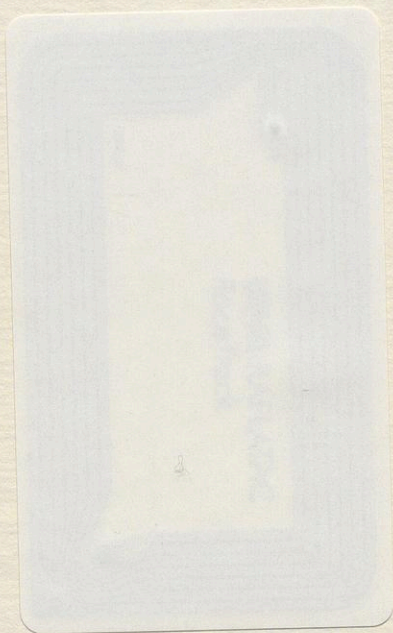




N12<528635982 021



ubTÜBINGEN



theol

Lutherische Beiträge

Nr. 1/2012

ISSN 0949-880X

17. Jahrgang

Aufsätze:

W. Degenhardt: Theodor Harms: Der Vater der lutherischen Freikirche im Hannoverland

J. Mumme: Der Geist, die Geister und der Buchstabe:
Was Martin Luther vom Heiligen Geist
und von der Heiligen Schrift lehrt

C. Horwitz: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte
- Lehrstunden bei Esra und Nehemia

17.18
2012.2013

13

23



ZA 9317

211

Inhalt

Aufsätze:

W. Degenhardt:	Theodor Harms: Der Vater der lutherischen Freikirche im Hannoverland	3
J. Mumme:	Der Geist, die Geister und der Buchstabe: Was Martin Luther vom Heiligen Geist und von der Heiligen Schrift lehrt	13
C. Horwitz:	Dein Wort ist meines Fußes Leuchte - Lehrstunden bei Esra und Nehemia	23

Umschau:

J. Junker:	Anmerkungen zu einer Landeskirchengeschichte	44
------------	--	----

Rezensionen:

H. Sonntag:	D. Wendebourg, Essen zum Gedächtnis	46
A. Wenz:	M. Marten, Buchstabe, Geist und Natur	51
A. Wenz:	J. Spangenberg, A Booklet of Comfort for the Sick & On the Christian Knight	56
A. Wenz:	U. Rhegius, Preaching the Reformation	59
G. Kelter:	K.-H. Kandler, Das Wesen der Kirche nach lutherischem Verständnis	61
G. Kelter:	W. Fenske, Innerung und Ahmung	64

Zum Titelbild

2A 9317



Die in der lutherischen Reformation wiedergewonnene Hochachtung des Wortes Gottes führte unter anderem auch dazu, daß die Heiligenfiguren vielerorts von den Altarbildern verdrängt wurden und neben allerlei Mischformen aus Wort und Bild ganze „Schriftaltäre“ entstanden, sicherlich auch beeinflusst von einem falschen Verständnis des alttestamentlichen Bildverbots. Als Beispiel zeigt unser Titelbild den Mittelteil des Schriftaltars aus Dornum/Ostfriesland, entstanden 1590/94, mit „Hauptstücken christlicher Lehre“ in niederdeutscher Sprache. „Das Dornumer Schriftretabel ,dokumentiert eine transkonfessionelle Phase lutherischer und reformiert-zwinglianischer Tradition und ist ein Zeugnis der Zwischenzeit vor der streng lutherischen Konfessionalisierung“ (W. Brückner, Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhundert, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2007, S.107f. Dieser wertvolle Bildband wurde in dieser Zeitschrift rezensiert: Nr. 2/2008 S.129ff).

J.J.

Aus der Redaktion der Lutherischen Beiträge

Mit der Ausgabe 1/2012 kommt es zu einigen Änderungen im Mitarbeiterkreis der Redaktion.

Von Beginn dieser lutherischen Quartalszeitschrift an hat Pastor Werner Degenhardt 16 Jahrgänge lang im Redaktionskreis mitgearbeitet. Aus gesundheitlichen Gründen wird er sich nun aus dieser Arbeit zurückziehen. Wir danken ihm für die Mitarbeit und Gestaltung der Lutherischen Beiträge. Es freut uns, ihn anlässlich seines Ausscheidens noch einmal mit einem theologischen Beitrag zu Wort kommen zu lassen: „Theodor Harms: Der Vater der lutherischen Freikirche im Hannoverland“.

Als neue Mitarbeiter im Redaktionskreis begrüßen wir mit dieser Ausgabe Pastoralreferentin z.A. Dr. theol. Andrea Grünhagen, Hannover, und Drs. theol. Jonathan Mumme, der im Westfield House, Cambridge, einer Lehrtätigkeit nachgeht. Jonathan Mumme wird sich in dieser Ausgabe mit dem Artikel „Der Geist, die Geister und der Buchstabe“ den Lesern vorstellen.

Zusammen mit unseren beiden neuen Redakteuren hoffen wir, Ihnen weiterhin **Lutherische Beiträge** zu liefern, die

- ein denkfreudiges, fundiertes und konfessionelles Luthertum vertreten,
- aktuelle theologische Themen aufgreifen,
- sich mit dem Zeitgeist kritisch auseinandersetzen
- und das Lutherische Bekenntnis als auch für unsere Zeit verpflichtende und bindende Autorität verstehen.

Viel Freude bei der Lektüre und Gottes Segen wünscht Ihnen im Namen der Redaktion

Schriftleiter Andreas Eisen

Werner Degenhardt:

Theodor Harms: Der Vater der lutherischen Freikirche im Hannoverland

1. Einleitung

Im Jahr 2013 kann eine Reihe von Gemeinden der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) ihr 135-jähriges Jubiläum begehen. Es sind die Gemeinden, die sich am 30. April 1878 auf einer Synode in Hermannsburg zur Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche zusammenschlossen. Anfänglich bestand diese selbständige lutherische Kirche aus den Pfarrbezirk-

en Hermannsburg (Pastor Theodor Harms)¹, Scharnebeck (Pastor Stromburg)², Wriedel (Pastor Karl Dreves)³ und Nettelkamp (Pastor A.Heicke)⁴. Theodor Harms wurde zu ihrem Präses gewählt. Kurz darauf kam die kleine Gemeinde in Hannover (Pastor Rudolf Rocholl)⁵ dazu. Diese Gemeinden und Pastoren standen schon über Jahre bzw. Jahrzehnte in enger Verbindung zur Hermannsburger Erweckungsbewegung. Der Gründung der Freikirche war zunächst die Suspendierung und anschließend die Amtsenthebung der vier erstgenannten Pastoren durch das Landeskonsistorium in Hannover im Februar 1878⁶ vorausgegangen. Rudolf Rocholl legte deswegen seinerseits das Amt des Superintenden und Pastors der Hannoverschen Landeskirche nieder. Mit dieser Entwicklung fand der Streit um die Einführung einer geänderten Trauformel ihren traurigen Höhepunkt und Abschluß.

Die Änderung der kirchlichen Trauordnung war vom Landeskonsistorium mit dem Kirchengesetz vom 6. Juli 1876 eingeführt worden⁷, obwohl ein Kreis von Pastoren – unter ihnen die später abgesetzten – in verschiedenen Eingaben und Petitionen an das Landeskonsistorium erklärt hatte, er sähe sich gewissensmäßig⁸ nicht in der Lage die neue Trauformel zu gebrauchen. Mit der geänderten Form wollte das Konsistorium der staatlichen Einführung der standesamtlichen Eheschließung⁹ Rechnung tragen, so daß das Brautpaar als bereits rechtsgültig verheiratetes Paar angesprochen wurde¹⁰. Theodor Harms und

- 1 Als Filialgemeinde werden von Hermannsburg betreut: Bleckmar (gegründet 5. Dezember 1878), Groß Oesingen (gegründet Sonntag Exaudi 1878), Nateln (gegründet Sonntag Judika 1878), Verden (gegründet 10. November 1878) sowie kleinere Gruppen, die zunächst Teil der Hermannsburger Gemeinde bleiben.
- 2 Geggründet 27. Januar 1878; Pastor Stromburg bediente von Scharnebeck aus auch die Gemeinde Molzen (Weihe der Notkirche Ostermontag 1878).
- 3 Pastor Dreves bediente außerdem die Gemeinde Sottorf (gegründet Sonntag Sexagesimae 1878).
- 4 Geggründet 4. April 1878; Pastor Heicke bediente außerdem die Gemeinden Klein-Süstedt (gegründet Sommer 1878) und Gistenbeck (gegründet Sonntag Rogate 26. Mai 1878).
- 5 Nach H. O. Harms, Lebendiges Erbe – Ludwig Harms, Theodor Harms und die Hermannsburger Mission, hg. von W. Bienert, Hermannsburg 1980, 183, war Hannover schon von Anfang an dabei (– gegen E. Bingmann, Geschichte der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche, Celle 1924, S.13). Pastor Rocholl trat am 9. April 1878 sein Amt als Pastor der kleinen Gemeinde an; er trat aber schon im Herbst 1878 in den Dienst der Evang.-Luth. (altlutherischen) Kirche in Preußen. Rocholl (und ab 1879 Pastor Gerhold) bediente außerdem die Gemeinde Arpke (gegründet Sommer 1878).
- 6 Stromburg war schon im September 1877 abgesetzt. Theodor Harms wurde am 22. Januar vom Amte suspendiert und bereits am 4. Februar abgesetzt; zum 1. März mußte er das Pfarrhaus geräumt haben.
- 7 G. Haccius, Hannoversche Missionsgeschichte III,1, Hermannsburg 1914, S.72.
- 8 „Wenn die Leser wüßten, was für Arbeit, was für Gebet, was für Tränen es mich gekostet, sie würden mich nicht des Eigensinns zeihen. In meinem Gewissen gefangen, ziehe ich getrost und fröhlich meine Straße in dem Herrn“, Th. Harms, Hermannsburger Missionsblatt (HMB), 1878, S.12.
- 9 Reichsgesetz vom 6.2.1875 über die Beurkundung des Personenstandes und über die Zivilehe, rechtskräftig ab 1.1.1876, abgedruckt in: Bingmann, Geschichte der Hannoverschen, S.1.
- 10 „Es sind hier gegenwärtig NN. und NN., die ordentlicher Weise ihre Ehe rechtsgültig geschlossen haben...“

2A 9317

Gleichgesinnte wollten sich die kopulative Trauformel („...so spreche ich sie ehelich zusammen“) nicht nehmen lassen. Man mag in dem Streit um die Trauordnung die Position vertreten – wie sie vielfach damals auch bezogen wurde¹¹ –, daß es sich dabei nur um eine Ordnungsfrage, eine Zeremonie handelt. Eine kirchliche Trennung sei daraus nicht zu rechtfertigen. Dazu ist zu bemerken:

1. Es handelte sich um eine Amtsenthebung, nicht um eigenwillige Separation: Der Bruch wurde nicht durch die renitente Gruppe um Theodor Harms herbeigeführt, sondern durch das Landeskonsistorium, das die Absetzung verhängte.

2. Für Theodor Harms war durch die Änderung der Trauformel nicht nur eine kirchliche Ordnung betroffen. Durch die geänderte Trauformel wurde nach seiner Überzeugung die Kirche ihrem ureigenen Auftrag untreu – nämlich Gott zu bezeugen als den, der die Ehe stiftet und Menschen darin zusammenführt.¹² Allerdings stellt sich dabei die Frage, ob dieses ehestiftende Handeln Gottes sich unbedingt als kopulative Trauung vollziehen muß. Für Th. Harms war dies keine Frage. Biblisch aber ist der Trauvorgang nicht geordnet und demgemäß wird man die Änderung der Trauordnung durch das Landeskonsistorium theologisch nicht verurteilen können – auch wenn diese Änderung keineswegs geboten war. Aber wie konnte das Landeskonsistorium an diesem Punkt eine Amtsenthebung vornehmen, wenn man doch selbst überzeugt ist, daß hier nur eine kirchliche Ordnung geregelt wird und nach CA VII kirchliche Ordnungen und Zeremonien nicht überall gleichmäßig und übereinstimmend sein müssen?¹³ Genau diese Gewissensfreiheit in Zeremonien erbittet und fordert Th. Harms von seiner Kirchenleitung. Zunächst hat man ja auch versucht, eine Amtsenthebung zu vermeiden. Die Hannoversche Landessynode von 1876 beschloß im Blick auf die angespannte Hermannsburger Situation einen Ausnahmeparagraph. Dieser konnte bei entsprechender Genehmigung in dringenden

11 Auch Rudolf Rocholl sah sich gewissensmäßig nicht zur Ablehnung der neuen Trauordnung verpflichtet, aber die Gebundenheit der Kirche an den Staat machte ihm eine weitere Zugehörigkeit zu dieser Kirche unmöglich – eine Gebundenheit, die zur Absetzung treuer lutherischer Pastoren wie Th. Harms führte, während andererseits liberale Pastoren, weiter im Dienst blieben.

12 Bis heute ist es für christliche Ehepartner von zentraler Bedeutung, daß sie sich von Gott zusammengeführt wissen. Dieses Wissen wirkt sich schon vor der Eheschließung darin aus, daß man einen christlichen Ehepartner von Gott erbittet. Nach der Eheschließung bildet es Grundlage dafür, sich in „guten und bösen Tagen“ gemeinsam von Gott tragen zu lassen. Dieses ehestiftende Handeln Gottes in der Trauung durch die kopulative Trauformel zu verdeutlichen, scheint mir bis heute sinnvoll – wenn gewiß auch nicht zwingend. Dies kann als Spannung zur standesamtlichen Eheschließung empfunden werden – muß aber nicht. Für Theodor Harms ist die Rechtsgültigkeit im bürgerlichen Raum und das kirchliche Handeln coram Deo getrennt zu betrachten bzw. einander ergänzend.

13 HMB 1878, S.37. Er fährt fort: „Ich halte dafür, daß in der zwangsweisen Einführung einer Ceremonie, für welche das Consistorium die Trauweise erklärt, das Unionsprinzip proklamiert ist“ (ebd.,S.38). Es ist in der Tat kennzeichnend für die Union, daß bei Indifferenz gegenüber der Lehre das Verbindende in der Gleichheit der Form gesucht wird.

Fällen zeitlich begrenzt die Weiterverwendung der alten Trauformel gestatten. Der Kultusminister in Berlin versagte diesem Paragraphen jedoch seine Zustimmung.

2. Die Freiheit der Kirche von staatlicher Bevormundung

In dieser verweigerten Zustimmung des Kultusministers der Berliner Reichsregierung zeigt sich beispielhaft die verhängnisvolle Vorherrschaft des Staates über die Kirche. Und das Landeskonsistorium hat sich als ausführendes Organ der Staatsmacht gebeugt. Nachdem es einmal selbst den Zug in Bewegung gebracht hatte, sah es sich nicht mehr in der Lage, ihn aufzuhalten. Die hoch geschätzten und konfessionell treuen lutherischen Pastoren um Theodor Harms wurden suspendiert und amtsenthoben, während gleichzeitig andere Pastoren derselben Kirche, die „die Grundlehren des christlichen Glaubens leugneten“¹⁴ im Amt blieben.

Nach Eintritt der Separation schrieb Theodor Harms: „Mein Sehnen: Die Kirche frei vom Staat, sehe ich erfüllt“. In dem Streit um die Beibehaltung der seit Jahrhunderten gültigen Trauordnung der Lüneburger Kirchenordnung – einer erweiterten Form von Luthers Traubüchlein – ging es Theodor Harms auch zentral um diese Freiheit der Kirche von der Bevormundung durch den Staat. Jedes Regiment hat in seinem Bereich – aber auch nur dort – das Sagen.¹⁵ Für den bürgerlichen Bereich soll der Staat gern die Rechtsgültigkeit der Ehe begründen. Es ist also ein Irrtum, wenn bisweilen kolportiert wird, Theodor Harms sei gegen die Zivilehe gewesen. In der kirchlichen Trauung geht es darum, daß ein christliches Paar sich von Gott, dem Stifter der Ehe, einander anvertraut und zugeführt ansehen darf.

Die Verflechtung von Staat und Kirche bestand im Raum der lutherischen Landeskirchen bekanntlich schon seit der Reformation, die den Landesherrn den Summepiskopat, die Aufsicht über die Kirche ihres Gebietes übertrug. Zu Ludwig und Theodor Harms' Zeit standen Mitglieder des Hannoverschen Königshauses in innerer Verbindung mit der Hermannsburger Erweckungsbewegung. Als 1866 mit der Annektion Hannovers durch Preußen ein reformiertes Herrscherhaus mit einem vom Liberalismus geprägten Kultusministerium über zentrale Angelegenheiten der hannoverschen lutherischen Kirche zu entschei-

14 In dieser Gegenüberstellung verdeutlicht Georg Haccius – der landeskirchliche Direktor (neben dem freikirchlichen, Egmont Harms) der Hermannsburger Mission nach dem Tod Theodor Harms – die paradoxe Unmöglichkeit dieser Situation. Haccius III,1 S.74.

15 „Daß die Obrigkeit das volle Recht hat, in ihrem Gebiet die Zivilehe als allein gültig ansehen zu wollen, steht nicht zu bezweifeln. Daß aber die Kirche nicht minder im vollen Rechte ist, wenn sie für ihre Glieder die kirchliche Trauung fordert, ist ebenso wenig zu bezweifeln. Und die Kirche muß ihr Recht ebenso festhalten, wie der Staat das Seine festhält.“ HMB 1876, S.74.

den hatte, war für Theodor Harms die Notwendigkeit der Trennung von Staat und Kirche unausweichlich.¹⁶

Das hannoversche Landeskonsistorium war andererseits um ein gutes Verhältnis zur neuen Obrigkeit bemüht und änderte seinerseits die Trauformel, um dem neuen staatlichen Gesetz Genüge zu tun. Das geschah jedoch ohne zwingende Notwendigkeit. Trotz aller Schärfe des preußischen Kulturkampfes blieb Rom natürlich bei seiner Trauform und auch die Evangelisch-lutherische (alt-lutherische) Kirche in Preußen behielt ihre Trauordnung bei.¹⁷

3. Kampf gegen Unionismus und Liberalismus

Lange vor dem Streit um die Zivilstandsgesetzgebung und auch schon vor der staatlichen Annexion 1866 stellte man sich in Hermannsburg die Frage, ob ein Verbleiben in der Landeskirche auf Dauer noch möglich sein würde. Ludwig Harms schrieb 1864 in seinem Missionsblatt: „...es scheint, als sollte uns der lutherische Glaube genommen werden in der Landeskirche, und wenn das wirklich der Fall ist und uns nur die Wahl gelassen wird, ob wir ohne lutherischen Glauben in der Landeskirche bleiben oder mit dem lutherischen Glauben aus der Landeskirche ausscheiden wollen, so kann der Entschluß nicht zweifelhaft sein. Der lutherische Glaube muß auf jeden Fall gerettet werden.“ Diese Äußerung steht im Zusammenhang des Hannoverschen Katechismusstreites. Als der rationalistische Landeskatechismus von 1790 im Jahr 1862 durch einen konfessionell lutherischen Katechismus ersetzt wurde¹⁸, erhob sich eine breite Entrüstung der liberalen Kreise, so daß die Einführung schließlich als fakultativ freigegeben werden mußte und nur in ganz wenigen Gemeinden durchgeführt wurde.¹⁹ Innerhalb eines halben Jahres²⁰ brach für L. Harms das durch Erweckung und zunehmende Konfessionalisierung geprägte Bild einer positiven Entwicklung in seiner Landeskirche zusammen. Ins Blickfeld rückte stattdessen der neu gegründete Protestantenverein mit führenden Vertretern in Hannover²¹. Gegen dessen unionistische Ziele einer bekenntnislosen deutschen Na-

16 HMB 1878, S. 38: „Ich sehe in der Verbindung der Kirche mit dem modernen Staat, wie sie ist, Verderben der Kirche und sehe keine Hilfe der Kirche als in Trennung von ihm.“

17 § 82 des Gesetzes über die Zivilehe (6.2.1875) betonte ausdrücklich: „Die kirchlichen Verpflichtungen in Bezug auf Taufe und Trauung werden durch das Gesetz nicht berührt“.

18 Es handelte sich dabei um eine zeitgemäße Überarbeitung des vorrationalistischen Lüneburger Katechismus von 1653 – erarbeitet durch den Celler Generalsuperintendenten Walther.

19 Die Kritik richtete sich gegen das Lehrstück „Vom Amt der Schlüssel“, Abrenuntiatio (Teufelsentsagung – nicht zu verwechseln mit dem Exorzismus, wie gelegentlich geschehen!) in der Taufe, Erbsündenlehre etc. Im einzelnen vgl. H.O. Harms, *Lebendiges Erbe*, S. 31ff: Volkskirche und Freikirche bei Louis Harms; ebd. S. 156ff: 2. Der Katechismusstreit.

20 „Der in unserem Lande begonnene Kampf, welcher Tatsachen ans Licht bringt, die noch vor einem halben Jahr niemand geglaubt haben würde.“ Th. Harms (Hrsg.): *Briefe von Louis Harms, Hermannsburg 1879*, S. 118ff.

21 *Lebendiges Erbe*, S. 37.

tionalkirche kämpfte er bis zu seinem baldigen Tode am 14.11.1865 mit allem Nachdruck.²² Kaum hatte Theodor Harms die Nachfolge seines Bruders angetreten, da verstärkte sich die Bedrohung des lutherischen Bekenntnisses durch die erwähnte Annexion von 1866. Gegen das Ziel einer Union, die der preussische Kirchenrat vertrat, blieb die Hannoversche Landeskirche zwar lutherisch, aber in der Praxis drang die Union allmählich vor.²³ Die zahlreichen unierten preußischen Beamten und Soldaten, die nach Hannover versetzt wurden, kommunizierten an den lutherischen Altären, wie umgekehrt die hannoverschen Beamten und Soldaten den unierten Altären in Preußen überlassen wurden.²⁴ Gegen diese Entwicklung, die von vielen Pastoren ausdrücklich gefördert wurde, entfaltete und predigte Th. Harms immer wieder und mit allem Nachdruck den lutherischen Grundsatz, daß Abendmahlsgemeinschaft auch Kirchengemeinschaft bedeutet.²⁵ Dies hat er nicht nur verkündigt, sondern auch in der Praxis gewissenhaft und seelsorgerlich umgesetzt.²⁶ Durch die zu beobachtende Entwicklung wurde für Theodor Harms der Kampf gegen die Union immer dringender: „Hermannsburg ist in die Vorderreihe des Kampfes gegen die Union getreten und soll da auch bleiben, solange ich lebe“.²⁷ Die schleichende Unionisierung vollzog sich auch in dem prägenden und zukunftsweisenden schulischen Bereich. Im Zuge des Kulturkampfes entzog der preußische Staat der Kirche die Schulaufsicht²⁸ und setzte an die Spitze der lutherischen Schullehrerseminare, die fortan evangelisch hießen, wiederholt unierte Direktoren. Theodor Harms erkannte diese Entwicklungen, kritisierte sie in seinem Mis-

- 22 „Darum, wie unsere Väter lieber sterben wollten als daß sie sich ein falsches Abendmahl aufdringen ließen, so müssen wir auch hierin ihren Fußstapfen nachfolgen und bei unserem reinen lutherischen Abendmahl bleiben bis an den Tod.“ HMB 1863, S.196. Dasselbe in der Praxis: Sein Altar war nicht ohne weiteres offen. Auswärtige fragten erst einmal brieflich an, ob er sie zulassen werde. Er fragte sehr ernst nach der Treue zum lutherischen Bekenntnis, Lebendiges Erbe, S.47.
- 23 Haccius III, I S.66; Das Hannoversche Landeskonsistorium, das wenige Tage vor Ende der staatlichen Unabhängigkeit des Königreichs Hannover gebildet worden war, vereinigte die drei bis dahin selbständigen Konsistorien in Hannover, Osnabrück und Leer; letzteres war reformiert; d.h.es wurde eine Verwaltungsunion innerhalb Hannovers begründet.
- 24 Lebendiges Erbe, S.162.
- 25 HMB 1874, S.5; „Wir werden uns nimmermehr beugen unter ein uniertes Kirchenregiment und nimmermehr Sakramentsgemeinschaft hegen mit Mitgliedern einer anderen Kirche, als der lutherischen, und halten fest an dem Grundsatz: Sakramentsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft. Wer bei uns zum heiligen Abendmahl gehen will, muß sich zur lutherischen Kirche frei und offen bekennen und geloben, niemals an einem anderen Altare zum heiligen Abendmahle zu gehen, als einem lutherischen...“. vgl. HMB 1878, S.38.
- 26 HMB 1878, S.39: „(Ich habe) niemals ein Glied einer fremdem Kirchengemeinschaft zum Altar zugelassen, ohne mich zu versichern, daß es zu unsrer luth. Kirche überträte und sich dazu halten würde, durch Versprechen und Handschlag“.
- 27 HMB 1871, S.115; HMB 1870, S.3: „Keine Union – lieber Sterben – das sei aller treuen Lutheraner Losung, und der Herr spreche Ja und Amen.“
- 28 Die Pastoren sollten nun im Dienst des Staates die Schulaufsicht ausüben, was Th. Harms für seine Person ablehnte.

sionsblatt, kämpfte dagegen durch die Gründung einer Konferenz bekenntnistreuer Geistlicher und Laien²⁹, predigte gegen die Gefährdung der Kirche durch die Union³⁰ und betete: „Bewahre uns vor der Union!“ Was Theodor Harms dabei umtrieb, war nicht die Rechthaberei einer Konfession, sondern die tiefste existenzielle Überzeugung, daß die Kirche nur durch „das reine Wort und Sakrament“ Bestand haben kann, alle davon abweichenden menschlichen Überzeugungen aber der Kirche und den Christen zum Unheil dienen.³¹ In Liebe zu seiner Landeskirche und in Berufung darauf, daß rein rechtlich das lutherische Bekenntnis hier noch immer galt, mahnte er unbeirrt dessen tatsächliche Einhaltung an, allerdings mit schwindender Hoffnung.³² Die Trauordnung wurde dann zum Schibboleth³³, zum Lösungswort für die Gründung der lutherischen Freikirche im Königreich Hannover³⁴.

4. Der Tropfen, der das Faß zum Überlaufen brachte

Noch vor dem Eintritt der Separation durch die Amtsenthebung der renitenten Pastoren wurde die zwangsweise Einführung der neuen Trauordnung als der Tropfen bezeichnet, der das Faß zum Überlaufen brachte. Als Zeitzeugen zitieren wir Ludwig Grote, den Herausgeber von „Unter dem Kreuze. Kirchliches Volksblatt aus Niedersachsen“. Drei Wochen vor Th. Harms Amtssuspension schreibt er: „Wir wiederholen, was wir schon oft gesagt haben, daß dies nur der Tropfen war, der die Schale zum Überlaufen brachte“. Es folgt die summarische Auflistung der kirchlichen Notstände, die sich durch Staatskirchen-

29 Hacc. III,1 S.14, diese Konferenz wurde 1870 ins Leben gerufen.

30 HMB 1868 (!), S.107: „Ich bekenne es hier vor Gott und der versammelten Gemeinde: Lieber will ich von Amt und Brot gejagt werden, lieber will ich mit Weib und Kindern ins Elend gehen, als meine liebe Gemeinde und Mission der Union preisgeben.“

31 HMB 1867, S.3: „Die Kirche Christi braucht nichts als das reine Wort und Sakrament zu ihrem Bestande und die Mission braucht auch nicht mehr. Es kommt eben Alles auf den Glauben an, der Gottes Wort treuet und nicht menschlich rechnet und sich nicht auf Menschen verläßt. In der Kirche ist es ja handgreiflich, daß alle menschlichen Stützen fallen, und fallen müssen, denn der HErr allein will ihre Stärke sein“.

32 HMB 1877, S.2: „Unsre hannoversche Landeskirche ist zwar sehr, sehr krank. Protestantenvereinler werden auf den Kanzeln geduldet..., aber so lange Luthers Lehr und Luthers Ordnungen zu Recht bestehen, ist es doch möglich, wenn auch vielleicht nicht wahrscheinlich, daß sie bestehen kann. Allein wenn Luthers Lehr und Ordnung nicht mehr gelten sollte, dann ist es aus mit ihr.“

33 HMB 1877, S.3: „Jetzt ist Luthers Trauordnung das Schibboleth“; nach Richter 12,5, wo Schibboleth das Lösungswort ist.

34 Seit der Annexion sieht Th. Harms die Unionsgefahr für Hannover: HMB 1867, S.186: Abordnungspredigt über Gen 32: „Satan (will) Wahrheit und Irrthum miteinander unieren... (Darum müssen wir) auf unserer Hut sein, daß wir nicht weichen von dem Glauben unserer Väter. Da wollen wir in der Heimath euch mit einem guten Beispiel vorangehen und ich verspreche es euch hier vor Gottes Angesicht, ich werde mich nie mit der Union einlassen, ich werde mich nie unter ein uniertes Kirchenregiment beugen, ich werde nie Unierte zum Sakrament zulassen, auch nicht einmal gastweise. Ich bitte euch, macht es auch so; dann werdet ihr Kampf und Streit genug kriegen, aber das schadet nichts...“.

tum, Unionismus und Liberalismus aufgebaut haben.³⁵ Auch Haccius verwendet in seinem Standardwerk der Niedersächsischen Missionsgeschichte dieses Bild³⁶. Im Duktus des bisher Dargestellten erweist sich wohl auch die Berechtigung einer solchen Redeweise. Dennoch stellt sich die Frage, warum gerade die neue Trauordnung zum berühmten Tropfen wurde, der zum Überlaufen führte. Der Hinweis, daß es sich dabei für Theodor Harms um mehr als eine Ordnungsfrage handelte, genügt nicht. Das galt bei den anderen Mißständen um so mehr. Entscheidend ist, daß Th. Harms gezwungen werden sollte, gegen sein Gewissen zu handeln. Vorher mußte er Fehlentwicklungen in der Gesamtkirche beklagen und *ertrug sie* mit dem eifrigen Bemühen, „wenigstens meine Kirche und Altar rein zu erhalten“. Nun aber wurde von ihm verlangt, *selbst etwas zu tun*, was er in seinem Gewissen als Sünde verurteilen mußte.³⁷ Er wäre ja bereit gewesen, die Einführung der neuen Trauordnung in der hannoverschen Landeskirche – wiederum – zu ertragen, wenn man seinem Antrag an das Konsistorium entsprochen hätte, ihm aufgrund des Ausnahmeparagraphen die Weiterverwendung der alten Trauordnung zu gewähren. Zuvor verband sich mit dem Ertragen der Mißstände ein noch immer glimmender Hoffnungsfunkle auf „eine Regeneration der Landeskirche“; nun aber war er dankbar, daß „Gott den letzten Stützpunkt, an den wir uns in unserer Kurzsichtigkeit klammerten, weggerissen hat.“³⁸ Der Zwang, gegen das eigene Gewissen handeln zu sollen, ist für Th. Harms eine ganz neue Erfahrung und in sofern auch mehr als nur ein weiterer Tropfen in einer Reihe ähnlicher Beschwerden. Neu ist auch, daß Th. Harms an diesem Punkt die letzte Hoffnung auf die Reformfähigkeit seiner Kirche verliert.³⁹ Damit werden aber die bisherigen Mißstände, die Harms mit einer immer noch bestehenden Hoffnung auf Besserung getragen hat, unabänderlich und unüberwindlich. So steht nun die ganze Reihe kirchlicher Notstände als unübersehbare Tatsache vor ihm mit der Trauordnung als dem letzten und nun doch entscheidenden Tropfen.⁴⁰

35 Unter dem Kreuze. III. Jahrgang 1878, S. 4: „Wir erinnern abermals an die gesetzliche Unterdrückung der Abrenuntiation aus der Tauf liturgie, an die gastweise Zulassung Unierter und Reformierter zum h. Abendmahle, an die Überlassung unsrer luth. Soldaten an die Seelsorge der unierten Kirche, an die Mißstände bei der Beichte, an das gänzliche Darniederliegen der Kirchenzucht.“

36 Haccius, III,1, S.71: „Das Faß war voll und drinnen gäerte es kräftig...“

37 HMB 1878, S. 38: „Daß erst die neue Trauweise den Bruch herbeigeführt hat, und nicht schon früher derselbe erfolgt ist, hat darin seinen Grund, weil uns darin etwas zu *t h u n* befohlen war, was nach unsrer Gewissensüberzeugung gegen Gottes Wort und drum sündlich ist.“

38 Ebd. S. 39.

39 „Ich hoffte damals (1877, Ausnahmeparagraph) noch, daß dann noch eine Regeneration der Landeskirche doch möglich wäre von innen heraus. Jetzt aber kann ich es nicht mehr hoffen“. HMB 1878, S. 39.

40 H.-O. Harms hat treffend auf diesen Unterschied zwischen Ertragen von Mißständen und Handlungszwang hingewiesen. Die Folgerung, daß dadurch das Bild vom Tropfen, der zum Überlaufen führt, „unrichtig und gefährlich“ wird, scheint mir nicht zwingend. Richtig ist wohl, daß es sich bei Th. Harms selbst nicht findet, aber in seiner Umgebung ist es von Anfang an gebraucht worden (Unter dem Kreuze 1878, S. 4; vgl. Fußnote 35).

Theodor Harms scheidet nicht im Zorn von seiner geliebten Landeskirche. Es ist die Kirche, durch die viele Segensströme geflossen sind und in der seine geistlichen Väter gewirkt haben.⁴¹ Die Trennung von dieser Kirche hat ihn viele Tränen gekostet. Daß es nicht ohne Tränen gehen würde, ist ihm im voraus schon klar gewesen, aber die Treue zu Gottes Wort ließ ihm keine andere Möglichkeit.⁴² Er hat die Separation nicht gesucht, er sieht darin vielmehr ein ihm auferlegtes Kreuz, das im Gehorsam gegen den Herrn angenommen und getragen sein will.⁴³

Nicht zufällig nennt er seine Hermannsburger Gemeinde, die ihm mit ca. 2000 Gliedern in die Separation folgte, „Kreuzgemeinde“ und prägte für sie den Leitspruch „Ohne Kreuz keine Krone“⁴⁴. Diese pointierte Kreuzestheologie findet sich bei Th. Harms aber nicht erst unter dem Druck der Separation, sondern prägt seine Predigten und Missionsberichte von Anfang an.⁴⁵ Zu dem Kreuz gehört aber auch der Trost, „frei vom Staat und frei von der Landeskirche“ Pastor einer „freien Gemeinde“ zu sein, die entschlossen ist, mit ihm zu leiden und zu kämpfen für das Bekenntnis der lutherischen Kirche.⁴⁶

Was Th. Harms auf den Weg der lutherische Freikirche führte, war nicht die verlockende Vorstellung einer mehr oder weniger paradiesischen kirchlichen Idealgemeinde. Gerade auch im Blick auf schon bestehende lutherische Freikirchen urteilte er ganz nüchtern, daß auch hier Lieblosigkeit und andere Verfehlungen zum Vorschein traten.⁴⁷ Aber das hob die Verheißungen Gottes für „die Kirche des reinen Wortes und Sakramentes“ nicht auf, die nach Harms Überzeugung, die lutherische Kirche ist. Wenn aber das landeskirchliche Kir-

41 HMB 1878, S.15: „Der Herr möge mich bewahren, die hohe Behörde zu verklagen vor seinem Thron, die das nach meiner Meinung harte Urteil gefällt hat...., ich bitte den Herrn vielmehr, sie zu segnen... Ohne Groll und Haß will ich scheiden von meinem teuren Amte in der Landeskirche, von der uralten lieben, lieben Kirche...“ Schon ein Jahr zuvor sagt er in der Missionsfestpredigt, daß die „lutherische Landeskirche ... zusammenbrechen wird, wenn der Herr nicht in besonderer Weise ein Neues pflügen und schaffen wird. Und das erfüllt uns mit Recht mit tiefer Scham, wenn dieses alte dreihundertjährige Gebäude, an dem so viele tropfen Blut und so viele Gebete hängen, nun zusammenbrechen wird.“ – HMB 1877, S.88.

42 Rückblickend äußert er: „Wir hatten ein Grauen vor der Separation“; vgl. Lebendiges Erbe, S.166.

43 Vgl. Wolfgang *Bienert*, Im Zeichen des Kreuzes Christi – Gegenwart und Bedeutung der Hermannsburger Erweckungsbewegung (BIMS1), Groß Oesingen 1986, S.23f.

44 Am 13. Februar 1878 konstituierten 270 Familienväter die Kreuzgemeinde. Die Gemeindeordnung trägt als Überschrift das Motto „Ohne Kreuz keine Krone“.

45 Als Missionslehrer läßt er schon 1850 über der Tür des Missionsseminars das Kreuzeszeichen mit dem Wahlspruch „In diesem Zeichen wirst du siegen“ anbringen.

46 HMB 1878, S.16.

47 Schon 1864 war es mit der Entstehung der „Evangelisch-lutherischen Immanuelsynode in Preußen zu einer Spaltung in der freikirchlichen Evang.-Luth. (altluth.) Kirche in Preußen gekommen. Solche Entwicklungen hat Th. Harms vor Augen, wenn er sagt: „...hier und da (hat) ein Häuflein den Mut bewiesen, auszuschneiden aus der Union ... Aber wie wenig Liebe ist selbst unter denen, die auf solche Weise ausgeschieden sind? Die eine Gemeinde verketzert die andere und haßt die andere, und sie schließen sich gegenseitig vom Sakrament aus“. HMB 1876, S.88.

chenregiment das Wesen der lutherischen Kirche nicht mehr bewahrte, blieb nur der freikirchliche Weg.

Bitter enttäuscht war Th. Harms von vielen Freunden, die ihn lange darin bestärkt hatten, auf dem Weg in die Separation voranzugehen. Statt nun nachzuzufolgen, übten sie jetzt scharfe Kritik an Theodor Harms. Mancher hätte sich als Anlaß zur Freikirchenbildung etwas anderes vorgestellt als das Beharren auf der alten Trauordnung.⁴⁸ Vom Zeremonialcharakter der Trauung her ist dies verständlich; aufgrund von Th. Harms Trauverständnis war für ihn die Entscheidung an diesem Punkt unausweichlich.

Einerseits mag man es als fatal empfinden, daß es an diesem Punkt zur Separation kam, andererseits mag man als konfessioneller Lutheraner auch die Dankbarkeit Th. Harms' teilen, daß er nun zur Entscheidung gezwungen war. Wie lange wäre er den Weg sonst wohl noch so weitergegangen, daß er angesichts weiterer liberaler und unionistischer Entwicklungen sein Gewissen mit dem Gedanken beruhigt hätte: „Ich halte meine Kirche und meinen Altar rein“?⁴⁹ Vielleicht wäre es nicht zur Bildung der hannoverschen luth. Freikirche gekommen.

Als freikirchlicher Lutheraner wird man dankbar sein, daß Gott „die letzte Stütze unserer Kurzsichtigkeit“⁵⁰ – die Hoffnung auf Überwindung der Mißstände – weggerissen hat. Sie hätte sich auch zukünftig als vergeblich erwiesen; denn auch der Weg der Hannoverschen Landeskirche mündete letztendlich in die Bildung der EKD und die Leuenberger Konkordie ein, die das lutherische Bekenntnis unionistisch auflöst. Als freikirchlicher Lutheraner wird man mit Th. Harms aber auch betrübt sein über manche Spaltung und Lieblosigkeit auf dem Weg der selbständigen lutherischen Kirchen. Das entbindet aber auch heute wie damals nicht von der Pflicht, unser Vertrauen ausschließlich auf das Wort Gottes zu setzen, wie es das lutherische Bekenntnis tut.⁵¹

Theodor Harms, der Vater der lutherischen Freikirche im Hannoverland, weist in seiner Treue gegenüber dem Wort Gottes und dem Beharren auf dem lutherischen Bekenntnis auch heute auf eine wichtige Frage hin. In einer Predigt auf einem Missionsfest über 2.Korinther 13,13 sagte er: „Was nützt es uns, wenn wir uns hier zusammen finden ohne den Grund unseres lutherischen Bekenntnisses? Je klarer wir sind in diesem Bekenntnis, desto stärker wird unser persönlicher Glaube!“⁵² Solche Klarheit und Verankerung des Glaubens ist auch heute der lutherischen Kirche vonnöten und zu wünschen.

48 Manche hielten den Zeitpunkt für zu früh, andere für zu spät; vgl. *Lebendiges Erbe*, S.180.

49 Vgl. oben, Anm. 26.

50 HMB 1878, S.38.

51 HMB 1867, S.3: „Wir haben den HERRn, Sein Wort, Seine Verheißung, und das soll und muß uns genügen.“

52 HMB 1869, S.125.

Jonathan Mumme:

Der Geist, die Geister und der Buchstabe:

Was Martin Luther vom Heiligen Geist und von der Heiligen Schrift lehrt*

In Martin Luthers Theologie ist der Heilige Geist nicht zu trennen vom äußerlichen Wort, wie wir es in fester und dauerhafter Form vor uns haben als die Heilige Schrift. Es ist der Geist, dem andere Geister seinen Raum streitig machen wollen. Die Heilige Schrift gehört in die Reihe all der Werkzeuge, deren sich der Heilige Geist bedient, wenn er Menschen erreichen, also in der Kirche wirken will. Er will dies weit mehr durch Mittel tun, als daß er sich dem Einzelnen unmittelbar und direkt offenbart.

Geist und Buchstabe:

Platonische Trennung und christologischer Zusammenhang

Thomas Münzer und der linke Flügel der Reformation verspotteten Luther und seine Kollegen als „Schriftgelehrte“, weil sie dem Buchstaben verhaftet seien und nur ja dem Gewicht beimaßen, was *geschrieben* stand; sie unterstellten den Reformatoren, daß es ihnen an echter Kenntnis und Erfahrung mit dem Heiligen Geist mangle. Luther wiederum stellt ihrem Geschrei nach dem „Gaischt! Gaischt!“ sein Bekenntnis zu „Schrift! Schrift! Schrift!“ entgegen – ohne jedoch jemals Heilige Schrift gegen Heiligen Geist auszuspielen. In einer Predigt von 1531 über Röm 15,4 behauptet Luther, die Schrift sei ein „Trost“ für Christen, und verknüpft sie so mit dem Heiligen Geist, dem Tröster (Joh 15,26). Obwohl sie in ihrem Geschrieben-Sein so bedeutungslos „wie Stroh“ erscheint, ist Gott selbst in und mit der Schrift gegenwärtig. „Laß die Schrift Tinte, Papier und Buchstaben sein“ meint Luther. „Einer ist doch dabei, der sagt, sie sei seine eigene, und der ist Gott, ...“¹

* Die Rechte an diesem Aufsatz sind dem Magazin *Modern Reformation* vorbehalten; er ist mit dessen Erlaubnis hier in Übersetzung von Jobst Schöne abgedruckt. Für weitere Informationen siehe www.modernreformation.org. Der hier übersetzte Aufsatz erschien erst als „The Spirit, the Spirits, and the Letter: Martin Luther on the Holy Spirit and the Holy Scriptures“, *Modern Reformation* 19,6 (2010), S.18–22, jedoch in einer inhaltlich veränderten und vom Autor nicht bewilligten Form; die vorliegende Übersetzung entspricht seiner eigentlichen Fassung und ist von ihm gebilligt.

1 „Schriftgelehrte“: WA 34/II,487,2f. (Pr. 1296, 1531) und 50,646,33f. („Von den Konziliis und Kirchen“, 1539); siehe auch die Angaben bei BSLK 454, Anm. 2. Luthers Nachahmung der süddeutschen/schweizerischen Sprachform: WA 46,426,28 (Pr. 1729, 1538). „Schrift! ... Schrift!“: WA 36,500,31f. (Pr. 1371, 1532). Die Predigt: WA 34/II,483–490 (Pr. 1296; s.o.); Zitat: WA 34/II,489,13–15: „las scripturam dinten, papyrum, literam sein. Sed unus da bey, qui dicit suam esse, et est Gott, ...“.

Leider nur allzu lang ist die Auslegungsgeschichte, die Geist und Schrift getrennt sieht. Sie setzt schon ein bei einem platonischen Verständnis von 2. Kor 3,6 („Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“). Und so fordern je auf ihre Weise die Vernunft der Aufklärung, die Spiritualisierung bei den Mystikern oder die Religion der inneren Erfahrung in der Schleiermacher-Schule, daß nur ja der Geist immer irgendwie von den physischen, konkreten, historischen und den „fleischlichen“ Worten der Bibel getrennt bleibe. Es muß ein Abstand eingehalten werden. Luther dagegen hatte mit einem Sprachverständnis gebrochen, das im klassischen Altertum vorherrschend war und noch in der augustinischen Tradition zu finden ist. Er sieht in der Sprache nicht mehr das System von Zeichen, die naturgemäß nur Hinweise auf Dinge außerhalb ihrer selbst sein könnten. Seine große hermeneutische Entdeckung lag darin, daß sich das sprachliche Zeichen, das Wort, als die Sache selbst erschloß. Er gewann diese Einsicht auf dem Weg über die Beichte, als ihm klar wurde, daß das Absolutionswort des Priesters in der Tat die Sünde vergab, und nicht etwa eine abstrakte, „göttliche“ Vergebung, die über, vor oder nach dem Absolutionswort sei. „Die Zeichen sind von zweierlei Art, nämlich philosophisch und theologisch. In der Philosophie ist das [sprachliche] Zeichen Hinweis auf eine abwesende Sache; in der Theologie ist es Hinweis auf eine anwesende Sache, ...“ Für Luther – zumindest für den reifen Luther – gibt es da keinen Abstand. Luther bekennt sich nicht nur mit der Kirche zu Inspiration und göttlichem Ursprung der Heiligen Schrift, sondern besteht gegenüber der herrschenden Auslegungsmethode des Mittelalters darauf, daß der buchstäbliche Sinn der Schrift unmittelbar ihr geistlicher Sinn sei.²

Die bloße Feststellung, daß Luther die Schrift hochschätzt, reicht bei weitem nicht aus. Denn wie er das gepredigte Wort und die Schrift versteht, leitet sich her von seinem Christus-Verständnis; seine Pneumatologie ist von der Christologie geformt. Gott hat „den heylandt gnugsam genidriget und inn das mundtliche wort gestellet,“ ja – was noch mehr ist – sein Reden „ist ins wort, inn die fedder gefaßet und ist gottes stim“. Für Luther heiligt die Menschwer-

- 2 Geist und Buchstabe in Zusammenhang mit 2. Kor 3,6: Vgl. Johannes von Lüpke, „Geist und Buchstabe“ in RGG⁴ 3,578–582. Luther gegen Schleiermacher: Siehe Hermann Sasse, „Luther und das Wort Gottes“, in *Sacra Scriptura: Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift*, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, aus dem Englischen „Luther and the Word of God“, übersetzt von Siegfried Huß (Hermannsburg, 1981), 321–351. Luthers Sprachverständnis und hermeneutischer Durchbruch: Siehe Oswald Bayer, *Schöpfung als Anrede: Zu einer Hermeneutik der Schöpfung* (Tübingen, 1986), 36–39; siehe auch Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen, 2003), 62–83 (bes. 71–73). Luther Zitat: WA TR 4,666,8f. (Nr. 5106): „Duplica sunt signa: Philosophica et theologica. Signum philosophicum est nota absentis rei; signum theologicum est nota praesentis rei, ...“ Autorschaft und Schrift-inspiration: WA 7,97,2f. („Assertio omnium articulorum“, 1520); WA 34/II,488,4 (Pr. 1296, s.o.); Hermann Sasse, „Das Aufkommen des Dogmas von der Heiligen Schrift im Mittelalter“, in *Sacra Scriptura*, aus dem Englischen „The Rise of the Dogma of Holy Scripture in the Middle Ages“ übersetzt von Siegfried Huß, 265–273. Geistlicher Sinn und Wortsinn: WA 7,647–671 („Auf das ... Buch Bock Emsers ... Antwort“, 1521); siehe auch Martin Brecht, *Martin Luther* (Stuttgart, 1981), I,360f.

derung des Gottessohnes auch das Körperliche, das Niedrige, das Irdische, das Konkrete. Er verwarf die Auffassung, daß „solch eusserlich ding“ wie das gepredigte Wort, die Tinte des niedergeschriebenen Buchstabens, Wasser, Brot und Wein „nicht selig machen künde, weil es schlechte, leibliche Creaturn“ sind. Ein fleisch-gewordener Schöpfer meidet nicht das Kreatürliche. Gott, den man nicht theologisch bewahren muß vor menschlichem Fleisch und schändlichem Kreuzestod, muß auch nicht bewahrt werden vor menschlichem Sprechen und menschlichem Schreiben. Das Menschliche, Körperliche, Physische wird geheiligt durch die Menschwerdung und durch die personale Vereinigung der beiden Naturen Christi, die ja ihre Eigenschaften einander mitteilen. Im Lichte dieser Herablassung ins menschliche Fleisch ist die Herablassung des Heiligen Geistes zu sehen, für den Feder und Tinte mit all ihrer Historizität und Zufälligkeit keine Schande sind. Die Heilige Schrift beschreibt und überliefert nur solch einen menschengewordenen Gott: „Dies sind die größten Wunder, daß Gott sich herabläßt und hineinsinkt in Buchstaben und sagt: ‚Dort hat ein Mensch mich gemahlt, dem Teufel zum Trotz. Diese Buchstaben sollen die Kraft geben, daß sie Menschen erlösen‘“. Nimmt der HErr, der heilig ist, Dinge in seinen Dienst, so werden sie geheiligt und heiligen. Das gilt auch von Worten, auch den geschriebenen. Durch einen solchen Herrn, der heilig ist und Dinge in seinen Dienst nimmt, finden wir zu der Tatsache, daß es da eine Heilige Schrift gibt.³

Der Geist und die Geister

Luthers Ekklesiologie wurde mehr und mehr von dem Gedanken bestimmt, daß aller Streit in der Kirche sich als Kampf zwischen Christus und dem Anti-

3 Luther zitiert der Reihenfolge nach: WA 46,527,31–35 (Pr. 1748, 1538): „Es ist gering gnung, hat den heylandt gnugsam genidriget und inn das mündtliche wort gestellet, das Er ihm darstellt einen menschen, Der soll es predigen, und sol angenommen, als were es von ihm geprediget. Noch wollen wirs nicht haben, was wiltu doch mehr? es ist ins wort, inn die fedder gefaßet und ist gottes stim, die wir sonst persönlich horen nicht kunten, ...“; WA 50,646,25–31 („Von den Konziliis und Kirchen“, s.o.): „Also ists auch gangen, Da wir durchs Evangelion anfangen zu leren, das solch eusserlich ding nicht selig machen kuentde, weil es schlechte, leibliche Creaturn weren, und der Teuffel offte zur zeüberey gebrauchte, fielen die Leute, auch gros und geleerte Leute, dahin, das die Tauffe als ein eusserlich wasser, das Wort als ein eusserlich Menschliche rede, die Schrifft als ein eusserlicher buchstabe von tinten gemacht, das Brot und Wein als vom Becker gebacken, solten schlecht nichts sein, denn es weren eusserliche vergengliche ding.“; WA 34/II,487,12–15 (Pr. 1296, s.o.): „Das sind maxima miracula, quod deus se ita demittit und senckt sich in literas et dicit: Ibi habet homo me gemalt, trotz dem Teuffel, istae literae sollen die krafft geben, ut homines erlosen.“ Zur Christologie als treibende Kraft des Ganzen: Siehe Luthers Vorrede zum Neuen Testament bei WA DB 6,2,23–4,23; Johann Anselm Steiger, „Die Communicatio Idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers: Der ‚Fröhliche Wechsel‘ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor“ in Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 38 (1996): 1–28. Vgl. auch Hermann Sasse, „Luther und das Wort Gottes“, 345: „Der lutherische Christ jedoch glaubt an die Bibel, weil er in erster Linie an Christus glaubt.“

christen erweist. Gegen Erasmus hat er die Vorstellung rundweg bestritten, es gäbe in der Theologie ein neutrales Gebiet zwischen Gott und dem Teufel. Und so ist auch um den Heiligen Geist und die Heilige Schrift erbittert gestritten worden. Geist und Schrift müssen immer wieder ihre Stellung und ihre besondere Identität behaupten.⁴

Denn die unterschiedlichsten Geister sind auf dem Spielfeld, liefern Interpretationen und Erklärungen, die weit mehr sind als bloß unterschiedliche Sätze. In seiner „Assertio omnium articulorum“ beschreibt Luther den Kampf zwischen dem eigenen (menschlichen) Geist und dem Geist der Heiligen Schrift. Als man ihn zügelloser Eigenwilligkeit bei seiner Schriftauslegung bezichtigt, hält er seinen Gegnern vor, daß die herkömmliche exegetische Methode dazu geführt habe, nur noch Kirchenväterzitate aufzuhäufen. Der Geist der Schrift selbst aber wurde unter dem ständig wachsenden Berg der „Geister“ ihrer Ausleger begraben. Luther hingegen erhebt die Heilige Schrift zum Grundprinzip (*principium primum*) und sagt: „Die Schrift kann nicht verstanden werden, außer durch den Geist, von dem sie geschrieben worden ist. Diesen Geist kann man nirgendwo gegenwärtiger und lebendigmachender finden als in seiner eigenen Heiligen Schrift, in den Buchstaben, die er geschrieben hat.“ Der Geist der Heiligen Schrift ist der Heilige Geist selbst, der durch die Schrift unseren Geist austreibt – ein Exorzismus für Exegeten! Die Schrift als Brunnquell lehrt uns, daß „man zuerst und allein in Gottes Wort studieren soll. Der [Heilige] Geist wird aus eigenem Antrieb kommen und unseren Geist austreiben, so daß wir uns der Theologie ohne Wagnis widmen können.“⁵

Geister brauchen Raum, um sich auszutoben (vgl. Mt 12,43–45). Die Fanatiker oder Schwarmgeister haben genau diesen Raum für ihren „Geist“ geschaffen, als sie den Heiligen Geist vom Buchstaben der Schrift trennten. Luthers Antwort darauf lautete deshalb in etwa so: „Kein Buchstabe? Dann auch kein Heiliger Geist, kein Christus.“ Ein Geist ohne das äußerliche Wort bleibt zwar Geist, ist aber weder gut noch heilig, sondern vom Teufel.

Auch Erasmus, ganz gegen seinen Willen in diesen Streit der Geister seiner Zeit einbezogen, wollte einen Abstand wahren zwischen Gott und der Heiligen Schrift. Er bot Luther das Ölblatt des Friedens an in Gestalt des akademischen Skeptizismus und biblischen Moralismus: Die Schrift – so argumentierte er – sei oft unsicher und dunkel, also sollte man theologische Behauptungen auf sich beruhen lassen und sich an die Förderung der Frömmigkeit halten. Luther aber dreht den Spieß um und schreibt alle Dunkelheit und Vieldeutigkeit allein

4 Der Heilige Geist, einzigartig und einmalig, und neben „mancherlei Geist[ern]“: Gr. Kat. 2,35–36 (BSLK 653,36–654,1).

5 „Assertio ...“ (s.o.): WA 7,94–151. Zitate – WA 7,97,1–3: „... scripturas non nisi eo spiritu intelligendas esse, quo scriptae sunt, qui spiritus nusquam praesentius et vivacius quam in ipsis sacris suis, quas scripsit, literis inveniri potest“ und 7,97,34f.: „... primum et solum verbis dei studendum esse, spiritum autem sua sponte venturum et nostrum spiritum expulsurum, ut sine periculo theologissemus“. Hier nennt Luther auch die Schrift ihren eigenen Ausleger: WA 7,97,23.

dem Menschenherzen zu: Auch wenn Gott selbst manchmal unverständlich bleibt, so ist es die Schrift Gottes nicht. Die Schrift ist klar, und wenn man von ihrer Mitte (Christus) ausgeht, wird alle Dunkelheit Licht und man kann Zuverlässiges behaupten (also eine Bekenntnisaussage treffen, was für die Christenheit eine Notwendigkeit ist).⁶

Wo immer die verschiedenen Geister bestrebt sind, die Heilige Schrift zu entwaffnen, zu zähmen, ihr auszuweichen oder (wie im Fall des spätmittelalterlichen Papsttums) sie institutionell zu vereinnahmen, tritt der lebendige Geist Gottes auf den Plan, der sich selbst behauptet und dessen Heilige Schrift sich selbst Gehör verschafft. Der Ausleger wird selbst ausgelegt, der Erklärer selbst erklärt. Der heilige Geist treibt unseren Geist aus und zieht ein. Er tötet unsere Vorstellungen vom freien Willen und unsere Behaupten, daß es einen neutralen Bereich gibt, in dem der angeblich freie Wille sich betätigen kann. Dadurch gibt er wahre Lebendigkeit, und der Buchstabe der Schrift hält den Christen zusammen und trainiert ihn im Gebet.

„Ich weis nicht, wie starck andere im geist sein, aber so heilig kan ich nicht werden, wenn ich noch so geleret und vol geists were, als etliche sich dunklen lassen, noch widderferet mirs allezeit, wenn ich on das wort bin, nicht daran dencke noch damit umbegehe, so ist kein Christus daheim, ia auch keine lust und geist. Aber so bald ich ein psalmen odder spruch der schrift fur mich neme, so leuchtets und brennets ins hertz, das ich ander mut und sinn gewinne.“⁷

Die Heilige Schrift und der größere Rahmen für das mittelbare Wirken des Heiligen Geistes

Luthers Verständnis der Heiligen Schrift und ihrer Verbindung mit dem Heiligen Geist stützt sich auf die Christologie und die Inkarnation als Fundament. Darauf ist oben schon hingewiesen worden. Dabei wird der Heiligen Schrift ebenso wie der heiligen Taufe, dem heiligen Abendmahl und der Verkündigung (man könnte von der „heiligen Predigt“ sprechen) eine geradezu anstößige Konkretheit und Äußerlichkeit zugesprochen. So wie Luther mit der Schrift umgeht, erscheint sie bei ihm von gleicher „Äußerlichkeit“ wie die anderen Wirkmittel des Heiligen Geistes, ja sie ist tatsächlich eines der Mittel, durch die der Heilige Geist zu den Menschen in der Kirche spricht und an ihnen handelt.⁸

6 Luthers paraphrasierte Antwort: WA 28,76,15–19 (Pr. 975, 1528) und 36,500,21–501,16 (Pr. 1371, s.o.). Luther und Erasmus: WA 18,603,1–609,14 („De servo arbitrio“, 1525). Hinsichtlich der Klarheit der Schrift sieh auch WA 50,546,14f. („Von den Konziliis und Kirchen“, s.o.).

7 Vgl. Bayer, Martin Luthers Theologie, 62–65. Zitat zum Thema Gebet: WA 28,76,15–21 (Pr. 975, s.o.). Hinsichtlich des gesamten zweiten Abschnitts vgl. Regin Prenter, Spiritus Creator: Studien zur Luthers Theologie (München, 1954).

8 Vgl. WA 34/II,487,6–10 (Pr. 1296, s.o.) im weiteren Kontext dieser Predigt.

Nur selten befaßt sich Luther mit der Schrift als solcher, ohne zugleich von ihrer Verkündigung zu handeln. Schrift und Predigt sind für ihn Teile oder Aspekte des umgreifenden Ganzen des äußerlichen Wortes Gottes, und deshalb kann er von beiden mit dem gleichen Begriff „Wort Gottes“ reden. Auch die *meditatio*, die neben *oratio* und *tentatio* nach Luther das rechte Studium der Theologie ausmacht, ist nicht einfach nur das Meditieren von Studenten, die sich über ihre Bibel beugen. Sie bedeutet, daß man mit dem Wort umgeht, das Gott niederschreiben, zu predigen, zu lesen, zu hören, zu singen und zu sagen befohlen hat. Obwohl man bei Luther finden kann, daß er dem gepredigten Wort einen gewissen Primat zuspricht, hat er nicht die Predigt kategorisch über die Heilige Schrift gestellt oder die Schrift über die Predigt. Vielmehr geht es ihm insgesamt darum, beides zusammenzuhalten – gegen seine Widersacher, die beides auseinander halten wollten. Schrift und Predigt können sich nicht gegenseitig ersetzen, sind keine Rivalen, vielmehr gehen sie zusammen, und der angemessene Ort für die Bibel bleibt die Kanzel. Predigt und Heilige Schrift werden zusammen aufgenommen oder aber abgelehnt. Die fanatischen Geister wollten unbedingt direkte Offenbarungen des Geistes haben, neben der Heiligen Schrift oder über sie hinaus. Sie waren schnell dabei, das von der Kanzel gepredigte Wort abzutun. Natürlich galt das nicht für die Predigt als solche überhaupt, die sie ja auch fleißig übten. Es ging um die geordnete Predigt der Diener am Wort, die an die Schrift gebunden blieb. In dieser Sache blieb Luther dabei, daß der feste Grund für Glaube und Lehre das äußerliche oder geschriebene Wort sei, geschrieben mit Buchstaben, gepredigt von Luther und denen, die mit ihm im geistlichen Amt standen. Aus beständiger, schriftgemäßer Predigt heraus leitete Luther seinen römischen Widersachern gegenüber den Anspruch ab, daß das Wort, das den Anhängern der Wittenberger Reformation verkündigt wurde, Gottes Wort sei. In dieser Auseinandersetzung verfuhr das Papsttum ganz ähnlich wie die „Schwärmer“; es stellte sich selbst nicht nur über die Heilige Schrift, sondern auch über das geistliche Amt und alles Predigen und zog das Lehramt der Kirche an sich. Luther hat gerade dann, wenn seine theologische Diagnose besonders scharf ausfiel, häufig die Fanatiker und die Anhänger des Papsttums in einen Topf geworfen und sie als „Schwärmer“ bezeichnet, also als die, die Gedanken und Träume ihres eigenen Herzens über und vor Gottes Wort stellen.⁹

9 *Meditatio*, usw.: WA 50,658,29–661,8 („Von den Konziliis und Kirchen“, s.o.); siehe auch *Bayer*, Martin Luthers Theologie, 28–34. Bezüglich eines gegebenen Primats des gepredigten Wortes: WA 7,721,9–15 („Ad librum ... Ambrosii Catharini ... responsio“, 1521); WA DB 6,2,23–4,23; WA 10/I,1,625,12–628,8 (Po. 33 – Weihnachtspostille, 1522). Diskussion zu einem Primat des gepredigten Wortes: von *Lüpke*, 579 und *Bayer*, Martin Luthers Theologie, 71–73. Beständigkeit und Bibel auf der Kanzel: WA 34/II,487,26f. (Pr. 1296, s.o.) und WA 50,658,27f. im Kontext von WA 50,657,2–658,28 („Von den Konziliis und Kirchen“, s.o.). Schwärmer gegen das gepredigte Wort: WA 34/II,488,4–7 (Pr. 1296, s.o.) und WA 36,500,21–501,16 (Pr. 1371, s.o.). Bibel verknüpft mit mündlicher Verkündigung: Siehe *Jaroslav Pelikan*, „The Theology of the Means of Grace“ in *Accents in Luther's Theology*, hrsg. v. Heino O. Kadai (St. Louis, 1967), 124–147 (bes. S. 130f.). Zur Frontstellung gegen Rom: WA 50,628,29f. und 50,360,14f. („Von Konziliis und Kirchen“, s.o.); SA-III, VIII, 4 (BSLK 454,7–12) mit *Tractatus 1* (BSLK 471,5–8).

Luther antwortet den Schwärmern wie den Anhängern des Papsttums mit dem beharrlich wiederholten Verweis auf Gottes Wort, auf die Sakramente und auf das Amt der Kirche, als von Gott gestiftet und geordnet und mit seiner Vollmacht versehen. Schwärmerei löst sich von dem, was Gott aufgetragen und gestiftet hat, mißachtet es und sucht nach anderen (meist selbst erfundenen) Mitteln und Wegen, auf denen Gott mit uns handelt. Diese Neigung tragen Adams Kinder von Anfang an in sich. Gott aber hat sich an das gepredigte und geschriebene Wort, an die Taufe, das Herrenmahl und die Absolution gebunden. Das ist, wo er zu finden ist, in der Kirche, wo der Heilige Geist durch diese Mittel wirkt, „beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt“, um Glauben zu schaffen und zu erhalten und Sünde zu vergeben. Das heißt Gott dort begegnen, wo er sich selbst gegenwärtig macht; ihn zu finden, wo er gefunden sein will. Der Unterschied zwischen Gott selbst und der Heiligen Schrift (mit dem, was sie über Gott sagt) läßt sich mit Luthers Unterscheidung zwischen dem *deus absconditus* und dem *deus revelatus* in seiner Schrift „*De servo arbitrio*“ bestimmen: Da ist das Gegenteil des verborgenen Gottes nicht ein abstrakt offenbarer Gott, sondern der gepredigte, uns vorgehaltene Gott, der uns im Gottesdienst gegenübertritt (*deus praedicatus, oblatus et cultus*). Luthers Bekenntnis zum Heiligen Geist ist, wie wir sehen konnten, untrennbar von seinem Verständnis der Heiligen Schrift und bliebe unvollständig ohne das Bekenntnis zu den Wirkmitteln, durch die der Heilige Geist die Wohltaten des Erlösungswerkes Christi austeilt – damit wird die Heilige Schrift in das gesamte Bündel aller Wirkmittel hineingestellt, die der Heilige Geist benutzt, und unlöslich verknüpft mit der geordneten Predigt der Kirche.¹⁰

Was bedeutet dann das „*sola*“, das uns im „*sola scriptura*“ begegnet? Entgegen vorherrschender protestantischer Legendenbildung ist festzuhalten: Das „*sola scriptura*“ ist keine lehrmäßige Entdeckung der Reformation. Wie die meisten christlichen Lehrartikel gelangte auch die Lehre von der Schrift erst dann zu klarer schriftlicher Formulierung, als sie bestritten wurde. Das heißt aber nicht, daß man sie nicht schon vorher verstanden und praktiziert hätte. Vor der Zeit der Reformation waren die Kirchenväter vornehmlich Exegeten; die Schrift galt als Quelle aller Lehre und Theologie. Zahlreiche mittelalterliche Theologen nehmen in ihren Werken das „*sola scriptura*“ auf. Erst nach drei Jahrhunderten der Auseinandersetzung über die Frage, was die höchste Autorität in der Kirche habe, führte das Konzil von Trient das theologische *Novum* ein, daß es Schrift und Tradition die gleiche Autorität als Quelle der Offenba-

¹⁰ Wort, Sakramente, Amt: WA 50,647,6–13 („Von den Konziliis und Kirchen“, s.o.). Schwärmertum: SA-III,VIII,3–13 (BSLK 453,16–456,18). Vermittelt und aktiv in der Kirche: Siehe Kleinen Katechismus, III. Artikel, 6 (BSLK 511,39–512,13; Zitat 512,6) und den Großen Katechismus, III. Artikel, 34–62 (BSLK 653,25–660,13; das schließt ein alle Ämter, vgl. III. Artikel, 54 [BSLK 658,10–18]) im Verhältnis zu den Hauptstücken 4–6 (Taufe, Beichte und Absolution, Abendmahl). Gott gepredigt und dargeboten in der Liturgie, gegen den verborgenen Gott: WA 18,685,3–5 („*De servo arbitrio*“, s.o.); „*cultus*“ (vom Lateinischen „*colo*“) umfasst mehr als nur Gottesdienst; es umschließt auch die Einwohnung Gottes. Siehe auch WA 26,505,29–506,29 („Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“, 1528).

rung zusprach. Ihrem Schriftverständnis getreu hat die lutherische Reformation diese neue Lehre nicht aufgenommen, sondern die alte Lehre angesichts vielfältiger Mißbräuche und allerlei theologischer und ekklesialer Fündlein wieder bekräftigt. In Übereinstimmung mit dem, was große Überlieferung der Kirche ist, hat Luther implizit das bekräftigt, was wir das Verständnis von „sola scriptura“ im Nominativ nennen könnten: Wenn er die Theologie zu Worte bringt – auf der Kanzel, vom Lehrstuhl oder im gedruckten Wort – ist allemal klar, daß *die Heilige Schrift* der tiefste Grund ist für die Autorität der Lehre und wenn man den theologischen Gehalt der Offenbarung darstellen will. Die Hauptfunktion des „sola scriptura“ liegt aber – genau wie beim „sola gratia“ und „sola fide“ – im Ablativ (das Lateinische bringt dadurch ohne Präposition zum Ausdruck, was wir mit Präpositionen verdeutlichen). Als Regel und Norm aller christlichen Lehre hat zu gelten, daß es die Heilige Schrift ist, *durch die* alle Lehre geurteilt und *durch die* alle Praxis gemessen wird. *Die Heilige Schrift ist* nicht für sich allein das Wort Gottes, ohne die Predigt; nicht für sich und allein *ist die Heilige Schrift* Quelle der Offenbarung Gottes, denn er offenbart sich in der Predigt, in der Taufe, im Herrenmahl und in der Absolution. Aber *durch die Heilige Schrift* allein wird alle Lehre beurteilt und alles Leben der Kirche, dessen Herzstück der Gottesdienst bildet, wird *durch die Schrift* allein normiert. Genau diese „Ablativfunktion“ des „sola scriptura“ war in der Reformation wieder zu bestätigen, zunächst gegenüber einem Papsttum, das sich über andere Bischöfe und die Konzilien erhoben hatte und sich dann schließlich auch der kritischen Beurteilung durch die Heilige Schrift entzog, ferner aber auch gegenüber einem ausufernden Spiritualismus: Der nutzte den sich anbahnenden Bruch mit Rom, um mit allen Institutionen und aller Ordnung zu brechen, auch mit den von Gott selbst gestifteten und geordneten Gnadenmitteln.¹¹

Was den Vorrang hat und wie Anvertrautes weitergegeben wird

Daran, daß der Heilige Geist durch diese Mittel wirkt, läßt Luther keinen Zweifel.

Aber das bedeutet, daß er zugleich auch am Menschenherzen und in ihm wirkt:

„Gott ... handelt ... mit uns auff zweyerley weyse. Eyn mal eusserlich, das ander mal ynnlicher. Eusserlich handelt er mit uns durchs mündliche wort

11 Im Anschluss an Sasse, „Das Aufkommen des Dogmas von der Heiligen Schrift“ und „Luther und das Wort Gottes“ (s.o.). Was die Reformation war bzw. nicht war: Siehe Charles Porterfield Krauth, *The Conservative Reformation and its Theology*, hrsg. v. Larry Rast (St. Louis, 2007); Arthur Carl Piepkorn, „What the Reformation Was Not,“ in *The Sacred Scriptures and the Lutheran Confessions: Selected Writings of Arthur Carl Piepkorn Volume Two*, hrsg. v. Philip J. Secker (Mansfield, CT, 2007), 72–77; Carl E. Braaten und Robert W. Jensen, Hrsg., *The Catholicity of the Reformation* (Grand Rapids, MI, 1996), besonders die Beiträge von Yeago und Senn.

des Euangelij und durch leypliche zeychen, alls do ist Tauffe und Sacrament. Ynnerlich handelt er mit uns durch den heyiligen geyst und glauben sampt andern gaben.“

Doch diese zweifache Werkweise unterliegt einer klaren Ordnung:

„Aber das alles, der massen und der ordenung, das die eusserlichen stücke sollen und müssen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stücke. Denn er will niemand den geyst noch glauben geben on das eusserliche wort und zeychen, so er dazu eyngesetzt hat, ...“

Diese Zitate aus „Wider die himmlischen Propheten“ finden eine Parallele in der inneren und äußeren Klarheit der Schrift, von der in „De servo arbitrio“ die Rede ist. Die innere Klarheit der Schrift, die sich im Herzen und Verstehen findet, gibt es nicht ohne den Heiligen Geist. Die äußere Klarheit der Schrift gehört zum Dienst am Wort, der von den Predigern, die im Amt, ausgeübt wird: In dieser Hinsicht ist die Schrift – so wie sie der ganzen Welt verkündigt wird – klar. Alle innere Klarheit wird hervorgebracht durch das Wirken des Heiligen Geistes durch diese äußerlichen Mittel. Durch sie überwindet er den Abstand zwischen Christus und dem Menschen, schafft Glauben im Menschen, erleuchtet das Herz, schenkt die Frucht des Leidens und Sterbens Christi, rechtfertigt und versöhnt mit Gott dem Vater. Wo diese Mittel sind, da ist auch der Heilige Geist, da ist Christus, da ist der Vater – alle werden uns da gewiß und konkret geschenkt.¹²

Gehen aber die Dinge nicht von außen nach innen, so gehen sie umgekehrt von innen nach außen oder bleiben ganz im Inneren stecken. Das war der Fall bei den Schwärmern: Ganz so, wie manche mittelalterlichen Mönche die Gotteserfahrung durch mystische Versenkung ins eigene Ich suchten, setzten die Schwärmer ihren unmittelbaren Kontakt mit Gott im Geist als theologischen Ausgangspunkt – anders ausgedrückt: eine unmittelbare Beziehung zu Gott im Geist war ihr theologischer Ausgangspunkt. Das ganze Spiel läuft eben anders ab, wenn der Anfangspunkt verändert wird: Die ins Innere zielenden Gaben des Heiligen Geistes werden zu innerlichen Geistesgaben, die durch besondere Übungen und besondere Frömmigkeit vervollkommen werden müssen (und sind dann keine Gaben mehr). In der Folge werden die Sakramente zu etwas, das uns befohlen ist und wir auszuführen haben; die Heilige Schrift wird zum Gesetzbuch, um das Leben gottgefälliger zu gestalten. Luther beobachtet diese

12 Zitate: WA 18,136,9–13 und dann 13–18 („Wider die himmlischen Propheten“, 1525). Bezüglich „De servo arbitrio“ (s.o.): WA 18,609,4–14 und 18,653,22–28; vgl. auch Jared Wicks, „Luther's Ecclesiology (Seminarbericht)“, Lutherjahrbuch 62 (1995): 198–201, S. 199. Alles als Geschenk übergeben: Kleiner Katechismus (Anm. 10 oben) und „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“, (s.o.): WA 26,505,38–506,12; ferner Norman E. Nagel (angegeben mit „NEN“), „When the First Article Cannot Come First“, Logia: A Journal of Lutheran Theology 2, Nr. 1 (1993): 57.

Umkehr bei seinem Gegner Andreas Karlstadt und meinte, er „... will dich lernen, nicht wie der geyst zu dyr, sondern wie du zum geyst komen sollt, ...“ Luther ersetzte den platonisch-augustinischen Gegensatz zwischen dem irdischen, körperlichen Buchstaben und dem himmlischen, geistigen Geist durch die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Dabei konnte er feststellen, daß sogar der Heilige Geist am Buchstaben des Gesetzes festgemacht werden konnte, wenn dieses nicht vom Evangelium unterschieden wird.¹³

Der lutherische Theologe Hermann Sasse hat betont, daß die Lehre vom Heiligen Geist Hand in Hand gehe mit der Lehre von der Heiligen Schrift. Wie bei allen Lehren, so kann auch dies wie eine Forderung verstanden werden: „Wir müssen an der Schrift allein festhalten! Die Bibel muß den Vorrang in der Kirche behalten!“ Oder wir können sie annehmen als eine Gabe, ein Geschenk. Erfassen wir die Schrift – oder erfaßt sie uns? Luther führt uns durch sein Beispiel und sein Leben zum Letzten, zur Heiligen Schrift als der einzigen Regel für Glaube und Leben; sie wird uns vom Heiligen Geist geschenkt zusammen mit und durch die Heilige Taufe, die Heilige Absolution, das Heilige Mahl und die Heilige Predigt. Einem jeden Christen bleibt die Rechenschaft vom Glauben – auch in Bezug auf die Heilige Schrift – aufgetragen. Wenn aber ein Christ immer wieder biblische Lehre hört, wenn sein Pastor in schriftgemäßer Predigt Gesetz und Evangelium zu unterscheiden weiß, wenn er den Vorzug hat, von rechter Liturgie in die Heilige Schrift geführt zu werden, wenn er Christus empfängt, der ihm auf dieser Weise nahe gebracht wird, wird ein solcher Christ nicht erst mühsam davon überzeugt werden müssen, daß die Buchstaben auf jeder Seite der Schrift keine anderen sind als die, die vom Heiligen Geist des lebendigen Gottes geschrieben sind.¹⁴

13 Zitat: „Wider die himmlischen Popheten“, (s.o.): WA 18,137,15f. Siehe auch *Brecht II*, 165–169. Luther, Gesetz und Evangelium, Geist und Buchstabe: von *Lüpke*, 581.

14 Hermann Sasse, „Zur Lehre vom Heiligen Geist“, *Lutherische Blätter* 66.12 (Okt. 1960): 87–106; siehe auch *Bayer*, *Martin Luthers Theologie*, 65–67. *Luthers Leben*: Oswald *Bayer*, „Die reformatorische Wende in Luthers Theologie“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 66 (1969): 115–150, im Vergleich zu WA 54,185,12–187,7 ausgelegt von Notger *Slenczka*, „Das Evangelium und die Schrift“, in *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen* (Göttingen, 2003), 39–64, S.52f. Die Untrennbarkeit des Heiligen Geistes und der Heiligen Schrift hieß für Luther nicht: Nun sei es nicht mehr nötig, auf den zu hören, der ihm das Wort Gottes aus der Schrift zusprach, ganz im Gegenteil: WA 40/III,543,22–544,14 („Ennaratio psalmi XC“, 1534); als die Pest in Wittenberg wütete, konnte der große Reformator nicht ohne seinen Pastor auskommen, den er in sein Haus holte: *Brecht II*, 207.

Christoph Horwitz:

Dein Wort ist meines Fußes Leuchte – Lehrstunden bei Esra und Nehemia

Gott hat uns unter sehr großem Aufwand die Bibel über Generationen hinweg zukommen lassen. Wenn wir jedoch genau hinsehen, müssen wir verlegen, beschämt feststellen: Nicht geringe Teile der heiligen Schrift bleiben völlig ungenutzt, werden kaum beachtet. Das gilt besonders für das Alte Testament, aber auch das Neue Testament bleibt nicht davon verschont, in etlichen Partien kaum oder gar nicht zur Kenntnis genommen zu werden. Jeder von uns sollte einmal ein Inhaltsverzeichnis der Bibelbücher durchgehen und erkunden, wie viele Bücher oder ganze Kapitel ihm völlig unbekannt sind, an welchen Stellen er auf entsprechende Fragen zum Inhalt und seiner Botschaft nur unzureichend oder gar nicht antworten könnte. So wollen wir uns einen sehr wenig beachteten Abschnitt des Alten Testaments als Beispiel vornehmen, um zu erkennen, welche Schätze dort zu heben sind.

Wenig beachtet: Die Bücher Esra und Nehemia

Es wird nicht zu bestreiten sein: Es wird nur selten vorkommen, daß Predigttexte oder Vorlagen für Katechesen den Büchern Esra oder Nehemia entnommen werden. Ob es angemessen ist, sie deshalb als unwichtig beiseite zu lassen? Nehmen wir ihre Aussagen einmal unter die Lupe, werden wir sie als äußerst aktuell einstufen müssen. Doch das ist zunächst eine Behauptung, die des Nachweises bedarf.

Wer sich in der Geschichte Israels in etwa auskennt, wird ohne weiteres zugeben: Die Zeit Esras und Nehemias nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft ist für Gottes Volk von entscheidendem Gewicht gewesen. Es stand unter der Anforderung, ein ganz neues Leben aufzubauen. So gesehen mag es eindrücklich sein, die Ereignisse dieser Tage in der wiedergewonnenen Heimat im Geiste mit zu durchleben. Aber für unsere Gegenwart und ihre Gestaltung läßt sich, wie es mindestens zunächst erscheint, kaum viel an Einsichten gewinnen. Liegen wir mit diesem Urteil richtig?

Die Lage zur Zeit Esras und Nehemias

Das von Gott erwählte Volk war durch die Gefangenschaft in Babel hoffnungslos ins Abseits geraten ohne jede Zukunftsperspektive. Sein weiteres Schicksal war so vorgezeichnet: Nach damaliger Strategie führte man ein besiegttes Volk weg in das Land des Siegers und ließ es sich dort mit der Bevölkerung vermischen. Somit war das Ende des Volkes Gottes endgültig besiegelt, denn zehn der zwölf Stämme Israels waren bereits in der assyrischen Gefangenschaft verschwunden und von der Bühne der Weltgeschichte abgetreten.

Von prophetischer Seite war zwar im Auftrag Gottes eine Rückkehr in das eigene Land angesagt (Jeremia 29, 10f), sie war aber unter den gegebenen Umständen völlig unvorstellbar.

Die Sensation: König Cyrus gibt die Rückkehrerlaubnis

Die Nachbarvölker haben den Rückkehrern aus Babel den Wiederaufbau des Tempels und der Stadt Jerusalem von Anfang an erschwert, wo sie es nur vermochten. Unter anderem schrieben sie König Artahastha, einem Nachfolger des Cyrus, einen Brief, in dem sie darlegten, daß Israel stets aufrührerisch war und seinen Widersachern schwerwiegende Nöte bereitet habe. Seine Rückkehr nach Jerusalem und der damit verbundene Wiederaufbau der Stadt sei nicht zu verantworten und werde dem persischen Volk erheblichen Schaden bringen (siehe Esra 4, Vers 11ff). Nach sorgfältigen Nachforschungen im königlichen Archiv verfügte der König einen Baustop, der von den Briefschreibern sogleich durchgesetzt wurde. Damit schienen alle Aufbaupläne gescheitert.

Zunächst aber gilt es, nachzuzeichnen, wie es überhaupt zu der Rückkehrerlaubnis durch König Cyrus kommen konnte. Wir lesen sowohl im zweiten Buch der Chronik als auch bei Esra: „...Der Herr erweckte den Geist des Cyrus...“ (2. Chronik 36, 22f; Esra 1, 1ff).

Wie konnte es dennoch zur Rückkehrerlaubnis kommen?

Daß es sich bei diesem Vorgang nur um den wunderbaren Eingriff des Gottes des Himmels gehandelt hat, machen die begleitenden Ereignisse mehr als deutlich. Cyrus läßt sein ganzes Volk mündlich und schriftlich wissen, daß ihn der Gott des Himmels, der zu Jerusalem wohnt, beauftragt habe, ihm dort ein Haus zu bauen. Dabei beläßt er es nicht. Er stellt auch Material für den bevorstehenden Bau zur Verfügung und veranlaßt die Rückgabe der bei der Zerstörung Jerusalems von Nebukadnezar mitgenommenen Tempelgeräte. Bei Nehemia hören wir später auch noch von umfangreichen freiwilligen Spenden für den Wiederaufbau – offenbar durch reiche Juden ermöglicht (Nehemia 7, Vers 20ff). Dieses Verhalten des Cyrus kann nicht allein auf politischen Überlegungen erwachsen sein. Einen „ausländischen“ Gott in dieser umfassenden Weise zu beachten, von ihm sich weitreichende Befehle erteilen zu lassen und sein Volk in diese Entscheidung hinein zu ziehen, das ist mit menschlicher Vernunft nicht erklärbar.

Konnte es einen Neuanfang geben?

Wenn Gott das harte Gericht der babylonischen Gefangenschaft wegen seines unablässigen Ungehorsams gegenüber dem Sinaibund über Israel hatte ergehen lassen und wider alles Erwarten eine Rückkehr in die Heimat ermöglicht hatte, dann konnte die Losung nur lauten: Unbedingte Treue gegenüber Gott, dem Herrn, und seinen Geboten! War das nicht bedingungsloser Vorsatz für den

jetzt zu gestaltenden Alltag im eigenen Lande, so war eine neue Strafe – womöglich noch schlimmer als die Wegführung nach Babel – zu befürchten. Das aber durfte nicht geschehen! Dieses neue Leben sollte von dem Schriftgelehrten Esra und dem späteren Statthalter Nehemia aufgebaut werden, eine Aufgabe, die mit Einsatz ohne jeden Vorbehalt angepackt werden mußte, wie nachfolgend noch zu schildern sein wird.

Wir wollen jetzt einen Abriß des Weges des Schriftgelehrten Esras mit seinen Schwerpunkten nachzeichnen. Dem soll sich eine Darstellung des Wirkens des Statthalters Nehemia anschließen. So hoffen wir, erkennbar zu machen, welche Hinweise für unser eigenes Verhältnis zu Gott als unserem Herrn durch diesen Abschnitt israelitischer Geschichte durch die Männer Esra und Nehemia ans Licht treten, obwohl uns Jahrhunderte von diesen Leuten trennen.

Erste Folgen der Rückkehrerlaubnis

„Wer immer unter euch zu seinem Volk gehört, mit dem sei sein Gott und er ziehe hinauf nach Jerusalem in Juda und baue das Haus des Herrn, des Gottes Israels“, so stand es in der Anordnung des Königs Cyrus. Wir werden kaum kritische Anfragen unterdrücken können: Wäre es in dieser Lage nicht angemessener, einen umfangreichen Wohnungsbau im zerstörten Jerusalem zu beginnen? Schon an dieser Stelle wird deutlich, wie anders sich das neue Leben in Jerusalem gestalten wird, eines Daseins, das immer zuerst nach Gottes Willen fragt, wenn Entscheidungen anstehen. Dazu werden wir im weiteren Verlauf unserer Untersuchung noch weitere eindringliche Beispiele erfahren, Hinweise, die das Dasein eines jeden – damals wie heute – vor schwerwiegende Entscheidungen stellt.

Warum aber, so werden wir fragen, hat der Tempelbau Vorrang vor allen uns wichtiger erscheinenden Dingen? Seit der Tempel in Jerusalem durch Nebukadnezar niedergebrannt worden war, standen die Frommen in Israel unter der fatalen Anfechtung, daß Gott sein Volk verlassen habe und sämtliche Verheißungen, die an Gottes Volk ergangen waren, aufgehoben seien. Der den Rückkehrern gegebene Auftrag, den Tempel an der vertrauten Stelle erneut zu bauen, löste diese quälende und bedrängende Not auf. Diese beglückende Botschaft stand nunmehr im Raum: Gott steht weiterhin zu seinem Volk. Sein Gericht war nicht sein letztes Wort, so sehr das zunächst auch so erscheinen mußte. Diese Chance durfte keinesfalls verspielt werden und mußte ohne Zeitverlust sofort wahrgenommen werden. Der weitere Verlauf stellt klar vor Augen: Bei diesem Neuanfang steht der Wille Gottes ohne Wenn und Aber an oberster Stelle, auch dann, wenn das harte Entscheidungen für das Volk mit sich bringt.

Der Bau des Altars

Unter der Führung Jeschuas und Serubbabels mit ihren Familien wird als Erstes der Altar errichtet. Dabei ist zu beachten: Er muß seinem Vorgänger genau gleichen. Er muß so beschaffen sein, daß die seit Mose vorgeschriebenen

Opfer genau nach Weisung des Gesetzes erneut dargebracht werden können. Es leuchtet sehr deutlich die Entschlossenheit durch, nichts geschehen zu lassen, was die Zuwendung Gottes aufs Spiel setzen könnte. Auch der Verweis auf ein begangenes Laubhüttenfest und die Grundlegung für den Tempelbau unter reich entfaltetem Gotteslob zeigt in die gleiche Richtung: Es spielte dabei gewiß die überaus große Freude eine wesentliche Rolle, daß Gott sich erneut handgreiflich zu seinem Volk bekannt hat (Esra 3, 10ff).

Die Widersacher setzen zum Angriff an

Die Nachbarvölker haben von Anfang an alles darangesetzt, den Wiederaufbau des Tempels und Jerusalems zu unterbinden. Sie haben das mit zäher Ausdauer und mit sehr verschiedenem Vorgehen versucht. Sie begannen damit, ihre Mithilfe beim Bau anzubieten, um ihre lange Zeit vorhandene Verehrung für den Gott Israels zum Ausdruck zu bringen, wie sie behaupteten. Als sie mit dem Verweis abgewiesen wurden, der persische König habe die Rückkehrer aus Babel und nicht sie angewiesen, die Wohnung für den Gott Israels in Jerusalem zu bauen, gingen sie dazu über, die Bauleute zu verunsichern und so von ihrer Arbeit abzuhalten. Wie sie das ins Werk setzten, bleibt ungesagt. Wir können uns aber sehr gut vorstellen, wie sie etwa folgende Überlegungen unter den Schaffenden austreten: Wie wollt ihr je euren Plan zur Vollendung bringen? Habt ihr überhaupt die erforderlichen Mittel zur Verfügung, um nicht das Unternehmen auf halbem Wege abzubrechen? Werden eure Gebäude so standfest sein, und nicht beim ersten Sturm oder kräftigem Regen einstürzen? Wir wissen nur zu gut, wie schnell derartige Bedenken von den Betroffenen aufgegriffen werden und ein mit Schwung begonnenes Werk nach und nach zum Erliegen zu bringen vermögen. Als auch dieses Vorgehen nicht zum Erfolg führte, erinnerten sich die Gegner an das bewährte Mittel der Bestechung. Einflußreiche Hofbeamte der regierenden Könige von Cyrus bis hin zu Darius wurden „veranlaßt“, die Anliegen der Feinde des Wiederaufbaus zu den ihren zu machen und bei dem jeweiligen Herrscher durchzusetzen. Als auch auf diesem Wege der Erfolg versagt blieb, schrieben sie anklagende Briefe an die Könige. In ihnen legten sie dar, wie verantwortungslos es sei, dieses Volk, das unter großen Mühen schließlich unterworfen worden sei, wieder hochkommen zu lassen. Es wurde den Juden unterstellt, sie trachteten nur nach Aufruhr und Abfall und erstrebten die Befreiung von Tributzahlungen, Abgaben und Zöllen. Der sich abzeichnende Schaden für das persische Reich werde beträchtlich sein. Das Schriftstück an den König Artahastha ist in Esra 4 überliefert. Dieses Dokument führte endlich an das ersehnte Ziel: Der König verfügte den Baustop und die Briefschreiber sorgten eilends unter Anwendung der erforderlichen Gewalt für die Durchführung des königlichen Befehls. Das Unternehmen „Wiederaufbau des Tempels und Jerusalems“ schien gescheitert.

Wiederaufnahme des Tempelbaus

Anstatt dem Vergessen anheimzufallen, nahm die Angelegenheit einen äußerst ungewöhnlichen Verlauf. Ohne neue königliche Weisung abzuwarten, gingen die Juden wieder ans Werk. Diesen kühnen Schritt unternahmen sie, gestärkt von den Propheten Sacharja und Haggai, die ihnen im Auftrag Gottes verkündigten: Mein Haus soll in Jerusalem wieder gebaut werden (siehe dazu Sacharja 1, 14ff; Haggai 1,1ff)!

Das aber ließen die umliegenden Nachbarvölker nicht auf sich beruhen. Sie wandten sich an die Bauherren und verlangten Auskunft, auf wessen Befehl sie die Arbeiten durchführten. Dieser Bescheid wurde ihnen verweigert, weil die Bauleute Gott als ihren Helfer im Rücken wußten. So erging erneut ein Schreiben an den persischen König, jetzt war es Darius. Die Schreiber legten die Lage im Blick auf Israels Werdegang ausführlich dar. König Darius ließ die Vorgänge in seinen Archiven gründlich nachprüfen. Er fand darin den Befehl des Cyrus zum Wiederaufbau Jerusalems bestätigt. Somit war der verfügte Baustop aufgehoben und die Nachbarvölker wurden erneut aufgefordert, erhebliche Unterstützung durch geliefertes Baumaterial und beigesteuerte Lebensmittel zu leisten. Auch alles für den reibungslosen Ablauf Erforderliche der dem Gott Israels darzubringenden Opfer sei nach Angaben der zuständigen Priester zu beschaffen. Der König ließ nachdrücklich wissen, daß Übertretung der königlichen Weisungen schärfste Strafen nach ziehen würden (siehe Esra Kapitel 5 und 6).

So konnte der Tempelbau bis zu seiner Vollendung durchgeführt werden, weil es Gottes Wille war. Die Stätte der Gegenwart Gottes auf dieser Erde sollte nicht endgültig verschwinden. Schon an diesem Punkt sollten wir einen Augenblick einhalten und darüber nachdenken, wie bedingungsloses Gottvertrauen Berge zu versetzen vermag.

Erst zu diesem Zeitpunkt wird uns von der Ankunft des Schriftgelehrten Esras, aus Babel kommend, in Jerusalem berichtet. Sein Auftrag wird so beschrieben: „Er war ein Schriftgelehrter, wohlbewandert im Gesetz des Mose ... Esra war von ganzem Herzen bestrebt, das Gesetz des Herrn zu erforschen und zu befolgen und in Israel Satzung und Recht zu lehren“ (vergl. Esra 7). Seine Aufgabe war demnach, als Lehrer des Gesetzes zu wirken und Israels unabdingbare Lebensgrundlage zu festigen, so, wie es für Gottes Volk nach seiner Rückkehr aus Babel ohne Abstrich und Zusatz sein mußte, um nicht neues Gottesgericht zu riskieren.

Der Aufbruch Nehemias

Nehemia hat erstaunlicherweise am babylonischen Königshof die geachtete Stellung des Mundschenks für den Herrscher erhalten, eine Tätigkeit, die tiefes Vertrauen in ihn zur Voraussetzung hatte. Als er von seinem Bruder die trostlose Lage in Jerusalem, seinen zerstörten Mauern und ihren Toren erfuhr,

verfiel er in große Trauer. Anstatt sich aber grenzenloser Verzweiflung hinzugeben, betete er tagelang zu seinem Gott mit einem umfangreichen Schuldbekenntnis für sich und sein Volk auf den Lippen, aber auch mit dem Verweis, daß Gott sein Volk aus der Zerstreuung unter die Völker zurückholen wolle, wenn es sich ihm wieder zuwenden würde. Als der König seine Betrübnis wahrnahm und Nehemia nach der Ursache fragte, faßte er sich unter Gebet ein Herz, sich dem König zu offenbaren, verbunden mit der Bitte, ob der König ihn für eine bestimmte Zeit freigeben würde, um Hand anzulegen, Jerusalem mit seinen Mauern und Toren wieder aufzubauen. Ohne Widerspruch wurde Nehemia seine Bitte gewährt, ja, der König zeigte sich sogar bereit, Empfehlungsbriefe zu schreiben, damit sein Mundschenk unbehelligt durch die verschiedenen Länder, die auf seinem Wege lagen, hindurchziehen könnte und veranlaßte die Lieferung von Baumaterial und gab Nehemia Geleitschutz mit. Ausdrücklich wird festgehalten: Nehemia wußte sich in allem unter der Führung seines Gottes. Es deutet sich aber bereits an, daß von den Völkern aus der Umgebung Jerusalems Widerstand gegen die Baupläne erwachsen würde. So sah die Ausgangslage für das Werk Nehemias aus, als er nach Jerusalem kam.

Bevor wir sein Handeln weiter verfolgen, werden wir sehr kritische Anfragen vorzubringen haben. Konnte Nehemia seinen guten Posten am Königshof aufgeben, um sich auf ein derartig ungewisses Unternehmen einzulassen? Ich sage es einmal zugespitzt: Konnte Gott ihm das zumuten? Konnte Nehemia sich selbst das zumuten? Fragen wir uns selbst, ob wir an Nehemias Stelle bereit gewesen wären, eine solche Aufgabe zu übernehmen? Wir hätten gewiß einen ganzen Strauß von Gründen vorzubringen, warum es auch gar nicht Gottes Wille sein könne, eine feste Stellung zu verlassen für ein solches Planen mit völliger Ungewißheit im Blick auf das erhoffte Ergebnis. Wehren wir diese Überlegung nicht zu schnell mit dem Hinweis ab, die Lage Nehemias sei eine besondere gewesen. Fragen wir uns vielmehr nachdrücklich, ob wir heute zu einem solchen Gottvertrauen uns durchringen könnten, sofern unser Gott uns – unseren Verhältnissen angepaßt – zu entsprechenden Aufgaben berufen würde? Stellen wir uns diese Frage immer neu bei allen Schritten, die uns von Nehemia im Rahmen seines Auftrags mitgeteilt werden.

Nehemias Anfang im eigenen Land

Die Arbeit Nehemias begann mit einer abenteuerlichen Nachtwanderung, um den Zustand der Mauern Jerusalems zu erkunden. Dabei fällt Folgendes auf: Nehemia hat keinen Menschen von seinem Vorhaben etwas wissen lassen. Er wollte offensichtlich zunächst einen Überblick darüber gewinnen, was auf ihn zukommen würde, wie umfassend die Aufbaumaßnahmen geplant werden müßten, um zu einem guten Ergebnis zu kommen. Weiter muß beachtet werden, daß Nehemias Leitlinie hieß: Gott hat mir ins Herz gegeben, für Jerusalem zu arbeiten. Er verfolgte keine Eigeninteressen, im Gegenteil, er war vor schwere Probleme gestellt, die gelöst, ihm keinerlei persönliche Vorteile ein-

bringen sollten. So war er gerüstet, sich mit auftretenden Widerständen auseinander zu setzen, denn er wußte Gott als seinen Beistand an seiner Seite.

Stationen des Mauerbaus

Erst jetzt trat Nehemia vor die zuständigen Gremien, um sein Vorhaben, die Mauer Jerusalems wieder aufzubauen, vorzustellen. Wir erwarten, daß nun eine endlose Debatte aufflammen würde, um alles Für und Wider dieses Planes zu erörtern, daß Befürworter und Gegner des Vorhabens sich leidenschaftlich bekämpfen würden. Das, was sich tatsächlich abspielt, ist nur als ein Wunder zu beschreiben. Nehemia wies auf die elenden Zustände in der Stadt hin und packte die Anwesenden bei ihrer Ehre, wenn er fragte, ob gewollt werde, daß Jerusalem länger dem beißenden Spott seiner Feinde preisgegeben sein sollte. Das Ausschlaggebende aber war sein Hinweis: Gott hat mir diesen Auftrag gegeben. Der persische König gab dazu nicht nur ohne Widerspruch seine Genehmigung, sondern sagte auch umfassende Unterstützung für die Arbeiten am Bau zu. Von dem Verlauf dieser Versammlung wird nur noch ein Satz berichtet: „So wollen wir uns aufmachen und bauen“ (Nehemia 2, 18). Daß das nicht nur leere Worte oder eine oberflächliche Gefühlsentscheidung war, unfähig, auftretendem Gegenwind die Stirn zu bieten, weisen die nachfolgenden Ereignisse aus.

Wir wissen aus Erfahrung, welche Schwierigkeiten aufzutreten pflegen, wenn Gemeinden Baupläne verwirklichen wollen. Umso erstaunter werden wir zur Kenntnis nehmen, daß dieser Bau zielgerichtet trotz aller von Außen eingeleiteten Widerstände in überschaubarer Zeit vollendet werden konnte. Gewiß ließ der Gegenwind nicht lange auf sich warten. Zunächst aber beließen es die Widersacher bei Hohn und Spott. Zustande kam ein nicht für möglich gehaltenes Gemeinschaftswerk. Zahlreiche Gruppen wurden eingesetzt, und so begann die Arbeit an vielen Stellen zugleich: Mauerabschnitte und Stadttore wurden errichtet. Wie der Bau durchzuführen sei, darüber gab es offensichtlich keine unterschiedlichen Meinungen, die den Verlauf der Arbeiten verzögert hätten. Es muß eine erstaunliche Einigkeit im Planen bestanden haben, so daß an mehreren Stellen gleichzeitig gearbeitet werden konnte. Am Ende fügten sich offensichtlich alle Bauabschnitte nahtlos ineinander.

Die Eintracht bei einer so umfassenden Arbeit kann nur erklärt werden von dem unbändigen Willen aller Beteiligten angetrieben, Gottes Willen Gehorsam zu sein und nichts zuzulassen, was ein neues Gottesgericht auslösen könnte. Die einzigartige Gemeinschaft fand dadurch einen besonders starken Ausdruck, daß der Hohepriester zusammen mit seinen Priestern die erste Baugruppe bildete (siehe Nehemia 3, 1ff).

Der einsetzende Widerstand der feindlich gesinnten Nachbarn beschränkte sich zunächst auf Hohn und Spott mit dem Ziel, Unsicherheit und Verwirrung zu stiften, um die Arbeiter an der Mauer auseinander zu treiben. Nehemia betete mit Inbrunst zu Gott und fühlte sich dadurch gestärkt, den Mauerbau den-

noch fortzusetzen. Das war für die Gegner eine nachhaltige Herausforderung, und sie bereiteten als nächsten Schritt eine militärische Aktion vor, durch die aller Bautätigkeit ein endgültiges Ende gesetzt werden sollte. Da jedoch die Juden rechtzeitig davon Kenntnis erlangten, konnten sie Abwehrmaßnahmen vorbereiten, so daß der von den Feinden Israels vorgesehene Angriff abgeblasen wurde, denn sie erfuhren von den hinter der Mauer aufgerichteten Abwehrstellungen. Für das Handeln der Juden war jedoch in erster Linie die Gewißheit maßgebend, daß der allmächtige Herr Himmels und der Erde seine schützende Hand über sein Volk hielt. Dennoch wurde die Arbeit erschwert, weil Nehemia sich genötigt sah, wegen der Aktivität der Feinde einen umfangreichen, erweiterten Wachdienst anzuordnen. Dazu lesen wir im vierten Kapitel des Buches Nehemia: „Von da an arbeitete nur die Hälfte meiner Leute am Werk; die andere Hälfte aber hielt sich bereit mit Speißen, Schilden, Bogen und Panzern, und die Offiziere standen hinter dem ganzen Volk Juda, das an der Mauer baute. Und die Lastträger arbeiteten in der Weise, daß sie mit einer Hand ihr Werk verrichteten, mit der anderen die Waffe hielten. Die aber, welche mauerten, hatten ein jeder sein Schwert um die Hüfte gegürtet und mauerten so“ (Nehemia 4,10+11). Nehemia ordnete einen Dienst rund um die Uhr an.

Es ist beachtlich, wie drängendes Gebet und erhebliche Anforderung an die Arbeitsmannschaften miteinander verbunden wurden. Klar stand vor Augen: Ohne Gottes Hilfe läuft nichts! Er ist der Auftraggeber! Uns aber gebraucht er als willige, zu höchstem Einsatz bereite Werkzeuge in seiner Hand. Anders als dieser Leitlinie gemäß wird das begonnene Werk nicht zu seinem Ziel kommen.

Wiederum sind wir gefragt, ob wir solchen Einsatz aufbrächten? Könnten nicht viele Mißstände in Kirche und Gemeinden überwunden werden, wenn wir uns von dieser Lebensgestaltung Israels zu Zeiten Nehemias leiten ließen und viele von den Ausreden vergessen würden, die wir parat haben, wenn Gott uns bedingungslos in Dienst nehmen will? Warum wohl hat Gott uns diesen Abschnitt der Geschichte Israels so ausführlich überliefert?

Explosive Zerreißprobe

Bisher konnten alle Störungen von außen abgewehrt werden und die innere Einheit unter den Mauerbauern gewahrt werden. Jetzt aber begann es höchst gefährlich unter den Juden zu rumoren. Der Gegensatz „arm-reich“ brach an empfindlicher Stelle auf: Geld und Besitz! Die Armen unter der jüdischen Bevölkerung konnten die sie vollständig beanspruchende Mitarbeit am Mauerbau nicht verkraften, ohne sich zu verschulden. Das nutzten die Betuchten schamlos aus. Sie ließen sich Äcker, Weinberge und die Häuser ihrer Volksgenossen verpfänden. Sie griffen sogar nach den Söhnen und Töchtern der Ausblutenden. Auch wurde beklagt, daß Geld aufgenommen werden mußte, um die festgesetzten Steuern an den König zu bezahlen. Nehemia stand nach Menschenurteil trotz der bisherigen guten Erfahrungen mit seinen Leuten ziemlich unver-

mittelt vor einem unüberschaubaren, nicht zu beseitigenden Scherbenhaufen. Geschrei und Empörung unter den Armen schlugen gewaltige Wellen! Wie sollte dieser Streit ausgeräumt werden? Es ist bekannt, daß bei Auseinandersetzungen um Geld und Besitz auch festgegründete Freundschaften schnell und endgültig zerbrechen. Welche Maßnahmen konnte Nehemia ergreifen, um diesen Riß zu heilen? Er rief die Beteiligten zu einer Versammlung zusammen. Aber was sollte das bringen?

Wir werden kaum aus dem Staunen herauskommen, wenn wir über das Vorgehen Nehemias lesen. Er stellte kurz und knapp den entstandenen Skandal dar. Und welche Lösungsvorschläge hatte er zu bieten? Er verlangte ohne Umschweife im Blick auf die von allen Beteiligten geschuldete Gottesfurcht vollständigen Schuldenerlaß für die Betroffenen. Äcker, Weinberge und die versklavten Söhne und Töchter der jüdischen Brüder seien unverzüglich zurückzugeben.

Wir werden uns über so viel Naivität wundern und nur darauf warten, daß ein Wutschrei gegen Nehemia die Folge wäre, daß ihm von allen Seiten mit Zornesausbrüchen verbunden vorgehalten würde, wie unmöglich, wie unzumutbar sein Ansinnen sei. Wir erwarten Drohgebärden, die ankündigen, alle Bauarbeiten augenblicklich hinzuwerfen. Man sei unter keinen Umständen bereit, sich solche Behandlung gefallen zu lassen, da nütze auch nicht die Berufung auf angemessene Gottesfurcht.

Was aber hören wir weiter von dieser Versammlung? Nehemia merkt kurz an, daß er das von ihm zur Verfügung gestellte Geld ebenso zurückgeben werde. Der auf diese Ansage folgende Satz wird uns die Sprache verschlagen: „Da sprachen sie: Wir wollen es zurückgeben und nichts von ihnen eintreiben, wir wollen tun, wie du sagst“ (Nehemia 5, 12). Wir werden argwöhnen, in einer Versammlung, in der jeder jedem auf die Finger sehen kann, läßt sich ein solches Zugeständnis erreichen. Ein anderes ist es, zu Hause angekommen, einen solchen Vermögensschaden bringenden Beschluß umzusetzen. Nehemia hat das vorhergesehen und dem einen Riegel vorgeschoben, denn es stand viel auf dem Spiel: Blieb der Mauerbau unvollendet, bestand die akute Gefahr eines neuen harten Straferdictes Gottes. Dazu lesen wir Nehemia 5, 12: „Und ich nahm ihnen, nachdem ich die Priester hinzugezogen hatte, einen Eid ab, daß sie es so halten wollten. Auch schüttelte ich den Bausch meines Gewandes aus und sprach: So schüttelte Gott einen jeden aus Haus und Eigentum heraus, der dieses Wort nicht hält, daß er dergestalt ausgeschüttelt und leer sei! Und die ganze Gemeinde sprach: Amen! und pries den Herrn ...“ Nehemia festigte, zum Statthalter erhoben, seinen Einfluß dadurch sehr nachhaltig, daß er auf das für seinen Posten vorgesehene Gehalt verzichtete und darüber hinaus umfassend soziales Verhalten an den Tag legte.

Wir können nur von einem Wunder sprechen, daß diese brandgefährliche Zerreißprobe so glatt überwunden werden konnte. Gottes Eingreifen hat dem Statthalter eine unerhörte geistliche Vollmacht und Ausstrahlungskraft und fel-

senfestes Vertrauen auf den Gott Himmels und der Erde geschenkt, daß diese Giftquelle unschädlich gemacht werden konnte. Wir sind gefragt, wieviel unsere eigenen Ausreden wert sind, wenn Gott uns als Werkzeug einsetzen will. Könnten wir ohne erheblichen inneren Widerstand Geld und Besitz um seinetwillen loslassen? Glauben wir, daß Nehemia seine Entscheidungen getroffen hat, ohne daß er erhebliche Anfechtungen überwinden mußte? Wir sollten zur Kenntnis nehmen: Entsprechendes Gottvertrauen kann Berge versetzen. Auch bei uns!

Fortsetzung: Mauerbau

Kaum war dieser Riß nach innen geheilt, setzten neue Angriffswellen der äußeren Feinde ein. Sie beließen es nicht nur bei einem Versuch, sondern ersannen andere Maßnahmen, wenn sie mit ihren Aktionen nicht zum Ziel kamen. Sie begannen mit der Bitte um eine Zusammenkunft. Nehemia, der das Ansinnen durchschaute, daß sie Böses im Schild führten, speiste sie mit der Antwort ab: Ich bin bei meiner wichtigen Arbeit unabkömmlich, habe für das vorgeschlagene Treffen keine Zeit. Die Widersacher ließen nicht locker; viermal traten sie in gleicher Weise an den Statthalter heran, bis sie die Nutzlosigkeit ihres Unterfangens einsahen. Sie zogen aber gleich die nächste Karte. Jetzt sollte ein offener Brief in den Händen der Boten an Nehemia Erfolg bringen. In dem Schreiben wurde dargelegt, der Mauerbau werde durchgeführt, um den Abfall vom persischen König vorzubereiten. Nehemia wolle sich zum König ausrufen lassen. Weiter hieß es: Der König wird von diesen Absichten erfahren, daher müssen wir beraten, was zu tun ist, um unliebsame Überraschungen abzuwenden. Der Statthalter urteilte: Das alles seien aus der Luft gegriffene lügenerische Behauptungen. Nunmehr kam folgende Variante ins Spiel: Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen den Juden und ihren Gegnern wurden zu Bestechungen ausgenutzt. Als Nächstes sollte Nehemia in den Tempel gelockt werden, um dort ermordet zu werden. Die Widersacher waren der guten Zuversicht, wenn sie den Führer, den Kopf der Juden, beseitigt hätten, seien sie die Konkurrenz in ihrem Einzugsgebiet los.

Wir werden leicht erkennen, welche geistliche Kraft von Nehemia gefordert wurde, um nicht schließlich nachzugeben und, wenn auch unverrichteter Dinge, so doch auf seinen sicheren Posten als Mundschenk des persischen Königs zurückzukehren und ein ruhiges, störungsfreies Leben zu führen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß der Statthalter sich die erforderliche Kraft, standhaft zu bleiben, aus dem Gebet zufließen ließ. Nur so gestärkt, vermochte er unbeugsam gegen Israels Feinde und die aufbrechenden Abfallserscheinungen unter seinen Volksgenossen aufzutreten. Bei diesen Gebeten, die wir zum Teil nachlesen können, fällt auf, welchen herausragenden Platz dabei das Bekenntnis der Schuld vor Gott einnimmt!

Nach all diesen dramatischen Ereignissen ist es kaum zu fassen, daß der Mauerbau nach 52 Tagen vollendet werden konnte. Die abschließende Nachricht dazu lautet so: „Und die Mauer ward fertig am 25. Tage des Monats Elul

nach Verlauf von 52 Tagen. Als nun alle unsere Feinde solches hörten, da fürchteten sich alle Heiden um uns her, und es entsank ihnen aller Mut; sie mußten einsehen, daß dieses Werk mit Hilfe unseres Gottes vollbracht worden war“ (Nehemia 6,15+16).

Der neue Alltag wird eingeläutet

Entscheidende Grundlagen waren geschaffen. Wie aber sollte der Alltag jetzt aussehen, damit nicht erneuter Abfall von Gott und dadurch bedingt Gottes Zorn und nachfolgend sein Gericht ausgelöst würde?

An dieser Stelle wird für uns das Eingreifen Esras in das Geschehen sichtbar. Er und Nehemia sind von diesem Zeitpunkt an als leitende Verantwortliche für den Weg des Gottesvolkes gefordert. Der mitgeteilte Ablauf der sich anschließenden Ereignisse steht mit den außergewöhnlichen Vorgängen beim Mauerbau durchaus auf einer Stufe. Das Volk der Juden insgesamt versammelte sich und veranlaßte Esra, das Gesetzbuch Gottes, Mose von Gott übergeben, herbeibringen zu lassen und es in aller Öffentlichkeit zu verlesen. Wohlgemerkt, das Volk erbat diese Handlung, es war kein Befehl von den führenden Leuten ergangen, es wurde nicht ausgiebig darüber gestritten, ob dieser Entschluß von einer tragfähigen Mehrheit gewünscht wurde. Den jüdischen Männern war offensichtlich der Einschnitt bewußt, der in dieser Lage zu bewältigen war: Der Wille Gottes war die ausschließliche und verbindliche Richtschnur für alles zukünftige Handeln. Das Bewußtsein dafür mußte allen Volksgenossen nachdrücklich eingeprägt werden. Das konnte nicht durch ein paar zusammenfassende Sätze des Inhalts des Gesetzbuches erreicht werden, sondern mußte in den vielfältigen Anweisungen für den Alltag zur Entfaltung gebracht werden. Wie diese Verantwortung wahrgenommen wurde, das Gesetz zu lebendigem Besitz aller werden zu lassen, wird uns kaum faßbar sein: Esra nahm stundenlange Lesungen aus dem Gesetzbuch vor, und das an mehreren Tagen. Ausdrücklich wird vermerkt, daß das Volk aufmerksam zugehört hat. Es bestand demnach völlige Einmütigkeit darüber: Wir müssen ganz genau Bescheid wissen, wie sich unser Leben im Alltag unter der Führung unseres Gottes zu gestalten hat im Gegensatz den Verhältnissen, die zur babylonischen Gefangenschaft geführt haben. – Wir haben reichlich Anlaß zu beachten, welche geistliche Kraft hier am Werk ist und welche schönen Früchte sie hervorzubringen vermag.

Hören wir nicht gleich unsere Einwände? So langatmiges Vorlesen ermüdet doch nur, das kann doch nicht Gottes Wille sein, daß wir die vielfältigen Bestimmungen, die den Alltag regeln, förmlich mit dem Holzhammer eingebläut bekommen. Kurze, knappe Schlagzeilen werden gewiß mehr bewirken. Wir jedoch würden bei einer solchen Veranstaltung alsbald abschalten, und das übrige Gelesene unbeeindruckt an uns vorüberziehen lassen. Liegen wir richtig? Es stellt sich die schon einmal gestellte Frage wieder: Warum sind uns diese Texte

so ausführlich überliefert? Das Neue Testament gibt eine sehr eindeutige Antwort darauf: Es ist uns zur Lehre geschrieben! (Siehe dazu 2. Timotheus 3, 16).

Dieser Entschluß, so genau das Gesetzbuch des Mose zur Kenntnis zu geben, wurde in der Tat von dem Volk insgesamt getragen. Ausgedrückt wurde das durch die flankierenden Zeugen an der Seite Esras, die damit als Mitträger der Verantwortung für diese Lesungen und dem erwünschten Ziel herausgehoben sind, gleichsam als Vertreter des ganzen Volkes.

Nicht unerwähnt sollte der fast liturgische Rahmen des Geschehens bleiben: Beim Aufschlagen des Gesetzbuches erhob sich alles Volk. Dem folgenden Lobpreis unseres großen Gottes durch Esra stimmte das Volk durch sein doppeltes „Amen!“ zu. Das anschließende Neigen des Angesichts zur Erde macht deutlich: Wir stehen voll zum Lob unseres Gottes und seiner Führung. Uns wird an dieser Stelle ein wenig davon vermittelt, was es heißt, vor dem großen, heiligen Gott zu stehen.

Viel Weinen verbreitete sich an diesem Tag unter dem Volk, ob aus Bedürfnis, weil die Lesung des Gesetzes allen die Augen darüber öffnete, wieviel Schuld ein jeder vor Gott erkennen und bekennen müsse oder aus Freude darüber, daß Gott sich so handgreiflich für sein Volk eingesetzt hatte. Esra und die Leviten, die den einzelnen Gruppen der Israeliten die jeweils verlesenen Texte erklärten, auslegten, verkündigten einmütig: Dies ist ein Tag der Freude, diese Freude am Herrn macht eure Stärke aus.

Damit das alles nicht nur eine feierliche Handlung bleiben sollte, die nach ihrem Ende schnell wieder vergessen würde, wurde entsprechend gehandelt: Das anstehende Laubhüttenfest mit vielen Gesetzeslesungen wurde Gottes Anweisungen gemäß begangen. So war ein Signal gesetzt: Unser Leben gehört Gott, an seinem Willen ausgerichtet. Das sollte zukünftig die gestaltende Kraft für eines jeden Tun, für das ganze Volk sein.

Gottes Wille soll auch den Alltag beherrschen

So war das Volk Gottes für sein neues Dasein gerüstet. Dieses Leben aber sollte ein festes jederzeit, jedermann wahrnehmbares Gesicht bekommen. Darum wurde eine von Fürsten, Leviten und Priestern unterzeichnete Urkunde ausgefertigt, um jedem handgreiflich vor Augen zu führen, wie alle Betroffenen ausnahmslos alle Handlungen im täglichen Leben zuerst und ausschließlich am Willen Gottes und seinen Anweisungen messen mußten in dem Bewußtsein, daß Abweichungen zur Rechten und zur Linken erneut den Zorn Gottes mit allen nur zu bekannten, verhängnisvollen Folgen auslösen würden. Es wurde nicht dabei belassen, Fürsten, Priester und Leviten dieses Dokument unterschreiben zu lassen, sondern alle Glieder des Volkes wurden durch einen Eid in die Pflicht genommen. Diese Urkunde erfaßte alle Lebensbereiche, damit kein Vorwand dafür geboten wurde, diese Gebotstafel gelte anderen, aber nicht einem selbst.

So stehen in diesem Schriftstück Angaben, die nicht nur oberflächlich ein paar Frömmigkeitsübungen regeln, die alle ohne zu großen Einsatz und viel Hingabe beherzigen konnten, sondern es enthielt auch einschneidende Grenzen, die viel inneren Widerstand aufzubauen vermochten. Folgende Richtlinien seien genannt:

Da die Familie Grundlage des Volkes ist, wurde mit Nachdruck verboten, sich mit Nichtisraeliten zu verehelichen. Wer die Geschichte Israels an sich vorüberziehen läßt, erfährt hinreichend, wie nicht wieder gutzumachender Schade durch solche Mischehen israelitischer Männer und Frauen mit fremdländischen Partnern entstanden ist. Spuren dafür sind schon bei König Salomo zu entdecken. Von ihm wird überliefert, daß seine heidnischen Frauen ihn zum Götzendienst verleitet haben. Diese Neigung zur Vermischung mit den Nachbarvölkern, die ständig die entscheidende Brücke zum Abfall von dem Gott Israels baute, mußte für den nächsten Abschnitt der Geschichte des Volkes Gottes um jeden Preis ausgeschlossen werden. Es bedarf nicht vieler Worte, um zu erkennen, welchen Einschnitt diese aufgerichtete Schranke für die Lebensplanung nicht weniger Juden bedeutete. Konnte es Gottes Absicht entsprechen, sein Volk völlig abzukapseln? Mußte das nicht unausweichlich zum Absterben Israels führen? Derartige und entsprechende Einwände gegenüber solchen Ehen konnten nicht ausbleiben!

Der nächste aufgegriffene Punkt erscheint auf den ersten Blick weniger tiefgreifend, deckt aber mit der geforderten Sabbatheiligung eine empfindliche Stelle im Verlauf der Lebensgestaltung auf. Verkauf und Kauf am Sabbat wurde strikt untersagt, wie es das Volk Gottes bereits in den Tagen der Wüstenwanderung bei der Versorgung mit dem Manna erlebt hatte. Am Tag vor dem Sabbat konnte und mußte für die Ernährung am Sabbat Vorsorge getroffen werden. Deutlicher konnte es nicht geordnet werden: Ein Tag gehört dem Herrn Himmels und der Erde. An diesem Tag hat das Handeln und Geldverdienen keinen Platz! Das war mit allen Folgerungen zu lernen. Dieser Tag sollte ausschließlich der Vertiefung des Verhältnisses Gott/Mensch dienen.

Das nächste Stichwort der Urkunde für das Alltagsleben der Juden war sehr geeignet dazu, heftigen Widerspruch auszulösen und nach Auswegen zu suchen, um es zu unterlaufen: Schuldenverzicht! Schuldenerlaß und Schuldenverzicht war alle sieben Jahre für die Israeliten untereinander vorgesehen. Die Rückkehrgeneration hatte mit diesem Gebot Gottes schon seine Erfahrungen gemacht, wie schwer es fiel, Gott in diesem Bereich Gehorsam zu leisten. Sie hatte es in einem ersten Anlauf beeindruckend geschafft. Wie aber sollte es in Zukunft damit aussehen? Würden härteste Versuchungen in diesem Bereich ausbleiben?

Umfassend sind die Forderungen für den neuen Alltag den Tempeldienst, den Dienst der Priester betreffend. Umfangreiche Abgaben haben die Aufgaben aller Beteiligten abzusichern. Keiner konnte sich dieser Pflicht, aus der Verantwortung für das Haus Gottes und seine Diener, entziehen. Handfeste Vor-

schriften zeigten den Gliedern des Volkes Gottes auf, was von ihnen erwartet würde: Geld für den Dienst im Hause des Herrn, Sicherung des benötigten Brennholzes für den Opferdienst. Herausgehoben wird an dieser Stelle: Gott erhebt Anspruch auf alle Erstgeburt bei Mensch, Vieh und Früchten. Die Versorgung der Priester wurde festgesetzt, welcher Anteil der einkommenden Gaben für sie bestimmt war. Weitere Angaben sind bei Nehemia im 10. Kapitel nachzulesen.

Angemerkt sei noch, daß auch die Gottesdienstordnung mit den für ihre Durchführung erforderlichen Aufwendungen für alle Dienste und Diensttenden geregelt war (siehe Nehemia 12, 44ff). Für uns ist festzuhalten: Diese Liste läßt erkennen, daß alle Glieder der Volksgemeinschaft zu entsprechenden, keineswegs geringen Beiträgen verschiedenster Art gefordert waren; niemand konnte sich dieser Pflicht entziehen.

Nur mit peinlicher Genauigkeit waren die Vorschriften der dem Volk gegebenen und beedeten Urkunde zu erfüllen, sollte der Neuanfang nach der babylonischen Gefangenschaft, von Gott geschenkt, auf die Dauer gelingen. Kein Bereich des täglichen Lebens war in dieser Urkunde ausgeschlossen. Der Wille Gottes sollte das Leben des ganzen Volkes durch und durch bestimmen. Israel ist in seinem Alltag nach der Rückkehr aus Babel mit umfassenden geistlichen Voraussetzungen angetreten. Es hat aus dem ergangenen Gottesgericht beachtliche Lehren gezogen. Dieser Ausgangspunkt verdient hohen Respekt. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß an der unverbrüchlichen Geltung des Willens Gottes nicht gerüttelt werden durfte. Es war immer neu Kraft aufzuwenden, unter ihm als Herrn das Dasein auszurichten. Es kann nicht übersehen werden, wie viele Versuchungen innerhalb des Volkes aufbrechen konnten, die dazu zu führen vermochten, die beschworene Urkunde zu verletzen. Wie viele Einflüsse, von den Nachbarvölkern ausgehend, waren in der Lage, Israels Verhältnis zu seinem Gott zu zerstören. Zunächst können wir jedoch nur höchste Anerkennung dafür bezeugen, mit welcher Folgerichtigkeit das Leben Israels nach der Rückkehr aus Babel auf festen geistlichen Grund gestellt wurde.

Nehemia als Wächter des Gesetzes

Schon bis jetzt hatte Nehemia äußerst heikle Lagen zu meistern gehabt. Seine unerhörte Ausstrahlungskraft, genährt von ständigem, leidenschaftlichem Gebet, hatte für klare Entscheidungen gesorgt, die auf den Weg mit Gott als Herrn ausgerichtet waren. Die zukünftigen, sich einstellenden Schwierigkeiten gaben mancherlei Anlaß, erheblichen Widerstand gegen Gottes Ansprüche aufzuwachsen zu lassen, ohne bei der Gegenwehr gegen Gottes Willen zu bedenken, welche unübersehbaren Folgen sich Israel durch die Verletzung der ihm durch den Herrn Himmels und der Erde vorgegebenen Leitlinien einhandeln würde, ohne abzuwägen, daß das danach unausweichlich eintretende Gericht das endgültige Ende des Gottesvolkes einläuten würde. Dann nämlich konnte nicht da-

mit gerechnet werden, daß Gott wieder einen so wunderbaren Neuanfang schenken würde, wie es mit dem Ende der Gefangenschaft in Babel geschehen war. Trotz der zunächst guten Startbedingungen für den nächsten Abschnitt israelitischer Geschichte kann nicht übersehen werden, daß Nehemia mit seinen Leuten, von feindlich gesinnten Nachbarn umgeben, unter schwerwiegenden Anspannungen stand, die unaufhörlich äußerst mutigen Einsatz forderten, um einen wiederholten Absturz in den Abgrund zu vermeiden.

Durch die umfangreichen Lesungen des Gesetzes war deutlich geworden: Ammoniter und Moabiter durften nicht im Bereich des Gottesvolkes leben. Diese Völker hatten sich im Verlauf der Geschichte so aufsässig und feindlich gegen Israel gezeigt, daß eine Gemeinschaft mit ihnen nicht möglich war. Durch sie war unter anderem Götzendienst und Hurerei in Israel ausgelöst worden (siehe u.a. 4. Mose 25, 1ff). Nach Gottes Gebot mußten alle Angehörigen dieser Völker, die Wohnsitz in Israel gefunden hatten, ausgeschieden werden. In Nehemia 13, 3 lesen wir den kurzen Satz: „Als sie nun dieses Gesetz hörten, schieden sie alles fremdes Volk aus Israel aus.“ Es scheint demnach so, als sei diese Maßnahme reibungslos durchgeführt worden. Es ist aber kaum vorstellbar, daß es nicht zu heftigen Auseinandersetzungen aus diesem Anlaß gekommen ist. Daß dennoch ein harmonisches Endergebnis erzielt werden konnte, ist gewiß der konsequenten Haltung Nehemias zu verdanken, der sich auch in allen weiteren Streitfragen mit aller Entschiedenheit durchsetzte und sich von seinem geraden Weg, von Gottes Gesetz geformt, nicht abbringen ließ.

Auch wir werden uns fragen, warum Gott eine so undurchlässige Grenze gegenüber Ausländern aufgerichtet hat? Dabei ist von entscheidendem Gewicht die Tatsache, daß durch diese Völker Götzendienst und Hurerei nach Israel eingeschleppt wurden. Auch bei den zahlreichen militärischen Aktionen zeigten sie keine Bereitschaft, Israels Gott als Herrn der Welt, also auch als ihren Herrn anzuerkennen. Wenn sich Glieder dieser Völker unter das Gottesvolk mischten, bestand die Gefahr tödlicher Auswirkungen. Israels Herr wäre gewiß nicht willens, solchem Abfall von ihm tatenlos zuzusehen. Damit hätte Israel seine Existenz endgültig aufs Spiel gesetzt.

Danach wurde ein offenkundiger Skandal von Nehemia entdeckt. Der Hohepriester Eljaschib hatte seinem Verwandten Tobija, einem der Führer der Feinde, die gegen Mauerbau und die Aufrichtung des Tempels kämpften, eine Halle im Vorhof des Tempels für seinen Gebrauch zur Verfügung gestellt. Das konnte unter keinen Umständen geduldet werden. Tobija wurde sofort nach dem Aufspüren des Vorgangs samt seiner Einrichtung aus dem Raum geworfen und die schändlich mißbrauchte Halle gereinigt und ihrem ursprünglichen Zweck zur Aufbewahrung von Tempelgeräten wieder zugeführt. Ein solches Verhalten konnte nicht hart genug verurteilt werden, weil ein Priester die Übertretung göttlicher Gebote besonders klar vor Augen haben mußte und ihrer Folgen eingedenk sein. Nehemia mußte sich in aller Härte mit dieser haarsträubenden Amtsverletzung des Priesters Eljaschib befassen und außerdem jede Verwandtenkungelei schärfstens verurteilen und für die Zukunft unterbinden.

Er wird durch sein entschlossenes Handeln eine Reihe von Feinden bekommen haben. Er wird ganz gewiß auf die eidlich bestätigte Urkunde während der Gesetzeslesungen durch Esra hingewiesen haben, die den Alltag seiner Volksgenossen verbindlich begleiten sollte. Es macht betroffen, wie schnell die guten geistlichen Vorsätze vergessen zu sein scheinen.

Um das Maß vollzumachen, wurden Mißstände beim Priesterdienst und den Tempeldienern aufgedeckt. Die Abgaben für die Diensttuenden kamen nicht wie vorgeschrieben ein, so daß sie ihre Arbeit nicht mehr verrichteten. Welche Gefahr war für Israel im Anzug, wenn Nachlässigkeit an heiliger Stätte um sich griff? Auch in diesem Bereich stellte Nehemia die göttliche Ordnung umgehend wieder her. Welche Maßnahmen er ergriff, wird nicht berichtet. Daß sein Einschreiten sehr umfassend gewesen sein muß, ergibt sich daraus, daß die nötigen Abgaben für den Tempel vom ganzen Volk erwartet werden mußten.

Aber auch bei dem Volk insgesamt blieben Rückfälle in ungeistliches Leben nicht aus. Der Warenhandel am Sabbat entwickelte sich in Stadt und Land in großem Umfang. Vor den Toren Jerusalems tauchten Händler auf, in der Stadt blühte der Handel. Nehemia griff unnachgiebig durch. Der Handel in der Stadt wurde unterbunden, indem während des Sabbats die Stadttore geschlossen blieben und bewacht wurden. Die Händler, die außerhalb der Stadt schon nachts auf neue Geschäfte warteten, vertrieb Nehemia und drohte ihnen bei erneutem Erscheinen Gewaltanwendung an.

Ein ganz heißes Eisen war das Verbot von Ausländerehen. Sogar der Sohn des Hohenpriesters war eine solche Ehe eingegangen. Um diese brutal erscheinende Anweisung zu verstehen, müssen wir uns Israels Lage vor Augen halten: Ausländerehen brachten unweigerlich Götzendienst ins Land, wie es schon zu Zeiten König Salomos geschehen war. Israel mußte wissen, daß ein Übertreten dieses Gebotes den brennenden Zorn Gottes über das Volk bringen würde. Nur bei fortgesetzter Einhaltung dieser Vorschrift konnte Israel als selbständiges Volk erhalten werden. Was es aber bedeutete, ein Volk ohne Zukunftsperspektive zu sein, das hatten die Israeliten in der babylonischen Gefangenschaft hinreichend erlebt. Es gebührt uns zwar nicht, Gott wegen solcher Verordnungen anzuklagen. Aber es dürfte wichtig sein, sich klarzumachen, was der Verlust des Volkes für seinen Herrn bedeuten würde nach allem, was er für es eingesetzt hatte. Nehemia wird auch in diesem Bereich viel Geduld haben einsetzen müssen, um dieses Ziel „keine Ausländerehen“ zu erreichen.

Sorge bereitete auch die Tatsache, daß Kinder aus den Ehen mit Ausländern kein Hebräisch erlernten und damit nur erschwert oder überhaupt keinen Zugang zu Gott als dem Herrn Israels und seinem Gesetz, seiner Lebensgrundlage, gewinnen konnten. Sollte so Gottes Volk in der nächsten und übernächsten Generation unmerklich von seinem Herrn getrennt werden und die Heilsgeschichte ein Ende finden?

Dieser Überblick macht hinreichend deutlich, wie ausdauernd Nehemia ringen mußte, damit Israel nicht vom Wege Gottes abwich. Er selbst muß von tie-

fem Vertrauen zu Gott durchdrungen gewesen sein, um dieses Werk zum Ziel bringen zu können.

Würdigung der Arbeit Nehemias

Wenn wir das Geschehen seit der Rückkehr Nehemias nach Jerusalem überschauen, wird schnell klar: Esra und Nehemia sind in einen Kampf verwickelt, in dem Gott und Satan um Israel ringen. Weder Gott noch Satan wollen Israel preisgeben, beide beanspruchen, sein Herr zu sein. So entstand ein fortgesetzter Kampf auf immer neuen Schlachtfeldern. Von Nehemia lernen wir, daß solche Auseinandersetzungen nur dann zu bestehen sind, wenn ein unerschütterliches Vertrauen zu Gott vorhanden ist und kein Einsatz für seine Sache gescheut wird. Alle auf der Hand liegenden Einwände gegen Gottes Führungen müssen zum Verstummen gebracht werden, es muß die uneingeschränkte Bereitschaft gegeben sein, gegen den Strom derer zu schwimmen, die ihr Denken und Handeln zum entscheidenden Maßstab machen. Wer die einzelnen Stationen des Weges Nehemias überblickt, erkennt, daß er nie zum Ziel gekommen wäre, hätte er die Aufgaben, die auf ihn zukamen, ausschließlich mit seiner Verstandeskraft lösen wollen und nicht ständig sich von Gott auf die rechte Spur hätte setzen lassen.

Es ist zu beachten, wie dieser Mann an heiklen Punkten seines Wirkens das Gebet als unentbehrliche Kraftquelle genutzt hat. Wie wäre sonst der Mauerbau in so harmonischer Gemeinschaft möglich gewesen? Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß er ohne diese Führung durch Nehemia in leidenschaftlichen Diskussionen erstickt wäre. Auch die Bewältigung der Forderung des Schuldenerlasses und der Ausscheidung aller Ausländer aus Israel und das Verbot von Ehen mit Ausländern kann ohne tiefgehendes Gottvertrauen, verbunden mit regelmäßigem Gebet, nicht gedacht werden. Nehemia hatte voll erfaßt, was in seinen Tagen für sein Volk auf dem Spiel stand: Sein oder Nichtsein, und er war bereit, sich für den Fortbestand seines geliebten Volkes bedingungslos einzusetzen.

Daß er in den kritischen Lagen während des Mauerbaus, bei der brenzigen Zerreißprobe im Blick auf den Schuldenerlaß, bei den Versuchen der Feinde, ihn auszuschalten und damit das ganze Aufbauunternehmen zu Fall zu bringen und bei den späteren Auseinandersetzungen innerhalb des Volkes (Tempeldienst, Sabbatheiligung ...) taktisch sehr geschickt vorging, um aufkommendem Widerspruch von vornherein den Wind aus den Segeln zu nehmen, ist als Frucht göttlichen Beistandes festzuhalten. Er wußte, daß er unter keinen Umständen nachgeben durfte, sobald die Geltung des göttlichen Willens angetastet wurde und scheute dann auch nicht vor Gewaltanwendung zurück, wenn der Widerstand sonst nicht zu brechen war. Dieser Mann wäre nicht ausreichend charakterisiert, würde nicht auf sein eigenes vorbildliches Tun hingewiesen. Ob beim Mauerbau, ob bei der Lösung des Schuldenverzichts – Nehemia ging mit gutem Beispiel voran. Sein Verzicht auf die festgesetzten Bezüge für einen

Statthalter und, wie wir heute sagen würden, sein sozialer Mittagstisch sollten genannt werden. Wir können diesen Mann nicht einfach abtun als einen, der einmalig Herausragendes beim Bau des Reiches Gottes geleistet hat, sondern wir können und sollen von ihm lernen, was ein Mensch vermag, der sich vorbehaltlos in Gottes Dienst stellt.

Einsichten für die Christusnachfolge

Leicht ist es, Nehemia als einem besonderen „Heiligen“ hohen Respekt entgegenzubringen, aber keinen Gedanken daran zu verschwenden sich zu fragen, ob nicht auch für uns heute entscheidende Einsichten für unsere Christusnachfolge im Alltag aus seinem Verhalten erwachsen. Stellen wir uns vor, Gott würde, an unsere Verhältnisse angepaßt, entsprechende Berufungen aussprechen, wie sie einem Esra und einem Nehemia zugemutet wurden. Beachten wir es jedoch genau: Nicht nur den beiden führenden Männern wurden harte Aufgaben gestellt, sondern dem Volk als ganzem. Wie würden wir damit fertig werden, sollten wir eine gute Stellung aufgeben, um im Dienst Gottes ein risikoreiches Unternehmen mit keinesfalls gesichertem erfolgreichen Ausgang zu übernehmen? Nehemia gab sein Amt als königlicher Mundschenk auf, ohne zu wissen, ob er es, wenn nötig, wieder ausüben könnte. War er sicher, daß der König ihn wieder annehmen würde, käme er unverrichteter Dinge aus Jerusalem zurück? Wie würde unser Rat an Nehemia ausgesehen haben, hätte er uns befragt, ob er diesen Weg gehen sollte? Ob wir ihn ermutigt hätten oder geltend gemacht hätten, solches Ansinnen könne Gott ihm nicht zumuten?

Der Beginn des Mauerbaus stellte Nehemia vor erhebliche Schwierigkeiten. Daß er die gewiß aufreibenden Diskussionen des Für und Wider durchstand, ohne aufzugeben, daß es ihm gelang, ein harmonisches Gemeinschaftswerk mit höchsten Anforderungen an jeden einzelnen Mitarbeiter durchzusetzen, ist kaum zu fassen. Das war unter anderem nur deshalb möglich, weil er sich stets von Gott leiten ließ und bei seinen andauernden Gebeten vor Gott als erstes seine und seines Volkes Schuld bekannte und erst dann Gottes Hilfe anmahnte. Ohne ungebrochenes Gottvertrauen wäre er hoffnungslos gescheitert. Ob wir unter solchen Umständen ein so uneingeschränktes Vertrauen zu Gott und Durchhaltevermögen aufbringen würden? Würden unsere Einwände bei solchen Ansprüchen Gottes nicht bald Oberhand gewinnen? Spätestens aber bei dem von den Feinden des Aufbauwerkes hartnäckig entwickelten Störfeuer würde unsere Geduld und Ausdauer am Ende sein: Wie kann Gott es zulassen, solche hohen Hindernisse für seinen einsatzbereiten Diener aufwachsen zu lassen? Hat er es dann nicht sich selbst zuzuschreiben, wenn unter solchem Druck seine Pläne unvollendet bleiben?

Wie Nehemia die Zerreißprobe hinsichtlich des verlangten Schuldenerlasses in den Griff bekommen hat, ist mit Mitteln unserer Logik nicht aufzuklären. Wir wissen nur zu gut, wie schwierig es wird, wenn es um den Einsatz von Geld und Besitz geht, harmonische Lösungen zu finden. Wenn von uns ein so

umfangreicher Schuldenerlaß verlangt würde, ginge es kaum ohne tiefe Verletzungen ab, wenn überhaupt eine Einigung zu erzielen wäre. Kann Gott so etwas von seinen Menschen nicht nur einmal, sondern alle sieben Jahre fordern? Der gewichtigste Einwand liegt auf der Hand: Wird der Schuldner so nicht ermutigt, ohne Hemmungen sich zu verschulden, wenn er weiß, zu gegebener Zeit müssen meine Gläubiger alle Ansprüche streichen? In welcher Weise schulden wir heute solche Bereitschaft dem Nächsten, Schulden zu erlassen?

Nach diesem Vorspiel legte die ausgefertigte und auch vom Volk insgesamt beeedete Urkunde fest: Der Alltag steht mit allen Lebensgebieten unter den Geboten Gottes, die durch Mose Israel von Gott übergeben worden sind. Darin ist eine entscheidende Gemeinschaft der Menschen damals und uns heute gegeben. Sie und wir werden durch Gottes Willen angefragt, wie wir und sie mit Gottes Ansprüchen umgehen, wie sie und wir die wahrlich nicht einfachen Forderungen im täglichen Leben umsetzen. Sie und wir stehen in gleicher Weise unter der Frage, ob sie und wir durch die Verletzung der Gebote es riskieren wollen, Gottes Zorn zu entfachen und sein verdammendes Strafgericht herauf zu beschwören. Daß es gelang, diese Abmachung von jedem Glied der Volksgemeinde beeden zu lassen, ist sehr erstaunlich! Aber unsere heutige Lage ist nach der Taufe eines Menschen nicht anders. Nehemia hat uns aufgezeigt, wie mit diesen Leitlinien zu leben ist. Die immer wieder im Alltag anstehenden Entscheidungen sind durch ständiges Gebet auf einen guten Weg zu bringen. Einige Beispiele möchten uns für unsere eigene Christusnachfolge zum Nachdenken einstimmen.

Wie gehen wir mit Feinden um? Nehemia hat sich von Gott den Blick dafür schärfen lassen, daß er mit Gottes Hilfe ihr übles Spiel durchschauen konnte und so wußte er, welche Maßnahmen er zu treffen hatte. Machen wir uns die Mühe, mit Gott darüber zu reden, wie wir in rechter Weise mit uns übel Gesinnten umgehen sollen? Oder sind sie für uns, sowie ihre Abneigung gegen uns spürbar wird, erledigt, selbst wenn es sich um Gemeindeglieder handelt? Gott hat ein anderes Verfahren, er ruft zur Buße, bevor er richtet.

Äußerst bedrängend wird es, wenn die Sabbatheiligung ins Gespräch kommt. Wie wenig haben wir verstanden, daß Gottesdienst ein Geschenk und keine Pflichtübung ist. Wie sehr ist schon von daher über das Vorgehen Nehemias Stoff zum Nachdenken gegeben. Die geöffneten Läden am Sonntag würden einem Nehemia in unseren Tagen gleiche Angriffsflächen bieten.

Auch ein anderes heikles Thema muß beachtet werden: Der Kirchenbeitrag. Für das Volk Israel gab es sehr genaue Vorschriften, was für den Priester, die Tempeldiener und die ordnungsgemäße Durchführung der Gottesdienste sowie die Erhaltung des Tempels an Abgaben gefordert wurde. Da konnte sich keiner entziehen oder sich mit kleinsten Beiträgen seiner Verantwortung entledigen. Wie steht es in dieser Sache bei uns? Sind wir nicht genötigt, angesichts der Verhältnisse zur Zeit Esras und Nehemias gründlich über unsere Einstellung zu Kirchengebäude und Aufrechterhaltung aller Dienste im Rahmen der jeweili-

gen Kirche nachzudenken? Wie schnell und leichtfertig wird Mitarbeit in diesem Bereich häufig abgelehnt! Der Hinweis, die Kirche sei zu teuer und verlange zuviel Mitarbeit, ist angesichts des Einsatzes Jesu für uns höchst fragwürdig. Beachten wir außerdem: Wir haben das vollendete Rettungswerk Jesu vor Augen, für Esra, Nehemia und das damalige Volk war es nur Verheißung.

Weitere Stichworte sind Verwandtenklüngel und Korruption. Es bedarf kaum vieler Worte, wie wir in diesem Bereich angesprochen sind. Wir wissen, sofern wir es nüchtern betrachten, wieviel Schaden in unseren Gemeinden durch Klatsch und Tratsch angerichtet worden ist und angerichtet wird.

Wir müssen stets den Hintergrund im Auge haben, um uns nicht zu oberflächlich mit den vorgegebenen Texten zu beschäftigen: Ewiges Leben oder ewige Verdammnis steht auf dem Spiel! Das gilt unterschiedslos damals und heute. Jeder von uns hat Anlaß, angesichts der Botschaft der Bücher Esra und Nehemia sich zu Gott rufen zu lassen. Jeder hat Anlaß zur Buße und Umkehr. Die Gefahr des immer neuen Abfalls ist für uns genau so gegeben wie für die Leute damals. Es wären viele weitere Bereiche für uns zu nennen, die aus der Urkunde zur Zeit Esras und Nehemias nicht unmittelbar zu entnehmen sind, aber aktuelle Fragestellungen darstellen wie: Eheähnliche Lebensgemeinschaft, Abtreibung, Homosexualität, Steuer- und Versicherungsbetrug, Verhalten am Arbeitsplatz ...

Wir können nach diesem Durchgang nicht länger urteilen, diese Bibelbücher könnten nach kurzer Lektüre beiseite gelegt werden. Wir können uns auch nicht damit trösten, wir seien nur kleine Lichter in der Christusunachfolge, an Esra, Nehemia und das Volk damals kämen wir nicht heran. Es geht nicht um unsere geringere Leistungsfähigkeit, sondern um unser Verhältnis zu Gott. Als die Jünger Jesu unfähig waren, den mondsüchtigen jungen Mann zu heilen, fragten sie Jesus nach der Ursache ihres Versagens. Seine Antwort lautete: „...Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so könntet ihr sagen zu diesem Berge: Hebe dich dorthin! So wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein“ (Matthäus 17, 20)! Wir könnten ebenso mit Gott im Bunde stehen wie Nehemia. Wir sind aufgerufen, von Gott einen solchen Glauben zu erbitten und sich dann von seinem Willen leiten zu lassen. Ein solches Gebet würde uns als Frucht Wunder erleben lassen und unser geistliches Leben zu ungeahnter Reife führen. Die um sich greifende Trägheit in unseren Gemeinden und Familien würde ein baldiges Ende finden.

Das auf Felsen gebaute Haus

Das Ergebnis ist nicht von der Hand zu weisen: Esra und Nehemia haben ihr Leben unter der Losung geführt: Gegen den Strom schwimmen – nicht tun, was „man“ tut! Ist das eine Ausnahmesituation für diese Männer und ihr Volk damals oder gilt diese Leitlinie allen Gotteskindern zu allen Zeiten? Sie haben so gelebt, ohne daß das zu Murren oder Widerspruch gegen Gott geführt hat. Wir wissen, wie schnell wir damit bei der Hand sind zu befinden, die Zeiten

hätten sich geändert und angesichts vieler neu erwachsener Einsichten werde Gott seine Forderungen nicht mehr in der Schärfe aufrecht erhalten können, wie es zu Zeiten Esras und Nehemias möglich war. „Du sollst den Feiertag heiligen.“ Jeden? So kann es doch allen Ernstes nicht gemeint sein!...

Demnach ist zu prüfen, welche Antwort Jesus uns gibt. Schauen wir in die Bergpredigt hinein, werden wir erschreckt feststellen, Jesus verschärfte die Gebote gegenüber den auf dem Berg Sinai Erlassenen: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist „Du sollst nicht töten“; wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein. Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtsnutz!, der ist des Hohen Rates schuldig; wer aber sagt: Du Narr!, der ist des höllischen Feuers schuldig“ (Matthäus 5, 21). Oder: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen“ (Matthäus 5, 43f). Um diesen harten Aussagen auszuweichen, wurde die Bergpredigt als eine zukünftige himmlische Lebensordnung dargestellt, die mit ihren Ansprüchen auf unserer Erde nicht eingefordert werden könne. Am Ende seiner Verkündigung sagt Jesus jedoch mit Nachdruck: „Wer diese meine Rede hört und tut sie, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Fels baute. Als nun ein Platzregen fiel und die Wasser kamen und die Winde wehten und stießen an das Haus, fiel es doch nicht ein, denn es war auf Fels gegründet“ (Matthäus 7, 24f). Wir können noch so einleuchtend erscheinende Einwände vorbringen, die verletzte Ordnung Gottes stellt uns ebenso unter sein Strafgericht wie Israel zur Zeit Esras und Nehemias. Die verbindliche Leitlinie für Gottes Kinder „gegen den Strom schwimmen“, kann keine Generation für sich außer Kraft setzen. Glücklicherweise können wir unser Versagen unter Jesu Kreuz ablegen, indem wir unsere Schuld erkennen und unseren Herrn um Vergebung bitten. Das macht uns frei von der Last aller Forderungen und gibt die Kraft, das fröhliche Vertrauen in Gott und sein Wort, und auch den Mut, „gegen den Strom zu schwimmen“, wie es uns von Esra und Nehemia berichtet worden ist.

Gebe uns Gott, daß wir alle Seiten unserer Bibel, die Gott auf uns hat kommen lassen, sorgfältig beachten, so daß uns nichts von ihrer Botschaft verloren geht.

Führe mich, o Herr, und leite
meinen Gang nach deinem Wort ...

Umschau

Johannes Junker:

Anmerkungen zu einer Landeskirchengeschichte

„Von der Taufe der Sachsen bis zur Kirche in Niedersachsen, Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig“¹ heißt der beachtenswerte Band, der von Landesbischof Professor Dr. Friedrich Weber, Landeskirchenarchivarin Birgit Hoffmann und dem Historiker Hans-Jürgen Egelking herausgegeben wurde.

Die Evangelische Akademie Abt Jerusalem² in Zusammenarbeit mit dem Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte hat aus diesem Anlaß vom 11.–12. Februar 2011 im Theologischen Zentrum³ mit einer Reihe von Autoren⁴ eine umfangreiche Tagung durchgeführt, die Gelegenheit zur Kritik und Kommentierung, zu Nachfragen und Ergänzungen bot.

Es kann hier weder darum gehen, eine Rezension des Buches vorzunehmen, noch ein Gesprächsprotokoll der Tagung wiederzugeben; das „Jahrhundertwerk“ verdient jedoch zumindest einige Anmerkungen unsererseits. Tatsächlich ist die letzte Braunschweigische Kirchengeschichte vor rund 100 Jahren herausgegeben worden⁵ und eine neue war längst fällig, zumal ein zwischenzeitlicher Versuch (1968) die Zeitgeschichte und damit insbesondere die Zeit des Nationalsozialismus noch weitgehend ausgeklammert hatte.

Erstmalig erfolgt durch einen beachtenswerten Aufsatz von Professor em. Dr. Dr. h.c. Reinhart Staats, Kiel, eine Anbindung der Landeskirchengeschichte mit sieben vorreformatorischen Jahrhunderten in der Region um Braunschweig, die neuere Forschungen zum Codex Argenteus in Helmstedt einschließt. Beachtenswert ist auch seine differenziertere Sicht der damaligen Bekehrungs- und Missionsmethoden.

Propst i.R. Klaus Jürgens, Braunschweig, und Professor em. Dr. Inge Mager, Hamburg, behandeln dann besonders die Reformationszeit und das nachreformatorische „Konfessionelle Zeitalter“. Dabei besteht natürlich immer die Schwierigkeit der territorialen Abgrenzungen oder Eingrenzungen, denn Johann Bugenhagen, Martin Chemnitz, Joachim Mörlin u.A., die braunschweigische Kirchengeschichte gestalteten, wirkten ja weit über Braunschweig hinaus.

1 Appelhans Verlag, Braunschweig 2010, ISBN 978-3-941737-25-9, 928 Seiten, €29,80.

2 www.abt-jerusalem-akademie.de

3 Alter Zeughof 2–3.

4 Insgesamt 17 Autoren.

5 Johannes Beste, Geschichte der braunschweigischen Landeskirche seit der Reformation, Wolfenbüttel 1889.

Besonders die Artikel von Pfarrer i.R. Dietrich Kuessner, Braunschweig, und da besonders der Artikel über die Braunschweigische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts gaben Anlaß zu teils heftigen Diskussionen. Vor allem wurden ihm unpassende oder auch einseitige Formulierungen und Sichtweisen angelastet.

Ich habe versucht, wenigstens *einige wenige* „Anregungen“ für eine mögliche spätere Auflage zu geben:

- Die Überschrift „Die altlutherische Phase (1882–1894)“⁶ zu ändern, weil der Begriff durch die „altlutherische“ Kirche besetzt sei, die im 19. Jhd durch landesherrliche Unionsmaßnahmen in Preußen entstanden sei und weil auch inhaltlich im nachfolgenden Artikel nicht wirklich *Alt*lutherisches zu lesen wäre.
- Die im Buch verschwiegene Existenz von Pastor Max Witte (1909–1955) in Braunschweig mit der von ihm und seither von Brüdern St. Ulrici ausgehenden besonders geprägten Bekenntnisbewegung nachzutragen, da dies weltweit Ausstrahlung gehabt habe, vielleicht mehr als alles andere aus der Braunschweigischen Landeskirche.
- Die erwähnten angeblich „radikal fundamentalistischen“(!)⁷ 18 Thesen von Helmut Lieberg (1926–1976) gegen die Theologie Rudolf Bultmanns darzustellen oder wenigstens, wie sonst üblich, auch die Quellen anzumerken und diese überzogenen mehrdeutbaren Bewertungen zu ändern.
- Im Hauptteil 5 „Das Verhältnis zu anderen Religionen und Konfessionen“⁸ ist nur das Verhältnis zur katholischen Kirche beschrieben. Dabei gäbe es doch noch andere Kirchen, die die braunschweigische Kirchengeschichte mitformten und die etwa durch ihre Zugehörigkeit zur ACK oder zu den Kirchen, die die CHARTA OEKUMENICA unterzeichnet haben, hätten eingegrenzt werden können.⁹

Die Reihe der wünschbaren Änderungen hätte noch – auch in anderen Themenbereichen des Buches, z.B. zum Gesangbuch oder zur Mission – länger fortgesetzt werden können. Unsere Kritik ändert jedoch nichts daran, daß mit diesem Buch ein an sich bahnbrechendes Werk vorliegt, das bei sorgfältiger, sachlicher, wissenschaftlich-historischer und abgewogener Weiterführung – vielleicht auch mit zum *Teil* anderen Autoren – sogar beispielhaft werden könnte. Eine Tagung hierzu mit über 60 Teilnehmern kann aber schließlich nicht mehr leisten, als ein buntes Stimmungsbild abzugeben.

6 D. Kuessner, Die Braunschweigische Landeskirche im 20. Jahrhundert, aaO. S.436.

7 AaO. S.426.

8 AaO. S.817ff.

9 Z.B. hat auch die SELK Vereinbarungen mit der Braunschweigischen Landeskirche geschlossen.

Von Büchern

Dorothea Wendebourg, Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation, Mohr, Tübingen 2009, ISBN 978-3-16-149970-8, 268 S., 79,-€.

Lutheraner hierzulande sind vielleicht mit dem Begriff des „Gedächtnismahles“ vertraut, mit dem das Abendmahl in der reformierten Tradition bezeichnet wird. Im vorliegenden Buch zeichnet Dorothea Wendebourg – sie ist Professorin für Reformationsgeschichte an der Berliner Humboldt-Universität – nicht nur den Ursprung dieses Begriffs in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit nach, sondern zeigt auch die Form auf, die diese Vorstellung in den Abendmahlslehren der Reformationszeit findet. Eingehend besprochen werden von ihr Erasmus, Karlstadt, Zwingli und Oekolampad einerseits und Luther und Melanchthon andererseits. In ihrer Studie geht es also konkret um die Frage, wie die verschiedenen Reformer und Reformatoren des 16. Jahrhunderts – sowohl diejenigen, die in der römischen Kirche verbleiben konnten (Erasmus), als auch diejenigen, die gegen Gottes Wort ausgeschlossen wurden – jene Worte Christi verstanden, die Teil der biblischen Einsetzungsworte sind: „Das tut zu meinem Gedächtnis“ (Lukas 22,19; 1.Kor. 11,24–25). Prof. Wendebourg verfolgt dieses Verständnis über die Laufbahnen der verschiedenen Individuen hin, die ja als Häupter der sich herausbildenden Reformgruppen und dann auch Kirchen gerade in der Abendmahlsfrage in schärfsten Konflikt miteinander gerieten.

Es ist nicht überraschend, daß der Begriff des Gedenkens in den Lehren derjenigen Theologen eine wichtige Rolle spielte, die allgemein als Vorläufer der reformierten Theologie gelten: Karlstadt, Zwingli und Oekolampad. Indem sie den Begriff des Gedenkens betonten, suchten sie ihr Votum für Christi reale Abwesenheit vom kirchlichen Begehen des Abendmahles zu stärken. Dadurch, daß sie rein menschliche Vorstellungen von Gedenken als ihren Ausgangspunkt bestimmten, behaupteten sie, daß man ja nur einer abwesenden Person gedenkt. Das Herrenmahl ist also ein Gedächtnismahl, weil man dort in Dankbarkeit der vergangenen Tat Christi am Kreuz gedenkt. Und zwar geschieht das in enger Anlehnung an das atl. Passahmahl, bei dem es ja auch um das Gedenken und die dankbare Feier des vergangenen Auszugs Israels aus Ägypten geht.

Die lutherischen Reformatoren, also hier Luther selbst und Melanchthon, haben den Gedanken des Gedächtnisses im Zusammenhang der Abendmahlslehre nicht besonders betont. Während er für Zwingli und seine Mitstreiter das zentrale Moment des Abendmahls darstellte, war dies für die frühen Lutheraner nicht der Fall. Christi Gedächtnis geschieht nach ihrem Dafürhalten in der Predigt und im Glauben an das Evangelium von Christi Tod für die ganze Welt. Solche Predigt und solcher Glaube hängen sicher mit dem Abendmahl zusam-

men (1. Kor. 11, 26). Jedoch stellen sie nicht das besondere, wesentliche Merkmal des Herrenmahles dar. Das Besondere des Herrenmahles liegt nämlich im mündlichen Essen des Leibes Christi im Brot und im mündlichen Trinken des Blutes Christi im Wein. Dieser sakramentalen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den konsekrierten Elementen entspricht seine personale Gegenwart in seinem Wort.

Während also das reformierte Modell den Begriff des Gedenkens dazu benutzt, um die zeitliche und räumliche Abwesenheit Christi von seiner Kirche zu betonen, verstanden die Lutheraner ihn also gerade auf den anwesenden Gott-Menschen bezogen. Die Reformierten verwiesen auf das Kreuz als den entfernten Punkt in Raum und Zeit, an dem unser Heil ein für alle Mal erworben wurde und überließen es dann dem Heiligen Geist, dieses Heil dann gegenwärtig zu vermitteln. Und wie Zwingli das ja 1530 vor dem Augsburger Reichstag berühmtermaßen formuliert hat, dieser Geist bedarf keines geschaffenen Mittels für sein Werk. Wirksame und nicht nur zeichenhafte Gnaden- und Heilmittel sind also für die Reformierten grundsätzlich undenkbar. Andererseits unterschieden die ersten Lutheraner sorgfältig zwischen dem Erwerb und der Austeilung des Heils. Während ersterer ein für alle Mal durch Christus am Kreuz geschehen ist, findet letztere bis zum Jüngsten Tag durch die von Christus selbst eingesetzten ntl. Gnaden- und Heilmittel statt, nämlich das Wort und die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl.

Die Teilnahme an den Heilmitteln ist also nicht eine verdienstliche Leistung des Menschen, die dieser durch die Ausführung eines tugendhaften Aktes vollbringt und durch die er zu seinem ewigen Heil beiträgt – diese Vorstellung begegnet in der römischen Lehre vom Messopfer. Es handelt sich dabei vielmehr um den Empfang des vollkommenen Heils, das von Christus am Kreuz für alle Menschen bereits erworben worden ist. Zögerlich, und hauptsächlich in Reaktion auf römisch-katholisches und zwinglisches Drängen, sind Lutheraner natürlich ebenfalls in der Lage, diese Teilnahme als des Christen Dankopfer zu beschreiben, wenn solche Teilnahme im Glauben an das Evangelium geschieht. Aber die Hauptsache des Abendmahls ist und bleibt, daß der gegenwärtige Christus sein Evangelium spricht und allen an seinem Leib und Blut im Brot und Wein teilt.

Während Zwingli und seine Anhänger also gemeinsam mit den Lutheranern scharf verneinten, daß das Abendmahl ein Sühnopfer für die Lebenden und Toten sei (wie es ja von Rom im Zusammenhang des Bußsakraments bis heute gelehrt wird), so definierten sie es im Unterschied zu Luther aber doch wesentlich als das Dankopfer (Eucharistie) des Christen. Dieses Dankmahl ist nicht nur eine kirchliche Grenzmarkierung (geschlossenes Abendmahl), sondern geht auch mit einem tugendhaften Leben des Christen einher, in welchem dieser die rechtschaffenen Früchte der Buße darbringt.

Nach der Darstellung Wendebourgs zeigt sich, daß die zwinglische Vorstellung des Abendmahls recht eng mit bestimmten spätmittelalterlichen Fröm-

migkeitsformen verwandt ist. Letztere fanden bei dem Humanisten Erasmus von Rotterdam eine breitere Entfaltung – und Erasmus hat ja auch einen bestimmenden Einfluß auf die schweizer Reformatoren ausgeübt (Oekolampad war zudem vom italienischen Humanismus beeinflusst): Frühreformierten, humanistischen und spätmittelalterlichen Vorstellungen des Gedenkens ging es darum, eine Verbindung mit Christi vergangenem Leiden am Kreuz herzustellen. Zum Teil wird diese Vermittlung als Repräsentation, als Vergegenwärtigung des leidenden Christus formuliert.

Dieses führt dann zum Nachahmungs-Motiv: würdige Abendmahlsteilnehmer sind diejenigen, die in ihrem Leben dem gekreuzigten Christus nachfolgen. Die Reform der Kirche erscheint so primär als eine Reform des Lebens (und nicht etwa der entscheidenden Lehre, wie es bekanntlich bei Luther der Fall war), und dies selbst dort, wo eine solche Lebensveränderung nicht als Weg zum Heil beschrieben wird.

Luthers Abensmahlslehre konzentrierte sich dagegen nicht primär auf Christi Opfer am Kreuz, sondern auf das Wort der Verheißung, das gegenwärtig austeilt, was durch dieses Opfer an einem anderen Ort und zu einer anderen Zeit mit universaler Gültigkeit erworben worden ist. Dementsprechend sind würdige Abendmahlsteilnehmer diejenigen, die dieses Wort der Verheißung im Glauben annehmen. Denn das „für dich“ fordert ja gläubige Herzen.

Christen brauchen also nicht zum Kreuz zu gehen – oder zu kriechen –, um dort Vergebung durch ihren Akt des Gedenkens zu finden. Sie bedürfen auch nicht der kirchlich-sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzes und des Gekreuzigten zum Zwecke der heilsamen Nachahmung in tugendhafter Verdienstlichkeit. Sie sollen schlicht zu dem Abendmahl gehen, das nach Christi Befehl und Verheißung gehalten wird: Wenn sie den Leib essen und das Blut trinken und dann im Glauben das „für dich“ annehmen, dann haben sie, was die Worte ihnen persönlich zusprechen: Vergebung, Leben und ewige Seligkeit.

Untersuchungen wie diese haben ihren Kontext und auch ihre Vorgeschichte. Im konkreten Fall des vorliegenden Buchs von Prof. Wendebourg muß man wissen, daß es das bisher letzte Werk in einer ganzen Reihe von beachtenswerten Veröffentlichungen zum Thema Abendmahl ist, welche Wendebourg in den letzten 15 Jahren publiziert hat. In allen hat sie sich unermüdlich denen entgegen gestellt, denen es durch eine Eucharistisierung des Herrenmahls im Gefolge des anglikanischen Benediktiniers Dom Gregory Dix und anderer um eine Vermischung von Sakrament und Opfer geht. Ihre bislang wichtigste Publikation in diesem Zusammenhang stellt ihre Tübinger Antrittsvorlesung von 1997 dar (zuerst im gleichen Jahr veröffentlicht in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, inzwischen auch zugänglich in ihrer 2009 erschienenen Aufsatzsammlung *Die eine Christenheit auf Erden*). In dieser setzte sie sich kritisch mit der anscheinend bereits zum liturgiegeschichtlichen Allgemeinplatz gewordenen These auseinander, daß Luther das bereits von der altkirchlichen Lehre abweichende westkirchlich-mittelalterliche Abendmahlsverständnis vollends in die

Sackgasse geführt habe: Während die Konsekration der Elemente nach der „ursprünglichen“ Lehre der Alten Kirche dadurch zustande kam, daß man Brot und Wein Gott zunächst mittels eines Dankgebetes (Anaphora, Messkanon) als Dankopfer darbrachte – das Zustandekommen des Sakraments wäre hiernach also durch das Opfer der Christen oder der Kirche bedingt –, so habe man im Westen den Konsekrationsmoment unrichtig auf die Rezitierung des Einsetzungsberichts „verengt“. Luther und die lutherischen Bekenntnisse (siehe nur in der Konkordienformel, *Solida Declaratio* VII, 75–82) seien dann dieser Fehlentwicklung unkritisch gefolgt.

Angesichts dieser Ergebnisse liturgiegeschichtlicher Forschung überrascht es nicht, daß es im Weltluthertum solche Kirchen gibt, die hier bereits Nägel mit Köpfen gemacht haben und das Postulat der Forschung in liturgische Realitäten überführt haben. So schreibt beispielsweise die größte lutherische Kirche in den USA, die *Evangelical Lutheran Church of America*, in ihren in den vergangenen drei Jahrzehnten veröffentlichten Gottesdienstordnungen ein „Großes Dankgebet“ vor, dem allmählich auch die Einsetzungsworte eingegliedert wurden. Dadurch hat ein gravierender Subjektwechsel stattgefunden: Das Verheißungs- und Befehlswort des Herrn an seine Kirche ist hier zum Dank- und Bittgebet der Kirche an ihren Herrn geworden. Diejenigen, die erfahren wollen, wie Wendebourg auf ihre zahlreichen protestantischen Kritiker (z.B. H.-C. Schmidt-Lauber und U. Kühn) reagierte, seien auf ihre Replik verwiesen, die 2002 wiederum in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* erschien. Dieser Aufsatz erschien mir persönlich als noch erhellender als die ursprüngliche Tübinger Vorlesung.

Wie man nun aus der jüngsten Untersuchung Wendebourgs erfahren kann, so ist Zwinglis Definition des Abendmahls – es ist im wesentlichen das „Gedächtnismahl“ der Christen, das „Dankopfer“ (Eucharistie) der Kirche und ein wichtiger Ausdruck christlicher Nächstenliebe – der Eucharistisierung und Ekklesialisierung („Verkirchlichung“) des Abendmahles, die im ökumenischen Dialog der vergangenen Jahrzehnte breite Zustimmung gefunden hat, recht nahe. Sicherlich ist es nicht so, daß Zwingli zufolge die Abendmahlsteilnahme dadurch – wie in Rom – zum tugendhaften Beitrag des Christen zum eigenen Heil und zu dem anderer Christen würde. Gleichzeitig ist es jedoch wesentlich Werk und Tat der Christen und der Kirche, und zwar in einer Ausschließlichkeit, die man auch in Roms Abendmahlslehre nicht findet.

Als Lutheraner sollte man die wichtigen Unterschiede zwischen der Zürcher (oder später Genfer) und der römischen Abendmahlslehre klar erkennen. Gleichzeitig ist es jedoch auch wichtig, die erstaunlichen Gemeinsamkeiten zu sehen, die sich zwischen beiden über die Jahrhunderte trotz teils heftiger Reformschübe auf reformierter Seite erhalten haben. Beide lehren nicht, daß das Abendmahl Christi Testament ist, in dem er als gegenwärtiger Gottmensch vollmächtig seine rettende Vergebung durch das Wort auf Glauben hin mitteilt und in dem er auch seinen Leib und Blut in Brot und Wein zum mündlichen

Verzehr durch alle Abendmahlsteilnehmer darreicht. Beide bevorzugen also, wenn es um das Abendmahl geht, das Opfer der Christen klar gegenüber dem Sakrament und Geschenk Christi.

Gottesdienste, in denen es ausschließlich oder auch nur vorrangig um den Lobpreis und die Danksagung der Christen geht, die ja auch das „Gedächtnismahl“ einschließen können, finden einen reichen Nährboden in dem zwinglischen Verständnis des Abendmahls. Predigten, denen es vor allem um die dankbare Heiligung der Christen – die rechtschaffenen Früchte der Buße eben – und nicht zunächst immer wieder auch um ihre Rechtfertigung durch Christi Werk geht, verdanken sich ebenfalls wohl einem eucharistischen Abendmahlsverständnis, wie es bei dem Protestanten Zwingli begegnet. Bedenkt man die pervertierte Gesetzesverliebtheit, die allen Menschen seit dem Sündenfall inneohnt und die von Luther und Melanchthon recht erkannt und bekannt worden ist, dann muß eine solche exklusive Betonung christlichen Dankens in der Abendmahlslehre weiterreichende Probleme bereiten, und dies selbst dort, wo man Zwingli (oder Calvin) noch ernsthaft nachfolgen will.

Denn obwohl Zwingli ja mit Luther gegen Rom darin übereinstimmte, daß ein Mensch allein durch den Glauben an das Evangelium von der stellvertretenden Sühne Christi gerechtfertigt wird – diese wichtige protestantische Grundübereinstimmung wird leider immer wieder von solchen Lutheranern geflissentlich übersehen, die eine warme Bewunderung für die „sakramentale Theologie“ Roms verspüren, die jedoch weitestgehend evangeliumsfrei ist –, werden die Probleme konkret dadurch verursacht, daß ja nach Zwingli und Calvin das Evangelium in Wirklichkeit keine konkrete, geschöpfliche Gestalt in dieser Welt hat, an die sich der Sünder gerade in der Anfechtung im Glauben klammern kann. Denn die Wirkung des Heiligen Geistes ist ja von solchen geschöpflichen Mitteln frei.

Diese Formlosigkeit des Evangeliums sorgt einerseits für ein Maximum an Freiheit, wenn es darum geht, Gottesdienste zu „gestalten“, die sich nicht mehr den konkreten, prägenden Formen des Evangeliums, die dieses ja durch den Herrn selbst in den Heilsmitteln empfangen hat, in Demut und Nächstenliebe unterordnen (vgl. H. Sonntag, *The Unchanging Forms of the Gospel*, Minneapolis, 2010). Andererseits lehrt ja die kirchliche Erfahrung auch, daß der Raum, der durch den Ausschluß der evangelischen Aktivität Gottes in den Heilsmitteln frei geworden ist, rasch durch allerlei menschliche Aktivitäten, Vorbereitungen und unsichere (und daher oftmals wiederholte) „Entscheidungen für Jesus“ gefüllt wird.

Zwingli kritisierte Luther heftig, weil er ihn – je länger desto mehr – in päpstlichem Sakramentalismus gefangen sah. Diese Anklage bekommen bekenntnisorientierte Lutheraner auch heute noch von reformierten Theologen zu hören – trotz allen angeblichen ökumenischen Einigungen zwischen Lutheranern und Reformierten nach dem 2. Weltkrieg gerade auch in der Abendmahlsfrage (Leuenberger Konkordie). Nachdem man Dorothea Wendebourgs schö-

nes neues Buch gelesen hat, fragt man sich jedoch, ob das Verständnis des Abendmahls, das von Zwingli und seinen Genossen vertreten wurde und noch wird, nicht paradoxerweise dem römischen Verständnis viel näher liegt als das lutherische. Denn Zwingli, nicht Luther, schloß ja nach römischen Vorbild vom Herrenmahl jegliche gegenwärtige und wirklich *rettende* (und nicht nur *sanierende*) Tat des Herrn aus und machte es so vollkommen zum Opfer und guten Werk der Christen. Hier wurde also der falsche Weg Roms in einem gewissen Sinne wirklich zu Ende gegangen. Was gerne immer noch als „Sakramentalismus“ und als eine Abweichung von der Herrlichkeit des „reinen“ (d.h., rein spiritualistischen) Evangeliums gegeißelt wird, mag am Ende also doch viel evangelischer sein, als es sich Zwingli und seine evangelikalen und reformierten Erben vorstellen können.

Holger Sonntag

Maria Marten, Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit, (= Vestigia Bibliae. Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg Band 29/30), Peter Lang, Bern 2010, ISBN 978-3-0343-0336-1, 394 S., 62,10 €.

Diese germanistische Dissertation bei Heimo Reinitzer (Hamburg) widmet sich auf den ersten Blick einem exotischen Thema. Die Aufmerksamkeit der Theologen verdient die Untersuchung gleichwohl schon deshalb, weil sie wichtige Einblicke in bisher wenig beachtete Gesichtspunkte zur Geschichte lutherischer Hermeneutik und Homiletik bietet. Marten schließt sich für ihre Untersuchung eines Ausschnittes frühneuzeitlicher geistlicher Literatur (unter der gedruckte Predigten den weitaus größten Teil einnehmen) an den Erkenntnisstand der germanistischen und historischen (auch theologischen!) Forschung an. Anhand von in der nachreformatorischen Zeit zusehends beliebter werdenden pflanzenallegorischen Predigten (als Untergruppe sogenannter emblematischer oder „dingallegorischer“ Predigten) wird ein begrenzter Abschnitt aus dem Bereich der christlichen Allegorese literaturwissenschaftlich erforscht. Auf diese Weise will die Verfasserin sowohl Kontinuitäten zur vorreformatorischen Allegorese aufweisen als auch den Einschnitt in der Geschichte der Hermeneutik, wie er durch die lutherische Reformation bewirkt wurde, genauer in den Blick nehmen. Wissenschaftsgeschichtlich geht es zudem um die Sichtung der u.a. durch diesen Einschnitt ausgelösten Wechselwirkungen zwischen Theologie und Naturkunde.

Die Übersicht über die untersuchten Quellen bietet eine erste, noch allgemein gehaltene Charakterisierung der pflanzenallegorischen Predigten. Diese dienen nach den für die Predigten geltenden Regeln der Rhetorik der Beh-

rung, der Ermahnung und der Tröstung ihrer Leser (und Hörer). Unter den zum Erreichen dieser Ziele als besonders geeignet angesehenen Figuren, Bildern und Vergleichen nehmen die Pflanzenallegorien (neben Tier- und Edelsteinallegorien) in lutherischen Predigten der damaligen Zeit eine wichtige Rolle ein, weil zum einen viele Pflanzen bereits in der Schrift selber als die Botschaft erläuternde Bilder aufgegriffen werden. Dazu kommt nun zum anderen – über vorreformatorische Ansätze hinausgehend – die breite allegorische Verwendung auch solcher Pflanzen, die die Predigtleser aus ihrer eigenen Umgebung, aus Flur und Garten, kannten. Besonders häufig aufgegriffen werden: Myrrhenbaum, Ölbaum, Weinstock, Palme; unter den Blumen: Veilchen, Lilie, Tausendschön, Rose, Stiefmütterchen, ‚Je länger je lieber‘, ‚Vergiß mein nicht‘, Rittersporn, Pfingstrose, Himmelschlüssel, Königskerze. Dazu treten als Vertreter der Kräuter: Augentrost, Schlangenkraut, Teufelsabbiß, Johanniskraut, Kreuzenzian, Raute, Alant, Wegerich, Wermut. Die Verfasserin beschränkt sich für ihre Untersuchung auf solche Einzelpredigtdrucke oder Predigtsammlungen, die bereits im Titel markieren, daß die Pflanzenallegorese in ihnen eine zentrale Rolle spielt. Eindrücklich wird dies untermalt durch die Dokumentation von 19 pflanzenallegorischen Illustrationen aus diesen Werken im Anhang.

Die meisten Autoren der untersuchten Texte hatten in Wittenberg Theologie studiert, wozu insbesondere die Ausbildung zum Prediger nach den von Melanchthon geprägten Grundsätzen der Dialektik und Rhetorik gehörte. Widmete sich die Dialektik dem Erlernen einer methodischen Darlegung der theologischen Lehre auf der Grundlage der Schrift, so ging es in der Rhetorik insbesondere um die Kunst, die Lehre anschaulich in Predigt und Unterweisung auszuformulieren. Da nach Marten der Übergang zwischen Predigt und Erbauungs-Literatur in der damaligen Epoche fließend war, bezieht sie auch letztere in ihre Untersuchung mit ein und sichtet zudem naturkundliche Handbücher, die den Predigtautoren zur Verfügung standen. Ausdrücklich ausgenommen von ihrer Untersuchung sind „Predigt-Postillen“, nicht nur, weil in ihnen die Pflanzenallegorien selten seien, sondern auch, weil diese primär zum Bereich der akademischen Bibelexegese gehörten, während die von Marten untersuchten Quellen auf Hörer und Leser im Kontext der Kirchgemeinden ausgerichtet waren. Marten beschränkt sich auf Quellen aus der Zeit zwischen 1550 und 1623, da hier zum einen die Ernte sowohl der Melanchthonschen Rhetorik als auch der Lutherschen Hermeneutik eingefahren wurde, da andererseits ab den 1620er Jahren nicht nur die Loci-Methode in der Dogmatik durch die analytische Methode abgelöst wurde, sondern auch die Form der Pflanzenpredigt sich unter dem Einfluß der Emblematis, des Paracelsismus und der Physikotheologie veränderte, was Marten gegen Ende ihres Buches knapp ausführt.

Die Bestandsaufnahme der Pflanzenallegorien in den einschlägigen Texten erfolgt in einem Doppelschritt: Zunächst sammelt Marten die in den Predigten interpretatorisch fruchtbar gemachten Eigenschaften der Pflanzen (die botanischen Fachbezeichnungen werden mit aufgeführt), gruppiert nach Pflanzentei-

len und Merkmalen derselben (Farbe, Geruch, Blütenform, Wurzelform, Blattform, Geschmack, Wachstum und Wirkung, Nutzung). Hier wird deutlich, daß zwar teilweise auch noch antike Quellen rezipiert wurden, in erster Linie aber die Kenntnisse der zeitgenössischen Naturkunde breit aufgenommen wurden. In einem zweiten Schritt analysiert die Verfasserin die theologischen Topoi oder Lehrpunkte gemäß der Systematik der Melanchthonschen Loci, auf die die Vielzahl des botanischen Materials geistlich bezogen wird. Schwerpunktmäßig sind dies die Themenkreise: Christus und das Kreuz, die lutherische Dreiständelehre (wonach jeder Christ nach Gottes Willen eine verantwortliche Stellung im Haus bzw. in der Familie, in der Kirche und im Staatswesen innehat), die Kirche, das Wort Gottes, die Auferstehung, Gesetz und Evangelium, Glaube und Gebet, Buße und Gnade.

Um Differenz und Kontinuität im Rahmen der Geschichte der Bibelauslegung in Exegese und Predigt näher zu bestimmen, wirft Marten sodann einen vergleichenden Blick auf die Allegorese, wie sie frühchristlich und mittelalterlich überliefert wurde. In diesem Abschnitt trägt die Verfasserin zu hilfreichen Klärungen bei, indem sie aufweist, daß die „stillschweigende Gleichsetzung von hermeneutischer und rhetorischer Allegorie in der Forschung“ (S. 144) mit ein Hauptgrund dafür ist, daß die schon bei Luther vorliegende Spannung zwischen Ablehnung des überlieferten vierfachen Schriftsinns bei gleichzeitiger breiten Anwendung der Allegorese in der praktischen Schriftauslegung in der bisherigen Forschung zu Unrecht als Selbstwiderspruch interpretiert wurde. Auch wenn die Übergänge zwischen hermeneutischer und rhetorischer Allegorie gelegentlich fließend erscheinen, läßt sich doch deutlich unterscheiden zwischen den in der Exegese zu erhebenden innerbiblischen (hermeneutischen) Allegorien, in denen insbesondere Gottes Handeln in der Schöpfung zeichenhaft auf sein Handeln in der Erlösung bezogen wird, und der rhetorischen Allegorie, die in der ausschmückenden Verkündigung des Evangeliums vornehmlich in der Predigt zur Anwendung kommt. „Stellt nun die hermeneutische Allegorie eine in der lutherischen Exegese genau festgeschriebene Interpretationsmethode dar, die vom Bibeltext Vorgegebenes deutet, so ist die rhetorische Allegorie im Gegensatz dazu ein Ausdruck übertragenen Redens, mit dessen Hilfe ein während der Bibelexegese gefaßter Gedanke illustriert wird. Ihr Ziel ist die Verdeutlichung und Überzeugung der Zuhörer von der Richtigkeit dieses Gedankens“ (S.148). Ausgangspunkt der rhetorischen Allegorie ist immer ein biblisch-theologischer Sachverhalt, für den zur Veranschaulichung eine passende Pflanze oder Pflanzeigenschaft hinzugezogen wird. Bildungsgeschichtlich werden hier Melanchthons intensive Bemühungen um eine erneuerte Dialektik und Rhetorik wirksam. Die nach den Regeln der Dialektik in den Loci der Dogmatik erhobenen Lehrpunkte müssen demnach gemäß den Regeln der Rhetorik in der Predigt durch allegorische Bilder und Vergleiche dem Hörer auf ansprechende Weise vorgelegt werden. Luther konnte in diesem Zusammenhang von „sprachlichen Gemälden“ reden (frei nach Gal 3,1).

Neben der Geschichte der Allegorese nimmt Marten als weitere Voraussetzung der lutherischen Pflanzenallegorien die neue Verhältnisbestimmung von Naturkunde und Theologie in den Blick. Diese sieht die Verfasserin insbesondere durch Melanchthons Anthropologie geprägt, die stärker als Luther nicht nur die Sündhaftigkeit der menschlichen Erkenntnis betone, sondern auch den Gleichnischarakter der Schöpfung und die Erkennbarkeit der Spuren Gottes in dieser durch die Vernunft wahrnehme. In der Praxis (das hätte man hier unter Rezeption etwa der Entdeckungen Johann Anselm Steigers zum bildtheologischen Schöpfungsverständnis bei Luther noch plausibler machen können) ist jedoch kaum ein Unterschied zwischen Luther und Melanchthon im Umgang mit der Allegorie als rhetorischem Stilmittel festzustellen. Den gelegentlich etwas sprunghaften Ausführungen zur reformatorischen Theologiegeschichte tritt dann ein Überblick über die Entwicklung der frühneuzeitlichen Naturkunde an die Seite. Hier wird deutlich, daß damals traditionelle Linien bis hin zur Naturmagie durchaus fortgesetzt, zunehmend aber durch empirische Beobachtungen in den Hintergrund gedrängt wurden.

Marten wendet sich in einem nächsten Schritt der literaturhistorischen Analyse der Pflanzenpredigten zu. Dabei sind neben den Predigten selber insbesondere die Lehrbücher zu berücksichtigen, die Rhetorik und Homiletik zusammen behandelten. Pflanzenallegoresen konnten in unterschiedlichsten Predigttypen zur Anwendung kommen, in Homilien, Lehrpredigten, argumentativen, thematischen Predigten, Festpredigten, Kasualpredigten. Eine wichtige Rolle spielten die Predigtsammlungen mit der Vielzahl dargebotenen Bildmaterials, um angesichts jährlich wiederkehrender Perikopen die Stoffe abwechslungsreich darbieten zu können. Dabei ging es nicht um „Unterhaltung“ der Predigthörer, sondern dieser Ansatz wird als Konkretisierung des reformatorischen Meditationsverständnisses ansichtig, wonach die Lektüre und Predigt der Heiligen Schrift nicht nur der Belehrung, sondern insbesondere der Affekterregung diene. Gemäß der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sollten die Seelen der Hörer erschreckt und getröstet werden. Gerade für die Mobilisierung weiterer der christlichen Botschaft entsprechender Affekte wie Mitleid, Erbarmen, Reue, Abscheu waren Pflanzenallegorien besonders gut geeignet. In besonders vielfältiger Weise kam dies in der Passionsmeditation zur Geltung. Marten schreitet auch unter diesem Gesichtspunkt die verschiedensten Predigtgattungen ab, sichtet Predigtsammlungen wie etwa Reisepredigten, Erntepredigten, Gewissenspredigten und lokale Besonderheiten wie beispielsweise Weinbaupredigten aus dem Frankenland. Auch die den Predigern zur Verfügung stehenden Hilfsmittel wie die damals verbreiteten Exzerptsammlungen werden ausgewertet, bevor sich die Verfasserin den Pflanzenillustrationen zuwendet, die vornehmlich auf Titelblättern der Visualisierung der Allegorese dienten. Hier nun geht Marten auch auf die Forschungsergebnisse Steigers zu Luthers Bildtheologie ein.

Schließlich dringt die Verfasserin noch einmal zu wichtigen hermeneutischen Fragestellungen vor, wenn sie unter der Überschrift „Zur Bibelerklärung in der Pflanzenpredigt“ genauer auf die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Schriftauslegung in der Reformation eingeht. Wichtigste Veränderung gegenüber der Tradition ist nicht einfach nur die Ablehnung des vierfachen Schriftsinns, sondern die streng christologische Ausrichtung des *sensus literalis* bei Luther. Hierzu legt Marten eine sonst wenig beachtete Schlüsselstelle aus Luthers großer Abendmahlsschrift von 1528 aus, deren Tragweite vermutlich bis heute nur selten ermessen wird. Auch die Untersuchung der Traditionsbezüge der nachreformatorischen Predigt untereinander bringen aufschlußreiche Beobachtungen. So gibt es zahlreiche Pflanzenallegorien, die genuin lutherisch sind, wie etwa die Deutung des Tausendschön oder des Amaranth auf die Kirche. Auch die Frage, welche Bibelstellen generationenübergreifend jeweils bestimmte Pflanzenallegoresen zeitigten, bringt interessante Einblicke in die Schriftauslegung insbesondere der alttestamentlichen Weisheitsliteratur. Nicht in derselben Stringenz wie bei Johann Anselm Steiger, aber doch gerade von ihrer Lektüre von Luthers Abendmahlsschrift her leuchtet auch bei Marten die Verankerung der lutherischen Schrifthermeneutik in der christologischen Zweinaturenlehre auf, als deren Implikation die Allgegenwart des Gottmenschen Jesu Christi auch in der Schöpfung anzusehen ist. So beruht die „Relation zwischen Gegebenem und Erschlossenem“ als Verfahren bei den Naturallegoresen auf Luthers Einsicht aus dem Jahr 1528, die Marten mit folgenden Worten zusammenfaßt: „Das Naturding meine und verweise nicht nur auf Christus, sondern vergegenwärtige ihn vollständig, da er in ihm selbst anwesend sei“ (S. 275). Theologiegeschichtlich ist die Beobachtung aufschlußreich, es handele sich bei den profiliertesten Vertretern der Pflanzenallegorese fast durchweg um Gnesiolutheraner, die gleichwohl für ihre an Luthers theologischen Prinzipien orientierte Schriftauslegung melanchthonianische Methodik verwendeten.

Schließlich thematisiert Marten Funktion und Wirkung der Pflanzenpredigten. Diese zielten in gedruckter Form auf Wiederverwendbarkeit und Auswertbarkeit durch die Prediger; sie dienten als Handreichungen zum christlichen Leben nicht nur in moralischer, sondern insbesondere in seelenmedizinischer Hinsicht. Schließlich dienten die Pflanzen als Merkbilder, Erinnerungshilfen und, unterstützt durch die Illustrationen in den Drucken, auch als „Augenpredigt“. So sind die lutherischen Pflanzenpredigten auch ein bedeutender Bestandteil der Geschichte der Memorierkunst. Durch die Imagination von Gärten mit angelegten Beeten konnten Gedächtnisräume erstellt und erwandert werden, die den Lesern und Hörern wieder in Erinnerung kamen, wenn sie in ihren eigenen Gärten unterwegs waren. Auch hier spielten medizintheologische Erwägungen eine wichtige Rolle, die wiederum auf dem Glauben beruhten, daß es derselbe Christus ist, der als der eine göttliche Arzt durch seine Präsenz in den Gnadenmitteln für die Gesundheit der Seelen und durch seine Präsenz in Kräutern und Früchten für die Gesundheit des Leibes sorgt.

In ihrem abschließenden Ausblick arbeitet Marten noch einmal eines der wichtigsten Ergebnisse ihrer Arbeit heraus, daß nämlich bei einer sorgsam Unterscheidung zwischen hermeneutischer und rhetorischer Allegorese die immer wieder in der Forschung behaupteten Widersprüche in Luthers und seiner Nachfolger Theologie hinfällig werden. Die christologische Ausrichtung der lutherischen Hermeneutik bedeutet mithin keine Engführung, sondern setzt nachgerade ein größtmögliches schöpferisches Potential der praktischen Schriftausleger aus sich heraus. Im Rahmen der theologischen Prinzipien und gemäß der von Melancthon eingeprägten rhetorischen Regeln konnte so die gesamte Schöpfungswirklichkeit in den Dienst der Evangeliumsverkündigung gestellt werden. Das hatte zur Folge, daß die Predigten in der Zeit der lutherischen Orthodoxie lebens- und sinnenfroh waren und sich von der späteren rationalistischen Blutarmut massiv abhoben.

Marten bietet im Anhang Biogramme jener Pfarrer, deren Predigten sie untersucht hat. Literaturverzeichnis, Bibelstellen-, Namens- (leider wie das Literaturverzeichnis lückenhaft) und Sachregister machen das Buch darüber hinaus zu einer wichtigen Bezugsgröße für alle, die über die Theologie der frühen Neuzeit arbeiten und dabei auch an interdisziplinärem Austausch mit Germanisten interessiert sind. Das Buch von Maria Marten wurde im Jahr 2011 mit dem Hermann Sasse-Preis für lutherische theologische Literatur ausgezeichnet. Die vorzügliche Arbeit kann heutiges Predigtschreiben und Predigthören auf gute Weise bereichern. Eine spannende Lektüre wartet daher nicht nur auf Fachtheologen, sondern auch auf an Botanik oder an der Predigtkunst interessierte Nicht-Theologen.

Armin Wenz

Johann Spangenberg, A Booklet of Comfort for the Sick & On the Christian Knight, ins Englische übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Robert Kolb, Marquette University Press, Milwaukee 2007, ISBN 978-0-87462-710-7, 124 S., 20,- \$.

Die jesuitische Marquette-Universität in Milwaukee gibt seit einigen Jahren eine Buchreihe heraus, die auch in Europa Aufmerksamkeit verdient. Unter dem Titel „Reformation Texts with Translation (1350–1650)“ erscheinen zweisprachige Ausgaben von Quellentexten aus vier Jahrhunderten. Dabei geht es um „kleine“ Textsorten, sogen. „textus minores“, die nichtsdestoweniger als grundlegende Texte damaliger kirchlicher und theologischer Reformbemühungen gelten können. Wiederholt handelt es sich dabei um Schriften, die erstmals in modernes Englisch übersetzt wurden. Zum Abdruck kommt aber jeweils nicht nur die englische Übertragung, sondern auch eine zwar nicht historisch-

kritische, aber doch gut recherchierte Wiedergabe der Originaltexte in deutscher oder lateinischer Sprache. Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine der ersten erbauungstheologischen Schriften aus dem Bereich der lutherischen Reformation, Johann Spangenberg's „Ein new Trost Büchlin für die Krancken und/Vom christlichen Ritter“ aus dem Jahr 1548. Robert Kolb besorgte nicht nur die Übersetzung ins Englische, sondern schrieb auch eine lezenswerte Einführung in Biographie und Werk des Reformators der Stadt Nordhausen. Kolb fügt dabei Spangenberg's Schrift ein in die Geschichte der Bemühungen um den Aufbau einer reformatorischen Seelsorge, auf die hin Luthers Theologie sachgemäß drängte. Er streicht zudem die überragende Bedeutung heraus, die der Buchdruck für die Verbreitung reformatorischer Lehre und Frömmigkeit spielte. Stilbildend wirkte dabei Luthers Kleiner Katechismus, dessen Aufbau in der Form von Fragen und Antworten auch Spangenberg in der vorliegenden Schrift aufnimmt. Luther hatte ja selber die Prediger ermuntert, eigene „Katechismen“ für die Unterweisung der Gemeinden zu entwerfen. Dem Wunsch der Reformatoren, die akademisch begründete Lehre nun den Gemeinden zu vermitteln, kam in einer Zeit der „Krise der Seelsorge“ eine starke Nachfrage nach einer evangeliumsgemäßen Unterweisung über die Grundlagen des Glaubens entgegen, insbesondere nach einer tröstlichen Sterbevorbereitung und nach einer Anleitung zu einem aus der Rechtfertigung notwendig erwachsenden geheiligten Leben. Darüber hinaus sollten diese elementarisierenden Schriften auch als Anleitungen zum Bibellesen dienen. Angesichts der in der Mentalität der Menschen nach wie vor mächtigen mittelalterlichen Frömmigkeit sollte schließlich noch zu einem kritisch differenzierenden Umgang mit derselben angeleitet werden.

Dieser mentalitätsgeschichtliche und theologiegeschichtliche Hintergrund bestimmt die Dreiteilung von Spangenberg's Schrift, der zunächst eine elementare Sterbekunst (*ars moriendi*) vor dem Leser ausbreitet, bevor er sich in Aufnahme des neutestamentlichen Motivs vom christlichen Leben als geistlicher Ritterschaft (nach 2Kor 10,3f; Eph 6,17; 2Tim 2,3; 1Thess 5,8) der Bewältigung der Anfechtungen zuwendet, denen sich die Gläubigen ausgesetzt sehen. Den Abschluß bildet eine Kritik überkommener Frömmigkeitsformen, wie sie kontroverstheologisch von römischer Seite gegen die Anhänger der Reformation geltend gemacht wurden. Kolb zeigt in seiner Einleitung auf, in welchem großen Maße Spangenberg Motive aus Luthers Theologie aufnahm und zugleich eigenständig verarbeitete. Beide Reformatoren sehen das christliche Leben durch Römer 6 geprägt. Aus der Taufe erwächst für beide die lebenslange Auseinandersetzung mit der Anfechtung durch die feindliche Trias von Teufel, Welt und Fleisch. Spangenberg verstärkt das Motiv vom Ritterkampf, indem es bei ihm titelgebend und somit gattungsbildend wirkt. Zudem verbindet er das Rittermotiv mit dem Motiv vom christlichen Leben als Pilgerfahrt, was es ihm ermöglicht, zahlreiche alttestamentliche Motive für das Leben der Christen fruchtbar zu machen. Insbesondere die drei heiligen Berge der Heilsgeschich-

te Sinai, Zion und Tabor mit all den dorthin führenden biblischen Geschichten helfen Spangenberg so zur Veranschaulichung des christlichen Pilgerweges vom Gesetz zum Evangelium und zur eschatologischen Vollendung (der Tabor ist der Ort der Verklärung Jesu).

In seiner Einleitung gibt Spangenberg zu erkennen, daß er seine Schrift auf Bitten guter Freunde hin verfaßt hat mit dem Ziel, junge Christen (Knaben und Mädlein!) eine Form zu geben, mit der sie sich untereinander befragen können. Die Kunst des Sterbens soll bereits von der Jugend „eingebildet und gefaßt“ werden, nicht nur für die Vorbereitung auf den eigenen Tod, sondern für die Befähigung zur Seelsorge an denjenigen, die von Sterben und Trauer betroffen sind. Schon hier merkt man, daß von einer pastorenzentrierten Seelsorge überhaupt keine Rede sein kann, sondern die ganze Gemeinde zu einer Seelsorgegemeinschaft werden soll, die dafür freilich einer theologisch verantworteten Unterweisung bedarf. Die Fragen selber und ihre Antworten sind weithin so kurz und knapp formuliert, daß sie sich wie von selbst einprägen und darüber hinaus sachlogisch aufeinander aufbauen, was mnemotechnisch von großer Bedeutung ist. Auf diese Weise elementarisiert Spangenberg eine christliche Lehre des Todes und des Sterbens im Sinne einer rechten Vorbereitung auf den Tod. Im weiteren Verlauf schreitet er die Vielfalt der sonstigen Anfechtungen eines Christenmenschen ab. Aufgrund ihrer breiten biblischen Rückbindung erweisen sich Spangenberg's pädagogisch geschickt dargebotene Antworten als zeitlos, weshalb sie noch heutigen Lesern für die Seelsorge an der eigenen Seele nur empfohlen werden können. Für konkrete Anfechtungen gibt der Autor jeweils eine Anzahl passender biblischer Trostsprüche an die Hand, die der Leser für diese Situationen möglichst auswendig kennen soll. Immer wieder streicht Spangenberg die Heilswirklichkeit der Taufe in ihrer tröstenden und seligmachenden Kraft heraus. Zahllose wichtige *biblische* Begriffe wie „Welt“ oder „Fleisch“, „Tötung des Fleisches“, „Erneuerung des Geistes“, „Kreuz“, „Glaube“ oder „Liebe“, werden knapp und präzise erklärt, damit die Leser in die Lage versetzt werden, einschlägige biblische Texte in ihrer seelsorglichen Bedeutung wertschätzen zu können. Der Prediger wiederum bekommt durch die anschauliche Rezeption der alttestamentlichen Heilsgeschichte Predigtideen und hilfreichen Umgang mit biblischen Metaphern und Bildern an die Hand. Unter der Überschrift „Vom rechten Kreuz der Christen“ schreibt Spangenberg – um nur ein Beispiel zu nennen – in Aufnahme des Gebotes zur Kreuzesnachfolge aus Lukas 9,23, Christus sage, wir sollten unser Kreuz auf uns nehmen, nicht sein Kreuz, das er allein für uns getragen hat. Den christlichen Kreuzträgern in Jesu Nachfolge aber gilt als Trost: Wie Christus durch Berührung seines Fleisches in der Taufe den Jordan und alle Wasser geheiligt hat, so hat er auch durch Berührung seines Fleisches und Blutes alles Leiden, Armut, Trübsal, ja den Tod selbst geheiligt, den Fluch in einen Segen verwandelt, den Tod erwürgt, die Sünde vertilgt. Christus wolle uns das Kreuz als guter Hirte und Arzt süß und unschädlich machen, wie an der Geschichte von der ehernen Schlange zu lernen ist.

Dem Herausgeber ist zu danken dafür, daß er nicht nur einen bislang weit-
hin übersehenen Meilenstein reformatorischer Erbauungsliteratur der kirchen-
geschichtlichen Forschung zugänglich gemacht, sondern damit zugleich eine
geistliche Quelle, die auch heutigen Christen in elementaren menschlichen Nö-
ten und Herausforderungen sprachfähig zu machen in der Lage ist.

Armin Wenz

Urbanus Rhegius, Preaching the Reformation. Homiletical Handbook,
ins Englische übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen
von Scott Hendrix (= Reformation Texts with Translation 1350–1650, Bd.
2), Marquette University Press, Milwaukee 2003, ISBN 0-87462-707-9,
115 S., 15,- \$.

Scott Hendrix, Reformationsgeschichtler in Princeton, besorgte diese latei-
nisch-englische Edition des homiletischen Handbuchs von Urbanus Rhegius
(1489–1541). Rhegius hatte seine Schrift als Frucht seiner Visitationstätigkeit
im Herzogtum Lüneburg verfaßt, wo er als Reformator im Sinne Luthers wirkte.
Er selber hatte zu seinen Lebzeiten eine deutsche Übersetzung der ur-
sprünglich im Jahr 1535 in lateinischer Sprache verfaßten Schrift erstellt¹. Ei-
ne schon ältere Übersetzung ins Englische aus dem Jahre 1928 hatte wesentli-
che Textteile ausgelassen. Grundlage der vorliegenden Ausgabe ist die lateini-
sche Fassung, wobei Hendrix auch Rhegius' Fassung konsultierte. Interessant
ist diese Predigthanleitung nach Hendrix vor allem deshalb, weil man an ihr stu-
dieren kann, wie auch außerhalb Sachsens das Bemühen groß war, die im aka-
demischen Bereich errungenen reformatorischen Einsichten in den pastoralen
Raum der Kirchengemeinden hineinzutragen. Insbesondere ging es darum,
Mißverständnisse und Engführungen bei den Pfarrern zu korrigieren, die sich
aus einer unachtsamen Aufnahme reformatorischer Thesen ergeben hatten. So
ist das Predigthandbuch von Rhegius ein beredtes Zeugnis für den grundkatho-
lischen Charakter der lutherischen Reformation auch in Norddeutschland! Das
geht bereits aus der Einleitung seiner Schrift hervor, in der Rhegius als Ziel an-
gibt, er wolle dazu anleiten, daß die Prediger insbesondere die Streitthemen so
predigen, daß die biblische Botschaft nicht verkürzt und verfälscht wird und
den Gemeinden kein Ärgernis bereitet wird. So bespricht Rhegius dann zahl-
reiche Fehldeutungen der reformatorischen Erkenntnisse, wie er sie bei seinen
Visitationen unter den Pfarrern feststellen mußte. Seine Schrift wendet sich
ausdrücklich an die „Novizen“ unter den Predigern, hat also zum Ziel, in der
nachwachsenden Pfarrergeneration die reformatorische Lehre ausgewogen zu

¹ Der lateinische Titel lautet: „Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praeci-
pui Christianae doctrinae locis, pro iunioribus Verbi Ministris in Ducatu Luneburgensi“.

verankern. Mit eindrücklichen Worten und mit aus dem Neuen Testament und den Kirchenvätern geschöpften Zitaten wird der große Ernst der Predigt Aufgabe herausgestrichen. Wer in seinem Predigt dienst gedankenlos und fahrlässig vorgeht, wird eindringlich vor dem Gericht Gottes gewarnt, der am Ende Rechenschaft fordert von seinen Haushaltern. Rhegius polemisiert insbesondere gegen solche Prediger, die meinen, sie hätten längst ausgelernt und müßten sich *theologisch* nicht mehr bilden.

Inhaltlich geht es dann vor allem um mit der Rechtfertigungsverkündigung verbundene Fragenkreise und um Fragen der kirchlichen Praxis. Viele Parallelen zum Bekenntnis von Augsburg tun sich auf. Rhegius war als gebürtiger Süddeutscher zur Zeit des Augsburger Reichstags einer der dort aktiven lutherischen Prediger gewesen. Besonders ausführlich setzt sich Rhegius gleich zu Beginn seiner Schrift mit Formulierungen auseinander, die ein antinomistisches Buß- und Rechtfertigungsverständnis zum Ausdruck brachten. Wie bei Melanchthon spielt Lk 24,47 eine Schlüsselrolle für das reformatorische Predigtverständnis. Wer den Glauben predigen will, ohne Buße bzw. ohne das Gesetz zur Sündenerkenntnis zu predigen, nimmt den Gläubigen den Trost des Evangeliums, denn Christus ist als Arzt der Sünder gekommen, nicht der Gerechten. Gerade die Gebote Gottes müssen darum eingeprägt und gelernt werden. Und wie es keinen Glauben (*fides*) ohne vorherige Buße (*contritio*) gibt, so keinen Glauben, dem nicht die guten Werke als Früchte folgen. Bei der Frage nach der Willensfreiheit ist sorgfältig die Unterscheidung zwischen dem Leben der Menschen vor Gott (*coram Deo*) und dem Leben vor der Welt (*coram mundo*) einzuüben, damit nicht der Anstoß des Determinismus bereitet wird. Auch für den Umgang mit der Prädestinationsthematik gibt Rhegius hilfreiche, knappe Formulierungshinweise, die auf gute Weise elementarisieren, was theologisch äußerst komplex ist. Besonders scharf polemisiert Rhegius gegen die Verachtung der Bildung. Das Lob der Ehe dürfe nicht zur Verachtung der Jungfräulichkeit führen, die im Neuen Testament ebenfalls hochgeschätzt werde. Die Beichte soll durch die Diener am Wort so praktiziert werden, daß Katechismusverhör und Absolution nicht im Kollektiv, sondern in der Zuwendung zum Einzelnen stattfinden. Zum Beten, Fasten und zum Halten der Feiertage soll so angeleitet werden, daß bewährte Traditionen nicht leichtfertig verachtet und abgetan werden. Ausdrücklich fordert Rhegius Gottesdienste etwa zu Mariä Verkündigung (25.3.) oder zur Geburt Johannes des Täufers (24.6.) zu feiern, da an diesen Festtagen die Geheimnisse des Evangeliums um der Leute willen bedacht werden können. Auch die Meßgewänder sollen um der guten Ordnung willen beibehalten werden. Besonders ausführlich nimmt der Reformator Stellung zur Heiligenverehrung. Die Heiligen seien zwar nicht anzurufen, aber sehr wohl als Vorbilder im Glauben zu ehren. Das Bewußtsein um die Gemeinschaft mit den Verstorbenen und um die künftige Wiedervereinigung mit ihnen ist Ausdruck des Glaubens an die Auferstehung der Toten. Rhegius erinnert mit Augustinus daran, daß es in der alten Kirche Arianer waren, die das Gebet für die Toten gänzlich verwarfen. Als vorbildlich in dieser Frage zitiert Rhegius neben Luther zahlreiche Kirchenväter. Zuletzt erfolgen ebenfalls in ei-

ner gewissen Ausführlichkeit Mahnungen, die Predigt und die Praxis der Beerdigung so zu halten, daß der Glaube an die Auferstehung des Fleisches nicht verleugnet, sondern für jedermann erkennbar bekannt wird (Hendrix spricht in seiner englischen Übersetzung anders als der „revidierte“ deutsche Apostolicumstext von „resurrection of the flesh“, Auferstehung des Fleisches, für „resurrectio carnis“). Rhegius bietet hier einen bibelkundlichen Überblick über die Bestattung im Volk Gottes, den man gut für Gemeindeveranstaltungen oder Bibelarbeiten zur Thematik auswerten kann.

Durchweg leitet der Reformator Lüneburgs dazu an, die gesunde Mittelstraße zu gehen zwischen den Extremen der mittelalterlichen Gesetzlichkeit einerseits und der schwärmerischen Unverbindlichkeit andererseits. Der berechtigte Kampf gegen Mißbräuche hat nur dann Sinn, wenn jene mißbrauchten, in der Schrift begründeten und in der guten kirchlichen Tradition bewährten Praktiken gerade nicht zerstört, sondern neu zu Ehren gebracht werden.

Gewiß ist dieses Handbuch keine „Predigtlehre“ im heutigen Sinne. Sich beispielsweise auch um die Rhetorik zu bemühen, liegt ganz auf der Linie der Mahnung des Rhegius, jene Künste nicht zu verachten, die der Theologie und Kirche für die Ausrichtung ihres Auftrags dienen. Daß es freilich nun Predigtanleitung von der Art, wie Rhegius diese in seinem Handbuch bis hin zu Beispielen für gelungene und mißlungene (weil theologisch irreführende) Formulierungen bietet, heute nicht gibt, muß nicht heißen, daß wir sie nicht genauso nötig hätten. Scott Hendrix kommt das Verdienst zu, mit dieser kleinen Schrift eine Quelle aus der Brunnenstube der Reformationszeit für unsere Zeit zugänglich gemacht zu haben, die nicht nur für Historiker von Interesse ist, sondern auch unter heutigen Predigern, die um den Ernst ihrer Aufgabe wissen, eine heilvolle Wirkung entfalten wird.

Armin Wenz

Karl-Hermann Kandler, Das Wesen der Kirche nach evangelisch-lutherischem Verständnis, Freimund-Verlag, Neuendettelsau 2006, ISBN 978-3-86540-015-4, 176 S., 21,80€.

Bereits 2006 legte Karl-Hermann-Kandler (Jahrgang 1937, em. Systematiker an der Universität Leipzig, u.a.a. Vorsitzender d. Geschäftsführenden Ausschusses des Lutherischen Einigungswerkes der VELKD) seine Abhandlung „Das Wesen der Kirche nach evangelisch-lutherischem Verständnis“ vor. Kandler wendet sich damit „in erster Linie an Theologiestudenten“ (S.5), will mit dem Buch jedoch auch interessierte akademische und nichtakademische Leser, zumal solche, die in kirchlichen Gremien oder als kirchliche Mitarbeiter Verantwortung tragen, erreichen und trägt diesen Adressaten durch gute Allgemeinverständlichkeit und Lesbarkeit, Erklärung von Fremdwörtern und Fach-

ausdrücken deutlich Rechnung, was gewiß auch „Fachtheologen“ dem Autor zu danken wissen.

Aber nicht nur der genannte Adressatenkreis, sondern vielmehr *die exklusive Bindung an die lutherischen Bekenntnisse*, so der Autor, das jeweilige Einsetzen beim Schriftzeugnis zu einem ekklesiologischen Teilaspekt und das Eingehen auf aktuelle Fragestellungen wie die nach dem kirchlichen Amt, der Weltverantwortung der Kirche und der Ökumene unterscheidet dieses dogmatisch-ekklesiologische Kompendium von anderen Publikationen zum Thema „Kirche“.

In (neben Einleitung und Schluß) sechs Hauptabschnitten verhandelt Kandler „Die Kirche in der Heiligen Schrift“ (S.11–18), „Kirche, dogmen- und theologiegeschichtlich“ (S.19–62), „Das Wesen der Kirche“ (S.63–104), „Die Kirche und ihr Amt“ (S.105–138), „Kirche und Welt“ (S.139–152) und „Die Zukunft der Kirche“ (S.153–176).

Bereits formal ist positiv hervorzuheben, daß Kandler in jedem Unterabschnitt neben dem bereits erwähnten Einsatz beim Zeugnis der Hl. Schrift einen kurzen dogmengeschichtlichen Überblick sowie eine Darstellung der wichtigsten modernen bzw. aktuellen Schulmeinungen zur jeweiligen Thematik präsentiert, bevor er seine systematische Darstellung und immer auch eine unzweideutige eigene kirchlich-theologische Gewichtung und Bewertung folgen läßt. Das macht dieses Buch zum einen zu einem wirklichen Handbuch, einem Nachschlage- bzw. Nachlesewerk, zum anderen zu einem interessanten Lesebuch, das sich von der überneutral ausgewogenen Langweiligkeit manches zeitgenössischen systematischen Werkes erfrischend abhebt.

Auf einige besondere Aspekte sei im folgenden aufmerksam gemacht:

(a) Kandler geht (Kap. 13, S.101ff) ausführlicher auf die „Kirche in ihrer Rechtsgestalt“ ein und wendet sich gegen das von Sohm und v. Harnack vertretene Postulat einer „rechtsfreien Geistkirche“, das er als „Konstrukt“ bezeichnet (S.101). Damit betont Kandler nicht nur grundsätzlich „das Recht der Rechtsgestalt“ der Kirche in dieser Zeit und Welt gegen manchen schwärmerischen Ansatz, sondern sieht in der von ihm unbestrittenen Tatsache, daß die Kirche eine „Gemeinde von Schwestern und Brüdern“ sei, geradezu die Voraussetzung dafür, daß es „in der Kirche vor allem ein Disziplinarrecht geben“ müsse (S.102). „Konfliktstoffe müssen unter Kontrolle bleiben. Das Recht kann in der Kirche nicht nur durch die Kraft des Wortes, nicht nur durch seelsorgerliche Gespräche durchgesetzt werden. Selbst ein Bischof kann in der Seelsorge nichts erzwingen“ (S.102). – Man beachte: In CA XXVIII bezeichnet das geflügelte Wort „sine vi humana sed verbo“¹ nicht den Gegensatz zu einem auch durchsetzbaren(!) Kirchenrecht, sondern zu „weltlich Regiment und Schwert“. Mit seinem Satz „Es ist nicht alles bruderschaftlich zu regeln“ (S.102) legt Kandler jedenfalls den Finger in eine ganz offene Wunde, nicht zuletzt auch der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK)!

1 Ohne menschliche Gewalt, sondern durch das Wort.

(b) Immer wieder kommt Kandler in unterschiedlichen Kontexten (Einheit, Bekenntnis, Konfessionskirchen, Ökumene usw.) auf die sog. „Leuenberger Konkordie“ zu sprechen, die er begründet und entschieden ablehnt. Ihre Methodik sei kein Mittel zur Einheit, sondern folge der Gleichung „Aus zwei mach drei“. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft, resümiert Kandler, „führte zu keiner Kircheneinheit; sie stellt keine wirkliche Kirchengemeinschaft dar, weil sie keine Bekenntnisgemeinschaft ist“ (S.165). Wenn Negative fallen, fielen auch Affirmativa, weil diese sich doch gegenseitig bedingen (S.167).

Im Zusammenhang mit „Leuenberg“ kommt Kandler immer wieder auch auf die SELK zu sprechen. Zum Widerspruch bereits der Vorgängerkirchen der heutigen SELK zur EKD wie zur Leuenberger Konkordie und zur Reaktion der EKD darauf, führt Kandler aus: „Der Widerspruch dagegen wurde abgewiesen, obwohl bereits 1948 bei dem Beitritt der lutherischen Landeskirchen (*gemeint ist hier: zur EKD; G.K.*) die lutherischen Freikirchen in Deutschland die Abendmahlsgemeinschaft mit ihnen aufgekündigt hatten. Dies kann nicht als ‚ein – wenn auch bedrückendes – Kuriosum‘ bezeichnet werden, vielmehr ist festzustellen, daß die lutherischen Freikirchen, zusammengeschlossen in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), schmerzlich darauf hinweisen, daß der Zusammenschluß bekenntnisverschiedener Kirchen (...) eine Relativierung der Bekenntnisunterschiede bedeutet (...)“ (S.157). Kandler wendet sich damit gegen ein Wort des EKD-Unionstheologen K. Grünwaldt, der in einem Aufsatz den Widerspruch der SELK gegen EKD und Leuenberg als „Kuriosum“ meinte bezeichnen zu müssen.²

Kandler zitiert als Kronzeugen wider Willen gegen Leuenberg und Unionismus einen der „Väter“ der Leuenberger Konkordie, Marc Lienhard, mit dem Satz: „Was einmal als Verfehlung des Evangeliums erkannt ist, kann nicht durch eine neue Situation Wahrheit werden“ (S.167).

(c) Dieser letzte Gedanke aus der Feder Lienhards zur „Bestimmung von Wahrheit durch veränderte Situationen“ führt zu einem dritten, hier besonders zu erwähnenden Thema des Kandlerischen Kompendiums zum „Wesen der Kirche“: Zur Frage der Zulässigkeit der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche. Kandler vermag das Amt der Kirche nicht als selbständige *nota ecclesiae* zu sehen, worin ich ihm in dieser apodiktischen Definition nicht zustimme, ihm aber wiederum folgen kann, wenn er in demselben Satz differenzierend ergänzt und erläutert: „...aber es ist um der ‚*notae ecclesiae*‘ willen eingesetzt und gehört insofern zum ‚esse‘ der Kirche, zu ihrem Wesen“ (S.120).

Durch diese Bestimmung des Amtes als zum Wesen der Kirche gehörend, erklärt sich auch die Aufnahme der Amtsthematik (auf immerhin 33 Druckseiten) in ein systematisches Buch zur Ekklesiologie: Die Kirche wäre ohne Amt nicht Kirche.

In der Frauenordinationsfrage referiert Kandler zunächst Brunners Gedanken zur sog. kephale-Struktur in Auseinandersetzung mit dem Hinweis auf die

2 K. Grünwaldt, Bekenntnis und Kirchengemeinschaft in KuD 49 – 2003, S. 67–85.

angebliche Aufhebung aller schöpferischen Geschlechterunterschiede „in Christus“ (Gal 3,38) und schließt sich Brunners Einsichten an: „Die in Christus geschenkte Erlösung hebt die Schöpfungsordnung Gottes nicht auf“ (S.134). Höchst bedeutend – nicht zuletzt auch im Blick auf die perpetuierte Debatte in der SELK – ist Kanders Einschätzung der dogmatischen Tragweite³ der Entscheidung für die Frauenordination: „Es geht um die Glaubensgewißheit, ob die von Frauen vollzogenen Amthandlungen gültig sind oder nicht“⁴ (S.135).

Kandler gesteht Theologinnen vielfältige, auch kirchenleitende Funktionen (wie z.B. die einer Oberkirchenrätin) zu, bleibt aber dabei: „...die Ordination zum (Gemeinde-) Pfarramt, dem Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, muß, dem biblischen Zeugnis entsprechend, dem Mann vorbehalten bleiben“ (S.136).

In der Einführung „der Frauenordination, die sicher nicht mit dem biblischen Zeugnis in Einklang steht und die die kirchliche Tradition gegen sich hat“ (S.172), sieht Kandler einen der neuen ökumenischen Gräben, die gegenwärtig aufgerissen werden.

Ungeachtet der hier herausgestrichenen Kontroversthemata ist das „Wesen der Kirche“ ein „positives“, ein glaubensoptimistisches und glaubensstärkendes Buch pro ecclesia, das den auf der letzten Seite zu lesenden Satz trotz und gegen alle zeitgeistigen Irrungen und Wirrungen durchdekliniert: „Die Kirche wird bis zu Christi Wiederkunft nicht untergehen“ (S.176).

Dem Autor ist zu danken, dem Leser das Buch mit Nachdruck zu empfehlen.

Gert Kelter

Wolfgang Fenske, Innerung und Ahmung. Meditation und Liturgie in der Hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters, Hansisches Verlagshaus, Frankfurt/M. (edition chrismon) 2009 / Evang. Verlagsanstalt, Leipzig 2011, ISBN 978-3-86921-009-4, 328 S., 48,00 €.

Die im Jahre 2009 als (praktisch-)theologische Inauguraldissertation bei Klaus Raschzok, Praktischem Theologen an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau, verfaßte und unter dem Titel „Innerung und Ahmung“ im selben Jahr erschienene Arbeit von Wolfgang Fenske untersucht „Leben und Werk“

3 Im Kontext der SELK wird dieser Aspekt meist als „kirchlich-theologische Einordnung“ bzw. als die Frage nach der Gewichtung und dem Stellenwert der FO im Verhältnis zur Einheit der Kirche (nach CA VII) bezeichnet.

4 Um hier kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Kandler führt im unmittelbar folgenden Satz an: „Für die Taufe gibt es da keine Frage“ (S.135).

des evangelischen Theologen, Philosophen und Politikers Karl Bernhard Ritter (1890–1968).

Zwischen „Leben und Werk“ eines Theologen mag es immer Zusammenhänge und Abhängigkeiten geben. Oft erschließen sich bestimmte Aspekte und Akzente des Werkes aus korrespondierenden biographischen Aspekten und Akzenten. Gelegentlich sind auch Widersprüche zu konstatieren. Bei Karl Bernhard Ritter, das erschließt sich dem Leser von „Innerung und Ahmung“ sehr bald, ist das Werk ohne das Leben nur ein Fragment.

So konzipiert Fenske seine Arbeit im Wesentlichen zweiteilig: In den Abschnitten I (Biographie, S.19–77) und II. (Voraussetzungen und frühe Kontexte, S.78–152) beschreibt und analysiert der Autor den menschlichen und akademisch-weltanschaulichen Werdegang Ritters. In Abschnitt III (Innerung und Ahmung, S.153–238) behandelt Fenske das Werk Karl Bernhard Ritters unter den titelgebenden Stichworten „Innerung“, die als der „meditative Weg nach innen“ und „Ahmung“, die als der „liturgische Weg nach außen“ erläutert werden.

Im ersten Teil hat der Leser bereits erfahren, wie und aufgrund welcher philosophischen Grunderkenntnisse Ritter Innerung und Ahmung als zwei Seiten einer Wirklichkeit versteht und aufeinander bezieht. Besonders eindrücklich und diese zunächst komplex und kompliziert wirkenden Zusammenhänge plausibel machend sind hierbei die skizzierten Erfahrungen Ritters im Ersten Weltkrieg: „Kämpfen, Leiden und Sterben, die (Selbst-)Hingabe und das Opfer. Sie alle führen nicht in den Tod, sondern zu neuem Leben bzw. allgemein zu einem Neuanfang. In ihrem Dreischritt Endlichkeitserfahrung – Innenwendung/Gottesbegegnung/Selbst-(Opfer)-Neuanfang entspricht diese Wahrnehmung des Krieges bzw. der Gottesbegegnung exakt jenem Dreischritt, den Ritter bereits im Kontext seiner weltanschaulichen Überlegungen beschrieben hatte“ (S.145–146).

In der Zusammenführung widersprüchlich erfahrener Wirklichkeiten zu einer geistig-geistlichen Wirklichkeit erkennt Fenske bei Ritter die Leistung einer „Sinnstiftung angesichts des verlorenen Weltkrieges“, zugleich aber auch das Verdienst, das religiöse Erleben für die Jugendbewegung bzw. die jungkonservative Bewegung (zu deren Mitbegründern Ritter 1919 gehörte) „anschlußfähig“ zu machen.

„Innerung“ und „Ahmung“, so Fenske, „Meditation und Liturgie im jeweils umfassendsten Sinne, sind bei Ritter zwei gegenläufige Bewegungen, die sich – vereinfachend – als Wege von ‚außen nach innen‘ bzw. ‚von innen nach außen‘ beschreiben lassen“ (S.233).

Wer Karl Bernhard Ritter bislang nur als einen der geistlichen Väter der Evang. Michaelsbruderschaft oder Verfasser der 1961 erschienenen Agenda „Die eucharistische Feier“ zur Kenntnis und Ritter als einen Vertreter „hochkirchlicher Liturgik“ wahrgenommen hat, wird also eines Anderen belehrt. Bei Ritter fließt vieles zusammen, was in liturgischem Ausdruck mündet. Dazu ge-

hört nicht zuletzt auch die intensive Beschäftigung mit der Symbol- und Stufenmeditation der christlichen Freimaurerei, mit Paul Tillichs Gedanken zu „Symbol und Mythos“, Odo Casels Mysterientheologie und der Gedanken- und Geisteswelt der sog. „Konservativen Revolution“.

Fenske versteht es, dem vielleicht gerade im Blick auf die sehr deutlich werdenden Berührungspunkte zur Freimaurerei und zur „Konservativen Revolution“ negativ voreingenommenen Leser die denkerische Eigenständigkeit Ritters zu vermitteln, der nicht einfach andere Systeme adaptiert und rekonstruiert, sondern bestimmte, seinen eigenen philosophischen Erkenntnissen entsprechende und diese illustrierende Aspekte daraus integriert.

Abschnitt V (Bibliographie, S.242–294) ist – weniger für den Gelegenheitsleser als vielmehr für den Wissenschaftler – deshalb besonders wertvoll und erwähnenswert, weil sie mit etwa 1.200 Titeln fast viermal so viele Veröffentlichungen aufweist, wie die 1960 durch Otto Raabe zusammengestellte (304 Titel).

Wer sich durch den zugegebenermaßen arg an Waldorf-Pädagogik erinnernden Titel nicht davon abschrecken läßt und das Buch zur Hand nimmt, wird es nicht bedauern: Es vermittelt tiefe, auch unsere gesellschaftliche wie kirchlich-theologische Gegenwart erhellende Einsichten Kenntnisse der Philosophie- und Politikgeschichte, Einblicke in ein hochinteressantes Theologenleben und Zugänge zu einem liturgisch-theologischen Denken, das unserer weit hin rational und pädagogisierend-pragmatisch, funktionalistischen Liturgik gut tut bzw. gut täte.

Der Verfasser enttäuscht freilich jeden, der erwartet, eine Abhandlung über ein („hochkirchlich“-) liturgisches Spezialthema vorzufinden, aber begeistert diejenigen, die sich auf diese im übrigen äußerst interdisziplinär kenntnisreiche und auch komplizierteste (philosophische, historische, politische) Zusammenhänge durchdringende Monographie einlassen.

Eines hätte sich der Rezensent jedoch gewünscht: Eine (zusammenfassende) kritische Bewertung der hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters durch den ausgewiesenen lutherischen Autor Fenske aus lutherischer Sicht.

Gert Kelter

Theologische Fach- und Fremdwörter

Allegorese = Auslegung von Texten, die hinter dem Wortlaut einen verborgenen Sinn sucht – **antinomistisch** = die Lehre vertretend, daß das Gesetz Gottes für Christen keine Bedeutung mehr hat – **Determinismus** = Lehre, daß der Wille des Menschen nicht frei, sondern ganz durch andere Ursachen bestimmt ist – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **Emblematik** = Forschungsrichtung, die sich mit der Herkunft und Bedeutung von Sinnbildern befaßt – **Exegese** = Wissenschaft der Erklärung und Auslegung eines Textes – **exegetisch** = die Auslegung eines Textes betreffend – **Exorzismus** = Austreibung des Teufels – **Hermeneutik** = Wissenschaftliches Verfahren der Auslegung und Erklärung von Texten – **hermeneutisch** = einen Text auslegend – **Homiletik** = Lehre von der Predigt – **Kasualpredigten** = Predigten zu bestimmten Anlässen (z.B. Taufe, Trauung, Beerdigung) – **Kepha-le-Struktur** = Verhältnisbestimmung von Mann und Frau im Neuen Testament, wonach der Mann das Haupt (griechisch: Kephale) der Frau ist – **Meditatio, oratio, tentatio** = Meditation (Betrachtung der Heiligen Schrift), Gebet, Anfechtung – **Physikotheologie** = Lehre von Gott, wonach dessen Existenz durch die Wunder seiner Schöpfung bewiesen werden kann – **Pneumatologie** = Lehre vom Heiligen Geist – **Sakramentalismus** = zumeist polemisch gebrauchte Unterstellung, wonach den Sakramenten eine zu große Bedeutung oder Wirkmacht zugeschrieben wird – **Sola scriptura, sola gratia, sola fide** = allein durch die Heilige Schrift, allein aus Gnaden, allein durch den Glauben – **Summepiskopat** = Ausübung der obersten Kirchengewalt durch den Landesfürsten

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

Propst i.R.
Christoph Horwitz

Am Schlathorn 57
21435 Stelle

Dr.
Holger Sonntag

z.Zt. in
Afghanistan stationiert

Christus ist der Inhalt der Schrift. Es ist Gott der Heilige Geist, der ihn durch sein göttliches Zeugnis gegenwärtig macht.

Hermann Sasse

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- V. Joestel: Luther und das reformatorische Sozialwesen
J. Baur: ... so laßt uns die Lehre reinhalten
T. Junker: „Gradus gloriae“
J. Hillermann: „Ist es zweifelhaft, ob die durch eine Frau verwalteten Sakramente stiftungsgemäß und gültig sind?“

Rezensionen:

- A. Schneider: G. Sitar/M. Kroger (Hg.), Macht des Wortes
A. Wenz: G. Bader, Psalterspiel
W. Rominger: H.-W. Schmuhl, Friedrich von Bodelschwingh
J. Junker: W. Schmidinger/A. Men, Gespräch über Glaube und Kirche
A. Eisen: J. A. Steiger, Jonas Propheta

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29559 Wrestedt
E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastoralreferentin z.A. Dr. theol. Andrea Grünhagen, Große Barlinge 35,
30171 Hannover
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
Drs. theol. Jonathan Mumme, Westfield House, 30 Huntingdon Road,
Cambridge CB3 0HH

Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel
Bezugspreis: € 24.- (\$ 30.-), Studenten € 12.- (\$ 15.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.-

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

huol

Lutherische Beiträge

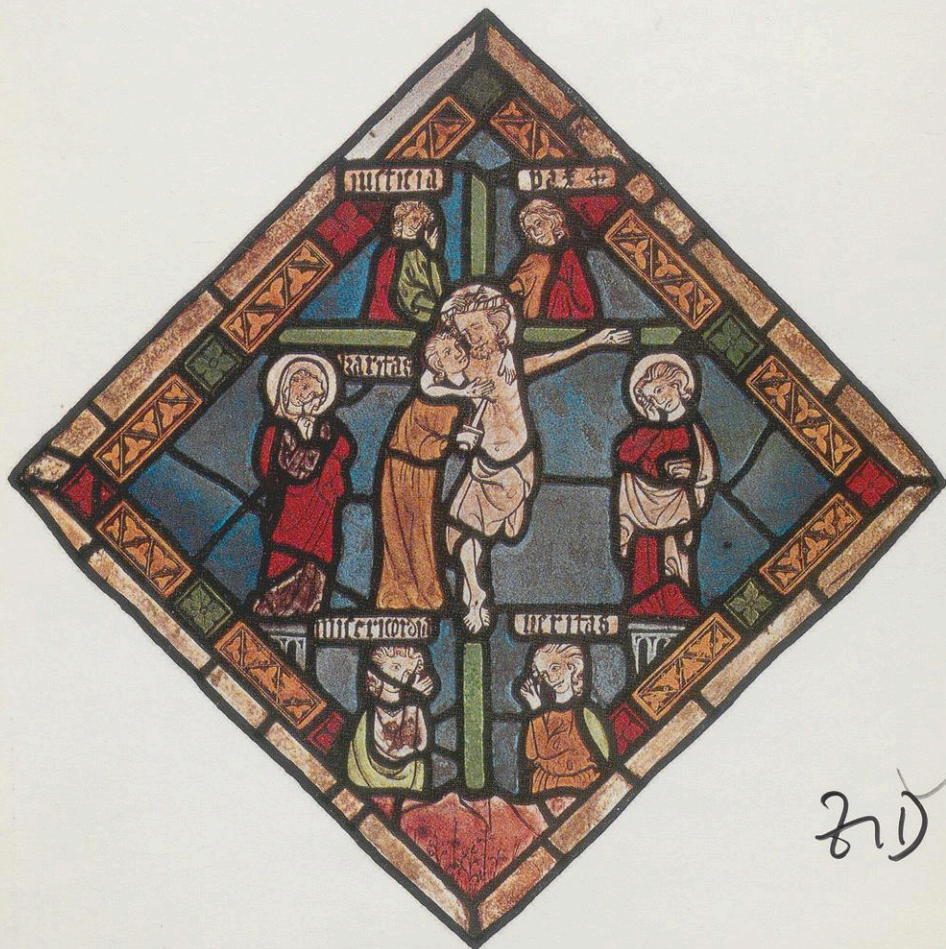
Nr. 2/2012

ISSN 0949-880X

17. Jahrgang

Aufsätze:

V. Joestel:	Luther und das reformatorische Sozialwesen – der „Gemeine Kasten“	71
J. Baur:	... so laßt uns diese Lehre rein halten	81
G. Kelter:	„Der gesegnete Kelch, den wir segnen“	89
T. Junker:	„Gradus gloriae“	101



210

Inhalt

Aufsätze:

V. Joestel:	Luther und das reformatorische Sozialwesen – der „Gemeine Kasten“	71
J. Baur:	... so laßt uns diese Lehre rein halten	81
G. Kelter:	„Der gesegnete Kelch, den wir segnen“	89
T. Junker:	„Gradus gloriae“	101

Rezensionen:

A. Schneider:	G. Sitar/M. Kroker, Macht des Wortes	124
J. Junker:	W. Schmidinger/A. Men, Gespräche über Glaube und Kirche	125
A. Wenz:	G. Bader, Psalterspiel	127
W. Rominger:	H.-W. Schmuhl, Friedrich von Bodelschwingh	133

Zum Titelbild

Die Kreuzigung Jesu durch die Tugenden, ein fast unscheinbar wirkendes Glasfenster aus der Zeit der Hochgotik um 1335 im Chorgang des – jetzt evangelischen – Zisterzienserklosters Wienhausen bei Celle. Darstellungshintergrund ist die auf Psalm 85, 10–12 basierende Exegese des mittelalterlichen Mystikers Bernhard von Clairveaux (1090–1153): Jesus wird hier – während Maria und Johannes wie gewohnt zuschauen – von seinen eigenen fünf Tugenden gekreuzigt, Gestalten, die mit Namensschildern versehen sind: IUSTITIA (Gerechtigkeit) und PAX (Friede) krönen ihn liebevoll mit der Dornenkrone und MISERICORDIAS (Barmherzigkeit) und VERITAS (Wahrheit) applaudieren zum gesamten Geschehen. Doch in der Mitte, während der Gekreuzigte die CARITAS (Liebe) umarmt, versetzt diese ihm den Todesstoß. (Quelle: Kloster Wienhausen, Band V, Die Glasmalereien, 1975, S. 33).

J.J.

Volkmar Joestel:

Luther und das reformatorische Sozialwesen – der „Gemeine Kasten“

Wenn man Luthers Analyse wirtschaftlicher und sozialer Zusammenhänge und seine Ratschläge betrachtet, wird man erstaunliche Parallelen zu aktuellen Entwicklungen bemerken. Ja man kann ohne Übertreibung sagen, daß manche von Luthers Beobachtungen und manche seiner Ratschläge nie aktueller waren als heute. Das betrifft zum einen die Erscheinungsformen. Was in der frühen Neuzeit im Rahmen des Heiligen Römischen Reichs erfolgte, kann man heute weltweit beobachten: einerseits Landflucht, andererseits Konzentration von Menschenmassen in Ballungszentren: einerseits die Entwicklung neuer Technologien und ihr Einsatz in der Massenproduktion von Verbrauchsgütern, zu Luthers Zeit z.B. in der Textilindustrie und im Bergbau und Hüttenwesen. Andererseits die Tatsache, daß die Gewinne in der Regel nur einer kleinen Schicht von Fürsten oder städtischen Patriziern zugute kamen, also einerseits Anhäufung von Reichtum in immer weniger Händen, andererseits Verarmung großer Teile der Bevölkerung. Zum anderen betrifft das Luthers Analysen und Ratschläge. Auch wenn uns die Wirtschaftsverhältnisse der frühen Neuzeit vergleichsweise archaisch anmuten und also Luthers Vorstellungen auf den ersten Blick nicht in die moderne kapitalistische Weltwirtschaft passen wollen, so zeigt ein zweiter Blick, daß seine Vorstellungen und Forderungen sehr wohl Antworten auch auf heutige Fragen geben können. Vor allem betrifft das die Rolle der weltlichen Obrigkeit, also „des Staates“, der sich den ordnungspolitischen Rahmen im Sinne des Allgemeinwohls auch von mächtigen Konzernen und Banken nie aus der Hand nehmen lassen darf. Ein „Marktradikaler“ oder „Wirtschaftsliberaler“ war Luther jedenfalls mitnichten.

Alle wirtschaftlichen und sozialen Fragen beurteilte Luther – wie alle anderen Fragen auch – unter dem seelsorgerlichen Aspekt der Nächstenliebe. Was dient der Erkenntnis von Gottes Willen und was führt von ihm weg, und damit letztendlich in die ewige Verdammnis? Luther und die anderen Reformatoren erkannten zunehmend: Wenn Menschen in unwürdigen und schlimmen Verhältnissen leben, sind sie nur eine Karikatur der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Damit wird Gott verhöhnt.

Zentraler Begriff dafür wird bei Luther die Habsucht. Der Reformator sah in ihr eine Sünde, die Ungerechtigkeit und Ausbeutung der Menschen durch die Menschen mit einer Fassade von guten Intentionen und Werken tarnt. Bereits in Luthers 95 Ablaßthesen¹ von 1517 deutet sich seine grundsätzlich seelsorgerliche Position an, wenn es um das Verhältnis von Ablass und Nächstenliebe

1 D. Martin *Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Bde. 1ff., Weimar 1883ff. (im folgenden: WA), Bd. 1, S. 229–238.

geht: „Man muß die Christen lehren: Wer dem Armen gibt oder dem Bedürftigen leiht, handelt besser als wenn er Ablässe kauft“ (These 43). Oder: „Man muß die Christen lehren: Wer einen Bedürftigen sieht und – ohne sich um ihn zu kümmern – sein Geld für Ablässe ausgibt, erwirbt sich nicht Ablässe des Papstes sondern die Ungnade Gottes“ (These 45). Oder: „Der wahre Schatz der Kirche ist das allerheiligste Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes“ (These 62).

Hellsichtig kritisierte Luther auch später viele egoistische Praktiken im Wirtschaftsleben, als deren Motiv er die Habsucht erkannte. Im *Großen Katechismus* faßte er 1529 seine gewonnene Auffassung zusammen: „Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat. Er verläßt und brüstet sich darauf so steif und sicher, daß er auf niemand etwas gibt. Sieh: dieser hat auch einen Gott, der heißt Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er all sein Herz setzt, welches auch der allergewöhnlichste Abgott auf Erden ist.“²

Da die Habsucht immer mehr ausufere, sei sie ein eindeutiges Zeichen des endzeitlichen Kampfes zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans. In der Habsucht sah Luther also einen wesentlichen eschatologischen Zug seiner Zeit; besser gesagt, ein eindeutiges Zeichen des bevorstehenden Weltendes. Mit Kategorien wie ‚Sintflut‘, ‚Pest‘ und ‚teuflischer Besitz‘ versinnbildlichte er diese Realität in der Wirtschaft. Habgier zeige sich als Instrument des Satans, um das Predigen und Hören des Evangeliums sowie ein ihm gemäßes Leben zu verhindern. Die Habsucht verkehrt für Luther alle Werte und unter ihnen besonders die Gerechtigkeit. Der Begriff der Habsucht gewinnt mithin eine zentrale Bedeutung in Luthers theologischem Denken, wenn er sie dem Unglauben in Form des Mammon- bzw. Götzendienstes gleichstellt – im Gegensatz zum Glauben als Vertrauen auf Gottes Hilfe und damit den wahren Gottesdienst.

In jedem Stand machte Luther Habsucht aus, erkannte aber klar, daß sie am stärksten bei denen war, die bereits über Reichtum verfügten. Am meisten litten die Armen unter den Folgen der Habsucht. Da auch die Obrigkeiten – kirchliche und weltliche – nicht von Habsucht frei seien, treten sie in aller Regel für die Interessen der Reichen ein, so daß sich letztlich niemand um die Bekämpfung des Unrechts gegen die Armen kümmere, außer Christus, der Lazarus annähme, und diejenigen, die ihm folgten. Die Habsucht führe dazu, daß – um eine moderne Formulierung zu verwenden – Reiche immer reicher und Arme immer ärmer werden. Auf der Seite der Reichen registrierte Luther die verschiedenen Formen des Wuchers, dem auf der anderen Seite zunehmende Armut und Bettelei gegenüberstanden.

Zunächst zum Wucher, also dem Kreditwesen. Zinsnehmen war den Christen eigentlich verboten. Jedoch wurde seit dem 15. Jahrhundert die Naturalwirtschaft zunehmend durch die Geldwirtschaft ersetzt. Geld wurde zu Kapital

2 WA 30/1, S.133, 18–25.

und das Bedürfnis nach (verbotenen) Zinsen stieg allenthalben. So fand man einen juristischen Dreh, den „wiederkäuflichen Rentkauf“: Der Geldverleiher nahm formal keinen Zins. Dafür verpflichtete sich der Schuldner, jährlich eine bestimmte Geldrente an den Gläubiger zu zahlen. Er konnte die Rente „zurückkaufen“, indem er dem Gläubiger die „Hauptsumme“, also das Kapital zurückzahlte. Besonders ausgeprägt war diese Methode im kirchlichen Bereich geworden: Gläubige stifteten Altäre und dotierten diese mit einer bestimmten Summe, um sich selbst oder Verwandte und Bekannte des Seelenheils zu versichern. Dieses Geld wiederum verliehen die Meßpriester in Form des wiederkäuflichen Rentkaufs und lebten so von den „Zinsen“. In vielen Fällen kam es zur Häufung dieser Pfründen in der Person eines Meßpriesters, der aber aufgrund der Vielzahl von Pfründen an unterschiedlichen Orten die entsprechenden Messen gar nicht mehr las. Das war vor der Reformation eine weithin beklagte Massenerscheinung geworden, die Luther Anfang 1520 im *Großen Sermon vom Wucher* geißelte. Kurz darauf verallgemeinerte Luther seine Erkenntnisse in der Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*: „Aber das größte Unglück deutscher Nation ist gewißlich das Kreditwesen ... Es besteht nicht viel länger als hundert Jahre und hat schon fast alle Fürsten, Stifte, Städte, Adel und Erben in Armut, Jammer und Verderben gebracht. Würde es noch hundert Jahre bestehen, so wäre es nicht möglich, daß Deutschland einen Pfennig behielte; wir müßten uns gewiß untereinander fressen. Der Teufel hat es erdacht, und der Papst hat aller Welt wehgetan, indem er es bestätigte ... und Kaiser, Fürsten und Herren und Städte sollen dazu tun, daß das Kreditgeschäft nur möglichst bald verdammt und hinfort verboten wird ... Fürwahr, das Kreditwesen muß ein Symbol und Anzeichen dafür sein, daß die Welt mit schweren Sünden dem Teufel verkauft ist.“³ Wie schon im Titel deutlich wird, wies Luther den weltlichen Obrigkeiten die Aufgabe zu, wirtschaftliche und soziale Rahmenbedingungen zu schaffen, die dem Gebot der christlichen Nächstenliebe entsprechen.

1524, mit der Erfahrung erster Versuche im Rücken, eine evangelische Armen- und Sozialfürsorge zu organisieren, erweiterte Luther seinen Gesichtskreis mit der Schrift *Von Kaufshandlung und Wucher*. Er ließ keinen Zweifel daran, daß Handel notwendig ist und auch in christlicher Weise erfolgen kann, aber: „Die Kaufleute haben unter sich eine allgemeine Regel. Sie sagen: Ich kann meine Ware so teuer verkaufen, wie ich es vermag. Sie halten das für ihr Recht. [Tatsächlich aber] ist damit der Habsucht Raum gegeben, und der Hölle sind alle Türen und Fenster geöffnet. Damit kann der Handel nichts anderes sein als Raub und Diebstahl am Besitz des anderen. Denn wo das Schalksaug und der Geizwanst merkt, daß man seine Ware braucht oder daß der Käufer arm ist, ihn aber braucht, macht er sich das zunutze zum Gewinn. Da sieht er nicht auf den Wert der Ware oder darauf, was seine Arbeit und das Risiko verdienen,

3 WA 6, S. 466, 13–18. Hier sei ein aktuelles Statement erlaubt: Hätten die Regierenden der Welt auf Luther gehört, wäre die schlimme aktuelle Finanzkrise vermeidbar gewesen.

sondern nur auf die Not und das Darben seines Nächsten, aber nicht um zu helfen, sondern um es zu seinem eigenen Vorteil auszunutzen und seine Ware zu verteuern, die er sonst wohl billiger abgeben würde, wenn sich der Nächste nicht in einer Notlage befände, so daß [also] die Not des Nächsten zugleich der Preis und der Wert der Ware sein muß. Sage mir, heißt das nicht unchristlich und unmenschlich gehandelt? Wird da dem Armen nicht seine eigene Not mit verkauft?“⁴

An gleicher Stelle geißelt Luther auch die Machenschaften der „Monopolia“, also großer Handelsgesellschaften wie der Fugger und Welser, die aufgrund ihrer Monopolstellung nach Belieben Preise diktieren konnten: „Einige machen sich kein Gewissen daraus, ihre Ware auf Borg und auf Zeit [d. h. mit Zahlungsfristen, auf Kredit] teurer zu verkaufen als für bares Geld. Ja, einige wollen [überhaupt] keine Ware für bares Geld verkaufen, sondern alles auf Kredit, und das nur, um ja viel Geld damit zu verdienen ... Ebenso geschieht es auch, daß einige ihre Ware teurer verkaufen, als sie auf dem allgemeinen Markt gehandelt wird und es im Handel sonst üblich ist. Sie steigern also [den Preis] der Ware nur aus dem Grunde, daß sie wissen, daß es davon im Lande nichts mehr gibt oder in absehbarer Zeit nichts mehr hereinkommen wird, man es jedoch braucht. Das ist eine Arglist der Habsucht, die nur auf die Bedürfnisse der Nächsten schießt, aber nicht, um ihnen zu helfen, sondern um sie für sich auszunutzen und an dem Schaden seines Nächsten reich zu werden. Das sind alles offenkundige Diebe, Räuber und Wucherer.“⁵

Der Reformator kritisierte auch Preisabsprachen und -manipulationen sowie ruinöse Dumpingpreise, mit denen die Konkurrenz ausgeschaltet werden sollte, um selbst zum Monopol zu kommen: „Ebenso: Wenn einige [Kaufleute] ihr Monopol und ihren eigennützigen Kauf nicht durchzusetzen vermögen, weil es andere gibt, die die gleiche Ware und das gleiche Handelsgut haben, verkaufen sie ihre Ware plötzlich so billig, daß die anderen nicht mitkommen können, und bringen sie in die Zwangslage, entweder ihre Ware [überhaupt] nicht verkaufen zu können oder diese nur zu ihrem Schaden ebenso billig anzubieten wie jene. Auf diese Weise kommen sie dann doch zum Monopol. Solche Leute sind es nicht wert, Menschen zu heißen und unter Menschen zu wohnen.“⁶

Wie können und sollen sich nun die Christen und die christliche Gemeinde in Luthers Augen zu den Folgen der Habsucht, Armut und Bettelei verhalten? Bereits 1520 machte sich der Reformator Gedanken über die Gestaltung einer evangelischen Armen- und Sozialfürsorge, zusammenfassend in seiner bereits erwähnten Schrift *An den christlichen Adel*. Luther forderte, daß jede Stadt ih-

4 WA 15, S.294, 24 – S.295, 14. Hier sei ein weiteres Mal auf vergleichbare aktuelle Vorgänge hingewiesen, z. B. den Anstieg der Getreidepreise infolge der Hilfe für die Flutopfer in Pakistan oder infolge des Anbaus von Getreide zur Energiegewinnung: Spekulanten nutzen die Not anderer schamlos aus.

5 WA 15, S.305, 1–18.

6 WA 15, S.307, 11–17.

re eigenen Bedürftigen versorgt und die Hilfe für notleidende Fremde und umherziehende Bettler, wozu auch und vor allem Bettelmönche zählen, drastisch einschränkt: „Es ist gewiß eines der größten Bedürfnisse, daß alle Bettelei abgeschafft würde in der ganzen Christenheit. Es sollte jedenfalls niemand unter den Christen betteln gehen. Es wäre auch leicht, eine Ordnung darüber zu machen, wenn wir den Mut und Ernst dazu täten, nämlich daß jede Stadt ihre armen Leute versorgte und keine fremden Bettler zuließe, sie hießen, wie sie wollten, es wären Wallfahrtsbrüder oder Bettelorden.“⁷ Weitere Grundsätze waren die Umwandlung von Klöstern in Schulen, die Abschaffung der Meßstiftungen und die Aufwertung der Arbeit gegenüber dem Almosengeben. Luther formulierte mithin ein neues Arbeitsethos – gewissermaßen als andere Seite seiner Betonung der Fürsorgepflicht der christlichen Bürgergemeinden für die Armen: Nützliche Berufsarbeit zum Nutzen aller sei ein höheres Werk christlicher Nächstenliebe, als Almosen zu geben: „Denn Gott will keine faulen Müßiggänger haben, sondern man soll treulich und fleißig arbeiten, ein jeglicher nach seinem Beruf und Amt, so will er den Segen und das Gedeihen dazu geben.“⁸ Dem entsprach auch Luthers Forderung, die Zahl der Ruhetage zu verringern, indem man die vielen Heiligenfeste entweder ganz streicht oder wenigstens auf den nächsten Sonntag verlegt: „Es wäre auch not, daß die Jahrta-ge, Begängnisse, Seelmessen gar abgetan oder wenigstens verringert würden, darum, daß wir öffentlich sehen vor Augen, daß nicht mehr denn ein Spott daraus geworden ist, damit Gott höchst erzürnet wird und nur auf Geld, Fressen und Saufen gerichtet ist.“⁹ Luther ordnete sogar – zumindest an einer Stelle – die Frage der Sonntagsruhe Nützlichkeitsabwägungen unter und wies sie damit letztlich dem weltlichen Regiment und damit der christlichen Freiheit zu: „Daß man aber den Sabbat oder Sonntag auch feiert, ist nicht vonnöten, noch um Mosis Gebot willen; sondern daß die Natur auch gibt und lehrt, man müsse ja zuweilen einen Tag ruhen, daß Mensch und Vieh sich erquicke ... Denn wo er [der freie Tag] alleine um der Ruhe willen soll gehalten werden, ist's klar, daß wer der Ruhe nicht bedarf, mag den Sabbat brechen und auf einen andern Tag dafür ruhen, wie die Natur gibt.“¹⁰

Luthers Hauptverdienst lag aber nicht in der theologischen Analyse wirtschaftlicher und sozialer Zusammenhänge, sondern in seinem theoretischen und praktischen Wirken zur Organisation eines evangelisch fundierten Sozialwesens. Natürlich gab es auch schon vor der Reformation eine Armenfürsorge. Bisher hatte diese aber in den Händen der Organisationen der alten Kirche gelegen. In den Städten waren das vor allem die Orden und Bruderschaften, in deren Händen die Fürsorge für die Armen lag. Beide Institutionen aber hatte Luther allenthalben bekämpft, weshalb sie allmählich zum Erliegen kamen.

7 WA 6, S. 450, 23–26.

8 WA 31 I, S. 437, 7–9.

9 WA 6, S. 444, 22–26.

10 WA 18, S. 81, 26 – S. 82, 5.

So nahm der Wittenberger Rat 1520 zunächst eine *Ordnung des Gemeinen Beutels zur Erhaltung haus- und anderer armen bedürftigen Leute*, die sogenannte „Beutelordnung“ (Bettelordnung) an, an der Martin Luther mitgewirkt hat. Es solle ein öffentlich verwalteter Kasten eingerichtet werden, in dem Almosen gesammelt und zur Unterhaltung des Armenwesens verwendet werden sollen. Um Mißbrauch zu verhindern, soll der Kasten mit drei Schlössern versehen sein. Je einen Schlüssel erhielt ein Ratsmitglied, ein Vertreter der Gemeinde und ein Prediger.

Im Januar 1522, während Luthers Wartburgaufenthalts, wurde unter wesentlicher Federführung von Luthers Mitstreiter und späterem Gegner Andreas Karlstadt eine förmliche *Ordnung der Stadt Wittenberg* angenommen.¹¹ Die Ordnung sah die Einrichtung eines Gemeinen Kastens (Gemeindekasse) vor: „Erstlich ist einhellig beschlossen, daß alle Zinsen der Gotteshäuser, aller Priesterschaften und alle Zinsen Zünfte und Bruderschaften sollen zuhaufen geschlagen und in einen gemeinen Kasten gebracht werden. Dazu sind verordnet zwei Ratsmitglieder, zwei Gemeindevertreter und ein Schreiber, die solche Zinsen einnehmen, verwalten und damit arme Leute versorgen sollen ... Aus dem gemeinen Kasten soll man auch armen Handwerksleuten, die ohne das ihr Handwerk nicht vermögen täglich zu treiben, leihen, damit sie sich ernähren können ... Weiterhin aus dem gemeinen Kasten soll man armen Waisen, besonders Jungfrauen, ziemlicher Weise beraten und ausgeben, auch sonst armer Leute Kinder ... Auch soll man besondere Obacht haben auf armer Leute Kinder, also Knaben, die zu der Schule und zum Studium geeignet sind und doch Armut halber nicht dabei bleiben können, daß man denen das Geld vorschieße, damit man allezeit gelehrte Leute habe, die das heilige Evangelium und die heilige Schrift predigen, und daß auch im weltlichen Regiment an fähigen Leuten nicht Mangel sei.“¹²

Damit wurde das reformatorische Sozialprogramm, das Luther 1520 entwickelt hatte, in die Tat umgesetzt. Die von der Gemeinde eingezogenen Kirchenschätze und -einnahmen dienten nun der Finanzierung städtischer Ausgaben: Hilfe für die Armen, Gesundheits- und Hospitalwesen, zinsgünstige Kredite für Handwerker, Beihilfen zum Schul- und Universitätsbesuch von Kindern armer Eltern.

Zur theoretischen Begründung und Popularisierung der Ordnung ließ Karlstadt nur drei Tage später die Schrift *Von Abschaffung der Bilder und daß kein Bettler unter den Christen sein soll* erscheinen. Im zweiten Teil formulierte er den grundsätzlich auch von Luther geteilten Standpunkt, daß sich christliche Nächstenliebe durchaus nicht nur im Almosengeben erschöpfe, sondern sich

11 Es sei angemerkt, daß das in der Zeit der sogenannten „Wittenberger Unruhen“ mit den Bilderstürmen geschah. In Wirklichkeit war diese „Wittenberger Bewegung“ also viel mehr: nämlich der erste Versuch, eine „christliche Stadt“ zu schaffen, in der reformatorische Grundsätze galten.

12 Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524), hrsg. von Adolf Laube (Leitung) u. Annerose Schneider unter Mitwirkung von Sigrid Looß, 2 Bde., Berlin 1983, Bd. 2, S. 1033–1035.

vor allem im Eintreten für eine Sozialordnung zeige, die Armut und Bettelei weitgehend unmöglich macht: Die Bettler „sollen wir nicht leiden, sondern vertreiben, nicht unvernünftiger und tyrannischer Weise, sondern mit gutwilliger Hilfe, also daß wir Christen keinen in solche Armut und Not sollen kommen lassen, daß er verursacht und bedrängt werde zu schreien und zu gehen.“

Obwohl der Kurfürst die Stadtordnung aus machtpolitischem Kalkül schließlich verbot, blieben die wesentlichen sozialpolitischen Punkte in Wittenberg in Kraft und wurden nur wenig später zum Vorbild vieler evangelischer Gemeindeordnungen.

Mit der Einsetzung eines evangelischen Pfarrers in der Gemeinde Leißnig 1523 ergab sich die Notwendigkeit, das gesamte Finanzwesen der Stadt neu zu ordnen. Die Stadt entwarf eine Ordnung, die der Wittenberger Stadtordnung sehr ähnlich war, und gab sie Luther zur Begutachtung. Der veröffentlichte sie mit einem eigenen Vorwort, mit der erklärten Hoffnung, daß die Leisniger Ordnung zum allgemeinen Beispiel einer evangelischen Sozialordnung werden möge. Luther faßte seine Gedanken zusammen, indem er auflistete, was mit dem konfiszierten Klostergut geschehen solle: „Mit den Gütern solcher Klöster, welche die Obrigkeit an sich nimmt, könnte auf dreierlei Weise verfahren werden. Die erste, daß man die Personen, die darin bleiben, versorgt ...; die zweite, daß man den Personen, die herausgehen, etwas Rechtes mitgibt, damit sie etwas anfangen und sich in einen Beruf begeben können ... Aber die dritte Weise ist die beste: daß man alles andere zum allgemeinen Besitz einer Gemeindekasse gelangen lasse, woraus man nach christlicher Liebe allen gebe und leihe, die im Lande bedürftig sind ... Nun gibt es keinen größeren Gottesdienst als die christliche Liebe, die den Bedürftigen hilft und dient ... Wenn Gott nun gäbe, daß dieser Rat mit Erfolg vonstatten ginge, so würde man nicht allein eine reiche Gemeindekasse haben für alle Notdurft, sondern es würden drei große Übel abkommen und aufhören: Das erste, die Bettler ..., das zweite, der gräuliche Mißbrauch mit dem Bann ... Das dritte, der leidige Zinskauf, der größte Wucher auf Erden.“ Große Hoffnung aber, daß solche Ordnungen wirklich auch die Herzen der Menschen erreichen, hatte Luther nicht, was angesichts des endzeitlichen Horizonts seines Denkens (und seiner Menschenkenntnis!) auch nicht verwundern kann: „Wer aber diesem Rat nicht folgen oder darin seiner Habgier genügtun will, den lasse ich fahren. Ich weiß wohl, daß wenige ihn annehmen werden. Darum ist es mir genug, wenn einer oder zwei mir folgen oder doch gern folgen wollten. Es muß die Welt Welt bleiben und der Satan der Fürst der Welt. Ich habe getan, was ich kann und schuldig bin. Gott helfe uns allen, daß wir recht verfahren und beständig bleiben. Amen.“

An dieser Stelle jedoch sollte sich Luther gründlich geirrt haben. In Wittenberg wurde der Gemeine Kasten weitergeführt und etablierte sich als gut funktionierende Sozialkasse. Bereits Mitte der 1520er Jahre sind Gemeine Kästen in fast allen Städten Kursachsens vorhanden. Ein direkter Rückgriff auf Erfahrungen Wittenbergs ist für Zwickau 1522/23 und für Altenburg 1527

nachweisbar. Wie von Luther erhofft, wirkte auch die Leisniger Kastenordnung von 1523 mit Luthers Vorwort modellhaft. Die Schrift erlebte bald sechs Nachdrucke in Oberdeutschland. Noch 1522/23 wurden in Nürnberg, Straßburg, Regensburg und Kitzingen Kastenordnungen erlassen. Bis 1528 faßte die Idee des Gemeinen Kastens weiterhin u.a. in Magdeburg, Königsberg, Breslau, Windsheim, Bremen und Hamburg Fuß. Damit hatte sich in den evangelischen Gebieten Deutschlands eine lutherisch geprägte Sozial- und Armenfürsorge durchgesetzt.

Abschließend soll auf einige Aspekte der Funktionsweise des Wittenberger Gemeinen Kastens eingegangen werden.¹³ Um eine ungefähre Vorstellung von den angegebenen Geldbeträgen zu vermitteln, sollen wenigstens einige Angaben zu Jahreseinkünften in Wittenberg im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts folgen: Den niedrigsten Lohn erhielt eine Dienstmagd im Hospital (bei freier Kost und Logis): 1,5 Gulden. Das höchste Gehalt verzeichnete der Universitätsprofessor Luther. Er erhielt 1536 300 Gulden. Ihm folgten im gleichen Jahr Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen und Universitätsprofessor Philipp Melancthon mit 200 Gulden. Andere Professoren bezogen im Durchschnitt etwa 50 Gulden. Alle anderen Berufe lagen im Bereich von 2,5–30 Gulden: Eine Köchin im Hospital erhielt bei freier Kost und Logis 2,5 Gulden, ein Krankenhüter 5 Gulden, der Armenarzt 12 Gulden, der Schreiber des Gemeinen Kastens 15 Gulden, ein Bauhandwerker 22–30 Gulden, der Knabenschulmeister 30 Gulden, der Mädchenschulmeister 10 Gulden, ein Dorfkaplan 30 Gulden.

Zunächst zu den Einnahmen: Der Wittenberger Gemeinde Kasten wurde aus verschiedenen Quellen gespeist: Geistliche Lehen und Pfründen, Verkauf des Kircheninventars, Testamente, Kollekten, Opfer- und Hufengelder, Getreideverkäufe, Geldverleih sowie Überschüsse des vorangegangenen Rechnungsjahres. Er war vergleichsweise gut fundiert, was die regelmäßigen jährlichen Überschüsse belegen. Insgesamt stehen dem Kasten im Zeitraum von 1525/26 bis 1546/47 mehr als 20.000 Gulden zur Verfügung, pro Jahr also im Durchschnitt 1000 Gulden (also ein dreifaches Jahresgehalt Luthers). 1539 stellte der Reformator mit Stolz fest: „Denn unser Kasten hat, Gott Lob, jährlich ein reichlich Einkommen.“

Ende 1522 haben bereits sieben von 21 religiösen Bruderschaften ihr Vermögen einschließlich der Zinsen dem Gemeinen Kasten übereignet. Dazu gehörte auch die Bruderschaft der Schützen „St. Sebastian“, die wie üblich einen eigenen Altar mit Vermögen gestiftet hatte. 1528 lag der Anteil der Einnahmen der Bruderschaften an den Einnahmen des Gemeinen Kastens bei 31,7 Prozent.

13 Hierbei stütze ich mich auf die Arbeiten von Stefan *Oehmig*, im besonderen: Der Wittenberger Gemeinde Kasten in den ersten zweieinhalb Jahrzehnten seines Bestehens (1522/23 bis 1547): Seine Einnahmen und seine finanzielle Leistungsfähigkeit im Vergleich zur vorreformatorischen Armenpraxis, in: *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus* 12 (1988), S. 229–269; ders.: Der Wittenberger Gemeinde Kasten in den ersten zweieinhalb Jahrzehnten seines Bestehens (1522/23 bis 1547): Seine Ausgaben und seine Nutznießer, in: *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus* 13 (1989), S. 133–179.

Ein Großteil der liturgischen Gegenstände und Gewänder der Klöster und Bruderschaften, wie Meßkelche und Weihrauchgefäße, wurde infolge der Reformation überflüssig. Sie wurden verkauft. Die höchsten Erlöse wurden 1529 erzielt, als zum ersten Mal das Inventar des Franziskanerklosters in die Verkäufe einbezogen wurde: 255 Gulden entsprachen 13 Prozent aller Kasteneinnahmen. Als das meiste verkauft war, gingen die Einnahmen nach 1530 drastisch zurück.

Bis zum Ausgang des Mittelalters waren testamentarische Hinterlassenschaften des Verstorbenen für sein Seelenheil oft der Geistlichkeit zugute gekommen, was nach der Reformation nicht mehr nötig war. 1528, als die Stadt vom „Englischen Schweiß“, einer grippeartigen Seuche heimgesucht wurde, hielten die Einnahmen aus Testamenten mit 58 Gulden rund 9,5 Prozent der Kasteneinnahmen. 1540 stiftete die „tugendsame Frau Lucas Cranachin“, die Frau Lukas Cranachs d.Ä., dem Gemeinen Kasten 100 Taler.

Die Einnahmen aus dem Geldverleih schwankten beträchtlich. 1526/27 stellten diese mit 196 Gulden rund 29,7 Prozent, 1528 hingegen mit 23 Gulden lediglich 3,8 Prozent der Gesamteinnahmen. 1529 schnellten die Einnahmen förmlich in die Höhe, mit 643 Gulden auf rund 32,4 Prozent aller Einnahmen! Grund dafür war der massive Druck der Visitatoren, die auf der Grundlage der von Luther und Melanchthon verfaßten Direktive die reformatorischen Neuerungen kontrollierten: Sie veranlaßten zahlreiche Schuldner des Gemeinen Kastens, ihre Außenstände zu begleichen.

Im Unterschied zu vielen anderen deutschen Armenkassen flossen dem Wittenberger Gemeinen Kasten regelmäßig Gelder aus dem vorigen Rechnungsjahr zu, ein Beleg für dessen Sparsamkeit und hohe Leistungsfähigkeit. 1527/28 betrugen die Überschüsse mit 219 Gulden rund 36,2 Prozent der Einnahmen. 1530 wurden 432 Gulden (rund 24,1 Prozent der Jahreseinnahmen) erwirtschaftet.

Nun zu den Ausgaben des Gemeinen Kastens: Sie kamen vor allem dem Hospital- und Medizinalwesen zugute. Weiterhin wurden aus ihnen die Linderung von Armut, das Schulwesen und Stipendien, Kredite an Bürger sowie Getreidekäufe für Notzeiten finanziert.

1526/27 kamen etwa 45 Prozent aller Kastenausgaben den beiden alten Spitälern zugute. Seit 1527/28 wurde ein weiteres Hospital eingerichtet. Es beherbergte etwa 20 Personen, die von einer Köchin und zwei Mägden betreut werden. Mehrmals wöchentlich gab es Fleisch, Wurst sowie Fisch und Eier, aber auch Käse, Butter und Schmalz, regelmäßig auch Brot, Bier, Erbsen, Sauerkraut, Rüben, Obst und Gemüse, Milch und Honig sowie Salz und Pfeffer. Seit Juli 1528, als in Wittenberg eine Seuche grassierte, wurden auf Initiative Luthers statt einer nun zwei tägliche warme Mahlzeiten gereicht: „Bisher hat man die armen Leute des Tages nur einmal gespeist, danach aber durch Befehl Doktor Martins sind sie des Tages zwei, des Abends gleich sowohl als des Morgens, gespeist worden.“

Aus dem Gemeinen Kasten wurde seit Mitte der 20er Jahre Magister Melchior Fendt als erster Armenarzt Wittenbergs bezahlt. Seit 1527/28 erhielt er

zwölf, zehn Jahre später 20 Gulden. Selbst in Zeiten des Krieges oder der Pest, wo gewöhnlich jeder, der konnte, fluchtartig die Stadt verließ, harnte er als einziger Arzt Wittenbergs bei den Erkrankten aus und betreute sie. Darüber hinaus verzichtete Fendt mehrfach zugunsten der Armen auf einen Teil seines Gehalts.

Vor allem den städtischen Armen galt die Kastenfürsorge. Um ihre Zahl und den Grad ihrer Bedürftigkeit festzustellen, war es Aufgabe der Kastenvorsteher, ihre Arbeitstauglichkeit und familiären Umstände zu prüfen. Erst danach wurden Art und Höhe der Beihilfen bestimmt. Die Unterstützung betraf vor allem kranke, verwitwete oder alte alleinstehende, gelegentlich aber auch schwangere Frauen. Ferner versorgte man Waisenkinder sowie Knechte und an Syphilis erkrankte Personen mit einem Zuschuß. Dieser wurde sonntags ausgezahlt und lag in der Regel bei einem halben bis zu anderthalb Groschen.

Pro Jahr waren es zumeist ein bis zwei Knaben, deren Schulbesuch mit einigen Groschen aus dem Gemeinen Kasten unterstützt wurde. Stipendien aus dem Gemeinen Kasten boten begabten Kindern aus armen Elternhäusern die Möglichkeit höherer Bildung. Von 1537 bis 1547 wurden neun Stadtkinder mit Stipendien ausgestattet. Johann Stolz, der Sohn einer Wittenberger Sattlerin, brachte es bis zum Magister und schaffte damit einen sozialen Aufstieg, wie er ohne die Unterstützung wohl kaum möglich gewesen wäre.

Der Gemeine Kasten gewährte in Not geratenen Handwerkern zinslose Darlehen. Von 1528 bis 1532 wurden jährlich etwa 35 Gulden für 13 bis 26 Personen ausgegeben. Selbst reicheren Bürgern wurden niedrig verzinsliche Darlehen (Zinsfuß 5%) zum Ausbau ihrer Häuser sowie zum Erwerb von Haus- und Grundbesitz gewährt. 1532 nahm Martin Luther ein Darlehen über 17,5 Gulden auf, um ein Grundstück mit Scheune und einem Häuslein zum Preis von 900 Gulden anzukaufen.

Ende der 1530er Jahre wurde in Wittenberg Korn teuer und knapp. Daher wurden von den Kastenvorstehern mehrere tausend Scheffel Korn angekauft und danach um ein bis zwei Groschen unter dem Marktpreis weiterverkauft. Zusammen mit dem Mehl und Getreide, das kostenlos an die Armen abgegeben oder für sie zu Brot verbacken wurde, trugen diese Getreidekäufe dazu bei, daß es in Wittenberg – im Gegensatz zu vielen anderen Städten – zu keiner Hungersnot kam.

Weiterführende Literatur:

Frank, Beatrice: Luther und das Geld. Luthers Wirtschaftsethik in Theorie und Praxis. In: *Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft* H 1/2009, S.12–37

Pawlas, Andreas: Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn 2000

Rieth, Ricardo: „Habsucht“ bei Martin Luther: Ökonomisches und theologisches Denken, Tradition und soziale Wirklichkeit im Zeitalter der Reformation, Weimar 1996

Ders.: Luthers Antworten auf wirtschaftliche und soziale Herausforderungen seiner Zeit. In: *Lutherjahrbuch* 2009, S.137–158

Strohm, Theodor: Luthers Wirtschafts- und Sozialethik, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für reformationsgeschichtliche Forschung* hrsg. von Helmar Junghans, Berlin 1983, Bd. 1, S.205–223, Bd.2, S.787–792

Jörg Baur:

... so laßt uns diese Lehre rein halten,

**daß die Taufe nicht unser Werk noch Tun ist,
sondern einen großen und weiten Unterschied festhalten
zwischen Gottes Werk und unseren Werken.***

Beim Versuch, nach dem neutestamentlichen Zeugnis von der Taufe zu fragen, fiel mir zuerst auf, daß an keiner der einschlägigen Stellen das Problem des Alters der Getauften auch nur berührt, geschweige denn erörtert und entschieden wird – es sei denn indirekt – und dann höchst eindrücklich – in Mk 10,13–16.

Einen Moment möchte ich deshalb bei diesen Versen verweilen, nicht nur, weil in ihnen die intensive Zuwendung Jesu zu den *παιδία* (Kindern) in sinnlichen Bildern geschildert wird (V.16), übrigens in Wiederholung der Szene von 9, 36f, sondern vor allem deshalb, weil in V.15 durch einen Lehrspruch Jesu eine grundsätzliche Aussage gemacht wird: Das Reich Gottes kann nur so ‚rezipiert‘, angenommen, empfangen, aufgenommen werden, wie dies ein Kind ‚tut‘, nämlich ohne jedes eigene Zutun und ohne jede eigene Entscheidung, Tat, Leistung, auch ohne die Erfüllung irgendeiner Bedingung, eben rein empfangend.

Was so nach Jesu Wort vom Zugang zu dem Reich Gottes, vom Empfang des Heils gilt, eben dies ist auch von dem göttlich verordneten Mittel und Instrument des Zugangs zur Wirklichkeit des Heils, der Heiligen Taufe, zu bekennen; und deshalb ist zu sagen: Wie das Heil bedingungslos ist und reine Gnade, so ist auch der Zugang zum Heil durch die Taufe bedingungslos und geschieht auf Seiten des Getauften in reiner Passivität.

Dieser Zusammenhang ist die Folge des Sachverhaltes, daß *sola gratia* gerettete und angenommene Sünder nicht anders urteilen können, als nicht nur ihr Heil, sondern auch *den Übergang* in die Wirklichkeit der Befreiung dem alleinigen Handeln des rettenden Gottes, und zwar in jeder Hinsicht, zuzuschreiben.

Dazu kann es aber nur kommen, wenn unsere Entscheidung, Erweckung, Bekehrung – oder was auch immer es sei – keinerlei Anteil an der *Fundamentierung* des eigenen Christseins hat.

Und eben dies sagt Jesus in Mk 10,15.

Die so provozierte und dann aufbrechende Gegenrede wird dagegen einwenden: Aber wo bleibt hier unsere eigene Beteiligung, wo unsere Betroffenheit, wo die Aufnahme und Verarbeitung meiner Lebenserfahrung, meiner Nöte und Anfechtung ?

* Martin Luther – Predigt über Mt 3,13–17. WA 37,661,28f.

Wo – in der Sprache der Christenheit gesagt – wo kommt bei dieser Sicht von Christenstand und Taufe meine eigene, sehr persönliche Sünden- und Verzweiflungsgeschichte, wo die mir zugemutete und geschenkte Buße, die mich selbst bewegende Umkehr vor? Wo kommt also der – gerade evangelisch – doch ganz zentrale Glaube zu seinem Recht?

Nun könnte ich, von diesen Einwänden bedrängt, zuerst noch bei Markus bleibend, auf den höchst bemerkenswerten Vers 42 in Kapitel 9 verweisen (vgl. Mt 18,6), der von den „Kleinen“ sagt, daß sie an Jesus glauben; wenn nämlich angesichts der engen Verflechtung von Mt 18,5 (παιδίων) mit 18,6 (τῶν μικρῶν) anzunehmen ist, daß bei Mt mit den „Kleinen“ die Kinder gemeint sind, dann ist diese Gleichsetzung auch für Mk 9,42 naheliegend.

Damit aber stoßen wir mit diesem Vers auf ein Schriftzeugnis für die Lehre des späten Luther und der Väter unserer Kirche in den eineinhalb Jahrhunderten vor Pietismus und Aufklärung, die Lehre von der fides infantium, von dem (uns verborgenen, rational nicht einholbaren, aber dennoch zu bekennenden) Glauben der getauften Kinder.

Doch ich will jetzt nicht weiter vor die (schwer zu öffnenden) Schatztruhen der Lehrtradition der Kirche des Evangeliums führen.

Statt dessen sei es mir erlaubt, die Einwände der von mir zuvor zur Sprache gebrachten Gegenrede auf den Begriff zu bringen: Die Einwände, die vom Hinweis auf die Gewichte der eigenen Lebenserfahrung bis zur – dem Anschein nach gut biblisch begründeten – Argumentation mit der Notwendigkeit des bewußten Glaubens reichen, haben ihren gemeinsamen Wurzelstock in der Überzeugung, deren Credo ich jüngst bei David Hollatz (1648–1713) so zitiert fand: „Tota religio Christiana est voluntaria“.¹ Wenn aber „die ganze christliche Religion eine Sache des Willens ist“, gemeint ist: des menschlichen, von Gott als Ursache bewegten und so selber aktiven, dann kann ein Geschehen, das, wie die Kindertaufe, den Willen und das Verhalten der Getauften bewußt erst nachträglich, durch das vergegenwärtigende Wort, in Anspruch nimmt, nicht als richtig und angemessen beurteilt werden.

Doch eben diese Prämisse von der Religio voluntaria verfehlt das Wesen der Taufe.

Auf die Erläuterung dieses Satzes möchte ich mich jetzt konzentrieren.

1. Die Taufe des Johannes war eine „Taufe der Buße“ (Mk 1,4; Apg 13,24; 19,4). Aus Apg 19,1–7 ergibt sich klar, daß die Taufe „auf den Namen des Herrn Jesus“, also des Kyrios!, von der Bußtaufe des Johannes zu unterscheiden ist, weil sie *nicht* nach der geleisteten Erfüllung von Bedingungen vollzogen wird.
2. Dieser Sachverhalt wird durch die Akzentuierung einer scharfen Alternative in dem Hymnus von Titus 3, Vers 4–7, unterstrichen:

¹ Examen theologicum acroamaticum. Stargard 1707, Nachdruck Darmstadt 1971, Vol. II. Pars III. Sect. II. pag. 159.

Die ‚Philanthropia‘ Gottes, die Menschenliebe unseres Retters (σωτήρ), hat uns durch ihr Erscheinen gerettet (ἔσωσεν), und zwar aus reinem Erbarmen, durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου). Diesem rein zu empfangenden Widerfahrnis, das gleichgesetzt wird mit der Wassertaufe, geht als ausgeschlossen, als verworfener Heilsgrund voraus, was Menschen ethisch und religiös tun (oder erleben) können: „Werke der Gerechtigkeit“ (V. 5a). Ob wir solche Werke hätten tun können – oder auch nicht, darüber wird hier weder reflektiert noch geredet. Es ist und bleibt ausgeschlossen: ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς (was wir getan hatten).

3. Dies kann ja auch gar nicht anders sein, denn *der Eingang* in das Reich Gottes, in die neue Wirklichkeit des mit Jesus Christus gegenwärtig gewordenen, sich uns zur Gemeinschaft eröffnenden dreieinigen Gottes ist *so fundamental wie die* Eröffnung unseres kreatürlichen Lebens durch die *Geburt*. In ihr widerfuhr uns – ohne eigene Wahl und Entscheidung – die Gabe des Lebens. An dem Widerfahrnis des Eingangs ins Leben der Erlösung durch die Taufe (Joh 3,5) können wir gleichermaßen nur als Empfangende teilhaben. Das Schriftzeugnis von Joh 3 führt diese Parallelität des Geschehens, das doch nach dem Urteil der Vernunft des Nikodemus unmöglich ist, vor Augen.

Gewiß kommt es, dies zeigen ja die Verse (Joh 3,1–11), zur nachträglichen, worthaft anredenden Explikation der Dimensionen des neuen Lebens, das doch mit der Verbindung von Wasser und Geist auf seinen begründenden Anfang in der Taufe nicht nur hingewiesen, vielmehr daran, gerade in der Beweglichkeit des Geistes, festgemacht wird.

Dieselbe Vermittlung des Heils in der Einheit von Taufe und Wort bekundet Eph 5,26, wo die Heiligung der ἐκκλησία (Gemeinde) der Taufe, dem „Wasserbad im Wort“ (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι) zugeschrieben wird.

4. Von der grundlegenden, das Leben neu konstituierenden Mächtigkeit der Taufe, und zwar im Sinn der Gleichgestaltung mit dem Todes- und Auferstehungsweg Christi, spricht Paulus in Römer 6,3f. Wo ist in diesen Versen vom Glauben die Rede? Doch erst in Vers 8, wo es um die Folgen der Taufe für die Zukunft geht! Paulus reflektiert hier (6,3f) nicht auf die Erlebnisse und Überzeugungen der Christen. Er stellt die Mächtigkeit des Taufereignisses als ein alle individuelle Erfahrung überholendes und überbietendes Geschehen von Tod und anbrechender Auferstehung dar, das dann dazu führt, in der „Neuheit des Lebens“ (V.4c) der Gerechtigkeit zu dienen.

In Kol 2,12 wird die Doppelheit der Gleichgestaltung mit Christus noch präziser ausgesprochen: „Mit ihm seid ihr begraben worden durch die Taufe; mit ihm seid ihr auch auferstanden durch den Glauben“

Dieser Vers ist zudem erhellend, weil er der Meinung, es gebe in der Schrift eine feste Reihenfolge von Glaube und Taufe, sozusagen wörtlich widerspricht.

Zu der Überzeugung von der notwendigen Reihenfolge ‚Glaube‘ – ‚Taufe‘ kommt es unter uns nur deshalb, weil wir in typisch neuzeitlich-subjektzentrierter Mentalität permanent von einer ihrer selbst bewußten Person ausgehen, die über ihre zentralen Wichtigkeiten in freier Wahl entscheidet und damit alle sie betreffenden Ereignisse und Begebnisse unter ihr eigenes Urteil stellt. In solcher Perspektive ‚entdecken‘ wir dann auch im Neuen Testament Personen und Personengruppen mit einer derartigen Mentalität.

Im nächsten Schritt wenden wir dieses Verständnis des durch die persönliche Beteiligung konstituierten Christseins auf uns selber an: Wie angeblich die ersten Christen wollen nun auch wir, zwar durch Gottes Geist verursacht, aber doch in einem persönlich-eigenen Akt, über die Annahme des Evangeliums entscheiden. Eine Taufe, bei der wir selber als einzelner nicht gefragt worden sind, paßt nicht zu dem christlichen Ego, das wir an uns und mit uns erleben wollen.

5. Doch noch haben wir auf das zentrale Schriftwort zur Taufe nicht gehört. So abgeschliffen und ‚ausgeleiert‘ durch den liturgischen Gebrauch diese Worte auch sein mögen, so stark und kräftig in ihrem Gewicht bleibt diese Proklamation des Erhöhten und Allgegenwärtigen. An ihrem Anfang steht die Ansage der unbeschränkten und grenzenlosen Vollmacht des gekreuzigten und auferstandenen Jesus (Mt 28,18b). Die letzten Worte verheißen seine Gegenwart für die Seinen durch alle Zeiten hindurch bis hin zur Vollendung der Weltzeit (20b). Himmel und Erde, alle Räume, die wir benennen, und alle Tage, der Strom der Zeit in seinem Lauf, die beiden umgreifenden Bedingungen unseres Lebens also, sind nicht nur in Jesu Christi Händen, sie sind schon von seiner uns noch verborgenen Präsenz erfüllt. Weil dies so ist und ungeachtet allen Wechsels der Meinungen und Mentalitäten der Völker und Gruppen auch so bleiben wird, ergeht sein bewegender Ruf an die Christenheit. „Macht zu Jüngern alle Völker“ – μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (19a). Für die Realisierung dieses Auftrages braucht es den Aufbruch der noch auf Jerusalem und das erste Gottesvolk beschränkten Kirche. Mit dem substantivierten Partizip des Aorist wird der Vollzug eben dieses Aufbruches als geschehen benannt: πορευθέντες, als Aufgebrochene. Bezogen auf diesen Aufbruch wird dann gesagt, *wie* die Jünger-Werdung der Völker geschieht; deshalb folgt im Partizip Präsens die Konkretion des „indem ihr sie tauft“ (βαπτίζοντες), genauer: „als Taufende“, und zwar „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (19b). Der griechische Wortlaut zeigt unmißverständlich: das Zu-Jüngern-machen (μαθητεύειν) geschieht, indem getauft wird. Die werthafte Vermittlung des Heils, das bei Matthäus als „Halten aller Weisungen Jesu“ (vgl. 20a) konkretisiert wird, erfolgt erst mit dem zweiten Moment des μαθητεύειν, „indem ihr sie lehrt“ (διδάσκοντες αὐτοὺς 20a).

Wie in Kol 2,12 die Reihenfolge lautet: Taufe-Glaube, so hier: taufen-lehren.

Viel wichtiger als die Frage nach dem ‚früher‘ oder ‚später‘ ist aber die Wahrnehmung des Gewichtes der Worte, die das Woraufhin der Taufe ansagen: „auf den Namen“ (εἰς τὸ ὄνομα) von Vater, Sohn und Geist. Wo wir nur fromme Rhetorik hören, will uns in Wirklichkeit anrühren, ja erreicht uns die Selbstvergegenwärtigung „der unendlichen Majestät, der unaussprechlichen Gutheit und der wunderbaren Kraft und Gnade der ganzen allerheiligsten Dreieinigkeit, die mit ihrem ganzen Vermögen und ihren Wohltaten gegenwärtig ist und durch das mit dem Worte vereinigte und geheiligte Wasser wirksam am Werk ist“.² Diese Zusage gilt dem Handeln der Christenheit an allen Völkern. Die promissio universalis wendete sich nach Apg 2,39 in Bestätigung und Aufnahme von 1.Mose 17,7 zuerst dem alten Gottesvolk zu, und zwar in der Generationenfolge: „euch und euren Kindern“; sie erstreckt sich nach eben diesem Zeugnis (Apg 2,3b) auf „alle, die fern sind.“

6. Damit stehen wir bei der historischen Frage, wie in den Missionsgemeinden der frühen Christenheit die Taufe ausgeübt wurde, genauer gefragt, ob bei der Taufe von Erstberufenen nur „Männer und Frauen“ (Apg 8,12) getauft wurden, die Kinder aber, mit ihnen auch andere, nicht als aktive Entscheidungsträger anzuerkennende Personen, die zum „Haus“, also zur Arbeits- und Lebensgemeinschaft gehörten, wegen des Fehlens ‚persönlicher Betroffenheit‘ bei der Taufe übergangen wurden? Zumindest für die mit Paulus eng verbundene Gemeinde Philippi (Phil 1,3–8), können wir aus Apostelgeschichte 16 eine klare Auskunft geben. Bei der Taufe der Lydia „mit ihrem Hause“ (καὶ ὁ οἶκος, 16,15) ist der Ausschluß von Unmündigen denkbar, zumal von einer Ehe der „Purpurchändlerin“ (16,14) nichts verlautet. Im Fall des δεσμοφύλαξ (Aufseher, 16,27) und der an ihm vollzogenen Taufe ist eine derartige Restriktion nach 16,33 gänzlich auszuschließen, zumal nach den besten Textzeugen nicht nur vom οἶκος die Rede ist, es vielmehr so lautet: καὶ οἱ αὐτοῦ πάντες – „und alle die Seinen“. So dürfte auch 1. Kor 1,16 zu lesen sein, wo Paulus schreibt, er habe τὸν Στεφανῶ οἶκον (das Haus des Stephanas) getauft.
7. Überdies wird zu beachten sein, wie wenig das Neue Testament, wie wenig auch der durch die Selbst-Thematisierung seiner Lebensgeschichte (Phil 3,4ff) in besonderer Weise als unvertretbare Person erkennbare Apostel Paulus die Vermittlung des Heils im neuzeitlichen, vielleicht schon seit Augustin (†431) in der westlichen Kirche vorherrschenden Sinn als Geschehen zwischen Gott und dem unvertretbar Einzelnen versteht. Es geht primär um die Sammlung und Begründung der Kirche – so in Mt 28 und in Eph 5,26 u. 27. Auch in Titus 3,5 redet nicht ein Individuum, sondern das

2 David Hollarz: Infinita majestas, ineffabilis Sanctitas, inenarrabilis bonitas, admiranda virtus & gratia totius SS. Trinitatis, quae cum omni virtute sua & beneficiis adest, & per aquam verbo unitam & sanctificatam efficaciter operatur. Examen theologicum acroamaticum. Stargard 1707, Nachdruck Darmstadt 1971, Vol. II. Pars III. Sect. II. pag. 147.

Wir der Gemeinde. Diesen umgreifenden Charakter des erwählenden und rettenden Gotteshandelns demonstriert Paulus in 1. Kor 10,1–5. Er bezieht Taufe und Abendmahl auf die konstituierenden Ereignisse bei der Begründung des Gottesvolkes. Der Durchgang durch das Rote Meer gilt als ‚Taufe auf Mose‘ (10,2); der Trank aus dem Felsen (10,4), verbunden mit der Speise des Manna (10,3), ist als τύπος (uns zum Vorbild, 10,6) ein vorwegnehmend – hinweisendes Herrenmahl. Daraus und aus den darauf basierenden Mahnungen des Apostels (10,6–11) können wir sehen:

Die Begründung des Gottesvolkes durch die Taufe ist ein universales Geschehen. Die Taufe wird nicht durch die Entscheidung von Einzelnen begründet.

- A. Durch die Taufe wird den Getauften aber keine automatische Garantie für die Bewahrung im Stande des Heils gegeben.
- B. Deshalb ist für die Getauften der Glaube und der aus Glauben erbrachte Gehorsam gegenüber Gottes Willen zu verstehen als Vollzug der Annahme des in und mit der Taufe Geschenkten.
- C. In und mit der Taufe geschenkt wird uns, vor allem unserem Tun, die Gemeinschaft mit dem Leben, Leiden und Sterben des inkarnierten Sohnes Gottes und zugleich mit der Kraft seines Auferstehungs-Lebens.

Unser Glaube ist nichts anderes als die Freude darüber, daß es so um uns steht. Wir brauchen uns nicht noch einmal geben zu lassen, was uns schon geschenkt wurde.

Nachtrag

Von der bislang skizzierten Rede von der Taufe scheint nun allerdings das Taufkerygma (Verkündigung) von 1. Petr 3,20f. abzuweichen.³

In den beiden Versen wird, vergleichbar mit 1. Kor 10, ein im Alten Testament bezeugtes Gotteshandeln mit der Taufe korreliert. Vers 20 spricht von der Rettung Noahs und einiger Weniger, insgesamt von „acht Seelen“ in der Arche, δι’ ὕδατος, „durchs Wasser hindurch“. Dies sei, so fährt V. 21 fort, ein „vorwegnehmend-hinweisendes Vorauserignis“⁴ dessen, daß „jetzt auch euch die Taufe rettet“, die ihrerseits ἀντίτυπον (substantiviert), „erfüllendes Gegenbild“ der Rettung Noahs und der Seinen ist.⁵ Die Vergleichbarkeit von einstigem Sintflutgeschehen und gegenwärtiger vollzogener Taufe liegt in der beide Ma-

3 Vgl. zur Auslegung der Passage J. A. Quenstedt: *Theologiae Didactico-Polemicae Pars Quarta. De Mediis Salutis, caput V. De Baptismo, Sectio I.* These X. Nota δ; Editio Leipzig 1715, Sp. 1091f.

4 Vgl. τύποι, 1. Kor 10,6.

5 τύπος res aliud quid praefigurans, ἀντίτυπον res illa praefigurata. Raphelius nach: Huther, J. E. *Kritisch exegetisches Handbuch über den 1. Brief des Petrus ...* (KEK 12), Göttingen 1867. S.179.

le geschehenen Rettung, wobei jeweils von Wasser die Rede ist – allerdings auf je ganz verschiedene Weise. In der Sintflutgeschichte wurde, mittels der in V.20 genannten „Arche“ „durchs Wasser hindurch gerettet“. Medium der Rettung vor dem bedrohenden Wasser ist die Arche. In der Taufe hingegen wird vermittels des Wassers gerettet. Diese Inkonsistenz im Vergleich führt in V.21, der ausschließlich von der Taufe handelt, zu möglichen Verwirrungen des Verstehens. Aus dem im praefigurierenden Typos bedrohlichen Wasser ist in der Taufe das rettende Element geworden. Dem entspricht die konkretisierende Rede von der „Wegnahme des Schmutzes“; zugleich aber muß die eingeführte Vorstellung vom rettend-reinigenden Wasser präzisiert und rektifiziert werden, denn die Taufe „ist nicht eine Wegnahme des Schmutzes des Fleisches“. Die Rettung durch die Taufe vermittels des Wassers ist weder eine hygienische noch eine rituelle Reinigung. Wie aber wird nun die durch ein „sondern“ eröffnete positive Alternative bestimmt? Der Text lautet: ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν (üblicherweise übersetzt: „sondern wir bitten Gott um ein gutes Gewissen“). Auf der gegenständlichen Ebene ist der Sachverhalt klar: dem „Schmutz des Fleisches“ (21a) korrespondiert antithetisch das „gute Gewissen“; jenes wird weggenommen, dieses gegeben. Doch die Beschreibung der Vorgänge folgt dieser zu postulierenden Sachlogik nicht. Der „Wegnahme (ἀπόθεσις) des Schmutzes des Fleisches“ entspricht in der positiven Alternativaussage nicht ein „Geben“ bzw. „Empfangen“ des „guten Gewissens“. Diese Nicht-Entsprechung von Negation und positiver Aussage wird verursacht durch die dem „guten Gewissen“ angefügte Wendung ἐπερώτημα εἰς θεὸν (Bitte an Gott), und zwar deshalb, weil und wenn der Wortsinn von ἐπερώτημα auf die Doppelbedeutung „Frage“ bzw. „Bitte“ fixiert wird.⁶

Doch eben diese Festlegung des Verständnisses von ἐπερώτημα auf die Bedeutung „Bitte“, „Frage“ führt in die Irre, denn damit wird abgeblendet, daß die beiden Fundorte von ἐρώτημα bzw. ἐπερώτημα in der Septuaginta, Sirach 33,3 und Daniel 4,17, ein anderes Verständnis nahelegen. Die Sirachstelle sagt, dem Verständigen gilt das Gesetz als zuverlässig wie ein klarer Orakelspruch, als vertrauenswürdig wie das Ergebnis einer Befragung der Urim.

Daniel 4,17 qualifiziert durch ἐπερώτημα „das Wort der Heiligen“ als Folge und Ausdruck „göttlicher Entscheidung“.⁷

Wenn dieses durch die beiden Septuaginta-Stellen eröffnete Verständnis von ἐπερώτημα zur Auslegung von 1. Petr 3,21b beansprucht wird, löst sich die sinnleere Antithetik der Vorgänge, von denen Vers 21a und 21b zu sprechen scheinen – „Wegnahme“ und „Bitte“ – leicht auf; denn ἐπερώτημα indiziert nichts anderes als die durch Gott verfügte und bestätigte Qualifizierung der

6 Vgl. Bauer, Walther: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments ..., 4. Aufl., Berlin 1952, Sp. 516; 6. Aufl., hg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin / New York 1988, Sp. 578.

7 Vgl. Goppelt, Leonhard: Der erste Petrusbrief (KEK 12/1), Göttingen 1978, S.259.

Taufgabe, nämlich „eines guten Gewissens vor Gott“; ἐπερώτημα besagt: dieses gute Gewissens vor Gott ist göttlich zuverlässig verfügt und entschieden.

So ist denn zu lesen: die Taufe, die „jetzt rettet“, ist „die zuverlässige Gewährung eines guten Gewissens vor Gott“. Der präzisierende Zusatz: „durch die Auferstehung Jesu Christi“ nennt den Heilsgrund, ohne den die Heilsgabe, die Gewährung eines freien Gewissens vor Gott, nicht wäre.

Dieses Verständnis fügt sich nahtlos mit 1. Petr 1,3 zusammen, wo „die Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi“ eine analoge Aussage transportiert:

1,3: Wiedergeburt hin auf lebendige Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi.

3,21: Rettende Taufe als schenkende Zusage eines guten Gewissens vor Gott durch die Auferstehung Jesu Christi.

Damit wären an beiden Stellen der Heilsgrund – Christi Auferstehung – die Heilsvermittlung – Wiedergeburt, Taufe – und Heilsgabe, dort die lebendige Hoffnung, hier das gute Gewissen, auf vergleichbare Weise zusammengefügt.

So gelesen, besteht aber auch kein Grund, den Empfang der Heilsgabe an die Rezeptionsfähigkeit von Erwachsenen, die zuvor durch Gottes Geist qualifiziert wurden, zu binden.

Auch in der Perspektive von Hoffnung und gutem Gewissen können wir das Heil nur „wie ein Kind empfangen“ (Mk 10,15).

Und noch ein Letztes: Die Vermutung, erst die im Schatten der augustinischen Erbsündenlehre aufgekommene Angst vor der ewigen Verdammnis ungetauft verstorbener Kinder habe zur ‚Säuglingstaufe‘ geführt, ist kein Argument gegen die Taufpraxis der Kirche der lutherischen Reformation, denn in den Tauflehren der Väter wird den ungetauft verstorbenen Kindern in der Christenheit ein der universalen benevolentia Dei (Wohlwollen Gottes) zu verdankender aditus ad salutem (Zugang zum Heil) zugeschrieben.

Gert Kelter:

„Der gesegnete Kelch, den wir segnen“¹

*Erwägungen zur Praxis der Einzelkelche
bei der Feier des Heiligen Abendmahles*

1. Einleitung

Die Verwendung von Einzelkelchen² – zusätzlich zu einem Altar- oder Gießkelch³ oder auch ausschließlich – ist weder ein Novum, noch eine Frage, die zumindest in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) derzeit eine aktuelle Rolle spielt. Im amerikanischen Luthertum, auch im konfessionellen, ist diese Praxis seit langem verbreitet.⁴ Im deutschen Protestantismus ist sie deutlich feststellbar auf dem Vormarsch, häufig bereits die Regel. Dies gilt auch und verstärkt für evangelische Gemeinden in lutherischer Tradition innerhalb der EKD, die bislang noch am traditionellen Gemeinschaftskelch festgehalten haben.

Ein Blick ins Internet zeigt, daß nicht wenige evangelische Gemeinden in Kirchenvorständen, Gemeindegemeinschaften und -versammlungen die Frage diskutieren, ob die Einführung von Einzelkelchen nicht statthaft bzw. sogar geboten sei. Die Tendenz, solche Diskussionen mit der Einführung von Einzelkelchen, entweder grundsätzlich oder aber zu speziell ausgewiesenen Anlässen und Sonntagen zu beschließen, ist unübersehbar.

Mancher evangelische Pfarrer lutherischer Provenienz ahnt wohl, daß die Einzelkelchpraxis nicht unproblematisch ist, tut sich jedoch schwer damit, biblisch-theologisch und mit deutlicher Entschlossenheit dagegen zu argumentieren. Unsicherheiten entstehen über der Frage, ob es sich hierbei nicht um den klassischen Fall eines Adiaphorons handle und es von daher nicht ratsam sei, Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Gemeinde durch Nachgeben zu vermeiden. Andererseits fehlen häufig auch plausible biblisch-theologische Argumente oder aber man fürchtet, mit biblisch-theologischen Kanonen auf ganz und gar „praktisch-pragmatische Spatzen“ zu schießen.

Ähnliches gälte auch für die Frage nach der Zulässigkeit der Verwendung von Traubensaft anstelle von Wein.

1 1. Kor 10, 16.

2 Einzelkelch: Jeder Kommunikant erhält ein eigenes kleines Gefäß in Kelchform oder auch als Gläschen; in den USA sehr häufig als Plastikbecherchen, wie es in Krankenhäusern zur Verabreichung von Medikamenten verwendet wird.

3 Gießkelch: Altarkelch mit einer Ausgießvorrichtung, sodaß der konsekrierte Wein aus dem Altarkelch in die Einzelkelche geschüttet werden kann.

4 Vgl. Kenneth W. Wieting, *The Blessings of Weekly Communion*, St. Louis MO. 2006, S. 252–253.

Auch dies wäre eine Frage, die weder ein Novum, noch eine im Raum der SELK gerade brisante Aktualität wäre. Auch hier steht die Beantwortung der Adiaphora-Thematik im Raum. Und auch hier – glaubt man jedenfalls entsprechenden Berichten aus Nordamerika – gibt es bereits ein Abweichen vom traditionellen Weingebrauch auch in solchen Kirchen, die sich als „konkordienlutherisch“ bezeichnen würden.

Aber hier soll es zunächst nur um die Frage nach den Einzelkelchen gehen:

Berührt die Einzelkelchpraxis die Stiftungsgemäßheit der Sakramentsverwaltung? Kommt der Verwendung des Gemeinschaftskelches biblisch-theologische Dignität zu?

Diesen Fragen soll in den folgenden Ausführungen in der Weise eines Überblickes nachgegangen werden.

2. Neutestamentliche Aspekte

2.1. Zur Bedeutung des Kelches in den Einsetzungsberichten

2.1.1. Textübersicht

Alle Abendmahlsberichte bzw. Einsetzungsworte, wie sie uns durch die Evangelisten Matthäus, Markus und Lukas sowie den Apostel Paulus überliefert werden, enthalten ein „Kelchwort“.

Hier zunächst die biblischen Texte im Wortlaut:

Matthäus 26, 26–30 *„Als sie aber aßen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach's und gab's den Jüngern und sprach: Nehmet, esset; das ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankte, gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden. Ich sage euch: Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, an dem ich von neuem davon trinken werde mit euch in meines Vaters Reich. Und als sie den Lobgesang gesungen hatten, gingen sie hinaus an den Ölberg.“*

Markus 14, 20–26: *„Er aber sprach zu ihnen: Einer von den Zwölfen, der mit mir seinen Bissen in die Schüssel taucht. Der Menschensohn geht zwar hin, wie von ihm geschrieben steht; weh aber dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird! Es wäre für diesen Menschen besser, wenn er nie geboren wäre. Und als sie aßen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen und sprach: Nehmet; das ist mein Leib. Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen den; und sie tranken alle daraus. Und er sprach zu ihnen: Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird. Wahrlich, ich sage euch, daß ich nicht mehr trinken werde vom Gewächs des Weinstocks bis an den Tag, an dem ich aufs neue davon trinke im Reich Gottes. Und als sie den Lobgesang gesungen hatten, gingen sie hinaus an den Ölberg.“*

Lukas 22, 17–22: *„Und er nahm den Kelch, dankte und sprach: Nehmt ihn und teilt ihn unter euch; denn ich sage euch: Ich werde von nun an nicht trin-*

ken von dem Gewächs des Weinstocks, bis das Reich Gottes kommt. Und er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis. Desgleichen auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird! Doch siehe, die Hand meines Verräters ist mit mir am Tisch. Denn der Menschensohn geht zwar dahin, wie es beschlossen ist; doch weh dem Menschen, durch den er verraten wird!“

1. Korinther 11,23–26: „Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe: Der Herr Jesus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte und brach's und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis. Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; das tut, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis. Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“

Dazu: 1. Korinther 10,16–17: „Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist's: So sind wir viele ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben.“

Die Frage, ob es sich beim letzten Mahl Jesu mit seinen Aposteln um ein Passahmahl, genauer: um die Feier des Sederabends mit entsprechender Liturgie, der Pessach-Haggada gehandelt habe, in deren Verlauf Jesus entscheidende Umdeutungen vornimmt, oder um eine „gewöhnliche“ Abendmahlzeit im zeitlichen Kontext des Passahfestes, in deren Verlauf Jesus entscheidende Deutungen vornimmt, wird nach wie vor von den Exegeten unterschiedlich beantwortet. Die Tendenz, sich auf die Einbettung des letzten Abendmahles in die Feier des Sederabends zu verständigen, ist allerdings unübersehbar.

Für unsere Fragestellung ist die Beantwortung dieser Frage jedoch zunächst nicht von ausschlaggebender Bedeutung.

Gemeinsam ist nämlich allen Abendmahlstexten, daß von *einem* Kelch ausgegangen wird, aus dem *alle* trinken.

Bei Mt und Mk ist von *dem* Kelch, also von *einem* Kelch die Rede, den Jesus den Jüngern mit der Aufforderung reicht: Trinkt *alle* *daraus*!

An welcher Stelle der Mahlzeit Brot- und insbesondere Kelchwort exakt chronologisch einzuordnen sind, wird bei Mt und Mk nicht ausdrücklich erwähnt. Die Hinweise auf den abschließenden Lobgesang (Hallelpsalmen im Verlauf der Seder-Liturgie) und das „Schlüsselwort“ Jesu bei Mk weisen aber unmißverständlich auf die Sederliturgie.⁵

Bei Lk ist von zwei Kelchen die Rede. Ein erster Kelch mit Deutewort und Trinkaufforderung steht vor dem Brotwort. Darauf folgt, „nach dem Mahl“ ein

5 „Schlüsselwort“: Zur Sederliturgie gehört das Eintauchen „bitterer Kräuter“ (Petersilie) in eine Schüssel mit Salzwasser zur Erinnerung an den Ysop, der zur bewahrenden Blutbesprengung verwendet wurde bzw. an den Durchzug Israels durchs Rote Meer.

zweiter Kelch. Die Wendung „der Kelch nach dem Mahl“ erscheint hier wie ein terminus technicus, dessen Kenntnis und Bedeutung beim Leser vorausgesetzt zu werden scheint. Die Trink- und Teilaufforderung „*Nehmt ihn und teilt ihn unter euch*“ wird nur in Bezug auf das erste Kelchwort überliefert. Die Wendung καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως⁶ verweist jedoch darauf, daß der Inhalt des Verses 17 sich auch auf das zweite Kelchwort bezieht.

Die wohl älteste Überlieferung der Abendmahlsworte im 1. Korintherbrief stimmt im Kernbestand mit der des Lukasevangeliums überein: Ein Kelch nach dem Mahl, den Jesus an seine Jünger austeilte und sie auffordert, aus diesem einen Kelch zu trinken.

1. Kor 10, 16 erwähnt Paulus den Abendmahlskelch bereits als ποτήριον τῆς εὐλογίας, als „Segenskelch“, eine Bezeichnung, die in jüdischer Tradition der dritte Kelch der insgesamt vier bzw. fünf Kelche des Sederabends⁷ trägt.

Formal steht es außer Frage, daß Jesus bei dieser letzten Mahlzeit mit seinen Jüngern bzw. Aposteln einen Kelch verwendet, den er an alle Jünger reicht (austeilte), damit sie alle aus diesem einen Kelch trinken. Ganz gleich, ob wir die Einsetzung des Heiligen Abendmahles in den Kontext des Sederabends oder in den Zusammenhang einer „normalen“ Abendmahlzeit stellen: Üblicherweise hat jeder Teilnehmer am Mahl seinen eigenen Trinkbecher. Der Becher bzw. Kelch, von dem die Einsetzungsberichte reden, ist ein einzelner Kelch, den Jesus nimmt, segnet und ihn dann mit Deuteworten an alle weiterreicht. Der eine Kelch, aus dem alle trinken, ist eine Besonderheit.⁸ Formal – das muß an dieser Stelle jedoch unterstrichen werden – steht es auch außer Frage, daß Jesus ein ungesäuertes Brot nahm, es in Stücke brach und diese Stücke an die Jünger austeilte. Formal ist es auch wenig zweifelhaft, daß Jesus mit seinen Jüngern nach antik-orientalisch-römischem Brauch zu Tische lag, daß sich die Jünger um einen Tisch versammelten usw.

Die Bedeutung des Gemeinschaftskelches unter dem Aspekt der „Stiftungs- oder Schriftgemäßheit“ bzw. seiner biblisch-theologischen Dignität ist mit solchen Feststellungen kaum erfaßt. Es sei denn, man verstünde unter „Stiftungs- und Schriftgemäßheit“ die möglichst exakte Kopie oder Imitation des ersten Abendmahles in Jerusalem. Dann freilich stellte sich auch bald die Frage, ob nicht möglicherweise auch Jerusalem als Ort einer stiftungsgemäßen und dann auch nur einmal jährlich stattfindenden Abendmahlsfeier relevant sein könnte.

Es müßte also gezeigt werden, daß die Symbolik des Gemeinschaftskelches bewußt gewollt und daher nicht beliebig ist.

6 „Desgleichen auch den Kelch“.

7 Erster Becher: Kidduschbecher; zweiter Becher: Haggadabecher; dritter Becher: Segensbecher; vierter Becher: Hallelbecher; fünfter Becher (aus dem nicht getrunken wird!): Eliasbecher.

8 Vgl. z.B. Walter Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, ThHKzNT 1, Berlin 6. Aufl. 1986, S. 536: „Daß Jesus ihnen seinen Becher gibt und jeder einzelne daraus trinken soll, obwohl jeder seinen eigenen Becher hat, ist das Besondere.“

2.1.2. Die Kelchsymbolik: Deutungsmöglichkeiten

Möglichkeit 1: Der „Kelch nach dem Mahl“ ist der dritte Becher im Rahmen der Passahnacht-Feier.

In diesem, durchaus zu begründenden Fall wäre der „Kelch nach dem Mahl“ der dritte Becher, den der Hausvater im Anschluß an den zweiten Teil der Sederfeier, das eigentliche Sedermahl im Sinne einer Sättigungsmahlzeit, erhebt und segnet.

Dieser dritte Kelch heißt „Segenskelch“ oder „Kelch der Erlösung“. Im Segensgebet, der Beracha, heißt es u.a.: „Mach uns frei, Ewiger, unser Gott, bald von all unseren Bedrängnissen... Der Barmherzige zerbreche das Joch des Druckes von unserem Nacken und führe uns frei und aufrecht in unser Land... Er sende uns reichen Segen... und den Propheten Elias, daß er uns gute Nachricht des Heils und des Trostes bringe... und uns würdig mache für die Messiaszeit... Er stifte Frieden für ganz Israel.“

Wohlgemerkt: Der Hausvater spricht diese Eulogie über seinem Kelch, nachdem er zuvor die Kelche oder Becher der anderen Anwesenden mit Wein gefüllt hat. Jeder trinkt darauf aus seinem eigenen Kelch. Wenn Jesus a) diesen dritten „Segenskelch“ mit Deuteworten verbindet, die den liturgischen Rahmen der Passahfeier weit überschreiten und b) seinen Kelch an alle Teilnehmenden verteilt, kann es sich nicht um eine beliebige Handlungsweise gehandelt haben. Dieser Kelch „ist das Blut des neuen Bundes“, das Jesus vergießen wird. Das Trinken aller aus diesem Kelch schenkt real Anteil an diesem neuen Bund, wie es auch in der ältesten Überlieferung des 1. Korintherbriefes (1. Kor 10, 16) deutlich wird: Der Segenskelch ist die Anteilhabe am Blut Christi.⁹

Dieser Aspekt der realen Anteilgabe, der durch das Empfangen des Bundesblutes aus dem einen Kelch symbolisiert wird, setzt einen Gemeinschaftskelch, aus dem tatsächlich auch alle trinken, zwingend voraus. Der „Einzelkelch“, der sich vor jedem Jünger befindet, bleibt gewissermaßen leer, weil Jesus als der „Hausvater“ ihn nicht gefüllt hat, sondern sie aus seinem Kelch trinkt.

Daß er selbst aus dem Kelch getrunken hätte, wird nicht bezeugt. Ebenso wenig, wie davon auszugehen ist, daß er von dem gebrochenen Brot gegessen hätte. ER ist der Geber, die Jünger die Empfangenden.

Möglichkeit 2: Der Segenskelch „nach dem Mahl“ ist der Eliasbecher.

Zum Passahmahl gehören vier „Becher“, wobei hierunter zu verstehen ist, daß der Hausvater viermal die Becher der Teilnehmer mit Wein füllt und jeder nach entsprechenden liturgischen Begleitworten aus seinem eigenen Becher trinkt. Neben diesen vier Bechern steht auf dem Sedertisch ein fünfter Kelch, der sog. Eliaskelch.

Wie die Beracha¹⁰ zum dritten Becher, dem Segensbecher, bereits andeutet, richtet sich die Hoffnung Israels in der Nacht der Befreiung auf die endgültige

⁹ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ.

¹⁰ Segensspruch / -gebet.

Befreiung, auf das Kommen des Messias und das Anbrechen seiner Friedensherrschaft.

Wie es z.B. zumindest früher in der Herrnhuter Brüdergemeine üblich war, bei Versammlungen einen Stuhl für Jesus freizuhalten, der ja jederzeit, und also auch während dieser Versammlung wiederkommen könne, so bleibt der Elia-becher als „Empfangskelch“ unberührt für den Fall auf dem Sedertisch stehen, daß der Prophet Elias (der auch synonym für den Messias verstanden wurde und nicht nur als dessen Vorläufer¹¹) in dieser Sedernacht in ein jüdisches Haus eintritt.

In diesem Kontext wäre der Kelch nach dem Mahl also „DER KELCH“ – „DER ELIASKELCH“ und die Angabe „nach dem Mahl“ nicht Bestandteil eines terminus technicus oder stehenden Begriffes, sondern reine Zeitangabe: nachdem das Mahl beendet war. Mit „Mahl“ ist auch hier die eigentliche Sättigungsmahlzeit gemeint, auf die der dritte Becher, der Segensbecher folgt.

Wenn Jesus nun die Beracha zum dritten Segensbecher mit Bezug auf Elia und den Messias spricht, aber eben nicht seinen vor ihm stehenden Becher dabei erhebt, nicht zuvor den Jüngern neuen Wein in ihre jeweiligen Trinkbecher gegossen hat, sondern „DEN KELCH“, den Elia- und Messiaskelch, aus dem niemand trinkt, außer dem Messias, nimmt und ihn austeilte, kann über den Symbolgehalt und die damit verbundene Botschaft kein Zweifel bestehen. Jesu Deutewort mit dem Aspekt der realen Anteilgabe an seinem Blut des neuen Bundes kommt auch hier zur Geltung.

3. Gemeinschaft und Gemeinschaftskelch

Gemeinschaft (koinonia, was wörtl. Anteilhabe bzw. Anteilgabe bedeutet) mit Jesus und die durch Jesus gestiftete Gemeinschaft der Jünger untereinander entsteht durch die Anteilhabe an dem einen Brot und dem einen Kelch des neuen Bundes.

Gemeinschaft mit Jesus Christus und Gemeinschaft untereinander: Auf diese Reduktionsformel, die natürlich längst keine lutherische Definition dessen ist, was im Heiligen Abendmahl geschieht und geschenkt wird, aber eben doch auch ein Bestandteil dessen, kann sich vermutlich auch heute noch jeder Durchschnittsprotestant verständigen. Und zwar unabhängig davon, ob man von real-sakramentaler Anteilgabe am wahren Leib und Blut Christi oder nur von spiritueller Anteilhabe / Gemeinschaft mit Christus ausgeht.

Aber gerade dann, wenn vom biblischen Verständnis des Heiligen Sakramentes nurmehr der Gemeinschaftsaspekt übrig geblieben sein sollte, käme es doch entscheidend darauf an, ob wir diese Gemeinschaft aufgrund von Übereinstimmung oder Zustimmung selbst begründen, oder ob sie von Christus gestiftet und geschenkt wird.

¹¹ Vgl. Mt 16, 14 „...andere, du seist Elia...“

Freilich: Wenn sich eine Gemeinde vom biblischen Fundament so weit entfernt hat, daß sie die Gemeinschaft nicht mehr als von Christus gestiftete und geschenkte verstehen will, wird sie kaum Vorbehalte gegen Einzelkelche haben. Dann wird sie auch bei bemühtester biblischer Argumentation nicht nachvollziehen, weshalb der eine Kelch, den Christus uns reicht und aus dem wir alle empfangen, ein Symbol ist, dem theologische Dignität zukommt.

Die Praxis der Einzelkelche hat ja auch ihre ganz eigene, wenngleich der biblischen widersprechende Symbolik. Sowohl moderner Individualismus, als auch die damit einhergehende Vereinzelung finden darin ihren Ausdruck. Wenn viele Einzelne ihr Glas erheben und sich darin und dadurch einer bestimmten Form von Gemeinschaft vergewissern, bietet sich das Bild eines Vereins oder – noch unschöner – einer Burschenschaft, aber nicht der Kirche, nicht des Leibes Christi, dessen Haupt Christus und dessen Glieder die in seinen Leib Getauften sind.

4. Liturgiegeschichtliche Aspekte

4.1. Alte und mittelalterliche Kirche

Die Frage nach dem Modus des Kelchempfangs (durch Laien) ist keine neuzeitliche. Bereits in der Alten Kirche stellte sich die Frage nach der rechten Weise der Kelchkommunion, nicht zuletzt auch im Blick auf die berechtigte Sorge, hierbei etwas vom Blut Christi zu verschütten. Vorausgesetzt war dabei natürlich die Überzeugung, daß der Inhalt des „gesegneten Kelches, den wir segnen“ auch Christi wahres Blut sei.

Papst Gelasius I (492–496) forderte beispielsweise nachdrücklich die Kelchkommunion nicht nur der Priester sondern auch der Laien.

Die Kelchkommunion wurde auch in der Westkirche bis ins hohe Mittelalter beibehalten. Hierbei empfing die Gemeinde das Blut Christi entweder aus dem Konsekrationskelch selbst oder aber aus einem Spendekelch bzw. mehreren Spendekelchen, die ursprünglich aus dem Konsekrationskelch gefüllt und durch die Diakone ausgeteilt wurden.

Schon früh ist bezeugt, daß zum Empfang des Blutes Christi Saugröhrchen verwendet wurden (pugillaris, calamus oder fistula genannt).¹²

Wiederum aus Sorge vor Verunehrung gab es auch den Brauch, in den Spendekelchen unkonsekrierten Wein bereit zu halten und in diesen nur ein wenig konsekrierten hineinzugießen. Seit dem 7. Jahrhundert ist auch die Form der Intinktion¹³ bekannt, bei der das eucharistische Brot in den konsekrierten Wein getaucht und dann Leib und Blut Christi gemeinsam empfangen wurden.

12 Alle Belege bei J. A. Jungmann, *Missa solemnis*, Teil II. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Wien 1949. S. 464 ff.

13 Vgl. hierzu auch: M. Wihlborg. Die Intinktion und das lutherische Bekenntnis.in: *LuthBeitr* 2/2008, S. 110–112.

Radikaler löste man das Problem des möglichen Verschüttens in der Ostkirche, wo meistens bis heute das Blut Christi mittels eines Löffels, auf dem sich konsekriertes Brot befindet, empfangen wird.

Seit dem 12. Jahrhundert kommt die Kelchkommunion der Laien immer stärker aus der Übung. Durch die Kirchenlehre, nach der in jeder Gestalt der ganze Christus gegenwärtig sei¹⁴, sah man den Auftrag Christi erfüllt. Hinzu kam die Überzeugung, daß der Auftrag Christi auch durch den Priester erfüllt sei, der ja als das „Haupt der Gemeinde“ am Altar stehe.

Nicht zuletzt sorgten auch damals schon medizinisch-hygienische Überlegungen (vermeintliche Ansteckungsgefahr, Ekel) sowie schlichtweg der hohe Preis bzw. schwere Verfügbarkeit des Weines in nördlichen Regionen dafür, daß die Kelchkommunion den Priestern vorbehalten blieb und es zu einem „Kelchentzug“ kommt.

4.2 Vorreformatorische Bewegungen und Reformation

Zu einem ausdrücklichen Verbot der Kelchkommunion durch Laien kommt es aber erst 1415 durch das Konzil von Konstanz als Reaktion auf die vorreformatorische aufständische und hierarchiekritische Bewegung unter Johannes Hus¹⁵, den nach ihm so genannten Hussiten und auch Calixtinern¹⁶, zu deren Hauptforderung die Kelchkommunion durch Laien zählte.

Auch Luther und die Reformatoren des 16. Jahrhunderts wandten sich gegen das Kelchverbot und forderten die Kelchkommunion der Laien mit dem ausdrücklichen Hinweis auf den Auftrag und die Stiftung Christi „Nehmt hin und trinkt alle daraus“.

Die Weinkanne auf dem Altar läßt sich von daher und im Kontext der Reformationszeit als äußeres Zeichen einer lutherischen Messe bezeichnen, wie es zur Zeit der Hussitenaufstände der Kelch auf ihren Feldzeichen war.

In der Konkordienformel (FC VII) wird z.B. der Kelchentzug ausdrücklich als gegen das offenbare Wort des Testamentes Christi gerichtet bezeichnet¹⁷ und damit als *schriftwidrig* aus den Adiaphora deutlich herausgenommen.

4.3 Praxis der römischen Kirche heute

Nach der Allgemeinen Einführung in das römische Meßbuch nach dem Text des deutschen Meßbuches von 1975 (AEM) sind vier Formen der Kelchkommunion unter bestimmten Umständen (z.B. bei Meßfeiern in kleineren Gemeinschaften) zulässig:

14 Per concomitantiam (durch Mitteilung) sei Leib im Blut und Blut im Leib Christi ganz enthalten; daher „Konkomitanz-Lehre“.

15 Geb. um 1370 gest. 1415 (als Ketzer in Konstanz verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt).

16 Von lat. calix = Kelch.

17 BSLK FC Ep. VII, 24.

1. Trinken aus dem Kelch; 2. Intinktion; 3. Benutzung eines Trinkröhrchens; 4. Benutzung eines Löffels.¹⁸

5. Résumé der liturgiegeschichtlichen Aspekte

Die (rechtgläubige) Kirche war sich also stets bewußt, daß die Kelchkommunion aller Kommunikanten (nicht nur der Zelebranten) von maßgeblicher Bedeutung für die stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung, für die Erfüllung des Auftrages Christi ist.

Ebenso war ihr gegenwärtig, daß hierbei das Trinken (als *Akt*; daher auch das zeitweise Verbot der Intinktion) und das Trinken aus *einem* Kelch (daher Spendekelche, die aus dem Konsekrationskelch gefüllt wurden oder Trinkröhrchen etc.) wesentliche Aspekte der Stiftungsgemäßheit sind. Gleichwohl gab es schon sehr früh (hygienisch-medizinische, praktisch-finanzielle, sakraments-theologische) Bedenken gegenüber der Praxis, alle Kommunikanten aus einem Kelch trinken zu lassen.

Aus solchen Bedenken erwuchsen auch schon früh Praktiken, die durchaus geeignet waren, das gebotene Trinken aller aus dem einen Kelch zu verdunkeln. Aber – und das ist festzuhalten – die Kirche versuchte immer, solche Praktiken theologisch zu rechtfertigen (z.B. Konkomitanzlehre, priesterliches Amtsverständnis etc.), um über solche Konstrukte dann dennoch an der Stiftungsgemäßheit der Sakramentsfeier festhalten zu können. Dies rechtfertigt nicht jede einzelne Praxis oder das konziliare Kelchverbot von 1415, zeigt aber, daß die Frage der Kelchkommunion immer in einem Zusammenhang mit der Frage gesehen wurde: Wie feiert die Kirche die Eucharistie dem Wort und Auftrag Christi gemäß?

Weder die Kelchkommunion an sich, noch der Modus der Kelchkommunion kann losgelöst von den Einsetzungsworten Christi, also SEINER Stiftung des Sakramentes betrachtet werden. Weder die Kelchkommunion an sich, noch der Modus der Kelchkommunion ist daher *per se* ein Adiaphoron.

6. Praktische Hinweise zur Verwendung von Einzelkelchen

6.1. Hygienisch-medizinische Argumentation

In Deutschland hängt die Problematisierung des Gemeinschaftskelches – auch in lutherischen Kreisen – maßgeblich mit dem Bekanntwerden und der Verbreitung der Immunschwäche AIDS in den 80-er Jahren zusammen. Die damit einhergehende Hysterie läßt sich unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten nicht begründen. Chemiker, Biologen, Mediziner sind sich einig, daß bei der Verwendung edler Metalle für Abendmahlskelche¹⁹ auf der einen und

¹⁸ Vgl. Adam/Berger. Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg 1980. 6. Auflage. Lemma „Kelchkommunion“.

¹⁹ Mit anderen Worten: Das gilt nicht bei Ton- oder gar Holzgefäßen oder Billigmetallen.

Weines (also Alkohols und nicht etwa Saftes!) auf der anderen Seite die Übertragung ansteckender Krankheiten durch das Trinken aus einem gemeinsamen Kelch mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auszuschließen ist.²⁰

Die Gefahr, sich im Zusammenhang mit der Kommunion anzustecken, tendiert im Vergleich mit der Ansteckungsgefahr der Tröpfcheninfektion „durch die Luft“ oder durch Körperkontakt beim Händeschütteln, gegen Null. Wer also aus unüberwindbaren Ängsten vor Ansteckung oder tiefsitzenden Ekelgefühlen den Einzelkelch fordert, müßte konsequenterweise ganz auf die Kommunion, ja auf den Gottesdienstbesuch verzichten.

Nichtsdestoweniger sollte, schon um Befürwortern der Einzelkelche hier keine Angriffsflächen zu bieten, bei der Sakramentsverwaltung auf größtmögliche Hygiene geachtet werden. Dazu gehört z.B. die Verwendung von peinlich sauberen Kelchtüchern (Plural!), das Drehen des Kelches bei der Austeilung, ggf. die Zwischenreinigung des Kelchrandes mittels hochprozentigen Alkohols und die anschließende Säuberung des Kelches mit sehr heißem Wasser bzw. zusätzlich auch noch durch Abreiben mit Alkohol.

Die Kommunikanten sollten *sehen*, wie der Pastor die Kelchtücher austauscht bzw. umdreht und immer auf die unbenutzte Seite faltet, wie er den Kelchrand säubert, daß er den Kelch wirklich stückweise dreht.

6.2. Individualistisch-emanzipatorische Argumentation

Für die Verwendung von Einzelkelchen wird gelegentlich das Argument ins Feld geführt, das „Getränktwerden“ beim Heiligen Abendmahl werde als demütigend oder herabsetzend empfunden. Man sei schließlich ein aufgeklärter erwachsener Mensch und kein unmündiges Kleinkind, das vom Pastor(!) den Kelch gereicht bekomme wie ein Säugling sein Fläschchen durch die Mutter.²¹

Dagegen läßt sich allerdings nur in einem kirchlichen Umfeld argumentieren, in dem noch mit einem akzeptierenden Verständnis des Heiligen Abendmahls als Sakrament zu rechnen ist. Dann aber läßt sich sagen: Nicht der Pastor, sondern der auferstandene Herr Christus ist selbst auf sakramentale Weise, als Geber und Gabe zugleich mit seinem Leib und Blut im Sakrament gegenwärtig und speist und trinkt seine Gemeinde. Diese wiederum besteht

20 Vgl. Wieting, a.a.O., S. 252–253, Fußnote 66. In den VDI-Nachrichten Nr. 19 v. 9.5.2008, S. 7 findet sich der Artikel „Mit Silber gegen Bazillen & Co.“, in dem über eine Neuentwicklung der Firma Bio-Gate AG (Nürnberg/Bremen) für die Medizintechnik berichtet wird. Das neuartige Silberbeschichtungsverfahren soll gegen die vor allem in Kliniken entstehenden Infektionen mit multiresistenten Keimen eingesetzt werden, die in Europa jährlich rund 50.000 Todesfälle verursachen. In dem Artikel heißt es: „Seit der Antike sind die antimikrobiellen Eigenschaften von Silber bekannt. Es tötet Kleinstlebewesen aktiv ab, indem es den Zellstoffwechsel stört. Dadurch vermindert das Metall die Entstehung von Biofilmen, weil sich Bakterien nicht mehr auf der Oberfläche vermehren können. Mit Silber beschichtete medizinische Implantate und Instrumente bleiben daher keimfrei. Dabei ist der Wirkungsgrad von Silber sogar noch breiter als der von Antibiotika.“

21 Ähnlich wird auch zugunsten der Handkommunion und gegen die Mundkommunion aber auch gegen den knienden Kommunioneingang argumentiert.

aus Getauften, also Kindern Gottes, Söhnen und Töchtern des himmlischen Vaters, der seine Kinder mit „Mutterhänden leitet“.²²

6.3. Alternativen

Wie insbesondere aus dem neutestamentlichen Überblick deutlich geworden sein sollte, gibt es keine wirklich legitimen Alternativen zur Verwendung des Gemeinschaftskelches.

Der liturgiegeschichtliche Durchgang zeigte jedoch, daß es immer schon Praktiken gab, die in mehr oder weniger geeigneter Weise bestimmten Ressentiments und Bedenken Rechnung trugen. Zu den – unter heutigen kirchlichen Bedingungen – geeigneteren Möglichkeiten zählt dabei der Rückgriff auf die Praxis einer Unterscheidung von Konsekrations- und Spendekelchen, wobei unmißverständlich deutlich bleiben muß, daß alle aus dem einen Kelch – wenn schon nicht trinken, so doch jedenfalls – empfangen.

Einschlägige Kirchengesamtsatzer bieten sog. Gießkelche an, aus denen der konsekrierte Wein in kleinere Spendekelche gegossen werden kann, die in Form und Aussehen eindeutig als Kelche (mit Kupa und Fuß) erkennbar sein sollten. Keinesfalls sollten jedoch Gläschen oder Becherchen verwendet werden, die sich in keiner Weise von Schnapsgläsern oder -bechern unterscheiden. Solange einzelne Kommunikanten aus Gründen, deren geistliche Zulässigkeit und Ernsthaftigkeit der zuständige Seelsorger in seinem seelsorglichen Ermessen abzuwägen hat, den Gemeinschaftskelch meinen, nicht unmittelbar empfangen zu können, erscheint es mir unter bestimmten Umständen notfalls denkbar, eine kleine Anzahl von Einzel-Kelchen bereit zu halten, diese aus dem Konsekrationskelch zu füllen und diesen Kommunikanten z.B. beim ersten oder letzten „Tisch“ zu reichen. Freilich setzt dies die persönliche Sakramentsanmeldung in besonderer Weise voraus, in deren Rahmen um diese Form der Kommunion gebeten werden muß. Die möglicherweise entstehende Problematik, daß solche Einzelfälle Schule machen und aus Individuallösungen Generalforderungen werden, daß es praktisch zu Komplikationen führen kann, wenn plötzlich mehr „Einzelkelchkommunikanten“ vorhanden sind, als Einzelkelche bereitstehen etc., liegt auf der Hand.

Schluß

Gelingt es nicht, der Forderung nach der Verwendung von Einzelkelchen beim Heiligen Abendmahl biblisch-theologisch zu begegnen und damit zu überzeugen und Gemeinden für den Gemeinschaftskelch zu gewinnen, wird es anders kaum gelingen können. Dann bleibt nur Kapitulation vor dem geistlosen und ungeistlichen Individualismus unserer Zeit, Resignieren oder Quittieren. In großen, volkskirchlich geprägten Gemeinden sind erfahrungsgemäß

²² Ev.-Luth. Kirchengesangbuch (ELKG) 233, 5.

auch moderate, behutsame Alternativvorschläge, wie die unter 6.3 gemachten, vermutlich unpraktikabel und werden entgleiten und entgleisen.

Szenen, wie man sie auch im „konservativen“ amerikanischen Luthertum verbürgermaßen erleben kann, „Abendmahlsfeiern“, bei denen ein Kelch auf dem Altar konsekriert, aber nicht ausgeteilt wird, der Pastor wie ein Oberkellner mit einem Stapeltablett voller Plastikbecherchen hantiert, die Kommunikanten auf Zuruf konsekrierten Wein in sich hineinkippen wie ein Gast an einer Bar seinen Korn und am Ende der Feier in Müllsäcken neben den gebrauchten Plastikbechern nicht einzuschätzende Mengen konsekrierten(?) Weines wabern, sind bei uns – Gott sei's gedankt! – noch eine Horrorvision.

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche existiert jedoch nicht unter einer Glasglocke, sondern inmitten einer sich entwickelnden Gesellschaft und auch kirchlich in einem weitgehend nicht-lutherischen Umfeld, sodaß es wohl nur eine Frage der Zeit sein wird, bis die Forderung nach Einzelkelchen, wie auch jetzt bereits schon die Infragestellung der (knienden) Mundkommunion oder die Praxis der Intinktion in unserer Mitte laut wird.

Die vorstehenden Ausführungen möchten dazu beitragen, rechtzeitig für solche vermeintlich nur praktisch-pragmatischen, in Wirklichkeit sehr geistlich-theologischen Fragen zu sensibilisieren und sowohl Argumentshilfen zu geben, also auch andere dazu anzuregen, sich vertiefter und sachkundiger mit der Thematik zu beschäftigen, als ich es hier vielleicht vermochte.

Thomas Junker:

„Gradus gloriae“¹

Zur Geschichte des Lohngedankens in der lutherischen Dogmatik

1. Einleitung

Die verbreitete Meinung, nicht nur unter Gemeindegliedern, sondern auch unter gebildeten Theologen, ist doch, daß das Geschenk der Ewigkeit allen gleich und in gleicher Weise zuteil wird, die an Christus glauben, bzw. geglaubt haben. Das sei Teil gut reformatorischer Grundsätze. Zugleich wird angenommen, daß es auch in der Verdammnis oder in der Hölle keine Unterschiede gäbe. Zumindest stößt der Gedanke bestimmter Unterschiede (gradus) in der Behandlung im Himmel oder der Hölle im Protestantismus unserer Zeit auf emotionale Kälte. Der Verdacht der Wiedergeburt der römisch-katholischen Fegefeuerlehre wird unwillkürlich wach. Etwas anderes oder ein „Mehr“, als die Annahme aller Gläubigen zu behaupten, führe schon in Richtung katholischer Werkelehre und dem Gedanken, daß auch im Jenseits der Lohn für seine Taten noch abzugelten sei (Vergeltungsgedanken).²

Daß die Ablehnung *jedes* Lohngedankens nicht der Lehre Luthers und des späteren Luthertums entspricht, wissen dabei erstaunlich wenige. – Man könnte nun darüber hinwegsehen, wenn die Lehre von den Gradus gloriae, den Graden der Seligkeit nur eine „barocke Marotte“ darstellen würde. Man könnte vielleicht auch darüber hinwegsehen, wenn diese Marotte nur in dogmatischen Systemen, nicht aber auch in der Predigt und Seelsorge eine Rolle gespielt hätte. Aber dem ist nicht so. Im Gegenteil wird gerade in der lutherischen Predigt des 17. Jahrhunderts deutlich, daß man zäh und eisern an diesen „gradus gloriae“ festhielt, weil man sich eben nicht nur kontroverstheologisch dazu herausgefordert sah, sondern weil – offenbar in erster Linie – die biblischen Texte es einfach nicht anders zulassen wollen.

Dagegen wird der Gedanke der verschiedenen Grade der Seligkeit in der modernen Dogmatik selten oder gar nicht gewürdigt. Reformierte Dogmatiken müssen hier erst gar nicht befragt werden. Diese Art „Eschatologie“ findet bei ihnen, z.B. bei Otto Weber, auf zwei Seiten Platz.³ Lutherische Dogmatiken sollten da in alter Tradition schon mehr zu bieten haben. Aber hier kann man

1 Übers.: Stufen; Grade, Gaben der [ewigen] Seligkeit. – Traditioneller Teil der Lehre vom Ewigen Leben (vita aeterna).

2 Nicht ganz unberechtigt, wenn man die Vielzahl der Zitate Luthers betrachtet, die eben gerade davor warnen. Es sind hunderte Zitate.

3 In der luth. Orthodoxie findet Erwähnung, daß auch Calvin, bzw. die Calvinisten, die Lehre von den Gradus gloriae abgelehnt hätten, z.B. bei Quenstedt.

z.B. bei Wolfgang Trillhaas mehr beiläufig lesen: „*Man kann nicht in der Lehre vom ewigen Leben und von der ewigen Verdammnis an Gradabstufungen von Lohn und Strafe nach den Werken denken, während man anderwärts Geltung und Wirkung der Verdienste bestreitet.*“⁴ Somit haben wir es hier nicht nur einfach mit einer Frage exegetischer Redlichkeit, sondern auch der konfessionellen Kontroverse zu tun. Es geht nicht nur darum, bestimmten Schriftstellen gerecht zu werden, sondern auch darum, der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders im Jüngsten Gericht aus Gnaden „sola fide“ genau und genügend zu entsprechen. Das macht ein genaueres Hinsehen auf diese altprotestantische, besser, altlutherische Lehre sehr spannend und lohnend.

Noch eines muß vorausgeschickt werden: Der Lohngedanke an sich ist auch immer wieder im Blick auf Luther thematisiert worden. Günther Bornkamm erhob moralische und konfessionelle (religiöse) Bedenken gegen den Lohngedanken, mußte aber zugleich erkennen, daß Jesus, unser HERR, und das Neue Testament den Lohngedanken „selbstverständlich und bestimmt verwenden.“⁵ Bornkamm verweist auf Vorstellungen und Anschauungen des späten Judentums. Aber er meint auch bestimmt: „Solche historischen und psychologischen Ableitungen sind ja aber keine sachliche Erklärung und entheben uns nicht der Frage, warum bei Jesus und seiner Gemeinde der Lohngedanke so selbstverständlich und so energisch, wie es der Fall ist, in Geltung blieb.“⁶ Auf diesem Hintergrund lohnt es sich nun erst recht, alte Schätze zu heben, die in der lutherischen Dogmatik und Predigt des 17. Jahrhunderts noch eine Rolle spielen, später aber eher von der Bildfläche verschwunden sind. So wäre vielleicht auch kontroverstheologisch denen entgegenzutreten, die diese biblischen Aussagen eben sehr ernst nehmen, bzw. sie für sich zu vereinnahmen trachten.

2. Luthers Lehre von den Gradus gloriae

Beginnen wir zunächst bei Luther selbst, um auch hier – im Blick auf die Reformation – nicht unnötige Gräben aufzuwerfen. Ohne diesen Zusammenhang wäre auch das ganze spätere Luthertum der Orthodoxie, aber auch die lutherischen Bekenntnisschriften nicht zu verstehen. Bekannt ist die Stelle aus Luthers Predigt zu 1. Kor. 15,35–37, genauer schon zu Vers 35, 1533 in Wittenberg gehalten und später zusammengefaßt in *D. Martin Luthers Auslegung des fünfzehnten Capitels der ersten Epistel St. Pauli an die Corinthen*: „Doch ist das auch wahr, wie wir hernach weiter hören werden, daß dennoch auch in jenem Leben wird ein Unterschied sein, nach dem sie hier gearbeitet und gelebt haben. Als, daß St. Paulus ein Apostel, Samuel oder Jesaja ein Prophet gewesen ist und dergleichen; der eine wird höhere Klarheit haben denn der ande-

4 Wolfgang Trillhaas, Dogmatik (= Sammlung Töpelmann; 1. Reihe, Bd. 3), Berlin 1962, S. 379.

5 Günther Bornkamm, Der Lohngedanke im Neuen Testament (= Studien zur Antike und Urchristentum; Bd. 2; Beiträge zur ev. Theologie; Bd. 28), München 1959, S. 70.

6 Ebd. S. 4.

re, als der mehr getan und gelitten hat in seinem Amte Unterschied und Ehre haben, und doch gleichwohl in allem ein Gott und Herr sein und einerlei Freude und Seligkeit. Nach der Person soll keiner mehr sein noch haben denn der andere, St. Peter nicht mehr denn du und ich. Aber gleichwohl muß ein Unterschied sein der Werke halben. Denn Gott hat durch St. Paulum nicht getan, das er durch Jesajam getan hat, und wiederum. Darum wird jeglicher seine Werke mitbringen, dadurch er wird leuchten und Gott preisen, daß man wird sagen: St. Peter hat mehr getan, denn ich oder ein anderer getan hat. Dieser Mann oder diese Frau hat so gelebt und so viel getan. Summa, alles soll es gleich sein vor Gott im Glauben und Gnade und himmlischen Wesen, aber in den Werken und ihrer Ehre unterschieden.“⁷

Luther fügt diesem Zitat noch ein sehr treffendes Beispiel hinzu, dem von dem „einerlei Wesen“ und dem „mancherlei Gebrauch“: „Gleichwie aus einerlei Eisen wird hier ein Beil, da ein Nagel, hier ein Schlüssel, da ein Schloß, alles einerlei Wesen, und doch mancherlei Gebrauch und Werk, wie aus einem Teig oder Thon mancherlei Gefäß.“⁸

Auch 1. Kor. 15,39–42 mit den Worten „Nicht ist alles Fleisch einerlei Fleisch“ und „Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne“ wird von Luther auf die Unterschiede zwischen den Erlösten nach der leiblichen Auferstehung bezogen: „Denn wenn der Leib soll verklärt werden, so werden auch die Glieder mit ihrem Brauch in einem neuen Wesen sein, und wird sich wohl finden, wozu sie dienen und nütze sein werden, ob man ihrer wohl dergestalt, wie jetzt, nach dem vergänglichen Brauch nicht bedürfen wird; und soll dennoch also zugehen, daß wir untereinander mancherlei Unterschied oder Klarheit haben werden; als Petrus und Paulus eines Apostels; dieser eines Märtyrers, der andere eines frommen Bischofs oder Predigers Klarheit haben wird; ein jeglicher nach seinem Werk, das er gethan hat. Gleichwie in einem Leibe ein jeglich Glied seine Ehre hat, die Augen eine andere Ehre denn die Hände oder Füße etc., item, am Himmel die Sonne eine andere Klarheit denn die Sterne und ein Stern lichter und heller denn der andere, also, daß alles fein unterschiedlich, und doch nach der Person gleich und einerlei Wesen, und alle gleiche Freude und Seligkeit haben werden in Gott. Eben wie die Sterne allzumal mehr, der andere weniger Klarheit oder Licht von sich gibt.“⁹

Diese Belege sollten genügen, um nachzuweisen, daß auch Luther die Lehre von den Gradus gloriae nicht fremd war.¹⁰ Ganz im Gegenteil hat er sie mit

7 W² VIII, Sp.1223–1224. – Diese Stelle ist auch aufgenommen bei Franz Pieper, Christliche Dogmatik, Bd. III, St. Louis, 1920, S.622–623.

8 W² VIII, Sp. 1224.

9 W² VIII, Sp. 1237–1238.

10 Grundsätzlich darf man mit Albrecht Peters sagen: „Aber es darf und soll unter dem Haupt-
rum des Opfers Christi noch der Ruhm unserer Werke bestehen bleiben, jener Werke, die
letztlich nicht wir, sondern er allein in uns gewirkt hat.“ Peters, Glaube und Werk, Luthers
Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift (= Arbeiten zur Geschichte und Theolo-

solch einer Selbstverständlichkeit vertreten und solch einer überzeugenden Bildkraft, wie später es keiner mehr vermochte. Besondere Beachtung muß dabei seine Unterscheidung von „einerlei Wesen“ und „mancherlei Unterschied und Klarheit (Ehre)“ finden, die noch klarer, als die spätere Unterscheidung von „essentia“ und „accidencia“ die Problematik der Einheit und Unterschiedenheit zwischen der gleichen Ewigkeit als Glaubenslohn und den unterschiedlichen Graden, Stufen oder als Belohnung der Werke oder Leiden ohne jede Abstraktion veranschaulicht. Aber im Wesentlichen entsprechen die späteren Unterscheidungen doch immer noch fast genau dem Bild des Eisens und seinen Erscheinungsformen als Beil, Nagel oder Schloß.

Beachtlich ist natürlich auch, daß Luther sich wie die spätere lutherische Orthodoxie auf 1. Kor. 15,41–42 beruft. Daß seine Auslegung bekannt war, dürfte vorausgesetzt werden. Die Werke bestimmen im Jüngsten Gericht nicht die Entscheidung Gottes, bestimmen nicht über Heil oder Verdammnis; das tut allein der Glaube oder der Unglaube. Aber auch für Luther behalten die Werke ihren Platz. „Sie sind nicht verloren in der Ewigkeit. Sie leuchten Gott zu Lob und Preis vor seinem Thron.“¹¹ Sie gehören zur „Herrlichkeit der Vollendeten“, die „im Glauben gleich, in der Ehre ungleich“ sind und bleiben. Luther sagt in der Schrift über die Mönchsgelübde: „Auch wir wissen, daß im Hause des Vaters viele Wohnungen sind, daß ein Stern sich vom andern unterscheidet in der Klarheit und daß ein jeglicher Lohn empfangen wird gemäß seiner Mühe.“¹² Es zeigt sich allerdings bei Luther, daß diese Gewichtungen der Werke, die Gradus gloriae sich in kein Schema pressen lassen und eben so sehr dem Willen Gottes unterstellt bleiben, wie das Maß der Strafe, die gute oder böse Menschen treffen kann. Es ist gerade Gegenstand des Jüngsten Gerichts, wirklich „offenbar“ zu machen, was gut und böse war, bzw. ist. Vor Gott kann selbst der Christ mit seinen bösen, aber auch mit seinen äußerlich guten Werken nicht flüchten.¹³

3. Die Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften zu den Gradus gloriae

Nicht ganz so unbefangen wie weitgehend bei Luther, weil in den lutherischen Bekenntnisschriften kontroverstheologisch nicht nur mit den Schwär-

gie des Luthertums; Bd. VIII), Berlin 1967, S. 123. Andere Stellen unterstreichen die Bedeutung des Lohnes auch bei Luther. Denen, die Gott gefallen, folgt unausbleiblich, gerade weil sie keinen Verdienst suchen, der Lohn W² IV, Sp. 1166. – Durch die Worte des Lohnes soll allerdings nicht zum Verdienst, sondern zur Gottseligkeit gereizt und getröstet werden. Dieses Wort soll die Christen aufrichten, daß sie beharren und überwinden W² XVIII, Sp. 1810f. – Vgl. zum Ganzen *Peters*, Glaube und Werk, a.a.O., S. 128f.

11 Vgl. *Peters*, Glaube und Werk, a.a.O., S. 131.

12 WA 8/652,37: „Scimus enim et nos, in domo patris esse mansiones multas, et stellam differre a stella in claritate, et unumquemque mercedem secundum suum laborem.“

13 *Peters*, Glaube und Werk, a.a.O., S. 135.

mern,¹⁴ sondern in Abrechnung mit der Verdienstlehre der römischen Theologie argumentiert wird, sind die Aussagen aus der Apologie der Augsbургischen Konfession Art. IV „Von der Rechtfertigung“ („De justificatione“), 348–378. Hier wird der Begriff „Lohn“ noch sehr viel deutlicher herausgearbeitet, auch im Blick auf die Werke des Christen. Durchgängig ist das Bestreben, in keiner Weise durch die Lehre von den Gradus gloriae das *Verdienst Christi*, bzw. die *Rechtfertigung durch den Glauben allein*, zu schmälern oder auch nur ansatzweise in Frage zu stellen. Auch wenn in der Apologie noch nicht von einer vollkommen entfalteten Lehre der Gradus gloriae die Rede sein kann, sind doch schon alle Elemente vorhanden, bis in die Begrifflichkeiten. Ausführlich stellt der Artikel zunächst dar, daß das ewige Leben nicht durch gute Werke verdient, sondern – wie die Rechtfertigung – dem Glauben geschenkt wird. Gleichwohl „verdienen“ wir durch die guten Werke *des Glaubens* leibliche, geistliche und auch ewige Belohnungen. Gutes zu tun muß dem Glauben und der Rechtfertigung folgen. In Übersetzung des lateinischen Textes: „Daher werden wir gerechtfertigt, damit wir als Gerechte Gutes tun, und beginnen, dem Gesetz Gottes zu gehorchen.“¹⁵ Das Bekenntnis der lutherischen Kirche betont hier ein Wachsen an guten Werken aus dem Trost des Evangeliums.¹⁶ Die Wiedergeburt, die dem Glauben vorausgehe, sei „gleichsam der Anfang des ewigen Lebens“.¹⁷ Die Bekehrung – oder Wiedergeburt – des Christen schenke dem Glauben alles umsonst. Aber: „Nachher verdienen die Werke, weil sie Gott um des Glaubens willen gefallen, andere leibliche und geistliche Belohnungen. Es wird nämlich Unterschiede („alia praemia corporalia et spiritualia“) geben in der Glorie der Heiligen.“¹⁸ In Folge befaßt sich der Artikel mit dem Begriff „Lohn“ und wehrt die Logik der Gegner ab, daß dadurch das Verdienst Christi aufgehoben sei. Erst recht der Begriff der „Verdienste im Überschuß“ („überschüssiger Verdienst“)¹⁹ dürfe nicht dazu führen, das Werk Christi zu verdunkeln. „Wir bekennen, daß das ewige Leben ein Lohn ist, weil es etwas Geschuldetes ist um der Verheißung willen“, bleibt sich auch hier das Bekenntnis treu.²⁰ Die Predigt (!) – nicht nur eine abstrakte Lehrbildung – der Belohnungen und Strafen sei notwendig, heißt es schließlich, um Gottes Zorn aufzuzeigen „weshalb sie zur Bußpredigt gehört“²¹ In der Folge dieser Gedanken, die immer wieder betonen, daß hier die Werke den Glauben „mitumfassen“, heißt es dann auch

14 Dies ist eher die Stoßrichtung der Auslegung Luthers von 1. Kor. 15. Ihm geht es um die Widerlegung etlicher Bücher der „Rottengeister“, der „verderblichen Geister“, „schändliche Klügler“ usw. vgl. W² VIII, Sp. 1088ff. (Luthers spätere Vorreden).

15 BSLK Apologie, Art. IV, 348.

16 Ebd. Art. IV, 351.

17 Ebd. 352.

18 Ebd. 355.

19 Ebd. 360ff.

20 Ebd. 362.

21 Ebd. 365.

begrifflich eindeutig: „Wir bezeugen auch das, was wir oft bezeugt haben, daß die guten Werke, wenn auch die Rechtfertigung und das ewige Leben dem Glauben zufallen, dennoch andere leibliche und geistliche Belohnungen und *Gradunterschiede* in den Belohnungen („*gradus praemiorum*“) verdienen gemäß der Stelle: „Jeder einzelne wird Lohn empfangen nach Maßgabe seiner Leistungen.“²² Hierbei beruft sich das Bekenntnis auf 1. Kor. 3,8; 2. Kor. 9,6; 2. Mose 20,12; Röm. 2,6.10; Joh. 5,29; Mt. 25,35. Wichtig erscheint mir für die theologische Durchdringung ein Satz, der hier ganz nebenbei fällt: „In der Predigt der Belohnungen wird die Gnade gezeigt!“²³ Auf diesen Satz wird später noch zurückzukommen sein. Grundsätzlich deutlich wird hier, daß die Apologie ihren Aussagen zu den *Gradus gloriae* äußerst weit geht, so weit, wie spätere Dogmatiker dies nicht mehr gewagt haben.

An einer zweiten Stelle des lutherischen Bekenntnisses, nämlich in der Konkordienformel *Solida declaratio* IV, „Von guten Werken“ (nicht in der Epitome!) tauchen die *Gradus gloriae* noch einmal auf. Anlaß sind die Streitigkeiten zwischen Nikolaus v. Amsdorf und Georg Major – nicht zuletzt in Folge von Formulierungen Melanchthons²⁴ –, ob gute Werke nötig oder schädlich zur Seligkeit seien. Die „Nötigkeit“ („*necessitas*“) der guten Werke und die „Freiheit“ („*libertas*“) zu den guten Werken bestimmen die Gedanken dieses Artikels der Konkordienformel, nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Apologie IV. Erst gegen Ende des Artikels wird im Blick auf 1. Kor. 6,6–10; Gal. 5,21; Kol. 3,6 u.a. zunächst die Meinung abgewehrt, in der Rechtfertigung beginne der Glaube am Anfang der Gerechtigkeit. Danach übergebe dieser die Gerechtigkeit den Werken.²⁵ Dann heißt es endlich: „Aber hieraus folget keineswegs, daß man simpliciter und also bloß dahin sagen solle: gute Werk seind den Gläubigen zu oder an ihrer Seligkeit schädlich, dann in den Gläubigen seind gute Werk, wann sie propter veras causas et ad veros fines, das ist, der Meinung geschehen, wie sie Gott von den Wiedergeborenen erfordert, *Anzeigung der Seligkeit*, Philip. 1 (7ff.). Wie dann Gottes Wille und ausdrücklicher Befehl ist, daß die Gläubigen gute Werke tun sollen, welche der heilige Geist wirkt in den Gäubigen, die ihme auch Gott umb Christi willen gefallen läßt, ihnen *herrliche Belohnungen* („*praeclara praemia*“) in diesem und künftigen Leben verheißet.“²⁶

So läßt sich festhalten, daß die Lehre von den *Gradus gloriae* zwar nicht im Zentrum der Aussagen auch des lutherischen Bekenntnisses steht, aber doch auch nicht verleugnet wird. Hier nun knüpfen bewußt oder unbewußt die späteren Dogmatiker an. Daß sich hier in vielen Aussagen auch Melanchthons Stellung dazu wiederfindet, ist nicht weiter verwunderlich, wenn wir auf seine

22 Ebd. 366.

23 Ebd. 365.

24 BSLK, S. 936 Anm. 6.

25 BSLK, FC IV, 34.

26 Ebd. VI,38.

Feder blicken. Wichtig erscheint auch die Tatsache, daß der spätere Streit um die Guten Werke, der zu Konkordienformel Art. IV führte, sich nicht am Begriff der Gradus gloriae entzündete, sondern an dem Begriff der „Notwendigkeit“ guter Werke. Man wird also der Lehre von den Gradus gloriae auch nicht unterstellen dürfen, sie habe nur zu Streit und Spaltung im evangelischen Lager geführt. Im Gegenteil zeigt die spätere Zurückhaltung vieler Dogmatiker in Aussagen über die Gradus gloriae, daß sie sogar noch befängener waren als Luther (s.o.) und vor allem das eigene, lutherische Bekenntnis sich in dieser Sache zeigt.

4. Die Grundmotive der Lehre von den Gradus gloriae in der lutherisch-orthodoxen Dogmatik

Gemeinhin wird in der Betrachtung der lutherischen Orthodoxie mit dem späten Melanchthon begonnen. In seinen frühen *Loci Communis* von 1521 findet sich – bei einer ohnehin sehr dürftigen Eschatologie – auch unter dem Stichwort „Werke“ nichts. Es wird zwar von der Erneuerung des Christen, der Frucht der Gnade, der Liebe geredet, aber doch sehr wenig davon, was dies alles für die „Seligkeit“ bedeutet. In seinem *Christlichen und kurzen Unterricht von der Vergebung der Sünden und Seligkeit* von 1544 wird Melanchthon aber schon deutlicher. Auf die Frage „Welche Ursachen sollen uns zu guten Werken treiben?“ weiß Melanchthon neben Gottes ernstem Willen (Bußpredigt; Gebote), dem Leiden Christi (als Vorbild) auch „die Erhaltung der geschenkten Gnade und Seligkeit“ zu nennen: „Von der dritten Ursache steht 1. Joh. 3 [8]: Wer Sünde tut, ist aus dem Teufel. Dies ist ein klarer Spruch, der anzeigt, wie die Apostel oft lehren, daß die geschenkte Gnade, Glaube und heiliger Geist nicht bleiben in dem Herzen, das wider das Gewissen fortfährt in Werken, die Gott verboten hat. Und setzt Johannes dazu: Laßt euch nicht verführen, dichtet euch nicht einen Glauben, dabei ihr gleichwohl Unzucht, Ehebruch, Betrug, Haß und Neid usw. wissentlich üben wollt. Es kann wahrhaftiger Glaube und Vertrauen auf Christum nicht stehen neben böser Verwilligung und Werken wider das Gewissen. Darum sagt auch Petrus 2. Petr. 1[10]: Tut Fleiß, daß ihr euren Beruf und Erwählung fest machet, das ist, daß ihr ja nicht davon abfallt, den Glauben nicht ausschüttet, sondern behaltet in gutem Gewissen. Phil. 2 [12]: Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. Dabei soll man auch wissen, daß Gott besonders der Heiligen Mißhandlungen²⁷ mit harten zeitlichen Plagen strafet, wie in David zu sehen. Und St. Petrus spricht 1. Petr. 4 [17]: Die Strafe fängt an vom Haus Gottes. Item, daß Gott gute Werke in diesem und nach diesem Leben reichlich belohnen will.“²⁸

27 Hier ist wohl eben nicht an „böse Handlungen der Heiligen“ gedacht, sondern daran, sie als Märtyrer gequält oder auch als Reformatoren verfolgt zu haben. Es ist wohl auch Mt. 25, 31–46 (Weltgericht) – ein Text, der immer wieder hinter solchen Aussagen durchschimmert –, die „Verfolgungssituation“ gemeint.

28 Melanchthon, Vom erschrockenen Gewissen, verschiedene Schriften neu hrsg. V. W. Heinsius, München 1931, S.13.

In seiner Schrift *Eine kurze Vermahnung, daß alle Christen schuldig sind, dem Exempel des bekehrten Schächers nachzufolgen* von 1540 wird die Frage bewußt gestellt, ob der bekehrte Schächer gute Werke getan habe? – Melancthon meint schon da: „Denn daran ist er dadurch nicht gehindert, daß er da am Kreuz hängt. Denn er hat solche Werke und Gottesdienste getan und dem Herrn Christo gezeigt, welche Gott sonderlich fordert und von uns haben will. Denn wir sehen hier, wie er Buße tut, seine Sünde erkennt und bereut, was er auch von dem Heiland und Erlöser der Welt, welcher ihm an der Seite hängt, hält und lässet sich diese jämmerliche und erbärmliche Gestalt des gekreuzigten Christi, welcher jetzund verscheiden soll, nicht von ihm abwenden... Das sind rechte, köstliche Werke.“²⁹ In seinen späteren *Loci praecipui theologici und Definitionesi* von 1559 hat sich Melancthons Fragestellung kaum geändert. Auch hier gehen seine Überlegungen von der Frage danach aus, warum und wozu gute Werke getan werden sollen, bzw. müssen („Propter quas causas facienda sunt bona opera?“). Unter den Gründen erscheint eben nicht nur „necessitas“ oder „dignitas“, sondern auch „praemia“, d.h. die *Prämierung* des Christen durch gute Werke.³⁰ Um es allen etwas zu erleichtern, hier die *deutsche* Version der *Hauptartikel christlicher Lehre, genannt Loci theologici* (hrsg. V. Justus Jonas) von 1555 zu genau demselben Thema und zur selben Frage: „Zum dritten: Wiewohl der Gehorsam Gott zu Ehren geschehen soll, und nicht vornehmlich aus Furcht vor Strafe, hat dennoch Gott die grausamen Strafen darum geoffenbart, auf daß wir seinen Willen dabei erkennen, und will ernstlich, daß der Gehorsam Ihn anschauet; danach will Er auch, daß wir die Strafen fliehen; denn Er hat nicht Lust an unserm jämmerlichen Verderben. David sollte Gott zu Ehren, den Ehebruch unterlassen haben. Hernach sollte er auch betrachtet haben, daß die Strafen folgen würden, und kommen neue Sünden zu den vorigen in den Strafen, und sind beiderlei Strafen, nämlich: ewige und zeitliche, zu betrachten. Dagegen hat Gott auch besondere Verheißungen angehängt an den Gehorsam, als: Wer dem geringsten unter den Menschen, von wegen der Lehre einen Trank Wasser gibet, wahrlich, Ich sage euch, er wird Belohnung empfangen! – Nun ist wahr, wie oft gesagt ist, die sich zu Gott bekehren, empfangen Vergebung der Sünden, und werden gerecht, d.i. Gott gefällig, und empfangen den heiligen Geist, und sind also Erben des ewigen Lebens, um des Herrn Christi willen, aus Gnaden, gratis, ohne unser Verdienst, allein durch den Glauben. Aber andere *mancherlei* Gaben, die nach der Vergebung der Sünden, und nach der Annehmung und nach dem Glauben folgen, in diesem Leben und im zukünftigen, werden reichlicher gegeben, wo der Glaube und Gehorsam stärker ist. Denn die Kirche insgesamt, und deine eigene Person, deine armen elenden Kinder, deine Mitdiener und Mitbürger bedürften sehr *mancherlei* Hilfe und Gaben, leiblich und geistlich, und Schutz wider die

29 *Melancthon*, Vom erschrockenen Gewissen, a.a.O., S.43.

30 *Melancthon*, Loci 1559, in: Melancthons Werke, hrsg. V. R. Stupperich, Bd. II, 2. Teil, Gütersloh 1980, S.440 – 444.

Teufel und mancherlei Anfechtungen.³¹ Gerade bei Melanchthon ist noch der reformatorische Ansatz auch bei den Gradus gloriae spürbar. Die Einbindung dieser Lehre in den Artikel der Rechtfertigung wird uns natürlich noch viel unmittelbarer – wie wir sahen – in der Apologie begegnen, die Bekenntnisrang erfahren durfte. Das Problem, hier nicht „Furcht vor Strafe“ aufkommen zu lassen, wird freilich später weniger gesehen. Auch der innere Zusammenhang zwischen Strafe und Belohnung, der hier noch besteht, tritt in der späteren Orthodoxie schon aus systematischen Gründen zurück. Didaktisch interessant und durchaus – in der Predigt – nachvollziehbar ist auch das „danach“, d.h. die ganz bewußte und deutliche Nachstellung der Thematik der Gradus gloriae. Überraschend ist auch das Ende des Zitats: Melanchthon läßt alles wieder einmünden in die Fürsorge für den Nächsten. Gute Werke werden nicht für den belohnt, der sie tut, sondern gelten auch hier ganz dem Nächsten!

Martin Chemnitz, ganz Schüler Melanchthons, streift das Thema neben seinen *Loci* auch in seinem *Examen Concilii Tridentini* (1578) unter dem Stichpunkt „Von den guten Werken“ („De bonis operibus“). Man kann übrigens davon ausgehen, daß alle – frühen – synthetisch³² darstellenden Dogmatiker diese Problematik nicht in ihrer – ohnehin spärlichen – Eschatologie (= Lehre von den letzten Dingen) behandeln, sondern eben an *dieser* Stelle. Sie bleiben damit der Rechtfertigungslehre noch verbundener als die späteren *analytischen* Dogmatiker. Chemnitz meint eben zu den „Belohnungen und Verdienste der guten Werke“: „Sündenvergebung, Versöhnung, Kindschaft, Heil und ewiges Leben kommen nicht aus unserem Verdienst, sondern sind Gnadengaben, die der Sohn Gottes erworben hat und die der Glaube ergreift. Wo aber die guten Werke durch den Glauben und um des Mittlers willen Gott gefallen, da bringen sie hernach für die Versöhnten geistliche und leibliche Belohnungen in diesem Leben und nach diesem Leben mit sich. Und zwar geschieht das aus freier Gnade, nach göttlicher Verheißung. Denn Gott hat aus lauter väterlicher Güte und Barmherzigkeit verheißen, daß er den trägen, unvollkommenen und unreinen Gehorsam seiner Kinder in diesem Leben mit Belohnungen schmücken wolle. Jene Verheißungen aber sollen den Eifer in den Wiedergeborenen rege machen, daß sie fleißig seinen zu guten Werken. Denn wohl werden die Belohnungen aus Gnade und Erbarmen verheißen, *jedoch werden sie nicht den Müßiggängern gegeben, sondern den Arbeitern im Weinberge des Herrn*. Auf diese Weise wird das Wort Verdienst in der Apologie der Augsburgerischen Konfession, im Württembergischen Bekenntnis³³ und in anderen Schriften der Unseren gebraucht. In diesem Sinne verkünden wir in unseren Gemeinden die Lehren der

31 Kursiv v. Verf.; *Melanchthon, Loci* 1555, (= Philipp Melanchthons Werke; Bd. 5), hrsg. v. F. A. Koethe, Leipzig 1830, S. 211.

32 Eine synthetische Darstellung der Lehre entwickelt die einzelnen Lehrstücke in einem logischen Nacheinander, eine analytische Darstellung geht vom Zweck oder Ziel aus.

33 Gemeint ist hier die Confessio Wirtembergica, von J. Brenz entworfen und am 24.1.1552 dem Ausschuß für die Durchführung des Konzils zu Trient übergeben.

Schrift von den Belohnungen der guten Werke; vgl. 1 Tim. 4: Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze und hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens.“³⁴ Hier nun könnte man zunächst davon ausgehen, Chemnitz hätte eine Belohnung eher in diesem Leben im Blick. Aber das hält keiner genaueren Betrachtung stand. Später unterstreicht Chemnitz übrigens auch im Examen, daß die Schrift wohl von „Lohn“ oder „Vergeltung“ spricht, nicht aber von „Verdienst“.³⁵

Philipp Nicolai hat wohl in seinem *Frewden Spiegel deß ewigen Lebens* schon von 1599 das umfassende Zeugnis der Ewigkeit in sich und für sich selbst abgegeben. Dieses Schriftstück ist in sich einzigartig und bis heute unerreicht. In seiner Konzeption wird es wohl heute auch keinen Nachahmer finden. Wer sich allerdings bei Nicolai über die Gradus gloriae tiefergehend und vor allem ausführlicher erkundigen will, sieht sich völlig enttäuscht. Man könnte sogar auf den Gedanken kommen, daß Nicolai gerade diese Lehre versuchte zu meiden. Nicht nur, daß er das ewige Leben vor allem als „Gleichheit“ aller mit allen beschreibt, als „Gleichheit der Gemüter“, die Einheit mit Gott, die Gleichförmigkeit der Willen, als Gespräch, als „himmlische Liebe“ usw. Auch kommt es ihm zwar sehr darauf an, im Himmel auch Eltern, Geschwister, Verwandte und Bekannte wieder zu treffen, aber auch dies betont den gemeinschaftlichen Schwerpunkt. Vorbedingungen für dieses Leben ist für ihn ebenso zwar auch ein „rechtschaffender Wandel“, aber vor allem die Wiedergeburt und deren Früchte. Er läßt auch keinen Zweifel daran aufkommen, daß in der Ewigkeit auch *alles gleich* und vollkommen genossen werde, alles „sofort gegenwärtig sei“.³⁶ Selbst ganz gegen Ende dieser umfangreichen Schrift stellt Nicolai das Treffen mit „Patriarchen, Propheten, Aposteln“ in Aussicht, aber im gleichen Atemzug mit „allen gottseligen Menschen“.³⁷ In der Auferstehung wird zwar der Unterschied von Mann und Weib bleiben³⁸, die Schöpfung wird durch die Erneuerung nicht zerstört, aber es werden vor allem geistliche Leiber

34 Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, 1. Teil, Locus X, 4 Frage; übers. R. Bendixen (Chr. E. Luthardt), Leipzig 1884, S.164; Lat. Originalfassung des *Examen*, hrsg. V. Ed. Preuss, Berlin 1861, Bd. 1, S.212: „Ita remissio peccatorum, reconciliatio cum Deo, adoptio, salus et vita aeterna, non pendent ex nostris meritis: sed donantur gratis, propter meritum et obedientiam Filii Dei: et fide accipiuntur. Sed in reconciliatis postea bona opera cum placant fide propter Mediatorem, habent praemia spiritualia et corporalia in hac vita, et post hanc vitam: idque ex gratuita, promissione divina, non quod Deus propter perfectionem ed dignitatem nostrorum operum sit debitor: „sed quia ex misericordia paterna et liberalitate, propter Christum, promisit se praemiis, ornaturum quamvis inchoatam, languidam, imperfectam, et immundam filiorum suorum in hac vita obedientiam. Et illae promissiones debent in renatis excitare studium bona operandi...“ (Hervorhebung vom Autor).

35 Vgl. deutsche Fassung, Examen, a.a.O, S.166.

36 Philipp Nicolai, Freudenspiegel des ewigen Lebens, neu hrsg. v. Rudolf Eckart, Elberfeld 1909, S.129.

37 Ebd. S.158.

38 Ebd. S.179.

sein.³⁹ Es wird keine Ämter oder Stände mehr geben.⁴⁰ Kurz: Nicolai ist gerade in seiner frühen analytischen Vorgehensweise von der Lehre der Gradus gloriae so weit entfernt wie kein Zweiter. Es wäre interessant, nachzuspüren, warum dies gerade bei ihm der Fall ist.

Johann Gerhard ist wohl der wichtigste Vertreter der lutherischen Orthodoxie. In seinen *Meditationes sacrae* (1606/07) streift Gerhard das Thema Gradus gloriae im Zusammenhang allerdings nur beiläufig: „Die aller kleinste Krone des ewigen Lebens wird köstlicher sein/ als Tausend Welt/ denn sie ist vnendlich / diese aber alle sind endlich.“⁴¹ Ansonsten spielt dieser Gedanke in den *Meditationes* keine Rolle. Ganz wie Philipp Nicolai tritt er hinter der engelsgleichen Gemeinschaft und Einheit aller im Himmel zurück.⁴² In seinen *Loci theologici* (1610–25) geht der Beschreibung der Gradus gloriae ebenfalls eine lange Liste der *vereinigenden* Aspekte unter den Seligen voraus, bevor er dazu kommt, die Unterschiede herauszustreichen. Hier begegnet schließlich auch der Satz: „Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar!“⁴³ Allen Heiligen ist das Heil gemeinsam (eins), aber die Herrlichkeit (gloria) ist unterschiedlich! Auch in Gerhards Leichenpredigten spielt der Gedanke der Gradus gloriae eine untergeordnete Rolle, obwohl hier doch die PIETAS der Verstorbenen hervortritt. Selbst 1. Kor. 15,41 und Dan. 12,3 werden auf „alle Gläubigen“ bezogen.⁴⁴ Auf den „Stühlen“ (Thronen) im Himmel sitzen nach Gerhard ebenfalls die Gläubigen, die überwunden haben, anders als in der späteren Deutung von Mt. 19,28.⁴⁵ Es mag hier freilich bei der Fülle des Materials leicht etwas übersehen werden. In seinem *Trosthändbüchlein* (1611) unterstreicht Gerhard, daß auch unsere besten Werke nichts verdienen. Aber es heißt auch: „Du wirst des Verdienstes nicht mangeln/ so lange Gott der Erbarmung nicht müde vnd mangelhafft seyn wird.“⁴⁶ Schließlich sei im Blick auf Gerhard noch auf eine Äußerung in „seiner“ *Harmonia evangelistarum Chemnitio-Lyseriana a Johanni Gerhardo coinstituta* (1626–27) hingewiesen, ein unglaubliches Werk, in dem Gerhard Martin Chemnitz’ und Polykarp Leyzers Evangelienharmonien von 1593 zusammengefaßt und erläutert hat.⁴⁷ Da heißt es zum 26. Sonntag n. Trini-

39 Ebd. S.183.

40 Ebd. S.187.

41 Johann Gerhard, *Meditationes sacrae*, deutsche Version von 1607 neu hrsg. J. A. Steiger, Stuttgart 2000 (= DOCTRINA ET PIETAS I/3), S.565.

42 Ebd. S.166ff; 169ff; 172ff.

43 Vgl. *Loci theologici* §120, nach Baier, *Compendium theologiae positivae* in der Ausgabe von C.F.W. Walther (s.u.) zitiert, Bd. 2, S.198.

44 Vgl. Johann Gerhard, *sämmlliche Leichenpredigten*, hrsg. V. J.A. Steiger, Stuttgart 2001 (= DOCTRINA ET PIETAS; I/10), S. 60.

45 Ebd. S.62.

46 Gerhard, *Trosthändbüchlein*, hrsg. V. M. Richter, Stuttgart 2002 (= DOCTRINA ET PIETAS; I/5), S.204.

47 Vgl. RGG³ IV, Sp. 341.

tatis zu Mt. 25,31ff immerhin auch bei Gerhard: „Christus preist hier [„Was ihr dem Geringsten getan habt...“] aber auch die Größe des Gnadenlohns; denn wenn denen schon eine Vergeltung verheißen wird, welche die Armen mit ihrem Ueberflusse speisen, welch eine Belohnung werden dann die empfangen, welche in Zeiten der Verfolgung alles verlassen haben? [...] Wenn diejenigen schon einen Gnadenlohn empfangen werden, welche den Nackten mit einem leiblichen Kleide kleiden, wie viel größer wird dann der Lohn derjenigen sein, welche danach streben, durch die Predigt des Evangeliums die geistlich Nackten mit dem Kleide der Gerechtigkeit und Tugend zu schmücken?“⁴⁸

In Leonhard Hutter's *Compendium* (1610), das einen großen Einfluß auf viele Theologengenerationen hatte, wird am Ende die Frage gestellt: „Werden im ewigen Leben unterschiedliche Grade sein unter den Seligen?“⁴⁹ Antwort in Übersetzung: „Es ist zu unterscheiden zwischen dem ewigen Leben an sich, wie solches ist etlicher maßen beschrieben worden, und zwischen den Graden der Herrlichkeit (Klarheit). Denn das ewige Leben betreffend, ist kein Unterschied zu machen, sondern allen Gläubigen wird darin alles gemein sein. Aber was die Herrlichkeit [gloriam] betrifft, wird zwischen den Körpern [Leibern] der Seligen Unterschiede sein. Denn die Lehrer werden leuchten wie der Himmel Glanz und die, die viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne, immer und ewiglich. Dan. 12,3. 1. Kor. 15,14: Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne. Denn ein Stern übertrifft den anderen nach der Klarheit: Also auch die Auferstehung von den Toten.“⁵⁰ In dieser Zeit wird aber vorsichtshalber, um ja Mißverständnissen vorzubeugen, folgender Satz in Übersetzung hinzugefügt: „Aber solche Grade der Herrlichkeit werden nicht aus Verdienst, oder aus Würdigkeit ihrer Werke, sondern in der Freiheit von Gott als Gabe [Geschenk] und aus Gnade gegeben, der seine Gaben in seinen Heiligen zu krönen pflegt.“⁵¹

Relativ früh und von größter Bedeutung ist auch Conrad Dieterichs *Institutiones Catecheticae*, das ist, gründliche Auslegung des Katechismus D. Martin Luthers (1613), zumal diese „Dogmatik“ als exponierter Katechismus sogar bis

48 Nach Neuausgabe St. Louis 1876, Echt evangelische Auslegung der Sonn- und Festtags-Evangelien des Kirchenjahres; übersetzt (in Auszügen), Bd. V, S.278.

49 Lat.: „Futurine sunt certi gradus beatorum in vita aeterna?“

50 Lat.: „Distinguendum est inter vitam aeternam, prout hac hactenus aliquatenus ea est descripta: et inter *gradus gloriae*. Quoad vitam aeternam, nulla prorsus erit distinctio, sed omnibus credentibus ex æquo ea futura est communis. Caeterum quod *Gloriam* sive claritatem corporum Beatorum, distincti erunt gradus. Nam qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor Firmamenti, et qui ad iustitiam erudierunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates. Dan. 12.1. Cor. 15.41. Alia est claritas Solis, alia claritas Lunae, alia claritas stellum: stella enim a stella differt claritate: sic et Resurrectio mortuorum.“ Leonhard Hutter, *Compendium Locorum Theologicorum*, erstmals ed. 1610; Neuedition v. W. Trillhaas (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen; Bd. 183), Berlin 1961, S.141.

51 Hutter, *Compendium*, a.a.O., S.141. Lat.: „Caeterum hi ipsi gradus gloriae, non ex merito aut dignitate laborum, sed ex libero Dei dono et gratia dependebunt: qui sua dona in sanctis suis coronare solet.“

heute fortwirkt.⁵² Er erschien zuerst 1613, und damit schon vor Mentzers *Handbüchlein*. Zur Frage „Wird aber nicht etwa die Herrlichkeit aller einzelnen Seligen die gleiche sein?“ heißt es bei Dieterich zum Thema „Ewiges Leben“: „Nein. Das Leben aller Heiligen wird zwar nur eines, ihre Belohnung aber wird je nach ihrer Arbeit verschieden sein, wie Augustinus sagt (serm. 191. de temp. T. 10. col. 1019. D.). Denn wie ein Stern den andern übertrifft nach der Klarheit, also wird auch sein die Auferstehung der Toten, 1 Cor. 15,41.“ Daran schließt sich für Dieterich die Bemerkung an: „Dieses ergibt sich 1. aus dem Exempel der Apostel, Matth. 19,29; 2. aus dem der Lehrer, Dan. 12,3; 3. aus dem der Verdammten, Matth. 11,22. – Es irren die Papisten mit ihren albernen Einfällen von goldenen Kronen oder Nebenbelohnungen, welche ausgezeichneten und bevorzugten Werken, als der Jungfrauschaft, dem Märtyrerthum etc. entsprechen sollen: gerade als wenn sie das im dritten Himmel gelernt hätten. (Gregor. De Valent. t. 4. disp. 11. quaest. 5 punct. 2. col. 2434. B. seq.).“ Herrlich, diese „Polemik“, wobei unverständlich bleibt, wie ein Verdienst der „Jungfrauschaft“ neben dem „Märtyrerthum“ stehen kann. Zur Frage, die hier im übrigen im Zusammengang der Hölle und des Fegefeuers steht, „Werden die Strafen und Qualen der Hölle unterschiedliche Stufen haben?“ heißt es bei Dieterich entsprechend: „Gewiß. Denn Gott wird einem Jeden vergelten nach seinen Werken, Röm. 2,6 Es wird gar ein scharfes Gericht gehen über die Oberherren, und die Gewaltigen werden gewaltiglich gestraft werden, Weish. 6,6.7. Der Knecht, der seines Herrn Willen weiß, und hat sich nicht bereitet, auch nicht nach seinem Willen gethan, der wird viele Streiche leiden müssen; der es aber nicht weiß, hat doch gethan, das er der Streiche werth ist, wird wenige Streiche leiden., Luc. 12,47.48.“⁵³ Dazu führt Dieterich aus: „Dasselbe bezeugt der Herr Luc. 10,12: Ich sage euch, es wird der Sodoma erträglicher ergehen an jenem Tage, denn solcher Stadt. Und zu den Pharisäern spricht er Matth. 23,14: darum werdet ihr desto mehr Verdammniß empfangen. – Desto härtere Strafe wird Jeden treffen, je schwerer er gesündigt hat, sagt Augustinus (l. 1. de pecc. Mer. C. 12. t. 7. col. 661. B. Lib. 4. de baptism. Contr. Donat. C. 19. t. 7. col.430.A.) Falsch ist die Behauptung der Jovinianisten, daß alle Sünder in Hinsicht auf Sünden und Strafen gleich sein werden (Augustin. Lib. De haeres. Ad Quodvult. Haeres. 82. t. 6. col.30.C.).⁵⁴ Etwas befremdet der Ansatz in der Frage nach den „Qualen der Hölle“. Doch eröffnet sich von hier aus auch eine Vielzahl von Aussagen der Schrift, die in der evangelischen Predigt weniger Beachtung gefunden haben.

52 Hier ist an D. Martin Luthers Kleiner Katechismus mit Erklärungen, hrsg. v. Richard Tepper, Gr. Oesingen 5. Aufl. 1989 zu denken, der dem „Dieterichschen Katechismus“ im wesentlichen folgt. Für diese Ausgabe gibt es frühere Vorbilder, die noch sehr viel mehr an Dieterich erinnern und massenhaft in den (deutschsprachigen) USA und nach dem Krieg auch in der BRD verbreitet wurden.

53 Dieterich, Institutiones Catecheticae, a.a.O., S. 364.

54 Ebd. S. 364.

Nur wenige Jahre später (1617–1619) erschien auch *Balthasar Mentzers* – Lehrer, Freund und Begleiter Johann Gerhards – *Catholisches Handbüchlein*⁵⁵, zuerst auf Deutsch, herausgegeben, später (1619) dann ins Lateinische übersetzt. Seine Behandlung der *Gradus gloriae* ist nicht in die Eschatologie, sondern in die Frage nach den Ständen und den Werken christlicher Liebe eingebunden. Dies hebt seine Darstellung über viele andere hinaus. Er stellt gleich mehrere Fragen, die unser Thema betreffen. In seiner Frage 231 heißt es: „Was für Belohnung ist den Werken der christlichen Liebe versprochen? St. Paulus schreibt (1. Tim. 4,8): Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze und hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens. Denn obwohl alle Gläubigen nach empfangener Vergebung ihrer Sünden durch den Glauben an Christum schuldig sind Gehorsam und Dankbarkeit gegen Gott (Röm. 6,18; 8,12; Gal. 5,13; Eph. 1,4), dennoch ist Gottes Mildigkeit so groß, daß er auch seinen Kindern aus lauter Gnade reiche Vergebung verspricht und widerfahren läßt, wenn sie in seinen Geboten wandeln (Röm. 8,18; 2. Kor. 4,17). Solche Gnadenbelohnung geschieht in diesem und dem zukünftigen Leben.“ Frage 232: „Was für Belohnung haben wir in diesem Leben zu erwarten? Gottes gnädigen Segen in unserem Beruf und daß er uns notdürftig [nach dem, was wir brauchen; Verf.] unterhalten wolle (Deut. 28,1ff; Matth. 6,4.6.18.32f; Ps. 1,3; Ps. 127 und 128); Gottes Hut und Macht, daß er uns gegen alle Feinde beschützen und durch die lieben Engel bewahren wolle (Deut. 32,10f; Ps. 23,4; 91,11; 121,8; Matth. 28,20); Gottes Erlösung aus allerlei Kreuz und Widerwärtigkeit (Ps. 34,19f; 91,15; Dan. 6,23.28; 2. Tim. 4,17f). Hier merke aber die notwendige und heilsame Regel, daß Gottes Verheißung von der zeitlichen Vergeltung habe ihre gewisse Maß und Ordnung, daß Gott oftmals die Frommen in dieser Welt leiden läßt und ihre völlige Belohnung einspart in die himmlische Seligkeit (Ps. 119,71; Röm. 8,28; 2. Kor. 4,17f.) Frage 233: „Welches ist die ewige Belohnung im Himmel? Diese wird auch ein Lohn genannt, nämlich aus Gnaden (Röm. 4,4), und ist die unaussprechliche Ehre und Herrlichkeit im himmlischen Leben; Matth. 5,12: seid fröhlich und getrost [spricht Christus zu seinen Jüngern], es wird euch im Himmel wohl belohnt werden; Röm. 8,18: ich halte es dafür, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbart werden. Siehe auch Dan. 12,3; 1. Kor. 15,40; Offb. 14,13.“⁵⁶ Wie Dieterich stellt auch Mentzer danach die Frage, ob die Strafen der Gottlosen auch entsprechend unterschiedlich seien. Er bejaht dies, meint aber auch, daß die Gottlosen dennoch in ihrem Leben viel Gutes empfangen würden. Um so mehr trifft sie der ganze Zorn Gottes in der Ewigkeit. Neben anderen Schriftstellen bezieht sich Mentzer hier auch auf Luk. 16,22f.⁵⁷ Mentzer stellt in der

55 Der Titel spricht Bände. Dieses kleine Büchlein zeugt von ökumenischer Weite, wie kaum ein anderes Dokument dieser Zeit.

56 D. Balthasar Mentzers *Handbüchlein* (1617), neu hrsg. v. Georg Hoffmann, Göttingen 1937, S.98.

57 Ebd. S.99.

Tradition Melanchthons und Chemnitz' die Frage der Gradus gloriae ganz in den Zusammenhang der Werkelehre. Dabei finden wir bei ihm Elemente, die bei anderen noch fehlen und vor allem sehr schöne, vorsichtige Formulierungen, wie „Gottes Mildigkeit“ „reiche Vergeltung“ (statt Lohn; Verdienst), „Gnadenbelohnung“ usw. Eine Fülle von Schriftstellen des Alten und Neuen Testaments bekommen auf dem Hintergrund einer evangelischen Lehre der Gradus gloriae plötzlich eine ganz andere Relevanz. Dieses ganz bewußt auch sich hier so „katholisch“ wie möglich gebende *Handbüchlein* Mentzers und seine Person kann in seiner Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden.

Nur sechs Jahre später, um 1625, aber um so populärer, gab *Nikolaus Hunnius* gleich auf Deutsch seine Laiendogmatik *Kurzer Inhalt* heraus. Darin heißt es zu unserem Thema: „Nun ist noch übrig die Frage zu beantworten, ob ein Unterschied dieser Herrlichkeit sein und ein Leib vor dem andern mehr Klarheit haben werde. Antwort: in allewege. Denn 1. ist die Verheißung vorhanden, daß Gott in der Auferstehung werde gute Werke vergelten, Luc. 14,13.14: >Wenn du ein Mahl machst, so lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden; so bist du selig, denn sie habens dir nicht zu vergelten; es wird dir aber vergolten werden in der Auferstehung der Gerechten.<. Nun wird die Vergeltung nicht mit der ewigen Seligkeit geschehen, weil solche nicht nach den Werken geschehen wird, Eph. 2,8.9. Darum geschieht sie in unterschiedlichen Gaben. 2. hat es St. Paulus ausdrücklich geschrieben 1. Cor. 15,40.41: >eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen Körper, eine andere die irdischen; eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne, denn ein Stern übertrifft den andern mit Klarheit; also auch die Auferstehung der Toten.“⁵⁸ Als ein späterer Zeuge der lutherischen Orthodoxie sei hier auf *Johann (Wilhelm) Baier* (1647–95), ein „versöhnlicher Vertreter der Orthodoxie“ (F. Lau)⁵⁹ verwiesen, der in seinem *Compendium Theologiae positivae* (1686; 3. Aufl. 1694) ganz konsequent analytisch vorgehend „De beatudine aeterna“ (= Von der ewigen Seligkeit) fast an den Anfang setzt, noch vor der Behandlung des Jüngsten Gerichts und der Verdammnis. Seine Lehre von den Gradus ist eingebunden in die Lehre von den Akzidenzien, den Eigenschaften der Seligen.⁶⁰ Voraus geht die umfassende

58 *Nicolaus Hunnius* „Kurzer Inhalt Dessen, was ein Christ von Göttlichen und Geistlichen Dingen zu wissen und zu glauben bedürftig“, Wittenberg 1625, § 918.

59 RGG³ I, Sp. 846.

60 Die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz hat am klarsten Quenstedt durchgeführt. *Quenstedt*, *Theologia didacticopolemica*, Vit. 1685 (ed. 1691) I, 559; zitiert nach *Heinrich Schmid*, *Die Dogmatik der evangelisch-Lutherischen Kirche*, Gütersloh, 6. Aufl. 1893, Pars V, § 67, S. 481. – Lat.: „Quoad praemia accessoria futuros esse in vita aeterna gradus gloriae non essentialis, sed accidentalis, consensus est ecclesiae orthodoxae sententia. Potest autem beatitudo considerari dupliciter 1. ratione essentialis suae, quae consistit in clara et intuitiva Dei cognitione et sic dubium non est, quin omnibus beatis ea aequaliter conveniat; 2. ratione accidentium, quorum institutu beati non prorsus aequales erunt, atque ita beatitudo essentialis eadem erit omnibus in accidentalibus vero dotibus erit aliqua differentia... Erit autem non solum aliquod discrimen inter beatos, et inaequalitas respectu claritatis et splendoris corporum, sed etiam ratione sessionis, aliorumque praemiorum accessoriorum. Nam vera ornamenta animae ac corporis ultra essentialem beatitudinem quibusdam sanctis in vita aeterna conferentur, Da. XII,2. 1 Kor. XV, 41.42.“

Darstellung der substanziellen Einheit der Gottesschau aller Seligen. Aber in §17 *De beatudine aeterna* meint er dann, daß doch alle Seligen unterschiedlich „erfunden“ werden, „je nach dem der eine früher, der andere mehr beispielhafte Verdienste unter den Christen in diesem Leben hervorgebracht habe.“⁶¹ Begründet wird dies wieder aus 1. Kor. 15,41 und Dan. 12,3, aber mit der Bemerkung versehen, daß es nicht leicht sei („non facile sit“) zu bestimmen, worin die Unterschiede genauer beständen.⁶² Aber aus Mt. 19,28 und Lk. 22,30 sei schon zu erkennen, daß den Aposteln am Jüngsten Tag besondere Ehre und Herrlichkeit („honor et gloria“) zukomme, nämlich zu sitzen am Tisch des HERRN und auf den „zwölf Thronen“. ⁶³ Auch wenn nicht alle Seligen zu solchen Größen („glorificatos“) gehören werden, hält auch Baier daran fest, daß sich keiner minderwertig fühlen oder gegen den anderen Neid oder Mißgunst hegen werde („non ideo minus exsatiati“, „non invidi“) und beruft sich hier auf Johann Gerhard, von dem wir schon sahen, daß er wie Philipp Nicolai stark die Gleichheit aller Seligen betonte. Was auch immer einem Seligen „zugedacht“ werde, das ist auch die Freude der übrigen. Die verschiedenen Klarheiten werden die „unitas claritatis“, die *eine* Klarheit aller nicht trennen.⁶⁴ Daß es besondere Verdienste gäbe, beweist Baier aus Mt. 10,41f; Lk. 19,17 und 19, d.h. dem „Prophetenlohn“, des „Gerechten Lohn“ usw., der für die Aufnahme solcher Personen versprochen wird „Es wird nichts unbelohnt bleiben“ (Mt. 10,42b und Gleichnis von den anvertrauten Pfunden).⁶⁵ Aber er setzt ähnlich hinzu: „Aber dies ist nicht von dem Verdienst der Werke abhängig. Das eine ist, daß Gott in seiner Freiheit und unverdienten Güte ungleichen Werken ungleiche Prämien (premia) erstattet. Etwas anderes ist es, daß Gott ungleichen Verdiensten, Kraft der verdienstlichen Werke, Lohn (mercedem) erstattet, denen, die es verdient haben und unterschiedlichen nach unterschiedlicher und ungleicher Weise.“⁶⁶ Diese Klarstellung findet sich entsprechend auch bei anderen Dogmatikern dieser Zeit.⁶⁷

61 Vgl. Baier, *Compendium theologiae positivae*, Vol. II, *De beatudine aeterna*, § 19, ed. C.F.W. Walther, St. Louis, 1879, II, S.197. Lat.: „Juxta haec vero accidentalialia dona beatudinis, inprimis claritatem corporeum, inaequalitas quaedam beatorum deprehenditur, prout alius prae alio plura virtutum christianarum specimina in hac vita ediderit.“

62 „Quoad aliorum donorum inaequalitatem, etsi non aequè facile sit aliquid determinare....“ Ebd. S.167.

63 Ebd. S.197.

64 Ebd. Als Zitat Johann Gerhards, S.197.

65 Ebd. S.198.

66 Ebd. S.198. Lat.: „Sed haec de merito operum accipi non debent. Aliud enim est, Deum, pro sua libertate aut favore indebito, inaequaliter operantibus reddere praemia inaequalia; aliud est, Deum inaequaliter merentibus, ex vi operum meritoriorum, reddere mercedem cuique debitam et diversis diversam seu inaequalem.“

67 Ebd.: „...hujus inaequalitatis causa non in meritis humanis, sed in liberrima divinae benignitatis dispensatione et gratuita promissione quaerenda est.“

Einige Jahre später erschien Christian Löbers *Die Lehre der Wahrheit zur Gottseligkeit, d.i. Theologia positiva, deutsch etc.* in Altenburg 1711. Seine Dogmatik stellt die verlorene Schöpfung und das ewige Leben voraus, geht also analytisch, vom Zweck oder Ziel der Dogmatik aus. Daher ist die Ewigkeit auch besonders ausführlich geschildert. Da heißt es u.a.: „Sie [die verkörperten Leiber der Auferstandenen] werden insonderheit in dem vortrefflichen Lichte, Glanze und Strahlen zu sehen sein. Denn die Gerechten werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich, Matth. 13,43. Und in dieser Klarheit, Licht und Glanz wird unter den Auserwählten auch einiger Unterschied sein, daß je mehr man in diesem Leben zur Ehre Gottes bemüht gewesen, desto größer auch solche Klarheit und Glanz nach der Belohnung Gottes sein wird. Da werden insonderheit die Lehrer leuchten wie des Himmels Glanz, Dan. 12,3. Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne. Denn ein Stern übertrifft den andern nach der Klarheit: also auch die Auferstehung, 1. Cor. 15,41.42. Ziehe hieher den Vorzug der heiligen Apostel, Matth. 19,28; Luc. 22,30. Es findet sich da bei dem Ueberfluß alles Wohlseins ferner der jubel- und freudenvolle Umgang mit den andern Seligen, sowohl Menschen als Engeln. Es ist eine gar annehmliche Betrachtung, daß die Auserwählten in jenem Leben wahrhaftig werden zusammen kommen und einander finden, sehen und eins gegen das andere Gott loben und preisen. So heißt es: Ich will dich sammeln zu deinen Vätern, 2. Chron. 34,28. Und David spricht von seinem verstorbenen Kinde: Ich werde wohl zu ihm fahren, es kommt aber nicht wieder zu mir 2. Sam. 12,23. In der Meinung spricht Christus: Den Weizen sammelt mir in meine Scheune! Matth. 13,20. Ihr seid gekommen zu der Menge vieler tausend Engel und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, und zu den Geistern der vollkommenen Gerechten, Hebr. 12,22.23. Johannes sah eine große Schaar, welche niemand zählen konnte aus allen Heiden und Völkern und Sprachen vor dem Stuhl stehend und vor dem Lamme, angethan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen, Offenb. 7,9.“⁶⁸ Bei Löbers wird die Lehre von den Gradus Gloriae stark eingebunden in das Bild der unterschiedlichsten Menschen, die sich im Himmel treffen und sammeln, nicht zuletzt unter Berufung auf Visionen der Johannesapokalypse.

Wir konnten hier nur einige wenige, aber doch sehr prägnante Beispiele aus der lutherischen Orthodoxie aufzeigen. Ob wir hierbei von einer „Entwicklung“ sprechen können? Carl Heinz Ratschow machte auf die Bedeutung der zunehmenden Betrachtung der Eschatologie vom Gedanken der „fruitiōe dei“, dem „Gottesgenuß“ aufmerksam, der in der späteren analytischen Methode liegt.⁶⁹ Melanchthon und Chemnitz stehen dagegen noch ganz in der Tra-

68 Christian Löber, Ev.-Luth. Dogmatik, Neuedition von C.F.W. Walther, St. Louis/Leipzig 1893, S.313.

69 Vgl. Carl Heinz Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Teil 2 Gütersloh 1966, S.260f.

dition der synthetischen Theologie. Einzelne Lehrstücke werden sozusagen logisch hintereinander gestellt und behandelt (Loci). Dabei fällt auf, daß die Eschatologie bei Melanchthon und Chemnitz ohnehin nur ein Schattendasein führt. Chemnitz' Loci brechen mit der Sakramentslehre einfach ab. Das ist aber für unseren Zusammenhang nicht weiter erheblich, weil die Fragen bei diesen und auch später (Mentzer z.B.) im Zusammengang der Lehre von den guten Werken ebenso gut, wenn nicht gar besser aufgehoben erscheint. – Später wird das Ende vorangestellt und damit die „*finis theologiae*“ (= Zweck der Theologie) an den Anfang gerückt. Die analytische Methode trägt aber im Blick auf die *Gradus gloriae* die Gefahr in sich, den Zusammenhang zur Rechtfertigungslehre zu verlieren. Es kann auch nicht ganz geleugnet werden, daß mit der analytischen Methode schon eine gewisse „Individualisierung“ der Eschatologie einsetzt. Aber mit Recht – mit Ausnahme von Philipp Nicolai – sagte schon Ratschow, daß die Lehre von den *Gradus gloriae* „niemals fehlt“⁷⁰, wie wir ja auch an den Beispielen gesehen haben. Wir sehen abschließend auf solche Aussagen sehr unterschiedlicher Art und Ausrichtung. Eine Entwicklung zu erkennen ist schwierig. Natürlich spielt eine Rolle, daß der Weg von der Reformation in die barocke Zeit, schließlich bis zum Beginn des Pietismus und der sogenannten Aufklärung sich auch hier widerspiegelt:

Die Lehre von den *Gradus gloriae* war keine Nebensächlichkeit und erst recht keine Marotte verstiegener Dogmatiker, die nun alles in ihrer Lehre von den letzten Dingen „klären“ mußten. Die Frage nach den *Gradus gloriae* ist durchgängig gestellt worden. Wir haben bei Luther und in den Bekenntnisschriften gesehen, warum das so war, insbesondere im Blick auf die Apologie der Augsburgischen Konfession. Die Einbindung in die Gesamtdarstellung der Dogmatik ist sehr unterschiedlich. Das ist nicht unerheblich. Am Anfang steht die Einbindung in die Lehre von den guten Werken und ihrer Notwendigkeit. Am Ende der Entwicklung steht die Darstellung der Eschatologie, die eben zum „seligen Leben“ locken soll, aber auch vor Strafe droht. Die Bedeutung der Sache ist abhängig von der analytischen oder synthetischen Vorgehensweise der Dogmatiker, wie wir schon feststellten. Die Schwerpunkte sind durchaus verschieden. Ist am Anfang noch eine gewisse Scheu vor diesem Gedanken zu spüren (die durch Luther und durch die lutherischen Bekenntnisschriften bestätigt wird) – bei Philipp Nicolai sogar eine völlige Fehlanzeige –, so wird mit zunehmender Nähe zum Pietismus eine gewisse „Unbefangenheit“ bei den Dogmatikern spürbar. Bei Johann Gerhard ist ganz ähnlich wie bei Philipp Nicolai das Anliegen spürbar, die „Gleichheit“ aller Seligen nicht in Frage zu stellen. Der Schriftbeweis variiert ebenfalls. Allerdings tauchen bestimmte Stellen wie 1. Kor. 15,40–41 immer wieder auf. Es ist dabei klar, daß hier nur einige Beispiele aufgezeigt werden konnten. Schon der Blick in die Predigtliteratur offenbart, daß das Thema *Gradus gloriae* in der lutherischen Tradition sehr viel präsenter war, als es in der Dogmatik erscheint.

5. Systematische Problemanzeigen in der neueren Dogmatik

Im 19. Jahrhundert hat *Friedrich Schleiermachers* Dogmatik § 163,1 den Gedanken der *Gradus gloriae* gleichsam romantisch-sittlich-idealistisch transformiert: Von der „ewigen Seligkeit“ zu reden, ist für ihn da doch nur mit dem Gedanken „allmählicher Steigerung“ denkbar, nicht ohne „gemeinsame Thätigkeit“ der Seligen oder also nicht als „vollkommener Zustand“.⁷¹ So war die traditionelle Lehre von den *Gradus gloriae* allerdings gerade nicht gemeint. Freilich setzt sich damit der Gedanke bestimmter *Unterschiede* der Seligen in einem ganz anderen, sittlich-idealistischen Sinne fort. Hier wird eigentlich nicht „belohnt“, sondern sogar noch im Himmel „gearbeitet“, ein unerträglicher Gedanke, wie schon Paul Althaus meinte⁷², der sich z.B. aber sogar auch bei *Hermann Bezzel* in einer noch unverblühteren Form wiederfindet: „In des Vaters Hause sind viele Wohnungen, und die Wohnung, die er der Seele erstmals gab, ist noch lange nicht ihre letzte. Wenn es keinen Fortschritt in der Seligkeit gäbe, wenn nicht von den Leuchten der kleinen Sterne zu dem Lichte der großen sich ein Weg fände, so wäre die Seligkeit Tatenlosigkeit...“⁷³ Bezzel redet vom „seligen Schmerz des Werdens“, der vor Gewohnheit bewahrt, davon, daß man „nie ganz selig“ sein dürfe, ja sogar, daß man aus der Seligkeit wieder herausfallen könnte usw.⁷⁴ Aber nicht nur Hermann Bezzel zeigt sich vom Schleiermacherschen Virus infiziert, wohl offenbar die ganze Zeit. Neben der ausdrücklichen Aufnahme der Lehre von den *Gradus gloriae*⁷⁵ findet sich z.B. bei *Karl Fr. Aug. Kohnis* die Sätze: „Nicht Kampf wird dort sein, aber Arbeit. Wie der Vater rastlos wirkt, werden auch seine Kinder wirken (Joh. 5). Sie werden *fortschreiten* [kursiv Verf.] in der Erkenntnis Gottes und seines Reiches, in der Heiligkeit vor Gott, in der Liebe untereinander, in der Seligkeit.“⁷⁶ Hier ist man heute sprachlos. – Aber bestimmt sind solche Beschreibungen der Seligkeit eben ganz genau die Ideale ihrer Zeit gewesen, die sich hier spiegeln. Hieran könnte sich die kritische Frage knüpfen, ob nicht die Beschreibung der Seligkeit immer an zeitliche Vorstellungen gebunden gewesen sein dürfte, die der Zeit Luthers oder des 17. oder 19. Jahrhunderts? – Da ist glücklicherweise z.B. ein Philipp Nicolai der Gegenbeweis, wie wir oben sahen. Und damit hätten wir auch den Schriftbeweis, der ganz oben stand, mißachtet oder verkannt. Solche Anschauungen der „Entfaltung“ oder „Entwicklung“ der Seligkeit können sich allerdings allesamt schwerlich auf die entfaltete Lehre von den *Gradus gloriae* berufen, weil sich jene auf die Bibel beruft, nicht auf die Vorstellungen ihrer Zeit. Denn dort sind die Unterschiede nicht Gegenstand der Vervoll-

71 *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, Berlin 1830, § 163, SS. 416ff.

72 Paul Althaus, Die letzten Dinge, Gütersloh 1926, SS. 244ff.

73 Vgl. Rupperecht, S. 233f zitiert bei Althaus, Letzte Dinge, a.a.O., S. 244.

74 Althaus, Letzte Dinge, a.a.O., S. 245.

75 Kohnis, Die lutherische Dogmatik 2. Bd., Leipzig 1875, §24, S. 512.

76 Ebd. S. 530.

kommnung oder Tätigkeit, sondern tatsächlich *Belohnungen* des irdischen Lebens, die im übrigen die Gleichheit der Seligen nicht in Frage stellen. Da klingt Chr. Ernst Luthardt schon etwas anders: „Der Stand (!) der Ewigkeit ist nicht eine Monotonie, sondern ein Stand reich gegliederter Mannigfaltigkeiten in *Ueber- und Unterordnung* und doch gleicher Seligkeit – die Seligkeit als Gnadengabe des Glaubens und der Liebe, die Herrlichkeit nach dem Maß der Treue.“⁷⁷

Eine Ausnahmeerscheinung im 19. Jahrhundert bildet auch hier August Vilmar, der in seiner Dogmatik auch die Lehre von den Gradus gloriae, indem er das Wort „Stufen“ hier allerdings nur im Blick auf „Stufen der Verwerfung“ gebraucht, sehr ausführlich, vor allem aber ekklesiologisch und „amtstheologisch“ entfaltet hat und damit sehr wohl zumindest *einen* Aspekt der lutherischen Tradition aufnahm, nämlich den, daß der Dienst der Diener Christi auch Belohnung im Himmel findet. In §74,59 seiner Dogmatik entfaltet er zunächst die Unterscheidung von zwei Gerichtsakten oder -arten, dem Gericht des Glaubens und dem Gericht der Werke, man könnte auch sagen, dem Gericht *im Sinne* des Glaubens und *im Sinne* der Werke. Eigentlich handle, so Vilmar, Mt. 25 insgesamt nur vom Gericht im Sinne des Glaubens, das sich wiederum in Akten vollziehe. Dadurch wird Vilmar dem Kontext dieser Gerichtsreden ganz nebenbei gerechter als manch moderner Exeget. Für uns hier relevant wird vor allem seine Darstellung des Gerichts im *zweiten* Akt über die Diener (Knechte) im Gleichnis von den anvertrauten Zentnern. Hier seien die „Amtsträger“ gemeint. Sie müßten vor allem an ihr Mandat *glauben*, nicht wie der, der mit dem Anvertrauten nichts tat. Die daran nicht glauben, werden besonders bestraft. Dagegen wird im *dritten* Akt das Gericht über die „Massen“ sich an dem Verhalten gegenüber den „geringsten Dienern“ entscheiden, ein Gericht des Glaubens, nicht der Werke.⁷⁸ Vilmars Darstellung nimmt Elemente der Lehre von den Gradus gloriae auf, allerdings eher von der negativen Seite her gesehen, nämlich der besonderen *Verurteilung oder Verwerfung*.

Sehen wir in neuere Zeit, so können wir an dem besagten Aufsatz (1943/46) von Günther Bornkamm nicht vorbei, der resümiert: „Der Lohngedanke [im Neuen Testament; Verf.] ist nicht preisgegeben, und zwar nicht darum, weil Jesus den Menschen kennt und seiner natürlichen Schwäche eine Konzession machen wollte, sondern umgekehrt: weil er Gott nicht aus den Augen läßt, weil Gottes Entscheidung das letzte Wort behält, darum hält er an dem Lohngedanken fest. Der Lohngedanke ist damit, so paradox es klingt, zu einem radikalen Ausdruck dafür geworden, daß wir ganz auf Gottes Gnade angewiesen und geworfen sind, wobei mit Gnade nicht eine übernatürliche Kraft, die den Menschen zu einem gesteigerten Tun beflügelt, sondern wirklich die unverfügbare, zukünftige Entscheidung Gottes über uns, seine Barmherzigkeit, gemeint ist.

77 Chr. Ernst Luthardt, Die christliche Glaubenslehre, Leipzig 1898, §91,5; S. 633.

78 Vgl. A.F.C. Vilmar, Dogmatik, Gütersloh 1974, § 74,59, S. 320ff.

Und der Lohngedanke ist zugleich Ausdruck dafür, daß wir zum letzten Einsatz, zum Kämpfen, Laufen, Wirken und Treuehalten gerufen sind.⁷⁹ Bornkamms Resümee zeigt allerdings auch Einflüsse Barthianisch-reformierter Theologie. Man muß hier – nicht ohne Blick darauf, daß er hier wirklich nicht nur Luther, sondern vor allem Calvin zitiert – um die Bedeutung des „Gnadenlohns“ fürchten, der ja nicht in völliger Willkür und willkürlicher Freiheit Gottes steht, sondern eben „Gnadenlohn“ bleiben soll. Die Freiheit und Macht der göttliche Gnade muß Gnade bleiben.⁸⁰ Nicht die göttliche Souveränität, sondern die göttliche Gnade steht dem Lohn- und Leistungsdenken auch in Mt. 20,1ff (Arbeiter im Weinberg) entgegen.⁸¹ Neben dieser Kritik an Bornkamms Versuch, den Lohngedanken auch für den Protestantismus wieder zu entdecken, muß auch gesagt werden, daß der Lohn sehr wohl biblisch einen *himmlischen* Lohn, einen *jenseitigen* Lohn darstellt, auch wenn er oft (nicht immer!) nicht weiter beschrieben wird. Der Schatz im Himmel ist damit nicht nur die *irdische*, anbrechende Gottesherrschaft selbst, wie Bornkamm überraschend meint.⁸² Und biblisch kann zwar der himmlische Lohn nicht auf bestimmte Leistungen „umgelegt“ werden. Aber er hat doch auch – gegen Bornkamm – mit „dem Inhalt der sittlichen Forderungen“ oder dem „Motiv eines echten Gehorsams“, d.h. den Geboten und ihrer Erfüllung zu tun.⁸³ Wie anders kann man z.B. Luk. 6,35 verstehen?

Ähnlich wie Bornkamm hat *Paul Althaus* in seiner Dogmatik vom „Lohn“ gesprochen, übrigens einer der wenigen Dogmatiker neuerer Zeit, die auf dieses Thema überhaupt und sogar sehr ausführlich eingegangen sind und das bei aller Kritik, die seine Eschatologie auch finden muß: „Das [Jüngste; Verf.] Gericht bringt nicht nur Strafe, sondern auch Lohn. Gott lohnt die rechte Tat mit seinem >Lobe< (Röm. 2,29; 1. Kor. 4,5), mit Ehre bei ihm (Röm. 2,10; Joh. 5,44). Davon schmeckt man schon auf Erden einiges und verspürt im Tun des Willens Gottes als Widerschein seines Lobes die starke Freude. Aber diese Erfahrung bleibt im irdischen Leben noch begrenzt. Das rechte Werk ist oft vor uns selbst verborgen. Gott enthüllt es und stellt es heraus als das, was es, uns unbewußt, war (Matth. 6,3f; vgl. Offbg. 14,13). Er offenbart die im Tragen und Leiden geschehene Bewährung (Röm. 5,4) und schenkt es der Treue, sich selbst in der Bewährtheit zu sehen. Das Unscheinbare und Selbstverständliche wird

79 Bornkamm, Lohngedanke, a.a.O., S.89.

80 Kritisch ebd. S.84.

81 Kritisch Bornkamm, ebd. S.82. Daher ist wohl auch zu verstehen, warum Bornkamm in diesem Aufsatz Recht mit „Billigkeit“ völlig gleichsetzt. Ebd. S.82. Oder: „Dieser Lohn ist nicht ein Billigkeitslohn“ Ebd. S.78, Anm. 15. Natürlich ist der Lohn nicht „recht“, aber er ist im Sinne der Reformation und der deutschen Sprache sehr wohl „billig“, nämlich aus Gnaden zugebilligt, wie wir oben sehen konnten. Ganz richtig dagegen – übrigens auch schon in der Orthodoxie bemerkt – paßt hier für Lohn das Wort *praemium* (unberechenbare Belohnung) besser als *pretium*! Ebd. S.91.

82 Ebd. S.78f.

83 Ebd. S.79.

aufgedeckt in seiner Bedeutung vor Gott (Matth. 25,35ff). Gottes Lob und Anerkennung erweist sich nun als das wahrhafte Leben, als „Herrlichkeit“ für uns (Röm. 2,7.10). Gottes Urteil gibt den Seinen ihren Rang in seiner Welt. Denn wohl wird allen das eine und gleiche ewige Leben, die eine und selbe Gemeinschaft mit Gott zuteil. Aber unbeschadet dieser Gleichheit aller, die selig werden, ist der Lohn verschieden. Denn er entspricht dem Werke, wie das Leiden der Sünde. „Jeder wird seinen eigenen Lohn erhalten nach seiner eigenen Arbeit“ (1. Kor. 3,8). Gott fordert nicht von jedem gleichen Einsatz, gleiches Opfer; er gibt auch nicht jedem den gleichen Lohn. Die Bewährung in besonderem Leidenkampfe gibt besonderen Rang in Gottes Volk: „Dulden wir mit, so werden wir mit ihm herrschen“ (2. Tim. 2,12). Je mehr Leiden stellvertretender Liebe, desto mehr Herrlichkeit in Gottes Reiche. Der Lohn entspricht dem Werke. Aber zugleich ist er dem menschlichen Opfer gegenüber unverhältnismäßig, überschwänglich (Mark. 10,29f). Gottes Lohnen überrascht und überwältigt den Empfänger durch die freie Güte. Dieser Lohn läßt sich nicht >verdienen<, so wenig sich Gottes Strafe abbüßen läßt. Er ist Gnadenlohn. Die Gerechtigkeit des Lohnens Gottes geht über alle menschlichen Begriffe. Sie ist unberechenbar für uns so wie sein Strafen. Das römisch-katholische Denken bleibt hier wie dort im Berechnen und damit im Banne der Gesetzesreligion, im Rechtsdenken. >Abbüßen< und >verdienen< gehören zusammen als Zeichen gesetzlichen, unevangelischen Denkens. Vom Verdienen kann schon deswegen keine Rede sein, weil Gott nur so lohnen kann, daß er den Seinen zugleich vergibt. Denn auch die Treuen und Bewährten sind und bleiben Sünder und sind auch in ihrer Treue und Bewährung nicht ohne Sünde. Für keinen wird das Gericht nur Lohn und nicht auch Strafe bedeuten. Aber das macht den Lohn nicht hinfällig. Obgleich Gott jedem auch vergeben muß, lohnt er doch, eben weil er vergibt. Er ehrt die Treue und Tat auch derer, die nicht aufhören, Sünder zu sein.“⁸⁴

Bei Althaus finden wir in der neueren Dogmatik den Gedanken der Gradus gloriae am deutlichsten entfaltet. Er hält sich im Grunde auch an die Vorgaben der lutherischen Dogmatik. An Althaus ist neu der Gedanke der *Offenbarung* der Werke gerade im Blick auf Matth. 25,31ff. Im Jüngsten Gericht vollzieht sich vor allem die Offenlegung ihres Sinnes, ihrer Zielrichtung und ihrer Motive. Er wird natürlich nicht der traditionellen Problematik der „Werke“ gerade in diesem und für dieses Leben gerecht. Wer spürt oder schmeckt denn schon jetzt Gottes Freude an seinen guten Taten? – Solche Rede war der lutherischen Orthodoxie, z.B. Mentzer, völlig fremd. Dennoch: Althaus hat gerade auch mit seinen Gedanken des „Gnadenlohns“ wertvolle Hinweise gegeben. Lohn macht die Strafe nicht hinfällig. Niemand wird nur belohnt. Aber der Glaube wird dennoch durch Lohn gekrönt. Indem Gott vergibt, belohnt er auch. Damit sind wir nun bei abschließenden Überlegungen zur Frage der Gradus gloriae.

84 Althaus, Die christliche Wahrheit Bd. 2, Gütersloh 1948, § 68, S.486f.

6. Systematische Schlußfolgerungen

Die Lehre von den Gradus gloriae muß unbedingt in die Rechtfertigungslehre eingebunden bleiben. Das Verdienst Christi darf nicht durch sie in Frage gestellt oder auch nur geschmälert werden. Sie ist daher nicht als Ersatz der Gefehrerlehre zu verstehen. Hier muß vor allem deutlich werden, was „gute Werke“ sind, die Gott aus Gnaden (!) gefallen und daß selbst diese nur um des Herzens willen, des Glaubens wegen, angenommen werden. Gute Werke sind Werke Gottes ohne jeden Zweck im Blick auf die Ewigkeit. Sie gelten nicht Gott oder mir selbst, sondern dem Nächsten! *Die Bedeutung dieser Lehre liegt dagegen wie bei paränetischen Predigttexten in der Mahnung zu guten Werken, zum Beharren darin, aber auch im Locken zu guten Werken.* Die Hoffnung auch auf die Ewigkeit ist für die lutherische Tradition nichts Abstraktes. Wir dürfen auch damit Anreiz geben, daß uns „Lohn im Himmel“ winkt, wenn selbst der HERR dies getan hat. Die Gradus gloriae bleiben als Gnadengeschenke (nicht als meritum = Verdienst) ganz und gar der Freiheit und Gnade Gottes unterstellt. Verdienst ist kein Korrelationsbegriff zu Lohn! – Hier muß gerade in unserer Zeit sehr deutlich geredet werden, in der man meint, der Lohn müsse ganz und gar unserem Verdienst entsprechen, bzw. unser Verdienst ist auch der Lohn. Wie der Zorn, so ist auch seine Gnade unberechenbar und überschwenglich! Der Lohn ist nicht eine tariflich beschlossene Summe, sondern das, was Gott aus Gnade gibt, für den, der sich „verdient“ gemacht hat (Bild: Lehen usw.). *Es geht vor allem nicht um Belohnung, sondern um „Prämierung“ (siehe Melanchthon).* Das ist heute in und für unsere Arbeitswelt wohl auch verständlich zu machen. Wie schön ist es – und das sollten wir auch vermitteln –, daß der lateinische Vers: „Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar“⁸⁵ in beiden Richtungen gilt. Wir haben, so vermute ich, in unseren Predigten, zu sehr und einseitig den ersten Teil betont! Damit können wir auch dem Zeitgeist verfallen sein.

85 Übers.: „Das Heil sei allen Heiligen gleich, aber die Herrlichkeit [oder Glorie] unterschiedlich!“ Bei Pieper, Dogmatik III, a.a.O., S.622.

Von Büchern

Gerfried Sitar/Martin Kroker (Hg.), Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2009, Doppelband, Hardcover, ISBN 978-3-7954-2125-0, 903 S., 59,00 €.

Die Kritik der lutherischen Kirche richtete sich im Wesentlichen nicht gegen das Mönchtum an sich, sondern gegen ein bestimmtes Verständnis der Klostergelübde (Confessio Augustana XXVII): „S. Antonius, Bernhardus, Dominicus und andere Heiligen haben durch ein eigen Leben von Leuten sich getan, damit sie desto leichter die heilige Schrift könnten lesen oder um andrer Übung willen“ (Apologie IV, 211). So sei es auch uns heute noch erlaubt, über das benediktinische Mönchtum ein wenig ins Schwärmen zu geraten.

Die beiden Bände mit über 1000 teils noch nie gedruckten Farabbildungen und Beiträgen von 42 Autoren tragen dazu bei. Anlaß für die Veröffentlichung war eine Ausstellung in der Benediktinerabtei St. Paul in Kärnten im Lavanttal (vom 26.04.–08.11.2009), für die der Band 2 mit 480 Seiten als Katalog gekennzeichnet ist. Das wiederum beinhaltet, daß das Hauptgewicht der Publikation auf der Österreichischen Benediktinerkongregation gelegt ist, die aus 12 Männerklöstern und zwei Prioraten besteht (2 weitere Klöster in Österreich gehören anderen Kongregationen an).

Der erste Band bietet einen weitgefächerten historischen und systematischen Überblick über Geschichte und Grundfragen benediktinischen Lebens in Europa. Zahlreiche Abbildungen illustrieren die Beiträge. Die Themenvielfalt deckt allgemeine, einführende Fragen (grundlegend: Benedikt und die Benediktsregel, S.11–35; Die Liturgie als zentraler Bestandteil klösterlichen Lebens, S. 273–281 u.a.) ebenso ab wie eine Reihe von äußerst lesenswerten Spezialuntersuchungen (etwa: Zur Bedeutung der Benediktiner für die Entwicklung der europäischen Paramentik, S.281–291; Die Architektur der Reformzweige Cluny und Hirsau, S.171–183) und gibt dem Gesamtwerk so einen beinahe kompandienhaften Charakter.

Dasselbe gilt vom zweiten, dem Katalogband des Werkes. In 27 Sektionen findet sich, geordnet nach der Systematik der zugrundeliegenden Ausstellung eine bildgewaltige Zusammenschau der kulturbildenden Kraft des Benediktinerordens. Wie schon der erste, der Essayband des Werkes, nimmt der Katalogband hier einen weiten historischen Anlauf und fundiert das Werk des Hl. Benedikt vor dem Hintergrund der mit ihm zum Abschluß kommenden Antike und dem seinem Wirken vorangehenden frühchristlichen, meist östlichen Mönchtum (S.7–33). Bei beiden Bänden ist ein deutlicher inhaltlicher Schwerpunkt auf Mittelalter und Barockzeit zu beobachten. Den Abbildungen sind für einen Katalog recht ausführliche, durchweg informative und allgemeinverständliche Erläuterungen beigegeben, die anders als bei manch anderen Aus-

stellungskatalogen auch ohne Kenntnis der Ausstellung selbst dazu einladen nachzulesen und auf Entdeckungsreise zu gehen.

Zu bedauern ist die bereits angesprochene, weitgehende Beschränkung auf den Bereich der Österreichischen Benediktinerkongregation, während andere Kongregationen (einer korporativen Organisationsform der meist selbständigen benediktinischen Einzelklöster) des deutschsprachigen Raumes keine oder nur am Rande Erwähnung finden. So hätte man sich etwa im Zusammenhang des Artikels über „Säkularisation und Wiederbesiedlung“ (S. 405–413) wenigstens eine kurze Würdigung der großen Neugründungen und Wiedereröffnungen des 19. Jahrhunderts gewünscht. So finden weder die Beuroner Kongregation (Gründung der Erzabtei 1863) noch die der Missionsbenediktiner von St. Ottilien (Ursprünge 1884 in Reichenbach/Oberpfalz) breitere Erwähnung. Dabei brachte die Beuroner Kongregation an der Wende zum 20. Jahrhundert nicht nur eine eigene, benediktinische Kunstrichtung, die „Beuroner Schule“ hervor; Klöster der Kongregation, in Deutschland vor allem Maria Laach, waren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei der Entwicklung der Liturgischen Erneuerungsbewegung federführend. Beide Felder hätten jeweils einen eigenen Artikel verdient gehabt. Die Missionstätigkeit der Kongregation von St. Ottilien hat mit seinen Feldern in Afrika und Asien entscheidend zur Ausbreitung des Ordens im 20. Jahrhundert beigetragen. Auch hier wäre ein eigener Artikel wünschenswert gewesen. Die für den Orden so bewegte Zeit des 19. und 20. Jahrhunderts ist leider insgesamt weitgehend aus dem sonst sehr umfänglichen und informativen Werk ausgespart. So erscheint das benediktinische Mönchtum hier – gewiß unfreiwillig – beinahe als rein historische Größe.

Doch kann dies den positiven Gesamteindruck nicht trüben. Wer sich fundiert und umfänglich mit dem benediktinischen Mönchtum als prägender Kraft abendländischer Kultur und Zivilisation auseinandersetzen möchte, ist mit dem vorliegenden Werk hervorragend bedient. Gerade lutherische Frömmigkeit und Theologie hat im Hl. Benedikt (und seiner Regel, die sich selbst als Auslegung des Evangeliums versteht) einen Vater im Glauben wieder neu zu entdecken.

André Schneider

Wolfgang Schmidinger (Hg), Alexander Men, Gespräche über Glaube und Kirche, Reihe: *orientalia – patristica – oecumenica*, Bd.3, LIT Verlag, Dr. W. Hopf, Berlin/Münster 2010, ISBN 978-3-643-50244-5, 224 S., 19,90 €

Der in Wien lebende Herausgeber Dr. W. Schmidinger, geb. 1950 – er betätigt sich nach seinem Studium der Slawistik mit Schwerpunkt russischer Literatur und russischer Geschichte u.a. als selbständiger Übersetzer –, stellt hier den Übersetzungen zweier russischer Werke von Alexander Men, in seiner 50

Seiten umfassenden Einleitung das Leben und Wirken von Alexander Wladimirowitsch Men (1935–1990) voran, der als Religionsphilosoph, Theologe und Seelsorger der Russisch-Orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert eine führende Rolle spielte, ehe er 1990 ermordet wurde. Diese Einleitung, betitelt „Gegen den Strom: Alexander Men – Prophet im Untergrund“ (S.7), ist schon für sich genommen eine spannende Abhandlung: Zunächst wird übersichtlich die russische Zeit-, Kultur-, Religions- und Kirchengeschichte dargestellt, in der Alexander Men geboren wurde, aufwuchs und seine Tätigkeit begann. Alles geschieht entweder im Geheimen oder am Rande des noch Erlaubten. Schlimme Konsequenzen können durch eigenes Geschick oder durch Freunde abgewendet werden. 1960 zum Priester der orthodoxen Kirche geweiht, gewinnt er nach und nach einen großen Personenkreis, der von einfachen Gemeindegliedern bis hin zur „Intellegenzia“, auch den großen bekannten Dissidenten reicht. Gegner hat er nicht nur in den kommunistischen Strukturen, sondern oft auch in seiner eigenen Kirche. Er predigt, spricht und schreibt in moderner Sprache. Seine Bücher werden zunächst im Ausland gedruckt und nach Rußland auf geheimen Wegen reimportiert. Erst unter Gorbatschow ab 1988, der 1000-Jahrfeier des Kiewer Rus', parallel zur politischen Perestrojika, geht die Zeit der Verfolgungen und Benachteiligungen langsam zu Ende. Er wird der erste Geistliche der Russisch-Orthodoxen Kirche, der nun die christliche Botschaft über die Massenmedien verbreitet. Doch nur zwei Jahre bleiben ihm noch. Jetzt bläst ihm der Wind wegen seiner jüdischen Herkunft vor allem aus der nationalistischen antisemitischen Ecke entgegen, aber auch alte Mitarbeiter des KGB sind noch nicht tot. Am 9. September 1990 wird der nunmehrige Erzpriester „von einem unbekannten Mörder mit einer Axt erschlagen“ (S.52). Er war auf dem Wege zum Bahnhof, um einen auswärtigen Gottesdienst zu halten.

Das erste vom Herausgeber hier übersetzte Werk, „Credo Gespräche über den Glauben“ (S.55–143) besteht aus sieben allgemeinverständlichen faszinierenden Vorträgen von Alexander Men, gehalten vor durchaus nicht ungebildeten Katechumenen über das Nizänische Glaubensbekenntnis, das Zeile für Zeile, Wort für Wort ausgelegt wird, also als „Glaubenskurs“ zu verstehen sein wird. Men stellt das Symbolum, die alten Aussagen des Ersten Ökumenischen Konzils, in einen modernen, jedem – auch dem westeuropäischen – Zuhörer weltanschaulich und wissenschaftlich vertrauten Zusammenhang. Die Credoausslegung geschieht weithin aber auch biblisch fundiert, ohne die Zuhörer jedoch mit Bibelzitaten zu erschlagen. Es sind ja doch Menschen, die nicht mit der Bibel und der Lehre der Kirche und ihrer Liturgie groß geworden sind. Die missionarische Absicht ist unverkennbar. Obwohl natürlich auch immer wieder die östliche Theologie durchschlägt – nicht nur beim „filioque“ – kommt man unwillkürlich zu dem Fazit: Wenn das in der Russisch-Orthodoxen Kirche ökumenischer Glaube ist, sollte es für uns bekenntnisbewußte Lutheraner höchste Zeit sein, mit solchen orthodoxen Theologen solche Verbindungen zu suchen, die sich nicht nur auf das Lesen eben dieses einen Buches beschränken.

Auch das zweite hier übersetzte Werk von Alexander Men, *Christus und die Kirche* (S.135–223), ist ein Sammelwerk von 11 verschiedenen, teils älteren Vorträgen, die posthum veröffentlicht wurden. Die Themen lauten: Christus und die Kirche, Begegnungen mit dem Auferstandenen, Die Kirche in der Geschichte, Es muß wohl Spaltungen geben, Die Rolle der Kirche in der heutigen Welt, Die Macht der Kirche, Das Leben in der Kirche, Über den inneren Schritt, Gespräch über die Sühne, Das Menschsein Jesu, Das Ostergeheimnis der Kirche, Das Christentum. Der letzte Vortrag wurde am Vortag seiner Ermordung in Moskau im Haus der Kultur und Technik gehalten.

Johannes Junker

Günter Bader, Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 54), J.C.B. Mohr, Tübingen 2009, ISBN 978-3-16-150119-7, 499 S., 119,- €.

Der emeritierte Bonner Systematiker Günter Bader legt mit diesem Buch eine Skizze einer Theologie des biblischen Psalterbuches (nicht also einer „Theologie der Psalmen“) vor, die nicht einfach zu lesen ist. „Der nicht unbeachtliche Aufwand an Gelehrsamkeit“ (S.15) stellt den Leser vor beträchtliche Herausforderungen, die allerdings durch eine in diesem Fall durchweg hilfreiche Redundanz gemildert werden. Wichtige Erkenntnisse werden so mindestens doppelt variiert, wodurch der Verfasser auf seine Weise mit dem Parallelismus den poetischen Stil der Psalmen imitiert. So lohnt die Mühe der Lektüre, zumal es dem Autor gelingt, den Leser immer tiefer in den Gegenstand seines Buches hineinzuziehen. Bader erwartet von einer „Theologie des Psalters“ nicht mehr und nicht weniger als die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Theologie überhaupt. Als schriftliches Wort, das wirkt, was es sagt, als Sammlung, die alle biblischen Literaturgattungen mit sich führt, gilt der Psalter seit alters als „consummatio totius theologiae“ (Fülle oder Vollendung der ganzen Theologie), weshalb er im „Psalterlob“ der Kirche als Verdichtung der ganzen Schrift, als „kleine Biblia“, angesehen werden konnte. Kein biblisches Buch spielte im Laufe der Kirchengeschichte eine vergleichbare Rolle in Liturgie und Theologie. Auf die Spur der Psaltertheologie kommt Bader daher nicht dadurch, daß er die Inhalte der Psalmen „systematisiert“, sondern dadurch, daß er die Bewegungen nachvollzieht, die zur Konstitution, zum „Verfall“ und „Verschwinden“ und zur eschatologischen Wiedergewinnung des Psalters führen. Jene erst im Eschaton zu erwartende Wiedergewinnung der Psalterfülle sendet gleichsam ihre Vorboten vorweg in den Gestalten der „Psalterkünste“, der Ikonik, der Musik und der Poetik, wie sie sich wirkungsge-

schichtlich als „Psalterspiel“ aus dem Psalterbuch erheben. Diese drei Künste konstituieren die von Bader skizzierte Psaltertheologie und bilden daher die jeweils parallel strukturierten Hauptteile des Buches, denen Bader einen gewichtigen Hinführungsteil vorausschickt.

Diese Hinführung beginnt mit Erwägungen zum Verhältnis von „Verschriftung der Psalmen“ und Psaltertheologie. Bereits die für die Tradierung des Psalters unumgängliche Schriftwerdung ist auch ein Verlust, insofern dadurch die musikalische Gestalt des Psalters als Liturgie verlorengeht. Durch die Unterbrechung des Leseflusses aufgrund der Einteilung in Kapitel und Bücher wird der Lese psalter zum Meditations psalter, der in seinen Teilen immer neu aufzusuchen und „wiederzukäuen“ ist. Damit aber wird der zu meditierende Psalter in Analogie zum Tempel, der in den Psalmen eine wichtige Rolle spielt, zum Heiligtum und Lebensraum, den der Psalter nicht abbildet, sondern schafft, indem er dichterische, musische und bildnerische Kräfte aus sich heraus freisetzt. So gipfelt die Bewegung, die nach Ps 1 mit dem Lesen einsetzt und sich im Sammeln fortsetzt, schließlich in der Wendung zur Poetik, Ikonik und Musik.

Als eine „Übung in Epigonalität“ bezeichnet Bader die nun folgende Sichtung von drei grundlegenden „Psalterstilen“ an der Schwelle der Neuzeit, die alle versuchen, den Psalter in seiner Fülle zu rezipieren und dabei dem Dilemma nicht entgehen, zugleich Teil seiner „Verfallsgeschichte“ zu sein. In Johannes Gersons „liturgischem Psalter“ wandert die Musik vom Kloster in die Kathedrale, weitet sich der Begriff des Psalters auf kirchlichen Gesang überhaupt und löst sich damit vom Psalmbuch. In Nikolaus von Kues' „philosophischem Psalter“ wird das Gotteslob zur „Wissenschaft vom Gotteslob“. Mit seinem „philologischen Psalter“ macht Luther die Psalmen zum Gegenstand von Vorlesungen und öffnet den Weg zur privaten Lektüre im „Kämmerlein“. Zugleich läutet das Aufkommen der Psalmlieder das Ende des liturgischen Psalters ein. Gemeinsam ist nach Bader allen drei Stilen die Auffassung des Psalters als Schule: des Glaubens bei Luther, des Intellekts bei Cusanus, der Affekte bei Gerson. In allen drei Psalterstilen kommt zudem die Unterscheidung von göttlichem Namen und göttlichen Eigenschaften zum Tragen, die jeweils miteinander korrespondieren und aufgrund ihrer Bezogenheit auf die fünf menschlichen Sinne unterschiedliche Rezeptionsgestalten hervorrufen. Das Wissen um die differenzierte Überlieferungsgeschichte des Psalters, so Baders Fazit, ist für den Entwurf einer Psaltertheologie unentbehrlich, der es um die Zukunft des Psalters zu tun ist.

Zuvor freilich treibt Bader die Verfallsgeschichte in Anknüpfung an Wilhelm von Kügelgens Rede von Kirchen als „versteinerten Psalmen“ auf die Spitze. Denn „erst das restlose Verstummtsein des predigenden Psalters setzt das Predigen des steinernen in Gang“ (S.93). Diesen „resignativen Exzess“ nimmt der Verfasser aber nun zum Anlaß, das Verhältnis der Künste untereinander ins Auge zu fassen. Denn die Sichtung der Wirkungsgeschichte zeigt, daß

beim Ausfall einer Sinnestätigkeit jeweils eine andere einspringt. Entzieht sich der Psalter an einer Stelle, so öffnet er sich an anderer Stelle einer weiteren menschlichen Sinnestätigkeit. Die Verwandtschaft der Künste erlaubt es, im Fall des Vergessens oder Verschwindens der einen Kunst, eine andere als „mne-monische Stütze“ herbeizurufen (S.103). „Ist ... der Psalter den Kräften der Verschriftung, des Verfalls und des Verschwindens ausgesetzt, dann läßt es sich ohne Wissen von der Verwandtschaft der Künste schwerlich damit umgehen“ (S.107). Da wir dem Psalter als Wort, Klang und Bild begegnen, sind die Poetik, die Musik und die Ikonik die Rubriken, in denen man sich einer Theologie des Psalters nähern kann. Diese drei Rubriken lotet Bader in den drei Hauptkapiteln nun so aus, daß er jeweils zunächst die der Psaltersprache eigene Bildhaftigkeit, Tonhaftigkeit und Poesie sieht, bevor er sich dann der durch den Psalter jeweils gewirkten Kunst, Musik und Dichtung zuwendet. Hier wird eine Fülle bekannter und eine noch größere Fülle entlegener Türen aufgetan, die weit über das hinaus gehen, womit Theologie sich heutzutage vornehmlich beschäftigt.

In der „Ikonologie der Psaltersprache“ geht es um die Geprägtheit des Psalters durch vergleichendes Reden. In der „Ikonographie der Psalterschrift“ geht es um den hebräischen Text als graphisches Phänomen. In der „Ikonik der Psaltersprache und Psalterschrift“ setzt Bader beim Psalterlob der Väter ein, die die Bildmacht des Psalters rühmen. Theologisch wichtig ist die Beobachtung, daß der Psalter von der Welt bildhaft, von Gott aber metaphorisch spricht. Der Welt, in der als Schöpfung Gottes alles mit allem verglichen werden kann, steht Gott gegenüber, dessen wesentliche Eigenschaft die Unvergleichbarkeit ist, was gerade durch überschwenglichen Metapherngebrauch markiert wird.

Unter der Überschrift „Sprache der Ikonik“ wird die Geschichte der Bildpsalterien thematisiert, die ab 800 ca. 600–800 Jahre lang die Überlieferungsgeschichte prägten. „Kunstwissenschaft, dieses der Theologie zu ihrem Schaden weit entrückte Gebiet, beginnt mit der Ikonographie“ (S.173). Die Gattungsvielfalt der von Bader besprochenen Psalterilluminationen steht der Vielfalt der literarischen Gattungen im Psalmenbuch in nichts nach. So können ganze Bildseiten jeweils einer Textseite beigeordnet werden. Es gibt Interlinearbilder, Rand-Miniaturen, Zierbuchstaben. Die Ikonologie bedenkt, wie einzelne Wörter bildhaft illustriert werden und wie insbesondere Initialen ornamental ausgeschmückt werden, so daß es zu einer Ekstase der Buchstaben kommen kann, das Lesen in ein Schauen umschlägt. Eindrücklich sind die Beispiele, in denen das Christusmonogramm oder der Gottesname auf diese Weise hervorgehoben werden, worin Bader eine kraftvolle Durchsetzung der Theologie des göttlichen Namens im Psalter erkennt. Die „Ikonik des Psalterbildes“ bedenkt die Relation dieser Phänomene des Lesens von Bildern und des Schauens von Schrift zur eschatologischen Verheißung des allen irdischen Augen entzogenen Schauens und die Relation der Bildhaftigkeit des Psalters zur biblischen Namenstheologie. Zum Gegensatz werden Bild- und Namenstheologie erst, wenn nicht mehr gesehen wird, daß es in diesen nicht um menschliches Gottesbe-

wußte sein geht, sondern um den „Vorklang ... einer Gotteserkenntnis, die erst noch kommen soll“ (S.218).

Das Kapitel „Musik der Sprache“ widmet sich der „Musikähnlichkeit“ der Psaltersprache und der Psalterschrift. Dazu gehören im Bereich der Harmonie Phänomene wie Alliterationen (Übereinstimmung des ersten Buchstaben bei mehreren benachbarten Wörtern) und Paronomasien (rhetorische Verwendung klangähnlicher Wörter). In manchen Psalmen findet sich Lautmalerei, so daß man auch akustisch erkennt, daß etwa von einem Frosch, einer Schlange oder einem Pflug die Rede ist. Einige Psalmen sind auf vokalische Leittöne gestimmt. Der Rhythmus wiederum ist insbesondere durch die genuine Metrik der hebräischen Poesie in Gestalt des Parallelismus geprägt. Bei Klageliedern bricht er im zweiten Glied immer wieder ab, so daß die Klage hörbar wird im Hinsterben des Rhythmus. Bei der Frage nach der Musikähnlichkeit der Psalterschrift führt Bader breit in die akzentologischen Forschungen Hermann Hupfelds (1796–1866) ein. Auch hier spielt wieder der Parallelismus eine wichtige Rolle, nun als rhythmisches Gesetz „des steten Wechsels zweier ... die Wage haltender Theile der Bewegung oder Gegensätze“ (S.249), dem Hupfeld nachgerade fundamentalanthropologische Relevanz zumißt. In der Tradition des Judentums ist Schrift ohne Gesang undenkbar. Dieser wird geregelt durch gemeinsame Akzente für alle alttestamentlichen Bücher. Die alte Kantillation stand noch der Tempelmusik nahe, die heute in den Synagogen geübte erschöpft sich in einer Art Singsang. Der Begriff der Psalmodie wiederum nimmt die musikalische Struktur eines jeden Verses mit Initium, Mediante und Finalis auf (in Analogie zu den hebräischen Akzenten „silluq“ und „atnah“). Kantillation wie Psalmodie zeigen, daß der Mensch singen muß, wenn sich der göttliche Name seiner Stimme bemächtigt.

Zur Musik wurde der Psalter als ganzer in der Karolingerzeit für den rituellen Gebrauch in den Klöstern. Möglich war das Aufkommen des Musikpsalteriums in Verbindung mit einer musikalischen Technik, die aufgrund ihrer reduzierten Komplexität der riesigen Textmenge gewachsen war. Während die synagogale Kantillation sich niemals vom Text löste, traten in der kirchlichen Psalmodie Tonmodelle hervor, die sich als „toni psalorum“ vom Text abstrahieren ließen, so daß derselbe Psalmtön verschiedenen Texten dienen konnte. Schon der Name „tuba“ für den „Einton“, auf dem jeweils mehrere Silben gesungen wurden, erweist die Quasi-Instrumentalität der Psalmodie. Zur Monotonie tritt dabei die Monorhythmie, wodurch das Singen vom Sprechen unterscheidbar wird. Mit dem System der acht Psalmtöne beginnt die gemeinsame Geschichte von Psalter und Musik, deren antike und ostkirchliche Analogien insbesondere in Gestalt des „Oktoechos“ Bader ebenfalls bespricht. Mehrstimmigkeit und Instrumentalität führen schließlich zur wachsenden Emanzipation der Musik vom Psalter. Der Psalter ist jetzt nur noch ein zu vertonender Stoff unter vielen. Als Psaltermusik gelten die ab 1500 anzutreffenden Psalmkompositionen, die durch Formen geprägt sind, die unabhängig vom Psalter ent-

standen sind. Diese Formen sind also keine psalmspezifischen Gattungen mehr, sondern richten sich nach musikalischen Gesetzen. Und doch erinnern sie daran, daß der Psalter einmal die Musik überhaupt gewesen ist. Musik als Sprache des Psalters erkennt Bader dann im sogen. „Jubilus“, der schon nach Augustin ohne Worte auskommt und aus diesem Grund auf Gott bezogen ist. Seine Spuren finden sich etwa im Halleluja. Die Melismatisierung des Schlußvokals von Halleluja, wie sie sich beispielsweise bis hinein in unsere Osterlieder findet, ist nichts anderes als das „Aussingen“ des Gottesnamens, dessen kürzest mögliche Form im Hebräischen die Silbe „ja“ ist. Bader ergänzt diese Beobachtungen mit Überlegungen von Adorno aus seinem „Fragment über Musik und Sprache“, worin dieser die Idee der Musiksprache als „die Gestalt des göttlichen Namens“ bezeichnet (S. 317). Die Erinnerung an den göttlichen Namen, der sich über die Musik erhebt, befreit die Musik von der Versuchung, sich selbst für den Namen zu halten. Wieder hat sich der Psalter „zurückgezogen“ (diesmal aus der Musik) auf jenen Namen, in dem seine Zukunft liegt.

Zuletzt wendet Bader sich der Poetik des Psalters zu. Auch wenn diese im Unterschied zur Ikonik und zur Musik nicht vom Text abgezogen werden kann, gilt es auch hier, der „Logik des Verschwindens“ nachzudenken, dem also, was geschehen wird, „wenn das Wort selbst seine ... Sprache zu sprechen beginnt“ (S. 322). Niemals in der Geschichte der Poetik wurde den Psalmen größere Aufmerksamkeit gewidmet als in der Zeit um 1750, als es im Gegenzug zur Loslösung von der Inspirationslehre zur Ästhetisierung der Bibel kam. Seit dieser Zeit ist das Verständnis des Psalters als Lyrik bestimmend in der Exegese. Die Frage nach der Einheit der Psalmen wird hier zur Frage nach dem lyrischen Ich, der inneren Einheit der jeweils redenden Person. „Das Individuum ist die Einheit aller Psalmenstoffe“ (S. 352). Deren naturalistisch als „Kraut und Rüben“ wahrgenommene Vielfalt wird bei Gunkel der Einteilung in Gattungen unterworfen. Seinen Ansatz stellt Bader ebenso ausführlich und kritisch dar wie dessen Adaption durch Westermann. Bei beiden läßt sich das Material nicht vollständig in den durch Symmetrien geprägten Systemzwang bändigen. Insbesondere die Gattung des „beschreibenden Lobpsalms“ bei Westermann bleibt ohne Pendant, so daß nach Bader die Gattungstheorie hier zum Ende kommt und nunmehr auch in der „Poetik der Sprache“ die Grenze des gesprochenen Wortes erreicht ist und sich das sprechende Wort selbst meldet, das keiner Gattung zugewiesen werden kann.

Im Gegenzug zur in der Gattungslehre kulminierenden „Poetik der Sprache“ fragt dann die „Sprache der Poetik“ nach den kleinsten Einheiten, die den poetischen Psalter als die im Psalmbuch ausgebreitete Textfläche kennzeichnen, und damit nach dem Grund, aus dem heraus der Psalter überhaupt gebildet wird. Hier ist nach Bader vor allem zu würdigen, daß im Psalter kein Selbstgespräch vorliegt, sondern eine Polyphonie von Psalterstimmen. Das in den Psalmen sprechende „Ich“ zitiert in Menge andere Sprechende, darunter Freunde und Feinde, Gerechte und Gottlose, Einzelne und Viele, Israel und die Völ-

ker. Auch Nicht-Personen wie Himmel und Erde, Tag und Nacht, Bäume und Berge kommen zu Wort. Nicht nur gibt es niemand, der nicht im Psalter sprechen oder handeln könnte, sondern auch nichts! Dem gegenüber gilt vom eigenen „Ich“, das all diese Stimmen bündelt, daß es sich als redeunfähig immer erst zum eigenen Sprechen ermuntern muß. Das im Psalter redende „Ich“ macht sich als fremdbestimmt erkennbar, wovon es für Bader nur ein kleiner Schritt bis zum „Thema der Inspiration“ ist (S.379). Insbesondere wo der Beter das Reden Gottes aufnimmt, wird seine Sprache gebrochen und indirekt, nähert er sich dem Paradox, dem redenden Gott begegnet zu sein, dem zu entgegenen er gar nicht imstande ist. Diese und weitere Beobachtungen zur fremden, nicht zitierbaren Stimme Gottes (Ps 29), der eine dem Menschen unbekannte Sprache spricht (Ps 81,6b) und sich doch dabei selber als Ich vorstellt (Ps 81,11) und das Unmögliche durch Inspiration möglich macht, insofern er den Mund des Beters zu füllen verheißt (ebd.), führen Bader insbesondere mit Hinweis auf Ps 110 zur Wahrnehmung der „Dreiheit der göttlichen Stimmen“ im Psalter: „Nur der innertrinitarische Stimmwechsel ist Grund außertrinitarischer Wirkungen“ (S.387). So aber erscheint die Trinität als „innerster Fokus von Psalterspiel“: „Der christlich-orthodoxe Brauch, die Rezitation der einzelnen Psalmen mit der trinitarischen Formel der kleinen Doxologie zu beenden, beansprucht ihrem Selbstverständnis nach, die direkte Folge einer Psalmexegese zu sein, die Psalterstimmen zu unterscheiden gelernt hat“ (S.388).

Ging es bei den Überlegungen zur Psalterstimme um die Frage nach den redenden Personen, so geht es im Kapitel über die Psaltersprache um den Inhalt des Redens. Dieser gipfelt im Zueinander von göttlicher Selbstoffenbarung in Aufnahme von Ex 3,14 und menschlichem Armutsbekenntnis, das nicht nur in der Klage, sondern auch im Lob laut wird. Die die Rede des Psalmeters konstituierende Armutsaussage אֲנִי אָנִי (Ps 25,16; 40,18; 69,30; 70,6; 88,16 u.ö.; gesprochen: „ani ani“, übersetzt: ich bin arm oder elend) ist der elementarste Parallelismus und als solcher prägend für den ganzen Psalter. Von hier aus schreitet Bader in Aufnahme von Roman Jakobsons Beobachtung, wonach in den Parallelismen jeweils ein Ebenenwechsel von Welt- und Selbstbeschreibung stattfindet, fort zu einer Christologie des Psalters, die den Weg von Joh 1,1 zu Joh 1,14 nachzeichnet in der Zweiheit von Sagen (Wort) und Gesagtem (das Wort ward Fleisch). So aber ist die Christologie des Psalters „prosopologisch“ (der Lehre von den redenden Personen nach) die Antwort auf die Frage, wer im Psalter als Ganzem spricht.

Zuletzt kulminiert auch der poetische Teil in Erwägungen zum Psalterspiel als „Lob des Lobes“, das entsteht, wenn eine der Psalterkünste an den göttlichen Namen rührt. Der göttliche Name strebt in seiner Unaussprechlichkeit einerseits immer schon auch über den poetischen Text hinaus und steht zu diesem in einem Verhältnis von Unverträglichkeit. Andererseits will er nicht ohne Text bleiben. Diese Spannung spiegelt sich innerbiblisch darin, daß Bücher wie Esther, Kohelet und Hoheslied den Gottesnamen ganz vermeiden können, wäh-

rend im größtmöglichen Gegensatz dazu im Psalter der Gottesname am häufigsten erwähnt wird. Der Psalter kann „vom Namen Gottes nicht genug bekommen“ (S.420), ein Antrieb, den Bader als „das Psalterprinzip“ bezeichnet. Einer der auffälligsten Texte für dieses Prinzip ist der 29. Psalm, in dem der Gottesname den waagrechten Schriftfluß senkrecht schneidet. Hier meldet sich nach Bader das von ihm wiederholt erwähnte „Zweiachsenmodell“ Jakobsons, wonach menschliche Sprache in der Spannung von Poesie und Prosa lebt. So aber laufen auch im dritten Teil alle Linien aus in der Beziehung auf den göttlichen Namen. Denn die für den Psalter grundlegende Selbstvorstellung Gottes nach Ex 3,14 („Ich bin, der ich bin“) fällt aus allen zwischen Poesie und Prosa denkbaren Parallelismen heraus und bildet eine reine Tautologie als engstmöglichen Parallelismus, bevor dieser Gottesname sich wiederum entfaltet und die durch Parallelismen geprägt Sprachbildung anstößt, die wir im Psalter vor uns haben.

Ps 29 aber erinnert mit seiner Kombination von sichtbarem Textbild und hörbarem Sprachklang an das Miteinander der drei Psalterkünste, die allesamt eine je selbständige Bezogenheit auf den göttlichen Namen zu erkennen gegeben haben. Die drei Künste versammeln sich zum Spiel um den erhabenen Gottesnamen, „der als unendlich abwesender anwesend ist unter ihnen“. Psalter-spiel entsteht daher, „sobald die Sprachen der Ikonik, der Musik und der Sprache – nach Ps 34,4 – miteinander seinen Namen erhöhen“ (430). So wird über der göttlichen Dreiheit und der christologischen Zweiheit auch die göttliche Einheit in der Einheit des Lobpreises manifest, weshalb es nach Bader zum wiederholten Male Zeit wird, mit Elia das Angesicht zu verhüllen. Denn in aller Gebrochenheit des Lobes der Lebenden, wie diese aus dem Psalter hervorgegangen ist, ist dieses Lob vor allem eine „Hinweisung auf das Lob selbst, in dem noch kein Lebender je war“ (S.430).

Armin Wenz

Hans-Walter Schmuhl, Friedrich von Bodelschwingh, Reihe: rowohlt monographien, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2. Auflage Hamburg 2011 (1. Auflage 2005), ISBN 978-3-499-50687-1, 160 S., 8,99 €.

Als Friedrich von Bodelschwingh 1872, wenige Jahre nach deren Gründung (1867), die Rheinisch-Westfälische Anstalt für Epileptiker übernahm, stand diese in bescheidenen Anfängen. Bei seinem Tode 1910 war aus diesen Anfängen eine Kleinstadt von mehr als 4000 Einwohnern entstanden. Was ist das Geheimnis dieser „Erfolgsgeschichte“, wobei Bodelschwingh den Begriff „Erfolg“ bestimmt nicht gemocht hätte? Hans-Walter Schmuhl sieht das Geheimnis darin begründet, „daß er nicht wegschauen konnte“. Er hat sich „bis in

seine letzten Lebenstage hinein von der Begegnung mit menschlichem Elend existenziell berühren lassen“ (S.135). Und das hängt, das wird in Schmuhs Biographie durchaus deutlich, mit seiner geistlichen Prägung bereits seit seinen Kindertagen (im Elternhaus) zusammen, die ihre Wurzeln in der westfälischen Erweckung hat. Theologisch betrachtet vertrat Bodelschwingh ein mildes, aber dennoch entschiedenes Luthertum; so lehnte er Unionen ab. Kenntnisreich zeichnet Schmuhs den Lebensweg des Vaters der Barmherzigkeit und Patriarchen von Bethel, des weit blickenden Diakonikers nach. Die Lebensstationen Bodelschwinghs finden Erwähnung, ebenso das, was Bodelschwingh an diakonisch-missionarischen Aktivitäten in fast rastloser Umtriebigkeit angepackt hat, getrieben von seiner Grundeinstellung: Macht schneller, sie sterben sonst drüber; denn es geht doch weit über die Anstaltspflege Bethels hinaus, greift vielmehr in die Versorgung von Handwerksburschen, sozialen Wohnungsbau und in die Mission in Afrika aus, und widmet sich auch der Theologenausbildung. Dabei steht für Bodelschwingh aber immer die Seelsorge über der Leibsorge, oder, wie man es anders gewendet auch sagen kann: Die Leibsorge steht im Dienste der Seelsorge. Es geht Bodelschwingh um ein seliges Sterben. Das Heil steht ihm über dem Wohl. Der Seelsorger rangiert deshalb vor dem Arzt. In der Beschreibung all dessen, und – also neben der richtigen theologisch-geistlichen Einordnung Bodelschwinghs – auch in seiner politischen Zuordnung, die freilich in seiner geistig-geistlichen Haltung mit begründet ist, wird Hans-Walter Schmuhs Bodelschwingh gerecht. Auch ist es gut, daß er das geistliche, geistige, politische und gesellschaftliche Umfeld Bodelschwinghs beleuchtet und Bodelschwinghs Wirken in diese Zusammenhänge stellt. Zu einer Verklärung Bodelschwinghs, wie diese bereits früh einsetzte, trägt Schmuhs nicht bei. Er beschreibt nüchtern, für manchen mag der Eindruck entstehen, er beschreibe zu distanziert; aber dennoch, so mein Dafürhalten, in großer Achtung vor dem Vater der Barmherzigkeit, dessen „Lebenswerk“ er trotz aller Änderungen in Diakonie, Staat und Kirche eine ungeheure Nachhaltigkeit bescheinigt, indem er seine Monographie damit beendet: „Bodelschwingh hat nicht nur eines der weltweit größten diakonischen Unternehmen geschaffen; daß die evangelische Diakonie (ebenso wie die katholische Caritas) ein Eckpfeiler des modernen Sozialstaates geworden ist – vielleicht einer seiner stabilsten Pfeiler in Zeiten des Ab- und Umbaus der sozialen Sicherungssysteme –, ist ganz wesentlich auch auf sein Lebenswerk zurückzuführen“ (S.135).

Die reich bebilderte und mit Tabellen zur Zeitgeschichte versehene Monographie Hans-Walter Schmuhs, die sich jenseits von nicht gerechtfertigter Verklärung und ungerechtfertigter Kritik um möglichst große Objektivität bemüht, ist zu empfehlen. Der Patriarch von Bethel ist es wert, sich mit ihm zu beschäftigen.

Walter Rominger

Theologische Fach- und Fremdwörter

Adiaphoron = „Mittelding“, kirchliche Praxis, die durch Gottes Wort weder geboten noch verboten ist – **Doxologie** = Lobpreis Gottes; hier: das „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“ – **ekklesiologisch** = die Lehre von der Kirche betreffend – **Epigonalität** = Nachahmung ohne eigene Ideen – **Eschatologie** = Lehre von den letzten Dingen – **Eulogie** = lobpreisendes Segensgebet – **Kantillation** = Singweise – **Konkomitanzlehre** = siehe die Erklärung auf S.96 in Anmerkung 14 – **Kuppa** = oberer Teil des Kelchs („Schale“) – **promissio universalis** = universale (allen Menschen geltende) Verheißung – **Sederabend** = Abend, an dem das Passahfest gefeiert wird – **Tautologie** = Ausdruck, der einen Sachverhalt doppelt wiedergibt

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

Prof. Dr.
Jörg Baur

Reinkeweg 4
37085 Göttingen

Dr.
Volkmar Joestel

Wöhlerstr. 57
06886 Lutherstadt Wittenberg

Pfarrer
Walter Rominger

Mehlbaumstr. 148
72458 Albstadt

Pfarrer
André Schneider

Tettaustr. 3-4
99094 Erfurt

Der Artikel von der Rechtfertigung ist der höchste und vornehmste Artikel der ganzen christlichen Lehre und dient zu klarem, richtigem Verständnis der ganzen Heiligen Schrift.

Philipp Melanchthon

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- A. Wenz: Mission und Bekenntnis
M. Karstädt: Norm(en) der Schriftauslegung bei Martin Chemnitz
R. Kolb: Widerspricht sich die Bibel?
J. Hillermann: Ist es „zweifelhaft, ob die durch eine Frau verwalteten Sakramente stiftungsgemäß und gültig sind?“

Rezensionen:

- A. Eisen: J.A. Steiger, Jonas Propheta
A. Wenz: R.B. Szuj, Adiaphorie und Kunst
A. Wenz: W. Kastning, Morgenröte zu künftigen Lebens

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

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

Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29559 Wrestedt

E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastoralreferentin z.A. Dr. theol. Andrea Grünhagen,

Große Barlinge 35, 30171 Hannover

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

Reverend Drs. theol. Jonathan Mumme, Westfield House,

30 Huntingdon Road, Cambridge CB3 0HH

Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel

Bezugspreis: € 24.– (\$ 30.–), Studenten € 12.– (\$ 15.–) jährlich

einschl. Porto, Einzelhefte € 6.–

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

Theol

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2012

ISSN 0949-880X

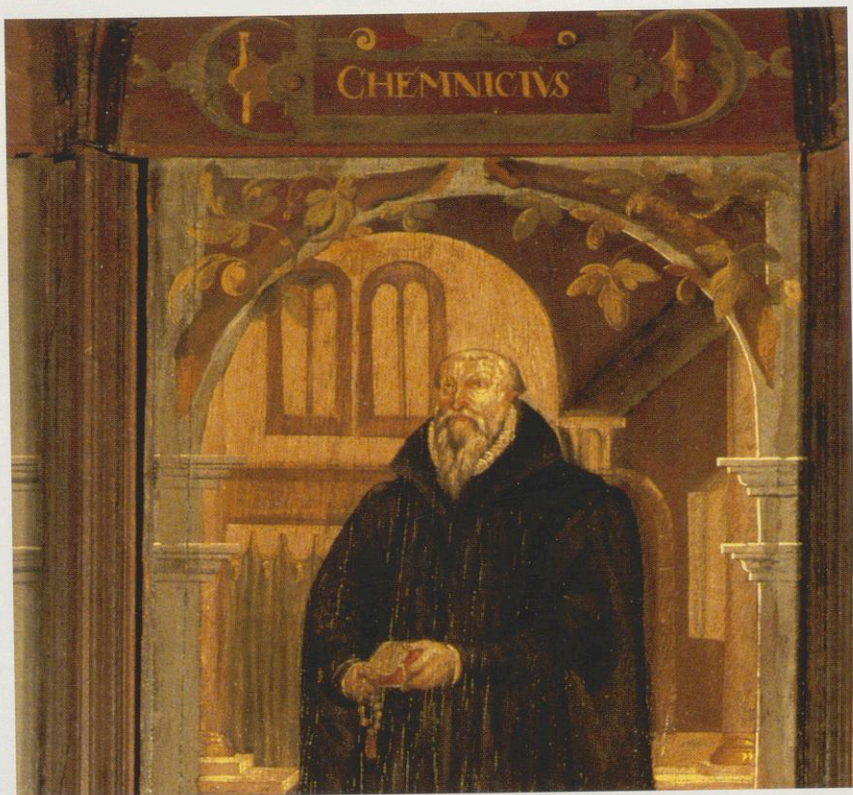
17. Jahrgang

Aufsätze:

- J.-C. Burmeister: Bewährung und Verlust
auf dem Wege Evangelisch-Lutherischer Kirche
in Brandenburg-Preußen und Deutschland 139
- M. Karstädter: Norm(en) der Schriftauslegung bei
Martin Chemnitz 166

Umschau:

- D. Schmidt: Konfessionelle Erweckung in Finnland
im 19. Jahrhundert 181



Inhalt

Aufsätze:

J.-C. Burmeister:	Bewährung und Verlust auf dem Wege Evangelisch-Lutherischer Kirche in Brandenburg-Preußen und Deutschland	139
M. Karstädt:	Norm(en) der Schriftauslegung bei Martin Chemnitz	166

Umschau:

D. Schmidt:	Konfessionelle Erweckung in Finnland im 19. Jahrhundert	181
-------------	--	-----

Rezensionen:

A. Wenz:	J. A. Steiger, <i>Philologia Sacra</i>	183
A. Eisen:	J. A. Steiger, <i>Jonas Propheta</i>	187
J. Junker:	J. Diestelmann, <i>Einladung zu Wort und Sakrament</i>	189
A. Wenz:	R. B. Sdzuj, <i>Adiaphorie und Kunst</i>	190
A. Wenz:	W. Kastning, <i>Morgenröte künftigen Lebens</i>	196

Zum Titelbild

*Angeregt durch den Artikel von Markus Karstädt in dieser Ausgabe über die Norm der Schriftauslegung bei **Martin Chemnitz** (1522–1586), zeigt das Titelbild einen Ausschnitt eines Gemäldes dieses bedeutenden Mannes im Chorgestühl der Brüdernkirche zu Braunschweig (aus dem Jahr 1608 von Reinhard Roggen). Der lutherische Theologe war hier von 1554 bis zu seinem Tode 1586 als Pfarrer und Superintendent (nach Joachim Mörlin) in vielfältiger Weise segensreich tätig. Viele der von ihm überlieferten Stiche und Gemälde zeigen diesen „Gnesiolutheraner“ – wie auch hier – mit einem Rosenkranz, Zeichen nicht nur dafür, daß der noch lange nach Luther in den lutherischen Kirchen im Gebrauch war, sondern auch ikonographisches Symbol dafür, daß es sich bei diesem orthodoxen Theologen um einen ausgesprochen frommen Mann gehandelt hat. Darüber schreibt Ernst Koch in Bemerkungen zu einigen Portraits (Der zweite Martin der Lutherischen Kirche, Hrsg. Wolfgang A. Jünke, Braunschweig 1986, S. 130ff).*

*Quelle der Aufnahme: Deutscher Kunstverlag, München Berlin, F 1262:
Foto: Marco Schneiders*

J.J.

Johannes-Christian Burmeister:

Bewährung und Verlust auf dem Wege Evangelisch-Lutherischer Kirche in Brandenburg-Preußen und Deutschland

Die Bedeutung der preußischen Union von 1817 für die heutige konfessionelle Situation in der Mitte Europas¹

1. Problemanzeige: Was heißt „Evangelische Kirche“ und wieviele gibt es?

Was meinen wir, wenn wir „evangelisch“ sagen? Zuerst muß man hier unterscheiden zwischen dem deutschen und dem slowakischen Sprachgebrauch. Im Slowakischen, wie auch im Ungarischen, ist die Antwort völlig klar: „Evangelisch“ ist gleichbedeutend mit „lutherisch“. Das bedeutet, daß im slowakischen kirchlichen Sprachgebrauch „evangelisch“ gleichbedeutend ist mit „Kirche Augsburgischen Bekenntnisses“, während die Kirche Helvetischen Bekenntnisses als „reformiert“ bezeichnet wird.

Deshalb finden Sie meine Eingangsfrage – in Ihrem slowakischen kirchlichen Kontext – vielleicht sehr eigenartig. Im Deutschen hat „evangelisch“ dagegen mehrere Bedeutungen. „Evangelisch“ werden zunächst die zwei „großen“ aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen genannt. Die Kirche der Wittenberger Reformation wird „evangelisch-lutherisch“ genannt, was im Slowakischen eine Tautologie ist. Die aus der Schweizer Reformation hervorgegangene Kirche wird „evangelisch-reformiert“ genannt, was im Slowakischen eine *contradictio in adiecto*, ein Gegensatz ist. Daneben werden im Deutschen auch noch Böhmisches Brüder, Herrnhuter Brüdergemeine, Baptisten, ggf. auch Pfingstkirchen usw. unter „evangelisch“ subsumiert. Das hat zur Folge, daß das Wort „evangelisch“ sowohl als Hyperonym (vor allem als Sammelbegriff für „lutherisch“ und „reformiert“), als auch als Hyponym, d.h. als Unterscheidungsbegriff einer tatsächlichen Konfession, für die in solchem Zusammenhang die unierte Kirche gehalten wird, verwendet wird.

1 Überarbeitete Fassung eines am 19.10.2011 vor der Theologischen Konferenz der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei in Piešťany gehaltenen Vortrags. Das Hauptthema der Konferenz, „Mission und charismatische Bewegung“ impliziert notwendigerweise die Frage nach der normativen Kompetenz der lutherischen Bekenntnisschriften für das gegenwärtige kirchliche Leben. Der Autor (geboren 1964 in Pasewalk in Pommern) ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirchgemeinde Großrudestedt bei Erfurt (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland) und ehrenamtlicher Vorsitzender des Gustav-Adolf-Werkes der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen (www.gaw-thueringen.de) und dessen Länderbeauftragter für Estland, Lettland, Litauen und Rußland. Der Vortragsstil wurde bewußt beibehalten. (Die Rechte am Text liegen beim Autor).

Die Tatsache, daß das Wort „evangelisch“ – im Gegensatz zum Slowakischen – im Deutschen als Sammelbegriff verwendet wird, mag bereits Ursache vielfältiger Mißverständnisse (nicht nur sprachlicher, sondern vor allem sachlicher Art) im slowakischdeutschen kirchlichen Gespräch sein. Noch bedeutsamer aber ist, daß es in der Frage: „Was heißt ‚Evangelische Kirche‘ und wieviele gibt es?“ nicht nur eine sprachliche, sondern vor allem eine kirchengeschichtliche Differenz zwischen der Slowakei und Deutschland gibt. Um die Fragestellung zu illustrieren, nenne ich zunächst einige Streiflichter:

Erstes Streiflicht: Vor einigen Jahren unterhielt ich mich mit einem katholischen Priester über dessen Dienst in Thüringen. Er erzählte mir von einem Fest seiner Pfarrgemeinde in der Zeit der DDR. Dazu hatte diese auch die zwei evangelischen Pfarrer des Ortes eingeladen. Die zwei evangelischen Pfarrer hätten sich fürchterlich über ein theologisches Thema gestritten. Die gastgebenden Katholiken hätten das Problem dann nur so lösen können, daß sie die beiden auf weit voneinander entfernte Plätze an der Festtafel platziert hätten. So konnte das katholische Gemeindefest doch noch ungestört stattfinden.

Zweites Streiflicht: Rainer Stahl schreibt in seinem Büchlein „Martin Luther für uns heute“: „Im Zusammenhang des Ökumenischen Kirchentages in Berlin 2003 hat ein Journalist im Fernsehen ... zu beschreiben versucht, worin der Unterschied zwischen den römischen Katholiken und den Evangelischen bestehe. Er hat diesen Unterschied so zum Ausdruck gebracht: Die Katholiken glauben, daß beim Abendmahl Brot und Wein Leib und Blut Christi seien, die Evangelischen glauben, daß sie das bedeuten. Damit hat er nicht den Unterschied zwischen Evangelischen und römischen Katholiken zum Ausdruck gebracht, sondern den Unterschied zwischen zwei evangelischen Konfessionen – nämlich den Lutheranern und den Reformierten. Wir Lutheraner glauben – übrigens genauso wie unsere römisch-katholischen Schwestern und Brüder –, daß beim Abendmahl in Brot und Wein wirklich Leib und Blut Christi gegeben werden.“²

Drittes Streiflicht: Propst Dr. Hans Mikosch aus Gera, einer der Teilnehmer beim katholisch-evangelischen Gespräch am 23.9.2011 im Augustinerkloster Erfurt, berichtete, Papst Benedikt XVI. habe drei aus dessen Sicht entscheidende Fragen gestellt. Die dritte habe gelautet: Woher gewinnen Sie Eindeutigkeit in ethischen Fragen und woher gewinnen Sie Lehrautorität?³

Hinter allen drei Streiflichtern steht – in jeweils sehr verschiedener Weise – unausgesprochen die Frage: „Was heißt ‚Evangelische Kirche‘ und wieviele gibt es?“ Die Frage nach der Anzahl der heute in Deutschland existierenden Konfessionen, die aus der Wittenberger und aus der Schweizer Reformation hervorgegangen sind, zu beantworten, ist keine einfache Merkmahl aus dem Kirchengeschichtsunterricht, sondern vor allem eine theologische Frage. Je

2 Rainer Stahl, *Martin Luther für uns heute*, Erlangen 2008, S. 27f.

3 So Propst Dr. Hans Mikosch in seinem Referat „Im Anfang war das Wort – 40 Jahre Zeitzeuge evangelischer Kirche“ vor dem Pfarrkonvent Apolda am 12.10.2011.

nach eigenem theologischen und kirchlichen Standpunkt kann diese Frage mit den Zahlen eins bis vier beantwortet werden. Dabei hat jeder der so unterschiedlich Antwortenden dieselbe konfessionelle Situation vor Augen. Die Unterschiedlichkeit dieser Antworten hat kirchengeschichtliche Ursachen in Deutschland.

Das, was der Journalist nicht wußte, das wissen Sie alle selbstverständlich aus Ihrem Studium (der katholische Priester wußte es offenkundig nicht). Warum aber ist es in der Außenwahrnehmung evangelischer Kirche in Deutschland so unbekannt? So unterschiedlich diese Streiflichter sind: Es gibt in ihren vielfältigen Ursachen und Anlässen ein gemeinsames Element. Dieses gemeinsame Element der Ursachen ist die Herkunft der „evangelischen Kirche“ in Deutschland aus verschiedenen Zweigen der Reformation, also daß das Hyperonym fälschlicherweise für ein Hyponym gehalten wird. Was aber vollends für Verwirrung sowohl bei den allermeisten Gemeindegliedern in Deutschland, wie auch bei Betrachtern von außerhalb – katholischer Priester, Journalist, Papst – sorgt, sind die Auswirkungen und Brüche, die jene Versuche hervorgeufen haben, diese Zweige zusammenzufügen: die deutschen Unionen zwischen lutherischen und reformierten Kirchen. Die wichtigste und bis heute in Deutschland und in Europa folgenreichste dieser Unionen ist die Union in Preußen von 1817. Das Reformationsjubiläum 2017 als 500. Wiederkehr des Tages der Veröffentlichung der 95 Thesen Martin Luthers ist zugleich die 200. Wiederkehr des Tages der Einführung der Union in Preußen 1817.

Ich habe den katholischen Priester dann gefragt, ob die zwei evangelischen Pfarrer sich über die Frage gestritten hätten, ob Brot und Wein Leib und Blut Christi *wirklich* seien oder *bedeuten*. Er bejahte diese Frage, genau darum sei es gegangen. Ich habe dann versucht, ihm die Ursache dieses Streites zu erklären: Der Ort liegt in jenem Teil Thüringens, der auf evangelischer Seite das Dekanat Schmalkalden bildet. Dieses gehört zur Landeskirche Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck. In der Zeit der DDR wurde es sozusagen treuhänderisch von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen mitverwaltet. Kurhessen-Waldeck gehört zu den unierten Landeskirchen in Deutschland. Der andere evangelische Pfarrer war ein Altlutheraner, also Amtsträger jener altkonfessionellen Kirche, die in der Folge der altpreußischen Union entstanden ist und die mit Ihrer und meiner Kirche keine Kirchengemeinschaft mehr hat.

Weil Deutschland das Mutterland der lutherischen Reformation ist und weil auch heute wesentliche Impulse kirchlichen Lebens in andere Länder und Kirchen von Deutschland ausgehen, ist die Geschichte der preußischen Union auch für Sie in der Slowakei von Bedeutung. Deren Vorgeschichte, Verlauf und Ergebnis möchte ich Ihnen im Folgenden kurz skizzieren.

2. Die Reformation in Brandenburg und in Preußen

Um die preußische Union zu verstehen, müssen wir zunächst einen Blick sowohl auf die kirchliche wie auf die staatliche Vorgeschichte werfen. Dazu

sind drei grundsätzliche Bemerkungen hilfreich. Erstens: Deutschland ist (mit Ausnahme der Zeiten der zwei Diktaturen) immer ein föderal organisierter Bundesstaat (mit wechselnden Gewichten und Zentren) gewesen. Nur vor diesem geschichtlichen und politischen Hintergrund sind die Geschichte der preußischen Union und ihrer bis heute andauernden Folgen sachgerecht zu verstehen. Zweitens: Der Staat Preußen, in welchem 1817 die Union stattfand, existierte in dieser Form zur Reformationszeit noch gar nicht. Er entstand aus verschiedenen anderen Staaten. Die wichtigsten zwei Teilstaaten waren Brandenburg und das (alte) Preußen des 16./17. Jahrhunderts. Brandenburg und Preußen waren de facto bis 1618, de iure bis 1806 zwei verschiedene Staaten. Drittens: Einer dieser beiden Teilstaaten ist erst durch die Reformation entstanden, sozusagen eine originäre lutherische Staatsgründung.

Deshalb soll hier zunächst kurz das Verhältnis beider (späterer Teil-)Staaten zur Reformation dargestellt werden. Bekanntlich unterzeichneten auf dem Augsburger Reichstag 1530 die „Regierungschefs“ des Kurfürstentums Sachsen, der Fürstentümer Brandenburg-Ansbach, Braunschweig-Lüneburg, Hessen, Anhalt-Köthen sowie der Städte Nürnberg und Reutlingen das Augsburger Bekenntnis, während viele andere Staaten es ablehnten.

Georg von Brandenburg-Ansbach, aus dem Fürstenhaus Hohenzollern, vertrat dabei einen eher kleinen Staat, dessen Gebiet im heutigen Freistaat Bayern liegt. Sein Verwandter, der Kurfürst des eigentlichen Staates Brandenburg (mit Berlin als Zentrum), Kurfürst Joachim I. Nestor (1484–1535, regierend 1499–1535) war ein Gegner der Reformation. Sein Sohn, Kurfürst Joachim II. (1505–1571, Regierung 1535–1571), führte 1539 in Brandenburg die Reformation ein. Dieser erste lutherische Landesherr Brandenburgs war ein Neffe von Albrecht von Brandenburg, besser bekannt als Erzbischof von Mainz, Magdeburg und Halberstadt, einem der ersten erbitterten Gegner Luthers. Die Spaltung in Glaubensfragen ging also mitten durch die Familie des Regenten. Damit wurde die Kirche im Lande Brandenburg eine lutherische Landeskirche.

Anders verlief die Entwicklung in Preußen. „Preußen“ bezeichnete damals das Gebiet, das später als „Ostpreußen“ (mit Königsberg als Zentrum) bezeichnet wurde und seit 1945 zur Russischen Föderation gehört und die Oblast Kaliningrad bildet. Dieses damalige Preußen war 1525 durch Ratschlag Martin Luthers aus dem niedergehenden Staat des Deutschen Ordens gebildet worden.

Der letzte Hochmeister des Deutschen Ordens war Albrecht von Brandenburg-Ansbach, ein jüngerer Bruder von Georg von Brandenburg-Ansbach, einem der späteren Erstunterzeichner des Augsburger Bekenntnisses. Während eines längeren Aufenthaltes in der Heimat in Franken bekam Albrecht Kontakt zu den Reformatoren und bat Luther um Rat, was er mit dem geistlichen Territorium des Deutschen Ordens im Sinne der Reformation tun sollte. 1525 nahm er daraufhin den Titel eines weltlichen Herzogs als „Albrecht von Preußen“ an. Somit waren die Fürsten von Brandenburg und des neuen Staates Preußen zwar verwandt (als Fürstenhaus „Hohenzollern“), aber es waren zwei

getrennte Staaten. Zwischen ihnen lag nicht nur fremdes Territorium, sondern sogar die Außengrenze des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation: Brandenburg lag innerhalb, Preußen außerhalb. Deshalb hatte Preußen auch keine Stimme auf dem Augsburger Reichstag, war aber informell durch den Bruder Albrechts, Georg von Brandenburg-Ansbach auf dem Reichstag präsent. Der neugegründete evangelisch-lutherische Staat Preußen war als „Lehen“ dem katholischen Polen untergeordnet.

Geschult in der infrastrukturellen Effizienz des Deutschen Ordens, setzte Albrecht sofort nach der Staatsgründung seine organisatorischen Fähigkeiten für den raschen Aufbau einer lutherischen Volkskirche ein. Er gründete Schulen, ließ den Katechismus drucken, gründete die Universität Königsberg und förderte die Ausbildung von Pfarrern und Lehrern. Die Vorbildwirkung des nunmehr lutherischen „Musterstaates“ auf das nördliche Osteuropa hatte u.a. zur Folge, daß das erste in litauischer Sprache gedruckte Buch 1547 der Kleine Katechismus Martin Luthers wurde. Die lutherische Erkenntnis von den zwei Regierweisen (CA 28) hatte eine erste praktische Bewährungsprobe bestanden.

3. Die Vorgeschichte der preußischen Union: Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg, der erste regierende Hohenzoller reformierten Bekenntnisses

Weil sich in Deutschland kein amtierender Bischof der Reformation angeschlossen hatte, wurde in allen so entstehenden lutherischen Landeskirchen eine Not-Konstruktion installiert: Der Landesherr übernahm die Leitung der jeweiligen Kirche als „*summus episcopus*“.

Im Jahre 1555 war im Augsburger Religionsfrieden die berühmte Formel „*cuius regio, eius religio*“ festgelegt worden. Sie bedeutete, daß der Landesherr die Konfessionszugehörigkeit seiner Untertanen bestimmen durfte. Positiv könnte man sagen, daß dies die erste verfassungsrechtliche Bestimmung von Religionsfreiheit (heute eine Selbstverständlichkeit in demokratischen Verfassungen) war, allerdings nur für die *Regierenden* der deutschen Bundesstaaten. Die *Regierten*, also die gesamte Bevölkerung eines Landes mußte ihre Konfession wechseln, wenn der Landesherr dies tat. Somit war dessen Religionsangehörigkeit eine politische Frage ersten Ranges.

Im Jahre 1608 übernahm der Kurfürst Johann Sigismund (1572–1619, regierend 1608–1619) die Regierung in Brandenburg. Er war als Kind im lutherischen Glauben erzogen worden. Im Jahre 1604 hatte er eine Art „Studienaufenthalt“ am pfälzischen Hof und bei Theologen der Universität Heidelberg. Beide vermittelten ihm überzeugend reformierte Theologie. Daraufhin empfand er die lutherischen Bekenntnisschriften als nicht mit der Heiligen Schrift übereinstimmend. Innerlich hatte er also längst die lutherische Kirche verlassen, als er 1608 die Regierung antrat. Ein übernational agierendes Netzwerk reformierter Gelehrter unterstützte ihn nicht nur seelsorgerlich, sondern auch po-

litisch und diplomatisch, so zum Beispiel im polnischen Reichstag, wo er 1609 den ersten politischen Erfolg verbuchen konnte, als man ihm innerhalb des polnischen Verfassungsrechtes die Vormundschaft für seinen psychisch erkrankten Schwiegervater, Herzog Albrecht Friedrich von Preußen, die schon sein Vater innegehabt hatte, bestätigte.

Fünf Jahre nach Regierungsantritt, im Jahre 1613 trat er auch öffentlich vom lutherischen zum reformierten Glauben über. Am 18. Dezember 1613 verkündete er dies der versammelten lutherischen Geistlichkeit. Am 25. Dezember 1613 feierte er mit einem Teil des Hofes das Abendmahl in reformierter Weise. Seitdem waren die Hohenzollern in männlicher Linie Glieder der reformierten Kirche. Johann Sigismund persönlich empfand dies als wahrhafte und somit notwendige Vollendung der Wittenberger Reformation. Allerdings hatte er damit keine Kirchengemeinschaft mehr mit seiner eigenen Ehefrau und Teilen seiner Familie. Das erging etlichen regierenden Hohenzollern nach ihm ebenso.

Der Widerstand in der lutherisch geprägten Gesellschaft des Landes – einschließlich seiner Ehefrau Anna von Preußen, einer Enkelin des preußischen Staatsgründers Albrecht von Preußen – war groß. Viele hatten die Befürchtung, nun zum Glaubenswechsel gezwungen zu werden. Deshalb verkündete Johann Sigismund die *Confessio Sigismundis*, keine Bekenntnisschrift im eigentlichen Sinne, sondern eine Mischung aus öffentlicher Bekanntmachung und Begründung seines Glaubenswechsels und einer Art Regierungserklärung. Er legte in diesen Vorgängen Wert auf die Feststellung, daß er nicht über den Glauben seiner Untertanen bestimmen wolle, diese aber auch nicht über seinen Glauben bestimmen dürften. Als der öffentliche Widerstand trotzdem nicht abnahm, versuchte er, ihm durch staatliche Maßnahmen zu begegnen.

Die erste dieser Maßnahmen war, die Konkordienformel nicht mehr als normativ für das Predigtamt der lutherischen Pfarrer zu bezeichnen. Gegen diese Maßnahme gab es sogar aufstandsähnlichen Widerstand aus der Mitte der Gesellschaft, welche die fortdauernde Geltung auch dieser lutherischen Bekenntnisschrift vehement forderte.

Im Jahre 1614 unternahm er den Versuch, sozusagen das berühmte Marburger Religionsgespräch in Berlin zu wiederholen. Lutherische und reformierte Geistliche sollten miteinander diskutieren und in der Mark Brandenburg vollbringen, was Luther und Zwingli 1529 nicht möglich war: ein gemeinsames Abendmahlsverständnis zu formulieren und zu bekennen. Das Ziel von Johann Sigismund war eindeutig die gemeinsame Abendmahlsfeier. Nach seinem Verständnis mußte dazu allerdings das lutherische Abendmahl von den darin enthaltenen „papistischen Zusätzen zur Heiligen Schrift“ befreit werden. Gemeint waren die in der lutherischen Liturgie selbstverständlichen Verweise auf die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi. Die lutherische Pfarrerschaft sah die Notwendigkeit zu solchen Gesprächen gar nicht ein, da sie die lutherischen Bekenntnisschriften nicht korrigieren wollte, sondern im Volk bekanntmachen,

ihre Kenntnis vertiefen und dementsprechend das kirchliche Leben und die Frömmigkeit fördern wollte.

4. Die staatliche Entwicklung als Bedingungsgefüge der preussischen Kirchengeschichte: Von der Personalunion Brandenburg-Preußen über das Königreich Preußen, das preußisch-deutsche Kaiserreich bis zur Auflösung Preußens im Jahre 1947

Will man nun den Fortgang der Geschichte der lutherischen und reformierten *Kirche* in Brandenburg, bzw. dem späteren Preußen verstehen, ist es zunächst notwendig, einen Blick auf den Fortgang der *staatlichen* Geschichte zu werfen. Sie bildet den Verstehensrahmen für das, was der Kirche widerfuhr.

Im Jahre 1618 starb der psychisch erkrankte Herzog Johann Friedrich von Preußen. Da er keine männlichen Nachkommen hatte, erlosch die von Albrecht von Preußen begründete Linie. Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg erbte das Amt, das er de facto schon ausgeübt hatte, nun auch de iure. Damit begann de iure die *Personalunion zwischen Brandenburg und Preußen*. Außerdem hatte er kleinere Gebiete im Westen Deutschlands erwerben können. Damit bestand sein Herrschaftsgebiet im Jahre seines Todes 1619 im wesentlichen aus drei Territorien: Im Zentrum die Mark Brandenburg, im Westen die kleinen Gebiete Kleve, Mark und Ravensberg, im Osten, schon außerhalb des Deutschen Reiches gelegen: Preußen. Die Straßenentfernung zwischen Kleve im Westen (im heutigen Nordrhein-Westfalen) und Libau im Osten (heute Liepāja in Lettland) beträgt ca. 1.500 km. Noch schwerer aber wog zum – militärischen – Nachteil Brandenburg-Preußens die Tatsache, daß die drei Teile des Gebietes territorial nicht verbunden waren.

Im Jahre 1618 begann mit dem (zweiten) Prager Fenstersturz der Dreißigjährige Krieg. Als erster Krieg von europäischer Dimension verwüstete er das territorial zersplitterte Brandenburg-Preußen schwer. Aus diesen geografischen Gegebenheiten und aus der traumatischen Erfahrung, daß ein so zersplittertes Gebiet militärisch nicht zu verteidigen ist, wurde der Wunsch nach territorialer Verbindung, genannt „Arrondierung“, zum politischen Hauptziel Preußens und der Hohenzollern. So wurde territoriale Expansion des Territoriums zu einem tragenden Element aller langfristigen politischen und militärischen Bemühungen. Kurz gesagt: Expansion wurde zu einem Teil der brandenburgisch-preußischen Staatsräson. Dieser Staatsräson folgend, wurden die einzelnen Herrscher der Hohenzollern über Jahrhunderte daran gemessen, wieviel und wie (militärisch und wirtschaftlich) wertvolles Gebiet sie dem Staatsgebiet hinzugefügt hatten.

1701 gelang es dem Kurfürsten Friedrich III. für das preußische Gebiet den Rang eines Königs (allerdings zunächst unter polnischer Oberherrschaft) zu erhalten. Obwohl Brandenburg und Preußen auch danach de iure (aber nicht de facto) voneinander unabhängige Staaten waren, ging der Name „Preußen“ und

der Königstitel allmählich auf das gesamte Herrschaftsgebiet, also auch auf das frühere Brandenburg über.

Geprägt durch das Zeitalter der Aufklärung, verstanden sich viele brandenburgisch-preußische Herrscher innenpolitisch auch als Volkserzieher, die meinten, das rückständige Volk zum Fortschritt erziehen zu müssen. So ist von König Friedrich II. (1712–1786, regierend 1740–1786) überliefert, daß er den Kartoffelanbau zu fördern suchte, um die Effizienz der Landwirtschaft und die Ernährungssicherheit des Landes zu stärken. 1763 wies er auch die Pfarrer an, der staatlichen Kartoffel-Propaganda breiten Raum im Gottesdienst zu gewähren. Was für den weltlichen Teil der Beamtenschaft als Aufklärung in Ernährungsfragen gelten kann, stellt für die kirchliche Verkündigung einen unzulässigen Eingriff dar. Um der Bevölkerung selbst mit gutem Beispiel voranzugehen, verzehrte der König pädagogisch-öffentlichkeitswirksam persönlich die bis dahin unbekannte Frucht.

Im Jahre 1772 gelang es Preußen, die aus seiner Sicht fehlende Landverbindung herzustellen, indem (politisch gemeinsam mit Rußland und Österreich) polnisches Gebiet annektiert wurde: die sogenannte erste polnische Teilung. Im Westen gelang es Preußen erst 1866, die aus seiner Sicht fehlende Landverbindung herzustellen: durch die Annexion des Königreiches Hannover sowie der Gebiete Schleswig-Holstein, Hessen-Kassel, Nassau und des bis dahin selbständigen Stadtstaates Frankfurt/Main.

Erstmals 1871 mit der Gründung des Deutschen Kaiserreiches lag auch das gesamte Gebiet Preußens im Deutschen Reich. Dadurch vollzog sich eine letzte schwerwiegende Änderung im Gewichtsverhältnis zwischen Deutschland und Preußen, welche auch für den Fortgang der Kirchengeschichte eine wichtige Voraussetzung bildet. Über die Hälfte des Territoriums des Deutschen Reiches wurde nun von Preußen eingenommen. Die preußischen Könige stiegen zu Deutschen Kaisern auf. Der letzte von ihnen, Wilhelm II. (1859–1918, regierend 1888–1918) machte von seinem (vermeintlichen) Recht als *summus episcopus* beständig auch praktischen Gebrauch, indem er auf seiner Hochseeyacht „Hohenzollern“, obwohl weder studiert noch ordiniert, regelmäßig selbst Gottesdienst einschließlich der Predigt hielt. Nach der Novemberrevolution von 1918 wurde dieser riesige deutsche Bundesstaat im Jahre 1920 sogar noch eine Demokratie. De facto hörte Preußen 1932 durch einen von der deutschen Reichsregierung verübten Staatsstreich auf zu bestehen. De iure endete die staatliche Existenz Preußens 1947 durch ein Gesetz der alliierten Siegermächte des Zweiten Weltkriegs. Alle östlich von Oder und Neiße gelegenen Teile Preußens fielen an Polen, die Russische Föderation und an Litauen. Die nach 1945 bei Deutschland verbliebenen Teile Preußens zerfielen faktisch in mehrere Staaten. Im wesentlichen sind dies in der ehemaligen DDR die Länder Brandenburg, Berlin, Sachsen-Anhalt, sowie der pommersche Anteil von Mecklenburg-Vorpommern, der schlesische Anteil von Sachsen und der preußische Anteil von Thüringen; in der alten (westlichen) Bundesrepublik sind dies im we-

sentlichen Schleswig-Holstein, der hannoversche Anteil von Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen sowie der preußische Anteil jeweils von Rheinland-Pfalz und Hessen. Am besten kann man sich das verdeutlichen, wenn man sich die Landkarte der deutschen evangelischen Landeskirchen im Jahre 2008 ansieht: Die evangelischen Landeskirchen Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz, Pommern, Rheinland, Kirchenprovinz Sachsen (nicht zu verwechseln mit der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens), Westfalen und die Evangelisch-Reformierte Kirche, sowie der größte Teil der Landeskirchen Nordelbien, Kurhessen-Waldeck und Hessen-Nassau bildeten noch im Jahre 2007 im wesentlichen dasjenige ehemalige preußische Staatsgebiet ab, welches heute noch zu Deutschland gehört. Bereits anhand dieser geografischen Ausdehnung wird deutlich, daß die Nachwirkungen Preußens noch heute zu spüren sind, auch und insbesondere die Nachwirkungen seiner Kirchenpolitik.

5. Paul Gerhardt, lutherischer Pfarrer in Berlin unter reformiertem *summus episcopus* und das preußische „Toleranzedikt“

Eine weitere wichtige Wegmarke in der Vorgeschichte der preußischen Union sind das preußische sogenannte „Toleranzedikt“ von 1664 und der damit korrespondierende Konflikt zwischen dem Pfarrer Paul Gerhardt und dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg (1620–1688, regierend 1640–1688).

Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648 wurde für Brandenburg-Preußen zur militärischen, politischen, finanziellen, demografischen und wirtschaftlichen Katastrophe. Deshalb sandte man damals den jungen Thronfolger Friedrich Wilhelm zunächst in die Niederlande. Zum einen sollte er dort besser geschützt sein, zum anderen sollte er praktisches Wissen für seine Herrschaft sammeln, z.B. auf wirtschaftlichem und nautischem Gebiet. Ganz sicher gehörte aber auch Wissen dazu, das wir heute als „Politikwissenschaft“ bezeichnen würden. In diesem Kontext bedeutete das zugleich selbstverständlich auch die Suche nach Erweiterungsmöglichkeiten des kirchlichen Handelns reformierter Prägung in der Öffentlichkeit.

Im Jahre 1642 kam der später weltberühmte evangelische Liederdichter Paul Gerhardt (1607–1676) als Hauslehrer nach Berlin. In dieser Zeit entstanden seine wichtigsten Lieder, Ausdruck einer tiefen, aber nicht schwärmerischen, sondern nüchternen und trostvollen lutherischen Frömmigkeit. 1651 wurde er zum Pfarrer ordiniert und zunächst Propst in Mittenwalde. 1657 wurde er zum Pfarrer an der Berliner Nikolaikirche gewählt.

Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg versuchte im Zuge des von ihm so verstandenen Wiederaufbaus seines Staates die reformierte Kirche, also seine eigene, gegenüber der lutherischen Landeskirche zu stärken, deren kirchen- und staatsrechtliches Oberhaupt als *summus episcopus* er war, deren Konfession er aber nicht angehörte. Im Jahre 1662 erließ er als erste Maßnahme ein Verbot, an der Universität Wittenberg zu studieren. Diese galt als Hoch-

burg der lutherischen Orthodoxie. Deren Einfluß in Brandenburg wollte Kurfürst Friedrich Wilhelm abwehren. Dieses Verbot stellt den ersten schweren staatsrechtlichen Eingriff Brandenburg-Preußens in die Rechte der lutherischen Kirche dar. Dieser Eingriff kann durchaus als Paradigma staatlicher Bevormundung von lutherischer Kirche in Brandenburg-Preußen, im „Kirchenkampf“ während der Zeit des Nationalsozialismus und in der Staat-Kirche-Auseinandersetzung in der DDR verstanden werden. Das Paradigma verbindet schwere (mal mehr, mal weniger erfolgreiche) Versuche, in Lehre, Praxis und originäre Rechte der Kirche einzugreifen in Verbindung mit der propagandistischen Behauptung der Unabhängigkeit und Entfaltungsmöglichkeit von Kirche.

Als nächste Maßnahme wiederholte Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg den Versuch seines Vorgängers Johann Sigismund und berief 1662 ein lutherisch-reformiertes Religionsgespräch ein. Dabei war jedoch der staatliche Druck weitaus größer als bei Johann Sigismund, so daß es im Gegensatz zu dessen Versuch tatsächlich zustande kam. Verhandelt wurde über die Realpräsenz, die Prädestination, sowie über die Exorzismusformel bei der Taufe, die die reformierte Seite aus den lutherischen Agenden entfernen wollte. Nach 17 Gesprächsrunden zwischen September 1662 und Juni 1663 endete das Berliner Religionsgespräch ohne Ergebnis. Auch der lutherische Pfarrer Paul Gerhardt hatte daran teilgenommen.

Daraufhin versuchte es der Kurfürst mit noch mehr staatlichem Druck. Einerseits nutzte er die Infrastrukturpolitik gezielt zur Bevorteilung der reformierten Kirche, z.B. durch Kirchenbauten. Andererseits nutzte er staatliche Möglichkeiten, um die lutherische Kirche gezielt zu behindern und in ihre öffentliche Verkündigung einzugreifen. So erließ er im Jahre 1664 ein „Toleranzedikt“. Inhalt und Ziel dieses Gesetzes waren anders als beispielsweise beim Toleranzpatent von 1781 durch Kaiser Joseph II. Letzteres stellte eine Verbesserung der Situation der Lutheraner und Reformierten gegenüber dem vorherigen Zustand im Kontext einer römisch-katholischen Staats- und Mehrheitskirche dar. Das brandenburgische Toleranzedikt von 1664 stellte im Kontext einer lutherischen Staats- und Mehrheitskirche die rechtliche Gleichstellung der reformierten Kirche her. Darüberhinaus enthielt es aber Bestimmungen, die die lutherische Kirche in ihren bisherigen Rechten und Vollzügen einschränkte und die lutherischen Geistlichen im Kern ihres Ordinationsversprechens traf. Von ihnen wurde verlangt, in ihren Predigten auf die Darstellung von Lehrunterschieden zwischen lutherischem und reformiertem Bekenntnis zu verzichten. Dies wurde vom Kurfürsten als „Irenik“ anstelle von „Polemik“ verstanden. Von den lutherischen Pfarrern wurde es als Angriff auf ihre ausschließlich durch die lutherischen Bekenntnisschriften normierte öffentliche Verkündigung und damit auf das Leben ihrer Kirche selbst aufgefaßt. Sie empfanden es darüberhinaus als hinterhältigen Bruch der von Johann Sigismund bei seinem Konfessionswechsel 1613 gemachten Versprechungen, die lutherische Kirche bleibe unan-

getestet. Die Pfarrer sollten dieses Gesetz durch ihre Unterschrift anerkennen. Die meisten Pfarrer unterschrieben schließlich, da ihnen andernfalls die Amts-enthebung drohte.

Der Pfarrer Paul Gerhardt weigerte sich jedoch. Er geriet deshalb in öffentlichen Streit mit dem Kurfürsten. Das Hauptargument gegen den Kurfürsten war, er leiste damit dem Synkretismus Vorschub. Deswegen wurde Paul Gerhardt 1666 von Kurfürst Friedrich Wilhelm seines Amtes enthoben. Dagegen protestierten Handwerker und andere Gemeindeglieder lange und intensiv, so daß sich der Kurfürst genötigt sah, Paul Gerhardt wieder in sein Amt einzusetzen. Im Jahre 1668 verlor er jedoch endgültig seine Stelle. Er ging nach Lübben im Spreewald, das damals außerhalb Brandenburgs lag. Dort liegt er begraben. Ein Gemälde zum Gedenken an diesen mutigen Bekenner lutherischen Glaubens schmückt bis heute seine letzte Predigtkirche. In der evangelischen Kirche in Deutschland ist 2007 ein Paul-Gerhardt-Jahr gefeiert worden, aber von dieser wichtigsten Seite seiner Biografie war dabei kaum etwas zu hören. Es wurde, wie in dem von der preußischen Union dominiertem kirchlichen Raum üblich, so getan, als sei er aus Eigenbrötelei nach Lübben gekommen, und als sei dies als eine peinliche Geschichte eher zu verschweigen. Daß er durch seinen Bekennermut ein Opfer staatlicher Willkür gegen lutherische Kirche geworden ist, wurde weitestgehend verschwiegen.

6. König Friedrich Wilhelm III. und die preußische Union 1817

Die eigentliche preußische Union vollzog sich in zwei Schritten. Erstens: der verfassungsrechtlichen Umwandlung der preußischen lutherischen Landeskirche in eine unierte Kirche anläßlich des 300jährigen Jubiläums der Reformation am 31.10.1817. Zweitens: die zwangsweise Ingebrauchnahme einer an entscheidenden Stellen von reformierten Lehren geprägten Agenda in der vormals lutherischen, nun unierten Landeskirche in den Jahren 1821 und danach.

Die Eingriffe in das Leben der lutherischen Kirche zu Zeiten Paul Gerhardts waren gravierend. Sie nehmen sich aber fast harmlos aus im Vergleich zu dem, was eineinhalb Jahrhunderte später passieren sollte. Im Jahre 1806 geriet das nunmehrige Königreich Preußen in eine erneute Katastrophe seiner Existenz. In der Schlacht von Jena und Auerstedt (bei Apolda) wurde das preußische Heer durch Napoleon vernichtend geschlagen. König Friedrich Wilhelm III. (1770–1840, regierend 1797–1840) mußte in das ostpreußische Memel (heute Klaipėda in Litauen) fliehen. Napoleon machte Preußen zum Vasallenstaat, zum zwangsweisen Verbündeten. Die umfassende Katastrophe führte zu umfangreichen Reformen und Modernisierungen im Staat. Zum Beispiel wurde in diesem Zusammenhang das Kabinett als Regierung von Fachministern für abgegrenzte Ressorts erfunden. Die Namen der Staatsreformer: Freiherr vom und zum Stein, Wilhelm von Humboldt, Karl August von Hardenberg, August Graf Neidhardt von Gneisenau haben heute noch zu Recht einen positiven Klang in Deutschland und stehen auf manchem Straßenschild. Im Bündnis mit Rußland

und Schweden konnte Napoleon schließlich 1813 in der sogenannten Völkerschlacht bei Leipzig vernichtend geschlagen werden. Daran erinnert heute noch eine – „arbeitende“ – russisch-orthodoxe Kirche in Leipzig.

Schließlich führte diese Wiederherstellung des preußischen Staates jedoch auch dazu, autoritären Regierungsweisen neuen Platz zu verschaffen, in der Geschichtsschreibung unter der Überschrift „Restauration“ zusammengefaßt. In diesem gesellschaftlichen und staatlichen Kontext versuchte König Friedrich Wilhelm III., sich einen persönlichen, kirchenpolitischen und liturgischen Traum zu erfüllen. Im Hinblick auf das 1817 bevorstehende 300jährige Jubiläum der Reformation erließ er einen Aufruf, den 31. Oktober 1817 dadurch zu begehen, daß überall im Lande Reformierte und Lutheraner gemeinsame Abendmahlsgottesdienste halten sollten und so die beiden Kirchen vereinigt werden sollten. Dieser Aufruf, das wurde durch den Fortgang nachdrücklich klar, war in Wahrheit eine staatliche Verfügung. Der König berief sich dabei ausdrücklich auf die Kurfürsten Johann Sigismund und Friedrich Wilhelm: „Schon Meine, in Gott ruhende erleuchtete Vorfahren ... haben ... mit frommem Ernst es sich angelegen seyn lassen, die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformirte und die lutherische, zu Einer evangelisch-christlichen in Ihrem Lande zu vereinigen.“⁴

Die dadurch auf königliche Weisung begründete Union ist zu betrachten im Kontext der damaligen Zeit. Dieser Kontext besteht aus folgenden Aspekten:

- (1) Der Pietismus, insbesondere Hallescher Prägung, hatte die Frömmigkeit als Gegensatz zur Sorge um die reine Lehre dargestellt. Das war bei dem Lutheraner Paul Gerhardt anders. Dort bildeten Frömmigkeit und reine Lehre zwei Seiten derselben Medaille. Diese Ausprägung lutherischen Glaubens war aber weithin verloren gegangen. Die erste Grundlage dafür hatte das Verbot von 1662 gelegt, die Universität Wittenberg besuchen zu dürfen.
- (2) Durch das Zeitalter der Aufklärung war andererseits eine tatsächliche biblische Verkündigung oftmals anderen Themen volkserzieherischer, wirtschaftlicher oder naturkundlicher Art, beispielsweise der Kartoffelpropaganda gewichen. Dadurch war das Bewußtsein, lutherisch zu sein, in weiten Teilen der Mehrheitskirche nachhaltig beschädigt worden.
- (3) Zudem hatte auch die über Jahrhunderte währende antilutherische Propaganda der brandenburgischen Kurfürsten bzw. späteren preußischen Könige bereits nachhaltige Wirkung gezeigt. Sie besagte, daß dem Luthertum ein reformatorischer Defekt innewohne, der nur durch die tiefergehende und reinere Erkenntnis der Schrift, wie sie in der reformierten Kirche vorhanden sei, behoben werden könne und müsse. So konnte es sich König Friedrich Wilhelm III. leisten, das, worin Paul Gerhardt Martin Luther ge-

⁴ Klaus Wappler, *Der theologische Ort der preußischen Unionsurkunde vom 27.9.1817*, Berlin 1978, S.9–10 (nach: Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Der Wortlaut der Unionsurkunde vom 27.9.1817*, URL: www.uek-online.de/55644.html, Stand 13.10.2011).

folgt war, also z.B. die Realpräsenz, öffentlich als „sektiererisch“ zu beschimpfen. Demgegenüber stellte er die von ihm betriebene Union als Gott wohlgefälliges Werk dar, welches vollende, was seine Vorfahren begonnen hätten: „Ihr Andenken und Ihre heilsame Absicht ehrend, schließe Ich Mich gerne an Sie an, und wünsche ein Gott wohlgefälliges Werk, welches in dem damaligen unglücklichen Sekten-Geiste unüberwindliche Schwierigkeiten fand ...“⁵ Daß ein summus episcopus der lutherischen Kirche Kernelemente ihrer Theologie öffentlich so verunglimpfen darf, stellt eine kirchenverfassungsmäßige Ungeheuerlichkeit dar. Das Muster anti-lutherischer und pro-unierter Argumentation ist aber bis in die heutige Zeit wirksam und beispielgebend geblieben.

- (4) Der Gedanke an solche Unionen entsprach dem damaligen kirchenpolitischen Zeitgeist. Bereits 1817 wurde eine Union in Nassau vollzogen, weitere gab es 1818 in der Rheinpfalz, 1821 in Baden und in Kurhessen-Walddeck, 1822 im Großherzogtum Hessen, 1827 in Anhalt-Dessau. Jedoch sind diese Unionen teilweise auf andere Weise zustande gekommen.

Den größten Anteil an der Stilbildung bezüglich der Auseinandersetzung um Unionsfragen hat jedoch aufgrund der beschriebenen Expansion Preußens unzweifelhaft die preußische Union. Deswegen lohnt es sich, die Unionsverfügung von König Friedrich Wilhelm III. von 1817 näher anzusehen. Folgende weitere Behauptungen finden sich in der königlichen Unionsverfügung:

- (A) Die Reformation sei gut und richtig gewesen, aber sie sei noch nicht ganz vollständig. Friedrich Wilhelm III. bzw. die Union vollenden, was die Reformation nur angefangen hat: die Union „... würde ... würdig den Dank aussprechen, welchen wir der göttlichen Vorsehung für den unschätzbaren Segen der Reformation schuldig sind, und das Andenken ihrer großen Stifter, in der Fortsetzung ihres unsterblichen Werks, durch die That ehren.“⁶
- (B) Es gäbe keine tatsächlichen theologischen und damit bekenntnismäßigen Hindernisse einer Union. Wo eine Union dennoch nicht zustandekommen sollte, läge das an mangelnder Gesprächsbereitschaft der Betreffenden (d.h. vor allem der Lutheraner): „Dieser heilsamen, schon so lange und auch jetzt wieder so laut gewünschten und so oft vergeblich versuchten Vereinigung, in welcher ... beide Eine neu belebte, evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden, stehet kein in der Natur der Sache liegendes Hinderniß mehr entgegen, sobald beide Theile nur ernstlich und redlich in wahrhaft christlichem Sinne sie wollen ...“⁷
- (C) Lehrunterschiede, wie sie z.B. in Agenden ihren Niederschlag finden, werden als Äußerlichkeiten oder zu überwindende kulturelle Traditionen verharmlost, kirchentrennende Lehrinhalte gehörten keinesfalls zum wichti-

5 Ebenda.

6 Ebenda.

7 Ebenda.

gen Kernbestand: „Eine solche wahrhaft religiöse Vereinigung der beiden, nur noch durch äußere Unterschiede getrennten protestantischen Kirchen ist den großen Zwecken des Christenthums gemäß ...“⁸

- (D) Die Union sei für die kirchliche Praxis nützlicher, als die nebeneinander existierenden Konfessionen: „... sie befördert den kirchlichen Sinn, sie ist heilsam der häuslichen Frömmigkeit; sie wird die Quelle vieler nützlichen, oft nur durch den Unterschied der Confession, bisher, gehemmten Verbesserungen in Kirchen und Schulen.“⁹

Es versteht sich von selbst, daß alle diese Behauptungen des Königs Friedrich Wilhelm III. nicht mit einer an den lutherischen Bekenntnisschriften orientierten Schriftauslegung vereinbar sind. Dennoch ist diese Argumentation geradezu paradigmatisch geworden bei den Befürwortern von Unionen seither. Und es fehlt in diesem Aufruf auch das volkserzieherische Element nicht: der König kündigt an, daß er am Reformationstag 1817 mit der reformierten Hofgemeinde, gemeinsam mit der lutherischen Hofgemeinde in Potsdam selbst das Abendmahl empfangen werde: „... so hoffe ich, daß dies Mein eigens Beispiel wohlthuend auf alle protestantische Gemeinen in Meinem Lande wirken ... möge.“ Früher hatte ein preußischer König zu Zwecken der Volkserziehung Kartoffeln gegessen, nun ein anderer das Heilige Abendmahl empfangen.

Was passierte nun nach dieser Unionsverfügung? Der König nahm an dem gemeinsamen Gottesdienst am 31. Oktober 1817 in Potsdam teil und begründete so die unierte Kirche. In den meisten Orten passierte gar nichts neues, weil der allergrößte Teil der evangelischen Gemeinden in Preußen lutherische Gemeinden waren. An vielen Orten gab es gar keine reformierten Gemeinden, mit denen die lutherischen sich hätten vereinigen können, und selbst in den meisten Orten mit reformierten Gemeinden lebte man weiter wie bisher. In weiten Teilen des Landes war von der Union als neuen kirchlichen Verfassung nicht viel zu spüren. Man war ja vorher „evangelisch“ und jetzt auch „evangelisch“. Daß in Bezug auf Preußen damit aus dem Hyperonym „evangelisch“ das Hyponym „evangelisch“ geworden war – mit tiefgreifenden theologischen und kirchenverfassungsrechtlichen Folgen –, bemerkten damals nur wenige. Dennoch stellt dieser Vorgang einen der schwersten Brüche in der Geschichte der Wittenberger Reformation dar. Dieser Unionsvorgang hat allergrößte Bedeutung bis zum heutigen Tage. Er besteht kirchenrechtlich aus drei Teilen:

- (I) Der König erklärte in seinen gleichzeitigen Eigenschaften als reformierter Christ und als lutherischer summus episcopus sozusagen mit sich selbst die *Kirchengemeinschaft* verbindlich, ohne vorher die lutherische Landeskirche um Zustimmung zu fragen, geschweige denn ordentliche Lehrgespräche zu führen.

8 Ebenda.

9 Ebenda.

- (II) Viel schwerwiegender als diese Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen (aus lutherischer Sicht bereits eine *contradictio in adiecto*) ist die Tatsache, daß die Union (in diesem Falle durch den preußischen König) die *normative Kompetenz der lutherischen Bekenntnisschriften* (norma normata) insoweit außer Kraft setzte, wie sie dem reformierten Bekenntnis widersprechen. Das betrifft vor allem die Lehre von der Realpräsenz, hat aber auch Folgen für das Verständnis von der Stiftung der Kirche und des Amtes (CA 5). Die lutherischen Bekenntnisschriften wurden gewissermaßen unter den Vorbehalt gestellt, den reformierten nicht widersprechen zu dürfen. Diese kirchenverfassungsrechtliche Ungeheuerlichkeit wurde damit begründet, daß König Friedrich Wilhelm III. und die übrigen Unionsbefürworter das theologische Ziel der lutherischen Bekenntnisse besser verstünden als deren Verfasser im 16. Jahrhundert selber.¹⁰
- (III) Auf die so vorgenommene Erklärung der Kirchengemeinschaft folgte die organisatorische Einheit: Im Jahre 1821 wurden die (vergleichsweise wenigen) reformierten Gemeinden mit den (außerordentlich vielen) lutherischen Gemeinden auch verwaltungsmäßig vereint zur „Evangelischen Kirche in Preußen“.

Es ist deutlich, daß die – zumindest partielle – Infragestellung der normativen Geltung der lutherischen Bekenntnisschriften die *theologische Voraussetzung* für den Vollzug der Kirchengemeinschaft ist. Diese Infragestellung ist deshalb zugleich *Folge*, auch dort, wo nur die Kirchengemeinschaft öffentlich vollzogen wird. Dies ist der aus lutherischer Sicht schwerwiegendste Hinderungsgrund, eine Union zu bejahen: Eine Union ist grundsätzlich dazu geeignet, die *normative Kompetenz der lutherischen Bekenntnisschriften* auch dort zur Disposition zu stellen, wo vordergründig nur eine Kirchengemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen erklärt wird. Dennoch ist es in der Beurteilung des inneren und äußeren Zustandes einer von Union betroffenen Kirche notwendig, die drei genannten Teile von Union *kirchenrechtlich* und *praktisch-theologisch* zu unterscheiden.

7. König Friedrich Wilhelm III. und die Unionsagende 1821

Virulent wurde die vom König mit sich selbst verabredete Union einige Jahre später, als er eine von ihm ebenfalls selbst verfaßte Agende für diese Unionskirche in Kraft setzen wollte. Sie besaß einige verwirrende Eigenarten, z.B. sollte die Predigt ganz am Schluß des Gottesdienstes stehen. Solche Eigenarten könnten gemäß der Erkenntnis von CA 7, daß es nicht notwendig ist, überall die gleichen liturgischen Abläufe zu haben, als *Adiaphora* geduldet werden. Weitaus problematischer gestaltete sich jedoch die darin enthaltene Abendmahlsliturgie. Sie wurde auseinandergerissen, das Sanctus befand sich vor der

¹⁰ Vgl. oben Abschnitt (A).

Predigt, die Einsetzungsworte befanden sich immerhin in der agendarischen Nähe zur Kommunion. Das Abendmahl wurde an den mit der Predigt abschließenden Hauptgottesdienst angeschlossen. Viel gravierender aber war in der Abendmahlsliturgie die Weglassung jeglichen liturgischen Verweises auf die Realpräsenz. So heißt es in der Abendmahlsvermahnung dieser Unionsagende: „Geliebte in dem Herrn! Da wir jetzt das Gedächtnißmahl unsres Herrn Jesu Christi zu halten Willens sind, das zur Stärkung und Befestigung unsres Glaubens von ihm eingesetzt worden ist, so prüfe ein jeder sich selbst, ... Um dieses zu bekräftigen, setzte Er sein heiliges Abendmahl ein, auf daß ein jeder, der von diesem Brodte isset und aus diesem Kelche trinket, an die dabei gesprochene Worte und empfangene Zeichen Jesu Christi glaube, ... Dankbar für diese unaussprechliche Gnade nehme daher jeder sein Kreuz auf sich, um Ihm nachzufolgen und uns nach seinen Geboten untereinander zu lieben, wie er uns geliebet hat; denn wir sind alle Ein Leib, weil wir alle Eines Brodtes theilhaftig sind, und aus Einem Kelche trinken. Wer aber unwürdig, d.i. mit unbußfertigen Herzen, ohne Glauben an die Verheißung Gottes, ohne Versöhnlichkeit und ohne Vorsatz der Besserung von diesem Brodte isset und aus diesem Kelche trinket, der ist schuldig des Leibes und des Blutes des Herrn ...“¹¹

Es ist deutlich daß diese Unionsagende in Wahrheit ein reformiertes Abendmahlsverständnis transportiert. Die Kommunikanten werden zum „*Gedächtnismahl*“ eingeladen; sie essen auch nicht den Leib Christi, sondern essen nur „*vom Brod*“. Die Jünger selbst empfingen nach dieser Agende auch nicht den Leib Christi, sondern „Brot und Zeichen“. Die Empfangenden werden zu einer Gemeinschaft verbunden, aber nicht dadurch, daß sie gemeinsam am Leib Christi teilhaben, sondern dadurch, daß sie „von einem Brote essen“. Deutlich wird auch die Heiligungsnotwendigkeit hervorgestrichen.

Somit ist eine solche Agende aus lutherischer Sicht unannehmbar. Dennoch nahm der überwiegende Teil der lutherischen Pfarrer und Gemeinden in Preussen diese Agende widerspruchslos an. An die Stelle der Bewährung war ein immenser Verlust an der Substanz evangelisch-lutherischer Kirche getreten. Nicht wenige begrüßten die Union und ihre Agende sogar. Nicht wenige tun das heute auch.

Etliche Pfarrer und ihre Gemeinden weigerten sich aber, diese Agende einzuführen. Darauf reagierte der König mit Zwangsmaßnahmen. Alle neu zu Ordinierenden mußten, ähnlich wie schon zu Paul Gerhards Zeiten, unterschreiben, daß sie die Union annehmen. Pfarrer, die die Unionsagende nicht einführen wollten, wurden abgesetzt. Einzelne Gemeinden, die sich weigerten, ihre Kirchen für unionstreue Pfarrer zu öffnen, wurden von preußischem Militär mit Waffengewalt dazu gezwungen. In einem Dorf in Schlesien rückten 500 bewaffnete Soldaten an und erzwangen unter Gewalt die Öffnung der Kirche für die Union. Die Verwendung der vorherigen lutherischen Agende war nur noch in der Illegalität möglich. Es wurden Petitionen an den König geschrieben, die-

¹¹ Kirchen-Agende für die Hof- und Domgemeinde in Berlin, Berlin (2)1822, S.18ff.

se wurden aber sämtlich abgelehnt. Die lutherische Bevölkerung, die sich mit Bittschriften an ihr Staats- und Kirchenoberhaupt wandte, wurde von diesem mit Gewalt überzogen. Militär veranstaltete beispielsweise brutale Hausdurchsuchungen, bei denen in Wahrheit nichts gesucht, aber der gesamte Hausrat auf dem Boden verschüttet und zertreten wurde. Diese teilweise außerzivilisatorischen Zustände dauerten bis 1840 an. Insbesondere anlässlich der 300. Jahreswiederkehr des Augsburger Bekenntnisses im Jahre 1830 verschärften sich noch einmal die staatlichen Zwangsmaßnahmen. Die Folge dieser Politik war, daß der Begriff „Lutheraner“ in Preußen zum Synonym für „politischer Staatsfeind“ wurde. An dieser Stelle trifft sich Kirchengeschichte Preußens mit der Kirchengeschichte der slowakischen evangelischen Kirche, wie auch mit anderen Gruppen verfolgter Lutheraner, zum Beispiel der der evangelisch-lutherischen Salzburger. Letztere wanderten 1732 aufgrund einer langen, von staatlichem Terror geprägten gegenreformatorischen Geschichte aus dem Fürsterzbistum Salzburg aus und wurden in Preußen freundlich aufgenommen. Es stellt eine besondere Tragik für die evangelisch-lutherische Kirche in Preußen dar, daß derselbe Staat, der 1732 verfolgte Lutheraner aufgenommen hatte, sich nun dazu verstand, ebensolche Lutheraner in seinen eigenen Grenzen zu verfolgen. Von dem Versprechen Friedrich Wilhelm III., die Union nur friedlich voranbringen zu wollen, war nicht viel übriggeblieben, von dem Versprechen seiner Vorgänger auf Religionsfreiheit auch nicht.

Besonders groß war der Widerstand gegen die Union in Schlesien (heute zur Republik Polen gehörend), in Berlin und in Hinterpommern (heute Westpommern in Polen). Theologischer Wortführer des kirchlichen Widerstandes gegen die preußische Union war der Professor und Pfarrer Johann Gottfried Scheibel (1783–1843) in Breslau (polnisch: Wrocław). Aus der Gemeinde, in der er predigte, entwickelte sich schließlich die Keimzelle der sogenannten altlutherischen Kirche, die jedoch viele Jahre nur in der Illegalität existieren konnte. Die protestierenden Lutheraner in Preußen sind ein ebenso unaufgebarbarer konstitutiver Bestandteil lutherischer Kirchengeschichte und somit lutherischer Identität im 21. Jahrhundert wie die evangelischen Salzburger von 1732 und die Geheimprotestanten im Habsburger Herrschaftsgebiet.

Erst der nachfolgende König, Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861, regierend 1840–1858) gestattete 1841 diesen Gemeinden und Pfarrern eine legale Existenz. Sie mußten sich getrennt von der unierten Landeskirche als faktische Freikirche organisieren. Sie gaben sich den Namen „Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen“, wurden aber umgangssprachlich bald als „Altlutheraner“ bezeichnet. Nach den preußischen Annexionen von 1866 hieß sie dann „Evangelisch-lutherische Kirche in Alt-Preußen“, da die Union nicht auf Hannover und Schleswig-Holstein ausgedehnt wurde. Erst als Preußen eine Demokratie war, im Jahre 1930, erhielt sie die in Deutschland übliche Rechtsstellung als Körperschaft des öffentlichen Rechtes. 1955 benannte sie sich um in „Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche“. Sie hatte bis zur Gründung der EKD

1945 Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen, z.B. Hannover und Bayern, da sie sich ja als rechtmäßige lutherische preußische Kirche verstand. 1972 vereinte sie sich im Westen Deutschlands mit zwei anderen lutherischen Freikirchen zur „Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK)“. Diese hat heute etwa 35.000 Glieder in ganz Deutschland.

Friedrich Wilhelm III. hatte den Versuch unternommen, aus zwei Kirchen (der lutherischen und der unierten) eine zu machen. Im Ergebnis gibt es nun wenigstens vier konfessionelle Situationen: lutherisch, reformiert, uniert und altlutherisch-freikirchlich.

8. Der Fortgang der preußischen Union von 1817: Von der preussischen Landeskirche zur Evangelischen Kirche der Union

Im Jahre 1821 wurde die unierte Kirche förmlich gegründet als „Evangelische Kirche in Preußen“. Diesem Namensschema folgen unierte Kirchen bis heutzutage: „Evangelische Kirche in Mitteldeutschland“. Dabei wird das Wort „evangelisch“, das in sprachlich korrektem Gebrauch im Deutschen ein Hyperonym ist, gleichzeitig als Hyponym gebraucht, also so, als bezeichne es tatsächlich eine Konfession (was es im Slowakischen ja auch tun würde). Wenn die Verwendung als Hyponym nicht intendiert wäre, würden solche Kirchenbezeichnungen ja auch nach dem Willen ihrer Schöpfer keine Konfessionsbezeichnung enthalten. Die unscharfe Abgrenzung zwischen Hyponym und Hyperonym ist dabei durchaus gewollt, weil solche sprachliche Vermischung die Union als Standardform der Existenz lutherischer und reformierter Kirche in der Weise markiert, daß deren eigentlich sinnvolle Existenzform die *unierte* – eben „evangelische“ ist.

Im Jahre 1875 wurde die „Evangelische Kirche in Preußen“ umbenannt in „Evangelische Landeskirche der älteren Provinzen in Preußen“, da die 1866 von Preußen annektierten Gebiete nicht mehr in die Union einbezogen wurden. 1922 wurde diese Kirche umbenannt in „Evangelische Kirche der altpreußischen Union“ (EKapU). Hier taucht zum ersten Mal das Wort „Union“ im Namen der Landeskirche auf, gleichzeitig auf ein kirchengeschichtliches Ereignis, wie auch auf eine konfessionelle Qualität hinweisend. Der Hinweis auf das gemeinsame kirchengeschichtliche Ereignis kann durchaus als Ersatz für den seit 1918 nicht mehr vorhandenen königlichen Summepiskopat verstanden werden.

In der Folge des Zweiten Weltkrieges zerbrach Preußen als Staat, seine einzelnen Provinzen wurden eigenstaatliche Länder oder Teile von solchen.¹² Parallel dazu verselbständigten sich ab 1945 die ehemaligen preußischen Kirchenprovinzen zu eigenständigen Landeskirchen. Man wollte aber (einerseits aus Nostalgie, andererseits zur Erinnerung an den „Kirchenkampf“ in der Zeit des Nationalsozialismus) die „Evangelische Kirche der altpreußischen Union“ nicht ganz aufgeben und wandelte sie deshalb 1951 durch eine Verfassungsre-

¹² Siehe oben Abschnitt 4.

form in einen *Kirchenbund* mit zunächst demselben Namen „Evangelische Kirche der altpreußischen Union“ (EKapU) um. Das Wort „altpreußisch“ bedeutete nun jedoch nach der Auflösung Preußens 1947 etwas ganz anderes als ursprünglich 1875 bzw. 1922 und mußte unter dem Druck der DDR-Regierung aufgegeben werden. Das Wort „Preußen“ durfte in der DDR nicht mehr verwendet werden.

Deshalb erhielt der neue Kirchenbund 1953 den Namen „Evangelische Kirche der Union (EKU)“. Dieser Prozeß von 1945 bis 1953 bedeutete keine schwerwiegende Wandlung, da der Gedanke der Verselbständigung zu Landeskirchen bereits vor 1945 entstanden war und weil die Kirchenverwaltung in den preußischen Provinzen bereits viele Merkmale einer kompletten landeskirchlichen Struktur aufgewiesen hatte. Das war bei der riesigen territorialen Ausdehnung Preußens auch gar nicht anders möglich. Wenn nun fortan „Evangelische Kirche der Union“ (als Name eines Kirchenbundes) gesagt wurde, so war für die meisten Sprecher klar, daß damit eigentlich die „Evangelische Kirche der altpreußischen Union“ (also der Name einer Landeskirche) gemeint war. Manchmal wurde dies sogar so ausgesprochen. Von den Zeitgenossen wurde die Bedeutungsänderung des Namens „Evangelische Kirche der (altpreußischen) Union“ als nur marginal empfunden.

Somit fanden vor dem Hintergrund der Auflösung Preußens als Staat und des politischen Systemwechsels zwei sprachliche Veränderungen statt: Erstens wurde der (nur in einem Wort geänderte) Name der unierten preußischen *Landeskirche* nunmehr für einen *gliedkirchlichen Zusammenschluß* verwendet. Zweitens wurde die Staatsbezeichnung „preußisch“, und damit die *territoriale Umgrenzung* aus dem Namen gestrichen. Diese beiden durch die politischen Verhältnisse erzwungenen Veränderungen markieren aber aus heutiger Sicht eine entscheidende Wegmarke im Fortgang der preußischen Union von 1817: Durch die sprachlich vollzogene territoriale Entgrenzung und die Umwandlung einer überdimensionalen Landeskirche in einen Zusammenschluß von Kirchen, war es möglich geworden, die Union auch außerhalb des ehemaligen Preußens als Standardform kirchlicher Existenz im Denken zu verankern. Als dritter Faktor kam hinzu, daß es auch außerhalb Preußens (andere) Unionen gegeben hatte. Folgerichtig wurde dieser (im Kern vormals preußische) Verbund von Kirchen erweitert: im Jahre 1960 trat die 1827 eigenständig unierte Kirche von Anhalt ihm als Gliedkirche bei. Dennoch wurde die Prägung als (ehemalige) preußische Landeskirche nicht ganz aufgegeben, was u.a. daran zu erkennen ist, daß die Evangelische Kirche der Union zeit ihres Bestehens (parallel zu ihren Gliedkirchen) auch selbst Mitgliedskirche der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) war.

In den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts erhöhte die DDR den politischen Druck auf alle verbliebenen gesamtdeutschen kirchlichen Zusammenschlüsse, die organisatorischen Verbindungen in den Westen Deutschlands aufzugeben. Das betraf auch die Evangelische Kirche der Union (EKU). So wur-

de sie schließlich, ebenso wie die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), im Jahre 1972 in einen Ost- und einen Westbereich geteilt. Wie auch zwischen der EKD (West) und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK), wie auch zwischen VELKD und VELK-DDR, so wurde auch zwischen EKU (West) und EKU (DDR) eine „besondere Gemeinschaft“ vereinbart und auch gelebt. Diese Verbindung über die deutsch-deutsche Grenze hinweg war tatsächlich ein Faktor der Hilfe für viele Kirchengemeinden in der DDR.

Mochte auch die staatlich erzwungene Trennung der EKU zunächst wie ein Bedeutungsverlust erscheinen, so erweist sie sich im geschichtlichen Abstand sogar als eine Bedeutungssteigerung: aus einer vormaligen Landeskirche war nun eine überstaatlich agierende kirchliche Organisation geworden. Dies bildet einen weiteren Faktor dafür, warum sich „uniert“ im kirchlichen Denken weiter als Konfessionsbezeichnung etablieren konnte. Nach der Herstellung der deutschen Einheit 1990 konnte die organisatorische Einheit der EKU im Jahre 1992 wieder hergestellt werden.

9. Von der Evangelischen Kirche der Union zur Leuenberger Konkordie

Mit der Umwandlung der alten preußischen unierten Landeskirche in einen Zusammenschluß von Landeskirchen korrespondiert ein anderer Vorgang, der im Fortgang der preußischen Union eine große Rolle spielt: die Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Vorläufer zu diesem gesamt-deutschen Zusammenschluß evangelischer Landeskirchen gab es bereits seit dem 19. Jahrhundert. Vertreter der Kirchenleitungen trafen sich regelmäßig in der sogenannten Eisenacher Konferenz. Die Frage eines vom nationalsozialistischen Staat erzwungenen engeren organisatorischen Zusammenschlusses hatte im „Kirchenkampf“ eine große Rolle gespielt. Nun sollte nach 1945 ein selbstorganisierter, freier Zusammenschluß ins Werk gesetzt werden. Dies war auch als Lehre aus der Zeit vor 1945 gedacht, um nicht noch einmal einer staatlichen Politik des *divide et impera* ausgesetzt zu sein. Im Jahre 1948 wurde deshalb in Eisenach von allen evangelischen Landeskirchen in Deutschland die „Evangelische Kirche in Deutschland“ (EKD) gegründet.

Im Gegensatz zu allen ihren Vorläufern, war jedoch mit der Gründung der EKD 1948 eine wichtige kirchengeschichtliche Neuerung verbunden: Erstmals wurde zwischen allen Gliedkirchen, d.h. zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchengemeinschaft im Sinne voller Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft erklärt. Das hatte zur Folge, daß die (altlutherische) Evangelisch-lutherische Kirche in Alt-Preußen die Kirchengemeinschaft, die sie bis dahin mit den lutherischen Landeskirchen gehabt hatte,¹³ ihrerseits als nicht mehr gegeben ansah und aufkündigte.

13 Siehe oben Abschnitt 7.

Für die lutherischen Landeskirchen bedeutete die Erklärung der Kirchengemeinschaft im Rahmen der Gründung der EKD faktisch die Teilhabe an allen deutschen Unionen, insbesondere an deren wichtigster, der preußischen Union. Damit war deren erstes wichtiges Teilelement¹⁴ auf ganz Deutschland ausgedehnt worden: die Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen. In den Kirchenverfassungen der lutherischen Landeskirchen blieb freilich die normative Geltung der lutherischen Bekenntnisschriften stehen. So hieß es beispielsweise in der Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen: „Grundlage der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gegeben und in den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche bezeugt ist.“¹⁵ Damit waren die Heilige Schrift als *norma normans* und die lutherischen Bekenntnisschriften als *norma normata* sachgerecht bezeichnet. Völlig ungeklärt war aber die Frage: Was passiert beispielsweise dann, wenn ein reformiert ordinierter Pfarrer Dienst in einer lutherischen Kirche tut und umgekehrt?

Diesem Mangel an theologischer Klärung, wie er auch schon der preußischen Union von 1817 innewohnte, sollte nun die „Arnoldshainer Konferenz“, benannt nach ihrem Tagungsort Arnoldshain in Hessen, abhelfen. Sie war insofern eine Art tagungsmäßiger Kirchenverbund, als sie sich selbst als theologischer Gesprächskreis verstand. Ihr gehörten die EKD (West), deren sämtliche Gliedkirchen sowie weitere (aber nicht alle) lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen aus dem Westen Deutschlands an. Die Gliedkirchen der VELKD gehörten der Arnoldshainer Konferenz nicht an. Nach der Herstellung der Deutschen Einheit im Jahre 1990 traten auch die unierten Landeskirchen aus der ehemaligen DDR der Arnoldshainer Konferenz bei. Die Gesprächsergebnisse flossen in die 1973 unterzeichnete Leuenberger Konkordie ein. Auch in ihr wird die entscheidende Frage, ob beim Heiligen Abendmahl Leib und Blut Christi ausgeteilt werden, oder ob es sich um ein Gedächtnismahl von Brot und Wein handelt, zugunsten keiner der beiden Seiten entschieden. Stattdessen wird erklärt: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein.“¹⁶ Weiter heißt es zum Abendmahl: „Wir bekennen die Gegenwart des auferstandenen Herrn unter uns.“¹⁷ Das ist durchaus richtig, es beantwortet aber nicht die Frage, ob die Kommunikanten unter Brot und Wein Leib und Blut Christi empfangen oder nicht. Nun ist die Leuenberger Konkordie nicht von solch teilweise außerzivilisatorischem Zustandekommen wie die preußische Union von 1817 geprägt. Das gilt zumindest für die Unterzeichnerkirchen westlich des Eisernen Vorhangs. Die Unterzeichnung durch Kirchen

14 Siehe oben Abschnitt 6 (I).

15 Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen vom 2.11.1951, § 1(1).

16 Konkordie Reformatorischer Kirchen in Europa, II.2.b (1).

17 Konkordie Reformatorischer Kirchen in Europa, II.2.b (2).

östlich des Eisernen Vorhangs ist teilweise anders zu bewerten, da einige aufgrund der politisch bedrängenden Situation gar keine echte Wahl in dieser Frage hatten.

Darüber hinaus ist der Text der Leuenberger Konkordie von einem tatsächlich versöhnenden Bemühen zwischen lutherischer und reformierter Position geprägt. Auch das unterscheidet ihn wohltuend von der Unionsverfügung Friedrich Wilhelms III. von 1817. Dennoch tut dieser Text theologisch nichts anderes als die preußische Union: er erklärt Kirchengemeinschaft, ohne ein tatsächlich gemeinsames Abendmahlsverständnis nennen zu können. Stattdessen werden die Unterscheidungslehren der Reformationszeit für obsolet erklärt. Das entspricht der Fortschritts- und Überwindungsthese, die schon Friedrich Wilhelm III. aufgestellt hatte.¹⁸ Aufgrund der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie wurde im Anschluß die „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ ins Leben gerufen als ein zunächst lockerer Kirchenbund, jedoch mit organisatorischen Strukturen. Das Wort „Kirchengemeinschaft“ bezeichnet eigentlich einen Status zwischenkirchlicher Beziehungen, nämlich den Status der vollen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Seine falsche Verwendung für eine *Anzahl* bzw. eine *Organisation* von Kirchen hat mehrere Parallelen in der Änderung der Verwendung des Wortes „Union“: von der preußischen Landeskirche zu einem Kirchenbund, später auch sprachlich manifestiert in der Umwandlung der EKU zur UEK.¹⁹ Damit waren das erste und das dritte Teilelement der preußischen Union²⁰ auf fast ganz Europa ausgedehnt worden: die Kirchengemeinschaft und die organisatorische Verbindung.

Vor diesem kirchengeschichtlichen Hintergrund sind drei weitere Ereignisse zu benennen, die zur Wirkungsgeschichte der preußischen Union zu rechnen sind:

- (1) Im Jahre 2004 vereinigten sich die Evangelische Kirche der Union (EKU) und die Arnoldshainer Konferenz zur „Union Evangelischer Kirchen (UEK)“. Damit mutiert die Verwendung des Wortes „Union“ von einem kirchengeschichtlichen Verweis hin zu einem Organisationsbegriff. Diese Mutation inkludiert, daß der unierte Zustand einer Kirche bereits als normal angesehen wird und deshalb nicht extra genannt werden muß. Erster Leiter der Kirchenkanzlei der UEK wurde Dr. Wilhelm Hüffmeier²¹, der vormals Präsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union war. Zusätzlich war er seit 1987 leitender Sekretär der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Die Umwandlung der Evangelische Kirche der Union (EKU) in die Union Evangelischer Kirchen (UEK) bedeutete eine enorme Auswei-

18 Siehe oben Abschnitt 6 (A).

19 Siehe unten Abschnitt 9 (1).

20 Siehe oben Abschnitt 6 (I) und (III).

21 Wilhem Hüffmeier ist außerdem seit 2004 ehrenamtlicher Präsident des Gustav-Adolf-Werkes der EKD.

tung der vormaligen preußischen Union auf den nunmehr größten Teil der Mitgliedskirchen der EKD. Damit war das dritte wichtige Teilelement²² der alten preußischen Union auf den größten Teil Deutschlands ausgedehnt worden: die organisatorische Einheit.

- (2) Im Jahre 2003 wurde die „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ umbenannt und umorganisiert in die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE). Darin sind alle deutschen Landeskirchen und auch die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei Mitglied. Mit der Umwandlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in die GEKE hat das dritte Teilelement der preußischen Union, die organisatorische Einheit, einen festeren Rahmen in ganz Europa bekommen.
- (3) Im Jahre 2009 wurden die Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen (ELKTh), also eine lutherische Landeskirche, mit der unierten Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (KPS, mit Sitz in Magdeburg) zur „Evangelische Kirche in Mitteldeutschland“ (EKM) vereinigt. Das Wort „Provinz“ bezeichnet dabei die Gliederungseinheit des früheren preußischen Staates. Die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (KPS) wies deshalb bereits in ihrem Namen wie keine andere auf ihre geschichtliche Herkunft aus der preußischen Landeskirche bzw. der EKapU bzw. der EKU hin. Sowohl der Name „Sachsen“ (hergeleitet von den alten preußischen Provinzeinteilungen bis 1932 bzw. 1947), als auch die Tatsache, daß diese Kirche territorial größer war als die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens (EvLKS, mit Sitz in Dresden), haben ihre Ursache in der territorialen Expansion Preußens im 19. Jahrhundert.²³ Damit ist durch die Gründung der EKM die originale preußische Union auch kirchenorganisatorisch auf ganz Thüringen ausgedehnt worden. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen gehörte der VELKD an, die Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen gehörte hingegen der UEK an. Die gesamte vereinigte Evangelische Kirche in Mitteldeutschland ist seitdem Mitglied sowohl der UEK als auch der VELKD. Es gab zwar bereits eine Doppelmitgliedschaft in UEK und Lutherischem Weltbund (nämlich die der Pommerschen Evangelischen Kirche), eine Doppelmitgliedschaft in VELKD und UEK gab es aber vorher nirgendwo. Trotz rechtlicher Bedenken wurde sie eingegangen. Das kann durchaus als gewollter Präzedenzfall für die weitere organisatorische Ausdehnung der Union in Deutschland verstanden werden. Noch schwerwiegender aber ist, daß im Gegensatz zur Verfassung der ELKTh die lutherischen Bekenntnisschriften in der Verfassung der EKM zwar aufgezählt und als historische Herkunft der Kirche bezeichnet werden, jedoch keine normative Kompetenz mehr besitzen. Anstelle der Bestimmung der klaren Benennung der lutherischen Bekenntnisschriften

22 Siehe oben Abschnitt 6 (III).

23 Siehe oben Abschnitt 4.

als *norma normata* der Kirche, wie sie in der Verfassung der ELKTh²⁴ vorhanden war, wurde nun eine eher historische Feststellung mit dem Unionsgedanken verbunden: „Die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland ist eine Kirche der lutherischen Reformation und hat ihren besonderen Charakter in der kirchlichen Gemeinschaft mit den reformierten Gemeinden in ihrem Bereich.“²⁵ Exakt dasselbe Argumentationsmuster findet sich in der preußischen Unionsverfügung von 1817: Lutherisch und reformiert seien bloße historische Herkünfte, die Zukunft liege im „Evangelischen“, also in der „Gemeinschaft.“²⁶ Insbesondere gegen die Aufhebung der normativen Kompetenz der lutherischen Bekenntnisschriften durch die Ingeltungsetzung der Verfassung der EKM protestierte das Gustav-Adolf-Werk der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen in einer theologisch begründeten Stellungnahme.²⁷ Die durch die Union preußischer Herkunft vorgenommene Auflösung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen als lutherischer Landeskirche besteht aus allen drei Elementen²⁸ der preussischen Union von 1817: der Kirchengemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen, der Aufhebung der normativen Kompetenz der lutherischen Bekenntnisschriften und dem organisatorischen Zusammenschluß. Damit ist der Traum des „Evangelischen Oberkirchenrates“, der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Preußen von 1866, die Union weiter auszudehnen, doch noch Wirklichkeit geworden, womit wir wieder in der Mitte unserer kirchengeschichtlichen Betrachtung wären.

10. Epilog

Bleibt noch die Frage von Papst Benedikt XVI. zu beantworten: Woher gewinnen Sie Eindeutigkeit in ethischen Fragen und woher gewinnen Sie Lehrautorität? Ja, da trifft er einen wunden Punkt bei uns Evangelischen. In der römisch-katholischen Kirche ist die Frage klar zu beantworten: beides kommt vom Papst. In unserer Evangelisch-Lutherischen Kirche müßte die Antwort lauten: aus den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften. Genau dazu war die Konkordienformel 1580 gedacht und darin haben sich die lutherischen Bekenntnisschriften ja auch, beispielsweise in der Auseinandersetzung zwischen Kurfürst Friedrich Wilhelm und Paul Gerhardt *bewährt*. Deswegen haben ja auch Kurfürst Friedrich Wilhelm und seine Nachfolger (auf dem Thron und im Geiste) dafür gesorgt, daß sie als normative Grundlage der Kirche in Verlust geraten sind. Sie würden sich aber heute und in Zukunft wieder bewähren, wenn wir sie dazu gebrauchen.

24 Siehe oben Abschnitt 9.

25 Verfassung der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Präambel, Abschnitt 4, Satz 1.

26 Siehe oben Abschnitt 6. (C).

27 Stellungnahme des GAW Thüringen zum Verfassungsentwurf der EKM vom 14.3.2008, veröffentlicht am 28.3.2004.

28 Siehe oben Abschnitt 6 (I) bis (III).

11. Zusammenfassung, Wertung und Einordnung der preussischen Union in den Kontext europäischer Kirchengeschichte

Die Bedeutung, die die preußische Union von 1817 im Fortgang preußischer, deutscher und europäischer Kirchengeschichte hat, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen, werten und in deren Kontext einordnen:

1. Die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen lutherischer und reformierter Kirche ist die auf Christus bezogene (solus Christus) Rechtfertigungslehre: „Jesus Christus ... als der Menschgewordene, ... als der Gekreuzigte und Auferstandene, der das Gericht Gottes auf sich genommen und darin die Liebe Gottes zum Sünder erwiesen hat, und als der Kommende, der als Richter und Retter die Welt zur Vollendung führt“, wie Abschnitt II 1.b der Leuenberger Konkordie zutreffend feststellt.
2. Dennoch bleiben grundlegende Lehrunterschiede zwischen lutherischer und reformierter Theologie bestehen, z.B. in den Fragen der Realpräsenz, des Amtsverständnisses, der Prädestinationslehre, der Ekklesiologie. Die Idee der innerprotestantischen kirchlichen Union besteht darin, diese Unterschiede sowohl durch praktischen Vollzug, wie auch durch theologische Lehrgespräche zu „überwinden“.
3. Die preußische Union ist – gemeinsam mit den anderen Unionen des 19. Jahrhunderts – eines der wichtigsten und prägendsten Ereignisse im Fortgang des Luthertums in Deutschland. Sie ist darüberhinaus eine der wichtigsten prägenden Grundlagen überlandeskirchlicher Strukturen, z.B. der Union Evangelischer Kirchen (UEK), der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).
4. Das hat zwei Gründe:
 - a) die politisch, territorial und demografisch übermächtige Position Preussens in Deutschland bis 1945 und seine prägende Kraft bei der Formung des Kaisereiches 1871–1918;
 - b) die im 19. Jahrhundert beginnende Mobilität der Bevölkerung (zunächst vor allem durch Militär und Beamtentum). Sie führte zusätzlich zur territorial verfaßten Union zu einer informellen, aber nicht weniger wichtigen, mobilitätsverursachten Unionspraxis.
5. Die Bedeutung Preußens für die Verwirklichung von Religionsfreiheit ist ambivalent:
 - a) Preußen war vielfach ein Vorreiter in der Gewährung von Religionsfreiheit in Europa, z.B. durch:
 - den formelle Verzicht auf die Formel „cuius regio, eius religio“ durch Kurfürst Johann Sigismund 1613;
 - die rechtliche Gleichstellung der Reformierten Kirche (1613) mit Lutheranern und Katholiken noch vor dem Westfälischen Frieden (1648);
 - die Aufnahme lutherischer (die evangelisch-lutherischen Salzburger, 1732) und reformierter (französische Hugenotten, 1685) Glaubensflüchtlinge.

- b) Die Geschichte Preußens ist zugleich eine Geschichte schwerwiegender Eingriffe in die freie Religionsausübung, z.B. durch:
- staatliche Eingriffe in die theologische Ausbildung (Verbot, die Universität Wittenberg zu besuchen, 1662); – staatliche Eingriffe in die Verkündigung (z.B. Amtsenthebung Paul Gerhards 1666);
 - die faktische staatliche Nötigung zur Konfessionsveränderung durch die Kurfürsten Johann Sigismund (regierend 1608–1619) und Friedrich Wilhelm (regierend 1640–1688);
 - das schwerwiegende staatliche Unrecht gegen die die Union ablehnenden evangelisch-lutherischen Christen in Preußen (Altlutheraner), das zeitweise Züge von staatlichem Terror annahm;
 - die Bekämpfung der katholischen Kirche in Preußen unter Otto von Bismarck im sogenannten preußischen Kulturkampf (1871–1878).
6. Das Paradigma der unionsbefürwortenden Argumentation gegen eine lutherische Argumentation ist seit 1613 nahezu unverändert. Es findet seinen klassischen Niederschlag in der Unionsverfügung von 1817 und besteht aus folgenden Elementen:
- a) die Union führe die unvollständige lutherische Reformation zu Ende, das konfessionelle Luthertum hingegen sei rückständig;
 - b) lutherische Gegenargumente gegen die Union seien in Wahrheit theologisch gar nicht existent, sie hätten ihre Ursache stattdessen in mangelnder Lern- und Gesprächsbereitschaft lutherischer Theologen;
 - c) das lutherische Proprium sei in Wahrheit keine theologisch begründbaren Positionen, sondern historische „Traditionen“, also sozusagen ekklesiale Folklore;
 - d) die entsprechenden reformierten Gegenpositionen hingegen stellten einerseits einen größeren theologischen Erkenntnisgewinn, andererseits eine viel konsequentere Umsetzung des Sola-scriptura-Prinzips dar;
 - e) es wird eine Hierarchisierung von theologischen loci dergestalt vorgenommen: die lutherisch und reformiert gemeinsamen Positionen seien die tatsächlich wichtigen, die lutherisch und reformiert unterschiedlichen Positionen seien für die Gewährung von Kirchengemeinschaft überhaupt nicht wichtig;
 - f) das Festhalten an lutherischen Positionen behindere die Entfaltung des kirchlichen Lebens, das Fortschreiten zu „unierten“, also höheren Erkenntnissen befördere es;
 - g) die innere und äußere Ausbreitung der Union wird als fortschreitender Prozeß verstanden: die bessere unierte Praxis werde die (rückständigeren) theologischen Positionen des lutherischen Propriums mit der Zeit schon überwinden.
7. Sowohl zur Zeit der Unionsbegründung 1817, wie auch heute, befinden sich die ihrem Ursprung nach lutherischen Gemeinden in einer übergroßen zahlenmäßigen Mehrheit (z.B. ehemalige Kirchenprovinz Sachsen: ca. 400 lu-

therische Gemeinden, 5 reformierte Gemeinden). Der Fortgang der Union führte aber weitgehend zu einem praktischen Verlust des lutherischen Propriums, so daß sich die allermeisten in den Unionskirchen befindlichen lutherischen Gemeinden selbst nicht als „lutherisch“, sondern als „evangelisch“ im Sinne von „uniert“ empfinden. Deswegen hat evangelische Kirche heute in Deutschland eine vielfach von den theologischen und praktischen Grundlagen der Union geprägte Gestalt. Die aus dem Widerstand gegen die preußische Union hervorgegangene lutherische Kirche hingegen lebt heute in freikirchlicher Organisationsgestalt (Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, SELK).

8. Kirchengeschichtlich erweist sich, daß sich die selbst deklarierten Voraussetzungen der Union: Befreiung vom Prinzip „*cuius regio, eius religio*“ und sein Ersatz durch das Prinzip der Religionsfreiheit als nicht zutreffend erwiesen haben. Das hat eine wesentliche Ursache darin, daß die reformierten brandenburgischen Kurfürsten den Summepiskopat über eine Kirche anderen Bekenntnisses beanspruchten. Dieses Handlungsparadigma lebt bis heute fort.
9. Die Union hat die Ausklammerung der Wahrheitsfrage in für die Kirche grundlegenden Fragen (Realpräsenz, Amt) zur Voraussetzung. Damit wird die Ausklammerung der Wahrheitsfrage als eine verfassungsrechtliche Norm neben das Schriftprinzip gestellt. Das hat tiefgreifende Folgen für das theologische Denken und die kirchliche Praxis auch in anderen Fragen als den konfessionstrennenden Lehrunterschieden. Somit konnte die Union auch ihr Versprechen, das kirchliche Leben zu befördern, nicht generell erfüllen.
10. Das Berliner Religionsgespräch von 1614 verstand sich selbst als Wiederholung und Fortsetzung des Marburger Religionsgespräches von 1529 (Luther und Zwingli). Das Berliner Religionsgespräch gelangte wie sein Vorbild zu keiner tatsächlichen theologischen Einigung zwischen den Positionen lutherischen und reformierten Bekenntnisses. Es kann durchaus als Vorläufer der Leuenberger Konkordie verstanden werden.

Norm(en) der Schriftauslegung bei Martin Chemnitz

1. Einführung¹

Die Auseinandersetzung mit den Normen der Schriftauslegung eines Vertreters der Frühorthodoxie mag dem ein oder anderen als antiquiertes und irrelevantes Unterfangen erscheinen. Doch nicht nur in einschlägigen Fachkreisen erfahren sogenannte „vorkritische“ oder „vormoderne“ Lesarten der Bibel neue Aufmerksamkeit. Frühkirchliche, mittelalterliche oder reformatorische Interpretationspraktiken werden insbesondere in der angelsächsischen Theologie und Hermeneutik wiederentdeckt.² Dabei scheinen Methoden und Merkmale patristischer oder reformatorischer Exegese dem heutigen Exegeten häufig fremd, wenig „wissenschaftlich“ und daher kaum verheißungsvoll zu sein. Doch verstärkt sich immer mehr das Bewußtsein, daß moderne Exegese selbst nur ein Kind ihrer Zeit ist und daher mitnichten einen methodischen Alleinherrschaftsanspruch erheben darf. „Vorkritische“ Voraussetzungen werden wieder ernsthaft in Betracht gezogen. So heißt es etwa in der Einleitung zum *Brazos Theological Commentary on the Bible*: „Die (Kommentar-)Reihe setzt voraus, daß die lehrmäßige Tradition der Kirche als lebendige und verlässliche Grundlage für die Exegese dienen kann.“³ Dabei ist nicht eine einfache, unkritische Wiederholung reformatorischer oder orthodoxer Positionen gemeint. Vielmehr ist die Beschäftigung mit der vorkritischen (aber häufig nicht unkritischen) Praxis der Bibelauslegung eine Bejahung der lebendigen Tradition der Kirche und hat nicht zuletzt das Ziel, den „garstigen Graben“ zwischen Akademie und Kirche ein Stück weit zu überwinden. Vor diesem Hintergrund versteht sich die folgende Untersuchung zu den Normen der Schriftauslegung des lutherischen Theologen Martin Chemnitz (1522–1586) nicht als eine nur historische Untersuchung ohne direkten Bezug zur heutigen hermeneutischen Diskussion, sondern betont im Gegenteil die mögliche Relevanz lutherisch-reformatorischer Hermeneutik für die Gegenwart.

- 1 Mein Dank gilt Jonas Kissel für die konstruktive Kritik eines ersten Entwurfs dieses Artikels. Die deutsche Übersetzung der englischen oder lateinischen Zitate stammt von mir.
- 2 Vgl. Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture. Recovering a Christian Practice*, Notthingham 2008, S. 39. Die zunehmende Nachfrage nach patristischer oder reformatorischer Bibelauslegung äußert sich etwa in der Herausgabe einschlägiger Kommentarreihen wie etwa des *Ancient Christian Commentary on Scripture* (IVP) oder des *Reformation Commentary on Scripture* (IVP). Vgl. auch die bei Baker erschienene Reihe *Evangelical Ressourcement: Ancient Sources for the Church's Future*. Im deutschsprachigen Raum erscheint seit 2007 die Reihe *Novum Testamentum Patristicum* (V&R).
- 3 „The series ‚presupposes that the doctrinal tradition of the church can serve as a living and reliable basis for exegesis.‘“ Zitiert in Treier, *Interpretation*, S. 40.

Gegenstand dieser kurzen Untersuchung sind die Norm bzw. die Normen der Schriftauslegung des Reformators zweiter Generation. In den Ausführungen Chemnitz' zu den Normen der Schriftauslegung verdichtet sich lutherisch-reformatorische Bibelhermeneutik, insbesondere im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Der wohl bereits zu seinen Lebzeiten geläufige Spruch: „Wenn Martin [Chemnitz] nicht gelebt hätte, dann hätte Martin [Luthers] Lehre wohl schwerlich überlebt“⁴, ist dabei Zeugnis seiner wirkungsgeschichtlichen Bedeutsamkeit.⁵ Chemnitz ist der erste lutherische Theologe, der das lutherische Schrift- und Traditionsverständnis im Detail erarbeitet hat. Dieser Artikel geht insbesondere der Frage nach, wie Chemnitz das Verhältnis von Schrift und Tradition bestimmt und welche Implikationen dies für die Schriftauslegung hat.

Chemnitz erarbeitet seine Position vor dem Hintergrund und der Herausforderung des römischen Traditionsverständnisses. Der 1534 von Ignatius von Loyola gegründete Jesuitenorden setzte in den 50er und 60er Jahren des 16. Jahrhunderts die Reformation in Deutschland durch seine gegenreformatorischen Bemühungen unter Druck. Das bis 1563 tagende Konzil von Trient lieferte das dogmatisch-argumentative Fundament für das Engagement des Ordens. Des Weiteren verteidigten in populärer Art und Weise verschiedene römisch-katholische Theologen wie der Portugiese Andrada, selbst Teilnehmer des Konzils, die Dekrete von Trient und griffen damit gleichzeitig die Positionen der Reformatoren an. Als Antwort auf die Bemühungen Andradas und anderer Jesuiten liefert Chemnitz eine detaillierte Analyse der Dekrete des Trienter Konzils, um so die reformatorischen Lehren zu verteidigen.⁶ Chemnitz

4 „Si Martinus [Chemnicus] non fuisset, Martinus [Lutherus] vix stetisset.“

5 Zu Herkunft und Wirkungsgeschichte der Wendung „zweiter Martin der Lutherischen Kirche“ siehe den Artikel von Theodor *Mahlmann*, Der Zweite Martin der Lutherischen Kirche. Zu einem Martin Chemnitz beigelegten Epitheton, in: Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag, Hg. Wolfgang *Breul-Kunkel* / Lothar *Vogel* (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 5), Darmstadt [u.a.] 2001, S.99–136. Die Bewertung der Leistung von Martin Chemnitz divergiert in der Forschung, was nicht zuletzt häufig der eigenen konfessionellen Gesinnung geschuldet ist. Vom katholischen Theologen Congar als „protestantische(r) Zensor“ (Yves *Congar*, Die Tradition und die Traditionen, Bd. 1, Mainz 1965, S.180) geschmäht, welcher einen großen Bestand der kirchlichen Tradition verwerfe, wird Chemnitz in lutherischen Kreisen naturgemäß positiver rezipiert. Für J. A. O. Preus war er „the greatest expert on the church fathers“ („der größte Experte für die Kirchenväter“), den das Luthertum bis zu jenem Zeitpunkt hervorgebracht habe. (J. A. O. *Preus*, The Second Martin. The Life and Theology of Martin Chemnitz, St. Louis 1994, S.15). Mahlmann betont die große Wirkungsgeschichte der Werke Chemnitz'. Das *Examen* beispielsweise sei bis ins 20. Jahrhundert mindestens 28 mal gedruckt, dreimal ins Deutsche sowie in den 1970er Jahren ins Englische übersetzt worden. In Leonard *Hutters*, „Compendium locorum theologicorum“ von 1610, „dem verbreitetsten Lehr- und Schulbuch der orthodoxen Kirchenlehre, ist Chemnitz neben Luther und Melancthon die einzige noch namentlich zitierte Autorität, und zwar bei der Lehre von der Schrift als Wort Gottes.“ Seine *Loci Theologici* hätten sich zumindest in Norddeutschland bis um 1700 als Standarddogmatik behauptet. Theodor *Mahlmann*, Martin Chemnitz, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 6, Hg. Martin *Greschat*, Stuttgart 1981, S.315–331, hier S.319.

6 Vgl. dazu Chemnitz' eigene Anmerkungen in der *Praefatio*. Chemnitz, Examen, S.1–4. Die hier zitierte Ausgabe ist jene von Preuss, Berlin, 1861, Nachdruck Darmstadt 1972.

selbst war Schüler Melanchthons,⁷ stand aber in vielen Fragen der gnesio-lutherischen Position näher, ohne dabei seinen Lehrer Melanchthon zu verleugnen.⁸ Das also im Blick auf die Frontstellung der römisch-katholischen Gegenreformation verfaßte *Examen Concilii Tridentini* erschien 1565–1573⁹ und behandelt in den ersten beiden *loci* „De Sacra Scriptura“ und „De Traditionibus“¹⁰ in apologetisch-dogmatischer Auseinandersetzung mit dem Trienter Konzil die Fragen nach Schrift und Tradition.¹¹ Chemnitz’ Methodik bleibt dabei ähnlich: Zunächst zitiert er den in Frage stehenden tridentinischen Konzilsbeschluß in voller Länge. In einem zweiten Schritt bewertet er diesen dann auf Grundlage der Heiligen Schrift. Er begründet dieses methodische Vorgehen mit der bedingten Autorität der Konzilien, läßt damit das reformatorische Schriftprinzip bereits praktisch zur Anwendung kommen: „Sicherlich ist, wie Augustinus zu recht sagt, die Autorität der Konzile äußerst gesund in der Kirche, wenn sie nach der Regel und Norm der Heiligen Schrift urteilt“¹² Das bedingende „wenn“ (si) schränkt die Autorität des Konzils ein, macht dessen Autorität von jener der Schrift abhängig und öffnet die Konzilsbeschlüsse grundsätzlich der Kritik. Nach der biblischen Bewertung des jeweiligen Konzilsabschnitts geht Chemnitz auf mögliche römische Einwände ein und verteidigt seine Position mit Berufung auf die Heilige Schrift und die Vätertradition.¹³

7 Vgl. Bernt T. *Oftestad*, Further Development of Reformation Hermeneutics, in: Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Bd. 2: From the Renaissance to the Enlightenment, Hg. Magne Sæbo, Göttingen 2008, S. 602–616, hier S. 603.

8 Vgl. Robert Kolb, Martin Chemnitz, Gnesio-Lutheraner, in: Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz, Hg. Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig [Redaktion W. A. Jünke], Braunschweig 1986, S. 115–129, hier: 127. Kolbs Artikel zeichnet gekonnt Chemnitz’ Beziehung sowohl zum philippistischen Flügel als auch zum gnesio-lutherischen Flügel der Reformation nach. Obwohl gnesio-lutherische Positionen vertretend, schuldeten Chemnitz und viele andere Gnesio-Lutheraner „Melanchthon eine unermeßlich intellektuelle Schuld.“ Kolb, Chemnitz, S. 121.

9 Roensch schreibt: „eine derart gründliche Examinierung der Lehraussagen und Verwerfungen des Konzils von Trient“ sei „bis zum heutigen Tage nicht aus anderer Feder erschienen.“ Manfred Roensch, Die kontrovers-theologische Bedeutung des *Examen Concilii Tridentini* von Martin Chemnitz, in: Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz, Hg. Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig [Redaktion W. A. Jünke], Braunschweig 1986, S. 190–200, hier: S. 191.

10 „Von der Heiligen Schrift“ und „Von den Traditionen“.

11 Diese ausführliche Auseinandersetzung mit dem Problem von Schrift und Tradition ist die erste ihrer Art von lutherischer Seite. (So J. A. O. Preus, Second Martin, S. 217) Das Vorwort der 1577 ebenfalls hauptsächlich aus der Feder Chemnitz’ entstandene *Formula Concordiae* stellt eine kurze Zusammenfassung der im *Examen* ausführlich behandelten Problematik dar.

12 „Est quidem Conciliorum saluberrima autoritas in Ecclesia, sicut Augustinus recte inquit, si scilicet secundum regulam et normam sacrae Scripturae judicent.“ Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, Hg. E. Preuss 1861. Nachdruck Darmstadt 1972, S. 3.

13 Die Methode Chemnitz’ im *Examen* wird im Detail beschrieben von Arthur C. Piepkorn in: Martin Chemnitz’ Views on Trent: The Genesis and Genius of the Concilii Tridentini, in: Concordia Theological Monthly 37/1, 1966, S. 5–37.

Im Blick auf die tridentinische Position zur Heiligen Schrift äußert Chemnitz vier Kritikpunkte, von denen sich zwei für unsere Untersuchung als relevant erweisen. Erstens kritisiert Chemnitz, für Trient sei nicht allein die Schrift alleinige Norm des kirchlichen Urteils, sondern auch die ungeschriebenen Traditionen.¹⁴ Zweitens verwehrt sich Chemnitz gegen die Forderung Roms, der Kirche allein stehe die rechte und einzig autoritative Interpretation der Schrift zu.¹⁵ Chemnitz' ausführliche Begründung dieser Kritik ist Gegenstand der nun folgenden Analyse.

2. Die Schrift als Norm der Schriftauslegung

a. Zum Wesen der Schrift

Das Wesen der Schrift ist bei Chemnitz eng verknüpft mit seinem Offenbarungsverständnis. Für Chemnitz ereignet sich göttliche Offenbarung bereits am Anfang der Weltgeschichte. Adam erhält im Protoevangelium (Gen 3,15) bereits die *doctrina coelestis*,¹⁶ eine mündliche himmlische Lehre, die er vor Korruption zu bewahren und weiterzugeben hat.¹⁷ In jener himmlischen Lehre offenbart Gott dem Menschen sein Wesen und seinen Willen.¹⁸ Nach Bernt Oftestad hat die Konzeption der Offenbarung bei Chemnitz zwei Schwerpunkte: Zum einen die „ontologische Vorstellung, daß die fundamentale Wahrheit am Anfang der Weltgeschichte vorliegen muß“, zum anderen „die finale Vorstellung, daß die Wahrheit der Offenbarung durch die Geschichte überliefert werden muß.“¹⁹ Die häufige Korruption der Lehre in der Zeit nach Adam machte schließlich eine Verschriftlichung der *doctrina coelestis* nötig, so geschehen zuerst unter Mose.²⁰ Für Chemnitz zeigt die in der Schrift festgehaltene Heilsgeschichte deutlich, daß eine schriftliche Überlieferung der göttlichen Lehre einer mündlichen weit überlegen ist. Gott selbst stiftet die schriftliche Überlieferung, um die *doctrina coelestis* zu bewahren und reinzuhalten.²¹ Der Inhalt der

14 Vgl. Chemnitz, Examen, 5.

15 Vgl. Chemnitz, Examen, 6. Die beiden anderen Kritikpunkte, die Chemnitz anführt, sind die Anerkennung der Apokryphen als Teil des Kanons sowie das Festhalten der römischen Kirche am (fehlerhaften) Text der Vulgata als der für die Kirche maßgeblichen Übersetzung.

16 „Himmlische Lehre“.

17 Vgl. Chemnitz, Examen, 8.

18 Vgl. Bernt T. Oftestad, *Traditio und Norma. Hauptzüge der Schriftauffassung bei Martin Chemnitz*, in: *Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz*, Hg. Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig [Redaktion W. A. Jünke], Braunschweig 1986, S.172–189, hier: S.174.

19 Ebd., 175.

20 Chemnitz darf hier nicht so verstanden werden, daß er eine fortschreitende Offenbarung ablehnen würde. Doch ist für Chemnitz der Kern des Evangeliums bereits Adam gegeben und Inhalt der ihm anvertrauten himmlischen Lehre. Jede weitere Offenbarung ist eine Bestätigung des bereits Offenbarten. Vgl. Chemnitz, Examen, 9.

21 Vgl. Chemnitz, Examen, 10.

doctrina coelestis ist das Evangelium, welches seit Anfang der Geschichte bis in die Gegenwart durch die Kirche unveränderlich gepredigt wurde.²² Chemnitz bezeichnet das so überlieferte Evangelium als *traditio*, als zuverlässige Tradition der offenbarten Lehre.²³

Diese *traditio* ist schließlich umfassend in der Heiligen Schrift festgehalten: „Die Schrift ist Tradition.“²⁴ Die Funktion der Schrift besteht darin, die himmlische, göttlich autorisierte Lehre zu bewahren und unverändert weiterzugeben: „Was die Kirche verkündigt, kann nicht verändert werden; der Inhalt (der Verkündigung) muß für alle Zeiten derselbe bleiben.“²⁵ Auch die Autorität der Apostel hängt mit jener Funktion der Schrift zusammen, wie Oftestad zurecht beschreibt: „Nur jener Glaube, den die Kirche von den Aposteln erhalten hat, ist wahr und echt, weil der Herr den Aposteln den Auftrag und die Mündigkeit zugeteilt hat, die Wahrheit und seine Lehre zu überliefern.“²⁶ Für Chemnitz gibt Christus selbst sowohl seine Autorität als auch die Wahrheit, die himmlische Lehre, weiter und etabliert so die apostolische Lehre als Fundament des Glaubens. Enthalten die apostolischen Schriften aber die göttlich gegebene Offenbarung, so sind sie Norm und Regel für die Kirche. Die Schrift wird so zur notwendigen und suffizienten Quelle, Regel und Norm jeder Reflexion über Gott und göttliche Offenbarung. Der Kirche steht dagegen die Aufgabe zu, die göttliche *traditio* zu empfangen, zu rezipieren und weiterzugeben. Ihre einzig aktive Rolle im Überlieferungsprozeß der *doctrina coelestis* ist jene des Zeugen,²⁷ nicht – wie nach tridentinischem Verständnis – jene des Mediums des Evangeliums selbst. Ist sie jedoch nur Zeuge und Rezipient, so liegt die Norm für kirchliches Dogma und wahre Schriftauslegung nicht in der Kirche selbst, sondern allein in der Schrift.

Verwoben mit der Funktion der Schrift als Bewahrer der *doctrina coelestis* sind die Merkmale der Schrift: Einheit, Suffizienz und Klarheit. Diese Merkmale bilden für Chemnitz die Grundlage seiner Forderung, die Schrift zur alleinigen Quelle und Norm für kirchliche Lehre zu machen.²⁸ Die Einheit der Heiligen Schrift liegt im Wesen der Bibel als der von Gott gegebenen *doctrina coelestis* begründet. Preus schreibt: „Die Schrift wird das Wort Gottes genannt auf Grund ihres göttlichen Ursprungs. Die Schrift ist das Wort Gottes, weil ihr

22 Chemnitz bezeichnet Adam als ersten Bischof der Kirche, der dieses Amt ausübte. Vgl. *Oftestad*, *Traditio*, 177.

23 Trotz der Gefahr der Verfälschung des Evangeliums durch die Jahrhunderte hat sich die „materia“ der Überlieferung doch nie tatsächlich geändert. Vgl. ebd.

24 Ebd., 178.

25 „What the church proclaims cannot be altered; its content must remain the same from age to age.“ John F. Johnson, *Authority and Tradition: A Lutheran Perspective*, in: *Concordia Journal* 8/5, 1982, S.179–186, hier: S.181.

26 *Oftestad*, *Traditio*, S.179.

27 Vgl. ebd., S.181.

28 Vgl. Fred Kramer, *Biographical Sketch of Martin Chemnitz*, in: *Examination of the Council of Trent. Part 1*, St. Louis 1971, S.17–24, hier: S.22.

Autor, genau gesagt, nicht etliche Menschen, sondern Gott selbst ist.²⁹ Chemnitz' Prämisse ist die Überzeugung, daß die Schrift Wort Gottes ist.³⁰ Der göttliche Ursprung der himmlischen Lehre macht die Schrift zu einem einheitlichen Werk und damit als Ganzes zur Autorität in der Kirche.

Doch nur die Einheit gepaart mit der Exklusivität und Suffizienz der Schrift macht die Bibel zur Norm für Lehre und Schriftauslegung. Für Chemnitz wird bereits in der Entstehung der Heiligen Schrift die Suffizienz der Schrift deutlich. Im Hinblick auf die Propheten schreibt er etwa: „Was auch immer Gott von der Lehre der Propheten als notwendig für den Glauben und die Frömmigkeit der Nachwelt gehalten hat, ließ er für die Nachwelt aufschreiben und bewahren.“³¹ Für Chemnitz enthält die Schrift alles, was zum Glauben und zum Dienst am Evangelium notwendig ist.³² Weitere Quellen göttlicher Offenbarung lehnt er ab.³³

Ein drittes Merkmal der Schrift ist für Chemnitz die Klarheit derselbigen. Er schreibt: „Viele Abschnitte der Schrift bestehen tatsächlich aus schlichten und klaren Worten, welche keine weit hergeholte Interpretation benötigen, sondern sich selbst erklären.“³⁴

Viele Passagen der Schrift sind sowohl für ungelehrte als auch für gelehrte Leser ohne weiteres verständlich. Es sind nach Chemnitz eben diese klaren Passagen, die die Kernaussagen des Evangeliums enthalten: „Und in diesen Abschnitten, die klar und schlicht in der Schrift ausgeführt sind, finden sich all jene Dinge, die den Glauben und die Moral bestimmen.“³⁵ Somit hat für Chemnitz jeder Leser direkten Zugang zur in der Schrift überlieferten *doctrina coelestis*. Für Chemnitz ist die Schrift also einheitliche, suffiziente und klare Überlieferung der göttlichen Lehre, ja als Christus bezeugendes Dokument ist sie

29 „Scripture is called the Word of God by virtue of its divine origin. Scripture is the Word of God because its author, strictly speaking, is not a number of men but God Himself“ R. D. Preus, *The Theology of Postreformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena*, Bd. 1, St. Louis, 1970, S.263.

30 Vgl. J. A. O. Preus, *Second Martin*, S.218.

31 „Quae ex Prophetarum doctrina Deus ad fidem et pietatem posteris necessaria iudicavit, ea conscribi curavit, et ad posteritatem conservavit.“ Chemnitz, *Examen*, 12.

32 Chemnitz begründet dies mit 2Tim 3,17. Im Blick auf seine römischen Widersacher fügt er hinzu, daß wenn es neben der Schrift noch eine weitere Autorität für die Kirche gäbe, die zu verehren sei, Paulus' Aussage falsch wäre. Vgl. Chemnitz, *Examen*, S.40.

33 So auch Luther, siehe Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 1987. 2. Aufl. Oxford 2004, S.146.

34 „Et multi sane in Scriptura loci sunt planis et perspicuis verbis expositi, qui interpretatione procul petita non indigent, sed se ipsos explicant.“ Chemnitz, *Examen*, 65. Die Hervorhebung der *claritas* der Schrift ist sicherlich auch vor dem Hintergrund verschiedener jesuitischer Theologen zu sehen, die „besonderen Wert darauf ... [legten], die ‚obscuritas‘ der Schrift zu beweisen und damit ihre Unzulänglichkeit als Quelle der Offenbarung zu zeigen.“ *Oftestad*, *Traditio*, 173.

35 „Et in his, quae aperte in Scriptura posita sunt, inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi.“ Ebd.

Evangelium und damit *doctrina coelestis* schlechthin. Nach Quellen und Normen zu fragen, die nicht auf der Schrift gründen, ist daher abzulehnen und unvereinbar mit dem reformatorischen Schriftprinzip. Die Schrift muß nach reformatorischem Verständnis auf Grund ihres Wesens geradezu einzige und alleinige Norm der Schriftauslegung sein.³⁶ Eine Norm neben oder über der Schrift wäre eine Ablehnung der göttlichen Offenbarung selbst.

b. Die Anwendung der Norm: *Scriptura sui ipsius interpres*

Doch wie genau verhält sich für Chemnitz die Schrift im Akt der Schriftauslegung? In welcher Weise normiert die Schrift die Schriftauslegung?

Für Chemnitz wie für andere Reformatoren bildet der Literalsinn den fundamentalen hermeneutischen Maßstab, an dem es sich für den Ausleger zu orientieren gilt. Die Schrift präsentiert in klarer und verständlicher Art das Evangelium, welches durch philologische und grammatische Analyse, historische und literarische Sachkenntnisse und ähnliche Werkzeuge eruiert werden kann.³⁷ Auch wenn bei Chemnitz eine genaue Verhältnisbestimmung von Autor, Text und Interpret nicht zu finden ist, so ist doch eindeutig, daß Chemnitz die Textbedeutung, die „Sache“, die es durch den Interpreten zu entdecken gilt, „im“ Text bzw. beim historischen Autor verortet. Für den Leser gilt es, auf die Schrift, d.h. den Textsinn, zu hören.³⁸

Für ein wirkliches Verstehen im Sinne eines persönlichen Erkennens der biblischen Botschaft ist neben philologischen und historischen Werkzeugen die Erleuchtung durch den Geist Gottes notwendig. Mögen Wortbedeutung und Syntax für jeden Leser verständlich sein, so ist die *doctrina coelestis*, das rettende Evangelium, nur durch die Wirkung des Geistes erkennbar.³⁹ Die Schrift ist das Buch des Geistes Gottes; nur im geistgewirkten Glauben kann das in der Schrift enthaltene Evangelium angenommen werden.⁴⁰

Doch auch der geistgeleitete Interpret trifft, so gibt Chemnitz zu, auf viele unklare Stellen in der Schrift: „Allerdings gibt es daneben auch viele schwere und unklare Aussagen in der Schrift, deren Sinn nicht von jedem auf den ersten

36 So auch *Luther*, vgl. insbesondere WA 7, 98.

37 Vgl. dazu Preus' Analyse zum Literalsinn in der lutherischen Orthodoxie, in die auch Chemnitz als Vertreter der Frühorthodoxie eingeordnet wird: „Only the literal sense of Scripture is valid for establishing doctrine and teaching in the church.“ (deutsch: „Nur der Literalsinn der Schrift ist zulässig, um die Lehre und Verkündigung der Kirche zu begründen.“) Robert Preus, *Theology*, 321. Siehe auch J. A. O. Preus, *Second Martin*, 242.

38 Vgl. Arthur L. Olsen, *The Hermeneutical Vision of Martin Chemnitz. The Role of Scripture and Tradition in the Teaching Church*, in: *Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650). Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday*, Hg. Kenneth Hagen, Leiden 1990, S. 314–332, hier: S. 328.

39 Vgl. Preus, R., *Theology*, 319.

40 Vgl. Hartmut Günther, *Das Schriftverständnis der Konkordienformel*, in: *Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, Hg. Jobst Schöne, Erlangen 1978, S. 25–33, hier: S. 30.

Blick erkannt werden kann.⁴¹ Allerdings enthalten für Chemnitz die unklaren Schriften keinen zentralen Aspekt der *doctrina coelestis*, sodaß der Leser der Schrift sich des Evangeliums auf Grund des Zeugnisses der klaren Schriftstellen des Evangeliums sicher sein kann. Das Zeugnis der klaren Schriftstellen bildet die *analogia fidei* oder *regula fidei*, nach welcher die dunklen Stellen der Schrift zu beurteilen und auszulegen sind: *Scriptura sui ipsius interpres*.⁴² Die *analogia fidei* stellt damit die hermeneutische Norm für die unklaren Schriftstellen dar. Für Chemnitz' Methode der Schriftauslegung ist nun entscheidend, wie diese *analogia fidei* inhaltlich gefaßt ist. Es ist, klassisch reformatorisch, die Antithetik von Gesetz und Evangelium und ihrer Erfüllung oder Vollendung in Christus: „Die Analogie des Glaubens [d.h. das, was dem Glauben entspricht] bestand in den Glaubensartikeln, die unter den Kategorien Gesetz und Evangelium zusammengefaßt werden konnten. Keine Interpretation irgendeines Abschnitts durfte mit diesen klaren Glaubensartikeln in Konflikt geraten.“⁴³ Die Antithetik von Gesetz und Evangelium ist für Chemnitz, wie auch für Luther und Melanchthon, nicht nur fundamentales Dogma, sondern hat auch den Charakter eines normativen Prinzips der Schriftinterpretation.⁴⁴ Der Sinngehalt der klaren Schriftstellen ist „offenkundig begründet und gegeben in dem Rechtfertigungsevangeliem, das Jesus Christus, der auferstandene Gekreuzigte, in Person ist.“⁴⁵ Das Rechtfertigungsevangeliem hat in diesem Sinne eine „hermeneutische Leitfunktion“⁴⁶ bei Chemnitz und den anderen Reformatoren. Allerdings, so fügt Gunther Wenz zurecht hinzu, sei das Rechtfertigungsevangeliem nicht als „Selektionskriterium“ zu verstehen, sondern vielmehr im Sinne einer „regulativen Idee“, „die der Schrift selbst entnommen ist, um an ihr je

41 „Sunt vero praeterea multae difficiles et obscurae sententiae in Scriptura, quarum sensus non potest a quovis primo statim aspectu deprehendi.“ Chemnitz, Examen, S. 65.

42 „Die Schrift ist ihr eigener Ausleger.“ Vgl. Olsen, Vision, S. 323.

43 „The analogy of faith ... was simply the articles of faith that could be summarized under the categories of Law and Gospel. No interpretation of any passage can conflict with these clear articles of faith.“ R. Preus, Theology, S. 330.

44 Vgl. J. A. O. Preus, Second Martin, S. 236.

45 Gunther Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 1: Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Berlin / New York 1996, S. 179.

46 Ebd., S. 180. Ralph Bohlmann kann sich dieser Deutung nur bedingt anschließen. Für ihn unterstützen die lutherischen Bekenntnisse nicht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als übergreifendes hermeneutisches Prinzip für die Interpretation der Schrift. Vielmehr seien es alle Glaubensartikel der Alten Kirche, welche den Reformatoren als Interpretationshilfe gedient hätten. Bohlmanns Einwand ist eingeschränkt zuzustimmen. Sicherlich haben Chemnitz und andere Reformer die Antithetik von Gesetz und Evangelium nicht rigoros und einseitig auf jede Stelle der Schrift angewandt. Auf der anderen Seite ist festzustellen, daß gerade die Rechtfertigungslehre besonders häufig den Hintergrund für die Auslegung von Schriftpassagen bildete. Inwieweit Chemnitz einer weiter gefaßten Glaubensregel eine normative hermeneutische Funktion einräumt, wird im nächsten Punkt der Untersuchung zu erforschen sein. Vgl. Ralph A. Bohlmann, Principles of Biblical Interpretation in the Lutheran Confessions, St. Louis/London 1968, S. 116f.

und je sich neu zu bewähren.“⁴⁷ Die so verstandene inhaltliche Mitte der Schrift als hermeneutische Norm für unklare Aussagen der Schrift steht für Chemnitz nicht im Widerspruch zum reformatorischen Diktum *scriptura sui ipsius interpretes*, sondern vielmehr ist für Chemnitz der Inhalt der Schrift das Rechtfertigungsevangelium schlechthin.

3. Die *regula fidei* als erweiterte Norm der Schriftauslegung

Ist bei Chemnitz die Schrift Norm der Schriftauslegung, so haben die altkirchliche Glaubensregel und die altkirchlichen Symbole nichtsdestoweniger Relevanz im Akt der Schriftauslegung. Chemnitz anerkennt die Autorität der zur Zeit der ersten Christen existierenden mündlichen, apostolischen Tradition, welche neben dem Alten Testament und den sich im Vorgang der Verschriftlichung befindlichen neutestamentlichen Schriften höchstes Ansehen in der frühen Kirche genoß. Diese apostolische Tradition enthält für Chemnitz die *doctrina coelestis*. Sie ist aufgrund ihres göttlichen Ursprungs Norm für kirchliche Lehre und Verkündigung. Ebenso sind die altkirchlichen Symbole – Chemnitz nennt explizit das Apostolikum, das Nicänum und das Athanasianische Glaubensbekenntnis – für Chemnitz inhaltlich äquivalent mit der Schrift: „Diese sind ... äquivalente oder austauschbare Begriffe: die alten Verfassungen [d.h., die Bekenntnisse] der Kirche, welche die echte apostolische Tradition enthalten, und die Lehren der Heiligen Schrift.“⁴⁸ In diesem Sinne zitiert Chemnitz die folgende Aussage von Irenäus mit expliziter Zustimmung: „Auch falls keine Schriften von den Aposteln zurückgelassen worden wären, hätte man von jener Tradition, welche die Kirche von den Aposteln erhalten hatte und welche unverfälscht bis zu jener Zeit erhalten worden war, die wahre apostolische Lehre sich aneignen können.“⁴⁹ Die entscheidenden Inhalte der Schrift finden sich also in jener apostolischen Tradition wieder und steht ihr nicht entgegen, wie Bengt Hägglund bemerkt:

„Wenn die ‚regula veritatis‘ nicht mit der Schrift identifiziert werden kann, so bedeutet das nicht, daß sie einen anderswoher geholten Deutungsmaßstab bildet, auch nicht daß sie mehr als die Schrift umfaßt, so daß man sie mit der kirchlichen Lehrüberlieferung, der Tradition im weiteren Sinn gleichstellen konnte.“⁵⁰

47 Wenz, Theologie, S.180.

48 „Sunt igitur ... duo aequivalentia seu termini convertibiles: antiquus Ecclesiae status, tenens veram Apostolicam traditionem, et doctrinae Scripturae sacrae.“ Chemnitz, Examen, S.75.

49 „Etiam si nulla relictis fuisset ab Apostolis Scriptura, ex illa tamen traditione, quam Ecclesia ab Apostolis acceptam, ad illa usque tempora sinceram conservarat, potuisse cognosci, quae esset vera doctrina Apostolica.“ Ebd., S.74.

50 Bengt Hägglund, Die Bedeutung der „regula fidei“ als Grundlage Aussagen, in: Studia Theologica 12, 1958, S.1–44, hier: S.14.

Der Inhalt der Schrift und die Glaubensregel sind sowohl für Irenäus als auch für Chemnitz identisch, die Glaubensregel ist die *analogia fidei*, welche die Hauptlehren der Schrift adäquat zusammenfaßt.⁵¹ Die Glaubensregel beschreibt für Chemnitz den Inhalt der apostolischen, mit der Schrift zusammenfallenden, Tradition.⁵² Diese inhaltliche Äquivalenz mit der Schrift ist dann auch der Ursprung ihrer Autorität in der Kirche.

Dieser inhaltlichen Übereinstimmung von Schrift, altkirchlichen Symbolen und Glaubensregel geht der Gedanke der Einheit des Inhalts des christlichen Glaubens voraus. Es ist das Wesen der *doctrina coelestis* als zeitübergreifende, unveränderliche Einheit, welches zu einer solchen Übereinstimmung führen kann: „[D]er Inhalt des Glaubens liegt ursprünglich als eine Totalität, eine zusammenhängende ‚Ordnung‘ vor, die mit der ‚regula fidei‘ und mit der in der Schrift bezeugten, göttlichen Heilsordnung zusammenfällt.“⁵³ Jene Ordnung bildet sich sowohl in der Schrift und gleichzeitig auch in den altkirchlichen Symbolen und der Glaubensregel ab. Alle drei stellen dieselbe Ordnung, dieselbe Lehre dar.

Allerdings ist die Identität von Schrift und Bekenntnis, von Bibel und Glaubensregel nicht absolut. Symbole und Glaubensregel haben sich immer neu an der Schrift zu bewähren. Sie sind Zeugnis, haben „über sich hinausweisenden Charakter.“⁵⁴ Dort, wo sie nicht mit der Schrift übereinstimmen sollten, verlieren Symbol und Glaubensregel unmittelbar ihre kirchliche Autorität.

In Bezug auf die Auslegung der Schrift bedeutet dies für Symbol und Glaubensregel, nach dem Sprachgebrauch der *Formula Concordiae* und Chemnitz’ *Loci Theologici* „Summe“ genannt, folgendes: „Den Summen wird deswegen mit ihrer Sinnregulierung und Sinndefinition eindeutig nur eine dienende und helfende Funktion im Blick auf den Sinn der Schrift zugestanden.“⁵⁵ Symbol und Glaubensregel sind in der Theorie offen für Korrektur und Ergänzung. In der Praxis der Chemnitz’schen Schriftauslegung allerdings hat die Glaubensregel eine wohl schwerlich hinterfragbare regulative Funktion inne, wie Merrick bemerkt: „Es kann schwerlich geleugnet werden, daß die Regel als Tradition fungierte, neben der es keine korrekte Interpretation geben konnte.“⁵⁶ Die Glaubensregel bildete also eine Art „negative Norm“, mit der im Blick auf unklare Stellen der Schrift falsche, weil der *analogia fidei* widersprechende Inter-

51 Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch bei Tertullian. Die *regula fidei* ist mit dem Inhalt des christlichen Glaubens identisch. Vgl. Hægglund, Bedeutung, S. 21.

52 Vgl. Chemnitz, Examen, S. 78.

53 Hægglund, Bedeutung, S. 18.

54 Jobst Christian Ebel, Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel. Eine historisch-systematische Untersuchung, München 1981, S. 46.

55 Ebd., 45.

56 „It can hardly be denied that the rule functioned as a tradition apart from which no correct interpretation could occur.“ James R. Merrick, „Sola Scriptura“ and the „Regula Fidei“, in: Scottish Journal of Theology 63/3, 2010, S. 253–271, hier: S. 261.

pretationen ausgeschlossen werden konnten. Chemnitz lobt in diesem Sinne die Genesisexegese Augustins, bei der dieser die Glaubensartikel an den Anfang seines Kommentars setzt: „Als Augustinus die Genesis auslegte, setzte er die Glaubensartikel an den Anfang (seiner Interpretation), damit bei der Erklärung der schwierigsten Fragen seine Auslegung nicht als falsch bezeichnet werden konnte.“⁵⁷ Die Artikel des Glaubens als Regel oder Kanon des Glaubens dienen also als Leitfaden für die Auslegung schwieriger Schriftstellen. Sie bilden damit keine Norm außerhalb der Schrift, sondern vielmehr einen Fortsatz der Schrift selbst, gerade durch die Glaubensregel interpretiert die Schrift sich selbst und bleibt Norm der Schriftauslegung. Für Chemnitz bedroht die *regula fidei* nicht die Suffizienz der Schrift, da sie völlig mit dem Heilsinhalt der Schrift übereinstimmt und nur dann Autorität besitzt wenn sie sagt, was die Schrift sagt. Die *regula fidei* wendet sich auch nicht gegen die *claritas* der Schrift, weil sie nur dort zur Anwendung kommt, wo die Schrift unklar ist und der Schriftsinn nicht klar und eindeutig eruiert werden kann. Die Glaubensregel als Norm der Schriftauslegung ist für Chemnitz also „in Wirklichkeit ... nicht ein anderes Interpretationsprinzip, sondern vielmehr eine Erweiterung der Regel, daß die Schrift ihr eigener Ausleger ist.“⁵⁸ Die Schrift legt sich selbst aus, indem Symbole und Glaubensregel für unklare Stellen als Richtschnur herangezogen werden.

4. Die Kirchenväter als relative Norm der Schriftauslegung

Bezieht sich Chemnitz, wenn er eine von der Schrift normierte Norm für Schriftauslegung im Sinn hat, nur auf die Glaubensregel und altkirchlichen Symbole, oder auf andere Schriften der alten Kirche?

Kaum ein anderer Reformator war derart versiert im Umgang mit den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte wie Chemnitz.⁵⁹ Häufig ist es Chemnitz' apologetische Strategie, die ihn die Kirchenväter als „Zeugen der Wahrheit“ gegen seine römisch-katholischen Widersacher zitieren ließ.⁶⁰ Merrick stellt heraus, daß es Chemnitz ein starkes Anliegen ist, die reformatorischen Positionen

57 „Et ita Augustinus expositurus Genesin, praemittit articulos fidei ut in explicatione quaestionum difficillimarum, si nihil dixerit contra hanc regulam fidei, sed quae illi consentanea sunt, non possit dici errasse.“ *Chemnitz*, Examen, 78. Vgl. Augustins Verhältnis zur regula fidei in Prosper S. *Grech*, The Regula Fidei as a Hermeneutical Principle in Patristic Exegesis, in: The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia, Hg. *Joze Krasovec*, Sheffield 1998, S. 589–601, hier: S. 593f.

58 „in reality ... not another principle of interpretation but an extention of the rule that Scripture is its own interpreter.“ *Bohlmann*, Principles, S. 105.

59 Als herzoglicher Bibliothekar in Königsberg verbrachte Chemnitz drei Jahre (1550–1553) damit, die Kirchenväter mit Gründlichkeit zu studieren. Daraus resultierten umfangreiche Auszüge aus altkirchlichen Schriften, für die er in seinen späteren Schriften reichlich Verwendung fand. Vgl. Ernst Volks kurze und lesenswerte Biographie über Chemnitz: Ernst *Volk*, Der andere Martin. Eine Erinnerung an den lutherischen Theologen Chemnitz, Berlin 1987.

60 Vgl. *Volk*, Chemnitz, S. 9.

als mit der alten Kirche in Kontinuität stehend auszuweisen.⁶¹ Im Blick auf die Frage nach Schrift und Tradition zitiert Chemnitz lange Passagen aus Irenäus und Tertullian und verknüpft damit rhetorisch das reformatorische Anliegen mit jenem der frühkirchlichen Apologeten und Theologen. Gleichzeitig setzt Chemnitz damit argumentativ geschickt die römisch-katholische Position in die Nähe der gnostischen Antagonisten von Irenäus und Tertullian.⁶² Doch neben dem apologetischen Gebrauch der Kirchenväter ist Chemnitz' Rückgriff auf die Schriften der frühen Kirche auch ein zutiefst theologischer. Die Tradition der Kirchenväter macht einen wichtigen Bestandteil seiner theologischen Arbeit aus, wie Arthur Olsen treffend beschreibt: „Chemnitz... wäre verwundert angesichts der historischen Annahme, daß das Schriftprinzip der Reformation anti-traditionell ist. Der Zugriff sowohl auf die Schrift als auch auf die Tradition ist tief integriert in seinem Werk.“⁶³ Im Blick auf die Frage der Schriftauslegung ist insbesondere der *consensus patrum* für Chemnitz von großer Bedeutung. Grund dafür ist zum einen die von Melanchthon und dem Humanismus motivierte Vorstellung, die alte, antike Kirche sei „reiner“ und müsse daher hoher Ehre teilhaftig werden.⁶⁴ Zum anderen ist die alte Kirche auch *näher* an den Heilsereignissen selbst dran, ist weiser und erfahrener und hat daher implizit eine höhere Autorität als spätere Zeugnisse.⁶⁵ Zuletzt spielt für Chemnitz im Sinne der unveränderlich überlieferten göttlichen Lehre auch das Prinzip der Kontinuität in der kirchlichen Lehrbildung eine Rolle.⁶⁶ Doch wie exakt kann der Platz und die Autorität der Kirchenväter in der Auslegungslehre Chemnitz' beschrieben werden? Chemnitz weist den Kirchenvätern eine relative Norm im Akt der Schriftinterpretation zu. Hauschild schreibt: „Die Reformatoren waren bereit, die altkirchliche Tradition als theologischen Impuls produktiv oder korrigierend zu verarbeiten.“⁶⁷ Chemnitz selbst beschreibt die Autorität der Kirchenväter wie folgt:

„Wir weisen den Schriften der Väter ihren angemessenen und, gewiß, ehrenvollen Platz zu, der ihnen zusteht. Denn sie haben viele Abschnitte der Schrift klar ausgelegt, haben die alten Dogmen der Kirche gegen neue Ver-

61 Vgl. Merrick, *Sola Scriptura*, S.255.

62 Vgl. ebd., S.270.

63 „Chemnitz ... would be puzzled by the historical assumption that the Scriptural principle of the Reformation is anti-traditional. The approach to both Scripture and tradition is deeply integral to his work.“ Olsen, *Vision*, S.315.

64 Chemnitz benutzt häufig den Komperativ „purioris“, um den Charakter der alten Kirche zu beschreiben. Vgl. z.B. Chemnitz, *Examen*, S.81.

65 Vgl. Olsen, *Vision*, S.325.

66 Vgl. Wenz, *Theologie*, S.164. Eine solche Kontinuität betont auch Melanchthon, wie Hägglund beobachtet. Vgl. Bengt Hägglund, *Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius. Aufsätze zum Studium der altlutherischen Theologie*, Waltrop 2003, S.31.

67 Wolf-Dieter Hauschild, *Die Confessio Augustana und die altkirchliche Tradition*, in: *Kerygma und Dogma* 26/3, 1980, S.142–163, hier: S.161.

fälschungen der Häretiker verteidigt, und haben dies auf der Grundlage der Schrift getan, haben in richtiger Weise viele Punkte der Lehre erklärt, haben viele Aspekte der Geschichte der Urkirche aufgezeichnet, und haben auf viele nützliche Dinge aufmerksam gemacht.“⁶⁸

Dieser Abschnitt macht deutlich, welch hohen Wert Chemnitz dem Studium der Kirchenväter für die Schriftauslegung zuweist. Eine Interpretation, die dem *consensus patrum* widerspricht, muß abgelehnt werden: „Auch billigen wir es nicht, falls jemand für sich eine Bedeutung erfindet, die im Konflikt mit der gesamten Antike (gemeint ist die alte Kirche) steht. Und dafür gibt es auch kein klares Zeugnis der Kirche.“⁶⁹ Hägglund schreibt: „Zwar ist die Schrift allein Richtinstanz ... aber die Schrift ist nie allein: immer haben auch einige Fromme die rechte Lehre vertreten und eine vorbildliche Auslegung des Wortes Gottes gegeben.“⁷⁰ Die Kirchenväter bieten häufig die wahre, angemessene Interpretation der Schrift und fördern so das Verständnis der biblischen Schriften. Der *consensus patrum* bildet für Chemnitz eine Art Rahmen, in dem sich Schriftauslegung zu bewegen hat. Doch macht Chemnitz deutlich, daß die Autorität einzelner Väter dort aufhört, wo sie den Boden der Schrift verlassen. Die mögliche Fehlbarkeit der Väter sieht er im Selbstverständnis eben jener Lehrer der alten Kirche widergespiegelt: „[O]bwohl die Väter selbst die Leser nicht auf *die* Weise an sich binden wollten, daß jene glaubten sie müßten den Vätern daher glauben, einfach weil diese die Väter seien.“⁷¹ Die Schrift ist Norm und Regel für jede Tradition der Kirche. Daher muß jede Lehre der alten Kirche abgelehnt werden, die nicht dem biblischen Kanon entspricht.⁷² Ergänzend weist Chemnitz darauf hin, daß die Kirchenväter viele Gebräuche ihrer Zeit, die dem biblischen Zeugnis widersprechen, toleriert hätten.⁷³ Auch daher sei die Autorität der Kirchenväter eine relative. Zuletzt führt Chemnitz an, die Väter hätten sich häufig selbst widersprochen und kritisiert und wären daher ungeeignet für eine absolute Norm für kirchliche Lehre.⁷⁴ Diese Gründe veranlassen Chemnitz dazu, den Kirchenvätern eine absolute Autorität für die

68 „Patrum enim scriptis suum, et quidem honorificum, qui illis debetur, tribuimus locum, ut qui multos Scripturae locos praeclare explicaverunt, antiqua Ecclesiae dogmata, contra novas haereticorum corruptelas defenderunt, idque ex Scriptura, multos locos doctrinae recte explicarunt, multa de historia primitivae Ecclesiae annotarunt, et multa alia utiliter monuerunt.“ *Chemnitz*, Examen, S.81.

69 „Neque enim probamus, si quis sibi comminiscatur sensum pugnantem cum tota antiquitate, et cujus plane nulla sint Ecclesiae testimonia.“ Ebd., S. 66.

70 Hägglund, Chemnitz, S.39.

71 „[C]um ipsi Patres Lectorem nolint ita sibi alligatum, ut putent necesse sibi esse, aliquid ideo credere, quoniam a patribus dicitur.“ *Chemnitz*, Examen, S.67.

72 Vgl. ebd., S.82.

73 Vgl. ebd., S.84.

74 Vgl. ebd.

Schriftauslegung zu verwehren.⁷⁵ Solange die Kirchenväter mit der Schrift übereinstimmen, dienen sie dem Interpretieren als hermeneutischer Rahmen, welcher die unklaren Stellen der Schrift erleuchtet.

5. Außerbiblische Tradition als ungenügende Norm der Schriftauslegung

Die Frage nach einer gleichrangigen Autorität kirchlicher Tradition parallel zur Heiligen Schrift und ihrer Rolle in der Schriftauslegung liegt an dem Ursprung der römisch-reformatorischen Auseinandersetzungen. Die fundamentale Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition wirkt sich auf das Problem der Autorität in der Schriftauslegung aus.

Chemnitz' tiefe Überzeugung von der Wahrheit des Schriftprinzips *sola scriptura* ist auch in dieser Frage sein Ausgangspunkt: „Es ist überhaupt eine außergewöhnliche Dreistigkeit, irgendetwas auf eine Ebene mit der Majestät und Autorität der kanonischen Schrift zu stellen.“⁷⁶ Er charakterisiert die mündlichen Traditionen, auf die sich die römische Kirche beruft, im Gegensatz zur Heiligen Schrift, in mehrfacher Hinsicht als ungenügend. *Erstens* weist Chemnitz darauf hin, daß bereits die Heilsgeschichte die Fehlbarkeit mündlicher Überlieferung deutlich macht. Für Chemnitz zeigt die Schrift selbst, daß ein Verlaß auf mündliche Tradition aufgrund der Bosheit des menschlichen Herzens und seinem Drang zur Korruption unmöglich ist.⁷⁷ Mündliche Tradition ist auf Grund ihrer *Qualität* der schriftlichen Tradition nicht ebenbürtig. *Zweitens* haben bereits seit der frühen Kirche ungeschriebene Traditionen die Lehre der Kirche „vergiftet“ und viele Gläubige irregeleitet: „Durch die Ehre, den Vowand und das Ansehen der Traditionen außerhalb und im Widerspruch zur Schrift wurden sowohl Häretiker als auch große und eigentlich gute Menschen der Kirche getäuscht und haben ihrerseits andere getäuscht.“⁷⁸ Anstatt der „simplici fidei regula“⁷⁹ zu folgen, hat sich auf Grund mündlicher, nicht-biblischer Überlieferungen die Kirche „peregrinas opiniones“⁸⁰ angeeignet. Für

75 Contra Otto Ritschl, welcher fälschlicher Weise behauptet, für Chemnitz werde der *consensus patrum* die entscheidende Norm der Schriftauslegung. Vgl. Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen, Bd. 1, Leipzig 1908, S.379.

76 „Insignis omnino audacia est, majestati et auctoritati Scripturae Canonicae aliquid aequare.“ Chemnitz, Examen, S.87.

77 Im zweiten Kapitel des Examens mit dem Titel „De Origine, Causa Et Usu Scripturae Novi Testamenti“ beschreibt Chemnitz detailliert den „Verfall“ der mündlichen Tradition seit Adam, der erst durch die Verschriftlichung bei Mose ein Ende fand. Vgl. Chemnitz, Examen, S.8ff. Siehe auch Oftestads Ausführungen dazu: Oftestad, Traditio, S.175f.

78 „Per titulum igitur, praetextum et admirationem traditionum praeter et contra Scripturam, et decepti sunt, et deceperunt alios, cum haeretici, tum magni etiam, et non mali in Ecclesia viri.“ Chemnitz, Examen, S.90.

79 „Einfachen Regel des Glaubens.“ Ebd.

80 „Fremde Auffassungen.“ Ebd.

Chemnitz ist der Verfall der römischen Kirche seit den ersten Jahrhunderten ein Symptom der kirchlichen Wende zur Anerkennung mündlicher, nicht-biblischer Traditionen. *Drittens* weist Chemnitz darauf hin, daß viele der sogenannten apostolischen Traditionen in der Geschichte der Kirche erst in viel späteren Jahrhunderten auftauchen und daher nicht von den Aposteln stammen können. Viele der Traditionen, auf welche sich die römische Kirche beruft, hätten keinerlei Verbindung zur wahren, apostolischen Tradition, vielmehr wurde diese Verbindung erst in späterer Zeit behauptet, um jenen mündlichen Traditionen eine größere Autorität in der Kirche zu verschaffen.⁸¹

6. Fazit

Der Hinweis auf die Korrumpierbarkeit mündlicher Traditionen bildet das Gegenstück zu Chemnitz' Argumentation für die Heilige Schrift als einzige Norm und Autorität der Kirche. Die Kirche darf keine Quelle und kein Medium der *doctrina coelestis* neben der Heiligen Schrift anerkennen. Dies führt in der Frage der Autorität im Akt der Schriftauslegung geradewegs zum Diktum *scriptura sui ipsius interpres*, welches eine absolute kirchliche Autorität in der Schriftauslegung ausschließt. Eine Interpretationsnorm, die nicht mit dem Inhalt der Schrift übereinstimmt, darf nach reformatorischer Überzeugung nicht zum Zuge kommen. Mit jenem Inhalt der Schrift stimmt demgegenüber für Chemnitz die altkirchliche *regula fidei* überein, welche aus diesem Grund als erweiterte Norm der Schriftauslegung im Sinne des reformatorischen *scriptura sui ipsius interpres* zum Zuge kommt. In diesem Sinne konstituiert die Schrift selbst ihre Auslegung und verweist damit die Glaubensregel auf den Platz der *norma normata*. Die Schrift selbst ist kritische Norm kirchlicher Lehre und Praxis, sie ist *norma normans non normata*.⁸²

⁸¹ Vgl. Chemnitz, Examen, S.93.

⁸² „Die normierende, nicht normierte Norm.“

Umschau

Daniel Schmidt:

Konfessionelle Erweckung in Finnland im 19. Jahrhundert

Die finnische lutherische Kirche hat im vergangenen Jahr eines Theologen und Predigers gedacht, dessen Einfluß über die Grenzen Finnlands hinaus reicht und bis heute zu spüren ist. Am 15. Juli hat sich der Geburtstag Fredrik Gabriel Hedbergs zum zweihundertsten Mal gejhrt. 1834 ordiniert gehöte Hedberg seit 1836 zur pietistischen Erweckungsbewegung, die mit dem Bauern und Laienprediger Paavo Ruotsalainen begonnen hatte. Hedberg wurde bald einer der Führer dieser Bewegung im südlichen Finnland und erregte damit den Unwillen der rationalistisch geprägten Diözesanleitung. Von 1838–1842 wurde er mehrfach versetzt und hatte unter anderem die Stelle eines Gefängnisseelsorgers im nordfinnischen Oulu inne.

In dieser Zeit entdeckte er eine lutherische Frömmigkeit, die ihre Heilsgewißheit nicht in festgelegten Kennzeichen der wahren Erweckung eines Christen suchte. Spener und zu einem gewissen Grad Arndt, bis dahin seine geistlichen Lehrer, wichen Luther, Prätorius und dem Konkordienbuch. Er schrieb einen in Andachtsform gehaltenen Kommentar zu Eph 1 („Die Lehre vom Glauben zur Seligkeit“), in dessen Zentrum die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und die Freude an der Seligkeit steht. Der Bruch mit dem Pietismus wurde für Hedberg zu einer kontroversen Auseinandersetzung, in der er sich neben Luther auf Werke von Gerhard, Löhe, Thomasius, von Harleß und andere stützte. Seine Hauptschrift in diesem Streit erschien 1845 unter dem Titel „Pietism och Christendom“. Er sammelte Gelder zur Unterstützung der Altlutheraner in Deutschland und brachte mehrere religiöse Zeitschriften heraus. Die „evangelische“ Bewegung gewann vor allem im Südwesten Finnlands solchen Einfluß unter Klerus und Laien, daß es 1873 zur Gründung einer Evangeliums-Vereinigung kam (finnisch „Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys“, SLEY).

Die Evangeliumsvereinigung legte von Anfang an einen Schwerpunkt auf die Veröffentlichung lutherischer Literatur und auf die missionarische Arbeit im In- und Ausland. Seit 1900 arbeitet sie in Japan. Heute hat sie rund 30 Missionare, die darüber hinaus in Papua-Neuguinea, Kenya, Sambia, Kamerun und Rußland im Einsatz sind.

Es gehört zu den Eigenheiten der lutherischen Staatskirche in Finnland (die sich diesen Status mit einer kleineren orthodoxen Kirche teilt), daß sie bis heute von vier unterschiedlichen Erweckungsbewegungen aus dem 19. Jahrhundert geprägt ist und daß diese als Vereine innerhalb der Kirche und Gemeinden or-

ganisiert sind. 1965 waren nach einer Untersuchung mehr Gemeinden in Finnland von der evangelischen Erweckungsbewegung um Hedberg beeinflußt als von irgendeiner anderen. Heute hat die Evangeliumsvereinigung 17000 Mitglieder, hat eigene Kirchen in größeren Orten und unterhält 22 Schulen. Ein Evangeliums-Festival zieht jeden Sommer mehr als zehntausend Teilnehmer an.

Heute weniger sichtbar ist der Einfluß dieser Bewegung in Nordamerika. Aus wirtschaftlichen Gründen wanderte von 1870 bis 1930 fast ein Viertel der finnischen Bevölkerung aus. Auf amerikanischem Boden gründeten die lutherischen Immigranten sehr bald eigene Kirchen entsprechend ihren Wurzeln in einer der Erweckungsbewegungen in Finnland. Die von Hedberg konfessionell geprägten finnischen Lutheraner gründeten die „Finnish Evangelical Lutheran National Church of America“, die seit 1922 in Kirchengemeinschaft mit der Missouri-Synode stand und 1964 in diese eingegangen ist.

„Wenn du Gnade finden willst, ...
mußt du auf Christus hören. Er muß
dein Lehrer über alle Lehrer sein, der
Hirte deiner Seele, deine einzige
Zuflucht gegen Sünde, Tod und die
Verdammnis des Gesetzes, die
Ängste, die der Satan in dir erregt,
und deine eigene Unzulänglichkeit.“

*Aus einer Predigt Hedbergs am 7. Sonntag nach Trinitatis,
22.7.1849*

zitiert nach: Aho, Gerhard. The Preaching of F.G.: Hedberg. Thesis. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Speech in the Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign. Urbana, IL 1972. S. 140.

Von Büchern

Johann Anselm Steiger, *Philologia Sacra*. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts (= Biblisch-Theologische Studien 117), Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, ISBN 978-3-7887-2488-7, 264 S., 34,90,- €.

Bei diesem Buch handelt es sich um die ins Deutsche übertragene und stark erweiterte Fassung der von Steiger zuvor im großen englischsprachigen Standardwerk über die Geschichte der Auslegung des Alten Testaments veröffentlichten Darstellung der Schriftexegese in der vornehmlich lutherischen Orthodoxie. Ziel ist es, den hermeneutischen, biblisch-theologischen und philologisch-exegetischen Facettenreichtum dieser Epoche vorzustellen und so für die weitere Forschung Schneisen zu schlagen. Dabei ist der Gegenstand nicht nur von einem historischen Interesse. Steiger vermag immer wieder aufzuzeigen, daß die Erkundung der Schriftexegese der Orthodoxie¹ auch wichtige Anregungen für heutige Schriftauslegung geben kann.

In seinen einleitenden Bemerkungen zur Forschungsgeschichte zeichnet der Verfasser zunächst nach, wie es in Theologie und Kirche zu einem negativen Verständnis des Orthodoxie-Begriffs und damit zu einer Vernachlässigung der Epoche der Orthodoxie kommen konnte. Inzwischen gibt es zwar Untersuchungen und Editionen zur Dogmatik und zur geistlichen Literatur jener Zeit. „Fast völlig unbeackert indes ist das weite Feld der Geschichte der Schrift-Exegese im Zeitalter der Orthodoxie“ (S.8). Für einen wahrhaft wissenschaftlichen Umgang mit diesem Feld ist es aber zunächst einmal unumgänglich, die weiterhin unhinterfragte These von der „Unwissenschaftlichkeit“ vorauflärerischer Schriftauslegung zu verabschieden. Steiger stellt die hinter dieser These stehende Prämisse von der Verfallsgeschichte der Orthodoxie im Gegenüber zum reformatorischen Aufbruch auf den Kopf, wenn er die Orthodoxie als „performative Epoche des Protestantismus“ sehen lehrt. Diesen Ansatz hat Steiger schon in früheren Veröffentlichungen wiederholt plausibel gemacht.² So zeichnet die theologische Arbeit jener Zeit ein hohes Maß rezeptiver und produktiver Energie aus, die u.a. dem Ziel dient, den Anspruch der Reformation zu ge-

1 The Development of the Reformation Legacy. Hermeneutics and Interpretation of Sacred Scripture in the Age of Orthodoxy, in: Magne *Saebøe* (Hrsg.): Hebrew Bible/Old Testament. The History if its Interpretation, Bd. 2. Göttingen 2008, 691–757.

2 Vgl. unsere Besprechungen der Bücher von Johann Anselm Steiger:

- Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. *Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla*. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards (Studies in the History of Christian Thought, Band 104). Leiden – Boston – Köln 2002, in: Lutherische Beiträge 11, 2006, S.190–194;
- 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, Band 121), Leiden 2005, in: Lutherische Beiträge 12, 2007, S.60–63.

nügen, auf überliefertem Boden aufzuruhen. Das führt zu einer breiten Rezeption antiker Bildung, Philosophie, Rhetorik, Diätetik und Medizin im Dienste einer methodisch reflektierten und in der Fülle des Lebens verantworteten Darlegung der an die Schrift gebundenen reformatorischen Theologie. Modifiziert durch die Rechtfertigungslehre beerbte man auch die vorreformatorische Frömmigkeit. Der kontroverstheologische Diskurs war möglich, weil man sich konfessionsübergreifend in einem gemeinsamen Traditionsraum bewegte. Die Rezeption der antiken Rhetorik wiederum diente der reflektierten Wahrnehmung der biblischen Rhetorik auch hinsichtlich der eigenen homiletischen Unterweisung und Praxis. Daß die Schriftexegese durchweg im Dialog mit der Auslegungsgeschichte stattfand, zeigt schon die Flut von patristischen, rabbinischen, mittelalterlichen und reformatorischen Quellentexten, die damals ediert wurden. So führte nach Steiger das reformatorische Schriftprinzip gerade zu einer Aufwertung der Tradition, insofern sich die Schriftausleger als Teil einer epochenübergreifenden Auslegungsgemeinschaft verstanden. Luthers angewandte, aber von ihm selber noch nicht systematisch aufbereitete Hermeneutik vollendete sich in den großen Werken der hermeneutica sacra von Matthias Flacius über Wolfgang Franz, Johann Gerhard, bis zu Salomon Glass und Johann Konrad Dannhauer.

Theorie und Praxis der Schriftauslegung wirkten in höchstem Maße kulturstiftend, ein aus der Bachforschung schon länger bekannter Sachverhalt, der aber viel weitere Kreise zieht. Erst Pietismus und Aufklärung rissen die fruchtbare Einheit von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit auseinander, die für das Zeitalter der Orthodoxie geradezu konstitutiv war. Ebenso galten Dogmatik und Exegese nicht als Gegensätze, sondern als einander ergänzende und zuarbeitende Disziplinen. So beginnt Steigers Darstellung nach diesen einleitenden Ausführungen mit einer Einführung in wichtige Aspekte der orthodoxen Schriftlehre. Das umfaßt die Lehre von der göttlichen Inspiration der Schrift, die Klärung des Verhältnisses von Schrift und Heiligem Geist (Geist und Buchstabe) vor allem im Rahtmannschen Streit, den Steiger ausführlich darlegt, die Lehre von den Eigenschaften (affectiones) der heiligen Schrift, deren biblische Grundlegung und auslegungspraktische Relevanz der Verfasser weitere Klischees entkräftend herausarbeitet.

Konnte man zu diesen Aspekten der Schriftlehre auch schon etwa in den großen Arbeiten von Robert D. Preus (den Steiger freilich nicht erwähnt) und Carl Heinz Ratschow fündig werden, so führt Steiger in den weiteren Kapiteln über die exegetische Arbeit jener Zeit die meisten Leser in bislang unbekanntes Neuland. Das gilt für die Sichtung der methodischen Anleitungen zur Schriftexegese, die damals durchweg philologische Gelehrsamkeit mit meditativer Frömmigkeit verbinden konnten. Die Lektüre des Urtextes, seine logische, rhetorische und philologische Analyse waren von allerhöchster Bedeutung. Doch sollte diese Arbeit einfließen in ein lebenslanges Eindringen und Geprägtwerden durch die biblischen Texte, wozu beispielsweise Exzerptbücher

empfohlen wurden. Ein Stillstehen oder gar „Auslernen“ bei der Bibelauslegung war schon deshalb ausgeschlossen, weil diese in permanenter Einheit mit der Glaubensanfechtung gesehen wurde. Schriftkritik ging von der Schrift aus, die unablässig in Anfechtung und Trost auf den Leser einwirkte, der dadurch wieder zurück zum Wort der Schrift gewiesen wurde. Anfechtung galt mithin nicht als Störfaktor, sondern als Motivation für noch intensiveres Schriftstudium. Bis auf wenige Ausnahmen waren die orthodoxen Schriftausleger in hohem Maße an den Ergebnissen der jüdisch-rabbinischen Auslegungsgeschichte interessiert. Das läßt sich an Editionen rabbinischer Werke ebenso ablesen wie an deren Einbeziehung in die eigene Schriftauslegung. Gefördert wurden Kenntnisse im Aramäischen, Syrischen und Chaldäischen. Studiert, wenn auch mit kritischem Sinn, wurden die Schriften der Kabbala. Lutherische und jüdische Hermeneutik teilten die Überzeugung, daß es in den heiligen Texten nichts Überflüssiges und Unwichtiges gebe. Der Grunddissens über die Frage nach dem Messias machte es etwa einem Johann Gerhard möglich, frei Gemeinsamkeiten mit der rabbinischen Exegese gerade auch bei der Deutung messianischer Texte zu thematisieren. „Die fundamentale Gemeinschaft zwischen Juden und Christen besteht bei allen Differenzen nach Gerhard darin, daß sie einen gemeinsamen Text haben, weswegen Juden und Christen bei der Lektüre der Schriften des alten Bundes eine Auslegungsgemeinschaft bilden“ (83f). Der Respekt davor, daß im Buch Hohelied zunächst von Israel die Rede ist, schloß eine geistliche Deutung auf die Kirche gerade nicht aus, sondern beförderte diese, wiewohl auch Gerhard mit einem profanen Entstehungskontext als Brautlied rechnete. Auch die Durchführung der Selbstauslegung der Schrift durch immer neue Kollationen paralleler oder sinnähnlicher Schriftstellen verband die Orthodoxen methodisch mit den Rabbinen.

Einen besonderen Schwerpunkt im Rahmen ihrer intertestamentarischen Hermeneutik bildet in der Orthodoxie und damit auch in Steigers Darstellung die typologische und allegorische Exegese des Alten Testaments, die auch im Horizont der damals verbreiteten – schöpfungstheologisch und christologisch begründeten – allegorischen Deutung der ganzen Weltwirklichkeit zu sehen ist. Durfte für die Grundlegung der kirchlichen Lehre ausschließlich auf den *sensus literalis* zurückgegriffen werden, so war für die predigende und erbauende Ausschmückung der Lehre der Rückgriff auf den geistlich-figürlichen Sinn der Schrift schon bei Luther unübersehbar, eine vor allem christologisch (kondeszendenz-theologisch) begründete Praxis, die nun bis in letzte Details rhetorisch-philologisch durchreflektiert und eingeübt wurde. Höhepunkt dieser Arbeit ist das Lebenswerk des Johann Gerhard-Schülers Salomon Glass dessen großes hermeneutisches Hauptwerk „*Philologia Sacra*“ namensgebend für Steigers Buch geworden ist. Steiger benennt Unterschiede und Ähnlichkeiten zu reformierten Bibelauslegern, die weiter erforscht werden müssen.

Darüber hinaus vergißt er auch nicht zu erwähnen, daß viele der großen Hermeneuten jener Zeit auch in deutschsprachigen Werken für die Verbreitung

ihrer Ergebnisse sorgten, so daß die Hermeneutik keine akademische „Geheimlehre“ blieb, sondern auch die Bibellektüre der Gemeinde prägte. Ein prominentes Quellenbeispiel hierfür, das „die Grundlagen lutherisch-barocken Umgangs mit der Heiligen Schrift konzise“ zusammenfaßt (129), nimmt das gesamte letzte Viertel dieses schönen Bandes ein: Die Vorrede von Salomon Glass auf die sogen. Kurfürstenbibel, eine zwischen den Zeilen kommentierte Lutherbibel, die Herzog Ernst von Sachsen-Gotha in Auftrag gegeben hatte, von einer Vielzahl prominenter Theologen verfaßt und unter der Leitung zunächst von Johann Gerhard organisiert, nach dessen Tod von Salomon Glass abgeschlossen und herausgegeben wurde. Doch zuvor nimmt Steiger noch die Vielfalt der Textsorten in den Blick, in denen die Theologen der damaligen Zeit vor allem das Alte Testament auslegen konnten. Hier setzt er sich kritisch mit der alten These auseinander, das Alte Testament habe nur im reformierten Bereich Beachtung gefunden. Die Sichtung führt von Postillenliteratur über Agendenwerke, Wochenpredigten (darauf gehen etwa Valerius Herbergers „Magnalia Dei“ zurück), Hausväterliteratur, die insbesondere die alttestamentliche und zwischentestamentarische Weisheitsliteratur rezipierte, bis hin zu Ethik-Handbüchern (oft Auslegungen des Buches Sirach), Trostbüchern, Hausinschriften, Epitaphien, Schultheaterstücken, Werken der geistlichen Emblematis, der bildenden Kunst, lyrischen Bearbeitungen (z.B. Rists „Himmlische Lieder“) und Sterbeanleitungen, wie sie etwa in Heinrich Schütz „Exequien“ verarbeitet wurden.

Mit dem Streit über das Alter der hebräischen Punktation und über die moaische Verfasserschaft der ersten Bibelbücher vollzieht sich dann der Übergang zur Spätorthodoxie, die sich in apologetische Fragestellungen verwickeln ließ und auf rationalistische Kritik mit rationalistischen Gegenargumenten reagierte. Die Verteidigung der Schrift drängte zunehmend ihren heilsamen Gebrauch in den Hintergrund. Was zu Zeiten der Hochorthodoxie sekundäre Kriterien in der Darlegung der Schriftautorität waren, wurde zunehmend primär. Was sich nach ursprünglich orthodoxer (bzw. reformatorischer) Überzeugung der Vernunft entzog, mußte nun als vernünftig erwiesen werden, so daß am Ende in der Auseinandersetzung insbesondere mit der Aufklärung Vernunft gegen Vernunft stand, während im Pietismus der Glaube partiell psychologisiert wurde.

Freilich verweist Steiger zu Recht darauf, daß es sich bei Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung nicht einfach um einander ablösende Epochen handelt, sondern um gleichzeitige Strömungen, die in unterschiedlicher Intensität fortlebten. Nur so war es möglich, daß sowohl ein Johann Georg Hamann an der Schwelle zum 19. Jahrhundert an die orthodoxen Schriftausleger anknüpfen konnte wie erst recht die späteren Väter der lutherischen (und auch der reformierten) Erweckung. Was aber die Wissenschaftlichkeit der orthodoxen Schriftauslegung betrifft, so ist diese keineswegs zu bestreiten, findet sich doch bei ihren prominenten Vertretern durchweg ein Verbund gründlich reflektierter

Prinzipien, die nicht nur theoretisch zur Darstellung gebracht werden konnten, sondern sich auch als praktisch operabel und sowohl interdisziplinär als auch in verschiedenen Kunstrichtungen als zutiefst fruchtbar erwiesen. Steiger fordert daher, die Pluralität der Exegese-geschichte anzuerkennen und mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in dieser Geschichte legitime verlorengegangene Deutungen entdeckt werden können. Nichts hinzuzufügen ist seinem Schlußfa-zit, daß die reformatorische Fokussierung auf die Schrift „den Blick zugleich auch schärft bzw. überhaupt erst freigibt für die Tatsache, daß derjenige, der die Texte Alten und Neuen Testaments liest und auslegt, unweigerlich Teil einer epochen- und generationenübergreifenden *societas literaria biblica* (einer bi-blichen Lesegesellschaft; A.W.) ist“ (154).

Armin Wenz

Johann Anselm Steiger, Jonas Propheta. Zur Auslegungs- und Medienge-schichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barock-zeit. Mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts ‚Tuba Poenitentiae Prophetica‘ (1625), Doctrina et Pietas Abt. II Bd. 5, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, ISBN 978-3-7728-2536-1, 412 S., 498,- €.

Das Buch des Propheten Jona wird heutzutage selten Grundlage einer Predigt sein. In der dritten Predigtreihe wird einzig Jona 2, das Gebet des Prophe-ten, als Predigttext für den Karsamstag aufgeführt. Nun wird in den allerwe-nigsten Kirchen am Karsamstag eine Predigt gehalten. Allerdings zeigt die li-turgische Verortung des Prophetenwortes den zentralen Bezug zum Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu. Damit ist wohl der letzte Rest einer ehemals rei-chen Geschichte der Auslegung des Propheten Jona benannt.

Welcher Reichtum und welche Fülle in der Auslegungs- und in der Me-diengeschichte des Buches Jona zu finden sind, zeigt die Studie von Johann Anselm Steiger. Er beginnt mit einer Darstellung der Auslegung des Buches Jo-na bei Martin Luther, die aus patristischen sowie mittelalterlichen Quellen schöpft. Auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Jona-Interpreation bei Johannes Calvin werden herausgearbeitet. Für Luther ist das Zentrum seiner Theologie, die Rechtfertigungsbotschaft, die Quelle seiner Bibelauslegung. Den Leser der Heiligen Schrift führt er in seiner Auslegung dahin, nicht in gleichsam unbeteiligter ‚Draufsicht‘ zu lesen, sondern die Distanz zum Text zu überwinden, mit diesem gleichzeitig zu werden und diesen gewissermaßen von innen zu betrachten (S.16). Der Radikalisierung und Dramatisierung der Be-schreibung von Jonas Befindlichkeit im Fisch entspricht eine Hervorhebung des aus der Jona-Erzählung abzunehmenden Trostes. Für Luther steht fest, „daß die Jona-Erzählung – ,umb unser willen geschrieben‘ ist“ (S.34) und de-

ren vornehmste tröstende Botschaft darin besteht, daß Gottes Gegenwart auch noch in der absoluten Gottverlassenheit erfahrbar ist. Erzählend und am Beispiel des Propheten Jona wird deutlich, was Evangelium ist.

Mit dieser Auslegung und von der Rechtfertigung her vertieften Interpretation des Propheten Jona hat Martin Luther eine reiche Wirkungsgeschichte angestoßen. Um diese geht es in dem Hauptteil des Buches. Die Wirkungsgeschichte und Fortentwicklung der Luther'schen Auslegung im Zeitalter des Barock werden an herausragenden Literaturdenkmälern untersucht. Hierbei werden unterschiedliche literarische Gattungen berücksichtigt: Kommentare, Predigten, Disputationen, Erbauungsschriften, geistliche Lieder usw.

Die lyrische Verarbeitung des Jona-Stoffes wird beispielhaft anhand von Simon Dachs ‚Kürbishütte‘ und Georg Philipp Harsdörffers Jona-Gedicht vorgeführt. Eindrücklich der alles zernagende Wurm, der in Harsdörffers Gedicht in den Kürbis nagt und aus UNGEDULT erst GEDULT und zuletzt DULT „wegfressend schreibt“ und damit der Wurm zum Propheten des Propheten Jona wird. Dies schöpferische Tun des Wurmes wird im Druck durch größere Lettern hervorgehoben. Wünschenswert wäre es gewesen, dies nicht nur im Kommentar zu erwähnen (so S.79), sondern auch im Textanhang entsprechend auszuführen (S.233).

Ein herausragendes Literaturdenkmal sind, wegen ihrer höchst kunstvollen rhetorischen Machart, die fünf Predigten des Coburger Gymnasialprofessors Johann Matthäus Meyfart, *Tuba Poenitentia Prophetica*. Dieser Bußspiegel, der zugleich als Trostspiegel dient, wird abgeschlossen im Sinne einer lyrischen Ertragssicherung durch einen geistlichen Gesang „Wach auf, wach auf vom tiefen Schlaf der Sünden“ in einer achtsimmigen Vertonung vom Coburger Kapellmeister Melchior Franck.

Die Ausführungen Steigers berücksichtigen zugleich anhand ausgewählter frühneuzeitlicher Beispiele die zeitgenössische Auslegungskunst im Medium Bild. Hervorzuheben ist Salomon Glassius' Interpretation der Jona-Erzählung, einer figürlichen Exegese, der es darum zu tun ist, „Wort und Erzählgemälde in der Heiligen Schrift namhaft zu machen und zu entziffern, um die Botschaft des Evangeliums vor Augen malen zu können“ (S.110). Bildlich, figürlich, ja typologisch wird veranschaulicht, daß in Jonas ‚Auferstehung‘ ein jeder sowohl die Vorwegnahme als auch die Verheißung seiner eigenen Auferstehung gespiegelt sehen darf. Die Rede Jesu „vom Zeichen des Jona“ (Mt.12,39) ist daher ein Zeichen höchster Wertschätzung dieses alttestamentlichen Propheten.

Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona im Luthertum der Barockzeit zeigen die Wechselseitigkeit der Kommentierung und Inkraftsetzung der beiden Testamente auf, wobei dem Alten Testament ein unüberbietbarer Reichtum an Bildern und Figuren zu eigen ist, „auf den niemand je verzichten kann,“ der in reicher Fülle „vor Augen zu malen bestrebt ist, was es mit der Geschichte Gottes und der Menschen auf sich hat“ (S.150).

Diese Auslegungsgeschichte zum Buch Jona wird durch 23 teilweise farbige Bildtafeln ergänzt. Im Textanhang wird das Jona-Gedicht von Georg Philipp

Harsdörffer und Johann Matthäus Meyfarts Tuba Poenitentia abgedruckt. Ein Bibelstellen- und Personenregister sind beigelegt.

Jonas Propheta eröffnet nicht nur einen Blick in die Auslegungsgeschichte der Barockzeit, sondern Einblick in eine reiche Welt der Bilder und Figuren, die das Evangelium anschaulich werden lassen. Damit wird eine von der Aufklärung herkommende und bildlich verarmte Exegese in Frage gestellt. Die Ausführungen Steigers weisen auf letztlich unveräußerliche biblisch-theologische Grundeinsichten hin, die in der Auslegungsgeschichte der lutherischen Orthodoxie aufbewahrt sind und deren Wiederentdeckung lohnenswert ist. So ist dem Buch ein weiter Leser- und Wirkungskreis zu wünschen.

Andreas Eisen

Jürgen Diestelmann, Einladung zu Wort und Sakrament. Fünf Kapitel über die lutherische Messe, Pro Business Verlag, Berlin 2012, ISBN 978-3-86386-194-4, 194 S., 15,00,- €.

Jürgen Diestelmann, bis 1990 Pfarrer in St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig hat dieses Büchlein „am Abend seines Lebens“ diesmal ausdrücklich nicht für Fachtheologen, sondern für „theologisch interessierte Nichttheologen“ herausgegeben. Er versteht es auch als Zusammenfassung seiner früher erschienenen theologischen Untersuchungen zum Thema Messe: „Actio Sacramentalis“¹ und „Usus und Actio“.² Das gesamte Büchlein lebt auch durch Schilderungen von persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen und trägt somit weithin autobiographische Züge. Die fünf Kapitel behandeln folgende Themenkreise:

1. Für die regelmäßige Feier der lutherischen Messe
2. Für ein vertieftes Sakraments- und Kirchenverständnis
3. Für das apostolische Schriftverständnis und vollmächtige Predigt
4. Für die ehrfürchtige Feier der Messe und häufige Kommunion
5. Für ein lutherisches Fronleichnamfest.

Letzteres klingt für Lutheraner überraschend und provozierend allerdings nur, wenn man es (noch nicht) richtig gelesen hat. Alle Themenkreise untermauert er mit den Lutherischen Bekenntnisschriften.

Ich lese dieses Büchlein als ein letztes mich tief bewegendes Vermächtnis eines mir lieb gewordenen ehrwürdigen Amtsbruders, mit dem ich mich in der Abendmahlsfrömmigkeit und im Glauben, Lehren und Bekennen sehr verbunden weiß, oft weit mehr als mit dem einen oder anderen in meiner eigenen Kir-

1 Ders. Groß Oesingen 1996, rezensiert in dieser Zeitschrift von Malte Haupt 1997, S. 215f.

2 Ders. Berlin 2007, rezensiert in dieser Zeitschrift von Thomas Junker 2008, S. 259–262.

che. Bei einem solchen sakramentalen Reichtum von St. Ulrici-Brüdern und ihrer Pastoren muß ich wohl weiterhin darunter leiden, daß zwischen unseren Kirchen (und Gemeinden) keine erklärte Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft vorhanden ist und ich damit zwar Mitfeiernder aber dennoch nur Zuschauender dieser Messe sein kann oder darf. So hätte es wohl nicht nur mir gut getan, wenn das auf S. 32ff entwickelte Kirchenverständnis auch darauf hätte eingehen können, haben doch die „Selbständigen Lutheraner“ seit je her den steinigen Weg von St. Ulrici-Brüdern bis heute sorgenvoll und betend begleitet. Gerade erst habe ich – wieder einmal – die bewegenden Zeugnisse aus dem BRÜDERN RUNDBRIEF der frühen 50er Jahre gelesen. Ob nicht bei diesem Schrift- und Sakramentsverständnis ekklesiologische Konsequenzen für alle Beteiligten letztlich hilfreicher und segensreicher hätten sein können? Gerade auch als „selbständiger Lutheraner“ habe ich darauf keine allgemeingültige Antwort.

Doch das angezeigte Buch ist und bleibt eine sehr empfohlene Lektüre für *alle* Lutheraner – über *alle* Kirchengrenzen hinweg.

Johannes Junker

Reimund B. Szuj, *Adiaphorie und Kunst*. Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens. (= Frühe Neuzeit 107), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005, ISBN 3-484-36607-9, 362 S., 118,- €.

Diese Greifswalder philosophische Habilitation aus dem Jahr 2003 sieht den theologischen Adiaphoradiskurs in einem ungewohnten Zusammenhang. Nicht um dessen Folgerungen für die Begründung und Entfaltung der Ethik oder der Kirchenordnung geht es in erster Linie. Vielmehr stellt der Verfasser in scharfer Abgrenzung von einer neuzeitlich-idealistischen Sicht auf den „Protestantismus“, wonach dessen wesentliche Tat die „Zerstörung der Äußerlichkeit“ in der Religion gewesen sei, die Hypothese auf, daß das moderne Kunstverständnis bzw. ein „autonomer, ästhetischer Diskurs der Kunst“ erst durch die frühneuzeitliche Ansiedlung des Künstlerischen im Bereich des Adiaphoristischen möglich gewesen“ ist (4). Methodisch wichtig ist die sich durchhaltende Auseinandersetzung mit der von Luhmann inspirierten systemtheoretischen Kunstwissenschaft. Mit einer bei Theologen selten vorhandenen Klarheit stellt der Verfasser fest, die in Bereichen der Geisteswissenschaften vorherrschende „konstruktive Interpretation“ durch das die Wirklichkeit erst „konstituierende Ich“ sei im Verkennen der eigenen historischen Bedingtheit „letzten Endes dogmatische Interpretation“ (12).

Vermutlich ist es gerade diese Einsicht, die den Autor ungewohnte, aber um so ertragreichere Wege gehen läßt. Auf der Suche nach der Genealogie des äs-

thetischen Kunstbegriffs möchte Sdzuj die zu untersuchenden literarischen Gattungen möglichst weit fassen, denn für die Fragestellung mitentscheidende Debatten wurden in der frühen Neuzeit nicht in erster Linie in Schönheitslehren oder Rhetoriken geführt, wie es nach heutigen Vorstellungen zu erwarten wäre, sondern insbesondere in der damals dominierenden „Andachts- und Erbauungsliteratur“ (16). In großer Breite läßt Sdzuj daher als „Diskurshistoriker“ (13) die Quellen selber zu Wort kommen, wobei längere lateinische Zitate mit deutscher Übersetzung wiedergegeben werden. Im Anhang findet sich zudem die vollständige Wiedergabe der 1549 anonym erschienenen anti-interimistischen Schrift „Consilium de rebus adiaphoris“. Reflektionen über die theologische Beurteilung der Künste, die etwa bei Flacius, aus dessen Umkreis diese Schrift stammt, keineswegs die Wahrnehmung der Legitimität ihrer jeweiligen internen Kriteriologie beeinträchtigten, findet Sdzuj mithin in herausragender Weise im nachreformatorischen Adiaphoradiskurs, dessen „umfassende quellenerschließende Aufarbeitung“ es „bislang nicht nur in der hier versuchten inhaltlichen Zuspitzung nicht gegeben“ habe (33). Die Adiaphoraschriften hätten überhaupt in der geisteswissenschaftlichen Forschung nicht die ihnen gebührende Beachtung gefunden, da bislang immer nur die „großen Gestalten“ oder die radikalen Ikonoklasten untersucht worden seien. „Bei den Theologen, die es besser wissen könnten“, sieht es nicht anders aus (34).

Insofern ist die Arbeit von Sdzuj ein Beitrag zu einer erneuerten Lektüre der nachreformatorischen Theologiegeschichte, der geeignet ist, manches gerade unter Theologen unhinterfragte Klischee zu überwinden. Auch aus diesem Grund sei die Intention des Verfassers im Originalton zitiert:

„Daß der Reformation im Prozeß der Ausdifferenzierung der Kunst zu einem autonomen Diskurs eine entscheidende Bedeutung zukam, ist eine zwar mehrfach geäußerte, aber in ihrem Aussagegehalt unklare und quellenmäßig bislang nicht überzeugend belegte Annahme; worin genau diese Bedeutung eigentlich bestehen soll, ist ebensowenig befriedigend geklärt. Eine weitverbreitete Lehrmeinung geht von einer negativen Rolle aus, die der Protestantismus in dieser Entwicklung gespielt habe. Dabei wird gewöhnlich angenommen, daß Kunst nur dadurch autonom werden konnte, daß sie gegen religiöses Dogma verteidigt wurde, und dafür soll die Reformation die Voraussetzung geschaffen haben, eben indem sie der Kunst ihren Kultwert nahm.

Mit der Frage nach der Bedeutung des frühneuzeitlichen Adiaphorismus für die Ausdifferenzierung eines besonderen Bereiches für Kunst im modernen Sinn werde ich nicht diese ältere Säkularisierungsthese aufnehmen oder variieren, sondern den Gedanken der Heterogenie des Ästhetischen verfolgen. Das Indifferenzkonzept, um das es dabei geht und für welches schon die Zeitgenossen den sei es in deskriptiver, sei es in polemischer Absicht geprägten Ausdruck ‚Adiaphorismus‘ (zumeist neben ‚adiaphora‘) gebrauchten, ist im 16. und 17. Jahrhundert nämlich genuin theologischer Herkunft.

Schon von daher halte ich die der schlichten Säkularisierungsthese zugrundeliegende Annahme, die Autonomie der Kunst sei nur in Opposition zu Religion und Theologie möglich gewesen, für verfehlt“ (34f).

Die für die Reformation grundlegende Unterscheidung zwischen *ius divinum* und *ius humanum*, zwischen Wesentlichem (göttlich Gebotenem) und Unwesentlichem (durch die Schrift frei Gelassenem), hat ihren Ort im Gottesdienst, wobei die Bedeutung der *Adiaphora* gerade auch darin besteht, daß diese den Gottesdienst unter den Bedingungen der Diesseitigkeit erst ermöglichen. Das führte bei Flacius zur Überzeugung, daß auch die „*Adiaphora in genere*“ als von Gott geboten anzusehen seien, während Melanchthon diesen Bereich dem weltlichen Regiment überlassen wollte. Der Verfasser spezifiziert von daher das Ziel seiner Untersuchung des *Adiaphoradiskurses*: „Die Geschichte des notwendigen Unwesentlichen und Überflüssigen, des allmählichen Auf-sich-selbst-Stellens des Indifferenten als des zuerst geduldeten und dann ausgezeichneten, aber immer begrenzten Ortes der Willkür, möchte ich anhand der *Adiaphora*-Traktate nachzeichnen, da dies Thema dort ... in der Verklammerung von (Zweck-) Indifferenz, Sinnlichkeit (Schein) und Willkür *ex professo* behandelt wurde“ (43).

Sdzuj setzt ein bei den unterschiedlichen mittelalterlich-scholastischen Lösungen des Problems der (moralischen) Indifferenz menschlicher Handlungen, insbesondere bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, und weist die jeweiligen Differenzen und Übereinstimmungen zu Tendenzen in der frühen Neuzeit auf. Während im frühen Luthertum die konsequente Erbsündenlehre eine moralische Indifferenz freier menschlicher Akte ausschloß, konnte die spätere lutherische Orthodoxie als Gegenentwurf zum calvinistisch-pietistischen Determinismus Aspekte der jesuitischen Gnadenlehre adaptieren. Die Untersuchung von Luthers „anomistischer“ *Adiaphoralehre* ergibt sodann ein komplexes Bild. So kann man den Ausführungen des Verfassers zu Luthers paradoxem Freiheitsverständnis angesichts der Rechtfertigung des Sünders ebenso zustimmen wie der Darstellung seines Gottesdienstverständnisses. Bei Luther wie auch etwa in der Apologie der CA gilt der scholastische Grundsatz „*facere quod in se est*“ als Quelle der Idololatrie. Zugleich entwickelt Luther im Rahmen seiner vom Schriftprinzip getragenen Kritik an menschlicher Willkür bzw. „Gaukelwerk“ einen geprägten „Fiktionsbegriff“, was bisher kaum beachtet worden ist. Ergänzungsbedürftig sind Sdzujs Darlegungen zur lutherischen Arbeitsethik. Unterscheidet es doch gerade die lutherische Ethik vom späteren Pietismus, daß die Welt von der Rechtfertigung her nicht in erster Linie als zu gebrauchende (*usus*), sondern auch mit mindestens gleichwertiger Betonung als zu empfangende und zu genießende (*fruitio*) erschlossen wird. Der von Sdzuj als „konfessionsübergreifend“ bezeichnete Utilitarismus verbindet wohl den Calvinismus mit Schleiermacher und den Hauptströmungen des Pietismus, nicht aber mit dem Luthertum (vgl. dazu die Arbeiten von Oswald Bayer und Michael Roth). Zutreffend dagegen sind Sdzujs Beobachtungen zur

„Notwendigkeit der Sakramentalzeichen“ bei Luther, denn: „Gott kann vom gefallen Menschen ohne Verhüllung nicht begriffen und vorgestellt werden“ (113). Für die Reformation war daher die Sichtbarkeit der Kirche elementar! Das führte dazu, daß die Beziehung zwischen dem Notwendigen (Gebotenen) und dem Indifferenten (frei Gelassenen) nur paradox darstellbar war: Die Kirche braucht zwar kein bestimmtes Brot, Kleidung oder Orte, aber ohne Brot, Kleidung und Orte kann sie nicht sein. Damit aber ist die Indifferenz der Welt Dinge nur die andere Seite des unmittelbaren Gehorsams Gott gegenüber. Geist und Form sind hier keine Gegensätze. Nach Sdzuj wanderte in die Freiheit „in adiaphoris“ „mit der Indifferenz genau diejenige Bestimmung hinein, die der natürlichen Willensfreiheit in geistlicher Hinsicht gerade abgesprochen worden war“ (124). Luther ging so den „evangelischen Mittelweg“, was „Rom“ nicht sehen wollte (das in Luther einen Bilderstürmer sah) und von Calvin bewußt abgelehnt wurde. Die beiden gegensätzlichen Direktiven aber, die aus dem lutherischen Verständnis der evangelischen Gewissensfreiheit erwuchsen, nämlich den Schwachen in Liebe zu bewegen, um ihnen keinen Anstoß zu geben, und den Verstockten Widerstand zu leisten, verselbständigten sich dann im interimistischen Streit „zu nicht mehr konkordierbaren Lehrmeinungen“ (126).

Auf diesen Streit wendet Sdzuj nun sein Augenmerk, wobei er den Flacianern die zukunftssträchtige Position zuschreibt, da sie sich im Unterschied zu den Adiaphoristen um eine sorgfältige Klärung der Begriffe kümmerten. So kommt der Verfasser dann auch zu dem Urteil, der flacianische Lehrbegriff mit der Überzeugung, wonach Gott den Bereich der Zeremonien „in genere“ geordnet habe, sei in die FC aufgenommen worden. In kirchlichen Mitteldingen war freilich auch hier der Spielraum der Willkür für „varietas“ und „mutatio“ eng eingegrenzt. „Verschiedenheit und Neuheit“ besaßen in Religionsdingen keine „positive Semantik“ (145). Dennoch betont Sdzuj, die Position des Flacius sei in mancher Hinsicht „weniger unversöhnlich und freiheitsfeindlich, als es zunächst den Anschein hat“ (147). Schließlich war es das von den Flacianern bekämpfte Interim, das vorsah, römische Zeremonien nicht als Mitteldinge, sondern als geboten einzuhalten. Mit seiner Interpretation der Adiaphora, in denen für ihn eine Gehorsamspflicht der Obrigkeit gegenüber galt, kam Melancthon dem entgegen. Mit großer Klarsicht formuliert der Verfasser die Herausforderung, die sich damals aus dem Schriftprinzip ergab und derer man sich durchaus bewußt war, denn die „Überwindung irriger Meinungen“ konnte schon damals nur „im Bereich der sichtbaren Kirche erfolgen“ durch wiederum potentiell Irrende (158). Im Schutz der Lehre vom Ende des mosaischen Zeremonialgesetzes eröffnete sich freilich die „Möglichkeit, ein affirmatives Verhältnis zur Kontingenz als Möglichkeit der freien Wahl“ zu entwickeln und Stilwandel nicht gleich „als Qualitätswechsel interpretieren zu müssen“ (161). Mithin lehnte es dann die Orthodoxie auch ab, bei Adiaphora bzw. „bei den Komödien“ „ein Gewissen zu machen“ (ebd.). Freilich fiel die Freiheit immer wieder dem Nützlichkeitsdenken zum Opfer, eine Tendenz, die dann im Pietismus kulminierte, der das Indifferente nur als Nützlichliches gerechtfertigt sah.

Während der altprotestantische Adiaphoradiskurs die kirchlichen Mitteldinge anfangs im Horizont der Heilsfrage diskutiert hatte, verschob sich das Interesse mit der Freiheit vom Druck der Bekenntnissituation zunehmend hin zu einer Beschäftigung mit weltlichen Adiaphora. In thomistischer Tradition hielten die Lutheraner im Unterschied zu den Reformierten fest an der Handlungsautonomie des Menschen in der Sphäre der indifferenten Dinge. Diese Freiheit etwa im kirchlichen Umgang mit der Bilderfrage setzte sich nun als Konkretion der „*libertas christiana*“ fort im Umgang mit weltlichen Adiaphora wie dem Reisen, dem Theater, dem Spiel, wobei lutherischerseits der paulinische, aus 1Kor geschöpfte, Regelternar von *ordo*, *decorum* und *aedificatio* leitend blieb. Zugespitzt gesprochen hielten die Lutheraner das für frei, was in der Schrift nicht verboten war, während die Calvinisten nur das als frei ansahen, was in der Schrift ausdrücklich erlaubt war. Das Quellenmaterial, das der Verfasser hier sichtet, ist immens, reicht von Kommentaren zu CA 15 und FC 10 bis hin zu einem Überblick über die Vorstellungen der nordamerikanischen Puritaner. Fürs eigene Weiterstudium wird eine Fülle von Schneisen geschlagen. Besonders breit geht Sdzuj auf Johann Arndts Position ein, wie dieser sie in Auseinandersetzung mit den reformierten Festlegungen auf dem Mömpelgarder Religionsgespräch (1586) in seiner *Ikonographia* (1596) darlegte. Arndt war überzeugt, daß sich das reformierte Verdikt gegen Bilder gegen Gottes Wort selber richtete, da auch der Geist Gottes in der Schrift durch Bilder und Figuren mit uns redet. Gegenüber den Jesuiten hielt er allerdings streng am Primat des Wortes als Schlüssel für die Wahrnehmung der Bilder fest. Aufgrund der Bildhaftigkeit der Offenbarung kann es für Arndt keinen Glauben ohne äußerliche Zeichen und Gebärden geben, da sich die innere Kraft der Dinge äußerlich manifestiere. Sdzuj weist auf die Fortführung dieser Linie im medizinhistorischen Kontext des Paracelsismus hin. Angesichts seiner Betonung der Ausnahmestellung Johann Arndts in diesen Fragen wäre allerdings ein intensiver Austausch mit neueren Forschungsergebnissen zur Rolle der Bildtheologie bereits bei Luther äußerst reizvoll. Erfreulich ist aber, daß der Verfasser in der seit dem frühen 17. Jahrhundert verstärkt einsetzenden Reflektion über die natürliche Theologie und in der Wiederaufnahme der Metaphysik eine Bereicherung der Diskursfähigkeit des Luthertums erkennt. Während die Calvinisten sich weigerten, zwischen Bildern und „Idolen“ zu differenzieren, unterschieden die lutherischen Theologen den rechten Gebrauch vom Mißbrauch der Bilder. Dabei kam zur Ausrichtung der Künste auf diverse Nützlichkeiten für den Menschen die Betonung der „*jucunditas*“ hinzu, d.h. des unbefangenen maßvollen Genusses irdischer Freuden als Ausdruck christlicher Freiheit. Augen- und Ohrenvergnügen durch künstlerische Darbietungen wurden ausdrücklich begrüßt und auch in ihrem Erholungswert gewürdigt. Wiederholt zitiert der Autor Aussagen Balthasar Meisners, aber auch Texte wie eine Pfingstpredigt des Straßburger Theologen Dannhauer, in der die unbefangene Zuwendung zur sichtbaren Welt im orthodoxen Luthertum besonders schön zum Ausdruck kommt.

Auch wenn die konfessionstypischen Hauptlinien auf beiden Seiten immer wieder von einzelnen Vertretern durchbrochen wurden, läßt sich aufs Ganze gesehen feststellen, daß sich der lutherisch-calvinistische Gegensatz in der *Adiaphora*-Frage dann in zahlreichen Konflikten der lutherischen Orthodoxie mit dem aufkommenden Pietismus fortsetzte, so z.B. im Streit um die Einrichtung des Hamburger Opernhauses. Allerlei Detailfragen, etwa nach der Erlaubnis des Kleidertausches oder der Darstellung von Verbrechen auf der Bühne, führten dann Theologen dahin, zum Konzept einer „funktionalen Eigenständigkeit“ des Künstlerischen (226) vorzudringen, wonach im Kontext des Schauspiels auch Ironie und Ambiguität erlaubt seien.

Sdzuj wendet sich weiter den Spuren der ‚*libertas in adiaphoris*‘ „in poetischen und poetologischen Texten“ zu und stellt fest: „ein Großteil der Romantheorie des 17. Jahrhunderts auf lutherischem Boden“ könne „als angewandte *Adiaphoralehre* bezeichnet werden“ (229). Andreas Gryphius schließlich rechtefertigte die Dichtung als „Nachfolge der biblischen Poesie“ zur Ehre Gottes (231) und reflektierte über die Poetik mit Hilfe sämtlicher Motive aus dem lutherischen *Adiaphora*-Diskurs. Ein ähnliches Bild zeigen die romantheoretischen Überlegungen Georg Philipp Harsdörffers.

Unter der Überschrift „Pietismus und Ästhetik“ arbeitet der Verfasser wiederum unter breiter Quellenerschließung die Verschiebungen im Vergleich zur Orthodoxie heraus. Während für die Vertreter der Orthodoxie die Verteidigung einer Sphäre des moralisch und religiös Indifferenten unlösbar verbunden war mit der Bekämpfung des moralischen und theologischen „Indifferentismus“ (234), erkannten sie in der pietistischen Opposition sowohl eine Vergleichsgültigung der Lehre als auch eine Verfälschung des Evangeliums zum Gesetz. Sdzuj stellt fest, daß die Orthodoxie alledem entgegentreten mußte, „weil Dogmatik und praktische Glaubensfrömmigkeit nach lutherischer Lehre eine unlösbare Einheit“ bildeten (238). Mithin führte – wie so oft in der Theologiegeschichte – gerade der scharfe Widerspruch zu tieferreichenden Reflektionen. Hier, im behutsamen Ausloten und Weiterdenken des bereits Erkannten, und weniger in forschungsgeschichtlich überhöhten „revolutionären“ Paradigmenwechseln sieht der Verfasser die treibende Kraft der Geistesgeschichte. Auch in der Geschichte der *Adiaphora*-Kontroverse waren es nach Sdzuj oft radikale Positionen, am Ende vor allem „die unversöhnlichen pietistischen Angriffe auf weltzugewandte Vergnügungen jedweder Art, welche die Orthodoxie dazu veranlaßten, Konzepte auszugestalten ..., die weitgehender waren, als sie es ohne die rigoristischen Reformbemühungen des Pietismus vermutlich gewesen wären“ (256). So waren es gerade als „antipietistische Ketzermacher“ verschriene Protagonisten wie Albrecht Christian Roth (1651–1701), der selber eine „Poetik“ verfaßte, die den Diskurs besonders fruchtbar aufzunehmen in der Lage waren. Ihre letzte Zuspitzung fand die Auseinandersetzung um die *Adiaphora* dann auch in der „Vockerodt-Roth-Kontroverse“, deren Stationen und Ertrag Sdzuj ausführlich bespricht. Mit dem Hinweis auf Valentin Ernst

Löschers (1673–1749) Lob der „merckwürdigen Wercke Gottes in denen Reichen der Natur, der Kunst, und des Glückes“ (280) ist schließlich auch der kirchengeschichtliche Schlußpunkt der Epoche der lutherischen Orthodoxie erreicht.

Aus theologischer Sicht gilt bei der Rezeption dieser sowohl in der Quellenerschließung als auch in der theologie- und wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung des Adiphoradiskurses bahnbrechenden Arbeit, daß bei der Frage nach der Rechtfertigung der christlichen Weltzuwendung nun wiederum nicht ein ähnlicher Fehler gemacht werden darf, wie ihn Sdzuj im Zusammenhang der Frage nach dem Ursprung neuzeitlicher Ästhetik beklagt. Denn die Begründung des christlichen Genießens der Schöpfung und der Kultur hat ihren Ort im lutherischen Denken keineswegs nur im Adiaphoradiskurs. Hier sollten die Ergebnisse dieser Arbeit ins Gespräch gebracht werden mit neueren Untersuchungen zum reformatorischen Schöpfungsverständnis, zur Hermeneutik, insbesondere auch zur Bildtheologie Luthers und seiner Erben. Für das Gelingen dieses von der Theologie erst noch aufzunehmenden Gesprächs hat der Literaturwissenschaftler Sdzuj mit dieser Untersuchung aber einen unersetzlichen Beitrag geleistet, der zudem geeignet ist, manches immer noch gehegte Vorurteil gegenüber der lutherischen Orthodoxie zu entkräften. „Betrachtete man vor dem in dieser Studie skizzierten begriffs- und problemgeschichtlichen Hintergrund der Adiaphorie die idealistischen Ästhetiken zum Beispiel Kants, Moritz‘ oder Schillers, dann dürften diese in jedem Fall einen erheblichen Teil der für sich reklamierten und ihnen gewöhnlich zuerkannten Originalität einbüßen“ (289).

Armin Wenz

Wieland Kastning, Morgenröte künftigen Lebens. Das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchungen zu Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis (= FSÖTh 117), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, ISBN 978-3-525-56345-8, 458 S., 81,95 €.

Daß Martin Luther sich in seinem Lebenswerk wiederholt mit dem Judentum und dem Islam beschäftigt hat, ist in der theologischen Forschung zuletzt auch in missionswissenschaftlicher Perspektive gewürdigt worden. Die vorliegende Göttinger Dissertation bei Jörg Baur (2003) führt nun vor Augen, wie intensiv sich der Reformator bereits mit dem praktischen Atheismus als der aus der Christenheit selber erwachsenen Hauptherausforderung der Kirche in der Neuzeit auseinandergesetzt hat. Programmatisch eröffnet Kastning sein Vorwort mit einem im Buchtitel aufgenommenen Zitat aus einer Tischrede Martin

Luthers. Darin formuliert der Reformator auf unnachahmliche Weise, daß das Bewußtsein, aufgrund der Rechtfertigung des Sünders um Christi willen „in der Morgenröte künftigen Lebens“ zu stehen, einen erneuerten Zugang zur geschichtlichen Wirklichkeit der Welt eröffnet, was so weder vom Papsttum noch von Erasmus, dem Vordenker der Moderne, erkannt wird. Methodisch bietet Kastning Überblicke und präzise Kritiken der jeweils einschlägigen Lutherforschung im Wechsel mit breiten Exegesen von Lutherschriften, die dabei ausführlich in den Anmerkungen zitiert und im Fließtext prägnant und stilsicher paraphrasiert werden.

In der Einleitung zeichnet der Verfasser eingehend die „Überlegungen zur christlichen Identität an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“ seines Doktorvaters nach.¹ Bours Urteil bezüglich der „wirklichkeitserschließenden Potenz des reformatorischen Christentums für die späte Moderne“ soll „im Ausgang von Schriften und Texten Luthers dargestellt und bewährt werden“ (15). Dafür erhebt der Verfasser in einem ersten Teil die Begründung für die Notwendigkeit der Ausarbeitung des Wirklichkeitsverständnisses, das Luthers Sicht auf die Geschichte zugrunde liegt. Luther sieht in der Geschichte, verstanden nicht im neuzeitlichen Sinne als „Prozeß“, sondern als Aneinanderreihung von Ereignissen (*res gestae*), weisheitlich eine Lehrerin des Lebens (*magistra vitae*) und theologisch – in sekundärer Ergänzung des Schriftbeweises – auch eine Quelle der Wahrheitserkenntnis. In seinem Forschungsüberblick über Untersuchungen von Luthers Geschichtsverständnis moniert Kastning, dieses könne nicht hinreichend erfaßt werden, wenn man sich, wie es immer wieder zu beobachten ist, der Radikalität von Luthers Rede von der Allmacht Gottes entzieht. Insbesondere gegen Jüngels Lutherinterpretation ist festzuhalten, daß auch in der gottlosen bzw. vergötzten Welt Gott selber dem Menschen begegnet. Schon hier markiert der Verfasser, daß Luthers Geschichtsdeutung nur in der lebensgeschichtlichen Spannung von Anfechtung und deren Überwindung im Glauben erfaßt werden kann. Diesen ersten Teil abschließend formuliert Kastning die Differenz im Geschichtsverständnis zwischen Reformation und Neuzeit, mithin die vielbeschworene hermeneutische Problematisierung der Reformation. Ist für Luther Geschichte ein Raum sich gleich bleibender Möglichkeiten, so ist für die Neuzeit der prozessuale Fortschritt menschlicher Selbsterkenntnis konstitutiv, der zum Postulat einer qualitativen Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart führt. In der Neuzeit ereignet sich Geschichte nicht einfach, sondern sie wird durch das menschliche Subjekt gemacht. Freilich kann Luthers Geschichtsverständnis nicht als unwissenschaftlich, schon gar nicht als mythisch bezeichnet werden. Sein weisheitlicher, theoretisch reflektierter Ansatz läßt sich fassen „in Gestalt eines theonomen Wirklichkeitsverständnisses, das das Weltgeschehen als Ereignung der verborgenen und im Wort richtend-rettend hervortretenden Wirk-Gegenwart Gottes begreift“ (80f). Eine „Geschichtstheorie“ müsse nicht, wie es die *opinio communis* will, „zwangsläufig

1 Vgl. meine Besprechung in: *Lutherische Beiträge* 5, 2000, S.154–157.

die Gestalt einer subjektzentrischen Konstruktion der Wirklichkeit haben“ (86). Vielmehr ist hier wie da nach der wirklichkeitserschließenden Kraft der jeweiligen Geschichtstheorie zu fragen.

Im zweiten Hauptkapitel steht dann die Analyse des Wirklichkeitsverständnisses selber im Blickpunkt, wie es von Luther insbesondere in Auseinandersetzung mit Erasmus ausgearbeitet wird. Luthers Sicht der Relation von Schöpfer und Geschöpf ist weder mit dem neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Denken noch im scholastischen *causa*-Modell zu fassen. Vielmehr nimmt er im Hören auf die distinkten Worte und Wirkungen Gottes in der Heiligen Schrift ein komplexes Miteinander, Gegeneinander, Ineinander und Nacheinander verschiedener „Modi“ bzw. Arten und Weisen der Wirkgegenwart Gottes in der Welt wahr. Gott ist seiner Welt gegenwärtig als Schöpfer und Erhalter, als die Sünde strafender, als sich hinter der Unergründlichkeit der Ereignisse verbergender, als in Christus und im Geist selber in die Geschichte eingehender Gott. So übt Luther Unterscheidungen ein, die durchweg das Geschehen der Rechtfertigung des Sünders bestimmen, so die Unterscheidung zwischen der die Geschöpfe erhaltenden und die Sünde realisierenden Wirkgegenwart Gottes, zwischen seiner Zorn wirkenden und seiner Gnade schenkenden Wirkgegenwart, zwischen verstockender und zum Glauben führender Wirkgegenwart. Allein Christus ist der Mensch, der die Gemeinschaft mit Gott in sich hat, während die Gläubigen ihre Gottesgemeinschaft im „Außer-sich-Sein“ (Exzentrizität), im „in-Christus-Sein“ gewinnen. Auch die Selbstvergegenwärtigung Christi im Glaubenden steht in Relation zu den anderen Modi der Wirkgegenwart Gottes, gründet in der Ubiquität (Allgegenwart) der Person Christi in allen Kreaturen. Der Glaube bezieht sich daher niemals auf einen abwesenden Christus, sondern auf die bereits vor dem Glauben gegenwärtige Person des menschengewordenen Gottessohnes. Hier nun läßt Kastning seine rechtfertigungstheologischen Darlegungen einmünden in eine profunde Kritik der von den finnischen Lutherforschern Mannermaa und Peura angestoßenen Interpretation Luthers im Licht des (östlich-orthodoxen) Paradigmas der „Vergöttlichung“ des Menschen. „Nicht Vergottung, sondern kondeszendente Gegenwart des erbarmenden Gottes in seinem Geschöpf in vom Geist-Wort wechselseitig eröffneter kommunikativer Hingabe zwischen Christus und dem Sünder ist das Geschehen, das Luther in der Rechtfertigung des Sünders durch Christus vor Augen hat“ (145f). „Sachverhalt wie Sprachgestalt der Lutherschen Rede von der *unio cum Christo* sprechen gegen eine legitime und sinnvolle Inanspruchnahme des Begriffs der Vergöttlichung des Menschen im Bereich der Lutherschen Rechtfertigungstheologie“ (147). Sein radikales Sündenverständnis macht es Luther unmöglich, den Menschen als selbständigen Träger seines eigenen Daseins wahrzunehmen, der lediglich gnadentheologischer Korrekturen bedarf, um zu sich selbst zu kommen. Gegen jeden Synergismus hält Luther an der Alleinwirksamkeit Gottes fest, der seine Geschöpfe in dieser Lebenszeit so oder so bereitet für die Ewigkeit. Die vom Gerechtfertigten empfangene erneuernde Geistwirksamkeit

wiederum führt den Menschen nicht aus seiner Geschöpflichkeit heraus, sondern nimmt das bereits zuvor reale Erhaltungswirken des Schöpfers auf. „Das von außen kommende In-Wirken des Geistes in der Kreatur schafft also gerade dadurch die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, daß es den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf im glaubenden Sich-Empfangen aus dem Wirken Gottes wieder zur Erfahrung bringt“ (163). Dem gegenüber sieht Luther im Papsttum, aber auch in den Türken als Vertretern des Islam, in den Schwärmern und den zeitgenössischen Juden Repräsentanten einer sich selbst legitimierenden Selbstdurchsetzung. Freilich ist auch der Glaubende als bleibender Sünder niemals seiner selbst gewiß im Sinne eines überlegenen Standpunktes. Nicht nur läßt Gott die Gerechtfertigten zur Übung des Glaubens immer wieder in Sünde fallen. Lebenslang bleibt der Glaubende im Ineinander und Nacheinander von Anfechtung und Glaubenstrost. So wie die Gnadenzuwendung Gottes immer partikular bleibt, so ist auch die Erfahrung der Heilsgewißheit und des Trostes allein von Gott zu erbitten und zu empfangen. Der Wechsel von Anfechtung und Trost formiert den Menschen für die Ewigkeit. Erst dort werden die in der Geschichte nicht aufhebbaren Spannungen aufgehoben. So ist Luthers Wirklichkeitsverständnis zwar nicht auf einen einzigen Begriff zu bringen oder im Sinne Hegelscher Dialektik zu systematisieren, erweist sich aber als in sich kohärent und an der Glaubenserfahrung bewährt. An dieser Stelle fügt Kastning die Auseinandersetzung mit Eilert Herms' Lutherinterpretation ein. Hier werden ähnlich wie bei Schleiermacher die für Luther lebensnotwendigen Unterscheidungen zwischen Schöpfung und Erhaltung, Erlösung und Heiligung, Heilsgewißheit und Daseinsgewißheit letztlich eingeebnet.

Wie Luthers Verständnis sich in der Wechselbeziehung zwischen Schrifttheologie und konkreter historischer Erfahrung bewährt, ist dann Gegenstand des dritten Kapitels. Hier nun sucht der Verfasser höchst aufschlußreich Luthers Geschichtsdeutung an ausgewählten Stationen seiner Biographie bzw. der Reformationsgeschichte auf. Weil die Schrift selber Dokument einer durch das Wort Gottes bestimmten Geschichte ist, in der das Wirken des verborgenen Gottes ins Licht seines Heilshandelns in Gesetz und Evangelium tritt, verhilft sie Luther zu einer theologisch prägnanten Deutung seines eigenen Geschichtserlebens. Wiederholt hebt Kastning heraus, daß Luthers Entdeckung der „befristeten“ Gnadenzeiten Gottes es ihm verwehrt, das Evangelium als allen Zeiten (und allen Orten) gleich unmittelbar anzunehmen, wie es bei zahlreichen modernen Interpreten der Fall ist. Auch hier bietet der Autor wieder einen Überblick über die Forschungsgeschichte und stellt fest, daß bei vielen Lutherforschern einzelne Aussagereihen des Reformators selektiert und zu einem geschlossenen Geschichtsbild Luthers verfestigt werden. Der Durchgang durch die historischen Stationen führt Kastning vom vorreformatorischen Luther zunächst zum Reformator, der im Papsttum den Sitz des Antichristentums erkennt. Zu diesem Urteil kommt Luther aufgrund der Kombination von Schriftexegese und seinen eigenen Erfahrungen mit Rom, wie er sie an den histori-

schen Quellen verifiziert. Ähnlich wie Erasmus gegenüber erhebt Luther auch dem Papsttum gegenüber den Vorwurf des faktischen Atheismus seines Systems. Die Selbstüberhebung zum Gott auf Erden, der keiner kritischen Instanz unterworfen ist, zeitigt die Zerstörung nicht nur des Evangeliums, sondern auch der Ordnungen des Schöpfers. „Der mittelalterliche Papst präfiguriert gewissermaßen den aufgeklärten Titanismus des neuzeitlichen Menschen: Er beherrscht und lenkt die Welt nach seinen Setzungen“ (298). Dem ist nur mit der Bitte um das Kommen Christi zu begegnen, der allein den Feinden Gottes ein Ende macht, in der Geschichte durch die Predigt des Evangeliums, am Ende der Zeiten durch sein Jüngstes Gericht. Auch dieses Urteil entstammt nicht einem Überlegenheitsgefühl, vielmehr ist Luthers eigener Blick auf die Reformation von Skepsis und Realismus geprägt. Zeiten der Gnade werden abgelöst durch die Verachtung des Evangeliums bei vielen, dann durch Zeiten des Schweigens Gottes und des Gerichts. Gnädige Zeiten sind für Luther immer Zeiten von zeitlich und räumlich begrenztem Umfang. Über diese Zusammenhänge reflektiert Luther mit je unterschiedlichen Betonungen im Antilatomo, in den Trostbriefen an seine Kurfürsten, in seinen Obrigkeitsschriften. In diesem Zusammenhang stellt Kastning fest, daß mit der Ausnahme von Werner Elert die bei Luther unübersehbare Verbindung zwischen atheistischer Zeitströmung und göttlichem Zorn kaum in der theologischen Literatur wahrgenommen wird. Insbesondere ab 1524 setzt sich Luther intensiv mit dem von ihm immer wieder als „Epikureismus“ bezeichneten praktischen Atheismus auseinander, eine Frontstellung, die auch die Auseinandersetzung mit Erasmus überdauern sollte und sich für Luther etwa in den Streitigkeiten mit den Antinomern fortsetzte. Dieser Epikureismus war freilich für Luther nicht Vorbote einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, sondern ein letztes Vorzeichen der von Gott verfügten Zeit des Zorns. Unter geistesgeschichtlichem Gesichtspunkt aber erkennt Kastning den von Luther nach allen Seiten hin geltend gemachten Sündenbegriff im Sinne des Strebens nach Gottgleichheit als „in Wechselbeziehung“ zum „Anbruch der Neuzeit“ stehend (378). „Aus der Perspektive des ihm erschlossenen radikalen Sünden- und Gnadenverständnisses ist nicht nur die Spätgestalt nominalistischer Bußtheologie und -frömmigkeit durch die Verurteilung als Götzendienst betroffen, sondern grundsätzlich jeder Versuch von Stabilisierung und Begründung von Leben, der die Identität des Sünders nicht exzentrisch in der Person Jesu Christi geborgen glaubt“ (384). Der biographisch erfahrbare Wechsel von Trost und Anfechtung wiederholt sich gleichsam in der Geschichte als Wechsel von Blüte- und Verfallszeit. Für Luther kommt damit die Reformation als vorendzeitliche „Zwischenzeit“ (Interim) zu stehen, in der Gott vor der Parusie das Evangelium noch einmal als letzten Ruf zur Umkehr aufleuchten läßt. Zugleich ist es so nicht verwunderlich, daß Luther im Unterschied zu Erasmus durch den Zerfall der mittelalterlichen Einheitskultur gerade nicht beunruhigt war, sondern in den Wirren der Zeit Zeichen des wirkenden Gotteswortes erkennen konnte. Um so dringlicher

sah er sich in diesen Wirren vor die Aufgabe gestellt, gegen alle Feinde des Evangeliums für die Freiheit der Verkündigung und des Glaubens einzutreten.

Mit dem Hinweis auf den „Anbruch der Neuzeit“ ist bereits die Überleitung zu Kastnings „abschließenden Überlegungen“ erreicht, in denen er nach der zeitgenössischen Bedeutung seiner Ergebnisse fragt. Die Untersuchung von Luthers Wirklichkeitsverständnis macht eine „die Epochen übergreifende Vergleichbarkeit der durch den Graben der Aufklärung scheinbar geschiedenen Zeiten“ transparent (395). Damals wie heute ist der Mensch gesetzhaft gefordert. Auch in der Neuzeit übernehmen quasi-religiöse Orientierungsmodelle bis hin zu übergreifenden Einheitsvorstellungen wie der Globalisierung gleichsam die Funktion Gottes, gibt es zahllose Versuche individueller Selbstintegration, ist der Mensch zur Erfindung seiner selbst gezwungen. „So nimmt christlicher Glaube in der Schule Luthers die verzweifelten Unternehmungen des zur Selbstintegration geforderten Menschen, sich durch Verleugnung und Verdrängung dieses Anspruchs selbst los zu werden, sich durch Leistungen beruflicher, religiöser und auch moralisch-praktischer Natur selbst zu gewinnen oder sich auf der Suche nach immer neuen starken Erlebnissen intensiver selbst zu erfahren, als Gestalten des Getriebenseins durch den deus absconditus wahr. Die Selbst- und Welterfahrung der Spätmoderne ist eine spezifische Gestalt der sich selbst in ihrem göttlichen Grund (noch) nicht durchsichtig gewordenen *nomistischen Existenz*“ (424). Weit bedeutsamer als die im theologischen Diskurs meistens im Vordergrund stehende Antithese von Heteronomie und Autonomie, von Autorität und Freiheit, ist daher die die Zeiten übergreifende Alternative zwischen dem „Zwang zu gesetzhafter Selbstintegration und geschenkter Freiheit des Evangeliums“ (396). Dazu kommt als zweiter die Neuzeit und die Reformation verbindender Faktor die Entdeckung Luthers, daß der umgreifende gesellschaftliche Konflikt als Symptom einer vergehenden Welt unausweichlich ist, weil das Wort Gottes die Sünde ans Licht zieht. Mithin geht es auch in der Neuzeit nicht um eine einlinige Freiheitsgeschichte, sondern um den Konflikt konkurrierender Freiheitskonzepte. Zur Bewältigung der zeitgenössischen Herausforderungen mahnt Kastning daher unter Anknüpfung an Elert eine Wiedergewinnung der bei Luther unübersehbaren Lehre vom „Deus absconditus“ an, die dazu verhelfen kann, die Instabilität des Geschöpflichen bzw. der zeitgenössischen Erfahrungswelt theologisch einzuordnen und zum Evangelium in Beziehung zu setzen. Kastning ruft die Leser zudem weg von einer personalistischen Verengung des Wirklichkeitsverständnisses, die keinen Raum läßt „für die gestalthafte Selbstvergegenwärtigung Gottes wie in Wort und Sakrament so auch in Schöpfung und Geschichte“, in der die Zweinaturenlehre und die sakramentale Präsenz Christi im Abendmahl bedeutungslos werden (404). Statt eine radikale Gottferne der Welt zu behaupten, wäre so Raum gewonnen für eine Wiederentdeckung des Schweigens Gottes als Thema (nicht nur) der systematischen Theologie. Allerdings ist dieses Schweigen, nicht wie bei Ulrich H.J. Körtner (Der inspirierte Leser, Göttingen 1994) schon in sich selbst als Verheißung eines neuen, letztlich – wie Kastning hinsichtlich der

Ausführungen Körtner zeigt – synergistischen Verstehens Gottes in rezeptionsästhetischer Perspektive zu deuten, sondern als Anfechtung und Zeichen des göttlichen Zorns.

Es ist zu wünschen, daß dieses Buch nicht nur von Fachtheologen, sondern auch von kirchlichen Verantwortungsträgern auf vielen Ebenen gelesen wird. Denn Kastning bietet mit seiner stilistisch vorzüglichen Darstellung und Aktualisierung von Luthers Wirklichkeitsverständnis tröstliche Kost, die den zeitgenössischen Kirchentümern dazu verhelfen kann, die vielbeschworene gegenwärtige Krisenzeit *theologisch* zu deuten. Dann könnte sich herausstellen, daß zahlreiche Maßnahmen, mit der die Kirchen unserer Tage versuchen, sich selbst wieder hoffähiger zu machen, eben jenem praktischen Atheismus entspringen, aus dem durch das Evangelium herauszuführen die Kirche eigentlich berufen ist. „Die Gegenwart ... ist Zeit geistlicher Schwachheit der Kirche. Diese Schwachheit wird nur dann ernst genommen, wenn sie als nicht mehr durch menschliche Neuorientierungsversuche überwindbar begriffene zur Einstimmung des Glaubens in die Schwachheit führt, in der allein Gottes Kraft noch mächtig werden kann. Die Grundhaltung der alles auf Gott werfenden und von ihm erwartenden Frömmigkeit ist das Gebet um gnädige Zuwendung des Gottes, der sich – schweigend, zornig, die Dinge und Menschen an die Folgen ihrer Taten dahingehend – abgewandt hat“ (421).

Armin Wenz

Theologische Fach- und Fremdwörter

anti-interimistisch = Stellung nehmend gegen eine Verordnung Kaiser Karls V. von 1548 für eine „Zwischenzeit“ (Interim) bis zu einer endgültigen Konzilsentscheidung, wonach die Evangelischen ihre Lehre behalten durften, aber römisch-katholische Zeremonien übernehmen mußten, die als für den Glauben nicht wichtige äußerliche „Mitteldinge“ (sogenannte „Adiaphora“) bezeichnet wurden – **Antilatomo** = Schrift Martin Luthers aus dem Jahr 1521 gegen einen Theologen namens Latomo – **Apologeten** = Theologen aus den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte, die die christliche Lehre verteidigten, indem sie ihre Vernünftigkeit aufzuweisen versuchten – **contradictio in adiecto** = Widerspruch zwischen einem Wort und dem hinzugefügten Adjektiv – **deus absconditus** = der verborgene Gott – **Exzerpt** = schriftlicher Auszug aus einem Buch – **gnesio-lutherisch** = lutherisch im eigentlichen, echten Sinne (Bezeichnung einer kirchlichen Position im 16. Jahrhundert, die sich gegen eine Aufweichung der lutherischen Lehrposition durch andere, sich ebenfalls lutherisch nennende Theologen wandte) – **Idolatrie** = Bilderverehrung, Götzendienst – **Ikonoklasten** = Bilderstürmer – **Irenik** = Bemühung um eine friedliche Aussöhnung der Konfessionen – **kondeszent** = sich auf die Ebene des Menschen herab begebend – **loci, theologische** = theologische Grundbegriffe, Grundthemen – **Oblast** = russisches Verwaltungsgebiet – **norma normans** = Norm, die alle anderen Normen normiert – **norma normata** = Norm, die durch eine andere Norm (die Heilige Schrift) selber normiert ist – **Paradigma** = beispielhaftes Muster – **Parusie** = Wiederkunft Christi – **Regelternar** = eine Dreieinheit von aufeinander bezogenen Regeln – **summus episcopus** = oberster Bischof – **Synkretismus** = Vermischung der Lehren verschiedener Konfessionen oder auch Religionen – **Tautologie** = Fügung, die einen Sachverhalt doppelt wiedergibt

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

Pfarrer
Johannes-Christian Burmeister

Breite Str. 11
99195 Großrudstedt

Markus Karstädter

Schiffenberger Weg 17
35394 Gießen

Pfarrer
Daniel Schmidt

Hauptstr. 94
61440 Oberursel

Die ungeänderte Augsburgische Konfession und die Katechismen Luthers, als heute noch gültige Lehre der Kirche in lebendigem Glauben bezeugt, setzen den Irrlehren unserer Zeit erst die unübersteigbare Grenze.

Hermann Sasse

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- A. Wenz: Mission und Bekenntnis
A. Eisen: Lutherische Identität in heutiger Zeit
R. Kolb: Widerspricht sich die Bibel?
W. von Meding: Ehre sei Gott in der Höhe
S. Meier: Der ganze Jesaja

Rezensionen:

- A. Wenz: J. von Lüpke/E. Thaidigsmann, Denkraum Katechismus
A. Wenz: J. Baur, Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29559 Wrestedt
E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastoralreferentin z.A. Dr. theol. Andrea Grünhagen,
Große Barlinge 35, 30171 Hannover
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
Reverend Drs. theol. Jonathan Mumme, Westfield House,
30 Huntingdon Road, Cambridge CB3 0HH
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel

Bezugspreis: € 24.– (\$ 30.–), Studenten € 12.– (\$ 15.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.–

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

neol

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2012

ISSN 0949-880X

17. Jahrgang

Aufsätze:

T. Junker:	Pfarrer Johannes Junker	
	Missionsdirektor i.R., D.D., D.D.	209
W. Weber:	Missionare hinterlassen Spuren	212
A. Wenz:	Mission und Bekenntnis	227
A. Eisen:	Lutherische Identität in heutiger Zeit	254



210

Inhalt

Aufsätze:

H.-J. Voigt:	Dein Wort ist meines Fußes Leuchte	207
T. Junker:	Pfarrer Johannes Junker Missionsdirektor i.R., D.D., D.D.	209
W. Weber:	Missionare hinterlassen Spuren	212
A. Wenz:	Mission und Bekenntnis – „Mission Impossible“ oder zwei Seiten einer Medaille?	227
A. Eisen:	Lutherische Identität in heutiger Zeit	254
T. Junker:	Bibliographie der Publikationen von Johannes Junker	267

Zum Titelbild

Mit dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE geht wieder ein Jahrgang zu Ende. Damit sind es nun 17 Jahrgänge, in denen die Vierteljahrszeitschrift für konfessionelle Lutherische Theologie erschienen ist. Wir würdigen mit dieser Ausgabe der Lutherischen Beiträge den Herausgeber, Johannes Junker, der am 25. Mai dieses Jahres seinen 80. Geburtstag begehen konnte. Neben einem Grußwort des Bischofs der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und einem kurzen Lebenslauf steht ein Beitrag von Wilhelm Weber, D.D., sen., dem langjährigen Dozenten am Lutherischen Theologischen Seminar in Enhlanhleni/Südafrika. Damit wird die Arbeit als Missionar und später als Missionsdirektor der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmar) von Johannes Junker hervorgehoben. Die weiteren Beiträge von Armin Wenz „Mission und Bekenntnis“ und von mir zur „Lutherischen Identität in heutiger Zeit“ sind ebenfalls dem Herausgeber gewidmet. Sie verweisen darauf, daß neben der Mission ein breites Spektrum von Interessen und Wirkungsbereichen sein Leben bestimmen: das Lutherische Bekenntnis und die kirchlichen Ordnungen, Hymnologie, bildhaftes Predigen und Lutherische Abendmahlsfrömmigkeit, das Ringen um die rechte Lehre und vieles andere mehr. Alle diese Arbeitsbereiche können wiedergefunden werden in den Themenbereichen, die die LUTHERISCHEN BEITRÄGE behandeln. Mit der Herausgabe dieser Zeitschrift wurde ein mutiger Schritt getan, eine bewußt konfessionelle lutherische Stimme im Bekenntnisluthertum und darüber hinaus einzubringen. Mit dieser Ausgabe bedanken sich Schriftleiter und Redaktionskreis für die engagierte Arbeit von Johannes Junker als Herausgeber der LUTHERISCHEN BEITRÄGE.

A. E.

Bischof Hans-Jörg Voigt:

Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege.

Betrachtungen zum 80. Geburtstag von Johannes Junker

Zur Reihe der Gratulanten des Herausgebers der „Lutherischen Beiträge“ geselle ich mich gern hinzu, zum einen als Bischof der Kirche, die Johannes Junker in leitender Funktion kirchlicher Weinbergsarbeit maßgeblich mit beackern und bewässern durfte, aber auch als dankbarer Leser dieser Zeitschrift.

Morgens auf meinen Wegen ins Kirchenbüro, von der Münchhausenstraße zur Schopenhauerstraße in Hannover denke ich häufig an Johannes Junker, denn die uneingeschränkt zweckmäßige Lage der Kirchenleitungsliegenschaften verdankt sich der planerischen und organisatorischen Weitsicht von Johannes Junker: S-Bahnanbindung, Straßenbahn und Autobahnzubringer – alles in greifbarer Nähe. Aus seiner Zeit als Missionsvikar und Missionar in Südafrika wußte er offenbar, wie wichtig gangbare Wege sind. Enhlanhleni, Umhlangeni, Pella, Salem, Eben-Ezer, Salem, so lesen sich die Stationen seines pastoral-missionarischen Werdegangs in Südafrika. Geleitet und geführt von Gottes Wort, trieb es ihn von Anbeginn, eben dieses Wort zu den Menschen zu bringen und „des HERRN Wort läuft schnell“, weiß der 147. Psalm.

Geboren wurde Johannes Junker in Lomnitz-Riesengebirge. Sein Vater jedoch war Sorbe und stammte aus dem etwas weiter westlich gelegenen kleinen Lausitzer Dorf Klitten/Klětno, wo Johannes Junker etliche frohe Kindertage verbracht haben wird. Unser gemeinsames Interesse für die sorbisch-sprachigen Altlutheraner, ihre besondere Geschichte, verbindet mich mit Johannes Junker bis heute. Es ist weithin vergessen, daß die Evangelisch-Lutherische Kirche Altpreußens eine zweisprachige Kirche war. Rechnet man das pommerische Niederdeutsch sachgerecht als Sprache, so waren es drei Sprachen, die diese Kirche sprach. Luthers Kleiner Katechismus¹, Luthers Bibelübersetzung² und die lutherische Agende wurden in dieser slawischen Sprache verwendet. Eine handschriftliche sorbische Agende³ findet sich noch heute im Archiv der Weigersdorfer SELK-Gemeinde. Daran sei hier erinnert.

1 Im Obersorbischen Luther Kleiner Katechismus von 1597 in der Übersetzung von Wenceslaus Warichius, im Niedersorbischen in der Übersetzung von Andreas Tharaeus; vgl. Peter *Hauptmann*, Das Konkordienbuch für die Obersorben in Lutherische Theologie und Kirche 18, 1994 3, S. 99–117.

2 Lutherbibel ins Sorbische übersetzt von Michael Frenzel, Bautzen 1717.

3 In der Handschrift von Pfr. Jan Kilian (1847–1854 Pfarrer in Weigersdorf/ Wukranicy) und Pfr. Matej Urban (1875–1902 Pfarrer in Weigersdorf/ Wukranicy).

Auch wenn die Wirren des ausgehenden Zweiten Weltkrieges die Wege Johannes Junkers nach Franken führten, so blieb er dem Osten immer verbunden. Ich war junger Student der Theologie am Seminar der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen, als Johannes Junker uns in Leipzig am dortigen Seminar besuchte. Ein einziger Satz hat sich mir bei seinem Besuch ins Gedächtnis eingebrannt: „Wenn jemand von Ihnen in den Dienst der Mission gehen möchte, hole ich ihn hier heraus.“ Dieser Satz aus dem Mund des damaligen Missionsdirektors⁴ Johannes Junker ist mir Mitte der 1980iger Jahre nachgegangen. Aber ich sah meine Aufgabe und meinen Dienst als zukünftiger Pfarrer in der damaligen zweiten deutschen Diktatur. Für Johannes Junker war offenbar klar, daß das Wort Gottes keine menschengemachten Grenzen kennt. Auf dieser Linie liegt auch, daß er sich mit seiner Frau über Jahre hin für das kirchliche Hilfswerk eingesetzt hat, mit dem Ziel, Pfarrfamilien in der DDR zu unterstützen.

Während seines Dienstes als Kirchenrat⁵ hat er den Prozeß der Vereinigung der selbstständigen lutherischen Bekenntniskirchen am 15. Juni 1972 aktiv und maßgeblich gestaltet. Er begründete in dieser Zeit das Kirchenrechtswerk der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche durch die Herausgabe der „Kirchlichen Ordnungen“.⁶ Getragen von der Erkenntnis, daß kirchliche Ordnungen letztendlich nichts anderes sind als die praktischen Lebensregeln einer Kirche, die in theologischen Erkenntnissen ihre Grundlegung haben, hat er dieses Werk vorangebracht. Kirche kann in dieser Zeit nicht ohne solche menschlichen Ordnungen als Lebensregeln bestehen, da mit dem bleibenden Sündersein der getauften und erlösten Christenmenschen zu rechnen ist. Ein solches Rechtswerk ist zurückgebunden an die Heilige Schrift und die Lutherischen Bekenntnisse und muß von dorthier angefragt aber auch in die jeweiligen Erfordernisse der Zeit eingefügt werden.

Dem Lutherischen Bekenntnis und dem Gottesdienst der Kirche als gebetetem Bekenntnis verpflichtet, konnte Johannes Junker in seinem Ruhestand eine Aufgabe in Angriff nehmen, der schon lange seine innere Neigung galt, die Veröffentlichung und Verbreitung lutherischer Theologie in Gestalt der „Lutherischen Beiträge“. Auf diesem Weg möge Gottes Wort ihm noch lange Zeit leuchten.

Bischof Hans-Jörn Voigt

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

4 Als Missionsdirektor der Lutherischen Kirchenmission-Bleckmarer Mission wirkte Johannes Junker vom 18.10.1984 bis zu seiner Emeritierung am 31.05.1995.

5 Vom 01.09.1965 bis zum 01.12.1975 als Kirchenrat und Pfarrer in Hagen und Wuppertal ab dem 01.12.1975 bis zum 17.10.1984 als Kirchenrat im Kirchenbüro der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Hannover.

6 Ordnungen für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), Herausgegeben von der Kirchenleitung der SELK-begründet von Kirchenrat Johannes Junker.

Thomas Junker:

Pfarrer Johannes Junker, Missionsdirektor i.R., D.D., D.D.

Kurzer Lebenslauf

Johannes Junker wurde am 25. Mai 1932 in Lomnitz, Kreis Hirschberg im Riesengebirge, geboren und zwei Wochen später in Herischdorf, in einer altlutherischen Gemeinde, getauft. Im dreizehnten Lebensjahr, nach Ende des zweiten Weltkriegs, wurde er mit seiner Mutter und den Geschwistern aus seiner Heimat ausgewiesen. In einem christlichen Elternhaus aufgewachsen, erlebte er nun eine bisher unbekannte Gottesferne und deren erschreckende Auswirkung, die schon damals in ihm den Wunsch erweckten, später anderen Menschen die Christusbotschaft und ihren Trost nahe bringen zu wollen. Hier fiel bereits die Grundentscheidung für seinen späteren Beruf. Nach mehreren Zwischenstationen, darunter am längsten auf dem großelterlichen Hof in Klitten (Oberlausitz), traf er wieder mit seinem Vater in Bayern zusammen, der dort vorübergehend in einem Hilfswerk Arbeit und Brot gefunden hatte.

Sein Wunsch, Missionar zu werden, führte ihn zunächst, nach seiner Konfirmation in der Bayerischen Landeskirche, zu einer Anmeldung im Missionsseminar in Neuendettelsau. Die Gründung der unionistischen Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit dem Beitritt der bis dahin mit den Altlutheranern vereinten Bayerischen Landeskirche und die darauf folgende Aufhebung der Kirchengemeinschaft seiner Heimatkirche mit ihr ergab dann die Ummeldung an das Missionsseminar der lutherischen Freikirchen in Bleckmar. Für den damals dort bereits begonnenen siebenjährigen Ausbildungskurs brach er die Oberschule ab und begann 1949 dort die Ausbildung. Später führte dieser Studiengang auch an die Universität Hamburg und die Theologische Hochschule in Oberursel. In dieser Zeit verlobte er sich mit seiner späteren ersten Frau, Sophia Maria, geb. Wischnewski, die schon ein halbes Jahr vor seinem ersten theologischen Examen 1955 als Missionsschwester nach Südafrika ausreiste und ihren Dienst am Missionshospital Itshelejuba versah. Nach der Sprachlern- und Vikariatszeit und dem zweiten theologischen Examen wurde er am Sonntag Exaudi, dem 18. Mai 1958, durch Missionssuperintendent Christoph Johannes in der ev.-luth. Kirche zu Uelzen in Natal, Südafrika, ordiniert. Dort hatte auch neun Monate zuvor seine Hochzeit stattgefunden. Von 1957 an war er in unmittelbarer Nachbarschaft auf der Missionsstation Eben-Ezer in Natal eingesetzt und ab 1962 auf der Missionsstation Salem in Ost-Transvaal, immer unter den Zulu. In seiner ersten Ehe wurden ihm in Südafrika vier Kinder geschenkt: Drei Söhne, geboren 1958, 1959 und 1961, und eine Tochter,

geboren 1963. Ein von da an entdeckter, aber bereits ererbter schwerer Nierenschaden seiner Frau führte nach zehnjährigem Aufenthalt in Südafrika 1965 zurück nach Deutschland und hier in das Pfarramt der altlutherischen Parochie Hagen in Westfalen. Als Gemeindepfarrer war er dort bis 1975 sehr segensreich tätig.

Nach dem Zusammenschluß lutherischer Freikirchen im Jahre 1972 zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) wurde er als ihr erster „Geschäftsführender Kirchenrat“ berufen und zog nach Zwischenlösungen 1975 mit der Familie nach Hannover in die neu entstehende „Kirchenleitung“ in der Schopenhauerstraße um. Dabei galt es, die verschiedenen Kirchenkörper der freikirchlichen Vorgängerkirchen juristisch, dienstrechtlich, finanzrechtlich und nicht zuletzt auch kirchlich und theologisch zusammenzuführen. Der „Grüne Junker“, das im grünen Gewand zuerst von ihm herausgegebene Ordnungswerk der SELK, ist hier mit der Grundordnung der SELK und vielen anderen Ordnungen bis heute nicht nur ein Begriff, sondern auch ein Ausdruck und Phänomen dieses Einigungsprozesses. Seine Zusammenarbeit mit dem ersten Bischof der SELK, Bischof Dr. theol. Gerhard Rost, erwies sich für ihn als eine sehr segensreiche Zeit.

1984 wurde er Missionsdirektor der Lutherischen Kirchenmission in Bleckmar und kehrte damit gewissermaßen an seine eigenen Anfänge zurück. Diese Rückkehr hat ihn sehr erfüllt und ihm noch einmal viel Kraft gegeben, zumal er zugleich seine Ehefrau ihrer Krankheit wegen schon jahrelang aufopfernd pflegte und auch als Missionsdirektor weiterpflegen mußte. Manche Umstellungen und Umbauten in der Mission drinnen und draußen konnte er in seiner Zeit als Missionsdirektor initiieren und mitgestalten, bis mit dem Ruhestand nach 40jähriger Tätigkeit in Kirche und Mission 1995 die letzte Lebensperiode anbrach. Doch noch kurz vor dem Eintritt in den Ruhestand wurde ihm sowohl vom Concordia Seminary in St. Louis, Missouri, als auch vom Concordia Theological Seminary in Fort Wayne, Indiana, die Ehrendoktorwürde eines „Doctor of Divinity“ verliehen. Nicht nur seine tägliche Arbeit als Kirchenrat und Missionsdirektor war beachtlich, sondern auch seine literarische Arbeit auf vielen Ebenen (siehe Bibliographie).

Obwohl bis 2004 durch einen fast achtjährigen Pflegedienst seiner ersten Frau zunehmend belastet, fand er auch noch im Ruhestand Zeit für viele Predigtvertretungen in den Gemeinden der SELK. Predigten zu schreiben und zu halten war ihm schon immer neben der Verwaltung des heiligen Sakraments die liebste Aufgabe und Lust. Dabei legte er immer besonderen Wert auf „bildhafte“ Sprache und theologische Aussagekraft. Ein besonderes Anliegen und Bedürfnis war ihm auch seit 1996 die Herausgabe der theologischen Quartalszeitschrift LUTHERISCHE BEITRÄGE zusammen mit einem Kreis bekenn-

nistreuer junger Theologen unserer Kirche, eine theologische Zeitschrift, die sich in diesem krisengeschüttelten Segment bis heute dank ihrer Abonnenten und mancher Spenden (ohne Mittel der Kirche) beachtlich geschlagen hat.

Nachdem seine erste Frau am Reformationstag 2004 vom HERRN über Leben und Tod heimgerufen worden war, heiratete er zwei Jahre später die Pfarrwitwe Regina Schröter in der Schloßkirche zu Weißenfels. Mit ihr darf er bis heute einen friedlichen, behüteten und glücklichen Lebensabend verbringen. Er legt darauf Wert, daß in diesem Lebenslauf nichts Belobigendes über seine Person und sein Wirken erscheinen sollte. Allerdings kann und darf er wohl gerade als „Pionierarbeiter“ darauf hören, was der Apostel Paulus von sich sagte: „Wir wagen nicht, uns unter die zu rechnen oder ihnen gleich zu achten, die sich selbst loben; aber weil sie sich nur an sich selbst messen und mit sich selbst vergleichen, verstehen sie nichts. Wir aber wollen uns nicht über alles Maß hinaus rühmen, sondern nur in dem Maß, das uns Gott zugemessen hat, nämlich daß wir auch bis zu euch gelangen sollten [...]. Denn wir wollen das Evangelium auch denen predigen, die jenseits von euch wohnen, und rühmen uns nicht mit dem, was andere nach ihrem Maß vollbracht haben. ‚Wer sich aber rühmt, der rühme sich des HERRN‘. Denn nicht darin ist einer tüchtig, daß er sich selbst lobt, sondern daß ihn der HERR lobt“ (2. Kor. 10,12–18).

Wilhelm Weber, senior:

Missionare hinterlassen Spuren. Johannes Junker als Missionar im südlichen Afrika

Da geht ein alter Weggenosse auf Spurensuche und findet Spuren in der eigenen Erinnerung, in den Gemeinden, in denen Missionar Junker seinen Dienst in Südafrika einige Jahre getan hat, in Fotoalben und vor allem im Missionsblatt der Mission der Hannoverschen Evangelischen Lutherischen Freikirche und der Mission der Ev. Luth. Freikirchen.¹ Da erinnere ich erst einmal an den Kurzbericht aus der Feder von Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf in der Rubrik: „Das Neueste aus unserer Mission“² anlässlich der Nachricht, daß Missionar Junker mit Rücksicht auf den Gesundheitszustand seiner Frau nicht wieder nach Südafrika zurückkehren konnte. Aus diesem Bericht kann man erkennen, welch tiefe Spuren Johannes Junker und seine Frau Sophia, geb. Wischnewski, während ihres Einsatzes in Südafrika hinterlassen haben. Dort heißt es nach der Ankündigung, daß ihm die Missionsleitung die sog. „friedliche Entlassung“ mit Wirkung vom 31. 8. 1965 gewährte und er im Dienst seiner Heimatkirche der Ev.-luth. (altluth.) Kirche in Hagen tätig sein würde: „Die ganze Missionsgemeinde wird über diese völlig unerwartete Nachricht ebenso erschrocken sein wie die Missionsleitung und wie unsere Missionsgeschwister in Südafrika. Wir verlieren in Bruder Junker einen Zulu-Missionar, der sich mit ganzer Kraft und unermüdlichem Fleiß³ in seinem Dienst eingesetzt und bewährt hat. Das gilt von seinen Kandidatenjahren ebenso wie von seiner Amtszeit auf den Missionsstationen Ebenezer (1958–1961) und Salem (seit 1961) ferner von seiner Mitarbeit an gesamtkirchlichen Aufgaben, vor allem auf dem Gebiet der Posaunenarbeit und in der Gesangbuchkommission.⁴ Nur mit aufrichtiger Trauer über den frühzeitigen Abbruch all dieser Werke können wir den Dank unserer Mission aussprechen für alles, was Missionar Junker geleistet hat, und mit diesem Dank den herzlichsten Segenswunsch für seinen künftigen Dienst im geistlichen Amt verbinden. Unser Dank und unser Segenswunsch für die Zu-

1 Ich beschränke mich bis auf wenige Ausnahmen auf das, was ich im Missionsblatt der Jahre 1950 bis 1965 gefunden habe. Der Fundort wird angegeben MELF mit Jahres- und Seitenzahl. 1950 wurden die Seiten noch nicht durchgängig gezählt. Deshalb wird da auch der Monat mitgenannt.

2 MELF 1965, S.188.

3 Ich ergänze: „und Eifer“.

4 Ich ergänze: „und in der Jugendarbeit.“ Die Arbeit an einer überarbeiteten Ausgabe des Gesangbuchs wurde erst viele Jahre später zuende geführt, als Missionar Heinrich Dammann den Vorsitz in der Gesangbuchkommission übernommen hatte. Inzwischen waren Neudrucke des alten Gesangbuchs nötig, bevor die Neuausgabe druckfertig wurde.

kunft gilt auch Frau Missionar Heide-Sophia Junker geb. Wischnewski, die wir als Missionarsbraut noch vor ihrem Verlobten in den Schwesterndienst unserer Mission aussandten (1955).



Vlnr: Schwester Ruth Bauseneick, Schwester Heide Sophia Wischnewski, Missionskandidat Johannes Junker, Mariechen und Christoph Johannes, Frau und ältester Sohn von Sup. Christoph Johannes, Marie Luise Weber und hinter ihr Gustav Niebuhr, die Ehepaare Lieselotte und Wilhelm Weber und Johannes und Olga Schnackenberg auf der Treppe vor dem Missionshaus in Itshe Lejuba

Auf Itshe Lejuba als Missionschwester, auf Ebenezer und Salem als Missionarsfrau hat sie ihre Gaben und Kräfte in den Dienst unserer Mission gestellt.⁵ Gott der Herr halte Seine Hand helfend und heilend über dem Ehepaar Junker und den vier Kindern!⁶

Johannes Junker bleibt der Mission eng verbunden

Wie eng Johannes Junker der Mission verbunden geblieben ist, zeigen sein Einsatz als Kirchenrat, die Missionare der Bleckmarer Mission mit in die Rentenversicherung und Krankenversicherung aufgenommen zu bekommen, und noch mehr sein Dienst als Missionsdirektor. Schon zwei Jahre später im Jahr 1967, nachdem er nicht nach Südafrika zurückkehrte, hat Johannes Junker verschiedentlich Dolmetscherdienste übernommen und Pastor Dubes Predigten und Vorträge übersetzt anlässlich von Missionsfesten oder anderen Missionsveranstaltungen im Ruhrgebiet. Während meines Deutschlandaufenthaltes 1967 rühmte jemand Johannes Junkers Gabe, Dinge anzupacken und Feste zu organisieren, wie er das bewiesen hätte bei der Vorbereitung eines Posaunenfestes in seiner Gemeinde.

Persönlich bin ich Johannes Junker dankbar für Einladungen und Begegnungen anlässlich all meiner Aufenthalte zur Berichterstattung in Deutschland. Da ist kein offizieller Deutschlandaufenthalt vorbeigegangen ohne einen Besuch bei Junkers, in Hagen, dann in Hannover und zuletzt in Bleckmar und Seershausen.

5 Als Bestätigung auch dieser Aussage sei verwiesen auf MELF (als Missionsschwester): 1954, S.124; 1955, S.32; S.86–9; 1956, S.36. (Als Missionarsfrau): MELF 1963, S.171, wo berichtet wird, daß sie Antipendien sticket; MELF 1964, S.278 wo Lenchen Ngema von Salem Frau Junker für ihre Hilfe beim Krippenspiel dankt.

6 Siehe Bild Nr. 1. Das Bild muß gemacht worden sein in den ersten Wochen nach der Ankunft von Missionskandidat Junker in Südafrika 1955.

Die Arbeit ging weiter

In Hagen wurde sicher erzählt, daß die von Johannes Junker angefangenen, jährlichen Posaunenfeste⁷ weiter stattfanden, auch die Jugendrüstwochen. 1966 oder 1967 stellte ein Gemeindeglied aus der Uelzer Gemeinde seinen Lastwagen zur Verfügung, daß wir mit den Bläsern aus Pella, Enhlanhleni, Ebenezer, Salem und Mabola nach Botshabelo zum Posaunenfest fahren konnten, das von Missionar Siegfried Damaske geleistet wurde. Missionar Damaske übernahm den Vorsitz im Posaunenkomitee und wurde Dirigent des Gesamtchores und hat bis in die neunziger Jahre viel für den Ausbau der musikalischen Leistungen der Chöre und Instandhaltung der Instrumente geleistet.

Zur ersten Jugendrüstwoche in unseren *Zulu* sprechenden Gemeinden hatte Missionar Junker nach Salem eingeladen und zusammen mit Ernst Heinrich Schwacke die Rüstwochenarbeit in Angriff genommen.⁸ 1964 fand die erste Jugendrüstwoche der *Tswana* sprechenden Gemeinden statt.⁹ Die Jugendrüstwochen bekamen immer größere Beliebtheit, so daß im Lauf der Jahre an Jugendrüstwochen der Gesamtkirche bis zu 400 Jugendliche zusammenkamen.

Die persönliche Verbindung wurde weiter gepflegt

In Hagen konnte ich manches erfahren, das mir half, Junkers Bleiben in Deutschland zu verstehen. Daß ich 1967 in Hagen zum Missionsgottesdienst und Bericht mit Dias eingeladen war, war sicher der Grund, daß ich auch von Reinhard Schröter, Junkers Nachfolger in der dortigen Gemeinde, bei einem späteren Aufenthalt zu einer Missionsveranstaltung eingeladen wurde. Da habe ich Schröters kennengelernt und deshalb konnte ich mich so richtig mitfreuen, als Frau Regina Schröter dann die zweite Frau von Johannes Junker wurde. Zu lieben Leuten in Lüdenscheid, der damaligen Filialgemeinde von Hagen, bestanden freundschaftliche Beziehungen schon, seit meine Frau in den fünfziger Jahren dort als Schwesternschülerin herzlich in der Gemeinde aufgenommen worden war zur Zeit, als Superintendent i. R. Gerhard Hildebrandt der Gemeindepastor war.

In Hannover 1976 habe ich sicher anläßlich meines Besuches meinen Dank ausgesprochen, daß Kirchenrat Junker für die Aufnahme der Missionare in die Rentenversicherung gesorgt hat. Dadurch bekamen die Missionare auch das Kindergeld, das die Bundesrepublik Deutschland zahlt. Sicher kamen da auch meine Bedenken zur Sprache, die ich hatte, weil durch die Einbindung in die Rentenversicherung das Datum zum Eintritt in den Ruhestand von einem staatlichen Sozialgesetz beeinflußt wurde und nicht mehr allein von der bis dahin gültigen Missionsordnung geregelt war.

7 MELF 1963, S.130–2; 1964 S.231.

8 MELF 1963, S.44–9

9 MELF 1966, S.44–47.

Als langjähriger Kassenführer der Kirche bin ich Johannes Junker immer dankbar gewesen, daß er in seiner kurzen Dienstzeit in Salem die Zentralisierung der Bezahlung der Amtsträger noch vor der Konstituierung der Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika für die Gemeinden der Mission Ev. Luth. Freikirchen in die Wege geleitet und überzeugend durchgesetzt hat. Durch die Zentralkasse und die genaue Buchführung der Kasse von Hanns Gnauk waren auch eine regelmäßige und gleiche Bezahlung der Gehälter der Amtsträger in verschiedenen großen Gemeinden und die Überprüfung der Einnahmen und Ausgaben selbstverständlich.

Während der Gespräche in Bleckmar oder Seershausen, als Johannes Junker Missionsdirektor war, kamen schon die Probleme zur Sprache, die akuter wurden, als Missionare nicht mehr selbstverständlich auf Lebenszeit nach Südafrika ausgesandt wurden und auch Wege für die Rückkehr in den Dienst der sendenden Kirche gefunden werden mußten.

Der Anfang des gemeinsamen Weges

Meine Erinnerung an Johannes Junker geht zurück ins Jahr 1949. Meine Eltern bekamen den Bericht zugeschickt, den Missionsinspektor Adolf Blanke am 14. Juni 1949 auf der Synode der Hannoverschen Diözese der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche in Baden, Hessen und Niedersachsen in Scharnebeck vorgelegt hatte. In dem Bericht auf Seite 14 werden die Namen der sechs genannt, die 1948 und 1949 ihr Studium in Bleckmar angefangen haben. Weil Frau Friederike Blanke die Patentante meiner Mutter war, bekamen wir auch zwei kleine Fotos mit den Pastoren Marth und Blanke und den sechs Missionsstudenten. Am Eröffnungstag, am 20. Mai 1948 konnten schon die vier Studenten: Günter Scharlach, Karl Heinz Jahn, Georg Schulz und Wilfried Zühlke teilnehmen. Im September 1948 kam noch Siegfried Damaske dazu und im Januar 1949 Johannes Junker.



Vlnr. sitzend: Günter Scharlach, Missionsinspektor Pastor Adolf Blanke, Wilfried Zühlke, stehend: Johannes Junker, Georg Schulz und Karl Heinz Jahn; am 31. Juli 1949.

Karl Heinz Jahn wurde im April 1950¹⁰ an den Ohren operiert und schied aus, weil das Ohrenleiden nicht behoben werden konnte. Lebhaft kann ich mich daran erinnern, was mein Vater zu einzelnen Gesichtern zu sagen hatte, und vor allem an die Freude und Dankbarkeit dafür, daß in Bleckmar neu angefangen worden war. Der Vorsitzende des Missionsausschusses Superinten-

10 MELF Mai 1950, S.7.

dent Jakob Böttcher, begründete den Neuanfang in der Eröffnungsandacht und ergänzte das Wort Jesu, daß wir ohne ihn nichts tun können, damit, daß wir ohne ihn auch nichts tun *wollen*. Günter Scharlach, der bei der Eröffnung dabei war, hat später als Präses der Freien Evangelischen Lutherischen Synode in Südafrika wiederholt diesen Grundsatz ausgesprochen und mir seitdem unvergänglich ins Gedächtnis zurückgerufen, z.B. in einem Grußwort im Namen seiner Kirche auf der Synode der Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika in Ncotshane, daß wir in der schrift- und bekennnisgebundenen Lutherischen Kirche ohne den Herrn Christus nichts tun können und ohne ihn auch nichts tun wollen.

Lebendiger wurde dann die Begegnung mit Johannes Junker und den anderen Mitstudenten, als wir beiden Südafrikaner, Stillfried Niebuhr und ich, im Herbst 1952 einige Wochen in Bleckmar am Unterricht teilnahmen, bevor wir zum Wintersemester zum Sprachstudium nach Oberursel ans Proseminar gingen. Die Begegnung mit den Teilnehmern am *Unterkurs* war intensiver, aber auch mit dem *Oberkurs* lernten wir uns da schon gut kennen, zumal wir mit ihnen zusammen täglich einige Stunden praktisch im Garten zu tun hatten. Da ist mir der Einsatz einer Torfaktion in besonderer Erinnerung geblieben. Der Oberkurs erzählte sogar davon, daß sie zum Torfstechen ins Moor in den ersten Jahren ausgezogen waren. Im Herbst 1952 war ein Waggon Torf bestellt und der mußte am Bahnhof entladen werden. Mit Pferdefuhrwerk wurden die trockenen „Torfbriketts“ zum Missionshaus gebracht und dort im Garten gestapelt. Von den zehn Studenten des Oberkurses wurden drei nicht nach Südafrika ausgesandt. Friedrich Dierks hatte in den Wochen vor seiner Abordnung zum Missionsdienst in Südafrika einige Wochen in Bleckmar im *Unterkurs* unterrichtet.



Zum Sommersemester 1954 kam der Oberkurs nach Oberursel. Dort wurde ein Bild von uns Bleckmarern vor dem damaligen Lehrgebäude gemacht.¹¹

Vlnr: Johannes Junker, Günter Scharlach, Wilhelm Weber, Wilfried Zühlke, Stillfried Niebuhr, Siegfried Damaske und Georg Schulz.

Stillfried Niebuhr und ich standen in der Zeit gerade vor den Prüfungen vom großen Latinum und vor einer externen Deutschprüfung, um unseren südafrikanischen Schulabschluß auch für die Zu-

lassung zum Studium in Deutschland ergänzt zu bekommen. Wir haben mit dem Oberkurs aus Bleckmar kaum eine Vorlesung im Sommersemester 1954

¹¹ Wilfried Zühlke schied aus. Siegfried Damaske, Johannes Junker, Günter Scharlach und Georg Schulz machten im Jahr 1955 Examen und reisten kurz vor Weihnachten gemeinsam nach Südafrika aus. Stillfried Niebuhr machte im Frühjahr 1959 Examen und kam anschließend nach Südafrika zurück. Wilhelm Weber machte im Herbst 1958 Examen und reiste im November nach der Abordnung am 16. November via England nach Südafrika.

zusammen belegt, höchstens daß wir einmal zusammen an einer Gastvorlesung teilnahmen.

Näher kennengelernt haben wir uns dann später auf gemeinsamen Konferenzen der Missionare der Mission Ev. Luth. Freikirchen und der Pastoren der Freien Ev. Luth. Synode in Südafrika. Bei der Konferenz im Juli 1962 in Lüneburg saß Johannes Junker neben Johannes Schnackenberg mir gegenüber.

Auf diesen gemeinsamen Konferenzen wurde theologisch gearbeitet. Bei der Exegese wurde nicht nur die deutsche Bibel aufgeschlagen, sondern auch der griechische Urtext. Da erinnere ich mich, daß ich einmal einige Aussagen in der alttestamentlichen Exegese, die Johannes Junker vortrug, hinterfragte, und ein älterer Amtsbruder dem, was vorgetragen war, zustimmte und es bekräftigte. Intensiver konnte man die Arbeit der Amtsbrüder miterleben aus den Berichten, die im Missionsblatt veröffentlicht wurden. Die Entfernungen zwischen den Missionsstationen im Gebiet der Zulu und der Tswana sprechenden Gemeinden¹² waren nicht gerade dazu förderlich, sich besser kennen zu lernen. Man traf sich ja nicht anläßlich von Lokaltreffen der Amtsbrüder oder bei Besprechungen der Arbeitsverteilung. Wenn wir nach Südostransvaal fuhren, reichte es gerade einmal zu einem Kurzbesuch zu einer Tasse Tee, wenn man gerade an Salem vorbeifuhr. Missionar Junker kam einmal auf der Fahrt zu einer Synode in Botshabelo kurz in Roodepoort vorbei in Begleitung von Pastor Mthembu. Die beiden aßen mit uns zu Abend, bevor sie nach Botshabelo weiterfuhren. Ich erinnere mich, daß wir auf der Fahrt nach oder von Itshe Lejuba zum Besuch bei meinen Eltern einmal kurz in Salem vorfuhren. Posauenfeste feierten die Zulu damals noch ohne die Tswana. Auch war zu der Jugendrüstwoche¹³ auf Salem kein Motswana gekommen. Von solchen Veranstaltungen erfuhr man dann, wenn im Missionsblatt darüber berichtet wurde. Auch zur Teilnahme an Ordinationen hielt man die Entfernungen für zu weit.



Das zeigt z.B. ein Bild von der Ordination von Ephraim Mthembu am 23. Juli 1961 in Ebenezer. Missionar Junker war pastor loci. Sup. Johannes als Ordinator brachte Pastor Asser Mdluli von Piet Retief mit, und Missionar Stallmann kam von der benachbarten Missionsstation Enhlanhleni.

¹² Junker war Zulumissionar und ich Tswanamissionar.

¹³ MELF 1963, S.44–9.

Berichte aus Johannes Junkers Feder im Missionsblatt

Die Beiträge im Missionsblatt aus der Feder von Johannes Junker aus den Jahren, in denen er in Südafrika Missionar war, machen die Spurensuche leicht, seinen Eifer zu bestätigen, gerade auch das, was Pfr. Hopf zu Junkers Rückkehr nach Deutschland schrieb, daß er sich mit ganzer Kraft und unermüdlichem Fleiß in seinem Dienst eingesetzt und bewährt hat, schon in seinen Kandidatenjahren und vor allem in seiner Amtszeit auf den Missionsstationen Ebenezer und Salem.

Ich kann mir die Dankbarkeit und Freude von Pfr. Hopf so richtig vorstellen, als er von 114 gut brauchbaren Bildern berichten konnte, die nun zu Missionsveranstaltungen ausgeliehen werden konnten, und vor allem interessante Reise- und Erlebnisberichte gerade auch von Missionskandidat Junker zur Veröffentlichung im Missionsblatt.¹⁴ Fleißig übersetzte Missionar Junker Briefe, Predigten und Berichte von Amtsbrüdern¹⁵ und erzählte vom Fleiß eines anderen, durch dessen schlichten Boten- und Hirtendienst ... eine sterbende Gemeinde zu neuem Leben erwachte. Auch wird von Ordinationen von zweien berichtet,¹⁶ über die sich Missionar Junker gefreut hat, daß sie während seiner Zeit in Ebenezer und Salem möglich waren.

Die Jugendrüstwochenarbeit wird in Angriff genommen.¹⁷ An der ersten Jugendrüstwoche für die Jugend der Zulu sprechenden Gemeinden hält Missionar Junker die Bibelarbeit über Gestalten aus dem Alten und Neuen Testament und vier Vorträge über die Themen: „Wir Jugend und das Heidentum; Wir Jugend und die Welt; Wir Jugend und die anderen Kirchen; Wir Jugend und unsere Kirche.“¹⁸ Von der Arbeit mit der Jugend in der Gemeinde Salem wird ausführlich berichtet, z.B. vom Krippenspiel in Salem und dem Versuch, 'izikhali zabasha' – ‚Waffen der Jugend‘, eine Zeitschrift für die Jugend in Gang zu bringen.¹⁹

14 Die Augen derer, die zum ersten Mal nach Südafrika kamen, sahen Einzelheiten, die Alteingesessene entweder übersahen oder für nicht erwähnenswert hielten. Ich nenne als Beispiel den Bericht von Junker über die Fahrt zur Heidenpredigt am EpiphaniASFest 1956. Kurz vor Weihnachten waren die Missionskandidaten Damaske, Junker, Scharlach und Schulz in Südafrika angekommen. Junker besuchte seine Braut in Itshe Lejuba und fuhr am EpiphaniASFest mit meinem Vater zur Heidenpredigt, eifrig, möglichst bald die Arbeit vor Ort zu erleben (MELF 1956, S.26–7). Auch hatten die Neuankömmlinge schon vor Weihnachten gemeinsam die Missionsstationen Pella und Enhlanhlani von Kirchdorf aus besucht (MELF 1956, S.16; S.44–7).

15 MELF noch von Ebenezer aus 1958, S.67–71; 1959, S.14–15; von Salem aus 1964, S.186–9; 270–3.

16 MELF: Noch in Ebenezer 1961, S.168; und zwei Jahre später im Salemer Gebiet: 1963, S.72.

17 MELF 1963, S.44–49.

18 MELF 1963, S.47.

19 MELF 1964, S.245–7; 274–8; Die Jugendarbeit fand weiterhin auch in den Tswana sprechenden Gemeinden großen Anklang. Izikhali zabasha hat nicht viele Ausgaben erlebt.

Missionar Junker wurde Vorsitzender des Posaunenausschusses²⁰ und die übergemeindliche Posaunenarbeit bekam Gestalt. Posaunenfeste wurden noch unter der Leitung von Missionar Junker in Salem und Ebenezer²¹ gefeiert.

Verzogenen Gemeindegliedern wird nachgefahren

Besonders erwähnenswert ist sein Eifer, weit weg verzogenen Gemeindegliedern nachzugehen, besser nachzufahren. Das war ein Dienst, der erst möglich wurde, als Missionare sich Autos kaufen konnten²² oder von Deutschland aus geschenkt bekamen, gerade auch als junge Missionare nach langer Unterbrechung durch den Krieg mit frischem Eifer die Arbeit in Gemeinden übernahmen, die jahrelang nur von auswärts notdürftig bedient werden konnten.²³

Eine Frau kommt zum Abendmahlsgottesdienst auf die Missionsstation und bittet um Bedienung zu Hause. Der Missionar bekommt ein Auto und kann anfangen, dort regelmäßige Gottesdienste zu halten. Eine kleine Gemeinde sammelt sich. Später wird aus Feldsteinen ein kleines Kirchlein gebaut. Gudliqele wird Predigtort, oder sogar Filialgemeinde, die auch weiterhin bedient wird, selbstverständlich auch, als Vertretungsgottesdienste fällig waren, als Pastor Isashar Dube drei Monate lang krank geschrieben wurde, auch als Missionar Heinrich Dammann Nachfolger im Amt in Ebenezer wurde und in der Zeit seines Deutschlandaufenthaltes vertreten werden mußte. Die Gottesdienste waren noch gut besucht. Die alten Gemeindeglieder starben, die jungen verzogen nach Dundee und Newcastle.²⁴ Der jetzige Pastor der Gemeinde Pastor Drs. Radikobo Philip Ntsimane teilte mir auf meine Nachfrage mit, daß er aus den Gemeindebüchern erfahren hat, daß im Jahr 2000 der letzte Abendmahlsgottesdienst in Gudliqele stattgefunden hat. Missionar Junkers Bericht²⁵ über den Anfang von Gudliqele ist auch jetzt noch lesenswert, denn er zeigt, wie „Gottes Macht in der Gemeinde“ im Missionsdienst erfahren wird gerade dann, „wenn

20 MELF 1962, S. 228.

21 MELF 1963, S. 130–2; 1964, S. 158–60. Wir haben alle „den frühzeitigen Abbruch“ des Einsatzes und der Mitarbeit von Bruder Junker an den gesamtkirchlichen Werken und in seinen Gemeinden bedauert. Wir sind dankbar, daß er, wenn man gesamtkirchlich denkt, vom Herrn der Kirche in Deutschland ähnliche und noch wichtigere Aufgaben mit noch größerer Verantwortung übertragen bekommen und erfüllt hat.

22 MELF 1959, S. 212–18.

23 Der langjährige Missionar von Ebenezer August Lüter starb 1942. Missionar Dr. Johannes Schroeder blieb nur kurze Zeit in Ebenezer, bevor er nach Europa ging. Missionar Ernst Heinrich Schwacke kam nach dem Krieg als erster Missionar aus Deutschland. Nachdem er 1953 die Arbeit in Umhlangeni nach dem Heimgang seines Vaters übernehmen mußte, blieb Ebenezer vakant und konnte nur notdürftig von Salem und Itshe Lejuba aus bedient werden, bis Missionar Johannes Junker ordiniert (Exaudi 1958; Missionsblatt 1958, S. 96) und Missionar in Ebenezer wurde.

24 So erzählte es Frau Dammann in einem Telefongespräch, als wir uns bei ihr nach Gudliqele erkundigten.

25 MELF 1959, S. 212–18.

Gott der HErr zwar in Tiefen geführt hat, wenn es Rückschläge gegeben hat und wenn der Missionar über eine zerbrochene Arbeit trauert.“

So schreibt Missionar Junker von der Entstehung von dem Predigtplatz Gudliqele, nachdem eine Arbeit aufgegeben wurde, die er mit großer Freude und Elan unter Minenarbeitern²⁶ angepackt hatte: Die Kohlenmine wurde geschlossen und die Arbeiter zerstreuten sich in alle Winde.

Wie er die Gelegenheit zur Arbeit, die Verlorenen zu suchen und sie mit Wort und Sakrament zu bedienen, in Gudliqele in Angriff nahm, ohne sich von dem Abbruch der Arbeit bei der Kohlenmine entmutigen zu lassen, fuhr er auch denen nach, die von Salem weit fortgezogen waren. Im Jahr 1961 übernahm er Salem, nachdem Missionar Georg Schulz ans Seminar nach Enhlanhleni berufen worden war. Von dort berichtet er über seine Arbeit in der Diaspora²⁷ im Zululand über 150 km entfernt südöstlich von Salem, in Bethal etwa 192 km entfernt nordwestlich von Salem und in Mankayane im Swaziland etwa 140 km entfernt östlich von Salem. Von der Gemeinde Itshe Lejuba und dann von Nondweni aus in der Nähe von Nqutu in KwaZulu/Natal wurden die Gemeinden in Cheza und Mahlabathini später weiter bedient. In Bethal bedient seit einiger Zeit ein Pastor die Gemeinde. Inzwischen gehört sie zur Goldfeld-Diözese. In Swaziland, wo Johannes Junker bei einem Häuptling Kontakt aufnahm²⁸ und sonst ein Sprungbrett für die Arbeit im Swaziland suchte,²⁹ konnte zur Zeit von Missionar Erwin Dammann in Nhlangano ein Kirchgrundstück mit Kirche gekauft und ein Pfarrhaus gebaut werden. Dort waren dann Evangelist Aaron Ntuli nach seinem Abschluß in Enhlanhleni eingesetzt, auch die Pastoren Moses und John Khumalo. Missionar Alfred Prange hat auch einige Jahre dort gelebt und den Dienst in den Gemeinden in Swaziland getan. Weil es an Arbeitern mangelt, werden heute die Gemeinden in Swaziland wieder von Salem, bzw. Piet Retief aus bedient.

Übergemeindlicher Einsatz

Außerdem wird wiederholt im Missionsblatt berichtet von Einsätzen von Missionar Junker anlässlich von Ordinationskursen, Amtseinführungen, Ordinationen und Kirchbauten. In Ordinationskursen und Rüstzeiten für Pastoren und Evangelisten³⁰ übernimmt er Kurse: Liturgik, liturgische Übungen, Einleitung in die Evangelien und die Missionsreisen des Apostels Paulus, auch in Buchführung. Bei der Amtseinführung des Missionsuperintendenten assistierte er als Zulumissionar.³¹ An der Ordination von Simon Zikhali am 6. Mai 1962

26 MELF 1959, S.117–21.

27 MELF 1963, S.75–80.

28 MELF 1964, S.46–50.

29 MELF 1964, S.72–3.

30 MELF 1960, S.68; 1961, S.56.

31 MELF 1962, S.106.

nimmt Missionar Junker von Ebenezer aus mit Pastor Mthembu und anderen Amtsbrüdern auf der Missionsstation Umhlangeni teil.³²

Als Stationsmissionar, in dessen Gemeinde die Evangelisten Ephraim Mthembu in Ebenezer und Johannes Mthimkhulu in Madabukela im Salemer Gebiet arbeiteten, befürwortete er die Ordinationen seiner Mitarbeiter.

Ephraim Mthembu war unter den Amtsbrüdern bekannt, geachtet und beliebt. Aufgrund von Missionar Junker aus Zulu ins Deutsche übersetzten Briefen, Berichten und Predigten, die im Missionsblatt erschienen, war er auch in den Schwesterkirchen in Deutschland und Südafrika bekannt. Deshalb wunderten sich alle, warum er 1965 nach Pella versetzt worden war, daß nicht er, sondern Pastor Isashar Dube 1967 mit Pastor Franz Segoe nach Deutschland zum fünfundsechzigjährigen Jubiläum der Bleckmarer Mission reiste. Noch größer war mein Erstaunen, daß Pastor Dube 1969 zum Dekan der Diözese Natal gewählt wurde und nicht Pastor Ephraim Mthembu. Mthembu stammte aus einer Filialgemeinde Ebenezers und war schon seit Mitte der fünfziger Jahre nach zweijähriger Ausbildung in Salem Evangelist und seit 1961 Pastor in Ebenezer. Pastor Dube stammte aus Salem und war erst 1965 als Evangelist aus Johannesburg nach Ebenezer gekommen und ordiniert worden.³³

Pastor *Johannes Mthimkhulu* war geachtet, weil man von ihm gehört hatte, wie man nach zweijährigem Einsatz die Gemeinde, in der er nach seinem Studium in Enhlanhlani als Evangelist arbeitete, kaum wieder erkannte, weil ein Vorgänger durch seinen Wandel und sein Wesen ein wirkliches Aufblühen verhinderte. Nun konnte erzählt werden: „Jeder Abendmahlsgottesdienst war voll besucht. Oft waren es 20 und mehr Personen, die getauft werden sollten, zehn sollten konfirmiert werden. Und das etwa alle zwei Monate wieder neu.“ Daraufhin wurde seine Ordination nötig und befürwortet. Er wurde am 23. Februar 1963 ordiniert.³⁴

Leider mußte Johannes Junker es dann erleben, was kaum einem Missionar erspart geblieben ist. Beide so vielversprechenden Amtsbrüder wurden abgesetzt, weil sie dem Maßstab, den das Neue Testament an Pastoren anlegt, nach einiger Zeit nicht entsprachen. Die Frau eines altgedienten Pastors sagte nach der Absetzung des einen, sie hätten sich gewundert, daß Ephraim Mthembu so wenig von den abafundisi³⁵ durchschaut worden sei und überhaupt ordiniert wurde. Wegen dieses Ausspruches der alten Pfarrfrau habe ich am Seminar oft im Unterricht gesagt, es wäre ratsam, daß vor einer Ordination ähnlich wie beim Aufgebot von Eheleuten in der ganzen Kirche abgekündigt würde: NN soll ordiniert werden. Wer gegen die Amtsfähigkeit des Ordinanden etwas ein-

32 MELF 1962, S.105.

33 MELF 1965, S.188.

34 MELF 1963, S.72 und S.170.

35 Die Missionare waren gemeint.

zuwenden habe, weil er gute Gründe habe, sie zu hinterfragen, rede beizeiten und schweige hernach!

Beide haben ihre Suspendierung demütig hingenommen, sind bis zu ihrem Tod ihrer Kirche treu geblieben und haben den Weg zu Beichte und Abendmahl gefunden, wie sie es ihren Gemeindegliedern gepredigt hatten.

Ich nenne aus eigener Erfahrung ein Beispiel um zu bestätigen, daß es kaum einem Missionar im Missionsdienst³⁶ erspart bleibt, daß Konfirmanden, von denen man sich Hilfe in der Gemeinde als Kirchenvorsteher oder sonstwie im kirchlichen Dienst verspricht, dann den Erwartungen in keiner Weise entsprechen. Mein Vater schickte zwei begabte junge Männer ans Seminar nach Salem. Sie mußten beide das Seminar verlassen, um erst einmal persönliche Angelegenheiten in Ordnung zu bringen. Das ist meinem Vater sehr nah gegangen, und er fuhr zum Superintendenten. Der „tröstete“ ihn und sagte: „Du fängst ja erst an!“ Dabei hatte mein Vater schon 16 Jahre davor als Missionar in Itshe Lejuba begonnen. Die beiden von Itshe Lejuba konnten wieder in Salem aufgenommen werden und ihr Studium beenden, nachdem sie ihre Sachen in Ordnung gebracht hatten. Ich schickte vier ans Seminar nach Enhlanhleni, als ich gerade in Roodepoort angefangen hatte. Von den vieren hat nur einer sein Studium zu Ende gebracht und ist Evangelist und Pastor geworden.

Der Herr setzt den Maßstab³⁷

Es ist ein großes Geschenk des Herrn an die Kirche, wenn Pfarramtskandidaten aufgrund dieser Normen geprüft werden und sie sich selber prüfen. Heilsam ist vor allem auch für sie persönlich, wenn die Selbstprüfung eine Lebenseinstellung wird und bleibt. Da werden Missionare und Pastoren es dem Apostel Paulus immer nachsprechen, gerade auch, wenn sie mehr gearbeitet haben und mehr anerkannt und gelobt werden als andere, und dankbar mit Ehren ihre grauen Haare tragen, daß ihnen dazu Gott Gnade gegeben hat. Sie werden es bekennen, daß sie es nicht sind, die es getan haben, sondern Gottes Gnade, die in ihnen ist.³⁸ Dementsprechend ist alles Eigenlob ausgeschlossen. Auf keinen Fall werden sie betroffen reagieren, wenn ihnen bestätigt wird aufgrund von Luthers Erklärung, daß das Allein-aus-Gnaden bedeutet „ohn eigenes Verdienst und Würdigkeit aus lauter väterlicher Güte und Barmherzigkeit.“³⁹ Der Herr Christus sagt es selbst seinen Jüngern: „So auch ihr! Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: ‚Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.‘“⁴⁰

36 Gilt es nicht ebenso im Erleben eines jeden Pastors im Gemeindedienst?

37 Z.B. 1 Tm. 3, 1–7; Tt 1, 3–9; 1 Pt 5, 1–5.

38 R 12, 6; 1 K 15, 10.

39 „Ja, es ist alles Gnade“, kommt allzu leicht über die Lippen. Es mag nicht gerade nett sein, aber doch recht aufschlußreich, die Reaktion zu beobachten, wenn man es bestätigt und hinzufügt: Ja, alles Gnade „ohne unser Verdienst und Würdigkeit.“

40 Lk 17, 10.

Johann Dlamini war einer der ersten, die in Salem ausgebildet wurden. Er arbeitete fleißig als Evangelist. Ich fragte einmal, warum *er* nicht ordiniert würde. Er predigte zu gesetzlich, war die Antwort. Superintendent Christoph Johannes ordinierte nur Männer, die das Evangelium verstanden hätten. Das heißt: Sie mußten in Predigt, Unterricht und Seelsorge Gesetz und Evangelium schrift- und bekenntnisgemäß anwenden. Ich ergänze:⁴¹ Der Ordinand muß den eisernen Griffel mit der diamantenen Spitze anwenden können, das Gesetz in das steinerne Herz einzugravieren,⁴² damit das Gesetz Gottes möglichst seinen Dienst als Hammer, der Felsen zerschmeißt, tut,⁴³ daß das steinerne Herz den Riß bekommt, aufplatzt und der Same des Evangeliums hineindringen kann. Noch wichtiger ist, daß dann das inzwischen fleischerne Herz, wenn es „von dem eisernen Griffel mit diamantener Spitze“ verwundet wird, mit der Arznei dessen, der unser Arzt ist,⁴⁴ mit dem Balsam der Botschaft, die ihren Weg aus Jerusalem⁴⁵ in die Welt angetreten hat, behandelt und geheilt werden kann.

Eine Spur, die nicht im Missionsblatt zu finden ist

Pastor Aaron Nkomozalahlwa *Ntuli* wurde Nachfolger von Pastor Mthembu in Pella. Er war von Missionar Junker angesprochen worden, ans Seminar zu gehen. In Salem hatte Missionar Junker ihm Orgelunterricht gegeben. *Ntuli* hatte schon in Enhlanhleni mit dem Studium begonnen, als ich dort Lehrer wurde. Er erzählte mir später, wie Missionar Junker noch zwei andere, die auch in der Gemeinde aktiv mitarbeiteten, angesprochen hätte, daß sie mit *Ntuli* zum Seminar gingen. Einer von den beiden war dann *ohne* Studium am Seminar als *Evangelist* angestellt worden, als *Ntuli* noch einige Jahre studierte. Der hat *Ntuli* dann zunächst ausgelacht, daß er selber nun schon in Amt und Würden sei und als Evangelist sein monatliches Gehalt bekäme und *Ntuli* müsse immer noch die Schulbank drücken. *Ntuli* hat sogar die Gelegenheit wahrgenommen, länger zu studieren, als es bei seinem Eintritt ins Seminar vorgesehen war. Er ist aber bald nach Beendigung seines Studiums ordiniert worden, nachdem er nur kurze Zeit in Nhlangano im Swaziland als Evangelist tätig gewesen war. Als Dekan Isashar Dube in den Ruhestand ging, wurde er dessen Nachfolger und ist es bis zum Eintritt in den Ruhestand geblieben. Dankbar erzählte er, daß er von Missionar Junker ans Seminar geschickt worden war. Diese Geschichte ist nicht im Missionsblatt erschienen und erfreut Missionsdirektor i.R. Junker

41 Weil das in einer Predigt in diesem Jahr in Oberursel am Sonntag Exaudi so schön gesagt wurde, will ich nur bestätigen, wie eingängig die rechte Unterscheidung und Anwendung von Gesetz und Evangelium mit Aussagen Jeremias und Hesekiels gesagt werden kann.

42 Jer 17, 1; Ez 36, 26.

43 Jer 23, 29.

44 Ex 15, 26.

45 Js 2, 3; Mi 4, 2; Lk 24, 47.

möglicherweise als Spätlese, die ja besonders guten Wein ergibt, als Frucht von seinem Einsatz hier in Südafrika als Missionar.

Kirchbauten

Es soll noch an Spuren in Stein und Beton von Johannes Junker in Südafrika erinnert werden. Das Kirchlein in Gudliglele wurde noch in der Zeit seines Dienstes in *Ebenezer* gebaut. Von der Einweihung zweier Kirchen während seines Dienstes in *Salem* wird im Missionsblatt berichtet.⁴⁶

Aus diesem Bericht kann man so richtig die Freude herauslesen, daß in der Nähe von Moolman und in Madabukela die Kirchen gebaut werden konnten. Missionar Junker freute sich an dem tatkräftigen Einsatz der Gemeindeglieder bei der Einrichtung des Kirchsaals in einem alten Bahnarbeiterwohnhaus,⁴⁷ das der Farmer der Gemeinde zur Verfügung stellte und manche Hilfe leistete, ebenso an dem tatkräftigen Einsatz der Gemeindeglieder, als das alte Kirchlein in Madabukela zu klein geworden war und eine große Kirche⁴⁸ angebaut werden konnte. Auch da haben die Farmer in der Nachbarschaft tüchtig mitgeholfen.⁴⁹



Neubau der Kirche Madabukela. Verdeckt ist das alte Kirchgebäude.

Einige Sätze aus dem Bericht über die Einweihung vermitteln etwas von der Aufregung und Stimmung, alles rechtzeitig zum Festgottesdienst vorzubereiten. „In den letzten Wochen vor der Einweihung wurde mit allen Kräften ge-

46 MELF 1963, S.169–72.

47 An der Bahnlinie, die über die Farm ging, standen einige Häuser der „South African Railways“. Als die Bahnlinie verlegt wurde, standen sie unbenutzt oder wurden von Farmarbeitern bewohnt. Zwei schenkte der Farmer der Mission. In einem konnten die Innenwände entfernt werden, damit ein Raum mit Platz für sonntägliche Gottesdienste als Kirchsaal eingerichtet werden konnte. Ein Dachreiter mit Kreuz ließ das frühere „Bahnarbeiterhaus“ auch äußerlich als Gotteshaus erkennen.

48 Siehe Bild aus MELF 1965, S.137. Inzwischen sind anderswo auch Kirchen erweitert worden, daß die Kirche in Madabukela nicht mehr „neben der großen Kirche in Salem die nächstgrößte in der Zulumission“ ist, wie es im Bericht über die Kirchweihe von Madabukela heißt. MELF 1964, S.172.

49 Beide Kirchen stehen auf Farmen von Nachkommen von Missionar Friedrich Weber oder von den Kolonisten Heinrich oder Peter Rabe und Bernhard Böhmer, die vor etwa 150 Jahren von Hermannsburg ausgesandt wurden. Madabukela ist unter den Buren daher Weebers genannt worden. Die Urgroßmutter Weber als Großbauerntochter konnte mit ihrem Erbe nach dem Tod ihres Vaters ihren vier Missionarssöhnen um Madabukela herum Farmen kaufen. Die Söhne, Enkel auch Urenkel haben die Verbindung zur Mission gehalten. Kürzlich erlebte ich es, wie begeistert von einem der Neffen erzählt wurde, wie Großvater und Vater bei einem Kirchbau Sand und Ziegelsteine mit ihrem Lastauto angefahren haben anläßlich des Kirchbaus in Nithane in der Nähe von Madabukela einige Jahre vor dem Erweiterungsbau in Madabukela.

arbeitet. Andere weiße Farmer aus der Umgegend kamen zum Helfen. Vier Weiße haben zunächst einige Zeit versucht, die allzu krummen und schiefen ‚Linien‘ wieder einigermaßen zu begradigen, der Zementflur wurde gelegt, Altar und Kanzel gemauert und verputzt, gestrichen, Scheiben eingekittet und anderes mehr. Der Altar und die Kanzel, in einer modernen Form, bekamen einen roten Rauhputz. Ich baute den Altaraufbau. Meine Frau stickte an den Altar- und Kanzelantependien. Die Farmersfrau verhandelte mit den Frauen über die Verpflegung der vielen hundert Leute, die erwartet wurden – und dann endlich war es soweit.

„Altar und Kanzel waren fertig. Unter einem schlichten, einfachen Bild: ‚Jesus feiert mit Seinen Jüngern das Abendmahl‘ steht das Wort ‚Kommt, denn es ist alles bereit!‘ Davor steht ein siebenarmiger Leuchter, den ich mit Hilfe eines Bekannten aus Kupferblechen und -rohren angefertigt hatte. Über der schwarzen Beton-Altarplatte hängt das schöne Antependium (weiß) vor dem roten Altar. Im gleichen Stil ist die Kanzel gehalten.“⁵⁰ Kirche und Schule in Madabukela liegen an der Straße Piet Retief – Madabukela – Ntithane – Richtung Lüneburg. Das Anwesen in Madabukela ist von der Straße aus nicht zu übersehen. Erfreulich ist, daß Kirche und Schule kürzlich ganz hell gestrichen wurden, und Gottesdienst- und Schulbesuch auch heute noch nach all den Jahren dem Dekan, der die Gemeinde von Piet Retief aus bedient, und den Lehrern Freude machen.

Bildbände und Missionsgebete

Es soll nicht unerwähnt bleiben, wie unvergessen es ist, daß ein Schnitzer in der Nähe von Mpofane gebeten wurde, die Figuren für eine Weihnachtskrippe, auch die fünf klugen und die fünf törichten Jungfrauen zu schnitzen, wie er sie sich vorstellte. Schöne Bildbände wurden darüber herausgegeben, aus denen Einzelbilder als Weihnachtskarten im Verlag der Lutherischen Buchhandlung als Kartenserie erschienen. Die Krippe kam dann nach Seershausen und die zehn Jungfrauen in die Missionshauskapelle.

Die Bildbände bekommen ihren Platz in dieser Spurensuche, weil ich gebeten wurde, mit dem Schnitzer zu verhandeln, die Arbeiten in Angriff zu nehmen, und die Missionsgebete,⁵¹ weil sie seit ihrem Erscheinen einen Platz in unseren Hausandachten haben:

Herr Jesus Christus, wir danken Dir für Dein Wort, das uns heute hier bei uns und in mehr als 210 Gemeinden unserer Schwesterkirche in Südafrika, Botswana und Swaziland gepredigt wird. Wir danken Dir für die Heilige Taufe und das Heilige Altarsakrament, das überall tröstet, rettet und stärkt. Gib Deinen Geist allen, die diese Deine Gaben austeilen und empfangen. Beglücke damit Böse und Gute, Schwache und Starke, Angefochtene und Sichere, Juden und Christen, Weiße und Schwarze, bis sie es wieder gemeinsam feiern dürfen mit Dir in Deinem ewigen Reich. Amen.

aus: Missionsgebete für jeden Tag

50 MELF 1963, S.171.

51 Das ist eine Spur, die Johannes Junker als Missionsdirektor hinterließ, die von keinem Wind gerade hier im Weberschen Haus zugeweht wurde.



Das Sonntagsgebet, wie es auf der vorigen Seite zu lesen ist, und dann die Wochentage einzeln mit der Bitte um Arbeiter in Kirche und Mission, um die klare und reine Verkündigung des Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente, für die Kinder in der Welt, die Diakonie, Bewahrung vor Hochmut aus rassistischen Gründen und vor Spaltungen aus persönlicher Rechthaberei, am Sonnabend der Dank für Möglichkeiten der Mission und die Bitte um Vergebung, wenn die Möglichkeiten nicht genutzt wurden, daß geschwiegen wurde, wo man hätte reden sollen. Ich füge gern die Bitte um Vergebung hinzu,

daß man geredet hat, wo man hätte schweigen sollen, und anstatt zu reden, hätte beten sollen.

Schluß

Missionar Junker begann einmal in großer Zuversicht seinen Dienst in der Mission. An seiner Abordnung predigte er über seinen Konfirmationsspruch; Jes. 12, 2: „Siehe, Gott ist mein Heil; ich bin sicher und fürchte mich nicht“ am 23. Oktober 1955 in Bleckmar und bezeugte den rechten Mann, der für uns streitet.⁵² Im Abschiedsgottesdienst am 20. November 1955 in der Marienkirche in Uelzen stimmte er den Ton an, und seine drei Mitstreiter fielen nacheinander ein in den Jubel, die Freude an der Verheißung und Botschaft aus Mt 24, 14: „Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“⁵³

In dieser guten Zuversicht, in der Freude am Herrn hat er seinen Dienst dann in Südafrika getan zur Ermunterung seiner Amtsbrüder unter Schwarz und Weiß dem Auftrag gemäß, daß wir das Verlorene suchen sollen, bis wir es finden, und so Mitarbeiter unseres guten Hirten bleiben, der durch den Propheten gesagt hat: „Ich will das Verlorene wieder suchen und das Verirrte wiederbringen und das Verwundete verbinden und des Schwachen warten,“ Hes. 34, 16.⁵⁴ Damit ist er den Spuren, die unser Herr und Heiland während seines Erdenwandels im heiligen Land hinterlassen hat, in seiner Nachfolge bei der Suche nach den Verlorenen in Südafrika nachgegangen und hat manchem Amtsbruder gezeigt, wo und wie auch er in den Spuren des Herrn den Verlorenen und Verirrten nachgehen muß, sie zu finden und zur Futterkrippe des guten Hirten zu bringen.

52 MELF 1955, S.168–70.

53 MELF 1955, S.158.

54 MELF 1959, S.117–21.

Armin Wenz:

Mission und Bekenntnis – „Mission Impossible“ oder zwei Seiten einer Medaille?¹

Das Augsbургische Bekenntnis als Missionsbericht

Lutherische Theologie und Kirche sieht sich von innen und von außen immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, sie vernachlässige über ihrer Betonung der kirchlichen Lehre die evangelistische bzw. missionarische „Praxis“. Verstärkt und immer wieder genährt worden ist dieser im Pietismus wurzelnde Verdacht mit dem Aufkommen der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin. Gerade im Vergleich mit anderen Konfessionsfamilien erweise sich die lutherische Kirche als defizitär in missiologischer Theorie und missionarischer Praxis, so das seit langem gepflegte Klischee. Neuere kirchengeschichtliche Forschungen zeigen freilich, daß lutherische Theologie von Anfang an auch die Mission der Kirche im Sinne hatte. Der Zugang zu dieser Erkenntnis fällt um so leichter, je mehr man sich darüber im klaren ist, daß es niemals einfach nur um missionarische Ausrichtung an sich geht, sondern um die Frage, welcher Art denn die Mission der Kirche sein soll, die sich aus der theologischen Erkenntnis ergibt.

Doch selbst wenn im Bereich insbesondere der kirchengeschichtlichen Forschung das Klischee vom missionsfeindlichen Luthertum zunehmend schwindet, heißt das noch lange nicht, daß dieser theologische Erkenntnisfortschritt auch schon bis zu den Verantwortlichen in der Kirche und in den Gemeinden durchgedrungen ist. Das wird vor allem daran deutlich, daß bei der Frage nach der Art und Weise christlicher Mission und Evangelisation kaum eine Konfessionskirche den eigenen theologischen Grundlagen und überkommenen kirchlichen Lebensformen gegenüber so mißtrauisch zu sein scheint wie die lutherische Kirche. Viele Rezepte, Methoden und zum Teil teure Maßnahmen in Mission und Evangelisation, die von vielen lutherischen Christen zum Teil mit einem großen Enthusiasmus und in Folge davon auch immer wieder unkritisch übernommen werden, stammen aus solchen Kirchen und „Bewegungen“, in deren theologischen Grundüberzeugungen Luther und seine Freunde schwärmerische Abweichungen von der biblischen Botschaft erkannt hätten. Viele sehen freilich in dieser Hinwendung zu Methoden aus dem kongregationalistisch*-charismatischen Lager vornehmlich nordamerikanischer Herkunft vor allem ei-

1 Dieser Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, den der Verfasser in englischer Sprache auf dem „Workshop: Lutheran Mission“ der Lutherischen Kirchenmission am 22. September 2008 in Bleckmar gehalten hat. Der englische Vortrag wurde veröffentlicht unter dem Titel: Mission and Confession – Mission impossible or unbeatable twins? In: Lutheran Theological Review 22, 2009/2010, 109–131. Es handelt sich bei dem hier vorliegenden deutschen Text nicht um eine wörtliche Übersetzung. Zudem wurden einige Zusätze ergänzt.

* Kongregationalistisch: Lehre von der Kirche, wonach die Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinde oberste Bedeutung hat.

ne überfällige Konsequenz in einer Zeit ökumenischer Toleranz und globaler Herausforderungen, wie sie sich etwa durch den neuen aggressiven Atheismus oder das Wachstum muslimischer Bevölkerungsanteile in der westlichen Welt stellen. Schon hier sei die Frage erlaubt, ob die durchgreifende Nachahmung bestimmter Varianten westlicher Populär- und Unterhaltungskultur innerhalb der Kirchen, die ja letztlich den Prinzipien wirtschaftlichen Wachstums, Konsums und der Werbung gehorchen, tatsächlich hilfreich ist, den heutigen Herausforderungen *auf Dauer* gerecht zu werden.

Im Jahr 2008 feierte die lutherische Kirche die 200. Geburtstage von Louis Harms und Wilhelm Löhe. Diese Väter der Kirche waren nicht nur treue Anhänger des lutherischen Bekenntnisses, sondern auch sowohl in ihrer Theologie als auch in den von ihnen angestoßenen kirchlichen Werken ganz und gar missionarisch ausgerichtet. Werner Elert, einer der ersten Gelehrten, die es wagten, der von dem Missionswissenschaftler Gustav Warneck verbreiteten Theorie vom unmissionarischen Luthertum zu widersprechen, schreibt: „Es ist kein Zufall, daß die Vorkämpfer der Mission wie Rudelbach, Scheibel, Löhe, L. A. Petri, Louis Harms, Graul gleichzeitig Erneuerer des konfessionellen Bewußtseins der Kirche waren.“² Damit aber steht die Frage im Raum, ob die Verbindung zwischen Missionsgesinnung und den damals aus der lutherischen Erweckung heraus motivierten und mit großer Opferbereitschaft und Freude initiierten Missionsanstrengungen auf der einen Seite und die Ausrichtung auf das lutherische Bekenntnis auf der anderen Seite rein zufälliger Natur ist oder aber aus einer inneren, geistlichen Notwendigkeit heraus erwächst. Ziel meines Vortrags ist der Nachweis, daß Mission und Konfession für lutherische Theologie und Kirche ein untrennbares Zwillingsspaar bilden. Besonders bewußt wurde mir dieser Zusammenhang, als ich im Jahr 2000 die Einladung erhielt, am 25. Juni anlässlich eines Missionsfestes in einer Gemeinde der SELK die Festpredigt zu halten. Da jenes Datum den 470. Jahrestag der öffentlichen Deklaration des Bekenntnisses zu Augsburg markierte, kam mir die Idee, einmal das Experiment zu wagen, jene *Confessio Augustana* wie einen Missionsbericht zu lesen.

Zunächst stellte ich mir die Frage, ob und wie sich – über die vermeintliche Zufälligkeit der zeitlichen Überschneidung von Missionsfest und Konfessionsjubiläum hinaus – ein solcher Versuch begründen ließe? Missionsberichte bieten normalerweise Informationen über einen konkreten geographischen Kontext der Missionsarbeit und über die missionarischen Aktivitäten und Anstrengungen, die von den Missionaren verfolgt werden, um das Evangelium im jeweiligen Umfeld zu den Leuten zu bringen, so daß einige zum Glauben finden

2 Morphologie des Luthertums. Erster Band. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert, München 1931/1952, 351, mit der Fortsetzung ebd.: „Denn in demselben Maße wie die bekennnismäßige also ideelle Begründung der Kirchengemeinschaft die territoriale des Staatskirchentums überwog, wurde der Blick freier für die großkirchlichen Zusammenhänge und Aufgaben. Auch für die Mission.“

und gerettet werden, wo und wann der Heilige Geist es gibt und schenkt. Wie aber eröffnet der kursächsische Kanzler Brück im Jahr 1530 seinen Bericht zu Augsburg vor Kaiser und Reich? Ausdrücklich kündigt er in seinem schriftlichen und mündlichen Bericht an: „...unserer Pfarrer, Prediger und ihrer Lehren, auch unseres Glaubens Bekenntnus, was und welchergestalt sie, aus Grund göttlicher heiliger Schrift, in unseren Landen, Furstentumben, Herrschaften, Städten und Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht tun“³. Mithin verweist diese Ankündigung auf einen konkreten geographischen Kontext, in dem das Evangelium gepredigt wird. Benannt werden zudem Aktivitäten, die grundlegend sind für die Mission der Kirche und die daher in den folgenden Bekenntnisartikeln vorgestellt werden. Die Zeitwörter „predigen, lehren, halten und Unterricht tun“ können sowohl quasi als Synonyme verstanden werden als auch als Hinweise auf die verschiedenen Aspekte, die zur Evangeliumsverkündigung gehören: die *Predigt* an jedem Ort, die (universitäre) Lehre als Ausbildung künftiger Prediger, wie sie in Wittenberg gepflegt wurde, das „Festhalten“ der Lehre im Sinne der seelsorglichen Zuwendung des Evangeliums, worüber u.a. die vielen reformatorisch initiierten Visitationen in den Städten und Territorien Aufschluß geben, das *Unterrichten* im Sinne der Katechese an Erwachsenen und Kindern, wie es exemplarisch in Luthers Katechismen Gestalt angenommen hat.

Doch gibt es über diese geschichtlichen Hintergründe hinaus eine biblische Begründung für das Bekenntnis, so daß man dieses als Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Missionsbefehl Christi verstehen kann, sein Evangelium in der Welt zu predigen? War nicht der Anlaß, der zum Augsburger Bekenntnis führte, ein ganz anderer, nämlich schlicht ein obrigkeitliches Gebot des Kaisers? Und war der nicht selber ebenso wie die Angehörigen seines Hofstaates längst ein Christ? Der Tadel lutherischer Missionsferne wurde immer wieder mit dem Vorwurf begründet, die lutherische Kirche habe insbesondere den Missionsbefehl Christi nach Mt 28,18–20 vernachlässigt bzw. nicht als Motivation zur Mission gelesen. Dem ist entgegenzuhalten, daß diese Bibelstelle in den lutherischen Bekenntnissen sehr wohl an prominenter Stelle aufgenommen wird, so z.B. bei der Begründung der kirchlichen Taufpraxis in den Katechismen. Melanchthon zitiert die Stelle in der Apologie als biblische Begründung für die Kindertaufe!⁴ Auch wenn die Bekenntnisse hier nicht explizit von Mission und Missionsbefehl reden, zeigen doch diese Beispiele, daß die in den Worten des erst in jüngerer Vergangenheit so bezeichneten „Missionsbefehls“ vom Herrn der Kirche befohlenen Aktivitäten in den lutherischen Gemeinden als grundle-

3 BSLK 45,30 – 46,3 (BSLK = Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930ff).

4 BSLK 247,18–24, Apol. 19,3. In FC VIII und im Catalogus testimoniorum findet man die Stelle zudem als Beleg für die Lehre von der universalen Herrschaft und Allgegenwart der menschlichen Natur Jesu Christi, was auch missionstheologisch von allergrößter Bedeutung ist!

gend wahrgenommen und praktiziert wurden. Der Missionsbefehl bzw. Mt 28 entfaltet also durchaus seine Wirksamkeit in der Kirche, die im lutherischen Bekenntnis spricht, auch wenn er damals noch nicht „Missionsbefehl“ genannt und nicht in erster Linie als Begründung für Heidenmission „im Ausland“ gelesen wird.

Und selbst wenn der „große Missionsbefehl“ nach Mt 28 nicht als ausdrückliche geistliche Motivation für das Bekenntnis als solches herangezogen wird, sei immerhin die Frage erlaubt, ob die hierfür in den Bekenntnisschriften nun tatsächlich herangezogenen Bibelstellen nicht implizit den Missionsgedanken transportieren und dementsprechendes Handeln der Kirche motivieren. In seinem bis heute unübertroffenen Aufsatz über die geistliche Intention und die theologische Struktur des Augsburger Bekenntnisses erinnert Albrecht Peters an einen Brief Luthers an Konrad Cordatus, den er am 6. Juli 1530, nur wenige Tage nach der öffentlichen Verlesung des Bekenntnisses auf dem Augsburger Reichstag geschrieben hatte.⁵ Luther läßt darin seiner Freude darüber freien Lauf, daß das Bekenntnis zu Christus vor all den Fürsten und Ständen des Reiches hatte verkündet werden können. Anschließend zitiert er zwei Schriftstellen: Ps 119,46 und Mt 10,32f.

Ps 119,46 lautet: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und werde nicht zuschanden.“ Wenig später wird dieses Schriftwort als Motto dem Augsburger Bekenntnis vorangestellt.⁶ Bis zum heutigen Tag finden wir es in den Ausgaben des Konkordienbuchs. Ps 119,46 ist jenes Wort, das der heilige Paulus wiederum programmatisch in das Motto seines missionarischen Aposteldienstes aufgenommen hatte. So heißt es in Röm 1,16f in enger Anlehnung an Ps 119,46: „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen.“ Diese Stelle ist grundlegend für die paulinische Verkündigung von der Rechtfertigung des Sünders, wie sie von Luther in großer Klarheit in der Reformation wieder zu Ehren gebracht wurde, ebenso wie für die unlöslich damit verbundene Einsicht in die pneumatische Wirksamkeit (*efficacia*) der dem Predigtamt anbefohlenen Evangeliumsverkündigung, wie das in den lutherischen Bekenntnisschriften immer wieder betont und entfaltet wird.⁷ Das Psalmwort mit dem Hinweis auf das Zeugnis vor Königen kann sogar als Kommentar der apostolischen Mission des neutestamentlichen Zeitalters gelesen werden, denn auch in der Apostelgeschichte zielt alles auf den Höhepunkt, nämlich das Zeugnis des Apostels Paulus vor dem Kaiser in Rom, an den er in dem gegen ihn angestregten Prozeß als römischer Bürger appelliert hatte, ei-

5 Albrecht Peters: Zur Aktualität der geistlichen Intention und theologischen Struktur der *Confessio Augustana*. In: Zur bleibenden Aktualität des Augsburger Bekenntnisses. FuH 25, Lutherisches Verlagshaus: Hamburg 1981, 151–189, hier 157–159.

6 BSLK 31: „Et loquebar de testimoniis tuis in conspectu regum et non confundebar.“

7 Vgl. CA 28,10 (BSLK 122), Apol. 4,67 (BSLK 173), Apol. 13,11 (BSLK 293), FC Ep. 7,4 (BSLK 777), FC SD 5,22 (BSLK 959), FC SD 11,29 (BSLK 1072).

ne Situation, die viele Analogien zur Situation der Bekenner von Augsburg aufweist. Es wäre sehr verwunderlich, wenn die Bekenner von Augsburg damals diese biblischen Bezüge nicht im Sinn gehabt hätten.

Mt 10,32f, jene andere in Luthers Brief an Cordatus zitierte Stelle, lautet: „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.“ Der Zusammenhang dieser Stelle im Matthäusevangelium ist der Auftrag Jesu an seine Jünger, ihn und seine Botschaft öffentlich zu bezeugen. Darüber hinaus wird hier der Gehorsam gegenüber dem Auftrag Jesu zugespitzt und gekennzeichnet als eine „Aussendung“, die die Jünger äußersten physischen Gefährdungen aussetzen könnte. An dieser Stelle jedenfalls sendet Jesus die Jünger nicht aus, ohne auch ihre „Verfolgung“ klar anzusprechen, die aus ihrem Auftrag erwächst.

Darum gilt es wahrzunehmen, daß die Verfasser der lutherischen Bekenntnisse zwar tatsächlich nicht den erst viel später so genannten Missionsbefehl aus Mt 28 als Motivation für die kirchliche Sendung zitieren, nichtsdestotrotz das Verfassen der Bekenntnisse mit verursacht und motiviert ist durch biblische Texte, die von ihren Adressaten ein treues Zeugnis für das Evangelium in Situationen verlangen, in denen Leib und Leben der Bekenner um der Botschaft willen unmittelbar gefährdet sind. Man muß sich nur vor Augen halten, daß die Bekenner von Augsburg keineswegs vorher wissen konnten, ob der römische Kaiser mit seinem Hofstaat sich am Ende als Feinde oder als Freunde ihres Bekenntnisses erweisen würden. Wer damals als von der lutherischen Reformation geprägter Prediger den Schutzbereich evangelischer Fürsten verließ, mußte jederzeit mit dem römischen Schwert rechnen. Die Bekenner von Augsburg wußten durchaus, daß sie mit ihrem öffentlichen Zeugnis ihr eigenes Leben in die Waagschale warfen. Albrecht Peters erinnert in dem bereits erwähnten Aufsatz daran, welch hohen Mut die fürstlichen und städtischen Räte auf dem Augsburger Reichstag aufbringen mußten.

Diese Beobachtung weist uns übrigens bereits auf eine weitere wichtige Gemeinsamkeit von Mission und Bekenntnis hin: In beiden Fällen geht es um die Treue und den Gehorsam gegenüber dem Befehl Jesu, der von den ordinierten Boten im Predigtamt gemeinsam mit den getauften Gliedern des Priestertums der Gläubigen geübt wird. Wer hier „Missionsgesinnung“ vermißt, der möge einmal das ganze Ausmaß dessen bedenken, was die damalige Bekenntnissituation mit sich brachte. Denn die Gefahr für Leib und Leben war nicht eine theoretische Möglichkeit, sondern unmittelbare, existentielle, leibhafte Bedrohung, wie der Zusammenhang der Jesusworte in Mt 10 unübersehbar zeigt und wie es Lebenserfahrung zahlreicher Zeitgenossen der Reformatoren war, die für ihr Glaubenszeugnis das Martyrium erlitten. Daran aber zeigt sich, daß wir in den lutherischen Bekenntnissen einer ganz bestimmten kirchlichen Mission begegnen, nämlich der Mission der *ecclesia militans*, d.h. der kämpfenden und von Verfolgung bedrohten Kirche, nicht aber der Mission triumphierender

Kreuzzügler, die kurz davor stehen, die ganze Welt oder doch wenigstens einzelne Länder oder Städte zu erobern.

Dennoch ist gerade die universale – weltweite – Perspektive ein weiterer Aspekt, der das Bekenntnis mit missionarischer Aktivität verbindet. Luther schreibt in seinem „Großen Bekenntnis“ von 1528, er wolle „mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen“.⁸ Dieses Motiv wird von Melanchthon in der Vorrede zur Apologie der CA aufgenommen, wenn er schreibt: „Ich habe die Hauptargumente zusammengefaßt, damit bei allen Nationen das Zeugnis von uns gegeben werde, daß wir richtig und fromm vom Evangelium Christi geurteilt (und gelehrt) haben.“⁹ Dieser universale Kontext des Bekenntnisses schließt auch künftige Generationen ein, die durch eben dieses Bekenntnis Kenntnis von dem wahrhaften Evangelium erhalten sollen, das die Bekenner als das Heil für sich und für alle Menschen entdeckt haben. So wird es dann auch von Luther im Vorwort zu den Schmal-kaldischen Artikeln¹⁰ betont, ebenso wie von seinen Schülern in der Konkordienformel.¹¹

An all diesen Textstellen in den Bekenntnisschriften wird zudem deutlich Christi Wiederkunft am Ende der Tage zum jüngsten Gericht als die wichtigste und dringlichste Motivation dafür markiert, das Evangelium gewissenhaft, treu und ohne Abschwächung zu bekennen. Albrecht Peters schreibt hierzu: „Im notwendigen Streitwort rechten Christuszeugnisses konzentriert sich die gesamte Existenz des Glaubenden und birgt sich nicht nur gegen von außen andringende Anfeindungen, sondern auch gegen die im eigenen Herzen aufbrechenden Anfechtungen hinein in das Heilswirken des dreieinigen Gottes, welches ja unser ‚Credo‘ preist. Insofern hält und trägt das Bekenntnis den Bekenner und nicht der Bekenner sein Bekenntnis.“¹² Damit aber wird das Bekenntnis selbst zu einem Teilaspekt des trinitarischen Heilswerkes in unserer Welt. Das Bekenntnis gehört zur großen Missionsgeschichte des dreieinigen Gottes. Diese beginnt mit der bereits alttestamentlich sich anbahnenden Sendung des Sohnes vom Vater, setzt sich fort in der universalen Sendung des Heiligen Geistes und schließt als prominente Frucht des Geistwirkens das Bekenntnis jener ein, die von der rettenden Berufung durch das Evangelium ergriffen und daher zu eigenem, evangeliumsgemäßigem Bekennen ihres so gewirkten Glaubens herausgefordert sind.

8 Zitiert nach Peters, 159.

9 Vorrede der Apologie (BSLK 143,46–50): „praecipua argumenta complexus sum, ut exstet apud omnes nationes testimonium de nobis, quod recte et pie sentiamus de evangelio Christi.“ (Hervorhebung und deutsche Übertragung oben im Text durch A.W.).

10 BSLK 409,19–24. Auf die späteren Generationen weist auch Justus Jonas in seiner Übertragung des in Anm. 9 zitierten lateinischen Textes hin (BSLK 143,50, dt. Text).

11 BSLK 745,6–11; 748,24–26; 750,12–19 (auch hier erfolgt der Hinweis auf die tatsächlich erfolgte Predigt und Unterweisung in Kirchen und Schulen); 759,13; 1099f.

12 Peters, 160.

Dieses geistgewirkte kirchliche Bewußtsein umgreift sowohl die Verantwortung der ganzen Kirche, also des Priestertums aller Gläubigen, als auch in besonderer Weise der berufenen und ordinierten Diener im Predigtamt. Im Augsburgerischen Bekenntnis steht die göttliche Berufung dieser Diener im Blickpunkt jenes zentralen Artikels 14 über das Predigtamt. Darüber hinaus werden Verantwortung und Autorität der Bischöfe oder Pastoren als Inhaber dieses Predigtamtes ausführlich im letzten großen Artikel 28 der CA thematisiert. So ergibt sich eine kontinuierliche Linie von Artikel 1 bis zu Artikel 28 des Augsburgerischen Bekenntnisses: Die trinitarisch-heilsgeschichtliche Mission des Sohnes und des Geistes setzt sich fort in der Mission der Universalkirche, die im Bekenntnis spricht, und ihrer Diener im Predigtamt, deren faktische Evangeliumsverkündigung in eben diesem Bekenntnis vor Gott und vor der Welt dargelegt wird.

Die Erinnerung an die Verantwortung der Bischöfe bzw. der Pastoren schließt insbesondere in CA 28 den Bußruf gegenüber denjenigen ein, die der göttlichen Berufung in die Mission der Kirche nicht gerecht werden. Die gleiche Stoßrichtung haben auch die mahnenden Worte Luthers in seiner Vorrede zum Kleinen Katechismus: „O Ihr Bischöfe, was wollt Ihr doch Christo immer mehr antworten, daß Ihr das Volk so schändlich habt lassen gehen und Eur Ampt nicht einen Augenblick je beweiset?“¹³ Luther beschließt dieses Vorwort wiederum mit Worten, die seine Missionsgesinnung vor Augen führen und zugleich keinen Zweifel daran lassen, welcher Art die Mission ist, die er im Sinn hat, wenn er schreibt: „Unser Ampt ist nu ein ander Ding worden, denn es unter dem Papst war, es ist nu ernst und heilsam worden. Darumb hat's nu viel Mühe und Arbeit, Fahr und Anfechtung, dazu wenig Lohn und Dank in der Welt; Christus aber will unser Lohn selbs sein, so wir treulich erbeiten. Das helfe uns der Vater aller Gnaden, dem sei Lob und Dank in Ewigkeit durch Christum, unsern Herrn. Amen.“¹⁴

Bevor wir uns den Inhalten des Augsburgerischen Bekenntnisses als eines Missionsberichtes zuwenden, will ich die Analogien zwischen Bekenntnis und Mission zusammenfassen, auf die wir in diesen einleitenden Überlegungen gestoßen sind:

- Das Bekenntnis handelt von Aktivitäten, die für die christliche Mission nach der heiligen Schrift von fundamentaler Bedeutung sind: Predigt, Lehre, Seelsorge, Katechese.
- Das Bekenntnis bezieht sich auf einen spezifischen geographischen Kontext: Das in ihm dargelegte Evangelium wird an konkreten Orten dieser Welt so verkündet, wie es zuvor auch an andern Orten verkündet wurde.
- Zugleich erfolgt das Bekenntnis in einem universalen Horizont: Nicht nur will man nichts anderes bekennen als die Kirche der Väter und Müt-

13 BSLK 502,9–13.

14 BSLK 507,21–21.

ter. Das Bekenntnis sieht sich auch als Einladung an die Menschen an allen Orten und zu allen künftigen Zeiten, in den Lobpreis des hier bekannten dreieinigen Gottes mit einzustimmen.¹⁵

- Die eschatologische Perspektive wird bereits in den einleitenden Texten der Bekenntnisse bedacht, umgreift also das Bekenntnis formal und inhaltlich, denn es ist die verheißene Wiederkunft Jesu Christi zum Gericht, die Mission und Konfession der Kirche dringlich macht.
- Die Bekenntnisschriften sind geprägt von dem Bewußtsein der Bekenner, mit ihrem Bekenntnis ein Teil und eine Fortsetzung der trinitarischen Sendungskette in der irdischen Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung und seiner Kirche zu sein.
- Weiter ist das lutherische Bekenntnis ein Ausdruck der Wahrnehmung der Verantwortung jener, die sich selber in Gottes Kirche und Mission berufen und gesandt wissen, die daher von Christus selber gefordert sind, Rechenschaft über ihren Glauben vor der Welt abzulegen. In dieser Verantwortung steht die Kirche als ganze, damit aber die durch das Evangelium zum Glauben Gerufenen zusammen mit denen, die in besonderer Weise in das Predigtamt berufen und ordiniert sind.

Es gibt also genügend Gründe, die es rechtfertigen, das Augsburger Bekenntnis als Missionsbericht zu lesen und danach zu fragen, wie sich seine Inhalte nun zu diesem missionarischen Horizont verhalten. Im folgenden sollen nun wesentliche missionarisch relevante Aspekte des Augsburger Bekenntnisses so dargelegt werden, daß wir sie zugleich ergänzen und auffüllen durch entsprechende Ausführungen Martin Luthers. Anlaß dazu gibt uns die vor kurzem in englischer Sprache erschienene Studie des schwedischen Missionars und Missionstheologen Ingemar Öberg mit dem Titel „Luther and World Mission“.¹⁶ Öberg korrigiert umsichtig und gründlich die Fehltritte über die vermeintlich unmissionarische oder missionslose lutherische Reformation.¹⁷

Lesen wir daher die Augsburger Konfession ihrem Motto aus Ps 119,46 gemäß als Missionsbericht, so treten uns vier wichtige Facetten vor Augen, die auch in Gegenwart und Zukunft von höchster Bedeutung für eine missionsbewußte lutherische Kirche sein werden.

15 Vgl. *Peters*, 160: „.... so transzendiert ein jedes rechte Bekenntnis die Glaubensgemeinschaft oder gar den einzelnen Zeugen und ruft alle Christen, ja alle Menschen herzu zum gemeinsamen Gotteslob und zur gegenseitigen Fürbitte.“

16 Ingemar Öberg: *Luther and World Mission. A Historical and Systematic Study*, übersetzt aus dem Schwedischen von Dean Apel, St. Louis 2007. Vgl. meine Besprechung in: *Lutherische Beiträge* 14, 2009, 192–196.

17 Einige der Ergebnisse Öbergs sind zuvor auch schon von deutschen Theologen im Ansatz erhoben worden. Vgl. über den oben in Anm. 2 genannten Werner Elert hinaus auch: Hermann Dörries: *Wort und Stunde*. Dritter Band. *Beiträge zum Verständnis Luthers*, Göttingen 1970, 327–346; Wilhelm Maurer: *Reformation und Mission*, in: Ders.: *Luther und das evangelische Bekenntnis. Kirche und Geschichte*. Band 1, Göttingen 1970, 159–176.

1. Das Heidentum wird im Lichte des dreieinigen Gottes wahrgenommen

Schon die Apostelgeschichte zeigt: Es gibt keine Mission ohne „Grenzüberschreitung“.¹⁸ Dabei denken wir zuerst an geographische Grenzen, dann an nationale, kulturelle Grenzen, die überwunden werden müssen. Im Zusammenhang mit der christlichen Mission aber ist die Überschreitung dieser Grenzen nötig um einer noch gravierenderen Grenze willen. Durch die lokale Grenzüberschreitung sollen die Hörer der Botschaft in die Lage versetzt werden, eine noch tiefer gehende, geistliche Grenzüberschreitung zu vollziehen. Die ersten Sendboten der Kirche überwandern geographische und kulturelle Grenzen, um den Menschen, denen sie so begegneten, das Hineinkommen in die Kirche zu ermöglichen. Jene wunderbare Gefängnisgeschichte aus Apg 16 macht das besonders anschaulich. Die Apostel Paulus und Silas betreten das Gefängnis des Heidentums, dessen Mauer sie nicht halten kann, um die zuvor gefangenen Heiden durch die von Gott geöffneten Türen hinaus in die christliche Freiheit zu führen. Es ist übrigens interessant wahrzunehmen, wieviel missionarische Arbeit der Apostel Paulus vom Gefängnis aus vollbringen konnte, als ihm nach menschlichen Maßstäben die Hände gebunden waren. In jedem Fall lehrt uns jene Geschichte auch: Eine missionsbewußte Kirche muß die Gefängnisse jener kennen, die noch nicht gerettet sind, die noch außerhalb der Kirche leben. Um andern die Grenzüberschreitung in die Kirche hinein zu ermöglichen, müssen die Christen selber genau wissen, wo eigentlich die Grenzlinien zwischen Kirche und Heidentum verlaufen.

So nimmt es nicht wunder, daß gleich zu Beginn des Augsburgerischen Bekenntnisses die Grenzlinie gezogen wird zwischen dem seligmachenden christlichen Glauben und anderen historischen Religionen und Glaubensrichtungen. Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott unterscheidet Christen von anderen Gläubigen. So stimmt CA 1 in das altkirchliche Bekenntnis zur Trinität ein, um sogleich auch jene religiösen Positionen aus Vergangenheit und Gegenwart zu verwerfen, in denen das trinitarische Bekenntnis abgelehnt wird. Nicht die Bekenner von Augsburg sind es, die diese Demarkationslinie ziehen. Vielmehr ist es der Inhalt des Bekenntnisses selber, der die Grenzlinie konstituiert und markiert, die den lebendigen Gott von den toten Götzen trennt. Wer die Gottheit Christi und die Gottheit des Heiligen Geistes nicht bekennt, gehört nicht zur Kirche Jesu Christi und hat keinen Anteil am seligmachenden Glauben. Entsprechend schreibt Luther im Großen Katechismus: „Darum scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen andern Leuten auf Erden. Denn was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihnen gesinnt ist, kön-

18 Hinrich Brandt: Was ist Mission? Vortrag auf der Kirchensynode der SELK im Mai 1973 in Radevormwald, 8.

nen sich auch keiner Liebe noch Gutes zu ihm versehen, darum sie in ewigem Zorn und Verdammnis bleiben; denn sie den HERRN Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind.¹⁹

Die Grenzlinie zwischen Christenheit und Heidentum ist damit eine Konsequenz der oben aufgezeigten Beheimatung der Kirche in der trinitarischen Sendegeschichte. Gott selber zieht diese Linie mitten in seiner Welt, wo er die Kirche gründet und baut. Inhalt des trinitarischen Bekenntnisses ist Gottes Heilswerk in Christus allein, an dessen Frucht er uns durch den Heiligen Geist Anteil gibt. Heidentum liegt damit überall dort vor, wo die Gottheit Christi oder des Geistes geleugnet wird und das Rettungswerk dadurch zu einem Akt menschlicher Werkgerechtigkeit verkommt. Das ist der Fall, wo man das Göttliche als radikal und unveränderbar jenseitig ansieht, so daß die Inkarnation oder Erniedrigung Gottes wie beispielsweise im Islam geleugnet wird. Ebenso ist das der Fall, wenn das Göttliche in der Immanenz* aufgeht und geschöpfliche Phänomene so mit der Gottheit identifiziert werden, wie es in den verschiedenen Strömungen des Gnostizismus* geschieht. Die Kämpfe der Kirche, die zu den altkirchlichen Bekenntnissen geführt haben, die auch im Konkordienbuch aufgenommen sind, zeigen, daß jene Irrwege zugleich eine permanente Versuchung für die Kirche und die Christen darstellen. Darum verläuft die Grenzlinie nicht nur gegenüber vorchristlichen Religionen, sondern auch gegenüber nachchristlichen Rückfällen ins Heidentum. Wo immer Gottes gnädige Herablassung (Kondeszendenz) in Christus und durch den Geist geleugnet wird, geht das zu Lasten der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und damit der Erlösung. Die Grenzlinie, die in CA 1 gezogen wird, macht so von Anfang an klar, daß die größte Gefahr für die christliche Mission die Verfälschung des trinitarischen Glaubensbekenntnisses ist²⁰. Wann immer der lehrmäßige Inhalt der von Gott anvertrauten Botschaft verfälscht wird, droht die Kirche ihre missionarische Sendung zu verfehlen, wie sie vom Vater in der Menschwerdung seines Sohnes und in der Sendung seines Geistes initiiert worden ist.

Grenzüberschreitung kann aus diesen Gründen niemals bedeuten, daß die christliche Botschaft an die heidnische Religiosität anzupassen sei. Aber diese Einsicht in die Grenze zwischen Christentum und Heidentum bringt es mit sich, daß eine Hauptvoraussetzung der Missionsarbeit ein gründlicher und alle Facetten umfassender Vergleich der unterschiedlichen religiösen Glaubensrichtungen mit dem christlichen Glauben ist. Das ist ein Grund, weshalb Luther die Übersetzung des Korans ins Deutsche begrüßte und förderte.²¹ Nur wenn beide Seiten der Grenzlinie realitätsgetreu wahrgenommen werden, ist eine theologische Religionsmessung zwischen dem christlichen Glauben und anderen Glau-

19 Erklärung zum Dritten Artikel, 66 (BSLK 661); sprachlich leicht modernisiert.

20 Hinrich Brandt schreibt (a.a.O. 15): „Es gibt sowohl für die Kirche als auch für die Mission als dem Weg von Kirche zu Kirche nur eine tödliche Gefahr: die Verfälschung der Botschaft.“

21 Vgl. Öberg, 443–447.

* Immanenz: das, was die Grenzen des Irdischen, Geschaffenen nicht überschreitet.

* Gnostizismus: Lehre von dem Menschen einwohnenden göttlichen Seelenfunken.

bensrichtungen möglich.²² In zweierlei Hinsicht ist diese Einsicht wichtig. So kann durch den Religionsvergleich einerseits das spezifisch Evangeliumsge-
mäße der christlichen Botschaft herausgearbeitet und profiliert werden, indem beispielsweise der Umgang Jesu mit offenbaren Sündern verglichen wird mit dem Verhalten Mohammeds in ähnlichen Situationen. Andererseits kann die Wahrnehmung der Werkgerechtigkeit und einer Philosophie der Selbstbestätigung im Islam die Christen zu einer selbstkritischen Prüfung verhelfen, wo sie selber möglicherweise diesen Versuchungen nachgegeben haben. Johannes Wirsching, der diese Art des theologischen Vergleichs zwischen dem christlichen Glauben und dem Islam durchgeführt hat, weist mit Nachdruck darauf hin, daß die christliche Mission nur dann in treuer Weise geschieht, wenn die Christen selber immer wieder von ihren eigenen sündhaften Tendenzen der Selbstbestätigung zu Christus umkehren.

Dieser Vorschlag Wirschings sollte auch auf jene gnostische Grundversuchung angewendet werden, die in immer neuen Anläufen die missionarisch ausgerichtete Christenheit heimsucht, wenn Tendenzen um sich greifen, in denen bei näherem Hinsehen das Bewußtsein der Gläubigen vermischt und verwechselt wird mit dem Heiligen Geist, wie es bereits von Luther immer wieder hinsichtlich der Enthusiasten seiner Zeit beklagt wurde.²³ Die Mission der Kirche nimmt mit Sicherheit Schaden, wenn Christen bewußt oder unbewußt den gnostischen Versuchungen erliegen. Das gewissenhafte Mitwirken an der Mission des dreieinigen Gottes setzt daher nicht nur gründliche theologische Apologetik und Kenntnis über die verschiedenen Religionen, sondern auch die ebenso gründliche und andauernde selbstkritische dogmatische Reflektion der tatsächlichen Praxis und Verkündigung der Kirche voraus. Diese kirchlich-theologische Selbstkritik auf der Grundlage von Schrift und Bekenntnis erstreckt sich daher auch auf die missionarischen Aktivitäten der Kirche. Öberg schreibt: „Wenn Luther so ausführlich die Lehren von Christus, von der Rechtfertigung, vom Wort und den Sakramenten usw. erklärt, sollte der Leser nicht vergessen, daß der Reformator sicherstellen möchte, daß das apostolische Evangelium und nichts anderes verkündet wird. Oft äußert er sich sehr kritisch über jene Arbeiter, die hinausgegangen sind, um falsche Lehre zu verkündigen. Es reicht nicht, einfach hinauszugehen, man muß ein wahres Evangelium verkündigen; andernfalls handelt es sich nicht um Mission oder Evangelisierung, egal welchen Eifer man dabei an den Tag legt.“²⁴ Wollen wir Heutigen daher treu gegenüber

22 Johannes Wirsching schreibt zum Umgang der Kirche mit dem Islam: „Aufgrund des vollen biblischen Zeugnisses aber könnte es zu einer echten ‚Religionsmessung‘ kommen, die *theologisch*, nicht nur religionsgeschichtlich durchschlüge.“ (Allah allein ist Gott. Über die Herausforderung der christlichen Welt durch den Islam, Frankfurt am Main 2002, 120).

23 Aus den Bekenntnisschriften vgl. schon CA 1, BSLK 51,12–13.

24 Öberg, 319: „When Luther so broadly explains the doctrine about Christ, justification, the Word and the Sacraments, etc., the reader ought to remember that the reformer wants to ensure that the apostolic Gospel is proclaimed and nothing else. He often is extremely critical of the workers who have gone out and proclaimed a false doctrine. It is not important simply to go out, one must proclaim a true Gospel; otherwise, one does not do mission or evangelization, regardless of the zeal with which one does it.“

der im Augsburgischen Bekenntnis gezogenen Grenzlinie bleiben, sollten wir jene Stimmen nicht leichtfertig ignorieren, die die moderne Christenheit zu Recht vor gnostischen Tendenzen warnen, die in vielen Bereichen unübersehbar sind. Genannt seien an dieser Stelle die lesenswerten kritischen Analysen des zeitgenössischen Christentums durch den amerikanischen Theologen Michael A. Horton aus der reformierten Kirche und den deutschen Lutheraner Reinhard Slenczka. Beide formulieren mit großer Beharrlichkeit die Warnung, daß die Gefahr der gnostischen Verirrung nicht zu vermeiden ist, wenn die Mission der Kirche auf menschliche Selbstverwirklichung in Kombination mit einer Wohlstandsreligiosität abzielt, statt auf den unverdrossenen Ruf zur Buße und zum Leben unter dem Kreuz Christi.²⁵

Darum ist das in Augsburg abgelegte Bekenntnis zum trinitarischen Dogma von höchster Bedeutung für die Grundlegung und Praxis der kirchlichen Mission, weil es in Erinnerung ruft, daß es nicht ausreicht, nur missionsbegeistert zu sein, es vielmehr die Notwendigkeit der Selbstprüfung einprägt hinsichtlich der Frage, ob es sich dabei wirklich um die Mission des dreieinigen Gottes handelt, für die sich Christen begeistern. Das trinitarische und damit zugleich spezifisch christliche Missionsverständnis schließt zwei Irrwege aus: Mission als Kreuzzug im Namen eines fernen Gottes, der totale Unterwerfung verlangt, ebenso wie jenen letztlich gnostischen Weg der Anpassung einer reduzierten Form des „Evangeliums“ an die echten oder vermeintlichen Bedürfnisse des natürlichen Menschen, um diesem bei seinem Streben nach humaner Selbstvervollkommenung behilflich zu sein. Alle Artikel im Augsburger Bekenntnis, die auf den ersten Artikel folgen, verfolgen als gemeinsames Ziel die Vergewisserung, daß es sich um die Mission des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in ihrer unverkürzten biblischen Fülle handelt, von der wir als Christen und Kirche leben und für die wir uns als Christen und Kirche engagieren.

2. Eine besondere Solidarität mit dem Heidentum wird erklärt in Gestalt des Bekenntnisses zur Universalität der Erbsünde

Die wahrheitsgetreue Wahrnehmung des nichtchristlichen Heidentums darf nicht Resultat und Ausdruck eines christlichen, vorurteilsbehafteten Überlegenheitsgefühls sein. Ganz im Gegenteil gilt: In der Analyse der Prinzipien und Glaubenssätze anderer Religionen begegnet die Christenheit in großer Klarheit eben jenen Versuchungen, denen sie selber bis zum jüngsten Tag ausgesetzt ist und bleibt. Mehr noch führt diese wichtige Aufgabe den Christen vor Augen, wo sie selber herkommen bzw. woraus sie durch das Evangelium befreit worden und entronnen sind.

25 Michael Horton: *In the Face of God*, Dallas 1996; Reinhard Slenczka: *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen*, Göttingen 1991.

Darum geht es im zweiten Artikel des Augsburgerischen Bekenntnisses über die Erbsünde. Die missiologische Bedeutung dieses Glaubensartikels liegt auf der Hand. Mit dem Bekenntnis zur Erbsünde machen die Reformatoren deutlich, daß der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen kein natürlicher ist, sondern einzig und allein Resultat des Eingreifens Gottes durch die Taufe und den Heiligen Geist. Natürlich ist die Einheit der Menschheit unter dem Fluch der Sünde. Seit Adams Fall gibt es keine wahre Gottesfurcht, kein echtes Gottvertrauen (CA 2). Paulus schreibt: „Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen; denn es muß geistlich beurteilt werden“ (1Kor 2,14). Der freie Wille des Menschen erstreckt sich ohne die Hilfe des Heiligen Geistes allein auf irdische, nicht aber auf geistliche Angelegenheiten (CA 18). Der Mensch ist aus eigener Kraft unfähig, sich dem sich selbst hingebenden Gott zuzuwenden. Geblendet durch den Satan (CA 19), lebt der Mensch in dauerhafter Abwendung von Gott. Aber aufgrund seines angeborenen Verlangens nach dem Göttlichen ist das menschliche Herz zu einer Götzenbilderfabrik geworden, wie Luther das sinngemäß nennen kann. Öberg schreibt dazu: „Das ist die Wurzel des Götzendienstes: falscher Glaube verbunden mit dem Streben nach Glück.“²⁶ Dabei handelt es sich nicht um eine Beschreibung exotischer heidnischer Stämme, sondern um den Zustand der ganzen Menschheit. Alle leben unter dem göttlichen Zorn und sind verloren, es sei denn Gott ergreift die Initiative zu ihrer Rettung.

Darum gibt es eine berechtigte und sogar notwendige Solidarität der christlichen Bekenner mit den Heiden, nicht in dem Sinne, als könnte sowieso niemand etwas dafür, weil dies das Schicksal aller Menschen sei, so daß keiner dafür verantwortlich gemacht würde. Wohl aber in dem Sinne, daß der Christ die unglückliche Vergangenheit, die hinter ihm liegt und doch ihn zugleich auch gegenwärtig gefährdet, niemals vergißt, jene verzweifelte Situation des Menschen, der zwar nach dem Göttlichen Verlangen hat und es doch niemals erreichen kann. Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, wie oft Paulus nach vielen Jahren christlichen Lebens immer wieder noch betont, ein welcher großer Sünder er war, bevor Christus als Heiland in sein Leben eingegriffen hatte. Nicht ein Überlegenheitsgefühl treibt daher die Heidenmission des Apostels an, sondern der durch Mark und Bein gehende Schrecken über die verzweifelte Sündhaftigkeit und Verlorenheit, aus der Christus ihn zusammen mit den andern Christen gerettet hat und in der viele seiner jüdischen Geschwister und die Heiden immer noch gefangen sind.

Der christliche Glaube ist daher nichts Natürliches, Europäisches, Deutsches, nichts, das organisch auf unsere menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse zurückzuführen wäre. Zieht man den Glauben von unserer Existenz ab, so bleibt in streng geistlicher Perspektive nichts als Heidentum, Unglauben, nichts als Sünde und Verdammnis. Das ist unser unausweichliches menschliches Er-

26 Öberg, 53: „This is the root of idolatry: false faith coupled with the pursuit of good fortune.“

be und die dauerhafte Quelle der Versuchung. Das Bekenntnis zur Erbsünde zerstört die menschliche Selbstgewißheit und jegliches Gefühl der Überlegenheit als Grundlage der Missionsarbeit.

Das ist im übrigen auch der Grund, weshalb es, wie Ingemar Öberg wiederholt betont, in Luthers Denken eine wesentliche Einheit der Evangeliumsverkündigung in der Heimat und in der Fremde gibt. „Lange Zeit haben wir so getan, als unterschieden sich die Kirchen und die Christenheit im Abendland wesentlich von der Mission im Ausland. Luther hatte sicherlich einen Blick für die Wichtigkeit und Eigentümlichkeit der Mission in der Fremde. Zugleich sieht er freilich die Ausbreitung der Kirche im Westen und an den Grenzen zum Heidentum als eine integrale Einheit. Der Reformator geht von der Grundvoraussetzung aus, daß Juden und Heiden gleichermaßen die Hörer des Evangeliums sind und entwickelt einen Missionsuniversalismus, in dem die reformatorische Heimatfront und die Arbeit in der Fremde nicht auseinandergerissen werden. An beiden ‚Fronten‘ handelt es sich gleichermaßen um jene Mission, die im Auftrag und in der Sendung durch Jesus Christus gründet. Nach Luther haben wir es in der Mission grundsätzlich mit einer geistlichen Auseinandersetzung mit zwei Frontlinien zu tun.“²⁷ Luthers denkbar weites Verständnis des Götzendienstes als einer universalen Tendenz des menschlichen Herzens, wie er dies im Großen Katechismus entfaltet hat, erstreckt sich nicht nur auf heidnische Gottheiten, sondern auch auf die materialistische Liebe zum Geld und auf viele religiöse Praktiken, die sich zu seiner Zeit ins kirchliche Leben eingeschlichen hatten, wie etwa das Vertrauen auf das eigene fromme Leben und die guten Werke.²⁸ Heidentum gab es für ihn nicht nur in der Fremde. Darum war Luther außerstande, eine definitive Grenzlinie zu ziehen zwischen der Reformation der Kirche bzw. dem, was man später die innere Mission nennen sollte, und der Heidenmission.²⁹

27 Öberg, 9: „For a long time we have talked about Western Christendom’s established churches and Christianity as something completely different from foreign missions. Luther certainly saw the important and the unique in foreign mission ... At the same time, he holds together or integrates the church’s expansion of the Gospel in the West and on the front lines with non-Christians. The reformer starts from the basic premise that Jews and Gentiles are the audience for the Gospel and develops a mission universalism in which the Reformation’s home front and the foreign front are held together. Mission happens on both fronts based on the same commission and sending of Christ. According to Luther, we have in principle one battle with two battle lines.“ Vgl. ferner: 53, 61, 140–141, 150–151. Öberg zeigt, daß Luther niemals die Überzeugung aufgab, das Evangelium müsse Juden und Heiden gepredigt werden. 100 Seiten seines Buches sind den wechselnden Einstellungen Luthers zum Judentum und zur kirchlichen Judenmission gewidmet (326–428). Öberg meint, die hoch problematische antijüdische Polemik Luthers in seinen Spätschriften sei dadurch verursacht, daß er seinen eigenen missionarischen Prinzipien in diesem Punkt nicht treu geblieben sei.

28 Vgl. Luthers immer wieder wichtige Auslegung zum 1. Gebot im Großen Katechismus (BSLK 560–565).

29 Öberg, 53: „Luther could never draw a definitive border between the reformation of the church/inner mission and the exterior mission among non-Christian peoples.“

Diese Beobachtungen sollten uns zurückhaltender machen gegenüber der vollmundigen Rede von „christlichen Nationen“ oder einem „christlichen Abendland“. Das Bekenntnis zur Erbsünde, deren Folge der alle Menschen umfassende Götzendienst ist, erinnert uns daran, daß die Grenzlinie zwischen Christentum und Heidentum mitten durch jedes Volk verläuft, jede Zeit und jeden Ort der Geschichte durchzieht, sogar als Gegensatz zwischen Geist und Fleisch das Herz des Christenmenschen betrifft. Wenn diejenigen, die sich in der Mission engagieren, vergessen, daß das Bekenntnis der Erbsünde auch sie selber betrifft, steht ihre Missionsaktivität in der Gefahr, zusehends durch ein Überlegenheitsgefühl verdorben zu werden, das mit großer Wahrscheinlichkeit negative Rückwirkungen auf die Früchte ihres Wirkens zeitigen wird. Nur eine Kirche, in der die Knie regelmäßig zum Bekenntnis der Erbsünde wie der aktuellen Sünden in Gedanken, Worten und Werken gebeugt werden, ist in der Lage, weitere Sünder dazu einzuladen, in dieses Bekenntnis einzustimmen und so die Erlösung durch den Freispruch bzw. die Absolution Jesu Christi zu empfangen. So aber kommen wir zur dritten missionarisch bedeutsamen Facette im Bekenntnis:

**3. Gottes Rettungstat in Christus wird nacherzählt und verkündet von denen, die schon gerettet sind.
Diese Verkündigung ist wirksam und beinhaltet zugleich die treue Verwaltung der göttlich eingesetzten Gnadenmittel, die der Heilige Geist gebraucht, um Glauben zu schaffen und die Kirche zu bauen.**

Eine Kirche, welche die Erbsünde aller Menschen bekennt und daher glaubt, daß selbst die besten guten Werke der Gläubigen nicht frei von sündigen Gedanken sind, wird in ihrer Missionsarbeit nicht die eigenen guten Werke, guten Motive oder gar das Brennen der Herzen als Beweis und Legitimation der Wahrheit ihrer Botschaft in den Vordergrund stellen, wie das charakteristisch ist für gnostisch geprägte und auf dieser Grundlage missionarisch äußerst aktive Gruppierungen.³⁰ Im Vordergrund wird vielmehr die Verkündigung und Nacherzählung jener Geschichte stehen, die einzig und allein zum Inhalt hat, wie der dreieinige Gott es in die Wege geleitet hat und bis heute bewirkt, daß Menschen aus ihrer ausgeweglosen Situation als vor Gott verantwortliche Sünder gerettet werden.

Und da die Mission, von der unser Bekenntnis ein Teil ist, wesentlich trinitarisch ist, steht im Fokus des Bekenntnisses wie der Mission der Kirche nach der Klarstellung über die Gottheit Christi und des Geistes das Heilswerk dieser

30 *Horton* verweist auf das Beispiel der Mormonen, die sich für ihre Glaubwürdigkeit auf das Zeugnis ihres inneren „Brennens“ für die Sache der Mission berufen (a.a.O., 67).

beiden vom Vater auf je besondere Weise zugunsten der Erlösung seiner Geschöpfe ausgesandten Boten. Darum wenden sich die Bekenner von Augsburg nach der Erbsünde im dritten Artikel dem Werk Jesu Christi zu, indem sie in das Bekenntnis der Väter von Christus einstimmen. Die Rezeption der altkirchlichen Bekenntnisse erinnert daran, daß für die lutherische Reformation nicht nur die Sendung des Geistes zu Pfingsten grundlegend für das Missionsverständnis ist, sondern auch Christi Himmelfahrt, seine Allgegenwart nach beiden Naturen und seine damit einhergehende universale Herrschaft.³¹ CA 3 faßt dies in folgende Worte: „...daß derselbe Christus sei hinabgestiegen zur Hölle, wahrhaftig am dritten Tage von den Toten auferstanden, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, daß er ewig herrsche über alle Kreaturen und regiere, daß er alle, die an ihn glauben, durch den Heiligen Geist heilige, reinige, stärke und tröste, ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Güter austeile und wider den Teufel und wider die Sünde schütze und beschirme.“³² So verbindet das Bekenntnis das Heilswerk Christi mit der Sendung des Geistes, durch den Christus selbst handelt und wirkt um seiner Gläubigen willen. CA 4 behandelt dann die um Christi willen vollzogene Rechtfertigung des Sünders, der die Sündenvergebung als Frucht des Sühnetodes Jesu durch den Glauben empfängt. Dieser Artikel faßt Römer 3 und 4 zusammen und basiert damit auf einem der grundlegenden Missionstexte des Neuen Testaments. Die gleiche Botschaft, die Paulus in der Hauptstadt des römischen Reiches verkündet hat, wird nun von den Konfessoren vor den Repräsentanten eines anderen römischen Reiches zusammenfassend wiederholt.

CA 4 benennt in kürzester Form die zentralen und wichtigsten Inhalte der missionarischen Verkündigung des Apostels Paulus. In CA 5 wenden sich die Bekenner den göttlich eingesetzten Darreichungsformen des Evangeliums zu, die der dreieinige Gott eingerichtet hat, um durch sie den rechtfertigenden Glauben zu schaffen, von dem der Apostel Paulus und CA 4 handeln und der inhaltlich auf das gerichtet ist, was in CA 1 und CA 3 ausgesagt war: den dreieinigen Gott und sein Heilswerk in Christus und durch den Geist. CA 5 verbindet zudem die göttliche Einsetzung des Predigamtes mit der Sendung des Geistes. Damit folgt das Bekenntnis der historischen Abfolge, wie wir sie im Neuen Testament finden, wo Christus als der Auferstandene die Apostel aussendet und sie mit der Evangeliumsverkündigung und der Austeilung seiner Gnadenmittel betraut, um sie dann dafür mit der Gabe des Heiligen Geistes auszustatten. Die evangelischen Handlungen, die Christus seinen Aposteln im Rahmen des Triduum, der Zeit um seinen Kreuzestod und seine Auferstehung herum, anbefiehlt, nämlich die Taufe, die Absolution und das heilige Abendmahl, werden in den Artikeln 7–13 behandelt. Artikel 14 bekräftigt schließlich, daß diese von Gott eingesetzten Handlungen, auf denen Kirche und Mission

31 Vgl. Öberg, 157.

32 BSLK 54, vorsichtig dem heutigen Sprachgebrauch angeglichen.

gründen, öffentlich in der Kirche nur von denen ausgeübt werden sollen, die dazu rechtmäßig berufen sind (*rite vocatus*).

Wenn August Kimme zu Recht CA 5 als „den Missionsartikel der lutherischen Reformation“³³ bezeichnet, dann dürfen wir nicht nur, dann müssen wir die Artikel 6–17 lesen als Darlegung von Gottes Missionsprogramm für seine Kirche, die noch in dieser Welt existiert und dem Kommen Christi zum letzten Gericht entgegengeht. Verbinden wir diese Beobachtungen mit anderen Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften, besonders in Luthers Katechismen, die nachgerade als ein Gemeindebauprogramm gelesen werden können, so entdecken wir, daß die neutestamentlichen Missionsbefehle, einschließlich jenes „großen Missionsbefehls“ in Mt 28, an vielen Stellen zur Anwendung kommen, wenn die Bekenntnisse von der Notwendigkeit sprechen, welche die Ausübung jener Einsetzungen für die Gestaltung des Lebens der Kirche und für ihr geistliches Wachstum hat. Dazu gehört das Recht und die Pflicht der Gesamtkirche, Prediger zu ordinieren³⁴, die kraft ihrer göttlichen Berufung in besonderer Weise Anteil haben an der Aussendung (Mission) der Apostel und die eine besondere Verantwortung tragen, den Dienst der Botschaft an Christi statt zu je ihrer Zeit fortzusetzen. Sie sollen dasselbe Evangelium und dieselben Sakramente austeilen, die Christus seinen Aposteln anvertraut hat. CA 28 faßt dies in großer Klarheit wie folgt zusammen: „Nun lehren die Unsern (al)so, daß die Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe sei, laut des Evangeliums, eine Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu handeln. Denn Christus hat die Apostel mit diesem Befehl ausgesandt Joh. 20: ‚Gleichwie mich mein Vater gesandt hat, also sende ich euch auch. Nehmet hin den Heiligen Geist; welchen ihr ihre Sünden erlassen werdet, denselben sollen sie erlassen sein, und denselben ihr sie (vor)behalten werdet, denen sollen sie (vor)behalten sein.‘ Dieselbe Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe übt und treibet man allein mit der Lehre und Predigt Gottes Worts und mit Handreichung der Sakramente gegen viele oder einzelne Personen, danach der Beruf ist. Denn damit werden gegeben nicht leibliche, sondern ewige Dinge und Güter, wie nämlich ewige Gerechtigkeit, der Heilige Geist und das ewige Leben. Diese Güter kann man anders nicht erlangen als durch das Amt der Predigt und durch die Handreichung der heiligen Sakramente. Denn St. Paulus spricht Röm. 1,16: ‚Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben‘.“³⁵ Das bestätigt den Befund aus unserer Einleitung, wo bereits deutlich wurde, daß das Bewußtsein des eigenen Berufenseins in das ernste und heilsame Amt der reinen

33 August Kimme: Die Kirche und ihre Sendung, in: Joachim Heubach (Hrsg.): *Lutherische Beiträge zur Missio Dei* (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzburg 3), Erlangen 1982, 91–104, hier 100.

34 Vgl. *Melanchthons* „Tractatus“ und aus den Schmalkaldischen Artikeln III. 10 Von Ordination und Berufung (BSLK 457f).

35 CA 28,5–10 (BSLK 121–122), vorsichtig dem heutigen Sprachgebrauch angeglichen.

Evangeliumsverkündigung vor den Völkern das Hauptmotiv darstellt, wodurch überaus klar wird, daß die Bekenntnisse von ihren Verfassern als Teil der göttlichen Sendung der Kirche wahrgenommen werden, die Christus selber mit seinen Einsetzungen initiiert hatte. Und weil die Bekenner mit guten Gründen davon überzeugt waren, daß die in der Schrift dokumentierte Evangeliumsbotenschaft, die sie erkannt hatten, heilsam für Wachstum und Gedeihen der Kirche aller Zeiten bis zum Kommen Christi ist, behält ihr aufs Grundlegende fokussiertes Missionsprogramm seine Gültigkeit auch in unserer Zeit.

Dies sei hier durch weitere Hinweise Öbergs unterstrichen, der als missionarisch erfahrener und bei Luther in die Schule gegangener Theologe einen genauen Blick für heute vorherrschende Verirrungen in der Missionsarbeit hatte. Wenn Luther die göttlichen Einsetzungen als Kennzeichen der Kirche wahrnimmt (*notae ecclesiae*), die zugleich die wesentlichen missionarischen Aktivitäten darstellen, so ergibt sich daraus eine spezifische Ekklesiologie, in der die Grenzen um die Kirche nicht von Menschen gezogen werden. Öberg nennt einige praktische Folgerungen dieser lutherischen Ekklesiologie: „Im Kongregationalismus der Wiedertäufer wird die freiwillige Entscheidung, der Grad des Glaubens, die Heiligkeit des Individuums zentral. Luther spricht nicht davon, wie man in eine geheiligte Glaubensgemeinschaft eintritt, sondern darüber, wie Menschen durch das Evangelium überwunden werden, wie man den Glauben empfängt und so in die Kirche eingegliedert wird. Luthers Ekklesiologie ist expansiv-eingliedernd, nicht exklusiv, (menschliche) Grenzen ziehend und somit sektiererisch. Die Kirche – gebaut vom Vater, Sohn und Geist durch das Evangelium, durch bedingungslose Gnade und Rechtfertigung durch den Glauben allein – kennt keine hoffnungslosen Fälle.“³⁶ In diesem Zusammenhang nennt Luther die Kirche auch ein Hospital.

Dem Ausschluß einer wesenhaft hierarchischen Ekklesiologie entspricht es auf der anderen Seite, daß, auch wenn die öffentliche Verkündigung des Evangeliums dem Predigtamt anvertraut ist, dennoch die ganze Kirche verantwortlich ist für die Weiterführung der göttlichen Mission. „Das Priestertum der Gläubigen und das ordinierte Amt der Kirche konstituieren gemeinsam die Grundstruktur von Luthers Kirchen- und Missionsverständnis.“³⁷ Die Objektivität der Kennzeichen der Kirche und die Notwendigkeit der Ordination sind keineswegs ein Hindernis für die Mission der Kirche, sondern gewährleisten die Gewißheit, daß die Kirche, welche diese Kennzeichen hat, wirklich Teil der

36 Öberg, 85–86: „In the congregationalism of the Anabaptists, the voluntary decision, the degree of faith, and the holiness of the individual members becomes too central. Luther does not speak about how one associates with sanctified faith-fellowships, but how one is won by the Gospel, is given faith, and is, thereby, incorporated into the church ... Luther's ecclesiology is expansive – incorporating and not exclusive, demarcating and sectarian. The church – built by the Father, Son, and Spirit through the gospel, by unconditional grace and justification through faith alone – does not know any hopeless cases.“

37 Öberg, 95: „Both the priesthood of all believers and the church's ordained ministry constitute the superstructure of Luther's ecclesiology and missiology.“

trinitarischen Mission ist und keine menschliche Erfindung, die auf subjektiven Gefühlen oder der Willkür selbsternannter Boten beruht. Öberg schreibt: „Während evangelikale Missionsbewegungen der letzten zwei Jahrhunderte vor allem die persönliche innere Berufung zum Dienst in Gottes Reich betont haben, schreibt Luther der äußerlichen Berufung durch die christliche Gemeinde zum Dienst am Wort und an den Sakramenten eine größere Bedeutung zu“.³⁸ Der schwedische Gelehrte ist davon überzeugt, daß die wichtige Rolle des gottgegebenen Amtes, wie sie in CA 5, 14 und 28 dargelegt wird, ihren Grund in Luthers eigener Theologie hat. Kein Zweifel besteht für ihn darüber, daß Luther im großen Unterschied zu Teilen des heutigen, erwecklich orientierten Lutherums und zur evangelikal-kongregationalistisch geprägten Christenheit dem ordinierten kirchlichen Amt im Leben der Kirche den ihm gebührenden Platz einräumt.³⁹

Ein weiteres Beispiel für die erfrischenden Einsichten, die man macht, wenn man ernst nimmt, daß Christus nicht nur Mission will, sondern auch vorgibt, wie diese Mission aussehen soll, ist Luthers Anwendung von Joh 20, jener Einsetzung des Schlüsselamts, die im Johannesevangelium verbunden ist mit Christi Aussendung des Geistes an seine Apostel. Luther beobachtet, daß der Ausgangspunkt der Mission an dieser Stelle der Friedensgruß Christi nach seinem Sieg am Kreuz ist. Dieser Friede ist der Ursprung des Glaubens und jener Freude, die in der Lage ist, den Jüngern aller Zeiten alle Angst zu nehmen. Der Friede, den sie selber geschenkt bekommen, ist die Gabe, die sie durch ihre Missionsaktivität weitergeben sollen, indem sie im Auftrag Christi Sünden vergeben. Öberg kommentiert dies: „Zeitgenössische lutherische Missionsbemühungen haben oft übersehen, daß Joh 20,23 die Ohrenbeichte und die Absolution mit einschließt. Es ist von allerhöchster Bedeutung, daß die Weltmission darin Luther folgt, daß sie die allgemeine Sendung und das Ausrichten von Wort und Sakramenten verbindet mit einer reflektierten Anwendung der Schlüsselgewalt in Seelsorge und Kirchenzucht. Besonders bedauerlich ist es, daß die Privatbeichte auf dem Missionsfeld so sehr unterschätzt wird. ... Ein Merkmal der Kirche sollte auch ein Merkmal der Mission sein, wenn man Luthers Verbindung von Kirche und Mission folgt“.⁴⁰ Man könnte diese Ausführungen ergänzen durch einen Hinweis auf Matthäus 16, wo Christus selber den

38 Öberg, 95: „While evangelical mission movements of the last two centuries have primarily emphasized the personal inner call to service in God's reign, Luther ascribes more importance to the outer call of the congregation to the ministry of Word and Sacraments.“

39 Vgl. Öberg, 303.

40 Öberg, 165: „Contemporary Lutheran mission has often failed to see that John 20,23 includes private confession and absolution. It is extraordinarily important that world mission should follow Luther by integrating the general sending and the Word and Sacraments with a well thought out, evangelical use of the power of the keys in pastoral care and church discipline. It is especially sorrowful that private confession has such a weak place on the mission field ... A sign of the church ought also to be a sign of mission, according to Luther's integration of church and mission“.

Bau seiner Gemeinde mit dem Christusbekenntnis des Petrus und mit dem Schlüsselamt verbindet.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß sich der paradoxen Rede Luthers vom „armen“ Heiligen Geist, der nichts weiß außer Christus allein, als zweites Paradox hinzufügen läßt, daß der „arme“ Heilige Geist in seiner Mission unter den Menschen nichts als Mittel bzw. Darreichungsformen seiner Gnade kennt als allein das Wort und die von Christus gestifteten Sakramente. Die Reformatoren ließen sich von diesem Befund offenbar nicht beirren. Ihre Absicht war es nicht, dem „armen“ Geist aufzuhelfen und weitere Gnadenmittel der Kirche zu denen hinzuzufügen, die in der Schrift selber eingesetzt sind. Ihre Intention bestand vielmehr darin, diese Mittel wiederzugewinnen und von allen menschlichen Zusätzen zu befreien, die von der mittelalterlichen Kirche mit der Absicht erfunden worden waren, die christliche Botschaft durch Anpassung an menschliche Bedürfnisse leichter zugänglich zu machen. Im ersten Teil des Augsburger Bekenntnisses geht es den Reformatoren um die Wiederentdeckung des genuinen Inhalts der christlichen Botschaft und um die authentischen Werkzeuge und Mittel des Heiligen Geistes für die Ausrichtung dieser Botschaft. Der zweite Teil wiederum kann gelesen werden als Kampf gegen menschliche Zusätze, die entgegen der guten Absichten ihrer Erfinder sich keineswegs als der kirchlichen Mission förderlich, sondern im Gegenteil als zutiefst schädlich erwiesen hatten. Damit aber wenden wir uns dem vierten Aspekt des Augsburger Bekenntnisses als eines Missionsdokumentes zu:

4. Die Mission der Kirche ist keine Exekution menschlicher Gesetze oder Programme, sondern Ausdruck christlicher Freiheit

In Apologie 7 nennt Melanchthon als weitere missiologische Konsequenz der Bindung der Kirche an die Gnadenmittel die universale Freiheit und das weltweite Wachstum der Kirche, wenn er über die „ecclesia catholica“ schreibt: „Und er (= der 3. Artikel des Apostolikums, A.W.) nennt sie die ‚katholische Kirche‘, damit wir nicht glauben, daß die Kirche ein äußerliches völkisch begrenztes Staatswesen ist, sondern daß vielmehr die Menschen über den ganzen Erdkreis zerstreut sind, die im Evangelium übereinstimmen, denselben Christus, denselben hl. Geist und dieselben Sakramente haben“.⁴¹ Wer daher aufgrund der wenigen Gnadenmittel, durch die der Heilige Geist wirkt, sich darum sorgt, es könnte in der Kirche Langeweile ausbrechen, der macht hier die Entdeckung, daß keine andere Gemeinschaft von Menschen so flexibel und so frei

41 Apol. 7,10–11; BSLK 235f: „Et catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium, sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem spiritum sanctum et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles.“ Deutsche Übersetzung nach Horst Georg Pöhlmann, *Unser Glaube*, Gütersloh 1986ff, 248.

ist, unter allen Völkern dieser Erde mit ihren unterschiedlichen Bräuchen und lokalen Traditionen, Sprachen und Mentalitäten zu leben, als jene Kirche, die treu ist gegenüber den Einsetzungen, die Christus um seiner weltweiten Mission willen vorgegeben hat. Dabei ist nicht zu übersehen, daß das Evangelium die Kraft hat, diese Mentalitäten, Traditionen, Bräuche und Sprachen zu formen und neu zu gestalten. Aber was in der Mission der Kirche gepredigt und weitergetragen wird, ist niemals ein kultureller Imperialismus, welcher Art auch immer, sondern die Herrschaft Jesu Christi. Der geistliche Charakter seiner Herrschaft eröffnet daher auch die Möglichkeit irdischer Kontextualisierung des christlichen Lebens und markiert zugleich die Grenzen für diese Kontextualisierung.⁴² Das Bewußtsein, zu seinem Reich zu gehören, ermöglicht es christlichen Missionaren und Laien unter den unterschiedlichsten Regierungs- und Herrschaftsformen auf dieser Erde zu leben, ohne schon von vorneherein zum Ungehorsam den jeweiligen Autoritäten gegenüber gezwungen zu sein. Öberg nennt viele Beispiele aus Luthers Werken, wo der Reformator hinweist auf die Freiheit und Fähigkeit der Gläubigen, kulturelle und geographische Grenzen zu überwinden, weil sie an eine ewige Heimat glauben. Abraham in Kanaan, Josef in Ägypten, Daniel in Babylon, Jona in Ninive sind für Luther uralte Vorbilder für christliche Missionare, die er ausdrücklich nennt.⁴³

Ein Hauptaspekt dieser spezifisch christlichen Freiheit ist dabei gewiß die strenge Unterscheidung zwischen der kirchlichen Vollmacht des Wortes und der staatlichen Vollmacht des Schwertes. Durch ihre Kritik am damaligen römischen System befreien die Reformatoren die Mission der Kirche von jenen Methoden, die nötig sind, um im Staat oder in der Wirtschaft erfolgreich zu agieren, die aber, auf die geistliche „Kernkompetenz“ der Kirche übertragen, alles verderben würden. In CA 28 wird nach dem Hinweis auf das Schlüsselamt als grundlegend für die kirchliche Autorität feierlich festgehalten: „Darum soll man die zwei Regimente, das geistliche und weltliche, nicht ineinander mengen und werfen.“⁴⁴ Die Bischöfe, denen die Gnadenmittel und die Mission der Kirchen anbefohlen sind, sollen sich um ihre besondere geistliche Berufung kümmern. Dabei sollen sie „ohne menschlichen Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort“ vorgehen.⁴⁵ Dieser methodologische Reduktionismus nimmt der Kirche sicherlich irdische Privilegien, Geld und Macht. Aber zugleich setzt er geistliche Aktivität, göttliche Reichtümer und Macht frei. Glaube ist ein Wunder des Heiligen Geistes und kann daher nicht durch jene Mittel und Methoden

42 Vgl. Öberg, 114; 187.

43 Vgl. Öberg, 103–107, hier 105: „The patriarchal *ecclesia peregrinans* is ultimately a preaching and missionary church. ... the history of the patriarchs is also a chapter in mission history.“ (Übers.: Die pilgernde Kirche der Erzväter ist letztlich eine predigende und missionarische Kirche. ... Die Geschichte der Erzväter ist auch ein Kapitel der Missionsgeschichte.)

44 CA 28,12, vorsichtig dem heutigen Sprachgebrauch angepaßt (BSLK 122,21ff, lat.: „Non igitur commiscendae sunt potestas ecclesiastica et civilis.“)

45 CA 28,21, vorsichtig dem heutigen Sprachgebrauch angepaßt (BSLK 124, lat.: „sine vi humana, sed verbo“). Vgl. Öberg, 441; 479.

erzwungen oder gemacht werden, die aus dem politischen und ökonomischen Bereich stammen, wie es in der Missiologie des Ablasshandels der Fall war, die dem Ziel diene, die Kirche im Himmel wie auf Erden wachsen zu lassen, indem man die Leute dazu anhielt, für das Wohlbefinden ihrer Seelen zu bezahlen.

Zugleich führt die lutherische Kirchenlehre und Missiologie zu einer Wiederentdeckung der drei Stände: der *Politia*, d.h. des öffentlichen Staatswesens, der *Oeconomia*, d.h. des Bereiches von Haus, Familie und Beruf der einzelnen Menschen, und der *Ekklesia*, der christlichen Gemeinde als voneinander unterschiedener und einander zugeordneter Lebensbereiche. In diesen Bereichen bringt der Christ die Früchte seines seligmachenden Glaubens so dar, daß er seinem Nächsten in der Berufung dient, in die er gestellt ist. Keiner, der zum Christusglauben gekommen ist und darin durch Gottes Wort und Sakramente erhalten wird, muß zusätzliche Merkmale der Heiligkeit aufweisen, indem er aus den weltlichen Beziehungen aussteigt. Ganz im Gegenteil lehren die lutherischen Bekenntnisse, daß die Christen ihr Glaubensleben mit und neben Nichtchristen in den Schöpfungsordnungen führen, die Gott für alle Menschen eingesetzt hat.⁴⁶ Darum trägt jeder Christ, der dort treu seinen Aufgaben nachkommt, wo Gott ihn hingestellt hat, auch zur Mission der Kirche bei, weil er durch sein Leben zeigt, daß der Heiland, der für ihn gestorben ist, und der Geist, der ihm den rettenden Glauben geschenkt hat, von dem einen liebenden Gott kommen, der zugleich Schöpfer und Bewahrer der Menschheit ist. Die lutherische Reformation lehrt daher, daß Christen als Teil des allgemeinen Priestertums sich zu allererst als christliche Zeugen im alltäglichen Leben bewähren. Luther schreibt sehr oft nicht nur den Worten Christi, sondern auch einem Lebensstil der Gläubigen in der Heiligung missionarische Wirkung zu.⁴⁷ Wenn Christen als treue Mütter oder treue Väter leben oder als Lehrer, und dabei die Kinder als Gaben Gottes ansehen, denen das Evangelium verkündet werden muß, so sind sie Teil von Gottes weltweiter Mission. Auch ein Regent, der Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit für die ihm anvertrauten Bürger bewahrt, gehört zu Gottes weltweiter Mission (1Tim 2,1–7).

Die Rede vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen erweist ihre Bedeutung ganz besonders in Verfolgungssituationen, etwa wenn eine feindliche Macht die eigene Heimat besetzt hält und den öffentlichen christlichen Gottesdienst verbietet. Das war zur Zeit Luthers in Südosteuropa geschehen und war auch wegen des ungewissen Ausgangs der osmanischen Expansion für Mitteleuropa nicht einfach für alle Zeiten auszuschließen, lagen doch die türkischen Truppen damals zeitweise bereits vor Wien. Unter einer ausdrücklich nichtchristlichen Herrschaft ist es nach Luther die Pflicht der Christen, von ihrem Glauben in Wort und Tat zu zeugen. Weil die Kirche an keine lokale Ideologie, Mentalität oder politische und ökonomische Ordnung gebunden ist, kann und

46 Vgl. Öberg, 25–32.

47 Vgl. Öberg, 249; 270; 317.

wird sie unter allen historischen Umständen überleben. Freilich darf sie auch in Friedenszeiten niemals vergessen, daß, wie Luther sinngemäß sagen kann, Kreuz und Verfolgung immer mit der Verbreitung des Evangeliums einhergehen.⁴⁸ Luther formuliert solche Überlegungen, besonders wenn er über die Mission unter Muslimen spricht. Darum findet er durchaus auch kritische Worte gegenüber denen, die aus seiner Sicht die Folgen verharmlosen, die eine türkische Herrschaft in Europa mit sich brächte.⁴⁹ Dennoch hält er auch daran fest, daß jene Christen, die von den Türken gefangengenommen werden, auch dann zum christlichen Zeugnis verpflichtet sind, wenn sie nicht in der Lage sind, an öffentlichen Gottesdiensten teilzunehmen. Luther ermahnt diese Gefangenen zur Geduld und Glaubenstreue und stellt ihnen die Juden im babylonischen Exil als Vorbilder vor Augen. Und er ermahnt seine Landsleute, den Katechismus gründlich zu lernen, damit sie im Falle der Gefangennahme das geistliche Rüstzeug bei sich haben.⁵⁰ In der Bekehrung eines Muslims zu Christus sieht Luther eines der höchsten und kostbarsten Werke überhaupt.⁵¹

Aber nicht nur in der Begegnung mit Muslimen kann man beobachten, daß, wie Luther schon aus der Apostelgeschichte abliest, das Evangelium immer auf Widerspruch stößt und nur von wenigen empfangen wird.⁵² Der Kirche ist und bleibt es verwehrt, Gewalt anzuwenden, so daß sie es unter Umständen widerstandslos hinnehmen muß, daß der Leuchter des Evangeliums aus einer Weltgegend vom Herrn der Kirche selber wieder weggenommen wird.⁵³ Aber selbst jenes hierher passende Lutherwort vom fahrenden Platzregen des Evangeliums, der mal in dieser, mal in jener Weltgegend niedergeht, impliziert für den Reformator nicht, daß Mission in jenen Gegenden, die das Evangelium bereits früher in der Geschichte empfangen haben, nicht betrieben werden sollte. Öberg legt seinen Finger auf diesen Gesichtspunkt, wenn er schreibt: „Diese Überlegung ist es wert, notiert zu werden, denn die größten Erzlutheraner haben sich manchmal unwillig gegenüber der Notwendigkeit der Missions- und Evangelisationsarbeit in nachchristlichen und säkularisierten Ländern erwiesen.“⁵⁴ Orte freilich, wo die Türen für das Evangelium verschlossen bleiben,

48 Vgl. Öberg, 116.

49 Vgl. Öberg, 479.

50 Vgl. Öberg, 480–485.

51 Vgl. Öberg, 483–485.

52 Vgl. Öberg, 183: „the gospel will always be opposed, and received by only a few.“ (Übers.: Das Evangelium wird immer auch abgelehnt und nur von wenigen angenommen.) Zur theologisch grundlegenden Bedeutung dieser Beobachtung bei Luther vgl. das für missionstheologische Überlegungen äußerst ertragreiche Buch von Wieland *Kastning*: *Morgenröte des künftigen Lebens. Das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchungen zu Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis* (= FSÖTh 117), Göttingen 2008.

53 Vgl. Öberg, 137.

54 Vgl. Öberg 321: „This is worth noting because the foremost arch-Lutherans have sometimes been cold to mission/evangelization in post-Christian and secularized lands.“

sollen die Prediger nach Luther verlassen, weil Gott selber dann und wann die Missionsarbeit verhindert, um seinen Boten zu zeigen, daß er es ist, der die Kontrolle über sein Werk behält.⁵⁵ Aus den Briefen des Apostels Paulus lernt Luther, daß vor allem in solchen Situationen, aber auch sonst in der Mission, die Verkündigung des Evangeliums begleitet sein muß von kontinuierlichem Gebet. Die Arbeit der Mission ist Teil des Kampfes Gottes gegen den Satan. Mission bleibt daher niemals ohne den altbösen Feind, der die Saat zu zerstören sucht, sobald sie ausgestreut ist. Darum betont Luther: „Paulus an der missionarischen Kampfeslinie und Luther an der reformatorischen Kampfeslinie beugen gleichermaßen ihre Knie und beten zum himmlischen Vater, daß sein Wort und seine Gnade tief in die Menschenherzen eindringen mögen, damit Glaube, Leben und Liebe der Christen immer mehr zunehmen mögen.“⁵⁶ Öberg fügt mit wiederholtem kritischen Seitenblick auf gegenwärtige Strömungen hinzu: „Luther sprach zum Beispiel niemals von planmäßigem, programmiertem Kirchenwachstum mit dem Ziel, ‘die Welt in einer Generation zu evangelisieren’. Kirche und Mission standen auf der Kampfeslinie gegen das Reich des Satans. An dieser Linie konnte allein Gottes Macht die Zukunft der Kirche bestimmen. Gott war es, der das Wachstum seines Reiches lenkte. Und dieses Reich würden niemals alle Menschen annehmen.“⁵⁷

5. Schlußfolgerungen und Impulse

Wir haben gesehen, daß man die lutherischen Bekenntnisse tatsächlich auch als Missionsdokumente lesen kann. In Verbindung mit Luthers sonstigen Gedanken zur Mission bieten sie eine Fülle missiologischer Einsichten, die auch heute noch von Bedeutung sind. Abschließend wollen wir einige dieser Einsichten noch einmal aufgreifen und von ihnen ausgehend jeweils drei Herausforderungen für die innere und für die äußere Mission formulieren. Für Luther und die Bekenntnisschriften bilden beide Arbeitsfelder und Kampflinien aus theologischen Gründen eine Einheit. In einer globalisierten Welt haben wir um so mehr Gründe, die beiden nicht mehr voneinander zu trennen.

5.1. Herausforderungen für die „innere Mission“

1.1. Jede Reflektion über die Missionsarbeit und die konkreten missionarischen Aktivitäten sollten stets einhergehen mit dem, was Christian Möller „die

⁵⁵ Vgl. Öberg, 190.

⁵⁶ Öberg, 274–275: „Paul on the mission frontlines and Luther on the Reformation frontlines bend their knees and pray to the Father that God’s Word and grace might go deeply into the hearts of people so the faith, life, and love of Christians might be improved.“

⁵⁷ Öberg, 132–133: „Luther never spoke, for example, of a planned and programmed church growth ‘to evangelize the world in this generation.’ Church/mission stood in the front lines against Satan’s reign. On that front line only God’s power could decide the future of the church. It was God who led the growth of his own reign, and this reign would never be accepted by all people.“

Bekehrung der Bekehrten“ nennt.⁵⁸ Gemeint ist damit eine selbstkritische Prüfung der Motive, Methoden und Mittel, die wir in unseren missionarischen Überlegungen und Aktivitäten anwenden. In einer lutherischen Kirche sollte diese Prüfung neben der Heiligen Schrift auch gemäß denjenigen theologischen Grundlagen erfolgen, wie wir sie in den lutherischen Bekenntnisschriften dargeboten bekommen, denn diese sind selber ein authentischer Ausdruck und Teil der trinitarischen Sendekette der im rechten Sinne katholischen, d.h. allgemeinen Kirche Christi auf Erden. Besonders schärfen die Bekenntnisschriften die Wachsamkeit gegenüber gnostischen Versuchungen ein, die allzu schnell den christlichen Glauben in eine Variante der selbstgemachten Religiosität des natürlichen Menschen verwandeln, wenn nämlich, wie oft zu hören ist, der Glaube als Mittel zur Selbstvervollkommenung oder Selbstverwirklichung angepriesen wird. Geschieht dies, so werden die Verdammung des natürlichen religiösen Menschen durch das Gesetz und die Rechtfertigung des Sünders durch das Evangelium verdrängt durch das Konzept einer Gnade, die in erster Linie dazu dient, die menschliche Natur durch die Befriedigung ihrer Bedürfnisse und Wünsche zu vervollkommen. Damit aber würde der christliche Glaube wieder in ein werkgerechtes und letztlich heidnisches System verwandelt werden, in dem Gott zu einem nach menschlichen Bedürfnissen geschaffenen Götzen wird. Gnostische Theologie hat immer eine Tendenz, das Alte Testament mit seiner gegen das Heidentum und die Vielgötterei gerichteten Kraft vernachlässigen oder gar loswerden zu wollen. Die „Bekehrung der Bekehrten“ schließt daher beides ein: die Wiederentdeckung des Alten Testaments als einer missiologischen Quelle ersten Ranges und die Verpflichtung, nach dem Vorbild des Apostels Paulus für die Bekehrung Israels zu Christus zu beten und zu arbeiten. Die Verneinung der Judenmission – sei es aufgrund antisemitischer Vorurteile wie etwa im dritten Reich, sei es aufgrund postmoderner Inklusivität – wäre eine Verkürzung des Missionsbefehls Christi.

1.2. Eine Hauptherausforderung für die Inlandsmission ist der Islam. Angesichts dessen daß bereits Luther eine muslimische Mehrheit oder Herrschaft in Deutschland bzw. in Europa nicht für ausgeschlossen hielt, könnten seine Überlegungen zur Mission unter Muslimen auch in unserer heutigen Situation hilfreich sein. So ist es ohne Zweifel an der Zeit, die Kenntnisse über den Islam zu fördern und zu vertiefen.⁵⁹ Die Kirche sollte dankbar sein für Glieder in ihren Reihen, die Sprachen von Menschen muslimischer Herkunft beherrschen oder zu lernen bereit sind. Getaufte ehemalige Muslime könnten als Laienmissionare oder Dolmetscher sowohl in Deutschland als auch möglicherweise in der Zukunft in ihren Heimatländern eingesetzt werden. Einige Christen aus ara-

58 Christian Möller: „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe“ (Mt 10,16). Missionarische Kirche ja – aber wie? Referat auf der Kirchenbezirkssynode Hessen-Süd der SELK am 12.04.2008 in Oberursel, S.7.

59 Ein schönes Beispiel hierfür ist „ELRIM“, eine finnische Missionsgesellschaft mit Arbeitsfeldern in Mannheim und Istanbul (<http://www.elrim.org/>).

bischen Ländern oder aus dem Iran warten nur darauf, daß sie unter ihren Landsleuten das Evangelium bezeugen können. Sollten die politischen Zustände das in der Zukunft auch nur eine Zeitlang ermöglichen, so brauchen diese Geschwister unsere Unterstützung.

1.3. Die andere Hauptherausforderung in der „Heimatkirche“ ist der nachchristliche Atheismus, sei es in seiner hauptsächlich pragmatischen Variante, sei es in der immer lauter werdenden polemisch-aggressiven Variante. Die Aufgabe der Kirche ist es auch, die atheistischen Fehlurteile und Verzerrungen des christlichen Glaubens, die diesen oft nicht von einer allgemeinen Religiosität unterscheiden können, aufzuklären und zu widerlegen.⁶⁰ Gerade beim Zeugnis gegenüber den Atheisten muß es darum gehen, immer wieder auch für sich selbst darüber Klarheit zu haben, daß die christliche Botschaft eben nicht notwendigerweise eine Antwort ist auf die dringenden Bedürfnisse oder Fragen des natürlichen Menschen, sich also im Unterschied zu den Varianten gnostischer Wohlstandsreligiosität gerade aufgrund ihres kreuzestheologischen Inhaltes keineswegs als menschliche Projektion plausibel machen läßt. So wird auch klar werden, daß nicht nur ein Atheist, sondern jeder Adressat des Evangeliums gegen diese Botschaft rebellieren wird⁶¹, da sie das natürliche religiöse Denken auf den Kopf stellt und letztlich als Gottesblindheit verwirft.

5.2. Herausforderungen für die „äußere Mission“

2.1. Ausgebildete und gemäß CA 14 ordinierte Missionare sollten von der Gesamtkirche dorthin entsandt werden, wo die Türen offen stehen und die Missionare willkommen sind.

2.2. Die theologische Ausbildung einheimischer Pastoren und die gründliche Katechese der Laien sind von allergrößter Bedeutung für jede Kirche und auch für das Missionsfeld. Auf diesem Gebiet haben Kirchen mit einem reichen, orthodoxen theologischen Erbe eine sehr große Verantwortung. Öberg erinnert in seinem Buch daran, daß zwischen 1520 und 1560 5000 ausländische Studenten aus ganz Europa in Wittenberg studierten. Viele von ihnen kamen aus Ländern, die kaum alphabetisiert, geschweige denn durch höhere Bildung geprägt waren.

2.3. Die letzte Herausforderung, die ich in diesem Bereich nennen möchte, ist die Verfolgung, die nach wie vor mit wechselnden Schwerpunkten in vielen muslimisch und kommunistisch geprägten Ländern stattfindet. In seiner Schrift „Von Konzilien und Kirchen“ zählt Luther das Gebet und das Kreuz neben dem Wort und den Sakramenten zu den Kennzeichen der Kirche. Die Kirchen in der

60 Vgl. als gelungenes Beispiel den Aufsatz von Michael Roth: Welches Gespräch kann der Gläubende dem Atheisten anbieten, in: Lutherische Beiträge 13, 2008, 225–240.

61 Vgl. Johannes Wirsching: Wahrheit und Gemeinschaft. Zur Frage der Häresie, in: Ders.: Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge 1, Frankfurt am Main 1988, 131: Das Wort vom Kreuz „ist nicht dem konsentierenden, sondern dem *rebellierenden* Menschen gesagt. Es rechtfertigt den Sünder, nicht den Einverständigen.“

politisch vergleichsweise „freien“ Welt müssen lernen, die Verfolgung ihrer Glaubensgeschwister in der Welt als integralen Bestandteil ihrer eigenen Mission zu sehen. Das anhaltende Gebet und die Unterstützung für verfolgte Christen könnte nicht nur die Missionsgesinnung in den „freien“ Kirchen der Welt wieder wachsen lassen. Es könnte sich mittelfristig sogar als eine heilsame Vorbereitung auf Situationen der Bedrängnis und Verfolgung erweisen, die im künftigen Europa nicht einfach auszuschließen ist, wofür es hier und da bereits deutliche Anzeichen gibt.

Wenn uns diese Herausforderungen, die durchaus ergänzt werden können, ins weitere Nachdenken der göttlichen Worte der Heiligen Schrift und ins Gebet um die Rettung sowohl der Juden als auch der Heiden treiben und uns zudem zur Demut führen hinsichtlich unserer eigenen Kräfte, wird die Freude darüber wieder wachsen, daß wir selber Teil jener Mission und Sendekette des dreieinigen Gottes sind, mit dem und durch den alle Dinge möglich sind. Öberg schreibt in seinem lesenswerten Buch: „Unter menschlicher Perspektive ist die Mission eine unmögliche Unternehmung. Aber durch sein Wort macht Gott das Unmögliche möglich.“⁶²

62 498. „Mission seen from a human perspective is an impossible undertaking. But through his Word, God makes the impossible possible.“

Lutherische Identität in heutiger Zeit. Auf der Suche nach der ‚lutherischen Mitte‘ zwischen Vielfalt und lutherischem Profil?¹

Eine Auseinandersetzung mit einer Synodalempfehlung der 12. Kirchensynode der SELK 2011: „Die Synode empfiehlt, daß sich ... Kirchenbezirkssynoden und Gemeinden mit *lutherischer Identität in heutiger Zeit* beschäftigen auf der Suche nach der ‚lutherischen Mitte‘ ... zwischen Vielfalt und lutherischem Profil.“²

1. Neue Konfliktfelder: Der Mensch als Mitte der Kirche

Richten wir unseren Blick über den Horizont der kleinen Selbständigen Ev.-Luth. Kirche hinaus. Auf der Suche nach einer gemeinsamen Mitte befindet sich ja die ganze Christenheit. So ist in der Ökumene der Christenheit zu erkennen, daß bei allen Bemühungen um ein Miteinander der Christen auch neue Differenzen aufgebrochen sind. In der Zeitschrift „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim“ werden in einem Leitartikel von Paul Metzger³ die aktuellen Entwicklungen in der Ökumene der Kirchen in den Blick genommen. Darin erläutert der Referent für Catholica, daß die Anzeichen sich von Tag zu Tag mehren, „daß die klassische Ökumene mit ihren gewachsenen Anliegen und Problemen zunehmend an Bedeutung verliert, während sich neue Konfliktfelder auftun.“⁴ Die alten Probleme der ökumenischen Dialoge (wie etwa Amt und Abendmahl) sind bis heute nicht gelöst. Scheinbare Lösungen wie in der Rechtfertigungslehre zeigen sich als nicht tragfähig. Die theologischen Fragen, die früher die Menschen bewegten, sind in Expertenkommissionen abgewandert. Gerade in den evangelischen Landeskirchen wird die Forderung nach einer gemeinsamen Abendmahlsfeier laut erhoben, egal was der Einzelne oder die jeweilige Kirche vom Abendmahl lehrt und glaubt. Die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge landen darum allermeist in theologischen Spezialbibliotheken. *Viele Menschen interessieren sich nicht mehr für die Lehre der Kirche, sie wenden sich dem praktischen Leben zu.*

Eben durch diese Abwendung von der Lehre zum Leben entstehen nun auch neue Fronten, die quer durch alle Konfessionen laufen, aber an denselben The-

1 Dieser Beitrag wurde ursprünglich als Referat gehalten auf einer Tagung der Theologischen Arbeitsgemeinschaft PRO ECCLESIA in Widdershausen am 5. März 2012. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

2 Schreiben der Kirchenleitung an die Kirchenvorstände der SELK vom 18.10.2011 12/12-00 | S-I.11.4531.

3 Paul Metzger, Alte Probleme und neue Fronten in der Ökumene, MD 01/2011, S.1-3.

4 A.a.O. S.1.

men entlang: dem Umgang mit Frauen, der Homosexualität und der Bibel. Hier trennen sich – so Paul Metzger – „konservative von eher liberal geprägten Gruppen“.⁵

Das *erste* strittige Thema ist dabei die *Rolle der Frau in den kirchlichen Ämtern*. „Darüber streitet sich die Anglikanische Weltgemeinschaft genauso wie der Lutherische Weltbund oder die Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten.“⁶ Auch die katholische Kirche muß sich trotz der Lehrentscheidung, daß „die Kirche keinerlei Vollmacht besitzt, Frauen die Priesterweihe zu spenden“⁷, immer wieder mit diesem Thema auseinandersetzen.

Das *zweite* Thema ist die *Frage, wie die Kirche Homosexualität bewertet*. Hier wird als Beispiel der Präses der Lutherischen Kirche Missouri-Synode (LCMS) genannt, der bei seinem Grußwort an die Delegierten der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) davor warnte, daß „viele der heiligen biblischen Wahrheiten“⁸ verloren gingen, wenn manche Kirchen praktizierte Homosexualität nicht mehr als Verstoß gegen den Willen Gottes erkennen würden.

Das *dritte* strittige Thema ist der *Umgang mit der Bibel*. Die Front verlaufe hier zwischen denen, die dem Wort Gottes „und deshalb der Irrtumslosigkeit der biblischen Texte vertrauen wollen, und denen, die eine grundsätzliche Auslegungsbedürftigkeit sehen“.⁹

In einer Zusammenfassung formuliert Paul Metzger abschließend: „Kurz gefaßt: Neue Fronten, wie z.B. der Umgang mit Frauen in kirchlichen Ämtern, mit Homosexuellen und mit der Bibel trennen heute die Konfessionen zwar nicht mehr so sauber, ordentlich und übersichtlich wie die alten Probleme, doch dafür umso nachhaltiger. Und so kommt es, daß ein Lutheraner aus der SELK die Frauenordination genauso ablehnt wie ein Anglikaner der Anglikanischen Kirche von Korea oder der Papst.“¹⁰

Seine Hoffnung angesichts der drei neuen Konfliktfelder ist, daß die neuen Gräben darin überbrückt werden könnten, daß es den Menschen auf der Suche nach Sinndeutung und Lebensbegleitung gleichgültig werde, „welcher Konfession der Pfarrer angehört, der sie traut oder ihre Angehörigen beerdigt“.¹¹ Wäre das die neue Mitte, die alle Christen vereint, die eben gerade daraus erwächst, daß man „einander stärker als Orientierungs- und Bezugsgrößen im Blick“ hat, um nicht „einander zu verlieren“.¹² Damit wäre allerdings der

5 A.a.O. S.2.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 A.a.O. S.3.

12 Diese Stichworte tauchen auf in der innerkirchlichen Diskussion der SELK. Nachzulesen im Bericht des Bischofs auf der 12. Kirchensynode der SELK in BERLIN-SPANDAU. 14.–19.06.2011; Synodalunterlagen für die 12. Kirchensynode, hg. von der SELK, Nr. 101 [Seite 13].

Mensch mit seinen Wünschen zum Mittelpunkt aller Dinge erhoben: die Mitte der Kirche – der Mensch. Die Kirche hätte nur noch die Aufgabe, Menschen zu begleiten, ihren Bedürfnissen und ihrem Willen zu dienen. Gott, sein Wort und Wille, die biblischen Weisungen und apostolischen Ordnungen hätten sich ganz dem Geist der Zeit zu fügen. Das Ende wäre eine Kirche der heutigen Zeit.¹³

Allerdings zeigen, wie ich meine, gerade die drei neuen Konfliktfelder, daß sich der Mensch der Frage nach der Wahrheit nicht entziehen kann. Es ist eben nicht egal, welcher Konfession ich anhöre, was ich glaube und auch nicht, wie ich lebe. Der Mensch bleibt unter dem Anspruch und Urteil des göttlichen Gesetzes. Zugleich lebt er aus dem Zuspruch des Evangeliums von Jesus Christus, der Vergebung seiner Sünden.

Letztlich laufen die drei strittigen Themenbereiche auf die Frage hinaus: *ob der Mensch sich über das Wort Gottes stellt, dem er „eine grundsätzliche Auslegungsbedürftigkeit“¹⁴ bescheinigt, oder ob der Mensch dem Wort der Bibel als Gottes Wort Vertrauen schenkt.*

Ich möchte der Hoffnung Ausdruck geben: Die drei neuen Konfliktfelder, die als neue Frontstellung alle Konfessionen bewegen, werden dahin führen, wieder nach den Grundlagen des Glaubens, und damit auch nach der lutherischen Identität, zu fragen.

Was bedeutet es aber, in solcher kirchlichen Großwetterlage von lutherischer Identität zu reden?

Die Ausführungen haben verdeutlicht: Es reicht nicht aus, sich schlicht in der Mitte von „Römischem Klerikalismus“ und „protestantischer Bekenntnisvergessenheit“¹⁵ einzuordnen. Und wenn, was wäre das? Wie sähe solche Identität aus? Wäre hier die Fähigkeit anzusiedeln, „mit Vielfalt umzugehen“¹⁶?

Kommen wir zur Identität.

2. Lutherische Identität

Um es gleich vorweg zu sagen: Die Rede von lutherischer Identität ist dem Sachgegenstand, nämlich der Kirche, nicht angemessen. Was Kirche ist, läßt sich nicht unter dem Stichwort Identität erfassen. Denn wer von Identität spricht, der ruft mit diesem Sprachgebrauch auch sozialpsychologische Zusammenhänge auf. Nach einem gängigen Modell beruht die Identitätsent-

13 In einem Vortrag von Wilhelm Gräb, Evangelische Freiheit. Erbe und Auftrag der Liberalen Theologie im 21. Jahrhundert, MD 03/2011, S. 43–48, wird die liberale Theologie so verortet: „Liberale Theologie drängt darauf, das persönliche, existentielle Gewicht des Glaubens zu sehen, den Glaubensausdruck aber frei zu lassen“, a.a.O. 47. Glaube als „vorsprachliches Sinnvertrauen“ wird unterschieden von „Glaubensausdruck“ religiöser Tradition. Zur Unterscheidung von Grund und Gestalt des Glaubens s.3. Das „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ als Mitte der Kirche? Die Folgerung daraus für liberale Theologie: „Sie muß ... die Anpassung des Glaubensausdrucks an die eigne Zeit suchen“, a.a.O.47.

14 Paul Metzger, Alte Probleme und neue Fronten in der Ökumene, a.a.O., S.2.

15 So Bischof Voigt, a.a.O. Nr.101[S.13].

16 So Manfred Holst, a.a.O. Nr. 159 [S.5].

wicklung auf zwei Prozessen, nämlich der Selbsterkenntnis und der Selbstgestaltung.¹⁷ Schon dieser Hinweis genügt, um die Diskrepanz aufzuweisen: Kirche kann sich eben nicht selbst gestalten, sondern Kenntnis und Gestalt der Kirche liegen allein im Wirken des Heiligen Geistes begründet. Die „Identität“ der Kirche kann nur außerhalb ihrer selbst liegen, nämlich in der „Selbstmitteilung des dreieinen Gottes in Jesus Christus durch den heiligen Geist zum Heil der Sünder in Zeit und Ewigkeit“.¹⁸ Der Begriff Identität dagegen trägt schon in sich selbst die Unterscheidung von Selbigkeit und Verschiedenheit. Er setzt eine Differenz, auch eine Differenz zwischen Gott und Mensch. Kirche im Selbstverständnis der Identität ist dann immer im Wandel, ist Einheit in Verschiedenheit, muß sich mühsam ihre Mitte suchen, um nicht in Pluralität aufzugehen. Dabei gilt: „Identität wächst, wo Pluralität möglich ist und Wirklichkeit sich differenziert“.¹⁹

Der Begriff eignet sich allerdings vorzüglich, um Verschiedenheit und Selbigkeit zu vermitteln. Vielleicht greift darum derjenige, der auf der Suche nach der Mitte zwischen Verschiedenheit und Selbigkeit (oder Pluralität und eigenem Profil) ist, auf diesen Begriff der Identität zurück.²⁰ So läuft unter dem Stichwort Identität die Vermittlung von Verschiedenheit und Selbigkeit auf eine „versöhnte Verschiedenheit“²¹ zu.

3. Das „gemeinsamen Verständnis des Evangeliums“ als Mitte der Kirche?

Die gesuchte Mitte wird mit einem „gemeinsamen Verständnis des Evangeliums“ besetzt. Damit sind wir bei dem Modell der Leuenberger Konkordie²² gelandet, welches versucht, reformatorischen Kirchen in Europa eine gemeinsame Identität zu verpassen. Die heutige „Gemeinschaft Europäischer Kirchen“ (GEKE) ist inzwischen zum beherrschenden Deutungsmodell in der europäischen Theologie geworden. Die GEKE vereint bekenntnisverschiedene Kirchen: lutherische, reformierte, unierte, methodistische und waldensische. Fragt man, wie das sein kann, daß bekenntnisverschiedene Kirchen doch *eine*

17 Rolf Oerter und Leo Montada, Entwicklungspsychologie. 5., vollständig überarbeitete Auflage, Beltz PVU, Weinheim 2002, S.292.

18 So wird Evangelische Identität definiert von Michael Plathow, Evangelische Identität und Kirchengemeinschaft – Ökumenischer Jahresbericht 2002, Beilage zu MD 6/2002, S. II. „‘Evangelische Identität’ ist – knapp skizziert vom biblisch-reformatorischen Gedächtnis her – 1. relational, 2. extern und 3. eschatologisch bestimmt“, ebd.

19 M. Plathow, a.a.O. S.II.

20 Michael Plathow, Leiter des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, beschreibt in einer Annäherung an den Identitäts-Begriff Identität als „fragmentarische Identität, die sich im Werden als Grenzbegriff im Umgang mit Differenzen erweist“, a.a.O. S.II.

21 Unter dem Thema "Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa" kamen vom 18.–25. Juni 2001 in Belfast mehr als 160 Kirchenvertreter zur 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft zusammen.

22 Am 16. März 1973 haben in Leuenberg bekenntnisverschiedene Kirchen erklärt, daß sie untereinander in Kirchengemeinschaft stehen, ihre Verschiedenheit also versöhnt ist. Inzwischen ist

Kirche sind, lautet die Antwort: Grundlage für diese Kircheneinheit ist „die Übereinstimmung im Grund des Evangeliums“.²³ Das ist die neue Mitte evangelischer Kirchen in ganz Europa, ein „gemeinsames Verständnis des Evangeliums“.²⁴ Dieses gemeinsame Verständnis ist in seiner Funktion zugleich reduktionistisch und vereinnahmend. Ein als Minimalkonsens verstandenes (Selbst-)verständnis von Evangelium beansprucht, alle anderen Identitäten von Kirche in sich zu integrieren. Dem jeweils anderen wird jedoch nur zugestanden, unterschiedlich und verschiedenartig in Formen, Ausdruck und Gestalt zu sein. Nach dieser Auffassung gehören auch Lehre und Bekenntnis der Kirche nur zum Ausdruck und Gestalt der Kirche. Selbst die Bibel ist nicht als ganze Heilige Schrift, sondern nur noch Wort Gottes, soweit und insofern sie das gemeinsame Verständnis des Evangeliums bezeugt. Alles andere wird zur Interpretationsmasse, über die die Kirche heute frei verfügen kann. Diese Betrachtungsweise läßt sich zusammenfassen:

Die gemeinsame Mitte ermöglicht es, die Ränder der Beliebigkeit zu überlassen, sie zugleich aber von einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums her zu vereinnahmen.

Das ist der Ansatz der „Gemeinschaft Europäischer Kirchen“: Die Mitte der Kirche ist das gemeinsame Verständnis des Evangeliums. Ist daneben noch Platz für eine lutherische Mitte?

4. Was ist die Mitte lutherischer Kirche?

In seinem großen Versuch, die Morphologie des Luthertums, also ein Gesamtbild – vielleicht würden wir heute eben dazu sagen: die Identität des Luthertums – zu beschreiben, hat Werner Elert 1931 den „evangelischen Ansatz“ als das bezeichnet, was in allen Veränderungen der Geschichte eine Konstante ist.²⁵ In seinen Ausführungen holt er weit aus, um auf 150 Seiten diesen evan-

der formale Ansatz der Unterscheidung von Mitte und Rand, mit der Ausrichtung auf ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums zum zentralen Deutungsprinzip in der Theologie geworden. Vgl. Gottfried Hoffmann, Zur Leuenberger Konkordie, in: Lutherischer Rundblick, Heft III/IV 22.Jg. 1974, S.159–177.

- 23 Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, EKD-Texte 69, Hannover 2001. Zur Methodik der Leuenberger Konkordie gehört grundlegend die sprachliche und auch sachliche Unterscheidung zwischen „Grund und Gestalt“ bzw. „Grund und Ausdruck“ des Evangeliums, sowie die Unterscheidung von Evangelium, Glauben, Lehre und Bekenntnis. Hierbei wird vorausgesetzt, daß Übereinstimmung lediglich im „Grund“ des Evangeliums für die volle Kirchengemeinschaft nötig sei, nicht im „Ausdruck“ bzw. der „Gestalt“. Zu Ausdruck und Gestalt des Evangeliums zählt die Leuenberger Methodik jedoch Lehre und Bekenntnis, während „Glauben und Evangelium“ miteinander identifiziert werden. Vgl. dazu Stellungnahme von Bischof Dr. Diethard Roth zu dem Dokument, SELK.Info Nr. 361, Januar 2011, S.15–16.
- 24 Konkordie Reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Ev.-Luth. Kirchen in Niedersachsen und für die Bremische Ev. Kirche, Bremen 1994, Nr.811, § 1.
- 25 Werner Elert, Morphologie des Luthertums Bd.1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17.Jahrhundert, München 1931, S.8: Die Morphologie sucht in der Theologie Luthers „denjenigen Punkt ausfindig zu machen, der den ganzen Bau des nachfolgenden geschichtlichen Luthertums zu tragen vermag. Das wäre dann der ‚evangelische Ansatz‘.“

gelischen Ansatz zu beschreiben: der Mensch, der vom Wort Gottes als Gesetz getroffen wird, angeklagt und getötet, durch das Evangelium aber aufgerichtet, befreit und erlöst und im Glauben zu einer Vereinigung mit Christus geführt wird.²⁶ „Christus kommt zu uns im hl. Geist, das heißt in seinem Wort. Er wohnt in uns ‚durch den Glauben‘ an dieses Wort“.²⁷

Der evangelische Ansatz ähnelt oberflächlich gesehen dem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums. Aber es ist kein reduktionistischer Ansatz wie bei der Leuenberger Konkordie. Was Elert „evangelischen Ansatz“ nennt, könnte man ja auch mit dem Begriff Rechtfertigungslehre oder Evangelium wiedergeben. Von der Funktion her gesehen, liegt hier allerdings ein grundlegender Gegensatz vor. Spricht man im Bild von Mitte und Rand, dann geht die Leuenberger Konkordie wie folgt vor: Sie versucht, ganz zur Mitte vorzudringen, den Kern der Sache herauszuschälen und in die Mitte zu stellen.

Elert dagegen nimmt die entgegengesetzte Betrachtungsweise ein, nämlich von der Mitte her alles – auch noch die fernsten Ränder – auf die zentrierende Mitte zu beziehen. Diese letztere Betrachtungsweise liegt nicht nur bei Elert vor, sondern ist in der alten Kirche und in der lutherischen Reformation lebendig gewesen: Die Mitte ist hier nicht so sehr ein Kern, den man herauschält, sondern ein Ring oder eine Kette.²⁸ Egal von welcher Seite man diese Mitte betrachtet, wird Christus verherrlicht. Denn Mittelpunkt und Quelle christlichen Lebens ist Christus und sein Wort. Diese Mitte hat eine zentrierende Kraft, die alles zu Christus führt und mit ihm verbindet.

5. Grundlage lutherischer Kirche: das Wort Gottes

In der Gründlichen Erklärung (Solida Declaratio) einiger Artikel der Augsburger Konfession wird, bevor die strittigen Artikel ausgeführt werden, dargelegt, wie alle Lehre nach Gottes Wort beurteilt werden soll.²⁹ Der lateinische Titel „De compendiarie doctrinae forma“ müßte übersetzt werden mit „Von der zusammenfassenden Lehrform“.³⁰ Hier wird also der Versuch gemacht, die lutherische Mitte in eine Form zu fassen, ja geradezu eine lutherische Lehrform zu formulieren. Die Formulierung selbst ist bezeichnend für die Form der Lehre. Da heißt es: „Zuerst empfangen wir und umschlingen mit ganzem Herzen die prophetischen und apostolischen Schriften des Alten und Neuen Testamen-

26 Werner, *Elert*, a.a.O., S.15–154.

27 A.a.O. 146.

28 Franz *Pieper*, *Christliche Dogmatik*, Band 1, St.Louis, 1924, S.169, verweist auf Martin Luther und vergleicht die christliche Lehre mit einer „goldenen Kette“ und einem „geschlossenen Ring“.

29 Solida Declaratio, Von dem summarischen Begriff, Grund, Regel und Richtschnur, BSLK S.833–843.

30 „Compendiarie“ wird BSLK, a.a.O. § 9, S.836, mit „als die Summa“ im deutschen Text wiedergegeben.

tes als die klarsten und reinsten Quellen Israels und glauben auch, die Heiligen Schriften allein seien einzige und sicherste Richtschnur, nach der alle Lehren zu prüfen sind und nach der es sich gebührt zu richten, es seien Lehren oder Lehrer.“³¹ Schon die Formulierung zeigt, daß hier nicht einfach ein Lehrsatz aufgestellt wird. Hier werden nicht zu glaubende „Wahrheiten“ aufgelistet, sondern vielmehr wird Glaube empfangen, und zwar aus Gnade um Christi willen durch das Wort Heiliger Schrift. In gleicher Weise werden die drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse empfangen und „umschlungen“.³² Und nun folgen die lutherischen Bekenntnisse, die ungeänderte Augsburger Konfession, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, der Kleine und Große Katechismus.³³ Diese Schriften werden nicht der Heiligen Schrift gleichgestellt. Die Heilige Schrift allein ist „der einzig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probiertestein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden“.³⁴ Die anderen Symbola oder Schriften „sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens“.³⁵ Die Solida Declaratio allerdings führt diesen Gedanken noch einen Schritt weiter. Wie schon die altkirchlichen Symbole „aus Gottes Wort in kurze Artikel ... zusammengezogen“³⁶ sind, so auch die weiteren Bekenntnisse der lutherischen Kirche. Es heißt in der Solida Declaratio: Wir bekennen uns zur Augsburger Konfession, „weil sie aus Gottes Wort genommen und darinnen fest und wohl gegründet ist“.³⁷ Das wird nun ausgezogen auf alle in der SD aufgeführten lutherischen Bekenntnisschriften. *Weil (= quia) sie aus Gottes Wort zusammengezogen sind, sind nun auch die Bekenntnisschriften „zusammenfassendes Muster (Vorbild) oder Form der heilsamen Lehre“* (im lateinischen original: *compendiaria hypotyposi seu forma sanae doctrinae*).³⁸ Sofern (= quatenus) andere Schriften dieser Form der Lehre gleichförmig sind, können auch sie nützlich gebraucht werden. Die Richtfunktion des göttlichen Wortes wird damit aber zugleich – in abgeleiteter Weise – auch auf die lutherischen Bekenntnisschriften übertragen. Diese „einhellige, gewisse, allgemeine Form der Lehre“ dient dazu, daß man eine Lehrform habe, „aus und nach welcher, weil sie aus Gottes Wort genommen, alle anderen Schriften, wiefern sie zu probieren und anzu-

31 SD, Von dem summarischen Begriff, § 3, BSLK S.834.

32 *Amplectimur etiam tria illa catholica et generalia summae auctoritatis symbola* (= wir umfassen auch jene drei katholischen und allgemeinen Bekenntnisse von höchster Autorität) SD, Von dem summarischen Begriff, § 4, BSLK S.834.

33 SD, Von dem summarischen Begriff, § 5–8, BSLK S.834–836.

34 So formuliert die Epitome, als kurze Zusammenfassung der Solida Declaratio, Epitome, Von dem summarischen Begriff, § 7, BSLK S.769.

35 Epitome, Von dem summarischen Begriff, § 8, BSLK S.769.

36 SD, Von dem summarischen Begriff, § 4, BSLK S.834.

37 SD, Von dem summarischen Begriff, § 5, BSLK S.835.

38 „Summa und Fürbild der Lehre“ nach dem deutschen Text. SD, Von dem summarischen Begriff, § 9, BSLK S.836.

nehmen, geurteilt und reguliert sollen werden“.³⁹

Diese Ausführungen sind in der späteren Lehre von der *norma normans* der heiligen Schrift⁴⁰ und der *norma normata* der Bekenntnisse⁴¹ nur ungenügend berücksichtigt.⁴²

6. Die lutherischen Bekenntnisschriften als Lehrform

Die Ankündigung im Titel der *Solida Declaratio*, die strittigen Fragen „nach der Norm und Analogie des Wortes Gottes und nach der zusammenfassenden Form unserer christlichen Lehre“⁴³ zu behandeln, ist also wohl zu beachten. Auch der Begriff „*Compendiaria doctrinae forma*“ (zusammenfassende Lehrform)⁴⁴ ist aus der Heiligen Schrift gezogen. Der hier herangezogene griechische Begriff *typos* oder *hypotyposis*⁴⁵ verweist auf folgende Schriftbezüge: Römer 6,17 und 2.Timotheus 1,13.

Im zweiten Brief des Apostel Paulus fordert er seinen Schüler Timotheus auf: *Hypotyposin eche hygiainton logon* – „Halt an dem Furbilde der heilsamen Wort / die du von mir gehort hast / vom glauben und von der Liebe in Christo Jesu“.⁴⁶

Die zweite hier heranzuziehende Schriftstelle ist Römer 6,17. Dort schreibt der Apostel Paulus in seinen großen Ausführungen zur heiligen Taufe: „Gott sey aber gedancket / Das jr Knechte der Suende gewesen seid / Aber nu gehorsam worden von hertzen / dem Furbilde der lere / welchem jr ergeben seid“.⁴⁷ Der griechische Ausdruck für Vorbild der Lehre heißt hier *typos didachās*. Aus beiden Bibelstellen zusammen als Mischzitat ist der Ausdruck *hypotyposis sa-*

39 SD, Von dem summarischen Begriff, § 10, BSLK S.838.

40 Die Heilige Schrift gibt die Norm vor.

41 Die Bekenntnisse empfangen ihre Norm durch die Schrift.

42 Schon in der Kurzfassung der *Epitome* durch Jakob *Andreae* ist die Differenzierung der *Solida Declaratio* nicht festgehalten. Spätere lutherische Dogmatiker formulieren nach der *Epitome* und nicht nach der *Solida Declaratio*. So formuliert Leonhard *Hutter* in seinem *Compendium locorum theologicorum*, Frage 16: „Man erkennt allein die heilige Schrift als Richter, Regel und Richtschnur an, nach der als dem einzigen Prüfstein alle Lehren geprüft und beurteilt werden müssen, ob sie fromm oder gottlos, ob sie wahr oder falsch sind. Den übrigen Bekenntnissen und Schriften kommt aber nicht das Ansehen eines Richters zu. Diese Würde gebührt nämlich allein der Heiligen Schrift“ (hg. Von Wolfgang *Trillhaas*, Berlin 1961, S. 4). Die letzte Aussage muß nach SD, Von dem summarischen Begriff § 10, erweitert werden.

43 „ad normam et analogiam verbi Dei et compendiariam Christianae nostrae doctrinae formulam“, *Solida, plana ac perspicua Repetitio et Declaratio* (=SD), Überschrift, BSLK S.829.

44 SD, Von dem summarischen Begriff (=de compendiaria doctrinae forma), BSLK, S.833.

45 SD, Von dem summarischen Begriff § 1, S.833 und § 9, S.836, § 10, S.838.

46 So nach der Übersetzung Martin Luthers von 1545. *Biblia*: Das ist: Die ganze Heilige Schrift Deusch, Wittenberg 1545. Die *Vulgata* übersetzt: formam habe sanorum verborum, *Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem* Stuttgart 1984, S.1837.

47 Ebenfalls nach der Übersetzung Martin Luthers von 1545, a.a.o. Die *Vulgata* übersetzt: „ob-oedistis autem ex corde in eam formam doctrinae in qua traditi estis“ A.a.O. S.1756.

nae doctrinae, das Föurbild oder eben die „Form der Lehre“ in der Solida Declaratio zu erklären.⁴⁸

6.1. Vorbild der Lehre

Typos ist vom Wortursprung „schlagen“ abzuleiten und es ist dabei zu denken an die „Prägung, die der Schlag hinterläßt, das Geformte und an das Prägende, mit dem der Schlag ausgeführt wird, also an das formgebende Geformte, und daher allgemein an die Form als Umriß“.⁴⁹ In diesem Sinne wird von Paulus im Römerbrief die christliche Lehre als prägende Form bezeichnet. Ein Vorbild, das prägt, weil es von Gott geprägt ist.⁵⁰ Das im ersten Timotheusbrief benutzte hypotyposis verstärkt diese Bedeutung im Sinne eines Musters, einer Schreibvorlage, eines Stempels. So ist die Verkündigung des Evangeliums ein prägendes Vorbild rechter Predigt. Das Schriftzeugnis des Römerbriefes verdeutlicht, was mit solcher Lehrform gemeint ist. Der Zusammenhang mit der Taufe in Römer 6 zeigt, daß die Lehre eine prägende Norm ist, „die das gesamte leibhafte Verhalten dessen gestaltet, der ihr ausgeliefert wurde und ihr deshalb gehorsam geworden ist“.⁵¹ Gott sei gedankt, daß ihr Knechte der Sünde gewesen seid, geprägt von der Sünde. Nun aber, da wir ja mit Christus begraben sind „durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln“⁵², seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit, geprägt von Christus, geformt durch die Gestalt der Lehre, der Hypotyposis sanae doctrinae.

6.2. Der Römerbrief als Grundgestalt der Lehrform

Die Lehrform, die mit *typos doctrinae* hier und dann in den Bekenntnisschriften auf den Begriff gebracht wird, hat das zum Inhalt, was Paulus im Römerbrief entfaltet: Das Evangelium von Jesus Christus (Römer 1,1), das den Sünder (Römer 1,18–3,20) gerecht macht, ohne dessen Verdienst aus Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist (Römer 3,24). Der Mensch empfängt das Evangelium im Glauben (Römer 4 und 5); in der Taufe (Römer 6) wird er zum Gehorsam des Glaubens befreit, frei vom Zwang des Gesetzes (Römer 7); er wird geprägt, erfüllt, getrieben vom Heiligen Geist (Römer 8); als Kind Gottes wird er zum Erben Gottes und zur Herrlichkeit erhoben (Römer 8,17). Das ist nur ein schwacher Versuch, in kurze Worte zu fassen, was Paulus in Kapitel 1–8 im Römerbrief entfaltet, was ja wiederum in die Tiefe der Schrift, nämlich des Alten Testamentes hineinführt.

48 SD, Von dem summarischen Begriff § 10, S.838 findet sich eben dieses Mischzitat, der Ausdruck „hypotyposis sanae doctrinae“, wie er auch von späteren Dogmatikern aufgegriffen wurde. Franz Hermann Reinhold Frank, Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet, Erlangen 1858, S.15 hebt hervor: Die „richterliche Entscheidung über die Evangelicität anderer Schriften... in höchster Instanz ein Privilegium der heiligen Schrift, [wird] folgeweise übertragen auf die *compendiaria hypotyposis sanae doctrinae* in den symbolischen Büchern“.

49 L. Goppelt, Art. Typos ktl. Theologisches Wörterbuch zum NT, Band VII, Sp.246.

50 So kann Paulus auch das prägende Vorbild des Apostels als Typos bezeichnen, 2.Thess.3,9. Vgl. die Ausführungen L.Goppelts zu „Das Vorbild des Glaubensgehorsams“, a.a.O. 249–250.

51 L. Goppelt, a.a.O.251.

52 Römer 6,4.

6.3. Zusammenfassung (compendiaria) der Schrift

Aus der Schrift zusammengezogen und auf nur einen Begriff gebracht ist dies die Lehrformel, *compendiaria hypotyposis sanae doctrinae*. Diese Forma doctrinae ist nicht einfach nur eine Formel, schon gar keine Leerformel, kein abstrakter Begriff, kein totes Dogma. Es geht um das Evangelium, das „Kraft Gottes (ist), die selig macht alle, die daran glauben“ (Römer 1,16).

Wie Paulus dies im Römerbrief beschreibt, so folgt die Augsburger Konfession diesem Aufbau: Vom dreieinigen Gott über die Erbsünde zum Sohn Gottes, der so regiert, man könnte nun auch sagen: so prägt und formt, daß er „alle, so an ihn glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und troste, ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Guter austeile“.⁵³ Diese Lehrform kann in allen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche aufgewiesen werden.

Weil die lutherischen Bekenntnisse, aus der Heiligen Schrift gezogen, hypotyposis – prägende Form des Wirkens des dreieinigen Gottes sind, umfassen und umklammern wir sie als Vorbild der heilsamen Lehre.

7. Zusammenfassung

Ich meine, wir brauchen nicht länger nach einer Mitte lutherischen Glaubens zu suchen. Wir haben eine, die lutherische Kirche prägende und gestaltgebende Mitte, das Konkordienbuch. Nach dem Selbstverständnis der Konkordienformel ist diese selbst hypotyposis sanae doctrinae – Vorbild heilsamer Lehre.

Ich fasse zusammen, was dieses Ergebnis für unsere Suche nach der lutherischen Mitte zwischen Vielfalt und lutherischem Profil bedeutet:

1. Gegenüber der liberalen Theologie ist festzuhalten: Nicht der Mensch ist Mitte der Kirche.
2. Gegenüber der Gemeinschaft Europäischer Kirchen halten wir fest: Nicht ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums bildet die Mitte der Kirche.
3. Mitte der Kirche, selbstverständlich auch Mitte der lutherischen Kirche, Identität stiftend, prägend, in sein Bild hinein gestaltend ist Jesus Christus.
- 3.1. Jesus Christus ist Vorbild heilsamer Lehre.⁵⁴ Das wäre trinitarisch zu entfalten. Hier ist die Hochschätzung der altkirchlichen trinitarischen Bekenntnisse in der lutherischen Kirche zu beachten.⁵⁵

⁵³ Augsburger Konfession, Artikel 3 Von dem Sohne Gottes, BSLK S.54.

⁵⁴ Jesus Christus sagt: „Was ich rede, das rede ich so, wie es mir der Vater gesagt hat“ (Johannes 12,50) und gibt damit ein Vorbild heilsamer Lehre, die ganz geprägt ist vom Wort des himmlischen Vaters: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ (Johannes 1,1).

⁵⁵ „Bekennen wir uns ... zu den dreien allgemeinen Symbolis ... als zu der kurzen, christlichen und in Gottes Wort gegründeten herrlichen Bekenntnis des Glaubens“, Solida Declaratio, Von dem summarischen Begriff, § 4, BSLK S.834.

- 3.2 „Paulus, ein Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel“⁵⁶ faßt im Römerbrief diese Lehrform zusammen. Er ist ausgesondert zu predigen „das Evangelium Gottes“.
- 3.3 Der Römerbrief in den Kapiteln 1 bis 8 ist eine zusammenfassende Lehrform dieses Evangeliums von Jesus Christus, die wiederum Vorbild für die Lehrform des Augsburger Bekenntnisses ist.
- 3.4 Alle Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche folgen dieser Lehrform.
- 3.5 Die Konkordienformel ist zusammenfassende Lehrform der lutherischen Kirche.
- 3.6 Diese Lehrform als Zusammenfassung der Schrift ist immer das Ganze in jedem ihrer Teile und jedes Teil umfaßt das Ganze: den dreieinigen Gott, der in Christus den Sünder gerecht macht durch die Vergebung der Sünden und „alle, so an ihn glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und tröste...“.⁵⁷
Oder mit Worten des Systematikers der Erlanger Schule, Franz Frank formuliert: „Jesus Christus ist der lebendige, alldurchdringende Mittelpunkt, der Kern und Stern der gesamten heiligen Schrift. Jedwedes Stück der Offenbarung hängt organisch und gliedlich mit ihm zusammen“.⁵⁸
4. Als Konsequenz für die Frage nach der Identität in der zunehmenden Pluralität ist festzuhalten: Nicht die „Fähigkeit, mit Vielfalt umzugehen“⁵⁹ ist gefragt, sondern eine solide Theologie, eine Orthodoxie, die reine Lehre ist, zugleich aber auch heilsame Worte findet, die von der hypotyposis sanae doctrinae – dem Vorbild heilsamer Lehre – her folgendes vermag: alle Lehre und Lehren (also eben die Vielfalt) von Christus her und seinem Wort zu durchdenken und zu beurteilen.
5. Lutherische Identität würde darin wirksam werden, in jeder Predigt, in jedem Gottesdienst, in jedem Zeugnis des Glaubens, von jedem möglichen Ort her auf Christus hin zu verweisen, vielmehr IHM, dem dreieinigen Gott, in seinem Wirken zum Heil des Sünders (und damit der Prägekraft des Wortes) Raum zu geben.
 - 5.1 Von hier aus wären die Themen Abendmahlszulassung, Gottesdienststil, Predigtamt, Laien in der Kirche und Dienst der Frau noch einmal neu zu bedenken.

⁵⁶ Römer 1,1.

⁵⁷ Augsburger Bekenntnis, Artikel III, § 5, BSLK S.54.

⁵⁸ Fr.H.R. Frank, Die Theologie der Concordienformel, S.18. Er fährt fort: „So angesehen ist Alles fundamental, und wie von dem Gesetze des Herrn gilt, daß wer an dem Einen sündigt, des Ganzen schuldig ist, so von der Offenbarung des Heils überhaupt, daß wer an dem Einen Gliede sich vergreift, der frevelt an dem Organismus selbst und dessen Haupt... und wer an den Herrn Jesus Christus glaubt, der hat den ganzen Organismus des Heils, indem alles Andre, was zur Seligkeit nothwendig, in ihm verfasst ist“, a.a.O. S.18f.

⁵⁹ So fordert es Pastor Manfred Holst, a.a.O. Nr.159 [S.5].

- 5.2. Ich bin der festen Überzeugung, daß wir uns in diesen Fragen nicht mit Äußerlichkeiten befassen, die man so oder auch anders handhaben kann. Das Medium ist die Botschaft, so lautet die bekannte These von Marshall McLuhan.⁶⁰ Die Form hat prägende Kraft. Eigentlich gebührt die Ehre dieser Entdeckung nicht Marshall McLuhan, sondern den Verfassern der Konkordienformel. Das Vorbild der heilsamen Lehre ist die Botschaft.
- 5.3. Nehmen wir nur als *Beispiel den Gottesdienststil*:
- Die Form des Messopfers der röm-kath. Kirche hat prägende Kraft, sie verändert das Evangelium und macht aus dem Gottesdienst den „größten und schrecklichsten Greuel“.⁶¹
 - Die Form des charismatischen Gottesdiensten ist ebenfalls keine reine Stilfrage. Hier tritt der Lobpreis an die Stelle des von Christus gestifteten Altarsakramentes. Lobpreis will Mittel und Weg zum Vaterherz sein. „So wird die von Christus in seinem Gnadenmittel verheißene Gegenwart durch ein selbsterwähltes Werk ersetzt.“⁶²
 - Im Gottesdienst muß vielmehr geschehen, was in der Lehrform aus der Heiligen Schrift zusammengefaßt ist: Der dreieinige Gott wirkt durch seine Gnadenmittel das Heil des Sünders. Die dazu notwendige Form hat sich in der lutherische Kirche ausgeprägt in dem, was wir in der Ev.-Luth. Kirchenagende als Gottesdienstordnung empfangen und umklammern.⁶³
6. Zum Abschluß mögen drei Beispiele stehen, die das Wesen und Wirken der hypotyposis, des Vorbildes der heilsamen Lehre anschaulich machen: Wie wird die prägende Form anschaulich und einfach und doch zugleich in die Tiefe und Weite der Schrift geführt?
- Die Formula Concordiae, die Konkordienformel, als einheitsstiftende Lehrform ist nicht nur Entfaltung der Lehrform. Im Konkordienbuch wird der gesamte Inhalt in *ein Wort* gefaßt. Über das Konkordienbuch von 1580 ist es als Titel geschrieben. Nämlich zunächst „Concordia.“ = Eintracht, oder wörtlicher das Übereinstimmen der Herzen. Hier sei an Römer 6,17 erinnert: „von Herzen seid ihr der Form der Lehre gehorsam“. Darunter steht ein zweites Wort: das Tetragramm JHWH⁶⁴, der heilige Gottesname. In diesem einen Wort ist alles zusammengefaßt.
-
- 60 Herbert Marshall *McLuhan*, *The Medium is the Message: An Inventory of Effects* (1967) deutsch: *Das Medium ist die Botschaft von Marshall McLuhan und Herbert M. McLuhan*, Philo Verlagsges. 2009.
- 61 Schmalkaldische Artikel, II. Teil Artikel 2 (Von der Messe), BSLK, S.416.
- 62 Andreas *Eisen*, Lobpreisgottesdienst – Leben am Herzen des Vaters, in: *Lutherische Beiträge* 1/2002, 36. Vgl. dort die ausführliche Begründung für dieses Urteil, a.a.O. 15–41.
- 63 Ev.-Luth. Kirchenagende. Hg. von der Kirchenleitung der SELK, Bd. 1: *Der Hauptgottesdienst*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1997.
- 64 Konkordienformel, in der Ausgabe der BSLK, S.1.

Um menschlichen Streites willen ist es notwendig, dies eine Wort, den Eien und heiligen Gott und sein Wirken und Tun an uns Menschen zu entfalten, „in Gottes Wort als der einigen Richtschnur wohlgegründeter Erklärung“⁶⁵, der zusammenfassenden Lehrform, Formula Concordiae.

- Ein zweites Beispiel ist das große Werk Luthers: die Übersetzung der Bibel in die deutsche Sprache. Schon der Titel will beachtet sein. Aus der *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*⁶⁶, wie die lateinische Ausgabe betitelt war, wird nun „*Biblia*“⁶⁷: Das ist: Die gantze Heilige Schrifft“⁶⁸. Also wird wiederum das Ganze der Heiligen Schrifft in ein Wort gefaßt: *Biblia*. Andererseits enthält dies Eine das Ganze und eben alles, die ganze Heilige Schrifft, sie ist voller Evangelium, ja voll der Gegenwart Christi. „Nun ist ja kein so treuer noch gewisser Ausleger der Wort Jesu Christi, denn eben der Herr Christus selbst, der seine Wort und sein Herz und Meinung am besten verstehtet und dieselben zu klären am weisesten und verständigsten ist“⁶⁹.

- Ein drittes Beispiel ist die Schrifft Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen.“⁷⁰ Hier wird die prägende und den Christenmenschen formende Kraft des heilsamen Wortes deutlich. „Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe“⁷¹. Was Luther in der Tiefe ausführt, läßt sich in ein einziges Wort fassen. Ein Wort, das alles in sich faßt, alles durchdringt und prägt und so in letzter und grundlegender Weise Vorbild heilsamer Lehre ist. Die große Freiheitsschrift Luthers beginnt mit diesem einen Wort, das als *hypotyposis sanae doctrinae* allem vorangestellt ist und hier das letzte Wort behält:

„*JHesus*.“⁷²

65 Ebd.

66 So lautete der Titel der Vulgataausgaben zur Zeit des 16. Jahrhunderts. Heute: *Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem*, Stuttgart 1984.

67 Die älteste deutsche Bibel von Johann Mentelin, vor 1466, trug noch schlicht diesen Titel „*Biblia*“, Straßburg: Johann Mentelin, vor 1466 *Biblia* <dt.> Übers. aus dem Lat. Mit dt. Tituli psalmorum Nachweise im Tübinger Inkunabelsystem INKA.

68 Martin Luther, *Biblia Germanica* 1545, Titelbild. Martin Luther verdeutlicht denen gegenüber, die die ganze Schrifft (das Alte Testament) verachten, was unter dem Titel *Biblia* zu erwarten sei: „Aber Christus spricht Joh. V. Forschet in der Schrifft / denn dieselbige gibbt zeugnis von mir... Damit sie uns je leren / die Schrifft des alten Testaments nicht zu verachten sondern mit allem vleis zu lesen / weil sie selbs das newe testament so mechtiglich gruenden und beweren / durchs alte Testament / und sich drauff beruffen“, a.a.O. Vorrede auf das Alte Testament.

69 *Solida Declaratio*, VII. Vom heiligen Abendmahl, § 50, BSLK, S.988.

70 Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. 1520, WA 7,20.

71 A.a.O. S.38.

72 A.a.O. S.20.

Bibliographie der Publikationen von Johannes Junker, D.D., D.D.; Pastor und Missionsdirektor i.R.

I. Als Missionar in Südafrika 1955–1965

UKUKHALA KWECILONGO 1 (Heft 1), 1959 [= „Der Hall der Posaune“],
hektographiert: 1–57, Stücke für Posaunenchöre der Zulu]
UKUKHALA KWECILONGO 2 (Heft 2), 1961 [hektographiert: 58–103,
Stücke für Posaunenchöre der Zulu]
IZIKHALI ZABASHA 1964 [= „Waffen der Jugend“ Jugendzeitschrift]

Diverse Artikel im Missionsblatt Evangelisch-Lutherischer Freikirchen. Bleckmar (MELF) von 1955–1965

II. Als Pfarrer in Hagen 1965–1974

50 Jahre evangelisch-lutherische (altlutherische) Gemeinden, 1970 Hagen –
1971 Lüdenscheid, Eine Festschrift 1970
„WIE OFT?“ (Faltblatt zum Hl. Abendmahl) 1968 (mehrere Auflagen)
„NOCH NICHT?“ (Faltblatt zum Hl. Abendmahl) 1970
„KEIN BEDÜRFNIS?“ (Faltblatt zum Hl. Abendmahl) 1971
Chorandachten von Sup. Joachim Crome, im Auftrag des Posaunenwerks der
Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK)
„Wochenandachten“, hg. vom Posaunenwerk der EKD, 1973 S. 54–56; 1974
S. 44–45; 1975 S. 53–54; 1976 S. 35; 1977 S. 40

III. Als Geschäftsführender Kirchenrat 1974–1984

1. Verschiedenes

„WARUM?“ (Faltblatt zu Abendmahlsschranken)
„DER KIRCHENMUFFEL“, (Faltblatt 1974)
„DIE PFENNIGSEELE“, (Faltblatt 1980)
KIRCHLICHE ORDNUNGEN DER SELK; (Loseblattsammlung)
1. Aufl. 1977, 2. Aufl. 1984
KIRCHLICHE RUNDSCHREIBEN DER SELK; (Loseblattsammlung) 1984
KIRCHENGEMEINDEN DER SELK; (Loseblattsammlung) 1984
Handreichung für Pastoren zum Übertrittsrecht in Niedersachsen, 1981
Reise nach Polen, (Sonderausgabe der SELK-INFOS Nr. 53), 1982
„Diakonie“ in der SELK / 40 Seiten, 1981
Meine Kirche und das Geld, 1980

2. Veröffentlichungen zum Gesangbuch

- Heft 1: 100 Jahre Gesangbuchgeschichte selbständiger ev.-luth. Kirchen, Teil I, 1980, Cromesches Gesangbuch/Breslauer Gesangbuch
 Heft 2: Kriterienentwurf für ein „Gesangbuch 2000“, 1981
 Heft 3: 100 Jahre Gesangbuchgeschichte selbständiger ev.-luth. Kirchen, Teil II, 1981 Hessisches Gesangbuch/Lutherisches Kirchengesangbuch
 Heft 4: Die Gesangbücher der Evangelisch-lutherischen Freikirche, Gottfried Herrmann, hg. von J. Junker, 1981
 Heft 5: SELK – Anhang zum Evangelischen Kirchengesangbuch, 1981
 Heft 6: Bericht der Gesangbuchkommission zur 4. Kirchensynode, 1982
 Heft 7: Liederanhang der SELK zum EKG, 1984
 Heft 8: Textanhang und liturgischer Anhang der SELK zum EKG, 1984

3. Lieder

- Im Evangelisch-Lutherischen Kirchen Gesangbuch (ELKG)
 Herr, du lädst zur Feier ein (ELKG 470), 1980
 Herr, der du uns gestaltet (ELKG 489), 1981
 Come on and Sing (CoSi), ISBN 3-922534-59-7, 1990
 Geheimnis des Glaubens (COSI 1,43) 1982

4. Veröffentlichungen in anderen Publikationen

- Das Diakonische Werk der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche im Jahrbuch des Diakonischen Werks der EKD 1978/79 S.208–213
 Rechtsform, Finanzierung, Organisation und Statistik der SELK in: Auf festem Glaubensgrund Hg. H. Hauschild und W. Küttner 1984 S.153–161
 3 Artikel (1., „Gott? – Nie gesehen!“, 2., „Wir glauben doch alle an den gleichen Gott“, 3., „Wenn es einen Gott gibt, dann könnte er das alles nicht zulassen!“) in H.-L-Poetsch, Der Christ im Kreuzfeuer der Kritik, 1984
 Gebete vom 9.–15.11. in: In dir ist Freude, Morgen- und Abendgebete für jeden Tag des Jahres, Freimund Verlag, 1980

5. Zahlreiche Veröffentlichungen in LUTHERISCHE KIRCHE – Kirchenblatt der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche (SELK)**6. Diverse Veröffentlichungen im Missionsblatt Ev.-Luth. Freikirchen. Bleckmar (MELF) von 1976–9/1984****7. Diverse Veröffentlichungen im Feste-Burg-Andachtsbuch von 1978 bis 1984****8. Herausgeberschaften**

SELK-INFOS Nr.2/1978–1984

Luther heute – Bei Gott ist viel mehr Gnade, VLH, 1983

IV. Als Missionsdirektor der Lutherischen Kirchenmission in Bleckmar 1984–1995

1. Verschiedenes

Ordnungen für die Lutherische Kirchenmission (Bleckmarer Mission), Loseblattsammlung, 1989

Alle Tage bis an der Welt Ende, Abschlußbericht des Missionsdirektors über seine Tätigkeit in der LKM 1984–1995, Broschüre 1995

2. Veröffentlichungen in anderen Publikationen

Predigten in: Homiletisch-Liturgischen Korrespondenzblatt-Neue Folge, Flacius-Verlag, Fürth 1988–1992

Evangelium – Gospel, Lutherische Stunde, Bremen (1977–1986)

3. Diverse Veröffentlichungen im Missionsblatt. Mission Ev.-Luth. Freikirchen (Bleckmar) (MMELF) 10/1984–5/1989

Diverse Veröffentlichungen im Missionsblatt. Lutherische Kirchenmission (Bleckmarer Mission) (MLKM) 6/1989–1996

4. Bleckmarer Missionsschriften (Herausgeber/Autor unterstrichen)

Heft 01: W. Bienert, Im Zeichen des Kreuzes Christi. Eigenart und Bedeutung der Hermannsburger Erweckungsbewegung, VLB 1986

Heft 02: V. Stolle, Im tiefen Tal. Die Bleckmarer Mission während des Dritten Reiches, VLB 1986

Heft 03: V. Stolle, Ein ungenutztes Erbe. Die frühere altlutherische Kirche und das Zeugnis unter den Juden, VLB 1986

Heft 04: F. Rathje, Er wird Israel erlösen. Pfarrer Saul und die Judenmission in Balhorn, VLB 1986

Heft 05: J. Junker, Zehn Mädchen aus afrikanischem Holz. Gedanken über ein Gleichnis Jesu, VLB 1986

Heft 06: M.W.E. Nietzsche, Sekhutswane. Ernst Wilhelm Henning ein Missionsleben unter den Tswana, VLB 1987

Heft 07: J. Junker: Afrikanische Weihnacht. Meditation über eine Weihnachtskrippe aus den Zululand, VLB 1988 und dasselbe in Französisch: Noel Africain

Heft 08: S. Damaske, Zur Ehre Gottes. 25 Jahre Posaunenwerk unter den Zulu und Tswana, VLB 1988

Heft 09: R. Bauseneick, Themba. Eine Hoffnung für Alkoholranke, VLB 1991

Heft 10: I. Dube, Mit den bösen Geistern unter dem Himmel. Eine Kette unerklärlicher Ereignisse, VLB 1992

Heft 11: J. Junker, Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre. Hundert Jahre Lutherische Kirchenmission (Bleckmarer Mission) 1892–1992, VLB 1992 (2 Auflagen)

Kindermissionsblätter: Herausgeber/Autor von 1988–1994

5. Feste-Burg-Kalender Andachten von 1985–1995

6. Herausgeberschaften

- Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch (ELKG), 1. Auflage 1987
 Missionsblatt. Mission Evangelisch-Lutherischer Freikirchen (Bleckmar)
 (MMELF) (H 21 284 E) von Nr. 9 (September) 1984 bis Nr. 6 (Juni)
 Missionsblatt. Lutherische Kirchenmission (Bleckmarer Mission)
 Jugendmissionsblatt 1/1985; 1/1986; 2/1986
 Trommeln für Christus (Jugendmissionsblatt) 1/1988 bis 11/1992
 Zeugnis unter den Juden (Beilagen zum Missionsblatt) 1984 bis 1994
 Herausgeber des „Missionstelegramms“ 1990–1994
 Herausgeber von LKMI (LKM-Informationen) 1993–1995
 Herausgeber von „Nouvelles de l'Eglise Luthérienne pour le Zaïre et le Congo“, 1.10.1990–1992
 Herausgeber von „Zaïre-Komitee“, Informationen und Dokumentationen über Zentralafrika, ab Oktober 1993–Ende 1992

V. Im Ruhestand seit 1995

1. Verschiedenes

- Herr, ich habe lieb die Stätte deines Hauses. Eine kleine Handreichung für Küster, VLB 2008

2. Veröffentlichungen in anderen Publikationen

- Lutherische Missionen, in: Lexikon für Theologie und Kirche (TüK), Bd.6, Sp.1141f, Verlag Herder, 1997
 Afrikanische Weihnacht im Landkreis Gifhorn, in: Kreiskalender Gifhorn, 1999
 Mission oder Entwicklungshilfe – Diakonie oder Sozialarbeit? In: 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft ev. Kirchen 1957–1997, 1997
 Afroasian Christian Art Takes on Academic Respectability, in: MISSO APOSTOLICA, Volume XV, No.2, Nov 2007 S.112–123
 Historical Slogans for a Modern Mission, in: MISSIO APOSTOLICA; Volume XVII, No.1, May 2009, S.17–23
 Der Anfang vom Ende oder das Ende vom Anfang? In: Stimme mit Standpunkt (Lutherische Stunde H 6850) Nr.195 August/September 2006, S.6f
 Wort zum Leben: Aller Augen...Ps.145,15–16, Gesungenes Tischgebet als Erntedank, Lutherische Kirche Nr.10/2005 S.3

3. Feste-Burg-Kalender Andachten von 1996–2012

4. Veröffentlichungen in „Lutherische Beiträge“

- Gekreuzigt durch die Tugenden 96/2 S.66–67
 Das Evangelisch-Lutherische Kirchengesangbuch 96/2 S.92–97
 Nach der Gnadenordnung 97/3 S.135–138
 Das Problem mit dem Synkretismus 99/3 S.169–181

- Brüderkirche soll profaniert werden (Umschau) 99/4 S.285–286
 Schriftgemäße Bibelübersetzung? (Umschau) 2000/1 S.80–82
 Arno Lehmann: Pionier für afroasiatische christliche Kunst 01/2 S.117–127
 Eine Missionsprovinz in Schweden (Umschau) 05/1 S.52–56(–61)
 Aufsehenerregende Bischofsweihe in Schweden (Umschau) 05/3 S.184–185(–192)
 Mission in Osteuropa (Umschau) 05/4 S.250–252
 Wenn Südafrikas Kinder ihre geistlichen Väter fragen 08/3 S.151–161
 Natürliche Gemeindeentwicklung? (Umschau) 08/3 S.162–165
 Sorge um St.Ulrici-Brüder in Braunschweig (Umschau) 09/1 S.56–59
 Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf 1910–2010, 10/1 S.2 (auch Nr. 2 u. 3)
 Die Neugestaltung der Kirche in Mühlhausen (F. Hopf, 100 Jahre!) 10/1 S.3
 1. Das Weihnachtsbild als Titelbild 10/1 S.4
 2. Das Abendmahlsbild als Titelbild 10/2 S.71–72
 3. Die Anbetung des Lammes als Titelbild 10/3 S.139–140
 Anmerkungen zu einer Landeskirchengeschichte (Umschau), 12/1 S.44

5. Zahlreiche Rezensionen von 1996–2012

6. Herausgeberschaften

LUTHERISCHE BFITRÄGE, Groß Oesingen, seit 1996
 BEIHEFTE:

1. T. Junker, Kleinste Seelen retten
2. J. Junker (Hg.), Geblieben ist, was lebt und trägt
3. T. Junker, Kirche auf dem Kreuzweg
4. J. Junker und R. Arkkila (Hg.), Nacht und neuer Morgen
5. G. Kelter, Gott ist gegenwärtig
6. D. Petkunas und J. Junker (Hg.), Wiedergeweiht
7. M. Vaahtoranta und J. Junker (Hg.), Mission der Liebe

Ich will hintreten zum Altar Gottes. Festschrift für Propst em. Hans-Heinrich Salzmann, Neuendettelsau, 2003

Horwitz, Damit die Schrift erfüllt würde. Festschrift zum 50. Ordinationsjubiläum, Hg. von J. Junker und W. Schmidt, Verlag VLB, Groß Oesingen, 2010.

Zu gründlicher beständiger Einigkeit in der Kirche ist vor allen Dingen vonnöten, daß man eine zusammenfassende Form der Lehre habe, die aus Gottes Wort zusammengezogen ist.

Konkordienformel, Von dem summarischen Begriff

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- R. Kolb: Widerspricht sich die Bibel?
W. von Meding: Ehre sei Gott in der Höhe
S. Meier: Der ganze Jesaja
J. A. Steiger: Himmlisch singen

Rezensionen:

- A. Wenz: J. von Lüpke/E. Thaidigsmann, Denkraum Katechismus
A. Wenz: J. Baur, Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien
A. Eisen: J. V. Andreae, Autobiographie
A. Wenz: G. Frank/S. Meier-Oeser, Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29559 Wrestedt
E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastoralreferentin z.A. Dr. theol. Andrea Grünhagen,
Große Barlinge 35, 30171 Hannover
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
Reverend Drs. theol. Jonathan Mumme, Westfield House,
30 Huntingdon Road, Cambridge CB3 0HH
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel

Bezugspreis: € 24.– (\$ 30.–), Studenten € 12.– (\$ 15.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.–

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: GENODEF1EK1

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen

