellig erhebliche Spannungen auf. Ein Pharao, der die Umstände des Kommens Israels nach Ägypten nicht mehr kannte, sah zunehmend die Gefahr der Unterdrückung durch dieses immer weiter sich vermehrende Volk auf sich zukommen. Daher schritt er alsbald zu brutalem Handeln, um es gar nicht erst zu Verwicklungen kommen zu lassen. Er verfügte unbarmherzig: Alle männlichen Neugeborenen sollten umgehend getötet werden, eine radikale, aber höchst wirksame Lösung für die aufbrechenden Probleme. Hebräische Hebammen wurden eingesetzt, damit der Befehl des Königs sicher ausgeführt werde. Die Namen zweier Frauen, Schiphra und Pua, werden als Befehlsempfängerinnen genannt. Sie zeichneten dem König für lückenlose Durchsetzung seines Todesurteils über die nachwachsenden Kinder Israels verantwortlich. Diese Frauen, deren Beruf es war, Kindern beim Eintritt ins Leben zu helfen, wurden zu ihren Mörderinnen bestimmt.

Sobald wir versuchen, uns in die gegebene Lage hineinzusetzen, erkennen wir: Eine Chance, die sich anbahnende Katastrophe für Gottes Volk zu vereiteln, zeichnete sich nicht ab. Frauen hatten in damaliger Zeit keine Möglichkeit, sich der Unterwerfung durch die Männer zu entziehen. Daß Frauen dem König den Befehl verweigerten, kam überhaupt nicht in Frage, wollten sie nicht ihr Leben aufs Spiel setzen. Somit war das Ende Israels unwiderruflich eingeläutet. Gott mußte seinen Plan, durch Abraham allen Völkern der Erde Segen zufließen zu lassen, endgültig begraben. Schiphra und Pua brachten den nicht für möglich gehaltenen Mut auf, Pharao die Stirn zu bieten. Sie taten das mit einer mindestens auf den ersten Blick sehr wenig geeignet erscheinenden Waffe: Gottesfurcht! So brachten sie die Allmacht Gottes auf ihre Seite. Trotz weiterer Versuche Pharaos, dennoch zum gewünschten Ziel zu kommen, mußte der ägyptische König im Ergebnis vor zwei Frauen kapitulieren. Der Herr Himmels und der Erde setzte sein Heilswerk am Abgrund des Todes vorbei für sein Volk fort (2. Mose 1,4ff).

Trotzdem kam es zu neuen tödlichen Auseinandersetzungen zwischen Gott und Israel einerseits – vertreten durch Mose und Aaron – und Pharao andererseits. Diesmal ging die Herausforderung zum Kampf von Gott aus, als er sei-

nem Volk befahl, ihm in der Wüste zu opfern. Pharao, der sich um seine billigen Arbeitskräfte für den Aufbau königlicher Prachtbauten geprellt fühlte, blies, wie erwartet, zu hartem Widerstand. Es entspann sich ein Nerven aufreibendes Ringen zwischen Gott, Pharao und seinen Zauberern, solange sie meinten, mithalten zu können. Gott verhängte schlimme Plagen. Die Gewässer des Landes wurden in Blut verwandelt; Mücken, Stechfliegen und Frösche suchten Ägypten heim. Heuschrecken fielen ein und vernichteten die Ernte. Menschen und Tiere wurden von Krankheit befallen, Hagel verwüstete das Land... So wurde Ägypten in große Nöte gestoßen. Aber Pharao zog sich und sein Volk jedesmal wieder aus der Schlinge mit dem Versprechen, Israel Gottes Befehl gemäß ziehen zu lassen. Des Königs Zusage ließ ihn Moses Fürbitte um ein Ende der jeweiligen Plage erreichen. Tatsächlich ließ sich Gott immer wieder bitten und lenkte ein. Zwischendurch gab es sogar Anzeichen für eine Umkehr Pharaos; er schien Gottes Übermacht anzuerkennen, so daß Hoffnung für die Freigabe Israels aufkeimte. Zuletzt aber setzte sich ständig das verhärtete Herz des Königs und damit verbunden die Weigerung, Gott nachzugeben, durch. Das veranlaßte den Allmächtigen, einer weiteren Plage den Lauf zu lassen. Ein Ende dieser sich stets verlängernden Spirale zeigte sich nicht. Sollte sich dieser Kampf endlos fortsetzen? Wer würde schließlich der Sieger sein? Würde Gott sein Volk aufgeben und Pharao das letzte Wort überlassen? Würde Israel dann durch erhöhte Arbeitsnorm aufgerieben werden?

Die letzte und härteste Plage brachte endlich eine Entscheidung. Das Schlagen der Erstgeburt durch Gottes Gerichtsendel bei Mensch und Vieh brach den Widerstand Pharaos. Israel konnte aus dem Knechtshaus Ägypten ausziehen. Gott ließ sich von Ägyptens König nicht sein gesamtes Rettungswerk für sein Volk und alle Völker aus der Hand reißen.

Der noch einmal aufflammende Widerstand des ägyptischen Königs, der Israel mit seiner Heeresmacht zurückzuholen unternahm, endete für ihn und seine Soldaten in den Fluten des Roten Meeres. Israel hatte es durch Gottes Hilfe trockenen Fußes durchschritten, ein nach unserer Logik unvorhersehbares Geschehen (2. Mose 6ff).

Konnte Gottes Heilsplan von jetzt an ohne Hindernisse, ohne Abstriche ausgeführt werden? Die sich an den Durchzug durch das Rote Meer anschließende vierzigjährige Wanderung Israels durch die Wüste verschob die Auseinandersetzung um Gottes Verheißung an sein Volk auf eine neue Ebene. Nunmehr standen sich der Allmächtige und Israel in gegenseitiger Herausforderung einander gegenüber.

Die Wüstengeneration verscherzt ihr Heil

Leicht stellen wir es uns so vor: Wenn Gott und Israel unter sich sind, müssen sie doch gut miteinander auskommen, zumal Gottes Volk den Auszug aus Ägypten, durch kraftvolles Handeln seines Herrn bewirkt, erlebt hat. Die Nachrichten über die vierzig Jahre Wüstenwanderung lassen die Ereignisse in einem

anderen Licht erscheinen. Mußte es nicht zu schweren Konflikten kommen? Wie viele kaum zu lösende Probleme stürzten Tag für Tag auf die Umherziehenden ein? Wie sollten sich die Israeliten genügend Nahrung beschaffen, woher das unbedingt benötigte Wasser bekommen? Wie sollten sie sich gegen angreifende Feinde schützen? Kein Wunder, daß es schon sechs Wochen nach dem wunderbaren Auszug aus Ägypten zu ersten, heftigen Beschwerden kam. Vergessen war die demütigende Sklavenarbeit, in hellem Licht strahlte die regelmäßige und gesicherte Verpflegung, kurz: die Fleischtöpfe Ägyptens.

Wer die Aufzeichnungen über diese Zeit liest, bekommt eine erschreckende Anklageliste zu Gesicht, augenscheinlich gegen Mose als den verantwortlichen Anführer des Unternehmens gerichtet. Getroffen werden aber sollte Gott! Ständig wiederholten sich die Vorwürfe wegen Brot- und Wassermangels. Ein erster Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen ergab sich, als Mose zu einem Treffen mit Gott auf dem Sinai gerufen war und vierzig Tage wegblieb. Da riß der Geduldsfaden des Volkes. Es verlangte nach einem Sündenbock, den es für sein vermeintliches Elend haftbar machen konnte und ließ sich von Aaron das Goldene Kalb schaffen und verehrte es als den Gott, der Israel aus Ägypten geführt hatte. Die ungeheuerlichste Szene wird uns geschildert, als die zur Erforschung des verheißenen Landes ausgeschiedenen Kundschafter zurückkommen und mehrheitlich erklären, das uns zugesagte Kanaan ist für uns uneinnehmbar! Gott hat uns hinterlistig getäuscht, als er uns seinen Besitz versprach. Zu diesem Zeitpunkt steigerte sich die Wut des Volkes derart, daß es seinen grauenhaften Vorwurf wiederholt, Gott habe es in die Wüste geführt, um es dort töten zu können. Diesem Zornesausbruch wird handfest Ausdruck verliehen, man rüstet sich, Mose zu steinigen. Gewollt wird, daß Gott die Steine treffen! Er soll für seine üblen Mordabsichten endlich die Zeche zahlen!

Wir fragen uns: Wie wird Israels Herr auf dieses sich regelmäßig wiederholende Aufbegehren seines Volkes antworten? Nach unserer Einschätzung gibt es nur eine Entscheidung: Dieses Volk muß vernichtet werden. Ein Fortführen der Heilspläne Gottes mit Abrahams Nachkommen hat sich endgültig erledigt.

Für uns ist es unverständlich: Gottes Geduld und Langmut erscheint unerschöpflich. Anstatt dieses aufsässige Volk mit einem Schlag von der Erdoberfläche verschwinden zu lassen, sorgt er wie ein liebender Vater für die Aufrührer. Er schafft mit dem täglichen Mannasegen eine beständige Grundlage in der Lebensmittelversorgung. Auch Wasserquellen erschließt er und holt Fleisch zur Speise herbei. Er bewahrt Kleider und Schuhe der Wüstenwanderer vor dem normalen Verschleiß (5. Mose 29,4).

In der Wolken- und Feuersäule ist er Tag und Nacht gegenwärtig, hat seine Augen schützend auf sein Volk gerichtet. Ist das nicht schon als schwächliches Hinterherlaufen Gottes im Blick auf sein ungehorsames Volk zu werten? Wenn wir alle Vorgänge der Wüstenwanderung überblicken, haben wir zur Kenntnis zu nehmen, daß nach jedem Abfall harte Strafandrohungen über Israel herauf-

ziehen, die Mose nur durch leidenschaftliche Fürbitte abzumildern oder zu verhindern vermochte. Wer aber glaubt, daß der Herr Himmels und der Erde trotz aller zunächst vorgesehenen Züchtigung über die Sünde hinweg sehen wird, hat sich zutiefst getäuscht. Genau wie Gott durch die Sintflut nach vorheriger Ankündigung das Gericht an allen damals lebenden Menschen vollzogen hat und ausschließlich die Familie Noahs am Leben erhalten blieb, so trifft er das Geschlecht der Wüstenwanderer, soweit es die Plagen und den Auszug aus Ägypten und die durchgreifende Hilfe des Allmächtigen auf der Reise zum gelobten Land miterlebt hat und dennoch bei vielen Gelegenheiten Gott als hinterhältigen Mörder angeklagt hat. Es fand seinen Tod in der Wüste und verscherzte sein Heil, schloß sich von dem mit Abraham geschlossenen Bund und seinen Segenströmen aus. Das verheißende Land blieb ihm endgültig verriegelt.

Zwei Männer dieser Generation, Josua und Kaleb, die gegen das Zeugnis der übrigen Kundschafter an Gottes Verheißung bedingungslos festgehalten haben, ziehen mit den nachwachsenden Israeliten nach Kanaan ein. Sie haben als Werkzeuge Gottes Anteil daran, daß der Weg des Höchsten mit seinem Volk nicht vorzeitig gescheitert ist. Gottes Logik schafft wiederum Lösungen, die uns unerreichbar erscheinen (2. Mose 13 und 14).

Gott und die Götter Kanaans

Die nächste Bewährungsprobe ließ nicht lange auf sich warten. In Ägypten und den umliegenden Ländern waren für jeden Bereich eigene Götter zuständig, die dort das Sagen hatten und von den ansässigen Bürgern verehrt wurden. Was würde geschehen, wenn Israel von Kanaan Besitz zu ergreifen begann? Würde Baal, der zuständige Gott dieses Gebietes, es widerspruchslos hinnehmen, den Gott Israels neben sich zu dulden? Oder mußte Israel mit dem Tage seiner Einwanderung seinen himmlischen Herrn auswechseln und von jetzt an Baal als seinen unumschränkten Herrn anerkennen? Wäre mit diesem Tage der Abrahamsbund für Israel ein Muster ohne Wert? Nach menschlichem Ermessen gab es kein anderes Ergebnis. Die Kapitel 3 und 4 des Buches Josua melden eine unerwartete, aber sehr eindrucksvolle Antwort. Der Gott Israels zieht feierlich auf seinem Thronessel der Bundeslade über den Jordan nach Kanaan ein. Dieser Vorgang ist sensationell zu nennen, weil Gott mit dem Anspruch daherkam, der Herr aller Welt zu sein, und Baal offensichtlich über keine Mittel verfügte, diesen dreisten Einbruch in sein Hoheitsgebiet abzuwehren. Israels Herr aber ließ keinen Zweifel daran aufkommen, daß allein er der Lenker der Geschehnisse aller Völker sei und bleiben würde. Diese neuen Machtverhältnisse mußten unwiderleglich vor aller Augen bezeugt sein. Wir ermessen von daher, welche Bedeutung die beginnende Eroberung des Landes für die Erfüllung des Heilsplans Gottes für sein Volk hatte! Hatten die Kundschafter, die Kanaan auszuspionieren hatten, nicht recht, als sie erklärten, das von Gott versprochene Land ist für uns uneinnehmbar, er hat uns hintergangen? War ein Scheitern

des Planes des Allmächtigen zu verhindern, solange Baal Herr Kanaans war und seine befestigten Städte nicht unterworfen werden konnten? Wieder einmal brachte Gott mit seinem Tun einen Ausbruch aus der Sackgasse zustande, die menschlichem Handeln ein unüberschreitbares Stop gesetzt hatte. Ein besonders klares Zeichen dafür läßt die Eroberung Jerichos erkennen.

Leider richtete Israel Gottes Willen zuwider sogleich ein neues Hindernis auf: Die angeordnete Vertreibung der Bewohner des Landes und seiner Götzen blieb unvollendet (4. Mose 33,50ff). Das sollte für Israel verhängnisvolle Folgen weit in die Zukunft nach sich ziehen. Israel meinte es besser zu wissen als sein Gott und glaubte, mit seinen heidnischen Nachbarn harmonisch zusammenleben zu können. Es sollte schmerzlich erfahren, daß sein eigenes Denken und Handeln seines Gottes Heilswirken untergrub und zu seinem Schaden außer Kraft setzte. Ohne Gottes Eingreifen am Jordan wäre Israel alsbald von der Bühne der Weltgeschichte abgetreten.

Israel will einen König

Israel vermochte es auf die Dauer nicht zu ertragen, sich in seiner Lebensführung von seinen Nachbarn abzuheben. So wurde die Forderung laut: Wir wollen einen König wie die Heiden, einen, der uns in unseren Kriegen voranzieht. Menschlich gesehen erscheint dieses Begehren durchaus verständlich. Gott aber deckt die verborgene Absicht dieses Wunsches auf: Sie wollen mich nicht länger als ihren Herrn und nicht mehr von mir und meinen Geboten abhängig sein (1. Samuel 8,1ff). Das folgende Verhalten Gottes erscheint bedrohlich! Er weist Samuel, seinen Vermittler gegenüber seinem Volk, an, der vorgetragenen Bitte nachzugeben. Ist es tatsächlich so weit gekommen, daß Gott Abstand von seinem Heilsweg mit Israel nehmen will? Resigniert er nach allen Enttäuschungen, die ihm von seinem Volk zugefügt worden sind? Es sieht wirklich so aus, als wollte Gott seinen Rückzug aus seinem Vertrag mit Israel einleiten. Er läßt den Bittstellern die umfassenden Rechte des einzusetzenden Königs an seine Untergebenen verkündigen. Er weist unmißverständlich darauf hin, daß er später aufkommende Beschwerden über den König nicht anzuhören gedenkt und keinesfalls bei eintretenden Nöten Hilfe leisten wird. Trotz dieser Warnungen beharrt Israel auf seinem Verlangen, und Gott nimmt diese Kriegserklärung ohne sofortigen Gegenschlag hin.

Es stellt sich für uns zwingend die Frage: Wird der Allmächtige nach diesem erneuten tiefgreifenden Vertrauensbruch die Beziehungen zu seinem Volk endgültig abbrechen? Wird er es erleben lassen, wohin es führt, wenn Israel sein Geschick ausschließlich durch menschliche Logik zu gestalten versucht? Sieht Gott sich von seinem umfassenden Heilsplan für Israel und alle Völker der Erde, durch ständigen Vertragsbruch seines Partners bedingt, entbunden? Erstaunlicherweise scheint das nicht der Fall zu sein, denn wir lesen in 2. Samuel 7 die Zusage eines ewigen Königreichs, begründet durch das Geschlecht Davids. Dennoch sind die geschlagenen Wunden sehr tief und haben scheußli-

che Auswirkungen hervorgebracht. Die Wurzeln für die außerordentlich harten über Gottes Volk ergehenden Strafgerichte sind hier gelegt worden. Nach den Regeln menschlichen Denkens bestanden keinerlei Chancen mehr, das ins Paradies eingebrochene Böse zu überwinden, obwohl Gott es vor der Austreibung von Adam und Eva aus dem Garten Eden angekündigt hatte. Israel hatte, so mußte es eingeschätzt werden, alle Rettungswege unbehagbar gemacht. Der Herr Himmels und der Erde stand vor einem grauenhaften Scherbenhaufen.

Zwischenergebnis

Wenn wir die bisherigen Stationen des Handelns Gottes mit seinen Menschen überblicken, werden wir, nüchtern betrachtet, festhalten müssen: Trotz einiger Teilerfolge sind Gottes Pläne insgesamt als gescheitert einzustufen. Die fast trotzig erscheinende Aufrechterhaltung seiner Zusagen liest sich wie eine wenig überzeugende Überspielung seiner durch nichts zu beschönigenden Niederlage.

Um die hohe Empfindlichkeit, um nicht zu sagen die Brüchigkeit des Abrahambundes in seiner Grundlage noch einmal zu verdeutlichen, sei zusätzlich auf zwei Stellen in der Geschichte des Heilswerkes Gottes hingewiesen, an denen das endgültige Scheitern nur mit außergewöhnlichem Einsatz verhindert werden konnte. 1. Mose 38, 1ff meldet, daß der Stamm Juda, aus dem der Messias hervorgehen sollte, fast ausgestorben wäre. Nur die fragwürdige, durch damalige Gesetze notdürftig abgesicherte geschlechtliche Gemeinschaft Judas mit seiner Schwiegertochter Thamar, stellte das Überleben des Stammes sicher. Im 2. Buch der Könige, Kapitel 11, hören wir, daß Athalja, die sich nach dem Tode ihres Sohnes Ahasja zur Königin „gemacht“ hatte, alle Königskinder umbringen ließ. Nur Joas blieb durch tapferen Einsatz seiner Tante Joscheba am Leben. So wurde Davids Stamm nicht ausgelöscht. Sollte es so immer weitergehen? Konnte dieses, in regelmäßigen Abständen bis in die Grundfesten erschütterte Werk Gottes je zu einem dem Willen des Allmächtigen entsprechenden Abschluß vollendet werden?

Die Offensive Gottes durch die Propheten

Es kann doch nicht wahr sein! Anstatt sich in seinen Himmel zurückzuziehen, setzt der Herr Israels zu einer umfangreichen Offensive an, um seine Ziele gegen allen Widerstand dennoch ohne Abstriche durchzusetzen. Über Jahrhunderte hinweg schickte Gott seinem Volk einen Propheten nach dem anderen, um es auf den Weg Abrahams nicht nur zurückzubringen, sondern auf festen Grund zu stellen. Das Neue Testament bestätigt das, wenn es von dem Grund der Propheten spricht, auf welchem die Kirche errichtet ist. Diese von Gott eingesetzten Männer haben den Israeliten in zahlreichen Predigten und Symbolhandlungen den Ruf zur Umkehr auf die Bahnen des Vertrages des Allmächtigen mit Abraham, Isaak und Jakob und den Sinaibund ans Herz gelegt.

Eindringlich wurden ihnen beide Wege vor Augen gemalt: Gericht und Heil. Wie hart die Folgen bei fortgesetztem Abfall von Gott sein würden, entfaltete besonders nachdrücklich der Prophet Amos. In seiner Botschaft fügt er Gerichtsszene an Gerichtsszene und läßt erst am Schluß seiner Schrift in wenigen Versen erkennen, daß Gott sich danach sehnt, seinem Volk ein Dasein in seinem ewigen, unvergänglichen Reich zukommen zu lassen. Israel wird geradezu beschworen, seinem Herrn zu folgen, wenn Hesekiel seinen Auftrag in den Satz faßt: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Nach den fast unerträglichen Gerichtsszenarien, die die Propheten auszurichten hatten, entwarfen sie strahlendes Heil für alle, die Gott Gefolgschaft leisteten. Herrliche Nachrichten sind da zu lesen, wie Israels Herr ein Friedensreich ohne Krieg, in fröhlicher Gemeinschaft von Mensch und Tier in bedingungsloser Achtung seiner Gebote für sein Volk und alle Völker der Erde unter der Herrschaft seines Messias, dem Reis aus dem Stamm Isai, heraufführen wird.

Die alles entscheidende Frage aber bleibt zu lösen: Wie soll das Böse, das in das Paradies eingebrochen ist und die Menschen durch und durch vergiftet hat, Gottes Aussage gemäß überwunden werden? Hinweise darauf vermitteln die Propheten in mannigfacher Gestalt. Am klarsten sind dazu die Aussagen Jesajas: Er malt den Knecht Gottes vor Augen und sagt über ihn: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen... 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.“ Zugespitzt heißt es dann: „Aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“ (Jesaja 53). Hat Gott damit den Schlüssel für den Sieg über das Böse gefunden? Sind das, genau besehen, nicht unbegründete Hoffnungen? Kann ein anderer unsere Krankheit tragen? Können uns die Wunden eines anderen heilen? Unser Verstand sagt dazu ein Nein ohne Wenn und Aber. Wir können in diesen Sätzen keine Rettungsmöglichkeit erkennen. Wir lesen nur das verhüllte Eingeständnis des Gottes Israels: Meine Zusage, Überwindung des Bösen, ist nicht zu verwirklichen! Das bestätigt Jeremia mit folgenden Sätzen: „Vom dreizehnten Jahr des Josia an, des Sohnes Amons, des Königs von Juda, ist des Herrn Wort zu mir geschehen bis auf diesen Tag, und ich habe zu euch nun dreiundzwanzig Jahre lang immer wieder gepredigt, aber ihr habt nie hören wollen. Und der Herr hat zu euch immer wieder alle seine Knechte, die Propheten gesandt; aber ihr habt nicht hören wollen und eure Ohren mir nicht zugekehrt und mir nicht gehorcht“ (Jeremia 25,3f).

Es muß deshalb festgehalten werden: Die aufwändige Offensive der Propheten ist gescheitert! Israel ist auf Gottes Angebot „Ich schaffe euch durch meinen Knecht (Jesaja 53) Zugang zum verlorenen Paradies“ nicht eingegangen. Des Herrn Zusage erschien Gottes Volk als Luftschloß erwiesen zu sein! Das bestätigen die umfassenden Gerichte über Israel wegen seines nicht zu überwindenden Abfalls: Die assyrische (722 v. Chr.) und die babylonische Gefangenschaft (597/587 v.Chr.). Sie setzten offensichtlich unabänderliche

Schlußpunkte im Miteinander von Gott und Israel. Die zehn Stämme des Nordreiches sind in Assyrien aufgesogen worden. Juda mußte, verbunden mit der Zerstörung des Tempels und Jerusalems, die babylonische Gefangenschaft hinnehmen, um in Babel als Volk ohne jede Zukunftsperspektive angesiedelt zu werden. Wie sollte künftig eine Verbindung mit Gott gefunden werden, nachdem der Tempel, der Sitz seiner Gegenwart, in Trümmern lag?

Im 2. Buch der Könige, Kapitel 17, wird dargestellt, mit welcher Hartnäckigkeit Israel den Zorn Gottes und seine Gerichte durch Götzendienst, durch Übertretung seiner Gebote und durch verstopfte Ohren gegenüber der Predigt der zu ihm gesandten Propheten herausgefordert hatte. Ein sehr wichtiges Glied in der Kette, die diese schlimmen Früchte hervorbrachte, war die Aufstellung der Stierbilder in Bethel und Dan durch König Jerobeam I. Dadurch erfuhr der für Gottes Volk lebensgefährliche Götzendienst durch die ganze Königsgeschichte hindurch ständig neuen Auftrieb. Nicht umsonst kehrt die Redewendung ständig wieder in dem Urteil über einzelne Könige: „Und er tat, was dem Herrn mißfiel, und wandelte in dem Wege Jerobeams und in seiner Sünde, womit er Israel sündigen gemacht hatte.“ Dieser Abschnitt des 17. Kapitels im 2. Buch der Könige liest sich wie eine gnadenlose Endabrechnung.

Und doch läßt Gott in dieser trostlosen Lage deutliche Lichtzeichen aufleuchten: Ich gebe mein Volk, ich gebe meinen Heilsplan unter keinen Umständen verloren. Die zehn Stämme des Nordreichs sind in Assyrien aufgesogen worden. Aber auch dort – so berichtet das Buch Tobias – haben sich Menschen gefunden, die beharrlich am Vertrauen zu ihrem Herrn festgehalten haben und ihr Dasein entgegen dem heidnischen Lebensrhythmus ihrer neuen Umwelt nach Gottes Willen gestalteten. Von Juda wissen wir, daß es, menschlich geurteilt, keine Aussicht hatte, seine Selbständigkeit zurückzugewinnen. Als nach etwa siebzig Jahren die unerwartete Rückkehr ins eigene Land vollzogen werden konnte, lesen wir über die Vorbereitungsarbeit für dieses Unternehmen 2. Chronik 36 und Esra 1: Der Herr erweckte den Geist des Cyrus, des Königs von Persien. Er ließ mündlich und schriftlich die Rückkehr Israels in seine Heimat und den Wiederaufbau des Tempels seinen Untertanen ankündigen. Trotz dieses verheißungsvollen Auftaktes: Konnte es zu einem grundlegenden, weiterführenden Neuanfang kommen?

Die große Pause

Zunächst schien sich trotz erheblicher Mühsal und dem Widerstand der feindlichen Nachbarn ein begehbarer Weg abzuzeichnen. Esra und Nehemia nehmen mit großer Tatkraft den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels in Angriff. Die Einweihung des wieder hergestellten Gotteshauses konnte begangen werden. Sie vergaßen auch nicht, die Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen. Mit Nachdruck wurde auf Einhalten der Gebote vom Sinai geachtet, sie wurden gegebenenfalls mit harten Maßnahmen durchgesetzt. (Siehe u.a. Sabbateinhaltung, Verbot der Ehen mit Heiden; Nehemia 13,15ff). Es sollte nicht

noch einmal zu einer solchen Katastrophe kommen, wie sie durch die babylonische Gefangenschaft hatte erduldet werden müssen.

Nach dem Verstummen der Stimme des Propheten Maleachis aber stellte sich ein jäher Abbruch ein. Für etwa vierhundert Jahre bis zum Auftauchen Johannes des Täufers traten keine Propheten mehr auf, wie es bisher in regelmäßiger Abfolge geschehen war. Hatte Gott nun doch die Geduld mit seinem Volk verloren und sein Tun für es endgültig abgebrochen? Sollte es ohne göttliche Unterstützung auf sich und seine Kraft ausschließlich gestellt, alsbald unvermeidlichen Schiffbruch erleiden? Auf und Ab und neu einbrechender Abfall in der Folgezeit ließ nichts Gutes ahnen. Für die Frommen im Land insgesamt muß es eine Zeit tiefgreifender Anfechtung gewesen sein. Diese Fragen mögen sie bedrängt haben: Wird Gott noch länger willens sein, durch seinen einseitigen Einsatz seinen Heilsplan zur Vollendung zu bringen? Was soll geschehen, wenn Menschen unüberbrückbare Schranken aufrichten, die Gottes Wirken abzuwürgen drohen? Wie wird, so fragen wir, Gott nach den vielen Fehlschlägen weiterarbeiten? Denn trotz aller Widrigkeiten hat er sein Versprechen, das ins Paradies eingebrochene Böse zu vernichten, nicht zurückgezogen.

Zu höchstem Ausmaß gesteigerte Gegensätze

Nach dieser Pause schaltet sich Gott erneut in das Geschehen ein. Sein weiterer Einsatz, seinen Heilsplan doch noch zu verwirklichen, nimmt nach menschlichem Ermessen geradezu groteske Formen an. Dieses Verhalten ist nur durch seine unbegreifliche Liebe zu seinen Menschen zu erklären. Er war nicht fähig, es zu ertragen, sie an ihrer Schuld vor ihm ersticken zu lassen. Folgender Ablauf zeichnet sich ab: Gott schickte seinen Sohn Jesus Christus als Mensch, als den seit Jahrhunderten durch die Propheten versprochenen Retter auf die Erde. Er sollte das Unmögliche vollbringen, das ins Paradies eingedrungene Böse auszuschalten. Hatte dieses Unternehmen überhaupt eine Chance, die erhofften Früchte hervorzubringen?

Aus unserer Sicht verzichtete Gott mit diesem Schachzug, Jesus Mensch werden zu lassen, auf einen für ihn nicht ausgleichenden Vorteil. Bisher hatten die Menschen keinen unmittelbaren Zugriff auf ihn. Jetzt standen sie sich von Angesicht zu Angesicht einander gegenüber. Er war ihren Mordandrohungen und ihren Verfolgungen, ihren Attacken in Streitgesprächen und Verleumdungen uneingeschränkt ausgeliefert. Sie konnten seiner habhaft werden und ihren Haß sich an ihm austoben lassen. Sie waren in die Lage versetzt, zu versuchen, ihn nach ihrer Pfeife tanzen zu lassen. Der Absicht Gottes, seine Vorstellungen Gestalt annehmen zu lassen, vermochten sie viel besser als bisher entgegenzutreten.

Dieser verhängnisvolle Verzicht Gottes sollte nach seinem Wort die Einlösung seiner Zusage des Heils für alle Menschen bringen, denn auf Jesus sollte die Schuld aller Menschen geworfen werden. Ihre Antwort auf dieses Angebot konnte nur beißender Hohn und Spott sein. Dafür war nur das Zeugnis „blan-

ker Unsinn“ zu erteilen. Konnte das Urteil über des Herrn Handeln anders ausfallen? Dieser Verzicht Gottes auf seine Unantastbarkeit ließ sich doch nur als verdeckte Kapitulation und keineswegs als Einleitung kräftiger Bemühungen um den angestrebten Sieg verstehen. Dieses Eingreifen war doch durch nichts gerechtfertigt und hatte keinerlei Aussicht auf Erfolg. Vielmehr war dieses Tun als eindeutige Bankrotterklärung Gottes zu werten, was alsbald vor aller Augen stand: Jesus wurde nach harten Auseinandersetzungen vor Gericht gestellt und nicht nur zum Tode verurteilt, sondern auch hingerichtet. Sein Tod wurde von der zuständigen römischen Behörde offiziell festgestellt. Schon diese genannten Vorgänge sprechen für sich. Erhörend ist hinzuzufügen: Mit dem Tode ist alles aus. Das ist unsere durch nichts zu erschütternde Erfahrung. Das Kreuzeswort Jesu „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ enthält doch sein Eingeständnis: Ich habe das mir von meinem Vater aufgetragene Werk nicht zu Ende führen können. Wie sollte ein als verurteilter Verbrecher die Schuld anderer übernehmen und dafür büßen können? Diesmal hatte menschliche Logik gewiß das letzte Wort und konnte von Gott mit der seinen nicht aus den Angeln gehoben werden. Hatte sie sich nicht zuletzt als die stärkere erwiesen?

Für Gott ergab sich ein ganz anderes Bild: Zwei Gerichte waren nicht fähig, in dem gegen Jesus angezettelten Prozeß einen stichhaltigen Schuldbeweis gegen ihn zu erbringen. Dennoch wurde er zum Kreuzestod verurteilt, wiewohl ein Freispruch angemessen gewesen wäre. Darin deutet sich an, was der Prophet Jesaja vorhergesagt hat: Der Herr warf unser aller Sünde auf ihn. Jesus selbst hat kurz bevor das Todesurteil gegen ihn verhängt wurde, unmißverständlich erklärt, er werde als der Richter seiner Richter am Weltende wiederkommen. Ernst genommen konnte diese Aussage nur darauf aufmerksam machen, daß der Tod Jesus nicht werden halten können. Der letzte Paukenschlag in dieser Reihe: Jesus – das ist hinreichend bezeugt – stand am dritten Tage vom Tode zu neuem Leben auf. Handfest heißt es in der Apostelgeschichte „Gott hat ihn auferweckt.“ Sein vollendetes Erlösungswerk fand seine Bestätigung dadurch, daß Jesus von seinem Vater in das Himmelreich zurückgeholt wurde. Seitdem steht die Aussage im Raum: Jesu unschuldiger Tod kann jedem, der ihm vertraut, für sein Versagen vergebend zugerechnet werden und ihm das Tor zu Gottes ewigem Reich öffnen. Gottes Zusage, das ins Paradies eingedrungene Böse zu überwältigen, hat so eine feste Grundlage erhalten. Sein Versprechen ist nicht leeres Wort geblieben! Gott sei Dank hat sich die göttliche Logik – Unsinn nach Menschenurteil – als die Siegerin erwiesen.

Gottes Frontalangriff

Der Allmächtige hat seine Aussage „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ nicht aus den Augen verloren. Daher waren zur vollständigen Erfüllung seiner Zusage noch weitere Schritte nötig. So ergab sich: Nach Jesu Auferstehung und Himmelfahrt hatten seine elf Jünger den Auftrag, nicht

nur Israel, sondern auch allen Völkern der Erde die Botschaft von Jesus Christus zu überbringen.

Somit traten erneut göttliche und menschliche Logik unversöhnlich einander gegenüber. Der gesunde Menschenverstand sieht es so: Elf Männer werden niemals in der Lage sein, aller Welt die Nachrichten und das Angebot Jesu vorzustellen. Ebenso wenig werden vom Evangelium Angesprochene durch die Taufe an Jesus zu binden sein. Wie sollte das Eintauchen der Bewerber in Wasser oder das Besprengen damit, verbunden mit ein paar über ihnen ausgesprochenen Worten Jesu, für ihr Dasein grundlegend Veränderendes bewirken?

Zu diesen Barrieren trat ein anderes schwerwiegendes Problem hinzu: Wie sollte die Brücke zwischen Israel und den übrigen Völkern der Erde aufgebaut werden? Gelang das nicht, so war Jesus und sein Anliegen dazu verurteilt, zu einer Sekte in einem entlegenen Winkel der Welt zu verkommen und nach und nach auszusterben. Obwohl die elf Jünger Jesu sich nicht ihrem unmöglichen Auftrag, die Welt für ihren Herrn und seine Sache zu erobern, entzogen haben, sondern ihre Aufgabe mit der aufopferungsvollen Unterstützung von Paulus und anderen tatkräftig in Angriff nahmen und der Übergang zu den Heiden durch das Apostelkonzil theologisch geebnet war, lief keinesfalls alles glatt. Der Zugang nach Europa drohte zu scheitern. In Philippi, dem ersten Stützpunkt auf europäischem Boden, wurden Paulus und Silas verhaftet und damit weiteres Vordringen christlicher Predigt unterbunden. Dieses und neue Hindernisse fegte der Allmächtige souverän beiseite (Siehe u.a. Apostelgeschichte 16,23ff). Intensive Bemühungen seit Jesu Auferstehung, die Christusbotschaft zum Verstummen zu bringen, schlugen auf die Dauer fehl. Daran konnten auch härteste Verfolgungen bis in unsere Tage hinein nichts ändern.

Die Botschaft von Jesus Christus trat ihren Siegeszug durch die ganze Welt an. Durch Generationen hindurch ließen sich Missionare aussenden, um das Evangelium in alle Länder zu tragen. Bis heute konnte die Bibel in über zweitausend Sprachen übersetzt werden, ein Werk, das tatkräftig weiter vorangetrieben wird. Wir stehen vor der Tatsache, daß Gott gegen all unser Rechnen an für seine Zusage, das Böse endgültig zu besiegen, eine solide Grundlage geschaffen hat.

Menschliche Logik in Gottes Urteil

Wie schätzt Gott die aufgetretenen Spannungen zwischen seinen und menschlichen Gedanken ein? Obwohl der Allmächtige bei dem Aufeinandertreffen der Gegensätze zuletzt die Oberhand behielt, hat er doch erheblichen Einsatz aufgewendet, um aus durch Menschenhand aufgerichtete Sackgassen bei der Ausführung seines Heilsplanes herauszuführen. Er hat aber häufig Situationen aufkommen lassen, die zeitweise den Anschein erweckten, als wollte er sich dem Widerstand seines Volkes beugen. Wenn auch in Rechnung zu stellen ist, daß Gott durch die Art seiner Führung Israel erziehen, es auf seine Pfade zurückführen wollte, so möchten wir dennoch gerne wissen, was den

Herrn Himmels und der Erde veranlaßt hat, seine Macht, seine Logik so hart auf menschliche Gegenwehr prallen zu lassen, obwohl es für ihn doch ein Kleines gewesen sein müßte, solche Zusammenstöße von vornherein auszuschließen. Seiner Allmacht, das haben uns unsere Beobachtungen hinreichend bewußt gemacht, sind keinerlei Grenzen gesetzt. Die von uns ausgeleuchteten Stationen des Weges Gottes mit seinen Leuten haben darauf manche Antwort gegeben.

Paulus hat uns im ersten Korintherbrief im ersten Kapitel eine umfassende Auskunft dazu geliefert, wie göttliches Denken und Handeln gegenüber menschlichem Denken und Handeln einander zuzuordnen sind. Wir lesen: „Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden, uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.‘ ... Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? Denn weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt zu retten, die daran glauben. Denn die Juden fordern Zeichen und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus. ... Denn die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit ist stärker, als die Menschen sind.“

Wer diesen Abschnitt sorgfältig durchdenkt, wird erkennen, daß der Heilsweg Gottes mit Erfüllung und Hindernissen im Spiegel dieser zitierten Aussagen ins rechte Licht gerückt wird (Siehe dazu 1. Korinther 1,18ff). Deutlicher kann es nicht ausgesprochen werden: Gott ist nach unserer Logik ohne Chance. Da er aber das Heil seiner Menschen, die Überwindung des Bösen will, setzt er seine Logik ein, um einen vollständigen Sieg zu erringen.

Die Bausteine göttlicher Logik

Wir haben bisher sehr verschiedenartige Begegnungen göttlicher und menschlicher Logik zu sehen bekommen. Maßgebend war für uns durchgehend die Frage: Wird es dem Allmächtigen trotz des ständig neu aufflammenden Widerstandes seitens seiner Menschen gelingen, sein Programm durchzuführen „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem und ihrem Nachkommen: der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen?“

Abschließend sollen die hervorstechendsten der von Gottes Logik gesteuerten Bausteine und ihr durchschlagkräftiges Wirken in ihren wesentlichen Einzelzügen noch einmal unter die Lupe genommen werden, und zwar im Gegenüber zu den geharnischten Einwänden menschlichen Verstandes.

Nach vorbereitenden Schritten, um das Programm Gottes zu verwirklichen, wird von Jesaja ein Schlüsselwort in den Raum gestellt: „Der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“, den Gottesknecht. Dieser Satz gibt den entscheidenden Hinweis: Die seit dem Abfall Adams und Evas im Paradies von den Menschen

aufgehäuften Schuld wird ihnen abgenommen und dem Gottesknecht aufgeladen! An dieser Stelle wird erstmals – wenn auch verhüllt – die Person genannt, die dem Willen Gottes gemäß das Böse überwinden und das verschlossene Tor zum Garten Eden wieder öffnen sollte. Damit aber wird die gewiß fällige Frage aufgeworfen: Kann ein Mensch die von Geschlecht zu Geschlecht begangenen Gebotsübertretungen Gott gegenüber in ihren Todesfolgen beseitigen? Des Allmächtigen eigenes Urteil stand dem entgegen: Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf! Wie sollte diese Kette des Bösen durchbrochen werden?

Gott läßt es bei dieser Ankündigung des Propheten nicht stehen. Er holt den schuldlos verurteilten und dennoch hingerichteten Jesus, den Gottesknecht, aus dem Tode zurück. Die Meldung, Jesus ist vom Tode auferstanden, besagt für die menschliche Vernunft jedoch nicht, daß dieser Vorgang für alle Erdenbewohner Folgen haben kann. Die unwiderlegliche Erfahrung: Mit dem Tode ist alles aus, wird durch einen Einzelfall nicht aufgehoben. Auch werden bis heute Zweifel laut: Ist die Nachricht von Jesu Auferstehung hieb- und stichfest? Die kritischen Fragen verstummen nicht, obwohl Jesus während seiner dreijährigen Predigtstätigkeit durch mehrere gut bezeugte Totenaufweckungen seine göttliche Vollmacht über den Tod hinreichend erbracht hat. Aber auch dann, wenn die Auferstehung Jesu als Tatsache anerkannt wird, bleibt das nachforschende Bohren bestehen: Kann die Auferstehung Jesu das Paradies für alle Menschen wieder entriegeln? Ist es denkbar, daß sich Jesus, der Sohn Gottes, für die weit unter ihm Stehenden mit seinem Leben eingesetzt hat?

Gott stellt dem ohne Einschränkung seine Entscheidung gegenüber: Der schuldlose Tod Jesu kann jedem zugerechnet werden, der sich ihm anvertraut. Somit ist ein erster grundlegender Schritt zur Erfüllung des Programms „Wiedereröffnung des Paradieses“ zurückgelegt. Der Herr Himmels und der Erde macht das klar, wenn er uns den Gottesknecht in seinem Wesen und Handeln vor Augen stellt, ihn, den die Propheten durch Jahrhunderte hindurch als Retter von der Schuld vor Gott, als Messias angesagt haben, ihn, auf den aller Schuld geworfen werden sollte. So wird er charakterisiert: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt“ (Johannes 1,29). Im zweiten Korintherbrief wird diese Angabe noch präziser ausgeformt: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, daß wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt“ (2. Korinther 5,21). Hier steht, was geschehen mußte, um das in den Garten Eden eingedrungene Böse zu überwinden. Wer Jesus und seinem Tun vertraut, für den öffnet sich das Tor zum Paradies wieder. Ihm wird Jesus am Ende dieser Erde, wenn Gott Rechenschaft über sein Leben fordert, mit seinem unschuldig erlittenen Tod für sein Versagen vor Gott eintreten und den Eingang in Gottes ewiges Reich für ihn ermöglichen. In seiner Taufe schließt der Allmächtige den verbindlichen Vertrag mit ihm ab, so daß Jesu Rettungswerk für ihn wirksam ist.

Aber die menschliche Logik gibt sich noch nicht geschlagen! Hat Gott in seiner Macht nicht andere, bessere Wege als den Kreuzestod Jesu, um die

Schuld der Menschen wegzuräumen? Kommt er ohne Jesu stellvertretenden Tod für uns nicht aus? Gerade das wird zunehmend bestritten. Wie aber soll dann der Zugang zum Garten Eden wieder eröffnet werden? Gott selbst hat ihn doch wegen des menschlichen Abfalls von ihm verschlossen, aber auch angekündigt, dieses Böse niederzukämpfen. Gilt sein Wort nicht unverbrüchlich? Ist er wankelmütig wie Menschen und entscheidet heute so und morgen gegenteilig? Hat er nicht wissen lassen, daß nicht Ruhe gegeben werden könne, bis das Böse „zertreten“ sein werde? Die Gegenstimmen steigern sich bis zu der Behauptung: Paulus habe das Kreuzesleiden Jesu für unsere Schuld erfunden. Dem ist entgegenzuhalten: Daß Gott sich in dieser Weise zum Knecht seiner Geschöpfe macht, ist nur mit seiner unermesslichen Liebe zu ihnen zu erklären. Er konnte sie nicht in ihrer Schuld ersticken lassen. Diese Nachricht liegt so weit außerhalb menschlichen Denkens, daß sie seinem Gehirn aus eigener Kraft niemals entspringen sein kann. Solche Botschaft muß von Gott selbst seinen Menschen vermittelt worden sein.

Schließlich bleibt noch zu fragen: Warum wählte Gott einen so langen Weg, um zur Erfüllung seines Versprechens zu gelangen, daß er nicht willens sei, dem in das Paradies eingedrungenen Bösen das letzte Wort zu überlassen? Dazu ist auszuführen: Die Menschen mußten sehr gründlich lernen, die Grenzen ihres Vermögens einzuschätzen. Das Vertrauen zu Gott mußte mühselig aufgebaut werden. Daher mußte Israel und wir mit ihm mehr als einmal erfahren, daß Gottes Logik immer dann Siege zu erstreiten in der Lage ist, wenn Menschen keinerlei Lösungen für ihre verwickelten Schwierigkeiten zu finden vermögen. So wird klar herausgestellt: Gott wird immer der Sieger bleiben.

Gewonnene Denkanstöße

Unser zurückgelegter Weg signalisiert uns nachhaltig die Einsicht: Gott ist immer größer! Damit erweisen sich alle Forschungsmethoden als Holzwege, die die göttliche Botschaft, sein Denken und Handeln durch menschliche Logik aushebeln wollen, mit der Absicht, die Pfade des Glaubens für den menschlichen Verstand ohne Anstöße gangbar zu machen. Wir haben gesehen, wie solche Versuche in den Abgrund führen.

Zwei Hinweise zum Schluß:

Ein Denkmal verwirklichter göttlicher Vernunft beherbergt die Vater-Unser-Kirche auf dem Ölberg in Jerusalem. Ihre steinernen Tafeln, versehen mit dem Text des Vater-Unsers in vierundsechzig Sprachen, stellen leuchtend vor Augen, wie der nach menschlicher Logik nie zu verwirklichende Missionsbefehl dennoch umgesetzt wurde.

Ein Wort unseres Gottes aus dem Propheten Jesaja soll uns zu weiterem Nachdenken über Gottes Heilshandeln an uns anleiten: „Du hast mir Arbeit gemacht mit deinen Sünden und hast mir Mühe gemacht mit deinen Missetaten. Ich, ich tilge deine Übertretungen um meinetwillen und gedenke deiner Sünden nicht“ (Jesaja 43,24f).

Umschau

Gert Kelter:

Johann Caspar Rudolph Hasert: Verwischte Spuren eines altlutherischen Konvertiten

Fragmente aus dem Leben und Wirken des ersten Pfarrers der altlutherischen Heilig-Geist-Gemeinde Görlitz

Einführung: Das fehlende Sakristeibild

Das im Archiv wiedergefundene und seit 2005 wieder in der Sakristei der Heilig-Geist-Kirche hängende Bild mit den Fotos der Pastoren der Heilig-Geist-Gemeinde zeigte die Porträts von sechs Geistlichen. Danach hätte der erste Pfarrer, Adolph Karbe, 1853, also erst acht Jahre nach Gemeindegründung seinen Dienst in Görlitz bzw. Bunzlau angetreten, wo bis 1921 noch der Pfarrsitz war. Der letzte abgebildete Pastor ist Pfarrer Johannes Priegel, der sein Amt bis 1957 in Görlitz versah.

Tatsächlich folgten aber Pastor Priegel nicht noch mittlerweile drei weitere Pastoren, sondern es ging auch Pfarrer Karbe noch ein Pfarrer, der *erste* Pfarrer der Heilig-Geist-Gemeinde bzw. der Parochie Bunzlau (mit den Gemeinden Bunzlau, Görlitz, Löwenberg, Schosdorf, Volkersdorf und Hartliebsdorf) nämlich, voran.

Namentlich war er durchaus bekannt: Es handelte sich um Johann Hasert, mit vollem Namen Johann Caspar Rudolph, der zwischen 1847 und 1852 Pfarrer in Bunzlau und damit auch der zur Bunzlauer Parochie gehörenden Görlitzer Heilig-Geist-Gemeinde war.

„Der ist römisch-katholisch geworden“, lautete die Antwort eines kundigen Gemeindegliedes auf meine Frage, weshalb ausgerechnet der erste altlutherische Pastor der Görlitzer Gemeinde auf dem Pastorenbild in der Sakristei fehle.

Wer auch immer in den späten 50-er oder 60-er Jahren dieses Sakristeibild zusammengestellt hat und rahmen ließ: Pastor Hasert sollte offenkundig besser darauf nicht erscheinen.

1. Die ersten Jahre: Vom Rationalisten zum Pietisten und konfessionellen Lutheraner

Wer war Johann Caspar Rudolph Hasert?

Geboren wurde der Sohn eines thüringischen Superintendenten am 29. Juli 1813 in Bischofroda bei Eisenach. Einen größeren Teil seiner Jugend ver-

brachte Hasert nach dem frühen Tod des Vaters in den Frankeschen Waisenanstalten zu Halle. Sein Theologiestudium nahm er in Jena auf. Der Vater muß ein eigenartiger Mann gewesen sein, der selbst eine Konversion, eine Bekehrung vom Rationalismus zu einem offenbar rigiden Pietismus mit starker Betonung der Heiligung durchgemacht hatte. Er war von der Idee einer reinen, heiligen Kirche so besessen, daß er ernsthaft die Auswanderung nach Amerika plante, um dort eine neue, heilige Kirche zu gründen, die seinen Idealen entsprechen sollte.¹ Er wurde an der Ausführung dieses Planes allerdings durch seinen Tod gehindert.

Möglich, daß Johann Rudolph diesen perfektionistischen Charakterzug seines Vaters, der immer auf der Suche nach Vollkommenheit christlichen Glaubens und Lebens war, geerbt hat. Der jüngste Bruder Johann Haserts verwirklichte jedenfalls durch seine Auswanderung in die USA später die Pläne des Vaters.

Johann Rudolph Hasert beschreibt sich in seinen ersten Jahren als Rationalisten, aber voller Zweifel und zugleich von tiefer Sehnsucht nach Erkenntnis absoluter Wahrheit getrieben. 1834 wird er zunächst – mit 21 Jahren! – Pfarrer in St. Gallen in der Schweiz.

In demselben Jahr heiratet er auch Ernestine, geborene Wedemann². Später, wieder in Deutschland, kommt er in Berührung mit August Tholuck in Halle, einem Anti-Rationalisten pietistisch-erwecklicher Prägung, der allerdings ein Befürworter der preußischen Union war und die Altlutheraner (verbal) bekämpfte. Gleichwohl verdanken übrigens viele spätere Altlutheraner der Begegnung mit Tholuck entscheidende theologische Einsichten. So u.a. auch Johann Gottfried Scheibel, einer der „Väter der altlutherischen Bewegung“ in Breslau. Hier brach Hasert vermutlich auch mit seinem eigenen Rationalismus und fand einen Zugang zur Heiligen Schrift als unfehlbarer Quelle und Norm des Glaubens. Der Kontakt mit konservativen Lutheranern wie E.W. Hengstenberg führte ihn auf den Weg eines konsequenten, am Konkordienbuch, also der Sammlung lutherischer Bekenntnisschriften aus dem Jahr 1580 orientierten Luthertums.

2. Der Altlutheraner Hasert

Um das Jahr 1842 verläßt Hasert die Landeskirche und wird in diesem Jahr Hilfsprediger in Berlin, 1843 Pfarrer der altlutherischen Parochie Cammin (Rottenow) in Pommern, wo er bis 1844 bleibt.

Ja – und ab 1847 (1846 gibt er selbst an) finden wir Hasert dann als Pfarrer der altlutherischen Parochie Bunzlau.³

1 „...eine Colonie zu gründen in Amerika, darin alle Verhältnisse so geordnet werden sollten, daß Gottes Reich auf Erden verwirklicht würde.“ J.J.C. Rudolph *Hasert*, *War ich vom Satan verblendet, da ich katholisch wurde? Ein Beitrag zur Symbolik von einem ehemaligen lutherischen Geistlichen, jetzt katholischen Laien*. Eigenverlag, Bunzlau 1854, S. 5–6.

2 Geb. 14.9.1817 in Ratibor/Schlesien; gest. 16.3.1881 in Graz.

3 Der Pfarrsitz der Parochie wird erst 1921 von Bunzlau nach Görlitz verlegt und befand sich zwischenzeitlich (ab 1852) in Löwenberg. Die Wahl Haserts durch die Gemeinden Hartliebs-

Bis zu seiner Konversion in die römische Kirche Ende 1852 bleiben nur noch fünf bzw. sechs Jahre.

Über seine altlutherische Zeit schreibt Hasert: „Überall war der Pastor der liebste Gast, wie ein Engel vom Himmel wurde er aufgenommen. In meinen Predigten war ich wie auf Flügeln getragen durch die Fürbitten der Gemeinden; ich predigte als in der allein wahren Kirche mit vollster Begeisterung, mit dem Muth, Leib und Leben für diesen Glauben zu lassen, und die ganze Welt zu diesem Glauben einzutreiben, und brachte wohl mehr als 600 hinzu.“⁴

Über das damals herrschende Selbstverständnis der altlutherischen Kirche berichtet er: „Gegenüber der allgemeinen Religions-Gleichgültigkeit der Zeit war hier ein Ernst und Eifer; gegenüber dem Zweifel, welcher der Character der Landeskirche ist, hieß es: Wir wissen, was uns von Gott gegeben ist, wir haben nicht den Geist der Welt.“⁵

Es scheint hier so, als habe Hasert in der altlutherischen Kirche zunächst die „Kirchlichkeit“ gefunden, nach der er sich auf seinem Weg vom skeptischen Rationalisten über einen subjektivistischen Pietisten so geseht hatte. Uner-schütterliche Gewißheit einer absoluten Wahrheit, gebunden an und begründet durch die nicht mehr hinterfragbare Autorität der Heiligen Schrift und deren gewissermaßen kirchenamtlich verbindliche Auslegung durch die lutherischen Bekenntnisschriften kennzeichneten seine ersten Erfahrungen mit der altlutherischen Kirche.

3. Die Hinwendung zum römischen Katholizismus

Was hat Johann Rudolph Hasert dann dazu bewogen, der „allein wahren Kirche“ abzuschwören und 1852 gegenüber dem Breslauer Kardinal und Fürst-bischof Melchior Ferdinand Joseph Freiherr von Diepenbrock († 20. Januar 1853) um Aufnahme in die römische Kirche zu bitten?⁶

Haserts eigener Darstellung zufolge erkannte er zunehmend, daß in der lutherischen Kirche das Schriftprinzip („Sola scriptura“ – Allein die Schrift) letztlich keine absoluten, verbindlichen, nicht mehr zu hinterfragenden Antworten auf die Wahrheitsfrage geben könne. Jeder Lutheraner sei gewissermaßen sein eigener Papst, der seine persönliche Schrifterkenntnis – auch gegenüber dem ordinierten Geistlichen – absolut setze und darauf beharre.

Hasert schreibt in rückblickender Analyse: „Ist es nun Pflicht, die Bibel zu lesen? Ja; soviel einer kann, soviel soll er alle Mittel Gottes brauchen; ich muß von jedem Rechenschaft geben. Aber viele können gar nicht, Wenige können Vieles lesen. Keiner kann Alles lesen und verstehen. Denn die Schrift ist nicht ein Brief Gottes an jeden einzelnen Menschen, wie wir sagten; sondern das

dorf, Lorendorf, Schosdorf, Bunzlau, Görlitz, Volkersdorf und Hermsdorf erfolgt am 10. Sonntag nach Trinitatis, den 8. August 1847. Hasert erhält 66 Stimmen, Froböß 22 Stimmen.

4 Hasert, a.a.O., S.8.

5 Hasert, a.a.O., S.9.

6 Das Schreiben endet mit dem Satz: „...ich sehne mich, den lutherischen Talar zu den Füßen eines katholischen Bischofs niederzulegen“ Hasert a.a.O. S. 210.

ganze Gesetzbuch ist für das ganze Reich; nur im Ganzen ist das Verstehen des Ganzen, nur in der ganzen Christenheit aller Zeiten bis zum Ende ist das Verstehen des Buches, das für alle Zeiten geschrieben ist. (...)“⁷

Hasert mußte feststellen, daß ihn der pietistische (un- bzw. antikirchliche) Subjektivismus, den er bereits als landeskirchlicher Pastor kritisierte, in der altlutherischen Kirche letztlich wieder eingeholt hatte.

Er beklagt auch die „Verachtung der Sacramente, welche doch allein das neue Leben geben und erhalten“⁸ und führt diese Verachtung auf die „Ausrufung des Wortes als des alleinigen Gnadenmittels“⁹ zurück.

Haserts Betonung von Kirche und Amt erweist sich hier als eine der typischen Reaktionen auf die theologische Situation des (konfessionellen) Lutherums des 19. Jahrhunderts, das maßgeblich durch die theologische Auseinandersetzung um eben diese topoi gekennzeichnet war. Charakteristische Namen, die jeweils den linken bzw. rechten Rand des theologischen Spektrums markierten, waren C.F.W. Walther auf der einen und A.F.C. Vilmar auf der anderen Seite.

Die sich noch in der Konsolidierungsphase befindende, gerade erst selbständig gewordene altlutherische Kirche, stand mitten in dieser Auseinandersetzung.

In der Rückschau wertet Hasert dies so: „Wir Lutheraner aber in Preußen verwarfen das Bisthum des Königs, darauf sanken wir Armen zu einer Democratie herab. Diese ist bei allen protest. Secten alsbald hervorgebrochen, sobald sie von den königlichen Kirchen sich trennten. So ging uns auch der äußerliche Schein von königlichen Einrichtungen verloren *basilea theou* (in der Landes-Kirche wurden die Diener Gottes doch noch königliche Superintendenten und königliche Pfarrer genannt,) **von Unten** ging Alles aus, das Volk in seinen Repräsentanten auf der Synode **regierte sich selbst**, und jeden Pastor konnte sein Gemeinde-Rath überstimmen. Wir fühlten das Unwürdige und Verderbliche, und wie alle bessern Protestanten heute, so suchten auch wir nach einer Verfassung, wir flickten und änderten von Synode zu Synode. Verfassung und Form machen freilich ein Reich. Was man aber sucht, das hat man noch nicht: so **bezeugten wir also selbst, daß wir Gottes Reich nicht hätten**. Unse-re symbol. Bücher trösteten uns darüber so: Die Verfassung sei was Unwesentliches, die Lehre sei das Wesen. So bezeugten wir also selbst, daß wir nur ein religiöser Verein seien, eine **Schule** von Schriftelehrten, aber kein Reich.“¹⁰

7 Hasert a.a. O. S.164.

8 Haster, a.a.O. S.177.

9 Hasert, a.a.O. S.177.

10 Hasert, a.a.O. S.183, Fettdruck durch Hasert. Die „Gemeinde-Ordnung für die ev.-luth. Kirche in Preußen“, Breslau, 2. Aufl. 1927, sieht freilich vor: § 19: Den Vorsitz im Kirchenkollegium führt der Pastor (...). § 20: Die Vorsteher sind nicht Vertreter der Gemeinde dem Pastor gegenüber und sind von ihr nicht zu seiner Beaufsichtigung angestellt, sondern sie regieren und pflegen die Gemeinde zusammen mit dem Pastor.

Er, Hasert, habe dann irgendwann begonnen, die Kirche und die kirchlichen Autoritäten, angefangen von den Bekenntnisschriften bis hin zu den Ordnungen und Lehrfeststellungen des hochwürdigsten Oberkirchencollegiums (OKC) zu Breslau als letzte Autorität bei solchen Diskussionen mit „Bauern und Handwerkern“ seiner Gemeinden ins Feld zu führen. „Ist das denn nicht katholisch?“, fragt Hasert rhetorisch und meint: Natürlich ist es das!

Hasert litt darunter, daß sich seine eigene Gewißheit dem altlutherischen Pastor im täglichen theologischen Diskurs mit seinen Gemeindegliedern immer wieder neu erweisen mußte. Hasert schreibt:

„Mir, ihrem Hirten, wollten die Schafe nicht glauben und folgen; sie wollten und sollten als Protestanten nicht auf Menschen stehen, sondern allein auf Gotteswort und Gottes Autorität. Ich war also hierbei kein Diener Gottes, keine Autorität von Gott Luc. 10, 16. 2. Cor. 5,20. gesandt, sondern nur ein Mensch, der nichts zu thun hatte, als andern Menschen zu helfen, daß sie auf die Schrift zu stehen kämen. Ich plagte und quälte mich mit ihnen Tagelang und Jahrelang und brachte sie nicht dahin, auf der Schrift ebenso zu stehen, wie ich darauf stand. Nach vielem Hin- und Her-Reden mußte ich am Ende sagen: ‚So ist es und so bleibt es. Glaubet! Glaubet der Kirche, wenn ihr auch nicht sehet und verstehtet.‘ Ich war ein Schriftdiener und Wortsdiener, der Andern und sich selbst nicht zu genügen vermochte.“¹¹

Hasert meint schließlich zu erkennen, daß diese „Flucht“ in Richtung kirchliche, also wiederum – jedenfalls nach seinem damaligen lutherischen Verständnis – *menschliche* Autoritäten zur Entscheidung gegensätzlicher Interpretationen der Heiligen Schrift eigentlich gegen Grundprinzipien der lutherischen Reformation verstoßen.

In diesen Auseinandersetzungen zwischen Hirten und Schafen, über deren konkrete Inhalte Hasert nichts sagt, sah er sich letztlich in der Position Luthers auf dem Reichstag zu Worms, die er allerdings nun nicht mehr heroisch verkündet, sondern als irrige und hochmütige Haltung kritisiert: *„Bei diesen Leuten nun, welche Handwerker und Ackerbauer waren, war es mir und allen Andern außer Zweifel, daß Hochmuth und Eigendünkel sie trotzig mache, indem sie sich hinstellten und sprachen wie Luther in Worms: ‚Es ist nicht gut, Etwas wider Schrift und Gewissen zu thun. Es sei denn, daß ich mit Gründen der Schrift und Vernunft widerlegt werde, sonst will ich nicht widerrufen. Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen!‘ Aber auf Luthern und die Reformatoren die Anwendung von diesen Sectenstiftern zu machen, vermochte ich damals noch nicht; dazu sollte ich erst weiter in den Stand gesetzt werden.“¹²*

¹¹ Hasert, a.a.O. S.13.

¹² Hasert, a.a.O. S.13.

4. Heinrich Wedemanns Einfluß auf Hasert

Auf seinem Weg in die römische Kirche war die Freundschaft mit seinem Schwager, dem altlutherischen Pfarrer und Breslauer Kirchenrat Heinrich Wedemann (*1808 †1851) von großer Bedeutung. Wedemann, obwohl Kirchenrat der altlutherischen Kirche und damit Mitglied der Kirchenleitung (Oberkirchencollegium), muß offenbar auch – aus welchen Gründen und Hintergründen auch immer – am lutherischen Glauben irre geworden sein und sich innerlich längst auf den Weg nach Rom begeben haben. Hasert behauptet, zahlreiche Briefe von Wedemann zu besitzen, die dies eindeutig belegten. Diese Briefe seien aber nach dem frühen Tod des Schwagers 1851, ein Jahr vor Haserts Konversion, durch die Angehörigen unter Verschuß genommen worden, weil diese die „Schande“ fürchteten.

Da Haserts Ehefrau Ernestine die Schwester Wedemanns war und zunächst, wie Hasert bekennt, die Konversionsabsichten ihres Mannes nicht guthieß, ist die Behauptung der „unter Verschuß“ genommenen Wedemann-Briefe durchaus glaubwürdig.¹³

Übrigens war Kirchenrat Wedemann der einzige altlutherische Pastor, der während der Verfolgungszeit (1830–1845) trotz aller Nachstellungen durch die unierte Landeskirche und den preußischen Staat nie verhaftet wurde.

Intensive und für damalige Verhältnisse „gefährlich offene“ theologische Gespräche müssen die beiden Schwager auf dem Weg in die römische Kirche mindestens seit 1849/50 geführt haben¹⁴, die wohl zu der „Erkenntnis“ führten:

Der Mensch habe einen grundsätzlich freien Willen. Der Mensch sei gehalten, diesen freien Willen auch im Blick auf sein Heil, lutherisch gesprochen: auf seine Rechtfertigung einzusetzen.

Sie kamen zu der Auffassung, daß die lutherische Grunderkenntnis, wonach der Mensch immer Sünder und Gerechter zugleich sei, falsch sei. Sie verwarfen, je länger desto mehr, die lutherische Überzeugung, daß der Mensch an seiner Rechtfertigung keinerlei Anteil habe und meinten, darin die Wurzel aller lutherischer Irrlehre und falscher Praxis gefunden zu haben.

Sie hatten damit freilich den bis heute bestehenden und gerade auch durch die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von 1990 nicht ausgeräumten, sondern verfestigten Grunddissens zwischen lutherischer und römischer Kirche zutreffend markiert. Hasert betont die „Mitwirkungsmöglichkeit“ des Menschen zu seinem Heil. Und damit auch die *Mitwirkungsverpflichtung*.

Hasert: „*Wo aber der freie Wille nicht freimithätig sein darf, wo auch seinem Streben das Ziel verrückt ist, Col. 2, 18, die Heiligkeit (Glaube war jetzt*

13 „Mein Freunde und Frau haben mir ausdrücklich und wiederholt bezeugt, daß ich auf zu diesem Wege mich sehr zu meinem Vortheil verändert habe; aber freilich erklärten sie dies Alles für toden Werkedienst, der den Abfall vom alleinseligmachenden Glauben nicht ersetzen könne“ *Hasert* a.a.O., S. 200.

14 In seinem Abschiedsbrief an die altuth. Parochie schreibt *Hasert* von einem Kampf, der seit „länger als 2 Jahren“ andauere.

unser Ziel [...] und wo seinem Streben keine Kraft gegeben wird durch Sacramente: da kann auch kein Selbstvertrauen kommen, sondern Furcht, Zagen und Verzagen muß folgen.“¹⁵

Wedemann starb 1851. Hasert behauptet, Wedemann sei nur durch seinen Tod an der Konversion zur römischen Kirche gehindert worden. So schreibt er das auch dem Breslauer Kardinal und Fürstbischof in seinem Aufnahmegesuch. Es gibt keinen Grund, an diesen Angaben zu zweifeln.¹⁶

5. Der Bruch mit der lutherischen Kirche: Der „katholische Laie“ Hasert

Das Oberkirchenkollegium (OKC), die Kirchenleitung der altlutherischen Kirche, verfaßte nach der Konversion Haserts 1852 folgendes „Sendschreiben“ an die Gemeinden:

„Es ist seit dem Unionskampfe der erste Fall, daß einer unsrer Pastoren in das Lager unserer Erbfeindin, der röm.-kath. Kirche übergeht, und dadurch dem Vertrauen, dessen wir uns Seitens der Gemeinden bisher so reichlich zu erfreuen von Gott gewürdigt worden, einen empfindlichen Stoß versetzt. An diesem Einen erkennen wir mit Schrecken, wohin es auch mit uns kommen kann, wenn der Herr die Hand von uns abzieht, so wir nicht in Einfalt bleiben bei den heilsamen Worten unsres Herrn Jesu Christi, sondern feuchtig werden in Fragen, Wortkriegen und Schulgezänken. Möge der Herr, welcher dem sinkenden Petrus die Hand gereicht, auch unsern gefallenen Bruder wieder aufrichten, und nüchtern werden lassen aus des Teufels Strick.“

Die Gemeinden werden dann aufgefordert, das Lied zu singen: *„Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort und steu'r des Papsts und Türken Mord (...)“*.

Dieses Lied findet sich im Evangelisch-Lutherischen Kirchengesangbuch unter der Nummer 142. Die entsprechende Strophe lautet heute in zwar politisch korrekter, aber eben nicht ursprünglicher Version: *„...und steure deiner Feinde Mord...“*

Hasert hatte immerhin den Mut, bei der im Oktober 1852 in Breslau tagenden Generalsynode der altlutherischen Kirche zu erscheinen und seine Konversion dort bekannt zu geben. Aus seinen Aufzeichnungen ist zu entnehmen, daß die Reaktionen seiner ehemaligen Amtsbrüder überwiegend verständnislos, ablehnend, verwerfend waren.

Er sei gewiß vom Satan verblendet. So faßt Hasert diese Reaktionen zusammen, erwähnt aber auch ein ihn rührendes Schreiben seiner ersten (altlutherischen) Gemeinde im pommerschen Rottenow, in dem man seiner dankbar und in unveränderter Verbundenheit gedenkt.

Die Spuren des ersten Pfarrers der Görlitzer Heilig-Geist-Gemeinde verwischen sich zunächst nach 1852. Auf den Vorwurf der „teuflischen Verstrickung“ von Seiten des OKC reagiert er 1854 mit einer im Selbstverlag in Bunz-

¹⁵ Hasert, a.a.O. S.126.

¹⁶ Das Oberkirchenkollegium (OKC) bestreitet diese von Hasert behaupteten Konversionsabsichten Wedemanns gleichwohl mit Schreiben vom 1. November 1852 nachdrücklich.

lau herausgegebenen Schrift „*War ich vom Satan verblendet, da ich katholisch wurde?*“, der auch die meisten dürftigen biographischen Angaben dieses Artikels entnommen wurden.

Darin dreht Hasert letztlich den Spieß um und bezichtigt nun die Lutheraner, „vom Satan verblendet“ zu sein. Insbesondere und grundlegend, weil sie den freien Willen und damit die Möglichkeit des Menschen zur Mitwirkung an seinem Heil leugnen.

Diese einzige, mir von Hasert selbst verfaßte und veröffentlichte vorliegende Schrift ediert Hasert ausdrücklich noch als „katholischer“ Laie.

David August Rosenthal schreibt in seinen „Convertitenbildern des neunzehnten Jahrhunderts“¹⁷, Hasert sei nach Erscheinen seines Buches „wegen der darin enthaltenen offenen Darstellung der lutherischen Glaubenslehren und der Folgen der Reformation (...) in einen Prozeß verwickelt“ worden, „der mit der Vernichtung meist unbedeutender Theile des Buches endete.“¹⁸

1856 veröffentlichte Hasert eine zweite Auflage, die in einem Wiener Verlag erschien. Die mir vorliegende erste Auflage weist auf S.217 eine Schwärzung auf.

Wie aus den von Hasert selbst veröffentlichten und zitierten Reaktionen seiner bisherigen Glaubensgenossen auf seine Konversion hervorgeht, muß der Konvertit unter diesen zugegebenermaßen schroffen und harschen Kommentaren sehr gelitten haben. Unter anderem, so berichtet Hasert, habe seine Frau zahlreiche „Beileidsschreiben“ erhalten: „Ach, Ihr armer, Ihr tief gefallner, arg verblendeter Mann! Welche Schande macht er uns!“ Jahrelange Freunde kündigten ihm die Freundschaft auf. Ein Gemeindeglied, das kurz nach Bekanntwerden der Konversion das Bunzlauer Pfarrhaus aufsuchte, verweigerte Hasert den Gruß und betonte, nur die Ehefrau besuchen zu wollen. Man prophezeite ihm, der bereits mehrere „Lebenswenden“ hinter sich gebracht hatte: „Wenn er auch nicht wieder lutherisch wird: aber katholisch bleibt er nicht, das ist unmöglich.“¹⁹

Ein von Hasert nicht namentlich genannter lutherischer Kirchenrat wandte sich in einem der erwähnten Beileidsschreiben an die Ehefrau und versuchte sie mit der Hoffnung zu trösten, er, Hasert, könne vielleicht doch noch selig werden, wenn er wenigstens vor seinem Tode noch bekennte: „Allein durch den Glauben selig, nicht durch Werke mit!“²⁰

17 David August Rosenthal, *Convertitenbilder des neunzehnten Jahrhunderts*. Schaffhausen 1872. 2. Aufl. Bd I, Teil III. Deutschland, S. 37 [*Darstellungen aus römisch-katholischer Sicht mit dem Ziel, den Zerfall des Protestantismus zu belegen und die „Rückkehr nach Rom“ als gebotenen Weg ernsthaften und gläubigen Protestanten naheulegen*].

18 Das Kirchenblatt 1855 (21f) vermerkt, daß am 2.1.1855 vor dem Kreisgericht Bunzlau eine vierstündige Verhandlung über das Hasert-Buch stattfand, nach der acht Stellen „gegen die Kirche“, darunter eine gegen die katholische, „zur Vernichtung verurteilt“ wurden.

19 Hasert, a.a.O., S.219.

20 Hasert, a.a.O. S.216. (Das nachgestellte „mit“ ist insofern interessant, als der zitierte Kirchenrat offenbar Haserts Position kannte, wonach er nicht behauptete, daß gute Werke selig machen, sondern daß der Mensch eine Mit-Wirkungsmöglichkeit und -pflicht zu seinem Heil habe).

6. Zeitgeschichtliche Einordnung

So unbarmherzig auch manche der von Hasert dokumentierten Reaktionen für heutiges Empfinden wirken müssen, darf man doch dabei nicht ausblenden, was die Konversion im Kontext der damaligen Zeit, für seine Gemeindeglieder, für seine altlutherische Kirche bedeutete: Immerhin lag die Zeit der Verfolgung der Altlutheraner (1830-45) nur wenige Jahre zurück.

Die Wiedergründung der lutherischen Gemeinde z.B. in Görlitz, zu Haserts Parochie Bunzlau gehörig, erfolgte im Jahre 1845. In Hasert erhielt die Gemeinde, nur zwei Jahre nach Ende der Verfolgungszeit, also nach langen Leidensjahren ihren ersten lutherischen Pfarrer.

Davor wurden die Gemeinden in den 30-er Jahren von einem Kandidaten Adolf Heinrich Geßner²¹ betreut, der („kurz vor Himmelfahrt“) 1835 durch Scheibel ordiniert wurde. Nachdem er wegen seines Dienstes als lutherischer Pastor durch die Bunzlauer unierten Pastoren beim Landratsamt Löwenberg angezeigt wurde, wurde Geßner am 25.1.1836 verhaftet. Zwei Jahre verbrachte er im Löwenberger Gefängnis (Stockhaus). Bis 1840 schickte man ihn in die Verbannung nach Marienwerder.²²

Die Konversion dieses ersten lutherischen Pfarrers nach der Verfolgungszeit, ausgerechnet in die römische Kirche, mußte den Altlutheranern verständlicherweise schwer zugesetzt haben. Nicht nur schien dies manchen Vorwurf von protestantischer Seite zu bestätigen, die Altlutheraner bzw. die konfessionell – hochkirchlichen Lutheraner dieser Zeit²³ mit ihrer Hochschätzung der Sakramente, der Liturgie, der Kirche als Institution usw. seien „Rompilger“.²⁴

Vor allem waren es wohl die von Hasert öffentlich bekundeten theologischen Gründe seiner Konversion, die die Altlutheraner immens anfochten. Hasert bestritt ja sämtliche zentralen Erkenntnisse der Reformation grundlegend. Und im Übrigen, das sollte auch nicht unerwähnt bleiben, hat Hasert bereits in seinem Abschiedsbrief vom 12.10.1852 an seine Gemeinden in doch recht dreister Weise begonnen, seine ehemaligen Gemeindeglieder für die römische Kirche zu gewinnen.

In diesem, wohl nicht mehr durch ihn selbst den Gemeinden verlesenen Brief heißt es u.a.: *„Probiert wenigstens Eins! Thut mir und euch selbst einmal den Gefallen, überwindet euren Ekel, u. besucht eine Messe! Steht aber nicht da in stolzer Verachtung; sondern in demüthigem Seufzen erwartet, welche*

21 Vermutlich wäre es zutreffend, also Geßner und nicht Hasert als den „ersten altlutherischen Pastor“ zu bezeichnen, der für die Görlitzer Altlutheraner zuständig war. Jedenfalls faktisch.

22 Nach einem Manuskript für das altluth. Kirchenblatt Nr. 6 v. 11.2.1934 v. Pfr. Joh. *Priegel* „Aus vergangenen Tagen unserer Heimatkirche“.

23 Männer wie z.B. Wilhelm Löhe schlossen sich – bezeichnenderweise? – der altlutherischen Kirche gerade nicht an!

24 *Hasert* selbst erlebte die altluth. Kirche, seinem Rückblick zufolge, freilich völlig anders: Als sakramentsverachtend, kirchen- und amtsvergessen.

*geistliche Lebens(?)--eindrücke in euch einfließen, welche Erfahrungen ihr da machen werdet! – Marc. 5, 28.*²⁵

Hasert bekennt, daß er selbst eine vertiefte innere Bindung zur römischen Kirche u.a. gerade auch dadurch gewann, daß er „heimlich“, wenn er in der Gemeinde Warmbrunn dienstlich zu tun hatte, dort die römisch-katholische Messe besucht habe. Dieses Schlußwort seines Abschiedsbriefes an seine Gemeinden ist daher – gelinde gesagt – berechnend.

7. Der weitere Lebensweg Haserts als römischer Katholik

1872 schreibt Rosenthal in seinen „Convertitenbildern“, Hasert sei „später“ nach Österreich übergesiedelt und „lebt gegenwärtig als Lehrer am Knabenseminar in Graz“.²⁶

Der freundlichen Unterstützung des heutigen Pfarrers der Grazer röm.-kath. Gemeinde St. Leonhard, Pfr. Hans Schrei, der mir eine entsprechende Bilddatei zugänglich machte, ist es zu verdanken, daß aufgrund eines an der Außenseite der St. Leonhard-Kirche angebrachten Familien-Grabmales die „verwischten Spuren“ Rudolf Haserts am Ende wiedergefunden werden konnten.

Auf dem Gedenkstein heißt es:

„Der hochwürdige Herr Johann Rudolf Hasert, als protest. Pastor katholisch geworden 1852, dann 24 J. Lehrer am F.B.²⁷Gymnasium, 27 J. Präsident des Vincenz-Vereines²⁸, 17 J. Leiter des Mütter-Vereines, 20 J. kath. Priester, F.B. geistl. Rat, geb. 29. Juli 1813 in Sachsen-Weimar; gest. zu Graz 29. Dezember 1902.“

Die römische Priesterweihe hat Hasert den Daten des Grabmals zufolge im Jahre 1882, also ein Jahr nach dem Tod seiner Frau und fast siebzigjährig als nunmehriger Witwer empfangen.

Aus dem Gedenkstein gehen nun auch der Vorname und die weiteren Daten seiner Ehefrau hervor:

„Ernestine Hasert²⁹, geb. 14. Sept. 1817 zu Ratibor in Schlesien, gest. 21 J. vor ihrem Gemahl 16. März 1881. Sie trat 1857, 5 J. nach ihm mit freudiger Überzeugung³⁰ in die hl. kath. Kirche ein.“

Und schließlich erhalten wir auch Aufschluß über die beiden Söhne Constantin und Johann Heinrich Christoph:

25 [Mk 5, 18: *Denn sie sprach: Wenn ich nur sein Kleid möchte anrühren, so würde ich gesund.*] Das Original des Abschiedsbriefes befindet sich im Görlitzer Pfarrarchiv.

26 Rosenthal, a.a.O. S.37.

27 F.B. = Fürst-Bischöflich; „Fürstbischof“ war bis 1953, nach der Resignation des letzten Fürstbischofs von Seckau (heute: Diözese Graz-Seckau) der offizielle Titel der Seckauer Bischöfe.

28 Den Hasert auch gründete und der bis heute in Graz existiert.

29 Der Geburtsname Ernestine Haserts, Wedemann, bleibt unerwähnt!

30 Auch laut Rosenthal nahm die Ehefrau Haserts „fünf Jahre nach ihm“, das wäre 1857, „aus voller Überzeugung den katholischen Glauben an“; vgl. Rosenthal, a.a.O. S.37.

„Joh. Hein. Christoph Hasert, geb. 10. April 1850, gest. 15. Dez. 1856 und der hochwürdige Herr Dr. Constantin Hasert, Stationskaplan in Maria Grün, geb. 17. Dez. 1851 zu Bunzlau in Preußen, gest. 23. August 1923.“³¹

Aufgrund der erfreulichen Fülle an Daten und Details, die sich auf dem Grazer Grabmal fanden, konnte dieses – für einen altlutherischen Pastor des 19. Jahrhunderts – doch recht außergewöhnliche Lebensbild zu einem vorläufigen Abschluß gebracht werden.

Die „Krönung“ bestand am Ende noch darin, daß der derzeitige Präsident der steirischen Vinzenzgemeinschaft, Dr. Gerd Novak (Graz), und damit aktueller Nachfolger von Pfr. Rudolf Hasert in dieser Funktion, mir ein Bild des ersten Pfarrers der Görlitzer Heilig-Geist-Gemeinde zur Verfügung stellen konnte. So wird also künftig in der Görlitzer Sakristei das Bild des ersten Pfarrers nicht mehr fehlen und die Görlitzer Altlutheraner können einen veritablen „Fürstbischöflichen Geistlichen Rat“ der Diözese Seckau (Graz) zu ihren geistlichen Vätern rechnen.

8. Bleibende Aufgaben der Aufarbeitung und Vermächtnis Haserts

„Katholisch bleibt er nicht; das ist unmöglich“, hatten ihm seine ehemaligen altlutherischen Weggefährten nach der Konversion prophezeit. Kontroverstheologisch verstanden, wäre es eine Diskussion wert, ob Hasert nicht vor seiner Konversion katholischer war als danach. Aber immerhin, und den pessimistischen Ausruf seiner Intention nach verstanden: Hasert ist seinen Weg konsequent und erstaunlich erfolgreich zuende gegangen. Der erste Pfarrer der altlutherischen Heilig-Geist-Gemeinde Görlitz starb also als römisch-katholischer Geistlicher Rat, offenbar hoch angesehen. Er ist konfessionell und geographisch nach Konversion und Auswanderung stabil geblieben und durfte sogar erleben, daß einer seiner Söhne, 1851 geboren und daher vermutlich auch noch altlutherisch getauft, ihm ins geistliche Amt folgte.³²

Sowohl die genaue Nachzeichnung der theologischen Gedanken Haserts „auf dem Weg nach Rom“ aus diesen möglicherweise noch existierenden Tagebüchern, als auch eine theologische Aufarbeitung seiner Ausführungen in dem Büchlein „War ich vom Satan verblendet...“ wäre sicher eine vertiefte Arbeit wert. Nicht zuletzt auch unter der Fragestellung, welches kirchlich-theologische Klima in der altlutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts ggf. Haserts Konversion tatsächlich gefördert und begünstigt haben könnte, welche genuin-lutherischen Ansätze und Ideale, die Menschen damals aus den Landeskirchen in die altlutherische Kirche führten, in der frühen altlutherischen Kirche keine oder zu geringe Beachtung gefunden haben.

31 Der letzte Vermerk gilt einem „Fräulein Ernestine Hasert, geb. 1849, gest. 1918“. Es scheint sich nicht um eine Tochter der Eheleute Hasert, sondern möglicherweise um eine ledige Verwandte zu handeln.

32 Rosenthal, a.a.O. S.37.

In seiner Rechtfertigungsschrift erwähnt Hasert, daß er lebenslang Tagebuch geführt habe. Vielleicht existieren diese Tagebücher noch irgendwo bei Nachkommen der Familien Hasert oder Wedemann. Vielleicht ließe sich daraus auch nachzeichnen, ob und wie Hasert seine teilweise schwer erträgliche, in weiten Teilen auch lutherische Theologie gar nicht treffende, schroffe Haltung der lutherischen Kirche gegenüber im Laufe seines langen Lebens (er starb mit 89 Jahren) modifiziert hat.

Der Bruch Haserts mit der lutherischen Kirche war jedenfalls endgültig und vollkommen.

Die lutherischen „Basisformeln“, insbesondere das sola gratia, verurteilt er auf das Schärfste und sieht darin die Wurzel alles Übels: „*Ich sahe, daß ich durch unser protest. Princip ein ganz anderes Christenthum bekommen hätte.*“³³

Er führt aus, daß dem Menschen dadurch anstelle der Heiligkeit, der „sie mitthätig nachjagen sollten“ der Glaube als Ziel gesetzt wurde, daß es keine Verdienst, keine Schuld, keine Sünde aber auch keine Tugend mehr gab, keine Kinder Gottes mehr, sondern höchstens noch Knechte, keine Gnadenmittel und keine „Mittel-Glieder“ (Priester und Heilige), sondern nur noch die Schrift, keine Kirche, sondern nur noch in einem republikartigen Verein zusammengeschlossene Gleichgesinnte, nicht mehr den alten Erlöser.

„*Da war auch nicht der alte Gott. Ich konnte nicht sagen: Gelobt sei der Gott unsrer Väter, gepriesen in Ewigkeit. [...] Denn da war nicht der Drei-Einige, nicht der Gott der Gnade und Gerechtigkeit, sondern nur der allmächtige Schöpfer, und auch dieser nur nach selbstgemachten Begriffen, eigentlich nur ein allmächtiges Natur-Princip, Pantheismus.*“³⁴

Im Rahmen eines kurzen Lebensbildes war es nicht möglich, mehr als einen bescheidenen Beitrag zur altlutherischen Kirchengeschichte zu leisten und eine – vielleicht auch „irgendwie typische“ altlutherische Biographie des 19. Jahrhunderts zu skizzieren. Die gründliche Aufarbeitung, gerade auch der durchaus interessanten theologischen Überlegungen Haserts, ist eine noch un erledigte Aufgabe.

Mir scheint jedoch, daß hinter den durchaus auch ungerechten, überzogenen und die lutherische Theologie nicht verstehen wollenden Ausführungen des Konvertiten Hasert, der die Brüche seines eigenen theologischen Werdegangs – wie das bei Konvertiten gar nicht so selten der Fall ist – im Nachhinein zu glätten und zu systematisieren bemüht ist, manche unangenehme und nach wie vor aktuelle Wahrheit steckt: Die Auseinandersetzungen um Kirche und Amt im Luthertum des 19. Jahrhunderts sind leider nie wirklich aufgearbeitet worden und überschatten jedenfalls bis heute das konfessionelle Luthertum.

Die eigentlich ja typisch lutherische Akzentuierung der *Objektivität des Heils „extra nos“* (d.h. des uns von außen, allein von Christus, zukommenden

³³ Hasert, a.a.O. S. 47. Fettdruck durch Hasert.

³⁴ Hasert, a.a.O. S. 50.

Heils) kann theologisch nur zu einer entsprechenden Betonung, Bezeugung und auch praktischen Hochschätzung der objektiven *Heilmittel*, also des Evangeliums und der Sakramente Taufe, Abendmahl und Absolution, des objektiven, vice et loco Christi diese Heilmittel verwaltenden Hirtenamtes und der objektiven, von Gott gesetzten, von Christus gestifteten, der (subjektiven) Gemeinschaft der Christen vorgegebenen Kirche führen.

Hätten Leute wie Hasert und Wedemann nicht ganz offensichtlich Rechtfertigung und Heiligung miteinander vermischt bzw. hätten sie wirklich verstanden³⁵, was lutherische Rechtfertigungslehre eigentlich besagt, hätten sie also nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, – wie segensreich und weichenstellend hätten sie für die altlutherische Kirche wirken und sie prägen können!



J.C. Rudolf Hasert

35 Aus meiner Sicht ist dies bei *Hasert* jedenfalls die Folge seines offensichtlich „unbekehrt“ geliebten pietistischen Erbes.

Von Büchern

Birgit Ulrike Münch, Geteiltes Leid. Die Passion Christi in Bildern und Texten der Konfessionalisierung, Druckgraphik von der Reformation bis zu den jesuitischen Großprojekten um 1600, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2009, ISBN 978-3-7954-2174-8, 487 S., 89,00 €.

Der großformatige (21x28 cm), hervorragend mit 263 Abbildungen ausgestattete Kunstband birgt eine überarbeitete und erweiterte Fassung einer Dissertationsschrift, die 2007 vom Fachbereich III der Universität Trier angenommen wurde. Die Autorin ist Kunsthistorikerin und nach wissenschaftlicher Mitarbeit am Kunsthistorischen Institut der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg seit 2007 wissenschaftliche Assistentin im Fach Kunstgeschichte an der Universität Trier.

Es ist immer wieder spannend, Arbeiten zu lesen, die, von Nichttheologen geschrieben, sich eines gerade für Theologen zentralen Themas annehmen, hier der Darstellung der *Passion Christi* im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (bis um 1600), und dieses auch noch konfessionsübergreifend tun, und damit auch für Lutheraner Sichtweisen eröffnen, die bisher unerschlossen geblieben oder ausgeblendet waren. Die Frage, wie weit wir der Kunsthistorikerin theologisch im Einzelnen zu folgen vermögen oder nicht, kann zunächst offen bleiben, besonders wenn wir dabei auf Aussagen stoßen, die sich vielleicht als eigene Vorurteile erweisen.

Nach einleitenden kurzen Erläuterungen (S.11–14) beginnt die Autorin zunächst mit Passionsdarstellungen der vorreformatorischen Zeit (S.24–43), die es ab 1450 gibt. Allerdings fehlen sie noch völlig in den 14 oberdeutschen und 4 niederdeutschen Bibeln, die es zwischen 1466 und 1522 bereits gegeben hat; sie sind aber zunehmend in der Erbauungsliteratur nachweisbar, wo sie oft auch durch *nichtkanonische Szenen* (z.B. „Die 7 Fälle Jesu“ oder „Die 7 Schmerzen Mariae“ oder die sog. „Schleierszene“) erweitert werden. In diese Periode gehören auch Albrecht Dürers „Kleine Passion“ und „Große Passion“ (1505–1510).

Einen großen Raum nimmt die Reformationszeit ein (S.44–135). „Vom Passionsgedenken katholischer Provenienz unterscheidet sich das protestantische in zwei grundsätzlichen Aspekten: Zunächst verbietet das Grundprinzip der Reformation, – die alleinige Orientierung am *sola scriptura*, – die seit dem 13. Jahrhundert übliche Anreicherung und Ausschmückung des Evangelienstoffs mit neuen, apokryphen Szenen und Elementen. Diese Haltung zieht eine radikale Verwerfung vieler Passionsdarstellungen nach sich... Zudem nimmt der Protestantismus seit Luther großen Anstoß daran, daß das im katholischen Passionsdenken übliche Streben nach *compassio* (Mitleiden) und *imitatio Christi* (Nachahmung Christi) fast durchgängig auf dem Verdienstgedanken fußt...“

(S. 44f). Zunächst wird Luthers Passionstheologie skizziert und seine Auffassung zu biblischen Bildern in besonderem Gegensatz zu den „Bilderstürmern“, damit auch Zwinglis Bilderfeindlichkeit. Besonders wird das bereits 1529 erschienene Betbüchlein von Luther herangezogen mit dem Passional, die Postillen und die Katechismen und schließlich die fast unübersichtlich erscheinende Zahl von abgebildeten Bibeldrucken, bei denen viele Bildstöcke mehrmals benutzt wurden, sogar in unterschiedlichen Druckereien und unterschiedlichen Büchern, also auch von einem gewissen Kanon von Bildern, auch von Passionsbildern, gesprochen werden kann. Ihre quantitative Verbreitung und qualitative Ausgestaltung wird erörtert. Bemerkt mag hier noch werden, daß zunächst selbst manche „katholische“ Bibeln die Lutherübersetzung verwenden – wenn auch etwa nur als „Evangelisch“ im Vorspann ausgewiesen (S. 109) –, oft die Druckstöcke von *beiden* Konfessionen benutzt werden und auch die Druckereien für *alle* Lager arbeiteten, einschließlich der Werkstatt des Wittenberger Lukas Cranach. Daneben werden auch „Passionszyklen“ und „Bilderbibeln“ dargestellt und verglichen, auch im Verhältnis zu den gedruckten Texten (S. 110–135).

Im folgenden Kapitel geht es um die „Bildertheologie“ der Gegenreformation, wie sie vom Konzil in Trient (1545–1563), vom Tridentinum, als grundlegende Richtung im Gegensatz zu dem bilderfeindlichen Flügel der Reformation vorgegeben worden war. Danach werden zunächst allzu skurrile Ausschmückungen verboten und damit eine, wenn auch bedingte, Rückkehr zum kanonischen Text eingeleitet. Sodann wird die *Bilderanbetung* abgelehnt, eine *Bilderverehrung* aber für notwendig gehalten. Schließlich wird der Zweck der bildhaften Darstellung neu definiert: sie sollen seelsorgerlich und lehrhaft sein und eine missionierende Wirkung haben. Wieder werden eine ganze Reihe von Werken ausführlich besprochen und die jeweiligen Themen der Passionsbildreihen angeführt bis hin zu Ignatius von Loyolas Geistlichen Übungen. Es folgt eine Darstellung satirischer Passionen: „Der polemisierende Umgang mit der Passion Christi bleibt im 16. Jahrhundert ein primär protestantisches Phänomen“ (S. 215). Am Ende steht ein Blick auf die Martyriologien und schließlich ein Blick auf die Bibelarchäologie und die Buchgraphik, Bibelkarten, Kreuzwegstationen usw.

Mit S. 261 beginnen die Anhänge, zunächst ein Bibel-Katalog (S. 261–334), in dem 28 mit Passionsbildern ausgestattete Bibeln zwischen 1520 und 1596 sehr gut und übersichtlich aufgelistet sind. Es folgt ein Erbauungsbuch-Katalog (S. 334–341) und schließlich als Anhang III (S. 341–352) der Abdruck von Vorworten, die für das Thema relevant sind.

Abkürzungen, Text- und Darstellungsquellen und Ausstellungskataloge (S. 354–382) folgen mit einem Personen- und Ortsregister (S. 383–390) und schließlich am Ende über 95 Seiten die 263 Abbildungen (schwarz/weiß), auf die im Text Bezug genommen wird. Schade ist sicherlich, daß auf die *farbige* Wiedergabe von dargestellten Gemälden und *kolorierten* Stichen verzichtet wurde.

Wieder hat der Verlag Schnell & Steiner einen repräsentativen Bildband verlegt, der sich sicher nicht nur als Geschenkband für Pfarrer eignet, sondern jeden bereichert, der nach alten – auch unbekanntenen – Passionsbildern sucht. Hier findet er auch die Quellen, woraus er Material etwa für eigene Bildmeditationen oder für Kreuzwegstationen schöpfen kann.

Johannes Junker

Friedrich Beißer, Der christliche Glaube, Band 4–5, Freimund-Verlag Neundettelsau 2008, ISBN 978 3 86540 048 2, Gesamtpreis (Bd. 1–5) kartoniert im Schuber 39,80 €

Die Besprechung der ersten drei Bände der Laiendogmatik Beißers in den Lutherischen Beiträgen Nr. 1/2010, 15. Jg. S. 60ff sei hier, ebenso wie die damit verbundene Kritik, vorausgesetzt. – Im vierten Band bietet Beißer nun zunächst seine für lutherische Theologie sehr ausführliche und ausschließliche (nämlich auf die Person und das Wirken des Geistes an sich bezogene) Lehre vom Heiligen Geist (Pneumatologie), die Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) und von den Gnadenmitteln (Sakramenten). All dies wird *heilsgeschichtlich* eingeordnet:

- Das eschatologisch Neue, das Gott in Jesus Christus aufgerichtet hat, wird er auch noch an allem Wirklichen in voller Weise durchsetzen. Dies erwarten wir von der eschatologischen Vollendung [...].
- Nun muß noch etwas Drittes gesagt werden: Die in Jesus Christus eingetroffene Königsherrschaft Gottes, die in der Zukunft voll durchgesetzt wird, ist jetzt schon Ereignis.
- Gott kommt zu uns im spezifischen Wirken des Heiligen Geistes (IV,11).
- Die Kirche als Wirkung des Geistes bildet nun das Gottesvolk der Endzeit, das wahre Israel, in dem schon die Erlösung, die neue Schöpfung, das Gottesreich verborgen (ambivalent) präsent ist (IV,83).
- Die Kirche ist als eschatologisches Gottesvolk verborgen (Geistkirche) und sichtbar zugleich. Sie wird sichtbar (manifestiert sich) in und durch die Gnadenmittel. Sie existiert, um das Heil zu *vermitteln* und muß sich immer wieder vom Evangelium her prüfen lassen (IV,87). Die Kirche selbst ist eigentlich Gnadenmittel.
- Das Kommen Gottes in der Kirche vollzieht sich vor allem in der Feier des Gottesdienstes, in Wort und Sakrament. Das Sakrament wird durch das Kommen des Herrn zum Heil und zur Stärkung des Glaubens definiert.
- Christliches Leben, bzw. die subjektive Seite des Heilsgeschehens in Glaube, Liebe und Hoffnung, spiegelt das objektive Heilsgeschehen wieder. Es

ist für die Theologie unerlässlich, auch persönlich, individuell und subjektiv zu werden.

Das besonders umstrittene Feld des dritten Glaubensartikels – wie er selbst es nennt – entfaltet Beißer in der *Spannung* von geschehener Christologie und ausstehender Eschatologie. Nur in Spannung zwischen diesen Polen könne es gelingen, den zwei Abwegen, a) der Geistvergessenheit und b) der Verabsolutierung des Geistes, zu widerstehen. Zum einen *brauche* das Werk Christi der Vermittlung des Geistes. Auf der anderen Seite sei der Geist dabei *nichts Höheres, keine Überbietung* des Christuswerkes oder die Vollendung selbst (IV,14f). Auf der einen Seite werde im Geist Gott in uns wirklich verleiblicht („Verleiblichung Gottes in uns“), auf der anderen Seite müsse jeder Verwechslung, Ersetzung oder Identifikation des Geistes im Menschen (subjektiv verstanden oder als Kirche, bzw. Organisation) gewehrt werden (IV,17). Die Hinweise der Heiligen Schrift über den Heiligen Geist weisen den Geist Gottes entsprechend einerseits als göttliche Schöpfungs- und Lebenskraft (wobei die „Heiligung“ die Kraft der Schöpfung unbedingt voraussetze, aber die Schöpfungskraft des Geistes auf die Heiligung ziele IV, 37ff) und als Wirkung und Gabe Gottes (in uns) aus. Auf der anderen Seite bleibe der Geist gerade im johanneischen Zeugnis an den HERRN gebunden, niemals Eigentum des Menschen, niemals in jemanden „vollendet“ (IV,27), sondern gerade im Parakleten (Luther: „Tröster“) eigenständig an Christus und seine Wahrheit gebunden. Indem der Geist *vollwertiger* Stellvertreter Christus sei, könne er Christus nicht überbieten und sei er nicht nur an das Evangelium, sondern an Christus und damit an Gott selbst gebunden (IV,35). So sieht Beißer im Zeugnis über den Geist Gottes (das ja zugleich Zeugnis des Geistes sei!) die personifizierte Gottheit einerseits und die Gabe, die apersonale Kraft andererseits verschmolzen: „Der Heilige Geist ist Gott, der sich in uns verleiblicht“ (IV, 36). Daraus ergeben sich für Beißer verschiedene „Verdeutlichungen und Abgrenzungen“ im dogmatischen Sinne: Gott ist Geist! Dies bedeute keine Spiritualisierung des Gottesbildes, sondern die Erlaubnis, den Geist *als Gott* anzubeten (IV,42). Der „zweite Tröster“ sei nicht weniger Gott, als der erste. Von daher ergebe sich auch, daß am „Ausgang vom Vater und vom Sohn“ (filioque) festgehalten werden müsse, nicht aus kirchengeschichtlichen Gründen, sondern vom Johannes-evangelium her (IV,43). Zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist müsse zwar eine *Abfolge* bestehen, aber keine *Rangfolge* (IV,45). Die Abfolge sei wichtig, weil sie deutlich die Abhängigkeit des Geistes vom Christusgeschehen verbürge und damit vor der Identifikation des Geistes mit der Kirche oder dem Christsein selbst bewahre. Eine Rangfolge sei damit nicht impliziert! Der Geist sei gerade als Wirkung in uns zwar in unserem Denken und Fühlen gegenwärtig, aber nie davon abhängig zu machen. Das gelte auch von der „Entscheidung“ des Glaubens, in der ebenfalls trotz subjektiver Möglichkeiten der Heilige Geist souverän die Entscheidungen des Menschen treffe (IV, 49) und dies zu seinem Heil und zur Gewißheit des Glaubens. – Von besonde-

rer Bedeutung erscheinen hier die letzten Überlegungen Beißers zur Beziehung von Geist und Fleisch, Geist und Äußerlichem (Irdischem), die sich freilich an das bisherige anschließen. Dabei sei, so Beißer, nicht nur im Blick auf das „Fleisch“ zu differenzieren, sondern auch auf den „Geist“. Geist im *platonischen* Sinne zu interpretieren, sei schon der Fehler Zwinglis und Calvins gewesen, besonders in der Interpretation von Joh.6,63: „Der Geist ist's, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze“ (IV,55). Geist sei eben nicht *formal* (= unsichtbar, geistig) sondern *inhaltlich* (= Lebenskraft; heiliger Geist; Gegensatz zum Bösen) zu bestimmen und somit das Äußere (z.B. in der Sakramentslehre) auch positiv zu würdigen (IV,58)!

Die Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) setzt bei Beißer mit der exegetischen Frage ein, ob Jesus eine Kirche angesichts der „Naherwartung“ überhaupt gewollt habe. Die Antwort hierauf knüpft letztlich wieder an Jesu Proklamation des Reiches Gottes an. Dieses Reich schließe ja „Kirche“ in ihrem Wesen in sich. Habe sich nun die Erwartung des Reiches Gottes im Tod Jesu erfüllt, wie die nachösterliche Gemeinde glaubte, dann habe sich (für sie) auch in der Kirche das Kommen des Gottesreiches eingelöst (IV,63), indem das Kommen des Geistes die Existenz der Kirche als geistliche Wirklichkeit begründete (IV,64f). Die Kirche trete also einstweilen an die Stelle des Reiches Gottes (IV,78). Dabei bleibe die Spannung von einzelner Gläubiger und der Gemeinschaft aller (Organismus; Institution; Amt) unauflöslich. Weder könne der Organismus der Kirche als das Erstere oder Höhere angesehen werden (und damit auch der Einzelgemeinde ihr volles Recht bestritten werden), noch ersetze der Einzelne (und seine Entscheidung) die kirchliche Gemeinschaft (IV,66ff). Der Einzelne sei darauf angewiesen, daß das Kommen des Geistes durch die Kirche „vermittelt“ werde. Gerade hierin bestehe das Wesen der Kirche (IV,74). Sie bleibe damit aber immer eine geistliche Größe, auch in ihrer Einheit. Sie ist für Beißer zuerst und vor allem Werk Gottes, Handeln Gottes und als solche nicht sichtbar, nicht identifizierbar (z.B. mit der röm.-kath. Kirche), nicht menschlich, nicht teilbar, unzerstörbar, universal (mit den Engeln; mit den Patriarchen). Auf der anderen Seite sei sie nicht nur „spirituell“ zu verstehen und damit die äußere Kirche nicht wertlos oder problematisch, sondern „real“, „sichtbar und greifbar“ durch die *Vermittlung* des Heils und allein durch sie, die zugleich ihre wesentliche Aufgabe darstelle. Das bedeute, daß die Gestalt der irdischen Kirche immer „ambivalent“ erscheine (IV,93). Glaube und Unglaube, Böses und Gutes, auch Irrtum und Wahrheit seien in ihr anzutreffen, auch und gerade, weil die Wahrheit und der Glaube nicht nur verborgen bleibe, sondern auch sichtbar und real werden müsse. Die verborgene Geistkirche dringe immer auf äußere Kirche, so sehr die äußere Kirche immer kritisch betrachtet werden müsse (IV, 104)!

Der sehr funktionalen Definition der Kirche entspricht die Entfaltung der Sakramentslehre. Ausgehend von einzelnen, unterschiedlichen Weisen, in denen Gott sich anbietet, bzw. das Heil vermittelt, entfaltet Beißer zunächst eine

Theologie des Gottesdienstes (IV,107ff). Im Gottesdienst vergegenwärtige sich der Dreieinige Gott bei seiner Gemeinde und konstituiere diese als Gottesvolk der eschatologischen Endzeit (IV,111)! Der sachgemäße Gottesdienst sei nur den Stiftungen Gottes gemäß erlaubt (IV,112). Das Kommen Gottes im Gottesdienst zielt auf unser Bekenntnis der Schuld, des Glaubens und den Lobpreis als Antworten der Gemeinde (IV,113). Im Gottesdienst vereinige sich Wort und Sakrament in ihrer beiderseitigen Wichtigkeit. Keines von beiden dürfe abgewertet oder zurückgesetzt werden (IV,119). Ausgehend von der Definition eines Sakramentes als göttliche Stiftung, die unter äußerlichen Zeichen Gnade zur Stärkung des Glaubens mitteile (IV,121ff), und der sinnvollen Unterscheidung von Sakrament und Sakramentalien (IV,124), behandelt Beißer nun eigentlich alle „sieben Sakramente“ im Ausschlußverfahren. Die Taufe sei auf jeden Fall ein Sakrament. Sie vermittele Tod und Auferstehung Jesu (Röm. 6). Gott sei dabei das handelnde Subjekt, nicht der Mensch. Beißer führt von hier aus die Auseinandersetzung mit dem reformierten Taufverständnis, insbesondere mit Karl Barth (IV,137ff). Er betont die Einmaligkeit der Taufe und das Recht der Taufe von Kindern. Hierbei knüpft er an frühere Aufsätze an, in denen er Mk. 10,13–16 (Kinderevangelium) als Tauftext interpretierte (IV,143). Die Firmung wird ganz im Zeichen der Taufe als „Nachtrag“ definiert, ebenso wie Buße und Beichte eigentlich keine Sakramente seien, sondern zurück zur Taufe führen sollen (IV,154). Das „Herrenmahl“ sei trotz mancher Bezüge weder aus dem Passamahl noch aus der Tischgemeinschaft Jesu ableitbar. Besonders stark betont Beißer die Abwehr des Meßopfers, der „anabatischen“ (von unten nach oben gerichtete) Interpretation des Sakraments, und meint schließlich, daß die kontroverse Diskussion um das Meßopfer im Grunde mit der Christologie ansetzen müsse (IV,164). In der innerprotestantischen Auseinandersetzung (lutherisch-reformiert) verwirft Beißer zwar die Abendmahlslehre Zwinglis und Calvins und übt Kritik an dem „Verbalkonsens“ der Leuenburger Konkordie, bleibt aber schließlich in der näheren Definition der „Realpräsenz“ bei einer Personalpräsenz des gekreuzigten und auferstandenen Leibes Christi stehen. Es gehe nicht um „Teile“ Christi, sondern um Christus selbst (IV,168; 171; 173ff). Die Doppelung von Leib und Blut wird als schlichter Parallelismus membrorum (zwei parallele Aussagen, die dasselbe zum Ausdruck bringen) interpretiert (IV,174). Charakteristisch ist, daß er hier immer nur vom „Leib Christi“ spricht und die Auferstehung (bzw. den Auferstehungsleib) in die Einsetzungsworte nach Vorbild der Arnoldsheimer Abendmahlsthesen (IV, 171f) hinein interpretiert. Es gibt für Beißer eigentlich nur die Realpräsenz des „Leibes Christi“! Abschließend wird auch die Letzte Ölung und vor allem die Eheschließung behandelt, zu der er einerseits meint, es sei ein „weltlich Ding“, das sich die Kirche vereinnahmt habe, zum anderen aber für eine eigenständige kirchliche Trauung plädiert („ausdrücklich vor dem Angesicht Gottes“ IV,183). In diesem Zusammenhang, d.h. unter der Heilsmittlung, wird auch die Frage des Amtes sehr funktional entfaltet. Das Amt wird praktisch auf den

göttlichen Auftrag reduziert, in dem Menschen erst in einem zweiten Schritt nötig werden (IV,187). Dies wird zwar später wieder relativiert (IV,194). Aber es bleibt dabei, daß die Person seine Würde im Amt nicht qua Berufung oder Weihe, sondern qua Erfüllung des Auftrags erhalte und behalte. Die Frauenordination wird in diesem Zusammenhang natürlich letztlich bejaht. Denn es komme hier ja nicht auf die Person an, sondern auf die Botschaft (IV, 199f).

Der inhaltsreiche vierte Band der Laiendogmatik endet mit der Frage nach den Grenzen kirchlicher Einheit und den Möglichkeiten ökumenischer Vereinigungen.

Im fünften und letzten Band seiner Laiendogmatik wendet sich Beißer gewissermaßen ab von den objektiven Tatsachen der Pneumatologie hin zu ihren subjektiven Wirkungen. Das Christsein in seiner Dimension von Glaube, Liebe und Hoffnung findet sich hier im Rahmen der Heilsgeschichte eingebettet wieder. Zugleich wird es nun subjektiv, individuell und personal. Das ist Programm. Denn auf der anderen Seite sieht Beißer gerade in der „Neuzeit“ die Flucht ins Objektive, Reale und Allgemeine (V, 94). Doch der Christ wisse sich „erwählt“, er verstehe sich als „Priester“ und „Heiliger“. Alles das gelte für *alle* Christen und bilde die Grundlage in der Entfaltung von Glaube, Liebe und Hoffnung (V,31). Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit dem Glaubensbegriff steht hierbei für Beißer die Auslegung des Römerbriefes (V,36ff) und die Entwicklung des Glaubensverständnisses bis in die Ökumene unserer Zeit. Eng damit verbunden ist die Lehre von der Rechtfertigung. Sie bilde die Zuspitzung des Gottesverhältnisses. In ihr spreche Gott den Sünder gerecht, nehme ihn aber zugleich in „das neue Leben der Auferstehung“ hinein, in dem das Gute sich durchsetzen müsse (V,90). Dementsprechend behält auch das „Gesetz“ Gottes, sein heiliger Wille, seine Bedeutung für den Glaubenden. Der Gotteswille müsse sich durch den Glauben immer wieder durchsetzen, könne dies aber in diesem Leben nicht vollkommen leisten. Aber Gott werde endlich siegen (V, 97)! Auf Hoffnung, Liebe und das Gebet (Vaterunser) können wir hier nicht näher eingehen. Besonders die Auslegung des Vaterunsers als Teil der Dogmatik verdient natürlich Beachtung. Insgesamt unterstreicht dieser letzte Band den „personalen“ Charakter des Glaubens, aber in seiner Bindung an Gott selbst und sein Wort (vgl. V, 135).

Wirklich positiv ist der Versuch, die Pneumatologie biblisch zu entfalten, ohne gleich auf die Dinge einzugehen, die man die „Werke“ des Heiligen Geistes nennen müßte. Es geht hier zunächst schlicht und ergreifend um die Person und das Wirken des Geistes selbst. Das ist selten, nicht nur in der lutherischen Dogmatik. Freilich stellt sich schon hier das Problem, ob die Kirche und das christliche Dasein nicht zu sehr von der Geistwirklichkeit Gottes her bestimmt erscheint. Beißer setzt sich überall mit römisch-katholischen Positionen auseinander und wird damit aus meiner Sicht eben auch überall in der Pneumatologie, Ekklesiologie und Sakramentslehre trotz mannigfaltiger Beteuerungen den irdischen Realitäten und der irdischen Vermittlung des Glaubens nicht

ganz gerecht. Alles bleibt merkwürdig in der Schwebe, funktional, aktualistisch begründet. Schon die „irdische“ (historische) Stiftung der Kirche, der Taufe, des Hl. Abendmahls und des Amtes ist bei Beißer eigentlich nicht faßbar, bzw. durch eine theologische Begründung ersetzbar. Ob Jesus z.B. die Kirche wollte, bleibt letztlich ebenso ein Glaubensurteil (IV,63) wie der Auftrag des Auferstandenen zur Taufe (IV,130) oder beim Hl. Abendmahl. Der Satz: „Das Abendmahl wird im Neuen Testament auf Jesus selbst zurückgeführt“, sagt noch lange nichts darüber aus, ob dies tatsächlich der irdische Jesus anordnete, wie Beißer gleich darauf bestätigt (IV,170). – Ich sehe aber hier bereits das Wesen des Sakraments in Frage gestellt. Schon darin, daß es nur der Stifter als erhöhter Herr (bei der Taufe im Grunde schon der gen Himmel gefahrene Herr) sein kann, liegt doch eine von vornherein gegebene Spiritualisierung. – Oft bilden bei ihm die Abwehr kirchlicher Extrempositionen oder die Überbietung solcher Positionen durch eine dritte (Synthese) den Schlüssel auch zur Pneumatologie, obwohl gerade in der Abendmahls- und Amtslehre eine einseitige Festlegung erfolgt. Gerade hier müßte meiner Meinung nach ein schroffes, lutherisches „Und“ genügen, z.B. beim Herrenmahl: Christus ist darin natürlich als Person gegenwärtig, aber eben auch in seinem Leib und Blut! Oder beim Amt: Natürlich zielt dieses Amt auf den Auftrag und darf nicht von ihm gelöst werden. Aber das Amt ist auch personal gebunden und definiert: Ohne Amtsträger kein Amt! Gott beruft bestimmte Menschen in dieses Amt hinein. – Besonders Beißers Abendmahlslehre bewegt sich trotz allem auf der Ebene der Leuenberger Konkordie und der Arnoldsheimer Abendmahlthesen, d.h., ist Unionstheologie. Das ist wegen der guten Ansätze eigentlich nur schade. Es kann daher leider für eine „konkordienlutherische“ Kirche kein vorbehaltloses Bejahen auch dieser Laiendogmatik geben, was um so trauriger macht, da gerade in unserer Zeit die theologische Arbeit an und mit Laien immer unverzichtbarer wird, in der eben nicht nur wenige Grundlagen vermittelt oder abgefragt werden sollten, sondern auch ein gewissen Niveau, zumindest ein gewisses Problembewußtsein und ein Einblick in die theologische Diskussion der Gegenwart erreicht werden muß. Letzteres kann diese Laiendogmatik leisten, aber nur für den kritischen Leser.

Thomas Junker

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 15. JAHRGANGS 2010

AUFSÄTZE:

J. Junker:	Die Neugestaltung der Kirche in Mühlhausen	3
G. Kelter:	„...daß die Wolken von der Sonne vertrieben werden...“	5
T. Junker:	Unser guter, alter Gottesdienst – ein Auslaufmodell?	19
G. Martens:	Kommunionhelfer in der ev.-luth. Kirche?	30
J. Junker:	Das Abendmahlsbild als Titelbild	71
H.-L.- Poetsch:	Zur Autorität der Heiligen Schrift	73
W. Rominger:	Rudolf Bultmann – Noch immer geehrt	82
T. Laato:	Die Paulinische Denkweise: Von der Lösung aus auf den Ausgangspunkt hin?	88
G. Kelter:	Credo sanctorum communionem. Ein Beitrag zur Wirklichkeit der Kirche unter dem Gesichtspunkt der commemoratio mortuorum	99
J. Junker:	Die Anbetung des Lammes als Titelbild	139
E. Koch:	„Der GOtt-vereinigt Leib will sich mit uns vereinen“	141
A. Wenz:	Kanon und Sakrament	160
G. Kelter:	„Es ist ein Wunder, wenn ein Priester selig wird!“	178
A. Wenz:	Begründung und Bedeutung einer Lehre von den Schöpfungsordnungen Gottes nach Schrift und Bekenntnis	207
C. Horwitz:	Gott ist nach unserer Logik ohne Chance	230

DOKUMENTATION:

Gleichgeschlechtliche Beziehungen und die Kirche	121
10 Jahre Finnische Luther-Stiftung	123

UMSCHAU:

G. Kelter:	J. C. R. Hasert: Verwischte Spuren eines altlutherischen Konvertiten	247
------------	---	-----

VÄTERLESUNG:

F. W. Hopf:	Neue Formen für lutherische Gottesdienste?	190
-------------	--	-----

REZENSIONEN:

A. Schneider:	K. Bürgener, Die St. Ansgar-Messe Ders., Meine Zunge soll singen von Deinem Wort	54
A. Wenz:	P. Hörner (Hg.), E. Alber: Evangelienharmonie	56
J. Junker:	G. Kuhlmann, Anvertraute Pfunde	59
T. Junker:	F. Beißer, Der christliche Glaube	60
A. Wenz:	M. Coors, Scriptura efficax	126
A. Eisen:	W. Hörner, Lebendig. Biblisch. Ermutigend	131
J. Junker:	M. Steffens, Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert	133
J. Schöne:	G. Kretschmar, Das bischöfliche Amt	195
A. Eisen:	D. Löhde, Jesus von Nazareth	197
T. Junker:	J. Habermann, Christliche Gebete für alle Not und Stende der ganzen Christenheit	199
J. Junker:	B. U. Münch, Geteiltes Leid	260
T. Junker:	F. Beißer, Der christliche Glaube	262

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.

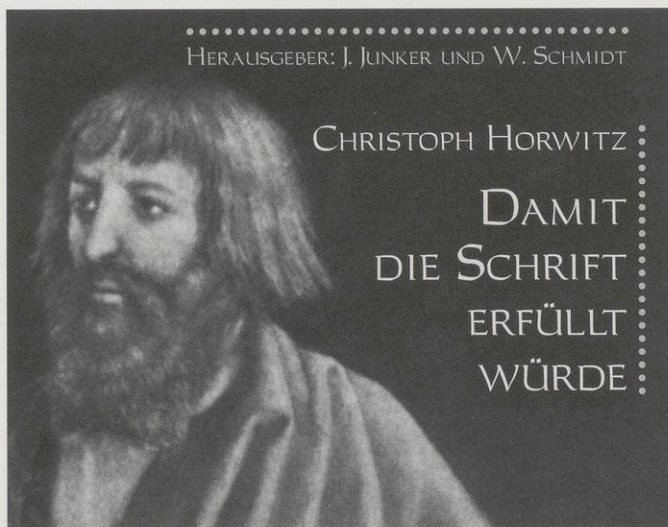
- Diejenigen, die uns Einzugsermächtigungen zugeschickt haben, brauchen sich um gar nichts zu kümmern. Per 1. Dezember werden die nächsten Bezugsgebühren automatisch von ihrem Konto abgebucht. Wir freuen uns über jeden Abonnenten, der neu am Einzugsermächtigungsverfahren teilnimmt.
- Für alle, die – altgewohnt – die Bezugsgebühren lieber gesondert überweisen, bitten wir, dies recht bald zu tun, 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

Adaption = Anpassung – **archetypisch** = einer Urform entsprechend zugehörig – **Christologie** = Lehre vom Werk und der Person Christi – **clausula Petri** = der Vorbehalt des Petrus „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ – **Dekalog** = Zehn Gebote Gottes – **ecclesia catholica** = hier: die *eine* Kirche Jesu Christi – **ekklesia** = Kirche – **genuin** = echt, naturgemäß, rein, unverfälscht – **Konfessoren** = (die lutherischen) Bekenner – **Kreationismus** = Festhalten an einem wortwörtlichen Verständnis des biblischen Schöpfungsberichtes (Gen 1) – **Legalismus** = striktes Festhalten an Gesetzestexten – **Moralismus** = Beurteilung der Moral als alleiniger Maßstab für das zwischenmenschliche Handeln – **narrativ** = in erzählender Form – **oeconomia** = Verwaltung – **ordinationes Dei** = Ordnungen Gottes – **Paradigmenwechsel** = Wechsel von einer wissenschaftlichen Grundauffassung zu einer anderen – **pneumatologisch** = der Lehre vom Heiligen Geist entsprechend – **politia** = Staatsverfassung – **soteriologisch** = die Erlösung betreffend – **Synergismus** = Zusammenwirken des Menschen mit Gott bei der Rechtfertigung – **Topos/Topoi** = Thema/Themen – **usurpieren** = widerrechtlich an sich reißen



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

Propst i.R.
Christoph Horwitz

Am Schlatthorn 57
21435 Stelle

Wo Gottes Befehl ist, da ist er selbst, und was aus seinem Befehl verkündigt ist, das tut er auch selbst.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- G. Nogrady: Die Taufe und der Teufel
G. Kelter: Kirchliche Trauung ohne Standesamt
S. Meier: Bleib bei uns
T. Hardt: Erasmus Sarcerius über die Stufen des Amtes
und die Ordination

Rezensionen:

- A. Wenz: O. Bayer/B. Gleede (Hg.), Creator est Creatura
G. Kelter: M. Heymel/C. Möller, Sternstunden der Predigt

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
15. Jahrgang 2010 – ISSN 0949-880X