

Theol

Lutherische Beiträge

Nr. 1/2013

ISSN 0949-880X

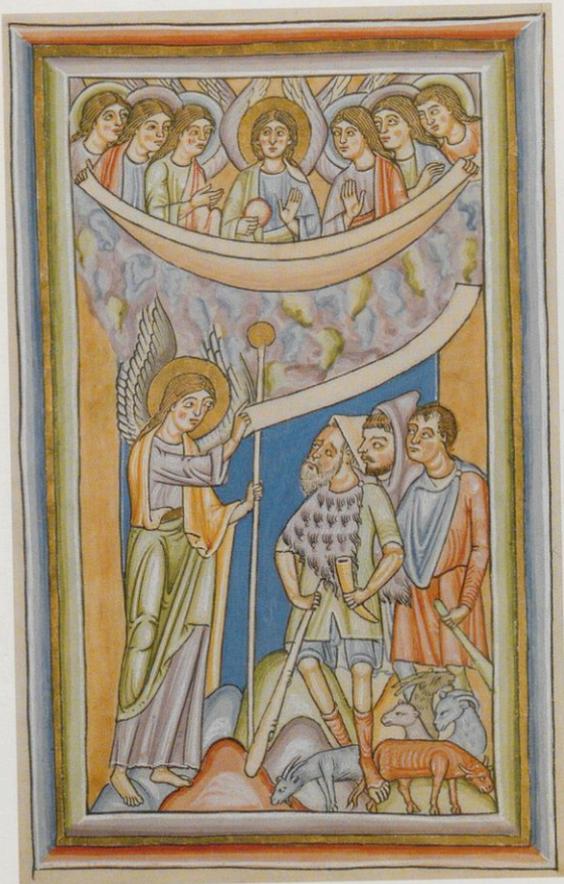
18. Jahrgang

Aufsätze:

W. von Meding:	Ehre sei Gott in der Höhe	3
J. A. Steiger:	Himmlich singen	10
R. Kolb:	Widerspricht sich die Bibel?	24

Umschau:

G. Kelter:	Junia(s) – die „umstrittene Figur“	40
------------	------------------------------------	----



211

24 9317

Inhalt

Aufsätze:

W. von Meding:	Ehre sei Gott in der Höhe	3
J. A. Steiger:	Himmlisch singen	10
R. Kolb:	Widerspricht sich die Bibel?	24

Umschau:

G. Kelter:	Junia(s) – die „umstrittene Figur“	40
------------	------------------------------------	----

Rezensionen:

A. Wenz:	G. Frank/S. Meier-Oeser (Hg.), Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese	51
A. Wenz:	J. v. Lüpke/E. Thaidigsmann (Hg.), Denkraum Katechismus, Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag	53
A. Wenz:	J. Baur, Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien	58
A. Eisen:	J. V. Andreae, Gesammelte Schriften Bd 1,1+2: Autobiographie	61

	Inhaltsverzeichnis des 17. Jahrgangs 2012	66
--	--	-----------

Zum Titelbild

Zu den Artikeln in diesem Heft „Himmlisch singen“ (S.10) und „Ehre sei Gott in der Höhe“ (S.3) paßt das Bild „Verkündigung an die Hirten“ aus einem reich verzierten Evangeliar von St. Aegidien in Braunschweig um 1170. Ich wurde darauf aufmerksam durch ein Heft von Niels Niemann, das ebenfalls in diese Kategorie gehört: „Alleine God in der hoege sy eere“ Braunschweig 1522, Die ersten evangelischen Gemeindelieder und ihr Verfasser Nikolaus Decius (ISBN 3-9807756-2-3 mit CD), der damals in dieser Stadt gewirkt hat. Auf dem Bild sind im Himmel neben einem durchaus nicht betagten Gott Vater mit der „Welt“ in der Hand die aufs Gloria- Singen wartenden Engelchöre angedeutet. Darunter sind der Verkündigungsendel mit seinen Insignien und die Hirten mit ihren Ziegen und Schafen zu sehen. Schmunzeln mag man über den mit Keule und Horn dargestellten ersten Hirten, der der unglaublichen Botschaft von der Menschwerdung Gottes erst einmal demonstrativ Mißtrauen entgegen zu bringen scheint.

Quelle und Abdruckerlaubnis: Herzog-Anton-Ulrich-Museum Braunschweig MA 55

J.J.

Wichmann von Meding:

Ehre sei Gott in der Höhe

Das Engelgloria von Lukas 2 und das Ehrproblem¹

Um die Zeit des Christfestes wird das Gloria der Engel (LK 2,14) gern zitiert, obwohl es doch zweifellos immer gilt. Manchmal hört man auch diese oder jene Erläuterung: Luther habe nicht den besten Text der uns heute zugänglichen ältesten Handschriften übersetzt, sondern eine spätere Variante, der ein Buchstabe fehlte, das Genitiv-s des Wohlgefallens. Daher habe der Engelsgesang dreigliedrig werden müssen, obwohl selbst diese späte Fassung Luthers ‚und‘ zwischen ‚Erden‘ und ‚den Menschen‘ nicht biete, somit nur zwei Aussagen mache über Gott und die Menschen, nicht drei. Daher lehnen Forscher die von Luther übersetzte „Dreigliedrigkeit“ mit Recht ab.² Ein doppeltes ‚in‘ des griechischen Textes zeigt die wahre Gliederung an: ‚in der Höhe‘ und ‚in den Menschen‘. Kaum je hört man sehr viel mehr zum Inhalt der Doppelaussage. Scheint sie doch klar und verständlich zu sein. Diesen Eindruck vermittelt die wissenschaftliche Literatur generell. Sie erörtert vor allem den Hintergrund wichtiger Begriffe, insbesondere, ob das voranstehende Wort Gloria aus der griechischen Sprache zu deuten sei (doxa) und daher Ehre bedeute, die man Gott gibt, oder ob ihm ein hebräisches Wort zugrunde liege (kabod), das seine eigene Macht und Herrlichkeit anzeige. Erich Klostermann³ übersetzt wie Eduard Schweizer⁴ „Herrlichkeit“, Jörg Zink⁵ und Ulrich Wilckens⁶ schreiben „Ehre“.

Auf diesem Hintergrund ist der oben gewählte Titel nicht als Vorentscheidung für die letztgenannte Variante zu lesen. Vielmehr soll, von ihr ausgehend, versucht werden, den Zweizeiler aus dem durch Luthers Übersetzung gängig gewordenen Ehrbegriff zu deuten und zu klären, wie der Ehrbegriff und der Herrlichkeitsbegriff sich an dieser Stelle zueinander verhalten. Das Ergebnis steckt also noch nicht in der Überschrift dieses Beitrags, sondern wird erst am Ende zu formulieren sein, wenn die höchst konkreten Zusammenhänge des zunächst etwas abgehoben klingenden Jubelrufs der Engel zutage getreten sind.

-
- 1 Gesprächsweise vorgetragen am 4. Advent 2011 im Theologieforum der Dreieinigkeitsgemeinde Hamburg.
 - 2 Gottlob Schrenk: εὐδοκία, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band 2, Stuttgart 1935, 746.
 - 3 Erich Klostermann: Das Lukasevangelium, 3.Auflage, Tübingen 1975, 38.
 - 4 Eduard Schweizer: Das Evangelium nach Lukas, 3.Auflage, Göttingen 1993, 30.
 - 5 Das Neue Testament, übertragen von Jörg Zink, Stuttgart, Berlin 1965, 132.
 - 6 Das Neue Testament, übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens, Hamburg, Köln, Zürich 1970, 209.

Was ist das, Ehre? Unsere Gegenwartssprache, auch die in Zeitungen verbreitete, läßt keine Vermutung aufkommen, es handle sich um Überholtes. Da liest man von Ehrenämtern, Ehrenfriedhöfen, Ehrenrunden auf dem Sportplatz, Ehrentellern politischer Gemeinden, Ehrensallut des Schützenvereins, Ehrenpatenschaften des Bundespräsidenten, Ehrungen langgedienter Handwerksmeister durch ihre Innung, ehrendem Andenken an Tote und vielem mehr. Mit dem kurzen Wort angezeigte Vorgänge vollziehen sich mit einer gewissen Feierlichkeit, ja Umständlichkeit, sind höchst offiziell. Vor allem aber verbindet sie das Kostenlose. Wer ein Ehrenamt ausübt, hat viel zu tun, bekommt dafür nur keinen Lohn, oft nicht einmal Auslagen erstattet. Die Ehrenpatenschaft des Bundespräsidenten für das siebte lebende Kind gleicher Eltern gibt dem keinen fürsorglichen Paten, nicht einmal jemanden, der ihm ein Bilderbuch vorliest. Es wird dafür geehrt, sechs ältere Geschwister zu haben, was wahrlich keine eigene Leistung ist. Ein Ehrenfriedhof unterscheidet sich von anderen dadurch, daß niemand auf ihm umherläuft. Er wirkt selber wie tot, wird aber offiziell gepflegt. Denn auf ihm liegen, in der Regel jedenfalls, gefallene Soldaten der vergangenen Kriege. Unter ihnen finden sich, seit dem letzten, auch Nationalsozialisten, während Gefangene, die wie sie im Krieg und seinetwegen umkamen, meist auf jenen Friedhöfen ruhen, die in das Alltagsleben der Gemeinden integriert sind. Ehrenrunden von Sportlern werden laut bejubelt, obwohl sie nicht zu den Wettkämpfen rechnen und daher auch keinerlei Konsequenzen haben. Deren Sieger kann dort ruhig stürzen und bekommt doch seinen Preis. Ehrungen für besonders lange Berufstätigkeit sind jedesmal ein feierlicher Vorgang, gern in den Zeitungen abgebildet, doch ohne Bedeutung fürs wirkliche Leben danach.

Interessant ist auch die gängige Begrüßungsformel ‚Sehr geehrte Damen und Herren‘. Sie spricht denen Ehre zu, die in der Regel nur dasitzen und zuhören. Sie werden geehrt. Derzeit allerdings weicht dieser Vorgang der unsinnigen Floskel ‚Meine Damen und Herren‘. Nicht Einer aus der Schar der oft aus Lautsprechern so Angerufenen ist die Dame dieser Stimme oder ihr Herr. Wer so redet, bringt die neue Mode sogar in Gegensatz zur gültigen Gleichberechtigung. Denn die Dame wäre (sprachlich) das Eigentum der Stimme, der Herr hingegen ihr bestimmender Eigentümer. Genauso vernunftlos ist es, schreibt ein Professor von Vorträgen, die „zu Ehren des 70. Geburtstages“ eines anderen gehalten wurden⁷, nicht zu Ehren des Gefeierten. Noch ist Ehre zwar überall präsent, aber man verdrängt sie, weil man offensichtlich mit dem Wort nichts mehr anfangen kann. Der Unsinn allerdings, der an ihre Stelle tritt, ist noch weniger wert. Da scheint ein Zug auf dem zwar besten, doch sonst unbenutzten Gleis zu stehen, an dem man einst Fürsten empfing, die nun nicht mehr ausgezeichnet werden. Niemand wird vermuten, als die Engel ihren Zweizeiler sangen, hätten sie gemeint, irgendjemand solle solche etwas pomposen Zeremonien oder Dummheiten dem lebendigen Gott darbringen.

⁷ Pascual Jordan in: Philosophie in Selbstdarstellungen I, Hamburg 1975, 208.

7A 93/17

Wer das Angedeutete bedenkt, gar weiterdenkt, das mitten in unserem Alltag abläuft und doch wenig mit ihm zu tun hat, weiß weniger als zuvor, was Ehre sei, wird aber leicht auf den Gedanken kommen, hier wirkten längst überholte Traditionen nach, auf die doch nicht verzichtet werden könne. In der Tat meint der Ehrbegriff eine uns verloren gegangene Wirklichkeit. Wir bezeichnen Menschen als ehrlich, die selbst nicht unehrlich gehandelt haben. Doch der Schützenverein feuert sein Ehrensalue nicht ab, weil der Bruder, dem er gilt, besonders ehrlich war, sondern weil er tot ist. Das zu verstehen hilft die uns wohl noch bekannte Unterscheidung zwischen ehrlichen und unehrlichen Berufen. Henker oder auch Schauspieler übten einen der letzteren aus. Niemand warf ihnen vor, der Henker hätte sich am Hingerichteten bereichert, die Schauspielerin schlecht getanzt, beide also Mitmenschen betrogen. Nein, es war ihr Makel, einige von denen töten, vor Publikum auf einer Bühne agieren zu müssen. Man unterstellte ihnen keine unanständigen Handlungen, sondern schalt sie für das, was das Wesen ihres Berufes ausmachte. Daher saßen sie in den Kirchen meist abseits, ausgegrenzt aus dem Leben der anderen. Wie es noch heute ein Sonderfall ist, wenn der Bundespräsident die Ehrenpatenschaft für eine Kind übernimmt oder jemand auf einem Ehrenfriedhof bestattet wird.

Schelte also war der Gegenbegriff zu Ehre. Aber wieder nicht so, wie heute Eltern ihr Kind schelten, wenn es etwas verdorben hat, durch eigenes Verhalten. Der Sachsenspiegel, das im 13. Jahrhundert aufgezeichnete Gewohnheitsrecht des Sachsenstammes, formuliert als gültig: „Welcher Mann unbescholten ist an seinem Rechte von seinen vier Ahnen her; das ist von zwei Eltervätern und zwei Eltermüttern und von Vater und Mutter: den kann niemand beschelten an seiner Geburt; er habe denn sein Recht verwirkt“. Ehre hat mit Herkunft zu tun, wie Henkerskinder wieder nur Henker werden konnten. Gebäre aber eine Frau „vor ihrer rechten Zeit ein Kind, so daß das Kind am Leben bleiben möge; man mag es beschelten an seinem Rechte, weil es zu früh geboren ist. Gebiert auch ein Weib nach ihres Mannes Tode ein Kind nach ihrer rechten Zeit; man mag es eben so beschelten, weil es zu spät geboren ist“.⁸ Nicht die Mutter, auch nicht der Vater, die sich vergangen hatten, galten als unehrlich. Bescholten wurde das Kind ihrer Verbindung, das doch nichts für seine Existenz konnte. Ihm haftete ein Makel an, als wäre es Ungeziefer, das auch nicht verantwortlich ist, von solchem abzustammen.

Noch im 18. Jahrhundert lehnten Handwerkszünfte außerehelich gezeugte Lehrlinge ab, obwohl dieser Umstand wirklich nichts aussagt über ihre beruflichen Fähigkeiten. 1695 fand es der in Lauenburg bei Hamburg zugezogene Hans Kruse zu teuer, so erklärte er, dem Bäckeramt „seinen Lehr- und Geburtsbrief annoch auf zu weisen“. In Wahrheit weigerte er sich, um einen Makel zu verbergen. Der Magistrat beschloß, „ihme das Feuer hiesigem Stadtgebrauch nach aus gießen zu laßen“. Der Bäcker sollte nicht backen dürfen. Wer

⁸ Carl Robert *Sachße* [Hg.]: *Sachsenspiegel oder Sächsisches Landrecht ...*, Heidelberg 1848, 87. 73–74.

seine soziale Kreditwürdigkeit nicht nachwies, schloß sich von einer Geschäftstätigkeit aus, wie noch heute von Finanzkrediten. 1708 lehnten die dortigen Schusterälterleute einen Lehrjungen ab, weil er „24 biß 25 Wochen zu frühe [zur Welt] gekommen“ war. Das Stadtgericht bestätigte diese Ablehnung auch für künftige Fälle ... 1716 wollte Bäcker Claus Koop seinen Sohn in die Gilde einschreiben, die sich weigerte, obwohl sie dem Angesehenen gern zu Willen gewesen wäre. Sein Kind sei sechs Wochen vor der Trauung geboren, alle Bäcker seien sicher, „daß sie in den 7 Seestädten nicht geduldet werden würden, und daher dem alten Gebrauch nachgelebet werden möchte“. Der Vater klagte bewegend, er sei zu alt für sein Gewerk, seine Familie gerate in Not. Magistrat und Regierung griffen in Aufklärungsmanier energisch und zurechtweisend ein, doch blieb die Gilde hart. Schließlich schlug sie selbst als Ausweg vor: Würden Lübecks und Lüneburgs Bäcker zustimmen, daß Lauenburger dort nicht als unehrlich gelten sollten, sei es gut. Tatsächlich liegt das Lübecker Einverständnis der Akte bei. Reputation der Gilde nach außen war wesentlich, anders hätten ihre Gesellen bei der pflichtmäßigen Wanderschaft keine Arbeit gefunden.⁹

Handwerksgilden sind nur einer der gesellschaftlichen Bereiche, in denen fehlende Ehre konkrete Folgen zeitigte. Ein anderer sind Familien und Personen, nämlich Adel und Gebildete, die das Recht hatten, Waffen bei sich zu führen, um ihre Ehre notfalls jederzeit verteidigen zu können. Luther war durchaus nicht erbaut über waffentragende Studenten in der Universitätsstadt Wittenberg seiner Zeit. „In einer Stadt müßte solche Sicherheit sein, daß kein Bürger eines Schwertes bedürfte. Darum wäre es das Beste, diese mörderischen Waffen zu verbieten. Es ist kein gutes Zeichen, wenn jedermann solche trägt, nämlich, daß man den Magistrat nicht fürchtet und daß jeder sein eigener Richter sein will“¹⁰. Duelle prägten den Alltag, brachten nicht wenigen den Tod. Das ständig nötige Training für den Ernstfall, das Pauken, nahm dem Studium viel Zeit und Kraft. Doch nicht diese Vergeudung regte Luther auf. Er sah tiefer. 1544 schrieb sein schnellschriftbegabter Schüler Georg Rörer seine mündliche These mit: „Eitel Ehre ist des Teufels und Mutter aller Häretiker, Rottengeister und des Papsts“.¹¹ Der positiv klingende und gesellschaftlich hochrangige Ehrbegriff signalisiere eine Strategie Satans.

Das wirkt nur auf den ersten Blick wie eine reichlich überzogene Behauptung. Doch sehr schnell muß nachdenklich werden, wer sich die unumgänglichen Folgen der Duelle klarmacht. Körperverletzungen und Todesfälle waren nicht zu vermeiden. Noch schlimmer: Kriege setzten diese aggressive, mit dem Ehrbegriff rechthaberisch kaschierte Linie des Teuflischen, der Selbstüberhebung, des Insistierens auf der eigenen Ehrsamkeit fort. Auch beide Weltkriege

⁹ Zitate belegt in Wichmann von Meding: Stadt ohne Land am Fluß. 800 Jahre europäische Kleinstadt Lauenburg, Frankfurt/Main u.a. 2007, 429–430.

¹⁰ Martin Luther Weimarer Ausgabe (WA) 16, 538 (Bugenhagen – Rörer).

¹¹ Martin Luther: Predigt am 21.9.1544, WA 49, 562–563.

des 20. Jahrhunderts wurden um Deutschlands Ehre geführt – ohne Rücksicht auf Menschenleben in benachbarten Ländern, ja im ehrsamem Deutschland selbst. Hinter dem positiv klingenden Ehrbegriff verbirgt sich rücksichtsloser Egoismus der Machthaber und die Bereitschaft zu töten, also sehenden Auges und absichtsvoll Gottes Gebot zu übertreten. Wer im Duell, wer im Krieg nicht fallen will, muß mit ganzer Kraft bereit sein, selbst zu töten.

Dennoch tat Luther nicht den falschen Schritt, den ganzen Ehrbegriff zu verteufeln. Daß Satan den für seine Zwecke instrumentalisiert, macht ihn niemals zu einem falschen. Der Reformator bewährte auch hier seine Kunst des Unterscheidens: „Es ist eine der größten Sünden, wenn man die eigene Ehre sucht, was nichts anderes ist als ... ein Raub Göttlicher Majestät“.¹² Ehre „Das ist/ Gott. Rö 1“.¹³ Eigene Ehre und göttliche Majestät stehen sich durchaus gegenüber, doch sind sie nicht gegeneinander isoliert, sondern gehören zueinander wie ein Räuber zu dem Wertvollen, das er sich genommen hat. Klar und unkompliziert heißt das: Ehre ist ein niemals abzulehnender Gottesbegriff. Nur wenn von sich überzeugte Menschen ihn für sich beanspruchen, entsteht eine raffinierte Übertragung des Richtigen in Zusammenhänge, wo sie Unheil anrichtet. Menschen sollen Gott die Ehre geben, nicht für eigene Ehre kämpfen, ob in individuellen Duellen oder kollektiven Kriegen. Während der Retter ihnen alles, vorrangig sich selber gibt, sodaß sie es nur anzunehmen brauchen wie das Mädchen im Sterntalermärchen, steht es mit der Ehre umgekehrt: nur die sollen sie ihm geben, nur ihm. Doch sie reißen an sich, was ihm gebührt, als stünde es ihnen zu, bringen damit Streit und Krieg in die Welt. Am Unterschied des richtigen Begriffs der Ehre Gottes vom falschen einer menschlichen Ehre läßt sich sehr handfest zeigen, was der Sündenfall bedeutet, als Menschen, kaum waren sie da, sein wollten wie Gott. Wer das will, wer sich wie einen Gott ehrt oder ehren läßt, vernichtet selbst (kriegerisch), was der einzig wahre ihm gab, es zu bebauen und zu bewahren. Wer ihm tapfere menschliche Werke präsentiert, die die Kirche gut nennt, statt sein umfassendes Rettungswerk glaubend anzunehmen, wer umgekehrt jene Ehre an sich nehmen will, die Gott gegeben werden soll, verdreht alles ins Gegenteil. Darin handelt er als ein Gefolgsmann des Bösen, der mit vollem Recht den Beinamen ‚Diabolo‘ trägt, also, wörtlich übersetzt, der, der alles durcheinander wirft. Dieser Beiname für Luzifer schlifft sich im Laufe der Zeit ab zum Wort ‚Teufel‘.

Damit ist sachlich geklärt, wie Luther angesichts teuflischen Schönredens lebensgefährlicher Ehrsamkeit von Menschen das Engelsgloria verstand. Das wünscht weder etwas noch verkündigt es etwas.¹⁴ Es preist Gottes vorhandene Ehre, spricht aber Menschen keine Ehre, sondern Frieden zu. Es jubelt nicht, Gott habe viel Ehre und die Menschen eine kleine, sondern teilt ihnen gar keine zu. Es widerspricht dem, was einst besonders wichtig war und trotz allem

12 Martin Luther: Ob Kriegsleute auch im seligen Stand ..., 1526, WA 19, 659.

13 Martin Luther: Biblia 1534 I i iiii v.

14 Gottlob Schrenk aaO 747.

heute weiter von der Gesellschaft erstrebt wird. Würden Menschen das ihnen Versagte nicht immer noch haben wollen, so würden sie keine Ehrenämter ausüben, Ehrenteller bekommen, Ehrentafeln stiften, Ehrenrunden drehen und um ihre Ehre kämpfen. Würde das Nein der Engel zu menschlicher Ehre befolgt, so wäre statt möglicherweise tödlichen Gerangels wirklich Friede auf Erden. Gott gibt ihn, doch die Menschen wollen alles besser machen. Seine Ehre macht als das, was einzig ihm zusteht, Kämpfe um Deutschlands, Frankreichs oder wessen immer Ehre unmöglich. Doch das Engelgloria wurde nur auf dem Hirtenfeld außerhalb des Orts gehört, nicht in Bethlehems Wohnstuben, aus denen niemand aufbrach zur Krippe. Selbst heute hören nur Minderheiten das, was sogar ihnen kaum wirklich erklärt wird: Gott allein will geehrt sein, damit Friede auf Erden kommen kann. Es gibt nur wenige Menschen „des [göttlichen] Wohlgefallens“, die dieses Geschenk annehmen, indem sie dem armen Krippenkind, nicht sich die Ehre geben. „Er ist auf Erden kommen arm“¹⁵ und ruft in seine Nachfolge, die weder reich an Ehre macht noch reich an Wohlsein.

Dazu gehört auch die Einsicht, daß das Engelsgloria keineswegs Himmel und Erde einander konfrontiert. Oft wird ‚in der Höhe‘ so verstanden, als bezeichne es den Himmel. Es lautet aber, wörtlich übersetzt, „in den höchsten“. Diese nicht in gutes Deutsch umformbare Aussage muß mit Lk 19,28b zusammengeschaут werden, dem Jubelruf von Menschen über den auf einem Esel nach Jerusalem einreitenden Messias: „Friede sei im Himmel und Ehre in der Höhe“. Hier stehen Friede und Ehre wie im Engelsgloria, doch umgekehrt gelehrt. Und anders als dort werden beide dem Himmel zugeschrieben. Bei Jesu Kommen nach Jerusalem sind sie nur im Jenseits angesiedelt, denn der Einziehende wird ans Schandholz des Kreuzes geraten. Bei seiner Ankunft in Bethlehem aber steht entgegengesetzt, Gottes allerhöchste Ehre sei zu der Menschen Frieden auf die Erde gekommen. Er handelte ‚in den höchsten Dimensionen‘, ‚in höchsten Dingen‘, ‚in höchsten Graden‘ oder wie man sonst ergänzen will. Gott erniedrigte sich aufs äußerste. Das ist der Extremfall seiner Ehre. Ganz und gar, mit all seiner Macht, liegt er im elenden Freßbrog der Tiere. Diese seine Ehre würden Menschen nie haben wollen. Darum kam er so arm. Seine Ehre steht den irdischen Menschen nicht fremd, nicht von ihnen getrennt gegenüber, sondern dient ihrem irdischen Frieden. Das tut seine umfassende Allmacht.

Damit hat Luther zugleich die letzte hier noch zu beantwortende Frage geklärt. Sie wurde schon anfangs gestellt, als aus der exegetischen Literatur zu berichten war, das von ihm als Ehre übersetzte Wort könne auch eine große Macht bezeichnen. Er selbst hat dazu erklärt: „Wir haben oft von dem Wörtlein gloria gesagt, das Ehre oder Klarheit oder Herrlichkeit heißt; es ist nichts anderes als ein herrlich großes Geschrei, doch so, daß auch Grund da sei eines herrlichen Wesens, und nicht ein bloß leeres Gerede“.¹⁶ Beides ist gemeint, Eh-

15 Martin Luther: Weihnachtsleise 6.1, Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge, AWA 4, 1985, 166.

16 Martin Luther: Kirchenpostille, WA 10.I, 1, 524.

re und herrliche Macht. Ehren sollen die auf Erden mit Frieden beschenkten Menschen ihn, weil seine Macht derart alles denkbare Maß sprengt, daß sie sich sogar (in der Krippe) erniedrigt und (am Kreuz) dann restlos vernichten, töten läßt. Die herrliche Macht verbirgt sich und wirkt in völliger Ohnmacht. Die unüberbietbar große Macht nimmt das Nichts in sich auf und wird erst so zur Allmacht, die nicht nur das unendlich Große, auch das unendlich Kleine umfaßt. Weil Gottes Macht schlechterdings alles umfaßt, kann auch nur ihm allein alle Ehre zukommen. Nichts sonst ist ehr-würdig, weil nichts sonst derart sogar des eigenen Todes mächtig ist. Diese Herrlichkeit ist zu ehren.

So besteht für den wirkungsmächtigsten Übersetzer der beiden Zeilen keine Differenz zwischen den Bedeutungen der Gloria aus ihrer sprachlich unterschiedlichen Herkunft (hebräisch – griechisch). Weil er unterscheiden konnte zwischen einer stets Gott lobenden und einer manchmal Kriege auslösenden Ehre. Schon bevor er diese Übersetzung schuf, konzentrierte er 1Tim 1,17 (die ihm vertraute Vulgata hatte den griechischen Text übersetzt „soli deo honor et gloria in saecula saeculorum. Amen“) zu Soli Deo Gloria: Allein Gott die Ehre! Leicht kürzend hatte er „soli deo honor et gloria“ wohl erstmals 1519 unter eine deutsche Auslegung des Vaterunsers für Laien gesetzt, im gleichen Jahr weiter straffend unter lateinische Vorbereitungen auf die Leipziger Disputation ein SOLI DEO GLORIA, ebenfalls 1519 ein „Laus deo et honor“ unter die in den Tagen der Leipziger Disputation gehaltene Predigt.¹⁷ Ehre, von den Engeln zum ausschließlichen Gottesprädikat erklärt, befreit von allen Problemen mit menschlicher Ehrsucht.

Das wundervoll schlichte Engelgloria der Weihnachtsgeschichte macht im Gotteslob eine höchst grundsätzliche Aussage: Gottes herrliche Macht rettet Menschen jetzt aus ihrer heillosen, Unfrieden stiftenden Verstrickung und will von ihnen nur, aber ausschließlich geehrt, gepriesen werden.

17 Martin Luther WA 2, 130. 240. 249.

Johann Anselm Steiger:

Himmlisch singen

Die ‚Neuen Himmlischen Lieder‘ (1651) des Wedeler Dichters und Pastors Johann Rist (1607–1667)

I.

Johann Rist¹ wirkte von 1635 bis zu seinem Tode im Jahre 1667 als Pastor in Wedel vor den Toren der Freien Reichsstadt Hamburg und hat sich dem Gedächtnis allen voran durch seine geistliche Dichtung eingeprägt, die rasch Aufnahme in die Gesangbücher fand. Rists Vorbild war Martin Opitz (1597–1639), dessen Poetik die damalige Zeit zutiefst prägte. Rist verstand sich als Opitz' Statthalter im Norden. Zudem war Rist als Dramatiker, Publizist und Naturkundler tätig. Er unterhielt in seinem Pfarrhaus ein Labor, züchtete in seinem Garten Heilkräuter und bereitete zahlreichen kranken Menschen Arzneien. Rist war somit Seelsorger und Leibsorger zugleich. Auch nahm er in reger Weise am Hamburger Geistesleben teil, nicht zuletzt durch die Gründung einer typisch barocken Dichtergesellschaft, die den Namen ‚Elbschwanenorden‘ trug. Rist war mit den Gelehrten und Dichtern seiner Zeit aufs engste vernetzt, etwa durch den Nürnberger ‚Pegnesischen Blumenorden‘, aber auch vermittels der berühmten ‚Fruchtbringenden Gesellschaft‘. Von dieser Gesellschaft erhielt Rist den Namen „der Rüstige“. Welch hohes Ansehen Rist weit über den norddeutschen Raum hinaus genoß, zeigt sich daran, daß er 1646 die Auszeichnung des kaiserlich gekrönten Dichters erhielt und im Jahre darauf gar in den Adelsstand erhoben wurde. Am 31. August 1667 starb Rist, und sein Amtsbruder Johann Hudemann hielt die Leichenpredigt, die noch im selben Jahr in Hamburg im Druck erschien.²

1 Vgl. Klaus Garber: Literarischer und kulturpolitischer Statthalter im Norden Deutschlands. Ein Portrait Johann Rists. In: Johann Anselm Steiger (Hrsg.): „Ewigkeit, Zeit ohne Zeit“: Gedenschrift zum 400. Geburtstag des Dichters und Theologen Johann Rist. Neuendettelsau 2007 (= Testes et testimonia veritatis 5), S. 9–36. Vgl. überdies Eberhard Mannack / Johann Anselm Steiger: Art. Rist, Johann. In: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Hrsg. von Wilhelm Kühlmann u.a. Bd. 9 (2010), S. 668–670. Thomas Diecks: Art. Rist, Johann. In: Neue Deutsche Biographie 21 (2003), S. 646 f. Johann Anselm Steiger: Art. Rist, Johann. In: Religion in Geschichte und Gegenwart 7 (2004), Sp. 528. Eberhard Mannack: Johann Rist. Gelehrter, Organisator und Poet des Barock. Festvortrag zur 89. Jahresversammlung der Gesellschaft der Bibliophilen e.V. am 5. Juni 1988 in Kiel. München 1988. Dieter Lohmeier / Klaus Reichelt: Art. Rist, Johann. In: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Hrsg. von Harald Steinhausen / Benno von Wiese. Berlin 1984, S. 347–364. Klaus Reichelt: Art. Rist, Johann. In: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck. Bd. 6. Neumünster 1982, S. 250–259.

2 Kritische Edition mit Kommentar, bearb. von J.A. Steiger in: „Ewigkeit, Zeit ohne Zeit“ (wie Anm. 1), S. 215–271.

II.

Johann Rists ‚Neue Himmlische Lieder‘³ (Abb. 1) sind des Wedeler Dichters und Pastors dritte größere Sammlung geistlicher Gesänge. Sie setzen ein literarisches Projekt fort, das mit den im Jahre 1641 und 1642 publizierten ‚Himmlischen Liedern‘⁴ begonnen und in ‚Der zu seinem allerheiligsten Leiden und Sterben hingeführter und an das Kreütz gehefteter Christus Jesus‘ (1648)⁵ eine Fortsetzung gefunden hatte. Auch die ‚Neuen Himmlischen Lieder‘ wurden im prominenten Verlagshaus der Gebrüder Stern zu Lüneburg veröffentlicht. Im Jahre der Erstpublikation (1651) erschienen zwei differente Drucke,⁶ woran erkennbar ist, daß die erste Auflage rasch vergriffen war. Den Titelblättern und Vorreden der beiden Drucke, die um ein möglichst identisches Erscheinungsbild bemüht sind, ist nicht zu entnehmen, welcher von beiden zuerst produziert wurde.⁷

Wie die ‚Himmlischen Lieder‘ so bestehen auch die ‚Neuen Himmlischen Lieder‘ aus fünf Teilen zu je zehn Gedichten. Freilich ließ Rist die fünf Teile



Abb. 1: Johann Rist: Neue Himmlische Lieder (1651), Titelblatt (UB Rostock Fm-4034).

- 3 Johann Rist: Neüer Himmlischer Lieder Sonderbahres Buch/ In sich begreifend I. Klag- und Bußlieder. II. Lob- und Danklieder. III. Sonderbahre Lieder. IV. Sterbens und Gerichtslieder. V. Höllen- und Himmelslieder. Welche so wol auf bekante/ und in unseren Evangelischen Kirchen gebräuchliche Weisen/ Alß auf gantz Neüe/ und von etlichen fürtrefflichen und hochberühmten Meistern der Singekunst wolgesetzte Melodeien können gesungen und gespielt werden/ Mit zweien nützlichen beigefügten Registern. Außgefertiget und hervorgegeben von Johann Rist. Lüneburg 1651 (UB Rostock Fm-4034, Bayerische Staatsbibliothek München Liturg. 1379 r). An einer kritischen Edition dieser Sammlung wird derzeit gearbeitet.
- 4 Vgl. die jüngst erschienene kritische Edition: Johann Rist / Johann Schop: Himmliche Lieder (1641/42). Kritisch hrsg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger. Kritische Edition des Notentextes von Konrad Küster. Mit einer Einführung von Inge Mager. Berlin 2012.
- 5 Johann Rist: Der zu seinem allerheiligsten Leiden und Sterben hingeführter und an das Kreütz gehefteter Christus Jesus/ In wahren Glauben und Hertzlicher Andacht besungen [...]. Hamburg 1648 (Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen 8 P GERM II, 7344).
- 6 Vgl. auch Gerhard Dünnhaupt: Personalbibliographien zu den Drucken des Barock. 6 Teile. Stuttgart 21990–1993 (= Hiersemanns Bibliographische Handbücher 9), Teil 5, S. 3407 f. (Nr. 63.1 f.). Der bei Dünnhaupt, S. 3408 unter Nr. 63.3 verzeichnete Druck Lüneburg 1652 existiert nicht.
- 7 Insofern ist die von Dünnhaupt, ebd., S. 3407f. vorgenommene Identifikation einer „frühere[n]“ und einer „spätere[n]“ Titelvariante“ problematisch.

diesmal nicht sukzessive an die Öffentlichkeit treten, sondern gemeinsam, weswegen die einzelnen Teile – anders als bei den ‚Himmlischen Liedern‘ – keine je eigenen Vorreden erhielten. Vielmehr begnügte sich Rist damit, dem Gesamtwerk eine Widmungsvorrede, die sich an den Grafen von Oldenburg und Delmenhorst Anton Günther (1583–1667) und seine Gemahlin Sophie Katharine (1617–1696) richtet, sowie eine Präfation an den Leser voranzustellen.

Im Unterschied zu den ‚Himmlischen Liedern‘ ließ Rist seiner neuen Sammlung eine klar definierte und bereits auf dem Titelblatt ersichtlich werdende thematische Gliederung angeeignet. Teil 1 enthält Klage- und Bußlieder, Teil 2 Lob- und Danklieder, Teil 3 „Sonderbahre Lieder“, die (ähnlich wie dies bei den in der Frühen Neuzeit sehr verbreiteten Standesgebeten⁸ der Fall ist) für Personen unterschiedlicher sozialer Gruppierungen vorgesehen sind. In den letzten beiden Teilen bietet Rist Lieder, die sich mit den sogenannten vier letzten Dingen befassen, wobei Teil 4 solche Texte umfaßt, die den Tod und das Jüngste Gericht zum Gegenstand haben, während Teil 5 Hölle und Himmel in den Blick nehmen und die Leser zur angesichts des kurz bevorstehenden Jüngsten Tages notwendigen Buße aufrufen, womit zugleich zurückverwiesen wird auf den ersten Teil des Buches und ein kompositorischer Rahmen entsteht.

Die ‚Neuen Himmlischen Lieder‘ sind mit einem doppelseitigen Titelkupfer ausgestattet, dessen graphische Gestaltung die Programmatik von Rists lyrisch-theologischem Ansatz ins Bild setzt und dem Gesichtssinn greifbar macht. Die erste Seite (Abb. 2) zeigt in der Mitte den Autor und unter ihm eine Inschrift, die Ps 150,6 zitiert: „Alless wass Odem hat Lobe den herren Alleluiah.“ Rist ist umgeben von sechs Engeln, von denen fünf mit Musikinstrumenten ausgestattet sind, während der oben links abgebildete Engel einen Notentext vor sich hat und singt. Wer sich des geistlichen Gesanges befließigt,



Abb. 2: Johann Rist: Neue Himmlische Lieder (1651), Titelkupfer, linke Seite (UB Rostock Fm-4034).

8 Eine in der Frühen Neuzeit außerordentlich weitverbreitete lutherische Sammlung solcher Standesgebete findet sich bei Johann Habermann: *Christliche Gebet für alle Not vnd Stende der gantzen Christenheit* (1567). Kritisch hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger unter Mitwirkung von Corinna Flügge. Stuttgart-Bad Cannstatt 2009 (= *Doctrina et Pietas* Abt. II, Bd. 4), S.252–345.



Abb. 3: Johann Rist: Neue Himmlische Lieder (1651), Titelkupfer, rechte Seite (UB Rostock Fm-4034).

so die lutherisch-musiktheologische Botschaft der Bildkomposition, hat hier auf Erden bereits Gemeinschaft mit den Engeln und nimmt proleptisch Teil an der himmlischen Liturgie. Auf der gegenüberliegenden Seite (Abb. 3) sind im oberen Drittel Christus als Lamm Gottes mit der Siegesfahne sowie eine auf Knien betende Person zu sehen. Das mittlere Drittel zeigt nochmals einen musizierenden Engel und den (wie in der Totentanztradition) als Knochengerippe dargestellten Tod, der bereits damit begonnen hat, einen Baum zu fällen. Das untere Drittel ist den Eschata gewidmet: Zu sehen ist die Auferstehung zum Jüngsten Gericht sowie eine Höllenszene.

III.

Ähnlich wie die ‚Himmlischen Lieder‘ (und Rists sonstige Publikationen) enthalten auch die ‚Neuen Himmlischen Lieder‘ zahlreiche sog. Ehrengedichte bzw. Briefe anderer Autoren. Diese Paratexte⁹ lassen nicht nur erkennen, wie stark Rist mit der zeitgenössischen und keineswegs nur Hamburger bzw. norddeutschen geistigen Elite vernetzt war. Vielmehr zeigen sie zudem, wie sehr Rist nicht zuletzt auch die literarische Produktion geistlicher Dichtung als ein Feld des kommunikativen Austausches der nicht nur regionalen, sondern auch überregionalen *respublica litteraria* begriff.¹⁰ Auffällig freilich ist, daß Rist (anders als ein Jahrzehnt zuvor) um die Abfassung von Ehrentexten fast ausschließlich Pastoren bat, wobei zudem des Dichters Bestreben erkennbar ist, hierfür möglichst prominente Personen zu verpflichten. An erster Stelle steht der schleswig-holsteinische Generalsuperintendent Stephan Klotz (1606–1668), gefolgt von den beiden Hamburger Hauptpastoren Johannes Müller

⁹ Diese Texte (nicht alle sind mit einer Datumsangabe versehen) wurden zwischen dem 20.8. und Anfang Dezember 1650 abgefaßt.

¹⁰ Vgl. Günter Dammann: Johann Rist als Statthalter des Opitzianismus in Holstein. Aspekte seiner literaturpolitischen Strategie anhand der Widmungsbriefe und Vorreden. In: Literaten in der Provinz – Provinzielle Literatur? Schriftsteller einer norddeutschen Region. Hrsg. von Alexander Ritter. Heide 1991, S. 47–66, hier S. 60.

(1598–1672) und Johann Balthasar Schupp (1610–1661), wobei Müller als Senior des Hamburgischen Geistlichen Ministeriums hierarchischen Gepflogenheiten gemäß vor Schupp zu Worte kommt. Die Briefe Klotz' und Müllers zeigen, daß Rist beiden handschriftliche ‚Kostproben‘ der bevorstehenden Publikation hatte zukommen lassen. Klotz erwähnt, Rist habe ihm als Beilage die ‚Geistlichen/ auff sonderbahre Personen gerichtete Lieder‘¹¹ zugesandt, also den dritten Teil der geplanten Veröffentlichung, während der Dichter Hauptpastor Müller ‚Buhßlieder‘¹² zukommen ließ, d.h. Texte, die für den ersten Teil der ‚Neuen Himmlischen Lieder‘ vorgesehen waren.

Mit dem Diakonen an St. Jacobi in Hamburg Johannes Jäger (1585–1668), dem elsässischen Pfarrer Quirinus Moscherosch (1623–1675), dem Neumünsteraner Archidiakonen Ernst Hohenholtz (gest. ca. 1667), dem Oldesloer Pastor David Koepke und dem Colmarer Diakonen Josias Dreyer (gest. 1672) sind weitere Geistliche an Rists Publikation empfehlend beteiligt. Darüber hinaus steuerte Johann Wilhelm von Stubenberg (1619–1663) als Mitglied der Fruchtbringenden Gesellschaft, der auch Rist angehörte, ein Ehrengedicht bei, während Johann Michael Moscherosch (1601–1669) – auch er ein ‚Fruchtbringer‘ – zudem für eine Repräsentanz der Straßburger Tannengesellschaft sorgte. Rists enge Verbindung mit dem Lüneburger Kantor Michael Jacobi (1618–1663), der u.a. für ‚Das Friedewünschende Teutschland‘ (1647) die Liedsätze komponiert hatte,¹³ kommt in einem ‚Klinggedichte‘¹⁴ Jacobis zum Ausdruck, während mit dem Zittauer Gymnasialrektor Christian Keiman (1607–1662) ein durch Schuldramen und Kirchenlieder bekannt gewordener Autor das Wort ergreift, dessen 1651 vollzogene Erhebung zum *poeta laureatus* kurz bevorstand. Darüber hinaus räumte Rist seinem in Cölln an der Spree lebenden Freund Nikolaus Peucker (gest. 1674) Platz für ein ausführliches Gedicht ein.

Die bereits erwähnte, an Rist gerichtete Epistel des Flensburger Pastors und schleswig-holsteinischen Generalsuperintendenten Stephan Klotz ist nicht nur insofern aufschlußreich, als sie vermerkt, zu welchem Zeitpunkt der Wedeler Dichter und Pastor bei dem auch für ihn zuständigen ranghöchsten kirchenleitenden Theologen um einen Beitrag zu den ‚Neuen Himmlischen Liedern‘ brieflich nachgesucht hat, nämlich am ‚24. des Schlachtmonats‘,¹⁵ also dem 24. November 1650. Vielmehr ist Klotz' Brief ebenfalls zu entnehmen, daß Rist wegen bestimmter Formulierungen in den ‚Himmlischen Liedern‘, z.B. wegen

11 Rist, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol. B 1r.

12 Rist, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol. B 2r.

13 Vgl. Oliver Huck: Schauspielmusik in Hamburg in der Frühen Neuzeit. In: Johann Anselm Steiger / Sandra Richter (Hrsg.): Hamburg. Eine Metropolregion zwischen Früher Neuzeit und Aufklärung. Berlin 2012 (= Metropolis. Texte und Studien zu Zentren der Kultur in der europäischen Neuzeit 1), S.597–610, hier S. 601.

14 Rist, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol. B 8v.

15 Rist, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol. B 1r. Das von Johann Michael Moscherosch verfaßte Ehrengedicht ist auf den 20. August 1650 datiert. Vgl. ebd., fol. B 4r. Offenbar hat Rist um Beiträge in unterschiedlichen Etappen geworben.

der Aussage, in Christus habe nicht nur dessen menschliche Natur den Tod erlitten, sondern auch die göttliche („O grosse Noth! | GOTT selbst ligt todt | Am Creutz' ist Er gestorben“¹⁶), angefeindet worden ist, wobei die Kritiker freilich ungenannt bleiben. Klotz nimmt Rist hingegen in Schutz und bescheinigt ihm die Rechtgläubigkeit¹⁷ dieser konsequenten *applicatio* der Lehre von der Idiomkommunikation, die es Luthers Lesart zufolge nicht nur gestattet, sondern es geradezu erforderlich macht, im eigentlichen Sinne zu sagen, daß die Gottheit in Christus nicht nur wahrhaft in das Leiden der menschlichen Natur involviert gewesen ist, sondern auch den Tod auf sich genommen hat.¹⁸ Klotz' Brief vom 20. Dezember 1650 hat folgenden Wortlaut und sollte vor der nächsten Gesangbuchrevision den Verantwortlichen als Pflichtlektüre aufgegeben werden, damit deutlich werde, daß die verwässernde Umformulierung des Ristischen Textes („O große Not! Gotts Sohn liegt tot“) unbedingt rückgängig zu machen ist:

„EHRwürdiger/ Edler und Hochgelahrter/ sonders geehrter sehr wehrter Herr/ in CHristo vielgeliebter Freund. Sein Geliebtes/ welches den 24. des Schlachtmonats geschrieben/ ist mir in etwas spät zu handen kommen/ hat mich aber mit dem Beischluß der Geistlichen/ auff sonderbahre Personen gerichtete Lieder/ gahr hoch und sonderlich ergetzet/ zumahl Jch diese und dergleichen Gottselige Gesänge und Lieder/ zu Erbauung und Fortpflanzung des erkalteten Christenthums in diesen verruchten Zeiten sehr diensahm zu seyn erachte/ und derowegen Eüer Ehrwürde sich durch keine fremde und ungleiche Urtheil/ die auch bey der allerheiligsten Arbeit/ unsers Seligmachers/ nicht nachbleiben mügen/ davon soll abschrecken/ sondern dazu desto mehr auffmuntern und antreiben lassen. Es mag auch hie das Sprichwort gelten: Können sie nicht alle dichten/ so wollen sie doch alle richten. Dieses aber kan ich nicht absehen/ aus was Ursachen von jemanden getadelt worden sey/ daß E[uer] Ehrwürde in Jhrer/ vor der Zeit herauß gegebenen Geistreichen Himmlischen Liedern/ und zwahr in dem Liede von der Begräbniß Christi gesetzt: O grosse Noht/ GOTT selbst ligt todt/ und daß in einem andern Liede gesungen: GOTT der hat mich gahr verlassen/ keinen Trost kan ich itz fassen/ hier in dieser Unglücks Bahn. Denn/ ist es wahr/ daß GOTT warhaftig gestorben/ und der HErr der Herrlichkeit gecreütziget [1Kor 2,8]/ getödtet/ wie es je wahr seyn und bleiben muß/

16 So die zweite Strophe von ‚O Traurigkeit, o Herzeleid‘ in ihrer ursprünglichen Fassung. *Rist, Himmlische Lieder* (wie Anm. 4), S.38, Z. 6–8.

17 Vgl. Gabriel *Wimmer*: Ausführliche Lieder=Erklärung. Wodurch die ältesten und gewöhnlichsten Gesänge der Evangelisch=Lutherischen Kirche [...] ins Licht gesetzt [...], Teil 1. Altenburg 1749, S.293: „D. Steph. Klotz hat diese Worte schon Anno 1650. in einem Briefe an den Autorem vindiciret und gerettet.“

18 Vgl. Johann Anselm *Steiger*: Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. *Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla*. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards. Leiden u.a. 2002 (= *Studies in the History of Christian Thought* 104), S.3–9. Vgl. zu Rist Sven *Grosse*: Johann Rists Übertragung der lateinischen Passionssalven als Beispiel für die lutherische geistliche Dichtung des 17. Jahrhunderts. In: *Hamburg. Eine Metropolregion* (wie Anm. 13), S.77–89, hier S.78.

so ists auch wahr/ daß GOTT wahrhafftig selbst todt gewesen: Es were den sache/ daß der nicht müste todt seyn/ der getödtet ist. Jsts wahr/ daß unser JESUS in seiner allertieffesten Erniedrigung geklaget/ sein GOTT habe Jhn verlassen [Mt 27,46; Ps 22,2]/ und daß Er keine Hülffe wisse zu fassen [Ps 22,2]/ und keinen Tröster finden könne [Ps 69,21]/ wie die Prophetische Psalme von Jhm klagen: Ei so ist auch recht gesaget/ daß diß die Meynung seiner Klage sei/ Er wisse keinen Trost zu fassen. Und möcht Jch gerne hören/ wie derselbe die hefftige und erschreckliche Klage unsers JESUS erklären wollen/ da Er saget/ daß Er verlassen sei/ wenn es nicht von der Entziehung des Göttlichen Trostes/ die Jhm in derselben Zeit widerfahren/ solte und müste verstanden werden. Aber/ Jch wil in einer so bekanten und offenbahren Sache E[uer] Ehrwürde nicht weiters bemühen noch auffhalten/ vielmehr von dem lieben GOTT hertzlich wünschen/ daß Er meinen sehr wehrten und sonders vielgeliebten Herren Rist/ der Gemeine Wolfahrt seiner Kirchen lange bey gesunden Tagen fristen/ und erhalten wolle.“¹⁹

In eine ähnliche, Rist gegen seine Kritiker verteidigende Richtung weist eine Formulierung in Johannes Müllers Brief an den Dichter, die dessen Anliegen würdigt, er wolle seine Texte „nach der heiligen Göttlichen Schrift/ der unveränderten Augspurgischen Confession/ dem Catechismo Lutheri/ und anderen Symbolischen Büchern unser Kirchen [...] verstanden haben“.²⁰

IV.

Anders als auf den Titelblättern der ‚Himmlischen Lieder‘ nennt Rist auf dem Haupttitelblatt seiner neuen Sammlung keinen Komponisten namentlich, sondern begnügt sich mit dem Hinweis darauf, die Vertonungen stammten „von etlichen fürtrefflichen und hochberühmten Meistern der Singekunst“.²¹ Was die ‚Himmlischen Lieder‘ betrifft, so hatte Rist zwar die Kooperation mit dem Leiter der Hamburger Ratsmusik Johann Schop (ca. 1590–1667) auf den Titelblättern namhaft gemacht, die Mitwirkung weiterer Komponisten freilich eher kryptisch angedeutet²² und sich in den Vorreden über die Details ausgeschwiegen. Anders liegen die Dinge hinsichtlich der ‚Neuen Himmlischen Lieder‘, da Rist in der Vorrede an den Leser recht ausführlich auf sein Zusammenwirken mit sechs (von insgesamt acht) Komponisten zu sprechen kommt, ohne freilich an dieser Stelle den Nachweis zu erbringen, welche Vertonungen welchem Künstler zuzuweisen sind. An der Vertonung von Rists Liedern beteiligte sich, wie Rist stolz berichtet, ein Konsortium von „vortrefflichen Künstlern oder

19 Rist, *Neue Himmlische Lieder* (wie Anm. 3), fol. B 1r/v.

20 Rist, *Neue Himmlische Lieder* (wie Anm. 3), fol. B 2v.

21 Rist, *Neue Himmlische Lieder* (wie Anm. 3), fol.)(1r.

22 Vgl. Konrad Küster: Kritischer Bericht zur Notenedition. In: Rist, *Himmlische Lieder* (wie Anm. 4), S. 580–619, hier S. 603.

Komponisten/ (derer gleichen in Teutschland vielleicht wenig mehr zu finden)²³ Bei ihnen handelt es sich näherhin um den Nürnberger Organisten Sigmund Gottlieb Staden (1607–1655), den Zittauer Organisten Andreas Hammerschmidt (1611/12–1675), den an der Hamburger Hauptkirche St. Petri tätigen Organisten Jakob Praetorius (1586–1651) sowie um dessen an der benachbarten Hauptkirche St. Katharinen bestellten Amtskollegen Heinrich Scheidemann (ca. 1596–1663). Darüber hinaus nutzte Rist die bereits eingespielte Kooperationsbereitschaft des schon genannten Lüneburger Michael Jacobi sowie diejenige des Kieler Organisten Jacob Kortkamp, dessen Lebensdaten im Dunkeln liegen. Den Zwischentitelblättern der Teile 2, 4 und 5 ist zu entnehmen, daß die Vertonungen des zweiten Zehns aus der Feder Hammerschmidts stammen, diejenigen des vierten von Praetorius komponiert wurden, während Scheidemann den fünften Teil besorgte. Bei den auf dem Zwischentitelblatt von Teil 3 nicht namentlich genannten „unterschiedlichen/ in der Sing- und Orgelkunst trefflich geübten und erfahrenen Meistern“²⁴ handelt es sich um den Organisten an der Hauptkirche in Altona Hinrich Pape (1609–1663),²⁵ der Rists Schwager war, den Hamburger Ratsmusiker Petrus Meier,²⁶ der „als Kriegsflüchtling nach Hamburg gelangt [war] und [...] im Umfeld von St. Katharinen Unterschlupf gefunden“²⁷ hatte, sowie um Kortkamp und Jacobi.²⁸ Unklar ist, weswegen Pape und Meier in Rists Vorrede keine Erwähnung finden.

Es steht außer Frage, daß Rist keineswegs bestrebt war, mit den ‚Neuen Himmlischen Liedern‘ in erster Linie Kirchengesänge zur Verfügung zu stellen. Vielmehr handelt es sich, ähnlich wie bei den ‚Himmlischen Liedern‘ um geistliches Kunstliedgut.²⁹ Auffällig ist aber, daß Rist (anders als bei letzteren) zu jedem Lied zusätzlich zu den im Notensatz mitgeteilten Vertonungen der sechs mitwirkenden Komponisten in den Überschriften je eine Alternativmelodie angibt. Bei diesen Melodien handelt es sich durchweg um solche, die um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus dem gottesdienstlichen Leben allgemein bekannt waren. Indem Rist dafür sorgte, daß jedem Lied nicht nur eine eigens für es komponierte, sondern auch eine gängige Melodie beigegeben war, erleich-

23 Rist, *Neue Himmlische Lieder* (wie Anm. 3), fol. A 8r. Vgl. hierzu Konrad Küster: „O du güldene Musik“. Wege zu Johann Rist. In: „Ewigkeit, Zeit ohne Zeit“ (wie Anm. 1), S.77–179, hier S.117–119. Zur Kooperation Rists mit dem Lüneburger Organisten Christian Flor vgl. Konrad Küster: „... alle Claves durchgangen“. Vollchromatik bei Johann Rist und Christian Flor (1662). In: *Die Musikforschung* 60 (2007), S.333–348.

24 Rist, *Neue Himmlische Lieder* (wie Anm. 3), S.137.

25 Vgl. Dieter Lohmeier: Art. Pape, Hinrich. In: *Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck* 8 (1987), S.267 f.

26 Meiers Geburts- und Sterbejahr sind nicht bekannt. Vgl. *Deutsches Biographisches Archiv* I, 840, 315 f.; III, 611, 350.

27 Küster, *Güldene Musik* (wie Anm. 23), S.117.

28 Pape komponierte die Vertonung von Nr. 1 des dritten Teils, während Meier die Vertonungen von Nr. 2–4, Kortkamp diejenigen von Nr. 5, 6, 9, 10 und Jacobi die von Nr. 7 und 8 schufen.

29 Vgl. Küster, *Kritischer Bericht zur Notenedition der Himmlischen Lieder* (wie Anm. 4), S.582.

terte er die Singbarkeit und Musizierbarkeit seiner Liedsammlung und damit deren Rezeption sowohl im öffentlichen wie auch im häuslich-privaten Gottesdienst. Nicht von ungefähr wird hierauf (werbewirksam) auf dem Titelblatt hingewiesen. Genauso verfuhr Rist in seiner wenig später erschienenen ‚Sabbatischen Seelenlust‘, in der jedem Lied eine vom Hamburger Johanneumskantor Thomas Selle (1599–1663)³⁰ komponierte Vertonung beigegeben ist und ebenfalls zusätzlich vermerkt ist, nach welchen gebräuchlichen Melodien die einzelnen Lieder alternativ gesungen werden können. Im Unterschied zu den ‚Neuen Himmlischen Liedern‘ geht Rist in seiner Vorrede an den Leser auf diese musikalische Doppelstrategie, die einerseits die kirchliche Breitenwirkung seiner Lieder (nicht nur, aber auch im öffentlichen Gottesdienst) gewährleisten soll, andererseits aber auch den Bedürfnissen der anspruchsvolleren „Liebhaber der edlen Singkunst“³¹ gerecht werden will, ausführlich ein. Rist berichtet, „Daß Mir erstlich habe gebühren wollen den grössesten Hauffen zu beachten/ und es ja viel erbaulicher sei/ wenn dise Lider von vielen/ und nicht nur von etlichen können gesungen werden. Darnach so hat es auch Meine Schuldigkeit erfordert dem freundlichen Begehren vieler grosser und trefflicher Leute [...] mit Inrichtung der Lieder auff bekante Melodeien Ein genüe zuthun/ alß welcher bitten Jch für Einen Befehl halte“.³²

Hernach erläutert Rist, welchen Nutzen die neuen, von Selle komponierten Vertonungen haben:

„Damit aber auch die Liebhaber der edlen Singkunst nicht zu klagen haben/ so sind hieselbst auch gantz Neüe von meinem liebwehrtten Freunde/ Herren Thoma Sellio der wolbestalten Musik bei der hochlöblichen Stadt Hamburg verordenten Führer/ unnd Regierer/ fleissig/ beweglich und künstlich gesetzete Melodeien zu finden/ welche von einem jetweden Gesangmeister und anderen dieser Kunst zugethanen/ auff Orgeln/ Regaln/ Lauten/ Geigen und dergleichen Musikalischen Instrumenten nützlich und anmuhtig können gespielet/ und mit lebendigen Stimmen dazu gesungen werden“.³³

Vor diesem Hintergrund erscheint es dringend angeraten, Rists geistlicher Dichtung nicht vorschnell zu unterstellen, sie ziele allen voran auf die private,

30 Vgl. Bernd *Prätorius* / Red.: Art. Selle, Thomas. In: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Hrsg. von Wilhelm *Kühlmann* u.a. Bd. 10 (2011), S.752 f.

31 Johann *Rist*: Sabbatische Seelenlust/ Daß ist: Lehr= Trost= Vermahnung= und Warnungsreiche Lieder über alle Sontägliche Evangelien deß gantzen Jahres/ Welche/ so wol auf bekante/ und in reinen Evangelischen Kirchen gebräuchliche/ alß auch gantz Neue/ Vom Herren Thoma Sellio/ bei der hochlöblichen Statt Hamburg bestaltem Cantore/ wolgesetzete Melodeien können gesungen und gespielet werden/ Gott zu Ehren und Christlichen Herten zu nützlicher Erbauung abgefasset [...]. Lüneburg 1651 (Bayerische Staatsbibliothek München Liturg. 1374), S.26.

32 *Rist*, Sabbatische Seelenlust (wie Anm. 31), S.25 f.

33 *Rist*, Sabbatische Seelenlust (wie Anm. 31), S.26 f.

häusliche Pflege der Frömmigkeit. Dies wird ersichtlich daraus, daß Rist, wengleich eingekleidet in die übliche Topik der Bescheidenheit, die mögliche Rezeption seiner Lieder im Gemeindegottesdienst konkret in den Blick rückt, nicht ohne zu bemerken, „grosse Theologen“ hätten diesbezüglich ihre Unterstützung zugesagt. Die Wirkungsgeschichte gab Rist bekanntlich Recht, da viele seiner geistlichen Lieder Eingang in die (keineswegs nur norddeutschen) Gesangbücher und nicht nur in diejenigen des 17. Jahrhunderts fanden. Erst in einem zweiten Schritt wünscht sich Rist ‚wenigstens‘ eine rege häusliche Rezeption seiner Lieder.³⁴ Doch auch, was letztere betrifft, ist in Erinnerung zu rufen, daß Rist zwischen dem Gottesdienst zu Hause und dem öffentlichen insofern schlechterdings keine Alternative sieht, als er seine geistlichen Lieder als Medien ansieht, die das von ihm selbst (und von anderen Predigern) Verkündete kontrakt zusammenzufassen geeignet sind, damit es im Rahmen der häuslichen *praxis pietatis* zur Aneignung und Einübung gelangen möge:

„So habe Jch es hochdienlich zu sein erachtet/ daß man die fürnehmsten Lehr= Trost= Ermahnungs und Warnungs Stücke/ welche aus einem jetweden Evangelio können genommen/ und zur nützlichen Erbauung auf den Cantzeln oder in den Predigten angeführet werden/ fein zusammen bringe/ in gewisse Lider versetze/ unnd hernach seine Zuhörer ernstlich und fleissig ermahne/ daß Sie nach angehöretem Göttlichem Worte/ desselben Sonntages Evangeliumslied für Sich nehmen/ unnd nebenst Ihren sämtlichen Haußgenossen/ Kindern und Gesinde fein andächtig/ Einen Satz nach dem andern singen/ die Wohrte und derselben eigentlich Verstand und Meinung mit fleissigem Nachdencken erwegen/ Sich dabey deß jenigen/ waß Sie deß Morgens zuvor von Ihrem Seelenhirten gehöret/ bedachtsahm erinern/ und denn schließlich wol lernen/ wie Sie alles/ was sie gehöret/ gesungen und gelesen/ zu stärckung ihres Glaubens/ Besserung ihres Lebens/ Befriedigung ihres Gewissens/ und Erlangung Ihrer Seelen ewigen Heils und Seligkeit nützlich sollen/ können und mügen anwenden.“³⁵

Eines der ‚Neuen Himmlichen Lieder‘, nämlich das neunte des ersten Teils, sticht insofern hervor, als es das einzige ist, das explizit Bezug nimmt auf ein historisches Ereignis, mithin als Gelegenheitsgedicht im engeren Sinne zu bezeichnen ist. Das „Klag= und Buhßlied/ Jn erschrecklichen unerhörten Ungewitter und grausahmen Sturmwinden/ dessen gleichen wir im 1648. Jahr den 14. des Hornungs haben erlebt“, steht im Zusammenhang mit einer Sturm- und Flutkatastrophe, die im norddeutschen Raum erhebliche Verwüstungen an-

34 Rist, Sabbatistische Seelenlust (wie Anm. 31), S.16: „Jch halte Mich gäntzlich versichert/ daß/ dafern diese unsere Sabbatistische Lider/ nicht eben der Würden sind/ daß sie öffentlich in der Kirchen mügen gesungen und gespielt werden (wiewol solches ins Werk stellen zu lassen/ grosse Theologen Sich haben erbohten;) Sie doch zum wenigsten bei vielen Christlichen Haußvätern und Haußmüttern einen günstigen Platz finden/ auch sonsten von GOTT= desselben Wohrt= und die edle Singkunst=libenden Seelen mit geneigten Augen werden angesehen/ und mit begierigen Hertzen und Händen auf und angenommen werden.“

35 Rist, Sabbatistische Seelenlust (wie Anm. 31), S.20.

gerichtet („Ja wol! mein Wedel war das alte Wedel nicht“³⁶) und zahlreichen Menschen den Tod gebracht hatte.³⁷ In Hamburg zeitigte die Sturmflut besonders verheerende Wirkungen, brachte u.a. den Turm der St. Katharinenkirche zum Einsturz und setzte Teile der Stadt unter Wasser.³⁸ Erstmals gedruckt wurde das „Klag= und Buhblied“ in einer Gelegenheitschrift, die Rist 1648 unter dem Titel ‚Holstein vergiß eß nicht‘ publizierte.³⁹ Schon zu dieser Zeit hatte Rist den Plan, das „Klag= und Buhblied“ gemeinsam mit weiteren Bußgesängen erneut zu publizieren.⁴⁰

IV.

Rists Ziel, das er mit seiner neuen Sammlung himmlischer Lieder verfolgt, besteht in nichts weniger als darin, die Frömmigkeit seiner Rezipienten zu befördern, deren Glauben zu stärken, die Sünder zur Buße zu rufen, die Menschen zu einem gottgefälligen Lebenswandel zu ermahnen und sie „der ewigen Seligkeit [...] theilhaftig“⁴¹ zu machen. Die von Rist intendierten Wirkfunktio-

36 Johann *Rist*: Holstein vergiß eß nicht Daß ist Kurtze/ iedoch eigentliche Beschreibung Des erschrecklichen Ungewitters/ Erdbebens und überaus grossen Sturmwindes/ welcher Jn der Fastnacht dieses 1648 Jahres/ am Tage Valentins/ war der 14 des Hornungs/ vom Mohntag auff den Dienstag/ ungefähr gegen Mitternacht plötzlich entstanden und an vielen Orhrten in Holstein/ sonderlich aber am Elbestromh Mit Niederwerffung vieler schöner Thürme Kirchen, Häuser und anderer Gebäu/ Mit Erdrückung einer grossen Anzahl Menschen und Viehes/ Mit Ausreissung unzehlich vieler Bäume und anderen hochschädlichen Wirkungen Den feurbrennenden Zorn Gottes/ uns armen Sündern klährlich hat vor die Augen gestellet/ Auff Sonderbahres Begehren Jn Gebundener Rede verfasst und heraus gegeben/ von Johan Risten. Hamburg 1648 (Bayerische Staatsbibliothek München 4 P. o. germ. 174 Beibd. 3), fol. H 2v.

37 Vgl. hierzu u.a. Wolfgang Heinrich *Adelungk*: Kurtze Historische Beschreibung/ Der Uhr=Alten Käyserlichen und des Heil. Römischen Reichs Freyen=An=See=Kauff= und Handels=Stadt HAMBURG, Darinnen der Ursprung und Fortwachs dieser Löbl. Stadt/ was von CAROLO MAGNO an/ biß auff diese Zeit/ Denckwürdiges vorgegangen/ sampt vielen Antiquitäten/ so wohl den Einheimischen als Frembden zur nützlichen Nachricht: Nebst gründlichem Bericht/ wie und wann die Hn. Bürgermeister und Hn. des Rahts/ von ANNO 1189. biß 1696. hieselbst erwehlet/ an Hohe Potentaten Gesandtsweise abgesandt/ und durch den Zeitlichen Todt abgefodert worden. Alles aus vielen Vornehmen Scribenten, alten Uhrkunden/ und Annalibus mit Fleiß zusammen getragen [...]. Hamburg 1696 (Reprint Neusäß 1989), S.119 f.

38 Vgl. *Rist*, Holstein vergiß eß nicht (wie Anm. 36), fol. H 4r/v.

39 Veranlaßt durch die Sturmkatastrophe wurden weitere Gelegenheitsdrucke publiziert, z.B. Johann *Neukrantz*: Christlicher und wolgemeinter Bueß=Wäkker Für Alle in Sünden schlaffende Bueßflüchtige Seelen. Nebst Einem Andächtigen und beweglichen Bueß=Liedlein Für Alle von Sünden auffgewäckete Bueßfertige Seelen/ Im Jahr MDCXLVIJJ. In welchem GOTT der Allmächtige die Einwohner der Stadt Hamburg und Dieser umbliegenden Orther/ am XV. des Hornungs/ Dienstags in der Fastnacht/ früe Morgends etwa umb 2. Uhren/ mit einem grawsamen Sturm=Wetter (welches Kirchen und Türmer/ Häuser und Wälder/ Menschen und Vieh jämmerlich zuschmettert) dergestalt aus dem Schlaeff gewäcket und geschräcket/ daß sie Demuht/ Fasten/ und Behten gelernet haben [...]. Hamburg 1648 (HAB Wolfenbüttel 1119.5 Theol. [2]).

40 Vgl. *Rist*, Holstein vergiß eß nicht (wie Anm. 36), fol. L 4v.

41 *Rist*, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol.)(5r.

nen seiner Texte decken sich, wie bereits verschiedentlich beobachtet wurde,⁴² mit denjenigen zeitgenössischer lutherischer Prediger, zu denen Rist als Wedeler Pastor selbst gehörte.

Freilich ist auffällig, daß Rist in seinen Vorreden nicht den Schulter schluß mit prominenten Predigern seiner Zeit sucht, es ihm vielmehr darum zu tun ist, sich einzureihen in die *societas* derjenigen, die es sich angelegen sein ließen, in „Tugendlieder[n]“⁴³ dem Frieden, dem von Gott eingesetzten Ehestand, den *artes* und *scientiae* sowie den Verstorbenen die gebührende Würdigung angedeihen zu lassen bzw. das Wort Gottes in lyrischer Form zur Artikulation zu bringen. In äußerst scharfer Weise übt Rist Kritik nicht nur an denjenigen Gelegenheitsdichtern, die allein um des Geldes willen Verse produzieren, sondern auch an Schriftstellern, die die (in ihrem rechten Gebrauch freilich nicht pauschal zu verwerfenden) Schmä- und Spottschriften bzw. Spottlieder mißbrauchen. Ein besonderer Dorn im Auge sind Rist die „Saufflieder“⁴⁴, die er als unwillkommene Hinterlassenschaft französischer Truppen geißelt.

Was die dichterische Beförderung der Tugenden angeht, sieht sich Rist einig mit Martin Opitz,⁴⁵ Paul Fleming (1609–1640), Justus Georg Schottelius (1612–1676), Andreas Tscherning (1611–1659), Philipp von Zesen (1619–1689), Georg Philipp Harsdörffer (1607–1658), Sigmund von Birken (1626–1681)⁴⁶ und weiteren Dichtergrößen der Barockzeit, von denen Rist dem Königsberger Dichter und Poetik-Professor Simon Dach (1605–1659) ein besonders herausragendes Lob zollt („der mir in dieser Ahrt sonderlich wolgefält“⁴⁷). Rist versäumt es in diesem Zusammenhang nicht, die Publikation seines genau dieses Ziel verfolgenden ‚Neuen Teütschen Parnass‘ in Aussicht zu stellen, der in der Tat im Jahre 1652 erscheinen sollte.⁴⁸

42 Vgl. Hans-Henrik *Krummacher*: Lehr- und trostreiche Lieder. Johann Rists geistliche Dichtung und die Predigt- und Erbauungsliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts. In: „Ewigkeit, Zeit ohne Zeit“ (wie Anm. 1), S. 37–76, hier S. 42 f.

43 *Rist*, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol. A 5v.

44 *Rist*, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol. A 4v.

45 Vgl. *Dammann* (wie Anm. 10).

46 Vgl. zur nicht unbelasteten freundschaftlichen Beziehung Rists und Birkens deren *commercium epistolicum*: Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Georg Philipp Harsdörffer, Johann Rist, Justus Georg Schottelius, Johann Wilhelm von Stubenberg und Gottlieb von Windischgrätz. Hrsg. von Hartmut *Lauffhütte* und Ralf *Schuster*. Tübingen 2007 (= Sigmund von Birken: Werke und Korrespondenz 9) sowie hierzu Ralf *Schuster*: ‚Ist es hier nit Eitelkeit!‘ Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Johann Rist als Beispiel für literarisches Konkurrenzdenken im Barock. In: *Daphnis* 34 (2005), S. 571–602.

47 *Rist*, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol. A 5v.

48 Johann *Rist*: Neuer Teütscher Parnass/ Auff welchem befindlich Ehr’ und Lehr Schertz und Schmertzt Leid= und Freüden=Gewächse/ Welche zu unterschiedlichen Zeiten gepflantzet/ nunmehr aber Allen/ der Teütschen Helden=Sprache und deroselben edlen Dichtkunst vernünftigen Liebhaberen/ zu sonderbarem Gefallen zu hauffe gesamlet und in die offenbahre Welt außgestreüet [...]. Lüneburg 1652 (Reprint Hildesheim u.a. 1978).

V.

Mit Blick auf die Rist zufolge noch weitaus wichtigere Betätigung auf dem Felde der geistlichen Lyrik und deren Zielsetzung, Röm 15,4 und 2Tim 3,16 folgend „nützliche Erbauung/ [...] Unterricht/ Besserung und Trost/ durch Hülffe und Beistand des wehrten heiligen Geistes“⁴⁹ zu stiften, wähnt Rist sich verbunden mit Opitz, dem Psalmendichter Ambrosius Lobwasser (1515–1585), dem Braunschweiger Pfarrer und Kirchenlieddichter Andreas Heinrich Buchholtz (1607–1671) sowie erneut mit Harsdörffer, dessen ‚Hertzbewegliche Sonntagsandachten‘ (1649) Rist ausdrücklich lobt, sowie mit Simon Dach und anderen Dichtern wie Johann Klaj (1616–1656). In Anlehnung an den Apostel Paulus und dessen Bescheidenheitstopik aufgreifend (1Kor 15,9: ‚Denn ich bin der geringste vnter den Aposteln/ als der ich nicht werd bin/ das ich ein Apostel heisse‘) nennt sich Rist zwar den ‚Geringste[n] unter den hochgelahrten und begabten Dichtern‘, beeilt sich sodann aber, in Erinnerung zu rufen, daß er nicht nur bereits mit den ‚Himmlischen Liedern‘ als ein Dichter in Erscheinung getreten ist, der die Promulgation des Wortes Gottes befördert, sondern auch mit seinen Passionsgedichten, die im Jahre 1648 unter dem Titel ‚Der zu seinem allerheiligsten Leiden und Sterben hingeführter und an das Kreütz gehefteter Christus Jesus‘ veröffentlicht worden waren. Wie ambitioniert Rist gerade auf dem Felde der Produktion geistlicher Lieder war, äußert sich in der an den Leser gerichteten Vorrede der ‚Neuen Himmlischen Lieder‘ auch darin, daß er die kurz bevorstehende Publikation seiner ‚Sabbathtischen Seelenlust‘ (gedruckt 1651, Rists Vorrede ist auf den 6.5.1651 datiert⁵⁰) gleich zweimal namhaft macht und vermerkt, die Satzarbeiten seien bereits abgeschlossen.

Es dürfte in diesem Zusammenhang mehr als ein Zufall sein, daß Rist – anders als dies bei den ‚Himmlischen Liedern‘ (und nicht nur in ihnen⁵¹) der Fall ist, für die er, wie er selbst berichtete, auf literarische Vorlagen der zeitgenössischen Erbauungsliteratur zurückgriff (Johann Arndt, Johann Gerhard, Josua Stegmann)⁵² – in den Vorreden zu seinen ‚Neuen Himmlischen Liedern‘ derar-

49 *Rist*, Neue Himmlische Lieder (wie Anm. 3), fol. A 5v.

50 *Rist*, Sabbathtische Seelenlust (wie Anm. 31), fol. b Ir.

51 Vgl. z.B. Johann *Rist*: Starker Schild GOTTES Wider die giftige Mordpfeile falscher und verleünderischer Zungen Das ist/ Kräftiger Hertzentrost vor alle fromme Christen/ Welche Unschuldiger weise von bößhaften Lügenern geschmähet und von mißgünstigen Neidern verlästert werden. Hamburg 1644 (SUB Göttingen 8 P GERM II, 7370), fol. A 7v, wo Rist angibt, auch für dieses Werk die „hochtheüren Bücher des weiland Geistreichen Johan Arnds“ genutzt zu haben.

52 Vgl. *Rist*, Himmlische Lieder (wie Anm. 4), S. 14, Z. 16 – S.15, Z. 29 und S.272, Z. 151 – S. 273, Z. 156 sowie die ebd., S. 473–543 zu findenden Textsynopsen, die das von Rist verarbeitete Material detailliert belegen. Vgl. ferner Inge *Mager*: Johann Rists „himmlische Lieder“. Ihre Veröffentlichung und ihre Vorlagen. In: Orthodoxie und Poesie. Hrsg. von Udo *Sträter*. Leipzig 2004 (= Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 3), S. 63–83.

tige theologische Autoritäten nicht herbeizog. Mag dies als Ausdruck für ein mittlerweile bei Rist (noch) ausgeprägteres Selbstbewußtsein in Anschlag zu bringen sein, so darf doch vermutet werden, daß Rist auch für die ‚Neuen Himmlischen Lieder‘ auf erbauungsliterarische Prätexte zurückgriff, wenngleich sich die Eruierung derselben angesichts fehlender Hinweise durchaus schwieriger gestalten dürfte.

Wie dem auch sei: Ziel der Lieder Rists ist es, die Glaubenden angesichts des nahenden Jüngsten Tages im Medium des himmlischen Gesanges anzuleiten zu „wahrer Gottseligkeit“, mithin echter *pietas*, die einerseits den Ernst des göttlichen Bußrufes weder überhört noch verschweigt, andererseits aber (und gerade hierdurch) empfänglich wird für den Trost, der mit der Verheißung des ewigen Lebens gegeben ist:

„Der ist gewißlich gahr ein grosser Narr/ der nicht oft und fleissig an den Tod gedenket/ welches Stunde ihm so gar ungewiß/ als gewisse und unzweifellich ihme desselben Ankunfft ist. Ja solte ein solcher Mensch wol Lust und Liebe haben unrecht zu thun/ in dessen Ohren die erschreckliche Stimme Gottes: Stehet auff ihr Todten/ komt fürs Gerichte/ zu Tage und Nacht erschallet? Solte auch der noch wol muhtwillig begehren zu sündigen/ und seinen frommen GOTT zu beleidigen/ der die allergrimmigste Straffen und erschreckliche Höllen=Quahl der Verdamten ernstlich bei sich erweget? Jm Gegentheil/ was kan uns zur Übung wahrer Gottseligkeit und hertzlichem Verlangen/ nach einem seligen Ende kräftiger reitzen und treiben/ als die stetige Betrachtung der unaußsprechlichen Freude und Herrlichkeit der außerwehlten Kinder Gottes im andern und ewigen Leben?“⁵³

Robert Kolb:

Widerspricht sich die Bibel?

Antworten aus dem Kreis um Luther*

In der Epoche der Aufklärung erhoben sich kritische Stimmen gegen die Integrität der Bibel, die die historische Genauigkeit – und auf dieser Grundlage häufig auch die Autorität – der Heiligen Schrift in Frage stellten. Während der vergangenen zwei Jahrhunderte haben gelehrte konservative Christen viel Zeit und Mühe in die Widerlegung solcher Argumente gegen die Zuverlässigkeit der Schrift investiert, meist ohne die Kritiker damit zu überzeugen. Eine der besten Darlegungen der historischen Zuverlässigkeit des Neuen Testaments stammt von dem schottischen Neutestamentler F. F. Bruce, dessen Werk *The New Testament Documents. Are They Reliable?* (deutsch: Die Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testaments) in über 30 Auflagen erschienen ist. Im Vorwort gesteht Bruce:

„die Frage der Historizität dieser Überlieferung ist von geringer Bedeutung für diejenigen, die die Wahrheit des christlichen Glaubens aus anderen Gründen verneinen“.¹

Nichtsdestoweniger halten Christen, die wie Martin Luther glauben,² daß Gott wahrhaft in der Schrift gegenwärtig ist und aus ihr spricht, es für wichtig, daß das Wort Gottes vertrauenswürdig und zuverlässig ist. Schon während des ersten halben Jahrhunderts der lutherischen Reformation gab es Bemühungen, Schriftstellen klarzustellen, die einige widersprüchlich oder verwirrend gefunden hatten.

Luther und scheinbare Unstimmigkeiten in der Bibel

Anfragen an die Stimmigkeit der Aussagen in der Bibel sind keine Erfindung der Aufklärung. Auch mittelalterliche Theologen mühten sich zu demonstrieren, daß ihre Botschaft ein zusammenhängendes Ganzes bildet. Luthers Ruf nach einer Reform verschob das Fundament und das Zentrum der Glaubenspraxis vom Ritual in der Liturgie oder Gebräuchen verschiedenster Art zu einem Glauben, der auf das Hören des Wortes Gottes zentriert und gegründet

* Der Autor ist Professor em. für Systematische Theologie am Concordia Seminary in St. Louis, MO (USA). Die Übersetzung des Artikels hat Daniel Schmidt, Oberursel, übernommen.

- 1 The question of the historicity of this record is of little importance for those who on other grounds deny the truth of Christianity, (5. Aufl., Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 8.
- 2 Robert Kolb: The Relationship between Scripture and the Confession of the Faith in Luther's Thought, in: *Kirkens bekjennelse I historisk og aktuelt perspektiv. Festskrift til Kjell Olav Sandnes*, ed. Torleiv Austad, Tormad Engelviksen, and Lars Østnor (Trondheim Tapir Akademisk Forlag, 2010).

war und darauf mit Gehorsam, Gebet und Lobpreis antwortete. Diese tiefgehende Umgestaltung im Verständnis der christlichen Existenz erhöhte die Aufmerksamkeit, die der Schrift von Klerus und Laien gleichermaßen zukam.

Bemühungen in Wittenberg ausgebildeter Theologen, die Bibelkenntnis der Laien und des Klerus zu fördern, trieben in verschiedenen Genres Blüte.³ Darunter waren Werke, die sich mit Schriftstellen befaßten, die einander zu widersprechen scheinen [„loci pugnantes“ oder „loci scripturae, qui prima facie inter se pugnare videntur“]. Denn in einer Zeit, in der das Lesen der Bibel zunahm – und es gibt Anzeichen dafür, daß viele Laien in deutschsprachigen Ländern um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts eine breite, wenn nicht tiefe, Kenntnis der biblischen Geschichten erworben hatten – erhoben sich wie von selbst Fragen, wenn innerhalb einer Erzählung oder zwischen Teilen der Bibel etwas keinen Sinn zu haben oder in Konflikt mit einer anderen Aussage zu stehen schien. Wie in jedem Zeitalter lasen neue Hörer und Leser neue Texte mit ihrem „alten“ Vorverständnis. Wenn der neue Wein der biblischen Botschaft die alten Weinschläuche eines nichtbiblischen kulturellen Vorverständnisses ausdehnt, dann kommt es zu Spannungen im Geist des Lesers. Die Leser des sechzehnten Jahrhunderts dachten wahrscheinlich wie die des einundzwanzigsten, daß die biblischen Autoren eine präzisere und weniger metaphorische Sprache gebrauchen sollten. Diese Erwartung führt oft zu Forderungen nach einem Grad der Abstrahierung oder der buchstäblichen Sprache, der außerhalb der Grenzen des normalen Sprachgebrauchs liegt.

Luther hatte sich in seinen Predigten selbst gelegentlich zu „Unstimmigkeiten“ in den Perikopen geäußert. Ihm war klar, daß seine Hörer in Wittenberg beim Vergleich der Evangelienberichte unterschiedliche Details finden konnten, etwa in der Berufung des Andreas zum Jünger Jesu. Der Reformator schrieb dies den Persönlichkeiten und Schreibstilen der Evangelisten zu. Seine Predigt zum Tag des heiligen Andreas in der Hauspostille beginnt mit der Feststellung, daß die Darstellungen der Berufung des Andreas bei Matthäus (4,18–20), Lukas (5,1–11) und Johannes (1,35–42) auseinandergehen.

„Denn Mattheus sagt, Petrus und Andreas haben mit einander gefischt, da sie beruffen sind. Lucas meldet von Andrea nichts und sagt allein von Petro, wie er gefischt und uber dem fischzug Christum erkennt hab, und das Jacobus und Johannes sind dabey gewest. Johannes aber sagt, wie Andreas sey ein Ju[e]nger Johannis des Tauffers gewest und sey dazumal bey Johanne gestanden, da er Christum gesehen, auff jn gedeuttet und jn das La[e]mblein Gottes genennet hab, Sey derhalb durch solche predigt bewegt worden, das er sich von Johanne gethun, dem Herren Christo nochgefolget und jn gefragt hab, wo er zur herberge sey, das er zu jhm kommen, jhn predigt ho[e]ren, umb jn sein mo[e]ge, und hab also den gantzen tag bey Chri-

3 Siehe zum Beispiel Robert Kolb: „The *Summaria* of Veit Dietrich as an Aid for Teaching the Faith,“ in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 99 (2008): 97–119.

sto beharret, Und des andern tages sey er zu seinem bru[e]der Simon Petro kommen, hab jn auch zu Christo bracht, und sind also bey jm bliben“.⁴

Aber, so ließ Luther die Gemeinde wissen, es gibt hier keine Unstimmigkeit. Denn aus Johannes geht klar hervor, daß Andreas vor Petrus zu Christus kam. Aus Lukas geht klar hervor, daß Christus Petrus nach seinem Fischzug als seinen Jünger angenommen hat. Und es ist wahrscheinlich, so schloß Luther, daß Andreas ebenfalls dabei war.

„Weyl nun Simon und Andreas bru[e]der sind, einerley handtwerck kl[e]nnen und bede zu Christo kommen, fasset sie Mattheus zusam, Den er will alle umbstende, wie sie bede zu solchem beruff kommen sind, so eygentlich nit anzeygen, wie Lucas und Johannes thun“.⁵

Ähnlich verhält es sich mit den Anklagen gegen Jesus vor Pilatus. Luther stellte fest, daß Lukas zwei Vorwürfe zusammengefaßt hat, die bei Johannes separat aufgeführt sind (Lukas 23,2, Johannes 18,28–40), und erklärte:

„Solchs aber ist kein Wunder, daß die Euangelisten nicht alle Stücke mit gleichen und mit einerlei Worten beschreiben; denn keine Historie so gewiß ist, die von einem andern nichts anders erzählt und beschrieben würde.“⁶

Luthers Verständnis davon, wie menschliche Sprache einerseits funktioniert und wie der Heilige Geist andererseits die Verfasser der biblischen Schriften gebraucht hat, erklärte, warum biblische Berichte unterschiedlich sein konnten, ohne sich gegenseitig zu widersprechen.

Luthers Schüler befassen sich mit Problemen beim Lesen des biblischen Textes

Drei der Anhänger Luthers publizierten in den Jahren zwischen 1527 und 1563 Werke, die sich mit Schriftstellen befaßten, die sie als „schwierig“ oder „Stellen, die einander zu widersprechen scheinen“ bezeichneten. Alle drei waren in Latein verfaßt und als Hilfen für Pfarrer gedacht, die sich mit ihren eigenen Fragen oder denen ihrer Hörer konfrontiert sahen. Andreas Althamer (vor 1500–1538) hatte von 1525–1527 in Wittenberg studiert und war Stadtpfarrer in Ansbach, als er 1530 sein Werk überarbeitete, das solche Stellen in Übereinstimmung miteinander brachte. Er hatte es drei Jahre zuvor verfaßt, als er Diakon in Nürnberg gewesen war. Sein Buch wurde kontinuierlich gelesen; es wurde bis 1612 in mindestens dreiundzwanzig Auflagen gedruckt.⁷ Obwohl

4 WA 52: 563,33–564,12.

5 WA 52: 564,16–19.

6 EA2 4:435–436.

7 Ich beziehe mich auf die revidierte (nach Althamer verbesserte) Ausgabe „Conciliatio locorum Scripturae, qui specie tēnus inter se pugnare uidentur“. Nürnberg 1530. Das Werk erschien zuerst unter dem Titel „Dialege, hoc est, Conciliatio locorum scripturae, qui prima facie inter se pugnare uidentur“ (Nürnberg: Friedrich Peypus, 1527, nachgedruckt 1528, 1529). Dieses Werk fand überwältigenden Absatz, mit Nachdrucken in Nürnberg 1531, 1534, 1535, 1536, 1542, 1544, 1548, 1553, 1554, 1555 und 1561; in Leipzig 1554 und 1555; in Bautzen 1560 und in Wittenberg, 1582, 1584, 1592, 1597 und 1612. Die Liste mag durchaus unvollständig sein. Eine Übersetzung ins Deutsche erschien in einer einzigen Auflage 1556.

damit andere, ähnliche Werke eigentlich unnötig waren, verfaßten zwei Pfarrer, die eine Generation jünger als Althamer waren, in den 50er und 60er Jahren des 16. Jahrhunderts ähnliche Bände, die jeweils in nur einer Auflage erschienen.

Das erste dieser Werke war eine sehr kurze, eng begrenzte Untersuchung von Problemen in der Berechnung der Chronologien im Alten Testament von Cunmann Flinsbach (1527–1571). Dieser hatte von 1546–1548 ebenfalls in Wittenberg studiert und hatte unmittelbar danach das Amt eines Gemeindepfarrers in Zweibrücken angetreten; inmitten der finsternen Tage, in denen Kaiser Karl V. und sein Bruder Ferdinand alle Anstrengung unternahmen, die lutherischen Kirchen mit Hilfe des Augsburger Interims zu eliminieren. 1571 wurde er Superintendent der Gemeinden in Pfalz-Zweibrücken. Flinsbach half der Regierung seines Fürsten, des Pfalzgrafen Wolfgang, um das Interim herum zu manövrieren, aber die Zukunft war alles andere als klar, als er 1551 sein Werk „Bestätigung der Chronologie und der Auslegung schwieriger Stellen“ schrieb.⁸

Solche größeren politischen und kirchlichen Anliegen waren vermutlich nicht der Grund für Christoph Obenhin (gest. 1578), 1563 ein Werk zu schreiben, daß mehr dem Althamers glich. Obenhin hatte offensichtlich nicht in Wittenberg studiert, war jedoch in den 50er Jahren ein Anhänger von Matthias Flacius Illyricus und der gnesiolutherischen Bewegung geworden. Er hatte das Amt eines Superintendenten in Ursel inne, als er seine „Auslegung widersprüchlicher Stellen im Neuen Testament“ veröffentlichte.⁹ Es scheint, daß dieses Werk das erste in einer größeren Reihe sein sollte, die er nie abschloß, da es sich nur auf die Evangelien und die Apostelgeschichte konzentrierte und nicht auf den übrigen Teil des Neuen Testaments oder auf das Alte.

Jeder dieser Verfasser hatte seine eigene Art, „schwierige“ Passagen anzugehen, und bei jedem zeigen sich gewisse Aspekte der wissenschaftlichen Orientierung, die den Anhängern und Nachfolgern Luthers und Melancthons gemein war. Bei jedem von ihnen werden auch einige der Herausforderungen offenbar, die mit der Förderung der Bibelkenntnis in Deutschland im sechzehnten Jahrhundert verbunden waren.

Andreas Althamers *Conciliatio locorum Scripturae*

Vincentius Obsopöus, der Übersetzer des Großen Katechismus' Luthers ins Lateinische, war 1529 als Lehrer von Nürnberg nach Ansbach gekommen. Ein Jahr später schrieb er ein Einleitungsgedicht zu Althamers revidierter Fassung seiner *Conciliatio*. Nachdem Obsopöus in Nürnberg als Schullehrer gearbeitet und dort am humanistischen Kreis um Willibald Pirckheimer teilgenommen hatte, übernahm er 1529 eine Stelle in Ansbach. In seinem Gedicht erklärte er

8 Confirmatio chronologiae, atqve locorum difficilium, qui in tota computatione occurrant, expositio, unà cum coniecturis extremi iudicij (Straßburg: Wendelin Rihel, 1552).

9 Novi testamenti locorum pvgnantium, ecclesiastica expositio. Ex uniuersis probatis Theologis (quos Dominus diuersis suis Ecclesiis dedit) excerpta (Basel: Jacob Parcus, 1563).

den Lesern, daß die Schrift keine leeren Worte oder Lügen Gottes enthält, nichts, daß einfach schön in den Ohren klingen oder menschliche rhetorische Fähigkeiten demonstrieren soll. Gottes Worte stimmen miteinander überein. Obsopöus pries Althamers Geschicklichkeit, mit der er nachwies, wie scheinbar widersprüchliche Stellen in der Tat übereinstimmen.¹⁰ Althamer widmete sein Werk Georg Vogler, dem Kanzler des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach, seines eigenen Landesherrn. Er pries Vogler als Verteidiger der Lehre des Evangeliums, die mit dem Näherkommen des Reichstags zu Augsburg 1530 Angriffen ausgesetzt war: „Sie hassen sie, sie kritisieren sie, sie verdammen sie.“¹¹ Dieses Werk, erklärte er, würde zeigen, daß die Stellen, die gegeneinander zu sein scheinen, nicht im Widerspruch zueinander stehen, denn die Heilige Schrift widerspricht sich nicht selbst, so sie mit rechtem geistlichem Urteilsvermögen gelesen wird; alles fügt sich im Gegenteil höchst wunderbar zusammen.

Althamer behandelte 170 Themen. In jedem davon schienen zwei Schriftabschnitte gegeneinander zu stehen. Alle davon betrafen den Kontext, die Sprache oder die dogmatische Bedeutung dieser Aussagen, die einander logisch zu widersprechen schienen oder zu entgegengesetzten Folgerungen in ihrer Anwendung auf das Leben führten. Seine Methode der Überwindung dieser Spannung zwischen den Abschnitten stützte sich auf die Interpretation der biblischen Texte selbst, weitgehend durch exegetische Analyse oder den Bezug auf andere Bibelstellen. Nur höchst selten berief er sich auf andere Autoritäten und dann nur auf Luther, Melancthon oder Johannes Brenz, seinen Kollegen in den reformatorischen Bemühungen in den süddeutschen Landen. Althamer befaßte sich nicht mit Problemen der Chronologie oder solchen, die mit dem Gebrauch der Grammatik oder der Syntax zu tun hatten, und wandte sich nur höchst selten einem Problem der Logik oder einer schwachen Übersetzung zu. Ein solches Beispiel eines Konflikts der „Tatsachen“ erklärte den Widerspruch zwischen Exodus 19,20 – 20,2, wo Gott Moses das Gesetz für die Israeliten gab, und Apostelgeschichte 7,38, wo Stephanus von einem Engel sprach, der Moses das Gesetz gegeben hatte. Althamer führte aus, daß Engel dem Heiligen Geist als „Verwalter“ dienten, die das Gesetz austeilten.¹² Jesu Verwerfung des Schwerttragens in Matthäus 26,52 stand im Gegensatz zu seiner Aufforderung an die Jünger in Lukas 22,36, ein Schwert mitzunehmen, aber Althamer trug dieser Inkonsequenz Rechnung, indem er das „Schwert“ im zweiten Fall als das geistliche Schwert des Wortes Gottes deutete.¹³ In Johannes 8,46 löste Althamer die Verwirrung, die eine wörtliche Lesart dieses Verses im Vergleich zu Johannes 9,24 auslöste, mit dem Hinweis darauf, daß der Gebrauch von „arguere“ statt „convincere“ in der Vulgata eine schlechte Übersetzung des griechi-

10 Conciliatio, A1b.

11 „odiunt, uituperant, execrantur“, Conciliatio, A2a (=3).

12 Conciliatio, 231–232.

13 Conciliatio, 120–121.

schen „ἐλέγχειν“ sei.¹⁴ Der zweite lateinische Begriff gebe die Bedeutung des griechischen Originals viel genauer wieder, schloß Althamer, und räumte damit die Verwirrung zwischen den beiden Versen aus.

Die meisten Stellen, mit denen Althamer sich befaßte, schienen einander aus Gründen der Lehre oder der damit verbundenen Anwendung auf das tägliche Leben zu widersprechen. Einige Themen blieben im abstrakten Bereich. In Johannes 1,18 heißt es, niemand hat Gott gesehen, aber Jakob sagt in 1. Mose 32,31, daß er Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen hat. Althamer erklärte, daß Gott in seiner Majestät unsichtbar ist, daß er aber Abraham, Josua und anderen besondere Offenbarungen gegeben hat und als Mensch in Christus Jesus, dem fleischgewordenen Wort, dem Ebenbild Gottes, gekommen ist (Kolosser 1,15).¹⁵ Von existentiellerer Bedeutung war die Frage, ob Gott niemanden versucht (Jakobus 1,13), angesichts der Tatsache, daß er Abraham versucht hat (1. Mose 22,1). Johannes Brenz hatte in seinem Kommentar zu Hiob eine gute Lösung geboten, in der er feststellte, daß Gott niemanden zu seinem Verderben versucht, daß er aber die, die zu ihm gehören, testet und zu Tode erschreckt, damit sie leben mögen. Der Satan aber versucht einen Menschen mit dem Ziel, ihn zu verderben.¹⁶

Das erste Beispiel in dem Buch ist eine Gegenüberstellung von Sprüche 24,15, „Ein Gerechter fällt siebenmal am Tag und steht wieder auf,“ mit Psalm 112,9, „Seine [des Frommen] Gerechtigkeit bleibt ewiglich.“ Althamer stellte diese Verse in den Rahmen des Gegensatzes zwischen dem alten Adam und der neuen Kreatur. Geistlich gesinnte Leser erkannten, daß der erste Vers den Kampf der neuen Kreatur mit der Sünde beschreibt, wie Paulus es in Römer 7 tut und wie es am Beispiel von David, Hiskia, Hiob und Petrus zu sehen ist. Der zweite Vers spricht von der Stellung des erlösten Sünders vor Gott.¹⁷

Sprüche 26,4 und 5 stellten ein anderes Problem dar: zwei Stellen, die unterschiedliche Anweisungen für den Umgang mit Toren geben. Althamer gab den Rat, daß es eine Weise des Umgangs mit denen gibt, die die Heilige Schrift nicht kennen, wenn sie versuchen, sie gemäß ihren eigenen törichten Gedanken auszulegen. Sie müssen zurückgewiesen werden, aber es besteht keine Hoffnung, ihre Argumente auf ihre eigene Weise zu widerlegen. Althamer richtete seine Kritik an Leute, die törichte Gedanken haben, insbesondere auf diejenigen, die die biblische Lehre vom Herrenmahl und von der Taufe nicht erkennen. Seinem eigenen biblischen Argument fügte Althamer Anmerkungen aus Melanchthons Kommentar zu den Sprüchen hinzu.¹⁸

Häufig löste Althamer die „Unstimmigkeiten“ zwischen zwei Abschnitten auf, indem er sie im Sinne der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evan-

14 Conciliatio, 336–337.

15 Conciliatio, 62–64.

16 Conciliatio, 64–66.

17 Conciliatio, 9–11.

18 Conciliatio, 11–13.

gelium analysierte. Auf diese Weise erklärte er, daß das in Jona 3,4 angekündigte Gericht im Laufe der Erzählung nicht eintraf, weil die Leute von Ninive Buße taten und Gott ihnen vergab.¹⁹ Entsprechend weist Hesekiel 18,14, nach dem Gott die Söhne nicht für Sünden bestrafen wird, die ihre Väter begangen haben und nicht sie selbst, auf Gottes Gnade für die hin, die ihm treu sind, während die Drohung von Exodus 20,5, die Sünden der Väter an ihren Kindern heimzusuchen, von dem Zorn spricht, der in Gottes Gesetz zum Ausdruck kommt.²⁰ Es gibt eine Vielzahl von Beispielen, wo Althamer die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gebraucht, um solche Spannungen zwischen Texten zu überwinden, selbst wo er diese Begrifflichkeit nicht ausdrücklich verwendet.²¹

Althamer bemühte sich auch um Klarstellung solcher Abschnitte, die der evangelischen Lehre entgegen zu stehen schienen. Die Worte aus 1.Chronik 28,9, „wirst du ihn [Gott] suchen, so wirst du ihn finden,“ schienen für die semipelagianische Lehre zu sprechen, daß Gottes Gnade mit menschlicher Leistung verdient werden muß. Damit widersprechen sie Jesaja 65,1, wo es heißt: „ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchen.“ Althamer half den Lesern zu verstehen, daß Gottes Initiative notwendig ist, um Sünder zu ihm zu kehren, und daß die Verheißung des Evangeliums ein reines Geschenk Gottes an die Sünder ist.²²

Die Spannung zwischen der Allmacht Gottes und dem Bösen führte zu Kommentaren Althamers zu mehreren Paaren von Versen, die im Konflikt zueinander zu stehen schienen. In Jesaja 45,6–7 sagt der Herr, daß er alle Dinge wirkt, aber in Johannes 8,44 beschreibt Jesus die Machenschaften des Teufels in offener Auflehnung gegen Gott. In Althamers Ausführungen klang Luthers *De servo arbitrio* wider mit dem Argument, daß Gott das Böse als sein Werkzeug benutzt, obgleich er es nicht bewirkt, und daß er damit arbeitet, um seinen Willen zu erfüllen.²³

Hat Gott das Herz des Pharao verhärtet (Exodus 4,21), oder hat der Pharao sein eigenes Herz verhärtet (Exodus 8,28)? Althamer hielt dafür, daß beide Abschnitte von derselben Sache reden, denn Gott gab dem Pharao kein neues Herz, sondern ließ zu, daß er in seiner Blindheit blieb, um an ihm seine Herrlichkeit zu offenbaren. Nicht lange nach der Veröffentlichung von Luthers *De servo arbitrio*²⁴ unterstrich Althamer auf der Grundlage dieser und anderer Stellen, darunter Jesaja 6,9–10, Markus 4,12, Lukas 8,18 und 10,10–11 sowie Apostelgeschichte 28,25, daß Gott die, die ihm widerstehen, verhärtet, betäubt

19 Conciliatio, 19–20.

20 Conciliatio, 16–18.

21 Conciliatio, 140, 152–154, 191–192.

22 Conciliatio, 32–39.

23 Conciliatio, 95–103.

24 Althamer bezog sich auf Luthers Erklärung der Forderungen des Gesetzes in seiner Argumentation gegen Erasmus in *De servo arbitrio*, Conciliatio, 172.

und blendet.²⁵ In den nächsten beiden Paaren von Schriftstellen betonte Althamer jedoch, daß Gott nicht für den Tod verantwortlich ist und daß er Menschen nicht als solche haßt, sondern sofern sie Sünder sind. Er zögerte ausdrücklich, apokryphe Stellen zu behandeln, da diese nicht Teil der hebräischen Bibel waren. Er stellte jedoch fest, daß es in der Weisheit Salomos 1,13 heißt, daß Gott nicht den Tod macht, während es in Sirach 11,14 heißt, Leben und Tod kommen beide von Gott. Althamer erklärte, daß der Tod klar das Werk des Satans ist, der Sold der Sünde. Ähnliches gilt bei einem Vergleich von Maleachi 1,2–3, „Jakob habe ich lieb und hasse Esau“ mit der Weisheit Salomos 11,24, „denn du hast ja nichts bereitet, gegen das du Haß gehabt hättest“. Gott hat nicht Esau als Mensch gehaßt, erklärte Althamer, sondern nur Esau als Sünder. Er untermauerte sein Argument mit einem Zitat aus Psalm 5,6 und 1.Könige 2,30, die zeigen, daß Gottes Zorn über Sünder seinen Grund in ihrer Verachtung für ihn hat.²⁶

Römer 8,30 besagt, daß Gott die, die er beruft, rechtfertigt, aber Jesus sagt, daß nur wenige von den Vielen, die berufen werden, erwählt sind (Matthäus 20,16). Althamer erklärte, daß man Gottes Berufung, um die es in Römer 8 geht, unterscheiden muß von dem Ruf, den Menschen verkündigen, die sein Wort aussprechen. Viele hören diesen Ruf des Evangeliums, aber nicht alle nehmen ihn an. In seiner Gnade erwählt Gott sich sein eigenes Volk, schloß Althamer auf der Grundlage von Römer 9,16.²⁷

Weder Althamer noch die beiden anderen Autoren, die sich mit scheinbaren Widersprüchen in der Bibel befaßten, stellten eine Lehre von der Schrift auf. „De Scriptura“ war noch nicht als ein formeller Locus in die lutherische dogmatische Tradition eingegangen.²⁸ Luther hatte mit der römisch-katholischen Führung nicht darin übereingestimmt, wie die Schrift ihre Autorität in der Kirche ausübt und was die Rolle des Papsttums in seiner Autorität war, aber die Natur der Bibel als des Wortes Gottes selbst war im Einzelnen unumstritten. Es war deshalb nicht nötig, eine längere dogmatische Definition davon zu entwickeln. Althamer entfaltete jedoch einen Großteil seiner Sicht der Schrift in einer seiner längsten Abhandlungen zu zwei Schriftstellen; Stellen, die insbesondere von manchen „Spiritualisten“ seiner Zeit für widersprüchlich erklärt wurden: In Johannes 6,5 hat Jesus davon gesprochen, daß Menschen von Gott gelehrt sein werden, während er in Johannes 5,39 befohlen hat, daß man in der Schrift forschen soll. Einige argumentierten, daß von Gott gelehrt zu sein eine direkte Offenbarung seines Willens außer der Bibel bedeutet, und daß die Schrift nur etwas Geschaffenes ist, das die wahre Stimme Gottes oder sein Wort nicht vermitteln kann. Sie sei ein toter Buchstabe, behaupteten sie. Der Heili-

25 Conciliatio, 42–43.

26 Conciliatio, 43–59.

27 Conciliatio, 114–115.

28 Robert Kolb: „Die Anordnung der Loci Communes Theologici. Der Aufbau der Dogmatik in der Tradition Melancthons,“ *Lutherische Theologie und Kirche* 21 (1997): 181–184.

ge Geist komme nicht durch äußerliches Hören oder mündliche Verkündigung oder irgendein anderes Medium, sondern ohne äußere Mittel oder Vermittlung.²⁹

Althamer bezeichnete solche Gedanken als Werk des Teufels. Man könnte ebenso gut behaupten, daß Gott die Menschen direkt ernährt, ohne daß sie essen und trinken, oder Kinder erschafft ohne die Vereinigung von Mann und Frau. Althamer bestand darauf, daß die Schrift Gottes Werkzeug zur Unterweisung seines Volkes ist. Sie ist ein Buch, das wir lesen oder mit unseren leiblichen Ohren hören können, im Gegensatz zu den „stummen Geistern des Irrtums“, die niemand wahrnehmen kann. Denn alle Geschöpfe Gottes sind seine Werkzeuge, seine Masken, hinter denen er insgeheim am Werk ist. Die Schrift verachten heißt Gott als ihren Urheber verwerfen. Unser Glaube soll sich nicht an das Geschöpf hängen, aber durch das Geschöpf erkennen wir den Schöpfer und beten ihn an.³⁰

In Johannes 5 weist Jesus darauf hin, daß die Schrift Zeugnis von ihm gibt, so wie alle Geschöpfe Zeugnis von Gott geben. „Denn was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, damit wir durch Geduld und den Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Römer 15,4). Gott hat uns die Schrift um unsern Willen gegeben, um uns zu lehren, zu stärken, zu ermahnen und zu trösten. Sie ist Gottes Werkzeug, durch die er himmlische Unterweisung schenkt. Althamer belegte diese Thesen durch Zitate von 2. Petrus 1,19–21 und Psalm 119,105, 1. Timotheus 4,13 und 2. Timotheus 3,14–17.³¹

Althamer argumentierte mit Luther, daß Gottes Wort von den geschriebenen Seiten der Schrift in die mündliche Verkündigung des Evangeliums fließt, wie Paulus es an einer Reihe von Stellen sagt (z.B. Galater 3,2, Römer 10,17, 1. Thessalonicher 2,13, Epheser 1,13–14). Paulus stellt fest, „wir haben den Geist Christi“ (1. Kor. 16); das, schrieb Althamer, ist nur durch die Autorität der Schrift möglich, durch Gottes Wort, wie es in ihr zum Ausdruck kommt. Denn Gott hat seine Verheißung des Messias in der Schrift gegeben und hat sein Versprechen erfüllt (Römer 1,2, 16,25f). Er belegte seine Schlußfolgerung, daß die Heilige Schrift zu lesen und die äußere, hörbare, von Menschen vorgetragene Predigt zu hören ist, mit weiteren Bibelversen. Gott offenbart sich innerlich den Menschen, aber er zieht den Geist des Menschen durch das Hören mit den Ohren und das Begreifen mit dem Verstand zu sich: Auf diese Weise kommen wir zum Glauben und werden gerettet. Gott lehrt durch den Geist, aber er gebraucht äußerliche Mittel und das Amt von Menschen, wie Paulus in 1. Korinther 3,6 sagt. Wir sind Gottes Mitarbeiter (1. Korinther 3,9), so daß wir Gottes Wort und die Heilige Schrift predigen können. Auf diese Weise ist Gott selbst Lehrer, Vater und Meister.³²

29 Conciliatio, 174.

30 Conciliatio, 174–176.

31 Conciliatio, 176–178.

32 Conciliatio, 178–181.

Mit fast ausschließlich biblischen Argumenten hob Althamer hervor, daß die Schrift Gottes Weise ist, mit seinem Volk zu reden. Ihr Text ist so zuverlässig wie Gott selbst. Er kümmerte sich kaum um „faktische“ Diskrepanzen wie diejenigen, mit denen sich Flinsbach in seiner Untersuchung der chronologischen Berechnungen befassen sollte. Er untersuchte ein paar Stellen, an denen die Sprache oder die Übersetzung ins Lateinische Verwunderung ausgelöst hatte. Im Wesentlichen richtete sich seine Aufmerksamkeit aber auf Spannungen, die aus der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium oder aus dogmatischen Differenzen mit der scholastischen Theologie oder den Schwärmern erwuchsen.

Cunmann Flinsbachs Confirmatio

Flinsbach bot seinen Lesern kein Vorwort. Seine kurze Abhandlung setzte direkt mit dem ersten Teil seiner Untersuchung der sechs chronologischen Probleme ein, die er ansprechen wollte, gemäß der Regel Augustins, „distingue tempora & concordabis scripturam“.³³ (= Unterscheide die Zeiten, und du wirst die Schrift in Übereinstimmung bringen!) Das erste betraf die Diskrepanz zwischen Paulus' Aussage in Galater 3,17, daß der Exodus aus Ägypten 430 Jahre nach dem Bundesschluß Gottes mit Abraham stattfand, und der des Mose in 2. Mose 12,40, daß die Kinder Israel 430 Jahre in Ägypten verbrachten. Zweitens wandte sich Flinsbach dem Unterschied in der Datierung der Periode von Josua bis Samuel in den Büchern Josua und 1. Könige (13,6) und der Feststellung des Paulus darüber in Apostelgeschichte 13,19–20 zu. Flinsbachs drittes Problem fand sich in 2. Chronik 21 und 22, wo es in 21,5 heißt, Joram begann seine achtjährige Herrschaft im Alter von 32 Jahren, während sein jüngster Sohn und Nachfolger, Ahasja, 42 Jahre alt war, als er den Thron bestieg. Die vierte Frage betraf ähnliche Kalkulationen in 2. Könige in Bezug auf die Länge der Regierungszeiten von Joas, Usia, Asarja, Jehu und Jerobeam. Fünftens rang Flinsbach mit der Datierung des Exils in Anbetracht der Datierung der Herrschaft Nebukadnezars in 2. Könige 25,8. Schließlich wandte sich Flinsbach der Frage zu, wie die siebzig Wochen aus Daniel 9 zu der Periode von Daniel bis Christus passen. In jedem dieser Fälle fand er Lösungen aufgrund sorgfältiger Berechnungen der Jahre, ohne Zuflucht zu Erklärungen zu nehmen, die sich auf buchstäbliche oder rhetorische Analysen gründen.³⁴ Seiner Abhandlung dieser sechs Fragen ließ er einen langen Abschnitt folgen, in dem er sich mit einer Reihe von Spekulationen auseinandersetzte, wann das Jüngste Gericht kommen würde. Mit Zitaten von Melanchthon, insbesondere aus seinem Daniel-Kommentar, sowie Caspar Cruciger zu Johannes 5 und Andreas Osianders Werk zu solchen Vermutungen, verflocht Flinsbach ernste Warnungen und Bußrufe mit der Versicherung der Güte Gottes und der Rettung, die er in Chri-

33 Confirmatio, 1.

34 Confirmatio, 5–37.

stus schenkt.³⁵ Obgleich er deutlich die Absicht hatte, die Gemüter in Bezug auf scheinbare Diskrepanzen zwischen einigen wenigen chronologischen Berechnungen in der Schrift zu beruhigen, spiegelt die Gesamtausrichtung seiner Arbeit die unruhigen Zeiten der frühen 50er Jahre des sechzehnten Jahrhunderts wider, als die lutherische Reformation massiver Bedrohung ausgesetzt war. Flinsbach hat keine Hinweise hinterlassen, warum die sechs chronologischen Probleme, die er zur Behandlung ausgewählt hatte, von besonderem Interesse für ihn waren, oder warum er sich für die Behandlung gegensätzlicher Vermutungen in Bezug auf das Jüngste Gericht in Verbindung mit den anderen Stellen entschied. Insbesondere der letzte Abschnitt paßt jedoch zu der apokalyptischen Stimmung, die unter den deutschen Lutheranern herrschte, als er dieses Werk schrieb.³⁶

Christoph Obenhins Expositio

Im Gegensatz zu Althamer erklärte Obenhin seinen Lesern nicht, warum er seine Auslegung scheinbar widersprüchlicher Stellen zusammengestellt hatte. In seinem widmungsartigen Vorwort an den Grafen von Büdingen, Reinhard von Isenburg, einen prominenten Angehörigen des lutherischen höheren Adels, gebrauchte er Psalm 2, um den Grafen mit Nachdruck auf die Verantwortung jedes Landesherrn hinzuweisen, öffentliche Politik in Übereinstimmung mit Gottes Geboten zu treiben. Sein Werk wurde jedoch wie das Althamers von einem kurzen Gedicht eingeleitet, in diesem Fall von Wendelin Helbach, Pfarrer in Eckarshausen, im Gebiet des Grafen Reinhard. Das Gedicht stellte fest, daß es zwei Gründe für die „heute von gemeinen Leuten häufig geäußerte“ Meinung gibt, daß die Heilige Schrift Aussagen enthält, die einander widersprechen. Einige Abschnitte scheinen tatsächlich widersprüchlich zu sein, sind es jedoch bei sorgfältiger Betrachtung nicht. In anderen Fällen verbindet sich ein übertriebenes Selbstbewußtsein mit dem Verlangen, dem Verstand seinen eigenen, perversen Lauf zu lassen. In die göttlichen Bücher sind keine Mehrdeutigkeiten eingemeißelt [*Sed nihil ambigui diuina uolumina iradunt*], schloß Helbach, und nichts verdunkelt ihre Bedeutung. Sie sprechen klar von Christus. Damit empfahl er Obenhins Werk seinen Lesern.³⁷

Obenhins Werk befaßte sich mit mehr als den dogmatischen Themen, die Althamers Anliegen bestimmt hatten, obwohl diese auch für den Pfarrer in Ursel primär waren. Seine Abhandlung der vier Evangelien wurde zusammen mit der der Apostelgeschichte gedruckt, obgleich die 120 „*loci pugnantium*“ zu letzterer ein separates Titelblatt und Vorwort hatten. In den vier Evangelien behandelte Obenhin 217 „*loci pugnantium*“ und löste scheinbare oder tatsächliche Widersprüche durch präzise Information über die genaue Bedeutung von

35 *Confirmatio*, 39–78.

36 Volker Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999).

37 *Expositio*, *7b.

Wörtern in den Ursprachen oder den kulturellen Kontext biblischer Zeiten oder, häufiger, durch Unterscheidungen verschiedener Art auf. Einige dieser Unterscheidungen bezogen sich auf historische oder kulturelle Faktoren, einige auf die Lehrabsicht der betreffenden Zitate. Diese Probleme mit dem Text entstanden nicht nur aus den Texten selbst, sondern auch gelegentlich aus recht unsinnigen Fehlinterpretationen, denen, wie der Prediger wußte, seine Leser begegneten, wenn sie mit anderen Laien über die Schrift diskutierten.

Obenhin verwendete außerdem eine andere Methode als Althamer. Statt durch exegetische Analyse Antworten auf seine Fragen zu suchen, suchte er sie in den Kommentaren einer Reihe von zeitgenössischen Autoren und einigen der alten Väter. Aus der alten Kirche zog Obenhin Hieronymus, Eusebius von Cäsarea, Ambrosius, Athanasius, Augustin, Basilius, Chrysostomos, Clemens von Alexandria, Cyprian, Cyrill von Alexandria, Epiphanius, Hilarius, Irenäus, Oecumenicus, Origenes, Sedulius, Tertullian, Theophylactus, Valerius und eine große Zahl anderer heran. Er zögerte auch nicht, eine Reihe mittelalterlicher Theologen zu gebrauchen, einschließlich Bernhard von Clairvaux, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Beda, Anselm, Johannes Gerson, Wilhelm Durandus, Nikolaus von Lyra und eine Anzahl von anderen, die er in einer Art von Anthologien gefunden haben muß. Er berief sich auf Luther, Melanchthon, Johannes Brenz (einschließlich der Großen Württemberger Kirchenordnung von 1559), Johannes Bugenhagen, den Rostocker Professor David Chyträus, den Tübinger Professor Jakob Heerbrand, den Kopenhagener Professor Niels Hemmingen, den führenden Gnesiolutheraner Tilemann Heshusius, auf den Poeten und Exegeten von Lüneburg, Lukas Lossius, den Lüneburger Superintendenten Urbanus Rhegius, auf den Leiter der Kirche in Nassau und später Mansfeld, Erasmus Sarcerius; den Freiburger Schulsuperintendenten Hieronymus Weller und andere. So polemisch Obenhin gegen die Abendmahlslehre derer sein konnte, die zu Zwingli und Calvins Lager gehörten, zögerte er doch nicht, Argumente und Interpretationen von denen zu gebrauchen, die, wie er sie nannte, „sakramentierische“ Positionen vertraten, wie Martin Bucer, Heinrich Bullinger, Konrad Pelikan und besonders Johannes Calvin und Wolfgang Musculus.

Gelegentlich verwendete Obenhin Faltseiten und Parallelspalten sowie andere visuelle Hilfsmittel, um Punkte zu illustrieren, die zur Klärung eines Textes beitrugen. Dazu gehörten unter anderem Abstammungstabellen,³⁸ Tabellen zu den Unterschieden zwischen der Geburt Christi und anderen menschlichen Geburten,³⁹ den Unterschieden zwischen den Wundern Christi und denen der Propheten⁴⁰ und dem Gegensatz zwischen der Last, die Christus auferlegt, und

38 Expositio, evangelistas, 10–14, 32; vgl. seinen Stammbaum der herodianischen Familie, Expositio, Acta Apostolorum, 193–195.

39 Expositio, evangelistas, 43–45; vgl. eine ähnliche Gegenüberstellung der Eigenschaften Christi mit denen anderer Menschen.

40 Expositio, evangelistas, 379–380.

der des Gesetzes.⁴¹ Auch Auflistungen der *Loci Communes* von Melanchthon halfen den Lesern gelegentlich, die Texte zu verstehen.⁴² Es ist deutlich, daß Obenhin seinen Lesern, vor allem Pfarrern, helfen wollte, zu einem besseren Verständnis der Texte zu gelangen, die sie predigen würden oder zu denen ihnen Laien herausfordernde Fragen stellen möchten.

Die ersten fünf *Loci Obenhins* zu Matthäus befaßten sich mit Fragen, die sich aus den Unterschieden in den Stammbäumen bei Matthäus und Lukas ergaben. Die von Obenhin herangezogenen Experten erklärten diese unter Bezug auf die tatsächliche oder „natürliche“ Abstammungslinie Marias und die rechtliche Linie Josephs. Der matthäische Stammbaum stellte den Zusammenhang zu Abraham und den Kindern Israel her; der lukanische zum gesamten menschlichen Geschlecht von Adam her. Diese Kommentare begründeten die Nennung Josefs als des Vaters Jesu in Matthäus (Matthäus 1,16) mit der Notwendigkeit einer rechtlichen Verbindung zur davidischen Linie, da Maria aus dem Stamm Levi stammte.⁴³ Obenhins Interesse an Abstammungsfragen ging jedoch über die historische Genauigkeit und Information hinaus. Mit einem Zitat von Lukas Lossius wies er auf die Stammbäume als ein Zeugnis für die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria hin, zum Lobpreis der Barmherzigkeit und Treue Gottes in der Sendung des Messias und zum Trost und der Gewißheit des Glaubens an Christus.⁴⁴

Obenhin verwarf die „unfromme“ Vermutung, Maria habe außer Jesus noch weitere Kinder gehabt, indem er eine Definition von „bis“ [donec] von Chrysostomos, Theophylactus und Nikolaus von Lyra und eine Erklärung biblischer Redewendungen (Tropen) des elsässischen Reformators Bartholomäus Westheimer, eines Schülers von Martin Bucer, anführte.⁴⁵ Eine andere Art der sprachlichen Analyse half den Lesern, die Spannung zwischen Matthäus 3,9, wo Johannes der Täufer die Juden auffordert, sich nicht selbst Abrahams Kinder zu nennen, und Johannes 8,37 zu lösen, wo Jesus sie Abrahams Kinder nennt. Die Juden bewiesen ein fleischliches Verständnis ihrer Abstammung von Abraham, das Johannes ausdrücklich kritisierte und Jesus ironisch zurückwies.⁴⁶ Matthäus 2,23 stellte eine Schwierigkeit anderer Art dar, da keine alttestamentliche Stelle vom Messias als einem „Nazarener“ spricht. Obenhin informierte seine Leser, daß einige sagen, Samson, den Nazarener, verbinde als Vor-Bild Christi den Messias mit den „Nazarenern“, andere sahen Jesaja 11, Jeremia 23 und Sacharja 3 hinter dem Satz in Matthäus. Obenhin zog jedoch die Erklärung von Chrysostomos, Athanasius und Theophylactus vor, die alle argumentierten, einige Weissagungen des Alten Testaments seien schlichtweg

41 Expositio, evangelistas, 414.

42 Z.B., Expositio., Acta Apostolorum, 118–119, 178.

43 Expositio, evangelistas, 2–45.

44 Expositio, evangelistas, 5–6.

45 Expositio, evangelistas, 45–48.

46 Expositio, evangelistas, 52–54.

verloren gegangen, und Matthäus habe sich auf eine solche Weissagung bezogen.⁴⁷

Wie konnte Jesus zornig werden (etwa in Markus 3,5, Johannes 11,33.38), wenn er selbst und David den Zorn ausdrücklich verdammt hatten (Matthäus 5,22, Psalm 4,5 [in Obenhins Verständnis])? Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten des Zorns, vorgebracht von Wolfgang Musculus und Hieronymus Weller und untermauert durch Zitate von Gregor dem Großen, Bernhard von Clairvaux, Chrysostomos und Ambrosius, gab die Antwort auf die Frage.⁴⁸ Jesu Befehl, nicht zu richten (Matthäus 7,1) widersprach seinem Befehl, gerecht zu richten (Johannes 7,24). Obenhin verwendete Zitate von Melanchthon, Weller, Brenz, Musculus, Calvin und Augustin, um den Unterschied zwischen verschiedenen Arten des Richtens zu erklären, für rechte öffentliche Zwecke und für privates Urteilen.⁴⁹ Die Versuchung Jesu stellte ein anderes Problem dar: Es schien absurd, daß der Sohn Gottes versucht werden konnte. Wolfgang Musculus und Johannes Calvin boten Erklärungen, die zeigten, wie die Versuchung Christi sich in Gottes Plan zur Rettung der Sünder einfügte.⁵⁰ Eine weitere Unterscheidung überwand die Spannung zwischen Johannes 6,39 (die Auserwählten werden von den Toten auferweckt werden) und solchen Stellen, die von einer Auferweckung aller Toten reden. Brenz' Unterscheidung der zweifachen Auferstehung der Erwählten und der Verdammten erklärte dieses Problem im Kontext der Lehre von der Erwählung, die Obenhin auch mit einer Übersicht behandelte, die die Anfechtungen und Versuchungen, denen sich Christen ausgesetzt sehen, mit dem Trost verglich, den ihnen das Evangelium gibt.⁵¹

Obenhin war sich bewußt, daß Unterschiede zwischen biblischen Stellen im Geiste der Leser häufig Lehrprobleme hervorriefen, und viele der Loci seiner Expositio behandelten solche Probleme. Darin spiegeln sich vielfach Kontroversen der Zeit wieder, über mittelalterliche Theologie und Praxis, aber insbesondere über Streitpunkte, die von den „Sakramentierern“ erhoben wurden, von denen Obenhin im Vorwort zur Apostelgeschichte sprach.⁵² Paulus riet vom Heiraten ab (1. Korinther 7,7), aber Jesus und seine Jünger begleiteten seine Mutter zur Hochzeit in Kana. Die Ablehnung des mittelalterlichen Zölibats der Kleriker in der Interpretation dieser Stellen bei Brenz, Lossius und Heerbrand wurde unterstützt durch Zitate aus nahezu zwanzig Kirchenvätern, was die Vermutung nahelegt, daß Obenhin für seine Antwort eine Anthologie zu diesem Thema heranzog.⁵³

47 Expositio, evangelistas, 49–51.

48 Expositio, evangelistas, 73–78.

49 Expositio, evangelistas, 122–128.

50 Expositio, evangelistas, 71–73.

51 Expositio, evangelistas, 564–566.

52 Expositio, Acta Apostolorum, 4.

53 Expositio, evangelistas, 484–488.

Lukas berichtet, daß der sündhaften Frau, die Jesu Füße salbte, vergeben wurde, weil sie „viel geliebt hat“ (Lukas 7,47). Melanchthons Lösung, eine Berufung auf den Sprachgebrauch und die Synthese von Ursache und Wirkung in der Stilfigur der Synekdoche fand Unterstützung von Lossius, Bullinger, Brenz, Sarcerius und Weller sowie von Stellen aus beinahe vierzig Theologen der alten Kirche und des Mittelalters.⁵⁴

Obenhin widerlegte eine Reihe von Auslegungen von Schriftstellen, die von denen vorgebracht wurden, die eine spiritualisierende Sicht der Gegenwart Christi im Mahl des Herrn vertraten. Die Auseinandersetzung zwischen Luther und Zwingli über Johannes 6,63 verlangte eine Behandlung in Obenhins Band. Er stellte Argumente von Luther, Brenz und Lossius zusammen und fügte lange Abschnitte aus Melanchthons Sächsischem Bekenntnis von 1551, Tilemann Heshusius' *Von der waren gegenwart des Leibs und Bluts Jesu Christi, im Heiligen Abendmahl des Herren* und seine eigene Untersuchung des Verses an.⁵⁵

Obenhin schloß sein Werk im Mai 1563 ab. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ihn die Erörterung der Höllenfahrt Jesu im Heidelberger Katechismus, die ein paar Monate früher erschienen war, zur Behandlung des Zitats aus Psalm 16,10 in Apostelgeschichte 2,27 trieb. Der Heidelberger Katechismus hatte eine leibliche Höllenfahrt abgelehnt, vermutlich aufgrund der Annahme, daß Christi Leib, wenn er zwischen seinem Begräbnis und seiner Auferstehung zeitweise im Grab und in der Hölle sein konnte, auch nach seiner Himmelfahrt an mehr als einem Ort sein konnte.⁵⁶ Obenhin trug für seine Position, daß Christus leiblich zur Hölle gefahren ist, während er begraben war, Unterstützung von Luther, Johannes Aepinius, Alexander Alesius, Johannes Bugenhagen, Urbanus Rhegius, Lukas Lossius und Augustin zusammen.⁵⁷

Obenhins Zitierweise steht für eine Wittenberger Tradition, die frühere scholastische Modelle aufnahm und kritisch anpaßte. Die von ihm angeführten Stellen sind Zeugnis einer umfassenden Kenntnis altkirchlicher und mittelalterlicher Quellen, die in einigen Fällen seiner eigenen Lektüre neuer Ausgaben der Väter entstammen muß und nicht den Zitatensammlungen anderer. Das Spektrum der Probleme, die er untersucht, ist breiter als bei Flinsbach und vielleicht etwas umfassender als bei Althamer, da er Fragen mehr linguistischer Art und scheinbare Diskrepanzen zwischen Tatsachen ebenso auswertet wie die Spannungen zwischen Gesetzes- und Evangeliumstexten und die dogmatischen Irrtümer der Altgläubigen und der Schwärmer. Obgleich er keine Frage aus-

54 Expositio, evangelistas, 380–392.

55 Expositio, evangelistas, 570–578. Heshusius' Traktat wurde in Latein veröffentlicht, *De praesentia corporis Christi in Coena domini* (Magdeburg: Donatus Ritzenhain, 1560).

56 Zur Kritik dieses Punktes im Heidelberger Katechismus durch das gnesiolutherische Ministerium von Mansfeld siehe Robert Kolb: Christ's Descent into Hell as Christological Locus. Luther's „Torgau Sermon“ „As Confessional Instrument in the Late Reformation,“ *Lutherjahrbuch* 69 (2002): 101–118.

57 Expositio, Acta Apostolorum, 62–74.

drücklich der Natur der Heiligen Schrift widmet, geht sein Schreiben von denselben Voraussetzungen aus wie Althamers Traktat. Gott spricht in der Schrift und er ist verlässlich; deshalb muß sie verlässlich und ohne Widerspruch sein.

Althamer, Flinsbach und Obenhin wandten sich verschiedenen Schriftabschnitten und verschiedenen Arten von Problemen mit Methoden zu, die sie von den Wittenberger Reformatoren gelernt hatten. Alle drei achteten sorgfältig auf den Text und bemühten sich, seine Bedeutung in seinem kulturellen und historischen Kontext, durch rechte Begriffsbestimmung und ein rechtes Verständnis der Lehrintention des Sprechers zu erfassen. Trotz der Unterschiede in ihrem Fokus und ihrer Art und Weise, zu Antworten zu kommen, ging es allen dreien um die Integrität und Autorität der Schrift. In Wittenberg hatten sie als Studenten gelernt, daß das Volk Gottes aus der Kraft des Wortes Gottes und im Gespräch mit ihm lebt. Sie erkannten seine Gegenwart und Kraft in der Schrift. Da sie diese als die Stimme Gottes definierten und voraussetzten, daß Gott verlässlich ist, stellten ihre Bemühungen ein wesentliches Element in der Förderung des Verständnisses des biblischen Inhalts und seiner Funktion im Leben der Kirche sowohl beim Klerus wie bei den Laien dar.

Umschau

Gert Kelter:

Junia(s) – die „umstrittene Figur“

Kritische Anmerkungen zu einer angeblich neuen Erkenntnis

1. Explizite biblische Begründungen für die Ordination von Frauen?

Die Befürworter der Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche tun sich gelegentlich schwer damit, *explizite* biblische Argumente für ihre Position vorzubringen.

In dem von Kirchenleitung und Superintendentenkollegium der SELK im Jahr 2000 herausgegebenen *Papier „Die wesentlichen Argumente zur Frage einer Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, soweit sie bisher in der SELK geäußert wurden“*¹ findet sich auf der Seite der Pro-Argumente als explizit verstandenes neutestamentliches Zeugnis im Grunde nur Gal 3, 28.²

Alle weiteren erwähnten Schriftstellen sind entweder diejenigen, die von den Gegnern angeführt und von den Befürwortern nur insofern aufgenommen und zitiert werden, als man sie als stichhaltige Begründungen zu widerlegen versucht. Der Rest der von den Befürwortern angeführten Bibelstellen besteht nahezu ausschließlich aus weiblichen Namensnennungen in apostolischen Grußlisten.

Aus diesen Erwähnungen werden dann implizite Hinweise auf wichtige und anerkannte Positionen von Frauen in den frühen Christengemeinden als mittelbare und abgeleitete Argumente für die Frauenordination herangezogen.

Die auffällige, geradezu singuläre Fixierung auf Gal 3, 28 als einzige vermeintlich explizite biblische Belegstelle für die Möglichkeit bzw. Ermöglichung der Ordination von Frauen ist aufschlußreich:

Im 3. Kapitel des Galaterbriefes geht es *gerade nicht* um (neue) Rollen und Strukturen in Kirche und Gesellschaft, sondern um die „Gerechtigkeit aus dem

1 Auch Bestandteil der „Dokumentation zum Beratungsprozeß ‚Ordination von Frauen zum Amt der Kirche‘ in der Pfarrerschaft der SELK von 1999–2009“, S.7 ff.

2 Im Kontext der Verse 26–29: „26 Ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. 27 Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. 28 Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus. 29 Gehört ihr aber Christus an, so seid ihr ja Abrahams Kinder und nach der Verheißung Erben.“

Glauben“,³ also das neue Verhältnis der getauften Kinder Gottes „in Christus“ zu Gott, dem Vater. Die Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen haben „vor Gott ihre Heilsbedeutung verloren, wenn sie auch äußerlich weiterbestehen. (...) Die auch weiter bestehenden Unterschiede nationaler, sozialer und geschlechtlicher Art (...) sind bedeutungslos geworden angesichts der Tatsache, daß in Christus sie alle eine Einheit bilden.“⁴

Die Befürworter der Frauenordination verwenden diese Verse zwar als explizites biblisches Haupt- und Basis-Argument für ihre Auffassung, können aber lediglich implizit, durch abgeleitete Schlußfolgerungen und – was besonders bezeichnend ist – durch nachträgliche Einbettung nicht nur in theologische Vorentscheidungen, sondern auch in gegenwartskulturelle, gesellschaftliche Argumentationsmuster (Gleichberechtigung von Mann und Frau, Problematik der Vermittelbarkeit einer Ablehnung der Frauenordination in der heutigen Zeit usw.) darlegen, daß und was diese Aussagen des Galaterbriefes mit der Frauenordination zu tun haben sollen.

Das haben sie aber nicht und das unterscheidet Gal 3, 28 eben auch von den „klassischen“ Stellen⁵ wie 1 Kor 14, 34ff oder 1 Tim 2, 11–12, die beide den gottesdienstlichen Kontext bzw. eine „kirchliche Funktion“ (etwa das Lehren) im Blick haben.

2. Römer 16, 7 als Argument

Angesichts der Dürftigkeit explizit biblischer Argumente für Lehr- und Leitungsfunktionen von Frauen im Neuen Testament ist es verständlich, daß die Erwähnung von Christinnen in Grußlisten apostolischer Briefe insgesamt für eine implizite Argumentation, eine Hochrechnungs- und Schlußfolgerungstheologie aus der Sicht der Frauenordinationsbefürworter einen hohen Stellenwert einnimmt.

Unter diesen Erwähnungen weiblicher Namen in Grußlisten kommt Röm 16, 7 noch einmal eine für die Befürworter der Frauenordination besonders herausragende Rolle zu. In der Lutherübersetzung (1984) lautet dieser Vers:

„Grüßt Andronikus und Junias, meine Stammverwandten und Mitgefangenen, die berühmt sind unter den Aposteln und schon vor mir in Christus gewesen sind.“

Im griechischen NT liest man: „ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουλιᾶν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ“.

Um einen Eindruck zu vermitteln, welche Bedeutung Röm 16, 7 in Kreisen der Befürworter der Frauenordination zugemessen wird, zitiere ich hier einen

3 So die Kapitelüberschrift in der Luther-Bibel 1984.

4 Joachim Rohde, Der Brief des Paulus an die Galater, Theol. Handkommentar zum NT, Bd. IX, Berlin 1989, S.164–165, kursive Heraushebung durch G.K.

5 Die von den *Gegnern* der Frauenordination herangezogen werden.

Ausschnitt einer Meldung des Internet-Presstedienstes der SELK (selk_news) vom 21.03.2012 über eine Veranstaltung der „Initiative für die Ordination von Frauen in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) – INFO“ am 10. März 2012 in Radevormwald. Darin heißt es u.a.:

„(...) Höhepunkt der Tagung war ein Gemeindevortrag über das Thema „Frauen in Leitungspositionen in der Gemeinde: ein kontroverser Befund im Neuen Testament und dem frühen Christentum“. Dazu referierte Dr. theol. Heidrun Mader, früher Hochschulassistentin an der Lutherischen Theologischen Hochschule der SELK in Oberursel,⁶ jetzt Hochschulassistentin an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg und gleichzeitig Dozentin für Neues Testament an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg. (...) Besonderes Gewicht lag auf der wissenschaftlichen Erforschung der umstrittenen Figur der Apostelin Junia, die Paulus am Ende des Römerbriefes in der Grußliste erwähnt. Bis zum 13. Jahrhundert sei ihr Apostolat unumstritten gewesen, so die Referentin. Erst danach sei aus Junia eine männliche Person, ein Junias geworden. Neuere Forschungen hätten aber ergeben, was nun auch in der jüngsten Auflage des griechischen Textes des Neuen Testaments, dem sogenannten ‚Nestle-Aland‘, dokumentiert werde, daß Paulus eine Junia, also eine weibliche Person grüßen lasse. Verständlicherweise war diese Apostelin auch der Schwerpunkt der sich anschließenden regen Aussprache, die von Prof. Dr. Elke Hildebrandt (Brugg/Schweiz) moderiert wurde.“

Noch eine weitere Notiz, die unterstreicht, welche Bedeutung die „umstrittene Figur der Apostelin Junia“ für die Befürworter der Frauenordination hat: Am 8. Juli 2012 wird in Augsburg die erste „Apostelin-Junia-Kirche“ geweiht. Dabei handelt es sich um die Pfarrkirche der alt-katholischen Gemeinde Augsburg. Die alt-katholische Kirche in Deutschland hatte 1994 die Frauenordinationen eingeführt und 1996 die erste Frau zur Priesterin geweiht

Einerseits ist festzuhalten: Wir reden hier lediglich über die im gesamten Neuen Testament *singuläre* Erwähnung eines Namens innerhalb einer Grußliste am Schluß eines apostolischen Briefes, die insgesamt 27 Namen enthält, also nicht wirklich über eine Abhandlung des Apostels Paulus zur Frage der Stellung von Frauen in der Kirche. Andererseits aber wird dieser Namens Erwähnung auf der Seite der Befürworter der Frauenordination ein hohes Gewicht bei dem Versuch einer biblischen Begründung für die Legitimität der Frauenordination und vor allem auch eine wichtige Symbolkraft beigemessen.

Es ist ausdrücklich *positiv* festzustellen, daß sich Befürworter der Frauenordination innerhalb der SELK um eine *biblische* Untermauerung ihrer von der offiziellen Lehre der SELK abweichenden Meinung bemühen und sich keineswegs darauf beschränken, lapidar auf „die allgemein anerkannte Gleichberechtigung von Mann und Frau“ oder Antidiskriminierungsgrundsätze zu berufen, wie dies in anderen kirchlichen Kontexten längst üblich geworden ist. Von da-

6 Die Referentin gehört heute nicht mehr der SELK an.

her und im Sinne gegenseitigen Respektes ist es durchaus angemessen, sich mit solchen biblischen Argumentationen auch ernsthaft auseinanderzusetzen.

Diesen Versuch will ich hier unternehmen und folgenden Fragen nachgehen:

1. Wie kommt man überhaupt darauf, daß es sich bei „Junias“ (so die Luther-Bibel) um eine Frau handeln soll?
2. Was führt zu der Annahme, daß selbst dann, wenn Junias eine „Junia“ war, dieser die Bezeichnung „Apostelin“ gelten soll?
3. Falls Paulus von einer „Junia“ ausgeht und diese als „Apostelin“ bezeichnet: Welche Bedeutung hätte dies für die Beantwortung der Frage nach der Legitimität der Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche?

3. Junias oder Junia?

3.1 Grammatikalisch-philologisch

„Grüßt Andronikus und Junias“, schreibt der Apostel Paulus, jedenfalls in der Lesart der deutschen Luther-Übersetzung. Auf die Frage „wen der Apostel grüßen läßt“ folgt in der deutschen wie der griechischen Sprache der Akkusativ. Der aber lautet griechisch Ἰουνιᾶν (Iounian), und zwar sowohl, wenn es sich im Nominativ um den Namen Junias, als auch, wenn es sich um den Namen Junia handelt.⁷

Rein grammatisch könnte es sich bei „Andronikus & Co.“ also ebenso um zwei Männer wie um einen Mann und eine Frau gehandelt haben.

Und rein grammatisch läßt sich die Frage daher auch nicht eindeutig beantworten, ob Paulus neben Andronikus eine Frau namens Junia oder einen Mann namens Junias grüßen läßt. Wir sind also bereits an dieser frühen Stelle der Erörterung auf „Zusatzargumente“ angewiesen.

3.2 Namensbezeugungen beider Varianten in der Antike

Auf die Beantwortung der Frage etwa, ob in der Antike der Männername Junias überhaupt vorkam. Daß er bei den antiken Schriftstellern *überhaupt* nicht bezeugt werde, läßt sich jedenfalls so pauschal nicht behaupten. Denn bei Epiphanos v. Salamis (315–403 n. Chr.)⁸ wird ein Junias erwähnt, der immerhin Bischof von Apameia in Syrien war. Eine möglicherweise singuläre Erwähnung dieses männlichen Namens Junias ist dies zwar, aber damit auch nicht „weniger singulär“ als es die Erwähnung einer „Junia“ im Neuen Testament wäre.

Der Hinweis auf die extrem seltene Bezeugung eines männlichen Namens „Junias“ allein reicht also nicht aus, um zwingend daraus schließen zu müssen, daß es sich hier um eine Frau namens Junia gehandelt habe.

7 Den Unterschied im Akkusativ könnte man im Griechischen nur dadurch markieren, daß man (in der weibl. Form) einen Akzent auf das 'i', in der männl. Form auf das 'a' setzt. Beide Varianten sind gleichermaßen bezeugt.

8 (Index discipulorum 125.19–20), in: Daniel Dangendorf, Junia – die erste Apostelin – eine exegetische Studie, MBS-Texte 140 Theologische Akzente, 7. Jg., Pforzheim 2010.

Es gibt aber noch weitere Möglichkeiten, hinter der Akkusativ-Form einen entsprechenden männlichen Namen anzunehmen. So wird etwa vermutet, es könne sich bei Junias um eine Kontraktion des freilich dann häufig vorkommenden Namens „Junianus“ handeln. Oder auch, Junias sei die griechische Transkription des lateinischen Namens Junius. Und schließlich gibt es Wissenschaftler, die die These vertreten, Junias könne die griechische Transkription des hebräischen (Männer-) Namens Yehunni sein.⁹

Befaßt man sich eingehender, als dies hier möglich ist, mit den Argumenten, die für und wider die hier genannten Hypothesen für eine männliche Grund- oder Ausgangsform angeführt werden, wird man im Ergebnis jedenfalls keine zweifelsfreie Aussage treffen können.

Theoretisch ist eine männliche und – in der Tat – auch eine weibliche Grundform denkbar und beides jeweils mit allerlei Zusatzargumenten begründbar, damit aber noch längst nicht im wissenschaftlichen Sinne beweisbar oder gar bewiesen. Auch die Herausgeber der neuesten Ausgabe des griechischen Textes des NT, des „Nestle-Aland“, haben sich lediglich aus zwei möglichen für die ihnen am plausibelsten erscheinende Hypothese entschieden. Sie hatten sich zuvor schon anders entschieden und wenn die Herausgeber der nächsten Ausgabe sich wiederum anders entscheiden sollten, könnten sie das ebenso gut oder schlecht begründen wie die derzeitigen.

3.3 Eine teilkirchliche Tradition für die „Apostelin Junia“

Für eine (weibliche) Junia spricht allerdings, wobei selbstverständlich auch dies nichts anderes ist als ein „Zusatz- oder Hilfsargument“ für eine These, die sich aus dem Wortlaut des neutestamentlichen Textes nicht zweifelsfrei belegen läßt, daß in der (bzw. einer) Tradition der griechisch-orthodoxen Kirche eine Junia (unter Bezug auf Röm 16, 7) zu den 72 bzw. 70 Jüngern gezählt wird, die Lk 10 erwähnt werden.

„Junia“ wird dabei als Gefährtin des Andronikus gesehen.¹⁰ In den Ostkirchen gibt es viele solcher Listen, auf denen den 70 Jüngern, die – anders als im Westen – hier auch als „Apostel“ bezeichnet werden, Namen beigefügt werden. Diese Listen weichen jedoch häufig und nicht etwa nur im Blick auf „Junia“ voneinander ab. In der russisch-orthodoxen Tradition, die auch solche Namenslisten kennt, werden keinerlei Frauen genannt und eine Apostelin Junia ist dort unbekannt.

Keine Frage: Eine breite und „alte“ Bezeugung einer bestimmten Auslegungs- oder Verstehensvariante der Heiligen Schrift durch die „Tradition der Kirche“ ist ein gewichtiges und nicht zu verachtendes Kriterium bei exegetischen Entscheidungen. Gerade die Gegner der Frauenordination legen auch Wert darauf, wenn sie z.B. darauf verweisen, daß die Tradition der Kirche, und

⁹ Alle Belege bei Dangendorf, s.o.

¹⁰ So auch der griech. Kirchenvater Johannes Chrysostomos (347–407 n. Chr.); vgl. *Chrysostomos*. Homilie XXXI.7 über den Römerbrief. Bei: Dangendorf, s.o., S. 8.

zwar der ganzen christlichen Kirche in West und Ost und von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert hinein weder in der Lehre noch in der Praxis die Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche kannte bzw. sie ausdrücklich ablehnte, und nur Sekten gelegentlich und in geringem Maße Frauen Leitungsfunktion, Priesterweihen usw. zuerkannten. Das Traditions- bzw. Katholizitätsargument hat also Gewicht.

Allerdings verwenden es in der Frage der Frauenordination *deren Gegner* als zusätzliches Argument zur Stützung eines aus ihrer Sicht völlig klaren *Schriftbefundes*, während es jetzt die *Befürworter* zur Klärung eines ausdrücklich unklaren *Schriftbefundes* heranziehen.

Und hierbei berufen sie sich dann auch noch auf eine einzelne Traditionslinie einer Teilkirche, zu der sie selbst nicht gehören und die sich nicht einmal in der betreffenden „Konfessionsfamilie“ der Ostkirchen einmütig bezeugt finden läßt.

3.4 Ein weiteres inneres Kriterium für Junia?

Es sind allerdings noch innere Kriterien zu nennen, also Sachverhalte, die sich im Neuen Testament, in den apostolischen Briefen, bei Paulus finden lassen und die für die Möglichkeit sprechen, daß nicht ein Junias, sondern eine Junia begrüßt werden soll.

Paulus nennt in seinen Grußlisten sehr viele und eindeutig als weiblich verifizierbare Namen, hebt sie gelegentlich besonders hervor und läßt darin keinen Zweifel an seiner Wertschätzung für die Frauen im allgemeinen, wie für ihre Arbeit und ihren Dienst an der Verbreitung des Evangeliums im besonderen.

Es fällt dabei auch auf, daß er dort, wo er „Paare“ grüßt, immer zunächst den Mann, dann die Frau nennt und nur bei Priska (Priszilla) und Aquila eine Ausnahme macht. Wohl, wie vermutlich zu Recht die meisten Ausleger annehmen, um Priskas herausragenden Dienst besonders zu würdigen.

Röm 16 träfe diese Beobachtung auf „Rufus und seine Mutter“ (Vers 13), „Philologus und Julia“ (Vers 15), „Nereus und seine Schwester“ (Vers 15) und eben auch auf „Andronikus und Junia“ (Vers 7) zu.

Ebenso – und damit wird diese Argumentation wieder relativiert – werden aber jeweils auch zwei Frauen (Vers 12) oder zwei Männer (Vers 9) in *einem* „Grußabschnitt“ begrüßt, was dann wiederum auch auf zwei Männer namens „Andronikus und Junias“ (Vers 7) zuträfe.

Bereits hingewiesen wurde auf die Tatsache, daß im gesamten Neuen Testament eine Junia, wenn es denn eine solche gab, nur an dieser einzigen Stelle erwähnt wird. Sollte dann auch noch die Lesart zutreffend sein, wonach Junia (oder Junias) von Paulus als „besonders berühmte Apostelin“ (bzw. besonders berühmter Apostel) bezeichnet wird, drängt sich schon die Frage auf, weshalb man abgesehen von dieser einmaligen Erwähnung nie wieder etwas von einer so verdienstvollen Person im Neuen Testament oder aus anderen Quellen vernommen hat.

Aus meiner Sicht läßt sich die Frage „Junia“ oder „Junias“ also nicht auf dem Weg einer zweifelsfreien Exegese, auch nicht unter Hinzunahme zahlreicher Hilfs- und Zusatzargumente entscheiden. Man bleibt, ganz gleich, für welche Variante man hier plädiert, auf Hypothesen und Spekulation angewiesen.

3.5 ...und die „Echtheitsfrage“

Anzumerken sei hier noch, daß unter historisch-kritisch arbeitenden Theologen die Echtheit von Röm 16 durchaus nicht von allen und allgemein anerkannt ist. Sie sehen in Röm 16 das Fragment eines verloren gegangenen (weiteren) Epheserbriefes oder sogar einen eigenen Brief, bezweifeln aber in der Regel nicht, daß auch dieses Fragment von Paulus stamme.

Dennoch fällt auf, daß solche historisch-kritischen Echtheitszweifel bei der Argumentation für eine Apostelin Junia keine Rolle spielen, während sie als Argument gegen die Echtheit von 1 Kor 14, 33b–36 ein ganz entscheidendes Argument darstellen: Diese Verse werden fast immer als „unpaulinische Interpolation“ abgetan.¹¹

Schon Karl Barth stöhnte: „Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!“

4. Apostelin Junia oder „Junia, angesehen bei den Aposteln“?

Meine bisherige, ablehnende Haltung gegenüber der Ordination von Frauen wäre allerdings auch dann nicht tangiert, wenn mich die Argumente für die Annahme, Paulus habe Röm 16, 7 eine Frau namens Junia grüßen lassen, vollständig überzeugten.

Etwas interessanter wäre es, wenn diese Junia vom Apostel Paulus ausdrücklich als „angesehene Apostelin“ bezeichnet würde.

Dazu müßte allerdings eindeutig feststehen, daß man „ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις“ philologisch korrekt zwingend so übersetzen muß, wie es z.B. die Einheitsübersetzung tut, die zwar von einem männlichen Junias ausgeht, Andronikus und Junias jedoch als „angesehene Apostel“ bezeichnet:

„Grüßt Andronikus und Junias, die zu meinem Volk gehören und mit mir zusammen im Gefängnis waren; sie sind angesehene Apostel und haben sich schon vor mir zu Christus bekannt.“

Eben an dieser Stelle gehen die Ansichten und Übersetzungsvorschläge der unterschiedlichen Bibelausgaben weit auseinander.

„Voll krass und uncool“ entscheidet sich nämlich ausgerechnet die „Volxbibel“, die ansonsten mit zwar unschöner bis peinlicher aber politisch gerechter und „inklusiver“ Sprache arbeitet, bei Röm 16, 7 für folgendes Ergebnis, das ich mir hier zu zitieren nicht verkneifen kann:

„Und Andronikus und Junia, die genau wie ich Juden sind und mal mit mir zusammen im Knast waren. Die beiden haben unter den Aposteln voll den gu-

¹¹ Zu beiden Stellen: Werner Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg, 21. Aufl. Heidelberg 1983, S. 275ff bzw. 238ff.

ten Ruf. Beide waren auch schon vor mir Christen. Die müßt ihr auf jeden Fall auch noch grüßen.“

Die beiden haben also – so die Volxbibel – „unter den Aposteln voll den guten Ruf“, sind aber selbst keine Apostel, auch wenn Junias hier selbstverständlich eine Junia ist.

Was bedeutet nun dieses Wort ἐπιστημος, auf das es hier – in Verbindung mit εν und Dativ – ankommt?

Laut neutestamentlichem Wörterbuch¹² heißt es „ausgezeichnet, hervorragend“, kommt im NT in positiver Verwendung nur einmal, nämlich Röm 16, 7 vor. (Und ansonsten nur noch Mt 27, 16. Hier allerdings in der negativen Nebenbedeutung von „berüchtigt“ und auf Barabbas bezogen.)

Die Lutherübersetzung „die berühmt sind unter den Aposteln“ ist zwar philologisch konkordant und korrekt, läßt aber nach deutschem Sprachempfinden zunächst beide Verstehensvarianten zu:

Andronikus und Junia(s) werden von den Apostel gerühmt, sind im Kreis der Apostel als hervorragend(e Mitarbeiter) angesehen, haben bei den Aposteln einen hervorragenden Ruf oder: Sie sind von allen Aposteln besonders berühmte Apostel, besonders hervorragend usw. und also selbst auch Apostel.

4.1 Zur Verwendung des Begriffes „Apostel“

Apostolos heißt „der Gesandte“ und wird sowohl im Sinne eines Titels als auch zur Beschreibung einer Funktion verwendet. Man ist geneigt, in allen Fällen beim Vorkommen des griechischen Wortes ἀπόστολος sofort von einem Titel auszugehen, muß aber jeweils kontextbezogen differenzieren. In einigen Fällen ist das allerdings nicht eindeutig möglich.

So heißt es z.B. bei Mk und Lk (Mk 3,14 und Lk 6,13), Jesus setzte zwölf ein und nannte sie Apostel. Hier ist die ausdrückliche Bezeichnung einer eingrenzenden Gruppe von Jüngern und abgehoben von den anderen Jüngern als „Apostel“ greifbar, wobei die Textbezeugung bei Lk eindeutiger ist als bei Markus.¹³

Mt 10, 2 („Die Namen der zwölf Apostel sind diese...“) ließe sich auch mit „die Namen der zwölf Gesandten“ übersetzen, zumal in Vers 1 von den zwölf Jüngern (δώδεκα μαθητάς) die Rede war, die nun, in Vers 2 als „Gesandte“ bezeichnet werden.

In den Paulusbriefen wird der Begriff „Apostel“ in aller Regel im Sinne der Zugehörigkeit zum Kreis der zwölf, von Jesus selbst zu dessen irdischen Lebzeiten berufenen Jüngern und im Sinne eines Titels und nicht nur der Funktion des Gesandtseins verwendet. Allerdings gibt es auch Abweichungen von diesem Prinzip:

12 Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 5. Aufl. Berlin 1971, Sp. 590, Lemma episimos.

13 So auch Lk 11,49; 22,14; 24,10 (hier wird der Unterschied „die Frauen“ – „die Apostel“ betont, obwohl die Frauen am Grab aus dem Kontext heraus ja zweifelsfrei vom Auferstandenen „Gesandte“ waren).

Vor allem bezeichnet sich Paulus selbst als Apostel, etwa 1 Tim 2,7 und 2 Tim 1,11, wo Paulus sich als (von Gott/von Christus) eingesetzten *Botschafter* und Apostel bezeichnet. Mit demselben Verb für „einsetzen“ (τιθημι), mit dem er auch 1 Kor 12, 28 davon schreibt, Gott habe in der Gemeinde Apostel *eingesetzt*.

In anderen Fällen läßt es sich nicht immer eindeutig entscheiden, ob das griechische ἀπόστολος als Titel oder als Funktionsbeschreibung verwendet wird. Die Möglichkeit, ἀπόστολος mit „Gesandter“ sprachlich und kontextuell zutreffend zu übersetzen, ist aber fast immer gegeben.

Eine Ausweitung der Verwendung des Titels „Apostel“ auf andere Personen als auf die Zwölf und Paulus selbst könnte Gal 1,19 vorliegen. Hier berichtet Paulus von seiner Reise nach Jerusalem, wohin er sich begab, um Kephas (Petrus) kennenzulernen und dann anschließt: „*Von den anderen Aposteln aber sah ich keinen außer Jakobus, des Herrn Bruder.*“

Nun zählten zwar zwei Jünger namens Jakobus zu den Zwölfen, der (in Mt 13,55 erwähnte) Herrenbruder Jakobus gehörte aber nicht dazu. Wenn Paulus hier (und sei es nur hier) eine solche Ausweitung des Aposteltitels vornimmt, könnte man einwenden, ist es nicht auszuschließen, daß er es auch Röm 16, 7 im Blick auf Andronikus und Junia(s) tat.

Dem könnte man, nicht zuletzt mit dem Hinweis darauf, daß eine Ausnahme auch die Regel *bestätigen* könnte, zustimmen. Denkbar wäre es aber auch, daß Paulus ebenso, wie er Röm 16, 3 Priska (Priscilla) „regelwidrig“ vor ihrem Mann Aquila nennt, dem Bruder des Herrn aus hochachtender Wertschätzung (Jesu!) diesen (Ehren-)Titel zugesteht.

In den Paulusbriefen insgesamt, so läßt sich festhalten, ist jedenfalls ein deutlich enger Apostelbegriff festzustellen und jede einzelne vermeintliche Abweichung von diesem engen Gebrauch bedürfte einer plausiblen Erklärung.

Angenommen, Paulus hätte Röm 16,7 also abweichend von seinem sonst üblichen, auf die Zwölf (und in gewisser Weise sich selbst) eingeschränkten Gebrauch des Begriffes „Apostel“ im Sinne eines Titels diese Bezeichnung auch auf Andronikus und Junia(s) angewendet, wäre dies lediglich ein Hinweis darauf, daß er Andronikus und Junia(s), ebenso wie den Herrenbruder Jakobus damit in besonderer Weise ehren und auszeichnen wollte. Während sich aber im Falle des Herrenbruders Jakobus diese besondere und vom üblichen Sprachgebrauch abweichende Prädikation dadurch erklären ließe, daß Jakobus nicht nur in der Jerusalemer Gemeinde offenbar eine wichtige und besondere Rolle spielte, sondern vor allem, weil er eben als Bruder des Herrn Jesus galt (und vermutlich nicht zuletzt deshalb schon diese wichtige und besondere Rolle spielte), bleibt ganz und gar offen, weshalb man von Andronikus und Junia(s) – vergessen wir vor lauter Geschlechtsfixierung nur ja nicht Andronikus! – außer hier, Röm 16, 7 – vorher und nachher nie wieder etwas vernommen hat.

Worin bestand der Grund für diese besondere Hervorhebung? Daß ein Andronikus und eine Junia bzw. ein Junias zusammen mit Paulus eine Gefängnis-

haft erlitten hätten, die Bezeichnung als „Mitgefangene“ also im wörtlichen Sinne zu verstehen wäre, ist nicht zu belegen. Und weshalb läßt Paulus nicht auch Epaphras, der Philemon 23, oder Aristarch, der Kol 4, 10 als „Mitgefangener“ des Apostels bezeichnet wird, den Aposteltitel zukommen? Epaphras bezeichnet Paulus Kol 1, 7 als „unseren lieben Mitknecht und treuen Diener Christi für euch“.

5. Die Bedeutung der Junia(s)-Frage für die Frauenordinationsthematik

Was sagt die Heilige Schrift?, fragt bekenntnisgebundene Theologie und meint damit zunächst immer den grammatikalisch-philologisch eindeutig zu erhebenden Schriftsinn.

Läßt Paulus Röm 16,7 eine Frau namens Junia oder einen Mann namens Junias grüßen?

Der grammatikalisch-philologische Befund läßt die Frage unbeantwortet bzw. *beide* Möglichkeiten mit mehr oder weniger guten Gründen zu. Wofür man sich entscheidet, mag durchaus auch mit dem jeweiligen „Vorverständnis“ des Auslegers etwas zu tun haben.

Volker Stolle ruft in Erinnerung: *„Ich werde den Verdacht nicht los, daß die biblischen Begründungen in Sachen Frauenordination sich stärker von verinnerlichten, kulturell-gesellschaftlich bedingten Rollenbildern leiten lassen als von den biblischen Aussagen selbst; diesen Verdacht schöpfe ich, weil die Argumentationen recht gewollt erscheinen, die unterschiedlichsten Wege beschreiten, um dann im Endeffekt dieselben Ergebnisse zu erzielen (...)“*¹⁴ Stolle meinte damit freilich die *Gegner* der Frauenordination, die seiner Ansicht nach *„den Geltungsbereich apostolischer Weisungen willkürlich festlegen, und sich auf Postulate gründen, wenn sie z.B. Mutmaßungen darüber anstellen, welchen Sinn Jesus etwa mit der Auswahl von zwölf jüdischen Männern zu seinen Aposteln verbunden haben mag.“*¹⁵

Im Blick auf die Auslegung und das Verständnis von Röm 16,7 erscheint mir Stollens Hinweis zumindest auch, und zwar *deutlichst* auch für die Befürworter der Frauenordination zu gelten.

Die „biblischen Aussagen selbst“ sind in Röm 16, 7 höchst ambivalent. Keine der möglichen Auslegungen der grammatikalisch-philologisch allerdings deutlich zu erhebenden Aussagen sind zweifelsfrei und wissenschaftlich belastbar zu belegen.

Die kühne Behauptung, Paulus lasse hier nach neuesten oder auch weniger neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen zweifelsfrei und eindeutig eine Frau namens Junia grüßen, ist „Meinung“, weiter nichts.

14 Volker Stolle. Neutestamentliche Aspekte zur Frage der Ordination von Frauen. in: Frauen im kirchlichen Amt?. Oberurseler Hefte 28. Oberursel 1994, S.78.

15 Stolle, a.a.O., S.78–79.

Die nicht weniger kühne Behauptung, Paulus bezeichne in derselben, wissenschaftlich nun nicht mehr anfechtbaren Erkenntnis diese Junia überdies auch noch als eine Frau, die eine „angesehene Apostelin“ sei, läßt sich nicht einmal grammatikalisch-philologisch halten, beruht auf Mutmaßungen und Hypothesen.

Aber einmal vorausgesetzt, Paulus habe Röm 16, 7 neben Andronikus dessen Ehefrau oder Mitarbeiterin oder „Gefährtin“ „Junia“ grüßen lassen und diese als „Apostelin“ bezeichnet: Welche Bedeutung hätte dies für die Beantwortung der Frage nach der Legitimität der Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche? – Überhaupt keine!

Eine gewisse Junia hätte dann die Anerkennung des Apostels Paulus für ihren Einsatz im Reich Gottes bescheinigt bekommen. Ihre Dienst- und Opferbereitschaft, könnte man dann mutmaßen, sei so groß gewesen, daß Paulus ihr einen wahrhaft apostolischen Eifer bescheinigte und sie ehrenhalber (allerdings auch nur indirekt) als „Apostel“ bezeichnete.

Das ändert nichts daran, daß der Apostelbegriff in einem engeren Sinn deutlich exklusiv auf den Kreis der Zwölf beschränkt bliebe, die vom irdischen Jesus ausdrücklich und persönlich erwählt, berufen und gesandt wurden, die dem Auferstandenen begegnet sind und die vom auferstandenen Jesus die Vollmacht und den Auftrag erhielten, alle Völker, alle Menschen zu seinen Jüngern, seinen Nachfolgern zu machen, indem sie sie das Evangelium lehren und sie taufen bzw. sie taufen und das Evangelium lehren.

Wer die Überzeugung vertritt, daß einzig in diesem „eigentlichen“ Apostolat Christi bzw. in dessen Nachfolge das Hirtenamt der Kirche gründet, zu dem ordiniert wird, könnte ziemlich emotionslos den bisherigen Junias als Junia akzeptieren und „ihr“ auch noch die Ehrenbezeichnung eines Apostels gönnen, ohne seine Überzeugung im Mindesten ändern zu müssen.

Von Büchern

Günter Frank und Stephan Meier-Oeser (Hg.): Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten. Band 11), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, ISBN 978-3-7728-2489-0, 527 S., 68,- €.

Dieser Band, der auf ein in Melanchthons Geburtsstadt Bretten abgehaltenes Symposium aus dem Jahr 2008 zurückgeht, thematisiert die frühneuzeitliche Entstehungsgeschichte der Hermeneutik „im Sinne einer normativen Theorie der für die Theologie, Philosophie und Jurisprudenz gleichermaßen grundlegenden Praxis der Textauslegung“ (S.9). Von den Herausgebern in der Einleitung markierter kritischer Bezugspunkt ist das bereits durch Gadamer korrigierte, von Gunter Scholtz im letzten Beitrag des Bandes als einseitig aufgewiesene Postulat Wilhelm Diltheys, wonach erst bei Schleiermacher eine „definitive Begründung einer wissenschaftlichen Hermeneutik“ erreicht worden sei (S.13).

Wiederum bereits in der Einleitung werden Melanchthons „Umdeutung der Rhetorik von einer Theorie der Textproduktion zu einer Theorie der Textinterpretation“ sowie Dannhauers sachlich daran anknüpfender Entwurf einer „Hermeneutica generalis“ gewürdigt (S.11). Allerdings zeigt der französischsprachige Beitrag von Denis Thouard über die hermeneutische Arbeit des Lutheraners Flacius und des Reformierten Hyperius, daß die Rolle der Homiletik bei der Entstehung der Hermeneutik keineswegs übersehen werden sollte, stand doch – in beiden „protestantischen“ Konfessionen – die Kunst der Textinterpretation im Dienst der Verkündigung des Evangeliums. Es ist bedauerlich, daß diese wichtige Einsicht in den meisten anderen Beiträgen nicht zur Geltung kommt. Nicht nur wäre so manche Scheinalternative vermeidbar gewesen. Auch die Verwandtschaft mit der Rechtshermeneutik, in der es ja ebenfalls nicht um Textverstehen als Selbstzweck, sondern um der jeweils aktuellen Rechtsprechung willen geht, wäre so plausibel zu machen gewesen. Entgegen der Ankündigung in der Einleitung sucht man Überlegungen zur Rechtshermeneutik jedenfalls in diesem Band weithin vergeblich.

Behandelt wird von Alexander Brungs als ältester Beitrag die Hermeneutik Wyclifs im Kontext des ausgehenden Mittelalters. Die Rolle der in der Loci-Dogmatik wirksamen Aufnahme der Topik bei Melanchthon und bei Melchior Cano wird von Günter Frank gewürdigt. Klara Vanek wendet sich in nicht immer nachvollziehbarer scharfer ironischer Distanz der „Adhortatio ad studium linguae Hebraeae“ des Matthias Flacius zu und bietet dabei allerdings auch einen wichtigen Überblick über die christliche Hebraistik um 1550. Die Rolle der Topik wird dann noch einmal von Harald Bollbuck anhand der ebenfalls im Umkreis des Flacius entstandenen „Magdeburger Zenturien“, der Brunnenstube protestantischer Kirchengeschichtsschreibung, in den Blick genommen. Ian Maclean sichtet die Hermeneutik des in Marburg und Heidelberg wirkenden

Philippisten Georg Sohn. Joar Haga wirft einen kritischen Blick auf Abraham Calovs Bibelanschauung. Markus Matthias beleuchtet die pietistische Hermeneutik von August Hermann Francke, Wolfgang Dickhut wiederum die nachtridentinische römisch-katholische Hermeneutik. Jorge Barrón und Henrik Wels führen Aspekte der frühneuzeitlichen Aristoteles-Exegese vor Augen. Wie die Bibel als „Summe der Naturwissenschaften“ gelesen werden konnte, zeigt Bernd Ruling am Beispiel der „Philosophia sacra“ des Franciscus Vallesius (1524–1592), worin in guter Weise transparent wird, wie in ein und demselben Werk zeitgenössische Naivitäten durchaus mit biblisch mitinspirierten Erkenntnissen auf den Gebieten der Medizin, der Mineralogie oder der Optik einhergehen konnten.

Lesenswert sind die Darlegungen von Wilhelm Schmidt-Biggemann über die „Topik und Hermeneutik der christlichen Kabbala“, in der es – durchaus in Orientierung an der *regula fidei* – um die Erbauung der Gläubigen als Ziel der Exegese ging. Daß der nach Anschauung der christlichen Kabbalisten im biblischen Text in allen seinen Aspekten aufscheinende Abglanz göttlicher Gnade die Beschäftigung mit diesem zu einem ästhetischen, intellektuellen und frommen Vergnügen macht (S. 303), ist ein Hinweis, für den man angesichts der mancherorts dominierenden rationalistischen Dürre nicht genug danken kann. Sehr instruktiv hinsichtlich der lutherischen Beiträge zur Hermeneutikgeschichte sind die Darlegungen von Stephan Meier-Oeser über die Hermeneutik Dannhauers und von Reimund B. Sdzuj über die sich insbesondere an den Abendmahlsworten entzündende reformiert-lutherische Auseinandersetzung über die „Hermeneutik der Tropen“ (= Hermeneutik der figürlichen Redeweisen). Sdzuj würdigt die diesbezüglichen umsichtigen Problemerkörterungen in Salomon Glassius' „*Philologia sacra*“, der in diesem Werk die wichtigen Vorarbeiten seiner Lehrer Wolfgang Franz und Johann Gerhard zur Vollendung brachte.

Die rationalistische Aufklärungshermeneutik wird sodann von Hanns-Peter Neumann („Hermeneutik im Wolffianismus“ mit Ausblick auf die Applikation derselben in der „Wertheimer Bibel“), Andreas Spahn und Francesco Tommasi (am Beispiel Kants) beleuchtet. Keinerlei Beachtung findet in diesem Band dagegen die bereits von Johann Georg Hamann geübte und hermeneutisch höchst bedeutsame Metakritik der Aufklärung. Spahn schreibt der durch Descartes, Spinoza und Kant entworfenen rationalistischen Hermeneutik eine Mittelstellung zu zwischen der vormodernen „traditionalistischen“ Hermeneutik einerseits und einer postmodernen „Entlarvungs-Hermeneutik“ andererseits (S. 454). In kritischer Auseinandersetzung mit Gadammers Korrektur an Dilthey hält Spahn fest, daß „es für die moderne Bibelhermeneutik keinen Weg zurück in eine vorspinozistische Allegorese gibt“ (S. 435). Daß der Dogmatismus dieser Aussage, der mit einer völlig ungeschichtlichen Anschauung der Idee einer „allgemeinen Menschenvernunft“ (S. 443) einhergeht, nicht erkannt wird, ist nicht nur angesichts der Fülle des in diesem Band ausgebreiteten Materials frappierend. Um so dankbarer wird man für das *Votum Gadammers*, der als

Philosoph mit guten Gründen die Wiederentdeckung der „vorspinozistischen“ bzw. voraufklärerischen Hermeneutik und Exegese anmahnte. Dahinter sollte eine geschichtsbewußte Theologie, der es um die Wahrheitsansprüche der biblischen Texte zu tun ist, nicht zurück. Der vorliegende Band zeigt auf gute Weise, wie lohnend der Blick in die Geschichte der frühneuzeitlichen Hermeneutik ist, in der, wie die Herausgeber eingangs zu Recht betonen, viele Fragen noch offen und viele Felder noch unbearbeitet sind.

Armin Wenz

Denkraum Katechismus, Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Johannes von Lüpke und Edgar Thaidigsmann, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2009, ISBN 978-3-16-150086-2, 578 S., 114,- €.

Titel, Gliederung und ein Großteil der Beiträge dieser Festschrift knüpfen an den Vorschlag des Jubilars an, die systematische Theologie am Grundriß der Katechismen Luthers zu orientieren. Ein solcher Ansatz eröffnet in der Tat, wie die Herausgeber einleitend feststellen, weite Räume des Nachdenkens und der theologischen Verantwortung, die allerdings mit diesem Band trotz des großen Umfangs nicht in jeder zu erwartenden Hinsicht ausgelotet werden. Es dominieren Überlegungen, die an die Dekalog- und Vaterunserauslegung Luthers, insbesondere an seine Aussagen zum ersten Gebot im Großen Katechismus, anknüpfen. Unterbelichtet bleiben dagegen das heilige Abendmahl und die Beichte, in denen man durchaus Besonderheiten der Lutherschen Katechismen und zweifelsohne auch Schwerpunkte der theologischen Arbeit Oswald Bayers selber sehen muß.

Dennoch bietet diese Festschrift eine Fülle von hochinteressanten Anregungen, provoziert allerdings auch an nicht wenigen Stellen den Widerspruch gerade jener Leser, denen die kritische Auseinandersetzung Oswald Bayers mit breiten Strömen der neuzeitlichen, insbesondere durch Schleiermacher geprägten, systematischen Theologie plausibel erscheint. Das betrifft beispielsweise die von Luthers Wendung des Glaubens als Schöpfer der Gottheit (*fides creatrix divinitatis*) ausgehenden Überlegungen Notger Slenczkas zum Verhältnis von Theologie und Glaube, die durchweg positive Schleiermacherrezeption zur Freiheitsthematik bei Eilert Herms sowie die „Grübeleien“ von Otto Hermann Pesch zum „richtigen“ Aufbau einer dogmatischen Theologie, die zeigen, daß er mit der von Oswald Bayer immer wieder so umsichtig entfalteten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nichts anzufangen weiß. Wohltuend davon ab heben sich die ganz am seelsorglichen Ansatz der Katechismen orientierten Ausführungen von Gerhard Sauter zum „Katechismusunterricht als Pendant des Theologiestudiums“. Schon Luthers Bekenntnis aus der Erklärung des dritten Artikels: „Ich glaube, daß ich nicht glauben kann“ entlarvt die Vergeblichkeit der transzendentalen Bemühungen, mit denen eine in problematischer Weise apologetisch orientierte Dogmatik meint, den Glauben als für die

menschlichen Sinnfragen unentbehrlich erweisen zu können. Gefragt werden müsse mithin nach Sauter, was Christen glauben, nicht, warum sie glauben. Damit aber erweist sich Theologie grundlegend als „Lesende“, die sich, wie Günter Bader entfaltet, in unhintergehbaren, in der Heiligen Schrift begründeten Asymmetrien abspielt, in deren Horizont der Leser von der Fülle der Schriftwörter zum Preis des göttlichen Namens und zur Anschauung der göttlichen Eigenschaften geführt wird. Ebenfalls ganz vom seelsorglichen Duktus von Luthers Theologie geprägt sind die lesenswerten Überlegungen von Bo Kristian Holm zur Äquivalenz zwischen Lehre und tröstenden Bildern bei Luther („Der Glaube kommt vom Hören, der Trost aber vom Sehen“). Gesetz und Evangelium können im Glauben nur dann unterschieden werden, wenn dem Hörer oder Leser von Predigt und Katechismus im jeweiligen Einzelteil jeweils immer das Ganze der Botschaft präsent ist. So dienen die katechetischen, homiletischen und dogmatischen Formen dem Ziel, das zuvor götzenbildnerische Herz des Menschen nun ganz neu mit vom Wort der Schrift geprägten Bildern zu füllen, die den Menschen in eine tröstliche Wirklichkeit hineinstellen.

Als exegetisches Pendant zu diesen systematischen Überlegungen kann der Aufsatz von Otfried Hofius über das Verhältnis von Verkündigung und Glaube nach Röm 10,4–17 unter dem Titel „Fides ex auditu“ (der Glaube kommt aus dem Hören bzw., wie Luther nach Hofius korrekt übersetzt, „aus der Predigt“). Hofius verschweigt auch nicht, daß es Paulus in seinen Ausführungen um die Rettung aus dem Endgericht Gottes geht. Wo freilich diese Realität ausgeblendet wird, ist es kein Wunder, daß man mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nichts anzufangen weiß, mithin auch das Bekenntnisverständnis letztlich entleert wird, wie bei Hans Martin Müller zu beobachten ist. So geht es nämlich dann im Bekenntnis nicht mehr um den im Gericht seligmachenden Glauben (Röm 10,10), sondern um innerweltliche Verständigungsprozesse. Dem gegenüber ist auch in der „indirekten Gotteslehre“ der frühen Loci Philipp Melanchthons als einer vorbildlichen katechetischen Einübung ins Christentum alles auf Gottes Walten in Gericht und Rettung sowie wiederum auf die Gewinnung des rettenden Glaubens aus der biblisch informierten Anschauung Jesu Christi als des konkreten Bildes göttlicher Barmherzigkeit fokussiert, wie Jörg Baur ausführt. Interessanten Aspekten von Luthers Schöpfungstheologie vor dem Hintergrund der in der Geistesgeschichte bedeutsamen Unterscheidung zwischen „morgendlicher und abendlicher Erkenntnis“ geht Johannes von Lüpke nach und dringt in diesem Zusammenhang auch zu einer hilfreichen Relationsbestimmung von Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube vor.

Ebenfalls hilfreich sind die Überlegungen von Gunther Wenz zu den Zehn Geboten „als Grundgesetz humaner Schöpfungsordnung“. Was er hier insbesondere zur Rolle des vierten Gebotes im Sinne einer Einladung in die Bejahung der eigenen Herkunft und zur Selbstannahme als Voraussetzung für die liebende Hinwendung zum Nächsten entfaltet, kann in unserer Zeit auch vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen in Kirche und Gesellschaft nicht deutlich genug betont werden. Denn dem in Selbstvergottung verkehrten Ich wird

letztlich alles, bis hin zur eigenen Identität, zuwider, so daß die Folge Nihilismus und Tod ist. Daß Fragen der Schöpfung und Fragen der letzten Dinge miteinander verknüpft sind, zeigt dann Christof Gestrichs Beitrag: „Luther mit Leib und Seele. Impulse für die christliche Eschatologie“. Gestrich setzt sich darin sehr kritisch mit der „protestantischen“ Ächtung der „Unsterblichkeit der Seele“ auseinander und weist Wege zu einer Wiedergewinnung weithin verdrängter Aspekte der biblischen Eschatologie, nicht ohne dabei immer wieder die seelsorgliche und homiletische Relevanz einer solchen Wiedergewinnung anzudeuten.

Der Teufelsanschauung in Luthers Katechismen mit einem Seitenblick auf die anderen Bekenntnisschriften geht Athina Lexutt nach. Damit aber führt sie den Leser dorthin, wo das Herz von Luthers Theologie schlägt: in die Anfechtung, die ebenfalls durch keine transzendente oder hermeneutische Verharmlosung zu bewältigen ist. Weil mit dem Teufel eine Macht in der Welt ist, die es nicht ertragen kann, wenn „klare Strukturen und verlässliche Worte und Taten das Miteinander der Geschöpfe gestalten“ (325), ist der Kampf der Geister unumgänglich, für den der Christ wiederum Stärkung und Mut schöpft aus den Zuwendungen seines Gottes in Taufe und Abendmahl. Nicht zufällig behält, so Lexutt, Luther vom traditionellen Taufritus Exorzismus und Abrenuntiatio bei, zeigt sich doch in diesen Stücken, worum es in der Taufe und im seligmachenden Glauben geht. Das tägliche Beten von Morgen- und Abendsegen führt dem Beter allezeit die Gefahr durch den alle Ordnung zerstörenden Widersacher vor Augen und gibt das geistliche Rüstzeug gegen ihn an die Hand. Treffend in diesem Zusammenhang ist auch das fiktive Gespräch Luthers mit dem Teufel aus der Feder des polnischen Philosophen Leszek Kolakowski, das Lexutt breit zitiert. Unausgesprochen knüpfen die Ausführungen von Volker Stümke über das „Böse als eine Kategorie der politischen Ethik“ hier an. Reizvoll ist der Versuch Hans G. Ulrichs, das Vaterunser als Anleitung zum Erlernen der Ethik zu lesen. Hier kann der Praktiker Ideen etwa für Beichtansprachen oder Passionsandachten finden.

Theologiegeschichtlich orientiert bzw. auf pietistische Transformationen reformatorischer Erkenntnisse fokussiert sind die Arbeiten von Johannes Wallmann über den „ordo salutis“ und von Torleiv Austad über die in Dänemark und Norwegen überaus wirksame Katechismuserklärung von Erik Pontoppidan. Austad zeigt, wie dort die Einführung der Konfirmation mit einer Abwertung der Taufe und mit der Ergänzung und impliziten Ablösung des Kleinen Katechismus durch einen erheblich umfangreicheren (und theologisch problematischen) Fragenkatalog einherging. Heutige Reformprozesse anregen bzw. unter fruchtbarer Aufnahme reformatorischer Einsichten mitgestalten wollen schließlich Friedrich-Otto Scharbau mit Blick auf die Kirchenreformbemühungen in der EKD und Hans Christian Knuth hinsichtlich der aktuellen Herausforderungen im deutschen Bildungssystem. Spannungsvolle Akzente bieten dann die beiden abschließenden Aufsätze von Michael Roth und Jürgen Moltmann. Roth ermutigt vom lutherischen Glaubensverständnis her zur Beteili-

gung lutherischer Theologie am Gespräch der Kulturwissenschaften, was gerade nicht heißt, daß Theologie und Glaube in die Kultur aufgehen, sondern die kulturelle Vielfalt mit eigenen Beiträgen bereichern sollten. Versteht man mit Bayer Theologie als Konfliktwissenschaft, so bietet das konfliktträchtige Forum der Kulturwissenschaften eine Chance, die im Glauben gründenden Lebenserfahrungen auf diesen Kontext zu beziehen, wozu allerdings, so mag man ergänzen, ein gesundes Bewußtsein um die spezifischen Glaubensinhalte ebenso unerlässlich sein wird wie jener Freimut, der allein dem Rechtfertigungsglauben erwachsen kann. Moltmann bleibt gegenüber einer kulturwissenschaftlichen Funktionalisierung der Theologie skeptisch, wobei man seinen kritischen Anfragen gegenüber einer auch in dieser Festschrift hier und da zu beobachtenden Renaissance des Kulturprotestantismus das Recht nicht absprechen kann.

Zwei Höhepunkte seien am Schluß referiert. Peter Stuhlmacher bietet unter dem Titel „Jesu Opfergang“ sein Referat, das er 2008 beim Schülertreffen Josef Ratzingers in Castelgandolfo gehalten hat. Mit diesem Beitrag führt Stuhlmacher auf exegetisch vorbildliche Weise ins Zentrum nicht nur des Lutherischen Katechismus in Gestalt der Auslegung des zweiten Artikels, sondern ins Zentrum einer recht verstandenen katholischen Theologie überhaupt. Freilich läßt Stuhlmacher auch durchblicken, daß seine *gesambiblisch* belegten Einsichten zum Sühneopfer Jesu Christi am Kreuz auf Golgatha schon „innerprotestantisch“ aufs äußerste angefochten sind. Womit wir dann wiederum implizit vor der Frage stehen, ob es einer von Luthers Katechismen belehrten Theologie überhaupt um etwas anderes gehen kann als um das Entfalten und Nachdenken des biblisch bezeugten, richtenden und rettenden Handelns Gottes in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist in der Kirche. Mithin geht es um die Bindung an die Heilige Schrift als Wort und effektives Handeln Gottes und um den Horizont des Endgerichtes, in dem allein der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn rettet. Stuhlmacher läßt seine profunden exegetischen Ausführungen in eine Betrachtung des trinitarischen Gnadenstuhlbildes einmünden, nicht ohne darauf hinzuweisen, daß Luthers inzwischen weg-revidierte Rede vom „Gnadenstuhl“ in seiner Übersetzung von Röm 3,24f völlig richtig ist.

Ebenso lesenswert und in unserer Zeit von allerhöchster Bedeutung sind die Betrachtungen von Bernd Wannewetsch unter dem programmatischen Titel „Lob der Äußerlichkeit“. Wannewetsch nimmt Bayers Rede von der systematischen Theologie als Formenlehre auf und konkretisiert diese in vorbildlicher Weise. Terminologisch unterscheidet er zwischen „Spiritualität“ und „Frömmigkeit“. Frömmigkeit lebt ganz vom „Außenbezug“, vom äußeren Wort und Tun Gottes, wozu in den Katechismen angeleitet wird. Allein diese Orientierung am externen Wort vermag der Ethisierung, Theoretisierung und Existentialisierung der Theologie zu widerstehen. Dem gegenüber verharren, wie Wannewetsch unter Verwendung einer Geschichte des jüdischen Gelehrten Levinas veranschaulicht, die Verfechter der „Spiritualität“ „hinter der Synagoge“, d.h. sie lassen unter Berufung auf ihre Innerlichkeit den äußeren Bibelbuchsta-

ben und die Formen des Gottesdienstes „hinter sich“. Dieser Typus der „Spiritualität“, den Wannenwetsch den „geläufigen“ nennt, „atmet den Geist der neuzeitlichen Produktivität, der etwas aus sich machen muß“ (395), der darauf aus ist, sich, die Welt und die Kirche unmittelbar zu „verbessern“. Das wiederum führt regelmäßig zur Provinzialisierung bzw. zur Spezialisierung auf Teilbereiche, während es in der Frömmigkeit um die ganzheitliche Orientierung an Gottes Wort geht („alles, was ihr tut“). Insbesondere in der kirchlich dominierenden Beratungsliteratur, aber auch in der „Erneuerten Agenda“ sieht Wannenwetsch Beispiele für diesen Typus der „Spiritualität“. Denn hier geht es jeweils nicht um ein „Geformtwerden“, sondern um zu Gestaltendes. „Gestaltung ist das Metier des Menschen, dessen Credo lautet: ‚Im Anfang war die Tat‘“ (398). Im kreativen Vorgang der Gestaltung aber, die ihren Ursprung in sich selbst hat, ereignet sich dann unausweichlich das, was Wannenwetsch die „*annihilatio formae*“ nennt, die Verneinung der durch das Wort gestifteten äußeren Formen und damit die Leugnung der zuvor von Gott bereiteten Werke. Anthropologisch hat das zur Folge, daß sich der Mensch nicht mehr in seiner geschichtlichen und geschlechtlichen Zuordnung zu anderen sehen kann und will, sondern als „neutrales“ Individuum. Dem hält Wannenwetsch mit Luther die „lieblichen Formen“ entgegen, durch die der Geist Gottes uns formt, weshalb der „Fromme“ bei den äußeren Heilmitteln ausharrt, sich nicht als *homo poeta* (als eigenständig schöpferischen Menschen), sondern als Gottes eigenes Werk (als *poiema* nach Eph 2,10) versteht. „Christliche Frömmigkeit ist demnach in reformatorischer Perspektive kein ‚Umsetzen‘ von inneren Erfahrungen in ‚äußere Formen‘, sie ist nichts anderes als das Sich-Einüben in die ‚lieblichen‘ Formen, die gottesdienstlichen Heilmittel, die konkreten Praktiken, die Luther als Kennzeichen der Kirche benennt“ (401). Das gilt fürs Altarsakrament ebenso wie fürs Gebet. An Lk 11,1 ist nach Wannenwetsch zu lernen, daß nicht der Impuls zum Beten, wohl aber die Form des Betens in Jesu Augen gelernt werden muß. Solches Lernen aber geschieht nicht als Information übers Gebet, sondern als Aufnahme in Jesu eigenes Beten, so daß das Vaterunser zum bleibenden Maß allen Betens wird. So ist die „*oratio per Jesum Christum*“ (das Gebet „durch Jesus Christus“) der Inbegriff des Beten-Lernens derer, die nach Röm 8,26 nicht wissen, wie sie beten sollen. Das Herz ist von sich aus leer und kalt und muß zum Beten erst durch äußere Formen erweckt, erwärmt, geprägt werden, weshalb Vaterunser, Credo, Psalter und Lieder für christliches Beten unersetzlich sind. Während die zum „Projekt“ erhobene „Spiritualität“ daher ganz aus dem Pathos der in sich selbst gründenden Gestaltung nach „spirituellen Prinzipien“ lebt, vollzieht sich das Frommwerden als Einüben in die gottgegebenen Formen der Frömmigkeit. Der Gegensatz kehrt in der Frage wieder, ob die Kirche soziologisch oder ekklesiologisch verstanden wird. Frömmigkeit ist ohne Kirche undenkbar, „Spiritualität“ dagegen geht es um eine Selbstbestimmtheit, die der Kirche und des Abendmahls (!) entbehren kann. Das gottesdienstliche Hören des Wortes aber zielt unumgänglich auf das Essen des Wortes und führt so heraus aus der Vereinzelung in die Weite der *una sancta*,

der einen heiligen, katholischen, d.h. Himmel und Erde umspannenden, Kirche.

Allein schon für diesen mutigen und die Augen öffnenden Aufsatz von Wannewetsch lohnt sich die Anschaffung dieses Bandes. Zugleich freilich wird einem durch die Gegensätzlichkeit der versammelten Beiträge deutlich vor Augen geführt, daß die Wahrheit gerade dort, wo sie in einer solch vorbildlichen Weise wie in den Büchern von Oswald Bayer entfaltet wird, im höchsten Maße angefochten ist durch ihr Widerspiel. Darum muß eine solche Festschrift ihrem Wesen nach als Einladung genommen werden, zum Original zu greifen, in diesem Fall neben den Katechismen des Reformators zur Fülle der theologischen Wortbeiträge Bayers, wie sie in dem umfangreichen Schriftenverzeichnis am Ende des Bandes aufgezählt sind, und darüber hinaus und vor allem zu den Schriften Alten und Neuen Testaments selbst, die allemal heller, klarer und heilsamer sind als manche zweifelhafte Errungenschaft der jüngeren Theologiegeschichte.

Armin Wenz

Jörg Baur, Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien, Historisch-systematische Studien, herausgegeben von Thomas Kaufmann, J.C.B. Mohr, Tübingen 2010, ISBN 978-3-16-150384-9, 379 S., 59,- €.

Diese aus Anlaß des 80. Geburtstags des Verfassers von einem seiner Schüler und Freunde besorgte Sammlung umfaßt Studien aus den letzten zwei Jahrzehnten des im Vorwort als „Lutheranissimus“ vorgestellten „schwäbische(n) Meisterdenker(s) auf den Spuren Luthers“, wie Baur selbst im zweiten dargebotenen Beitrag mit Johannes Brenz einen andern großen Schwaben würdigt. Die zerstreuten Orte der Erstveröffentlichungen dieser Studien sind im Anhang aufgeführt. Schon der punktuelle Abgleich zeigt, daß offenbar beim digitalen Verarbeiten der ursprünglichen Texte zusätzliche Fehler im Druckbild entstanden sind, die ein sorgfältiger Lektor hätte entfernen können. Das ist aber – um es deutlich zu sagen – das einzige Manko dieses Bandes. Titel und Vorwort lassen sogleich erkennen, daß dieser konzeptionell und inhaltlich Baur's Buch „Luther und seine klassischen Erben“ von 1993 fortsetzt. Hier wie dort geht es um eine „historisch-theologische Perspektive“, die Reformation und Orthodoxie „weitaus enger zusammenzusehen versucht, als dies in der neuzeitlichen Geschichte des Protestantismus üblich war“ (VII).

Diese Perspektive wird im ersten Hauptteil theologiegeschichtlich an einzelnen Gestalten und Institutionen aufgewiesen. Den Auftakt bildet die Sichtung der vielfältigen Äußerungen Goethes zu Martin Luther. Geht es hier bereits um den Dialog zwischen Reformation und neuzeitlicher Geistesgeschichte, so treten dann mit Johannes Brenz, Catharina Regina von Greiffenberg und Valentin Ernst Löscher drei genuine Vertreter lutherischer Theologie in den Blick, die gerade durch ihr individuelles Profil ganz bei der theologischen Sache sind und den aufmerksamen Leser authentisch zu dieser hinzuführen ver-

mögen. So erinnert Baur daran, daß Johannes Brenz wie kein zweiter die Tiefe und Weite lutherischer Christologie und Abendmahlslehre – in deutlicher Abgrenzung von reformierten und neuzeitlichen Rationalisierungen – auszuloten in der Lage war. Dabei geht es in der Abweisung eines irdisch-räumlichen Verständnisses von Himmel und Hölle, von Höllen- und Himmelfahrt nicht um theologische Spitzfindigkeiten, sondern um den seligmachenden Christusglauben. Denn dieser Christus gibt sich in seiner Menschwerdung und im Altarsakrament ganz und gar nach seiner Gottheit und nach seiner Menschheit dem erlösungsbedürftigen Menschen hin. „In Christus, ihn zur geeinten Person machend, sind die gebende Gottheit und die alles von ihr empfangende Menschheit zu Einem geeint“ (39). Wer eins vom andern trennt, fällt aus dem Evangelium heraus. Denn der Christus, der ganz an Gottes Weltüberlegenheit Anteil hat und zugleich Kraft seiner Menschwerdung ganz eingebunden ins Kreatürliche bleibt, entspricht zwar nicht menschlichem Denken, wohl aber dem Gott, „der alles darum und daraufhin geschaffen hat, daß es Anteil habe an seiner Gutheit“ (46).

Ein Jahrhundert später steht die niederösterreichische, im Nürnberger Exil lebende Dichterin Catharina Regina von Greiffenberg mit ihren geistlichen Sonnetten ganz in dieser lutherischen Tradition, wenn sie in ihrer Dichtung u.a. sämtliche Topoi lutherischer (Kontrovers-)Theologie gerade auch zum heiligen Abendmahl zur Sprache bringt. Der von ihr festgehaltene Grundsatz, niemand dürfe Christi Testament ändern, wenn er wirklich Gott ist, wird dabei nicht nur in Abendmahlsfragen, sondern etwa auch im Kampf gegen „Missionsfaulheit“ und gegen christologiefreie Predigten konkretisiert. Ihre Synthese von Jesus-Frömmigkeit und Christologie ist nach Baur in unserer Zeit erst noch einzuholen. Baur untermauert seine Beobachtungen durch den Abdruck ausgewählter Stücke aus den „Geistlichen Sonnetten“ (sic! Nürnberg 1662), die bis heute immer wieder antiquarisch angeboten werden.

Zwei weitere Aufsätze beschäftigen sich mit Biographie und Theologie des Dresdner Superintendenten Valentin Ernst Löscher. Als „Zeitgenosse im Widerspruch“ stellt Baur ihn in seinem 1999 zu dessen 250. Todestag in der Krypta der Dresdner Frauenkirche gehaltenen Festvortrag vor. Löschers jeweils gut begründeter Widerspruch richtete sich keineswegs nur gegen den Pietismus, sondern auch gegen die Prasserei der Mächtigen und die Verschuldung der öffentlichen Kassen sowie gegen die aus ebenfalls machtpolitischer Selbstüberschätzung erwachsenen Unionspläne des Preußenkönigs. So sehr „Orthodoxie“ für Löscher ein Ehrentitel war und es ihm gegen jede Bildungsverachtung und gegen die pietistische Abhängigkeit des Heils von innerer Emotionalität um die theologische Durchdringung des Glaubens in klaren Aussagen zu tun war, so wenig muß er sich die Vernachlässigung von Leben und Frömmigkeit vorwerfen lassen. Nicht nur die Ohren, so prägte er den Theologen ein, sondern auch die Seelen sind uns anvertraut und mit Gottes Gaben zu versorgen. Den heterodoxen Verkürzungen des Glaubens aber trat Löscher dialogisch und mit dem damals modernsten Mittel geistlicher Auseinandersetzung entge-

gen, mit einer Zeitschrift, die es sich zum Ziel setzte, die gesamte religiöse Literatur der Zeit zu rezensieren und die über einen Zeitraum von 60 Jahren als Stimme des lutherischen Christentums diene. Daß Löschers Theologie auch Grenzen hat, zeigt die biographisch weit ausholende Untersuchung seiner „Praenotiones theologicae“, einer 1722 veröffentlichten Auseinandersetzung mit dem aufklärerischen Rationalismus, die Baur paraphrasierend referiert und deren lateinischen Text er in wichtigen Passagen in den Fußnoten dokumentiert. So sehr Löscher hier einerseits in der Gefahr steht, Luthers Verständnis vom Wort Gottes zu verkürzen und es in apologetischer Absicht auf ein Instrument der Vernunft zu reduzieren, so vorbildlich ist andererseits seine weder fatalistisch-pessimistische noch naiv-optimistische Auseinandersetzung mit der Fülle verfehlter Vorurteile gegen die evangelische Wahrheit, wie sie im aufkommenden Atheismus gepflegt wurden. Baur rühmt Löschers Scharfsinn, mit dem dieser bereits Tendenzen analysierte, die erst nach 1789 in ihr Extrem traten und z.T. bis heute wirksam sind.

Institutionengeschichtlich orientiert sind Baur's Darlegungen zu den Anfängen der „wohlgeordneten evangelischen Universität“ in Göttingen und zur Auseinandersetzung um die durch Calixt dominierte Helmstedter Umformung des Rechtfertigungsartikels. Dieser Konflikt ist insofern äußerst aufschlußreich, als er auch nichttheologische Faktoren, inkonsequente Verhaltensweisen und taktische Tricksereien auf verschiedenen Seiten schonungslos vor Augen führt. Manche theologischen Details und kirchenpolitischen Phänomene erinnern an die Auseinandersetzung um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ unserer Tage.

Kreisen die theologiegeschichtlichen Beiträge des ersten Teils allesamt mehr oder weniger stark um die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, von Orthodoxie und recht oder falsch verstandener Aufklärung, so bieten die im zweiten Hauptteil gesammelten Beiträge durchweg Betrachtungen zur Geschichte des Begriffes „Orthodoxie“. Baur sichtet dessen „Ursprünge“ in der Sprach- und Denkwelt Platos und Aristoteles, untersucht den Sprachgebrauch in der altprotestantischen Orthodoxie selber, wendet sich der subjektivitätstheoretischen Bestimmung von „Orthodoxie“ bei dem Hallenser Pietisten Breithaupt ebenso zu wie Kants Umgang mit dem Topos „Orthodoxie“ und Herders problematischer Entgegensetzung von Religion und Dogmatik. Auch abgelegene, aber erst recht aufschlußreiche Pfade werden beschritten, so in der Sichtung der Verwendung der Begriffe „Orthodoxie“ und „Häresie“ im öffentlichen Diskurs im vorrevolutionären Frankreich, insbesondere in den Enzyklopädiën, sowie in der Untersuchung der bereits national gefärbten Studie von Carl Daub (1765–1836) „Orthodoxie und Heterodoxie“. Quintessenz all dieser Beiträge ist die Einsicht in die „Unausweichlichkeit“ des Skandalons ‚Orthodoxie‘, denn wann immer es in Glaubensfragen ernst wird, stellt sich dieses Thema ein. „Kein Ausbruch in die Unmittelbarkeit vermag den Felsen des Verum zu umgehen. Wer in der Religion spricht, muß richtige Rede zu bestimmen versuchen – wie heterodox er sich auch gebe und wie fulminant sein Widerspruch gegen alles normativ Vorgegebene auch sei“ (314f). Umgekehrt gilt

nach Carl Daub: „Es ist die Heterodoxie, die, wenn es ihr gelungen ist, sich das Ansehen der Orthodoxie zu geben, Inquisitionsgerichte einführt und Scheiterhaufen errichtet“ (335).

Es ist vielleicht das größte Verdienst dieses Werkes wie überhaupt der theologischen Arbeit Baur, daß er es nicht bei der detailgetreuen Wahrnehmung der Historie beläßt, sondern er darüber hinaus nun auch selber nicht „aus Furcht vor dem Verdikt des Dogmatismus das verantwortete theologische Urteil scheut“, sondern dieses „unbesorgt um auch unfreundliche Reaktionen“ den Zunftgenossen vorhält, wie Baur selbst es in seinem Reinhard Slenczka gewidmeten Beitrag über die aristotelischen Ursprünge der Orthodoxie in kollektionaler Freundschaft formuliert (252). Gerade in einer Welt, in der angesichts des dogmatistischen Wissenschaftsglaubens der Druck auf die Kirche immer größer wird, ihre Botschaft anzupassen, dürfen sich Theologie und Kirche nicht auf ein „dogmenfreies Gefühlsgewoge“ reduzieren lassen oder zu einem „aktivistischen Gruppenethos“ degenerieren (139). An den calixtinischen Streitigkeiten um die Rechtfertigung ist zu lernen, daß es hier um einen Streit geht, „der vor dem Jüngsten Tag sein Ende nicht finden wird“ (114), gerade darum aber immer wieder gegen alle die Heilsbotschaft verfälschenden Mißverständnisse und Irrtümer auszutragen ist. Vorbildlich führt Baur dies im abschließenden Beitrag über den „reformatorsch-lutherische(n) Rechtfertigungsglaube(n) angesichts der Herausforderung durch das neuzeitliche Selbstbewußtsein“ vor, der noch im Zusammenhang mit seiner Kritik an der „Gemeinsamen Erklärung“ entstanden ist. Hier wird nicht nur der „kategoriale Unterschied“ zwischen Buße und neuzeitlichen Emanzipationsaufbrüchen eingepreßt, sondern auch ein differenzierter Umgang mit den Entwicklungen der Moderne, die aus der Perspektive der Rechtfertigung in ihrem produktiven kulturellen Vermögen als Zeuge „des Zugleich von Geschöpflichkeit und Sünde“ ansichtig wird (361). Um Christi willen aber muß die Theologie im Streit um die Begründung von Ich und Welt „auf dem Widerspruch reformatorischen Glaubens gegen alle Weisen“ „selbstgetätigter Setzung“ des Lebens beharren (362). Um einer christusgemäßen Ausrichtung des kirchlichen Auftrags willen ist wiederum zu hoffen, daß nicht nur die Stimme Jörg Baur immer wieder aufmerksame Hörer findet, sondern auch seine Weise, Theologie zu treiben in ihrer Geschichte und Gegenwart erhellenden Kraft, weiterhin Schüler findet, die sich des reformatorischen Erbes nicht schämen.

Armin Wenz

Johann Valentin Andreae, Gesammelte Schriften, Band 1,1: Autobiographie, Bücher 1 bis 5, hg. von Frank Böhling, übersetzt von Beate Hintzen, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, ISBN 978-3-7728-1427-3, 451 S., 188.– €.

Band 1,2: Autobiographie, Bücher 6 bis 8. Anhänge. Register, hg. von Frank Böhling, übersetzt von Beate Hintzen, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, ISBN 978-3-7728-1449-5, 489 S., 188.– €.

Johann Valentin Andreae, der Enkel von Jakob Andreae, der maßgeblich an der Konkordienformel und der Herausgabe des Konkordienbuches mitarbeitete, ist der gebildeteste lutherische Theologe seiner Zeit (1586–1654) gewesen. Seine große Anzahl von Schriften werden nun in einer 20 Bände umfassenden Gesamtausgabe herausgegeben. Die ersten beiden Teilbände umfassen die autobiographischen Schriften Andreaes. In Vorbereitung ist der dritte Teilband, der einen Kommentar und Register umfassen soll. Es ist durchaus angemessen, die Gesammelten Schriften mit der Autobiographie von Johann Valentin Andreae zu beginnen, über den vielerlei Urteile in der Literatur zu finden sind: als Universalgelehrter, Kirchenreformer, politischer Gestalter. Mit seiner Autobiographie kommt er selbst zu Wort, der sich ganz in den Fußtapfen seines Großvaters sah und gegen alle Angriffe von außen als lutherischer Theologe verstanden werden wollte. Eine deutsche Übersetzung seiner Autobiographie hatte schon 1799 David Seybold herausgegeben. Für den lateinischen Originaltext wurden alle noch erreichbaren Handschriften und Drucke berücksichtigt. Die von Beate Hintzen erarbeitete Übersetzung ist flüssig zu lesen, gibt zugleich einen Eindruck der rhetorischen Leistung Andreaes. Manche theologische Fachbegriffe sind aber nicht präzise wiedergegeben. So ist die *Formula Concordiae declaratae* nicht die „festgesetzte Konkordien-Formel“, sondern die ausführliche Erklärung der Konkordienformel (gemeint ist die *Solida Declaratio*) und *assertorem* ist nicht mit „Anhänger“, sondern eher mit Verfechter der reinen Lehre wiederzugeben (1,1 S.372f). Einen peinlichen Druckfehler findet man Band 1,2 S.11, wo es Rechtgläubigkeit und nicht Rechtsgläubigkeit heißen muß.

Die Autobiographie Andreaes ist Herzog August dem Jüngern von Braunschweig-Lüneburg gewidmet, einem der großen Gönner von Johann Valentin Andreae, dem er sich sehr verbunden wußte. Als lutherischer Theologe tritt er vor den lutherischen Fürsten, um mit seiner Autobiographie Rechenschaft seines Glaubens abzulegen. „Für mich bestand in meinem ganzen Leben die Hauptsache darin, die evangelische Religion ... mit der heiligen Schrift zu vergleichen, aus dem unverfälschten Augsburg'schen Bekenntnis und der Konkordienformel zu ergänzen ... durch die Lektüre unserer Theologen und das übereinstimmende Zeugnis der heiligen Väter zu besiegen“ (1,1 S.21). Mit diesem Bekenntnis stellt er sich in die Nachfolge seines Großvaters. Als orthodoxer lutherischer Theologe war ihm die „Verbindung der wahren Religion mit einem rechtschaffenen Lebenswandel“ (1,1 S.25) das höchste Gut. Umfassende Bildung, weite Reisen, ein weitverzweigter Freundeskreis und Schriftverkehr lassen den weiten Horizont dieses lutherischen Theologen erkennen. Die Bemühungen um eine Bildungsreform, in Aufnahme von Gedanken Johann Arndts, praktische Kirchenreformen, eine weitreichende sozial-diakonische Tätigkeit, die dem Verfall der Gemeinden zu steuern suchte, zeigen die Verbindung von Glaube und Lebenswandel im Leben von Johann Valentin Andreae. Als Hofprediger und Generalsuperintendent in Stuttgart hatte er Einfluß auf das ganze Land, auf Schulwesen und Kirchenverfassung und scheute sich nicht, seinem

Landesherrn mit scharfen Worten entgegenzutreten, sich gegen Simonie und politischen Stolz zu erheben. So gewährt die Autobiographie Johann Valentin Andreaes nicht nur Einblick in sein bewegtes Leben, sondern auch seine Zeit, das Verhältnis von Kirche und Landesherren, den Schrecken und Folgen des dreißigjährigen Krieges und dem diesen entgegengesetzten Bild und Ideal eines rechtschaffenen Lebens des einzelnen Christenmenschen wie auch einer christlichen Gemeinschaft. Daß dies überhaupt möglich ist, verdankt Johann Valentin Andreae der Güte Gottes. Mit einem Wort aus den Klageliedern Jeremias schließt er seine Autobiographie. Es wäre durchaus sinnvoll gewesen, dieses Wort in der Lutherübersetzung wiederzugeben statt wörtlich aus dem Lateinischen zu übersetzen. Denn schließlich lebte Johann Valentin Andreae auch aus dem Wort Gottes, wie es in der Lutherübersetzung ihm vorlag. „Die Güte des Herrn ist's, daß wir nicht gar aus sind, seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende“ (Klagelieder 3,22). Diesem Wort Gottes fügt Andreae hinzu „Ihm sei Lob, Ehre und Ruhm“ (1,2 S.171).

Die Autobiographie Andreaes wird ergänzt durch eine Kurzfassung des Andreaeschen Lebens. Dieses Breviarium ist eine tabellarische Übersicht der Daten der wesentlichen Stationen seines Lebens. Die Österreichische Reise Ende des Jahres 1619 gibt Einblick in Verhandlungen mit lutherischen Theologen in Österreich. Sie zeigen das Eintreten Andreaes „für die Bewahrung, Fortführung und Ausbreitung der wahren Konfession“ (1,2 S.283), nämlich des lutherischen Glaubens, auch über die Landesgrenzen Württembergs hinaus. Der Bericht über den ersten und zweiten Brand Vaihingens ist ein eindrückliches Zeitdokument. In die Wirren des dreißigjährigen Krieges führt der Bericht über die Katastrophe von Calw. Der Schicksalstag war der 10. September 1635 als bayrische Truppen die Stadt eroberten, plünderten, brandschatzten. Der Bericht zeigt die unmenschlichen Grausamkeiten dieses Krieges, die Verrohung der Menschen und wie dennoch das Leben weiter geführt werden konnte. Als lutherischer Theologe konnte Andreae seinen Bericht schließen mit den Worten, daß dieser Schlag vom Himmel „nicht als Schlag der Demütigung, sondern der göttlichen Besserung geführt wurde“ (1,2 S.453).

So endet sein Bericht mit einem Aufruf und Gebet, Gott, den dreieinigen, zu ergreifen. Dem entsprechend stehen unter dem Titel der Schrift die Kürzel JHS, Abkürzung aus dem Griechischen für Jesus unser Heiland. Es ist zu bedauern, daß diese theologisch und inhaltlich wichtige Anrufung durch die Übersetzerin nicht im deutschen Text aufgenommen wurde.

Ein Personen- und Ortsregister sind den Bänden beigelegt.

Andreas Eisen

Theologische Fach- und Fremdwörter

Abrenuntiatio = Absage an den Teufel („Ich entsage dem Teufel...“) – **Allegorese** = Auslegung eines Textes nach einem mehrfachen, über den wörtlichen hinausgehenden Sinn – **apologetisch** = der Verteidigung des christlichen Glaubens dienend – **Conciliatio locorum Scripturae** = Verbindung (im Sinne des Nachweises des Sich-Nichtwidersprechens) von Stellen der (Heiligen) Schrift – **Dekalog** = Zehn Gebote – **Gnesiolutheraner** = „echte“ Lutheraner; Gruppe von Theologen, die an der ursprünglichen, echten Lehre der lutherischen Kirche festhielten – **Hermeneutik** = Lehre oder Verfahren der Auslegung und Erklärung von Texten – **heterodox** = von der rechtgläubigen Lehre der Kirche abweichend – **Homiletik** = Lehre von der Predigt – **Kabbala** = mystische Tradition des Judentums, deren Ziel die Erfahrung einer unmittelbaren Beziehung mit Gott ist – **loci pugnantium** = Schriftstellen, die einander zu widersprechen scheinen – **Locus** = Themenbereich der Dogmatik – **ordo salutis** = Beschreibung einer Reihe von Schritten, auf denen der Heilige Geist am Menschen wirkt, um ihm das Heil zuzueignen (ein Thema der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts) – **regula fidei** = „Glaubensregel“, Zusammenfassung des Kerns des christlichen Glaubens – **scholastische Theologie** = Theologie des Mittelalters, die Begrifflichkeit und Methoden der antiken Philosophie gebrauchte – **Simonie** = (nach Apg 8,18–24) Kauf oder Verkauf von geistlichen Ämtern, Erschleichung eines Amtes um des eigenen Vorteils willen.

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

Prof. Dr.
Robert A. Kolb

Concordia Seminary
801 Seminary Place
St. Louis, MO 63105
USA

Dr. theol.
Wichmann von Meding

Elbstraße 85
21481 Lauenburg

Prof. Dr.
Johann Anselm Steiger

Universität Hamburg
Sedanstr. 19
20146 Hamburg

Editorial

MIT DIESER AUSGABE UNSERER „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“ BEGINNT EIN NEUER JAHRGANG.

Wir haben Ihnen wieder rund 270 Seiten lutherische Theologie geboten und haben uns dies auch für das neue Jahr vorgenommen. Um diese Arbeit zu ermöglichen bitten wir unsere Abonnenten:

Bitte bezahlen Sie nun 24,- € (Studenten die Hälfte) für den Jahrgang 2013 der LUTHERISCHEN BEITRÄGE.

- Diejenigen, die uns Einzugsermächtigungen zugeschickt haben, brauchen sich um gar nichts zu kümmern. Wir freuen uns über jeden Abonnenten, der neu am Einzugsermächtigungsverfahren teilnimmt.
- Für alle, die – altgewohnt – die Bezugsgebühren lieber gesondert überweisen, bitten wir, dies recht bald zu tun, damit wir den neuen Jahrgang auch finanziell planen können.
- Für alle Bezieher aus dem Ausland verweisen wir auf die Möglichkeit, auch über PayPal im Internet die Bezugsgebühren zu bezahlen.

WIR BITTEN SIE AUCH IN DIESEM JAHR WIEDER UM IHRE MITARBEIT.

Mitarbeit heißt für die Autoren: Geeignete Artikel zu erarbeiten und einzusenden.

Mitarbeit heißt für die Leser: Das Gedruckte durchzuarbeiten und mit anderen darüber zu sprechen.

Mitarbeit heißt für unsere Freunde: Neue Leser zu gewinnen und unsere Arbeit auch durch Spenden zu unterstützen.

Wir danken Ihnen!

GOTT SEGNE SIE!

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 17. JAHRGANGS 2012

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
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
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
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

UMSCHAU:

J. Junker:	Anmerkungen zu einer Landeskirchengeschichte	44
D. Schmidt:	Konfessionelle Erweckung in Finnland im 19. Jahrhundert	181

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

Bei Christus die Sündenvergebung zu suchen, diese Verehrung ist die höchste Verehrung Christi.

Philipp Melancthon,
Apologie des Augsburger Bekenntnisses

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- S. Meier: Der ganze Jesaja
C. Horwitz: Hiob, der Mann
H. Jakobs: Vier Schritte zum Pastorat
T. Junker: Ein gründliches Für und Wider

Rezensionen:

- T. Junker: R. Kolb, Die Konkordienformel
J. Junker: A. Amaladass SJ/G. Löwner, Christian Themes in Indian Art
A. Wenz: M. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Hl. Schrift
A. Wenz: C. Bultmann/L. Danneberg, Hebraistik-Hermeneutik-Homiletik

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. 2/2013

ISSN 0949-880X

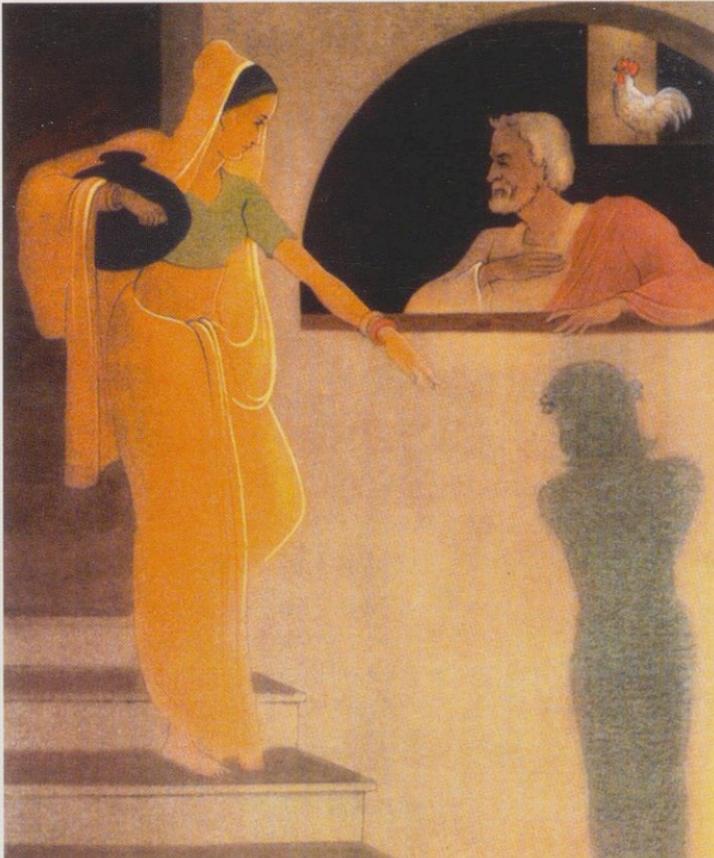
18. Jahrgang

Aufsätze:

M. Roth:	Die Aufgabe der Kirche	71
J. Junker:	Ein gründliches Für und Wider	84
J. Meier:	Der ganze Jesaja	98

Umschau:

J. Junker:	Mission und Apartheid	121
------------	-----------------------	-----



211 ✓

Inhalt

Aufsätze:

M. Roth:	Die Aufgabe der Kirche angesichts von Entchristlichung, Entkirchlichung und neuen religiösen Bewegungen	71
T. Junker:	Ein gründliches Für und Wider die alten und neuen Textvarianten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses	84
S. Meier:	Der ganze Jesaja. Melchior Francks „Paradisus Musicus“ (1636) als Beitrag umfassender Sicht auf ein prophetisches Buch	98

Umschau:

J. Junker:	Mission und Apartheid	121
------------	-----------------------	-----

Rezensionen:

T. Junker:	R. Kolb, Die Konkordienformel	128
A. Wenz:	A. Lexutt (Hrsg.), Diversität und Universität	130
J. Junker:	A. Amaladass/G. Löwner, Christian Themes in Indian Art	133

Zum Titelbild

Das Titelbild ist nur eines von 1100 Farbaufnahmen aus dem am Ende dieses Heftes (S.133) rezensierten Buches und auch Beispiel nur eines der dort dargestellten Kunststile christlicher Kunst in Indien. Damit wollten wir Kunststil und Malweise des in der Buchbesprechung erwähnten Alfred Thomas (1907–1989) vorstellen, von dem wir schon einmal ein Titelbild in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN – allerdings nur in schwarz weiß (Nr.2/2001) – abgedruckt haben. Hier nun ist die Verleugnung des Petrus so dargestellt, daß der mit Dornen gekrönte Jesus nur im Schatten an der Mauer angedeutet wird. Die Szene ist in einem vornehmen indischen Milieu angesiedelt, wie an der Kleidung der Magd – im Gespräch mit Petrus – zu erkennen ist.

Quelle: Anand Amaladas SJ & Gudrun Löwner, Christian Themes in Indian Art, New Delhi 2012, Bild 5/31 S.207 (nach Arno Lehmann, Die Kunst der Jungen Kirchen, Leipzig 1955, Bild 119, Nachdruck aus The Life of Christ, London 1948).

J.J.

Michael Roth:

Die Aufgabe der Kirche angesichts von Entchristlichung, Entkirchlichung und neuen religiösen Bewegungen¹

Vorbemerkung

Die vornehmste Aufgabe der Kirche, die in der Augsburger Konfession, Artikel 7, definiert wird als die „Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden“², liegt in der Verkündigung des Evangeliums. Der Missionsbefehl führt die Kirche vor ein externes Forum, die „Ghettoexistenz“³ widerspricht dem Wesen des Glaubens; der Glaube verlangt, (öffentlich) *bekannt* zu werden. Ohne den Gehalt der Verkündigung preiszugeben, muß die jeweilige Gestalt der Verkündigung dem jeweiligen Forum Rechnung tragen. Dies dürfte unstrittig sein. Strittig sind vielmehr die Fragen, welche Gestalt die Verkündigung jeweils anzunehmen hat und unter welcher Gestalt eventuell der eigentliche Gehalt nicht mehr zur Geltung gebracht werden kann. Auch bei der Frage, was als der eigentliche Gehalt der christlichen Botschaft festgestellt werden kann, besteht durchaus keine Einigkeit. Die Antwort auf die Frage „Was ist eigentlich christlich?“⁴, läßt sich nicht allgemein und schon gar nicht abschließend beantworten. Jede Antwort wird in einem bestimmten Kontext auf bestimmte Probleme und konkrete Fragestellungen hin unternommen, kontextunabhängig gibt es weder Verkündigung noch Theologie, auch wenn es natürlich Stimmen gibt, die die eigene Kontextabhängigkeit übersehen.⁵

Gegenwärtig leiden die beiden Großkirchen daran, daß sie diejenige Anziehungskraft nicht mehr haben, die sie einmal gehabt zu haben meinen, und sie fragen sich, wie sie der veränderten gesellschaftlichen Lage, in der sie sich befinden, Rechnung tragen können. Einerseits scheint die Gesellschaft immer mehr entchristlicht und säkular zu werden, andererseits werden von seiten der Kirchen religiöse Bedürfnisse in der Gesellschaft wahrgenommen, deren Stillung aber nicht innerhalb der christlichen Großkirchen begehrt wird. Welche

1 Um Anmerkungen und Ergänzungen überarbeiteter Vortrag, gehalten auf einem Pfarrkonvent am 28.11.2012 in Köln.

2 BSLK, S. 61.

3 Emanuel *Hirsch*, Christliche Rechenschaft, Bd. 1. Bearbeitet von H. *Gerdas*, Berlin/Schleswig-Holstein 1978, S. 21.

4 Vgl. hierzu den Sammelband: Wilfried *Härle*/Heinz *Schmidt*/Michael *Welker* (Hg.), Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, Gütersloh 2000.

5 Vgl. hierzu Michal *Roth*, Hermeneutik der Gegenwart und Kontextualität der Theologie, in: Tobias *Claudy*/Michael *Roth* (Hg.), Die Freizeit als Thema der theologischen Gegenwartsdeutung (Theologie – Kultur – Hermeneutik; 1), Leipzig 2005, 53–76.

neuen Herausforderungen sind dadurch gegeben und wie hat sich die Aufgabe der Kirche in Bezug auf diese Herausforderungen zu gestalten? Diesen Fragen werde ich mich im Folgenden widmen.

1. Ereignet sich die Wiederkehr der Religion an der Kirche vorbei?

Religion boomt, doch die Kirchen sind leer! – so lautet ein häufig genanntes Schlagwort. Das wiedererwachte Interesse an Religion, das sich beispielsweise in dem Entstehen neuer religiöser Gemeinschaften, religiösen Sinnsuchern oder dem Bedürfnis nach Spiritualität zeige, könne – so die hinter dem Diktum stehende Auffassung – von der institutionell verfaßten Kirche nicht aufgefangen werden. So entsteht das Bild von religiös interessierten Menschen, die auf der verzweifelten Suche nach einer Heimat für ihr religiöses Bedürfnis sind, dabei aber an der Kirche vorbeilaufen, weil diese entweder eine schlechte Ausschilderung besitzt oder sie gar die ersehnte Heimat nicht bietet, da sie nicht bzw. noch nicht marktkonform ist. So verweist etwa der Praktische Theologe Peter Zimmerling mit dem Hinweis auf das von den Kirchen ungestillte Bedürfnis nach Spiritualität darauf, daß sich „die Wiederkehr der Religion [] meist an der evangelischen Kirche vorbei ereignet“.⁶ In die Richtung geht auch das Votum von Christian Möller, wenn er angesichts der religiösen Bedürfnisse der Menschen von einer „Selbstghettoisierung von Christentum und Kirche“ spricht. Offenkundig stellt sich angesichts der Wiederkehr der Religion die Frage, wie diese für Christentum und Kirche fruchtbar gemacht werden könne.

Bevor man nun allerdings fragt, welche Produkte man in das Programm kirchlicher Angebote aufnimmt, um das angebliche religiöse Interesse zu befriedigen und damit den Kirchen die Attraktivität zu verleihen, die sie zu entbehren scheinen, bietet es sich an, zunächst zu fragen, was wir genau unter der „Wiederkehr der Religion“ zu verstehen haben, welches Phänomen damit eigentlich bezeichnet wird, und ob die „Wiederkehr der Religion“ tatsächlich so eindeutig ist, wie oft suggeriert wird.

Ich beginne mit Unbestreitbarem, nämlich damit, daß es die Rede von der „Wiederkehr der Religion“ gibt und sie sich eine Zeitlang großer Beliebtheit erfreute. Im Gegensatz zu den lange Zeit dominanten westlichen Modernisierungstheorien, die von der Unausweichlichkeit von Säkularisierungsprozessen und damit von einem unaufhaltsamen Prozeß der Erosion und des allmählichen Verschwindens der Religion in der Moderne überzeugt sind⁷, wurde auf die „Wiederkehr der Religion“, die „Rückkehr der Religion“ oder den „Megatrend Religion“ in der Gegenwart verwiesen.⁸ Auch der Bertelsmann Religionsmoni-

6 Peter Zimmerling, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2003, S. 18.

7 Vgl. bspw. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/Main 1995.

8 Vgl. etwa Max Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000; Friedrich-Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007; Detlef Pollak, *Megatrend Religion. Ostfildern 1999*.

tor aus dem Jahr 2008 betont noch, daß mehr Religiosität im europäischen Raum vorliegt als von vielen bisher vermutet.⁹ So scheint es, als gebe es ein Zugleich von boomender Religiosität auf der einen Seite und leeren Kirchen auf der anderen Seite. Mittlerweile meldet sich aber auch erhebliche Skepsis gegenüber der Feier der Renaissance der Religion zu Wort und ernst zunehmende Fragen an der Rede von der „Wiederkehr der Religion“, werden laut. Wie steht es mit anderen Trends, die von Soziologen ja ebenfalls beschrieben werden und die die Renaissance der Religion relativieren, wie dem weiterhin fortschreitenden Prozeß der Säkularisierung¹⁰ und einem Gewohnheitsatheismus¹¹, der sich nicht wie früher an der Theodizeefrage abarbeitet, sondern ganz selbstverständlich ohne Gott lebt und dabei keineswegs das Gefühl hat, hier etwas zu vermissen? Drei Überlegungen seien in diesem Zusammenhang angestellt.

Erstens: Eine erste Frage ist durch den Begriff der „Wiederkehr der Religion“ provoziert: Was ist es eigentlich, was als Symptom für eine Wiederkehr der Religion gefeiert wird? Ist das wirklich ein Symptom für „Religion“, bzw. was wird hier alles als „Religion“ bezeichnet? Ist das Abbrennen einer Räucherkerze tatsächlich das Gleiche wie ein das ganze Leben bestimmendes Vertrauen? Ist die Rede von transzendenten Energien oder einem kosmischen Geist bereits ein religiöser Lebensvollzug? Zu denken geben die Überlegungen des Philosophen Herbert Schnädelbach, der sich selbst als frommen Atheisten bezeichnet: „Der fromme Atheist gibt zu, daß er ihn [den Glauben] nicht hat. Er kann sich nicht dazu entschließen, ihn zu haben, denn er weiß, daß er ihn dann auch nicht hätte. [...] Das bedeutet nicht, daß er unempfindlich wäre für das Religiöse; er ist nicht einfach ‚unmusikalisch‘; denn sonst wäre er nicht fromm. Er kann sich vorstellen, was Glaube wäre [...], aber er kann nicht glauben. Vielleicht würde er sich, wenn sich etwas ohne sein Zutun gut gefügt hat, gerne bedanken, aber bei wem? Oder sich im anderen Fall beklagen, aber wo ist die Adresse? Und dann weiß er auch, daß das, was heute unter dem Titel ‚Religiosität‘ auf dem Markt ist und dessen ‚Wiederkehr‘ gefeiert wird, nicht das ist, was einmal mit Religion im Ernst gemeint war. Hier geht es nur um eine bestimmte Erlebnisqualität, ‚Spiritualität‘ genannt, die vor allem bei religiösen

9 Vgl. Bertelsmann Stiftung, *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009.

10 Hierauf macht aufmerksam: Ulrich H. J. *Körtner*, *Megatrend Gottvergessenheit. Die These von der Wiederkehr der Religion hat wenig Anhalt an der Wirklichkeit*, in: *Imprimatur. Nachrichten und kritische Meinungen aus der katholischen Kirche* 40 (2007), S.37–40; ders., *Wiederkehr der Religionen? Säkularisierung, Revitalisierung und Repolitisierung von Religion aus der Sicht protestantischer Theologie*, in: *Europäische Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft* (Hg.), *Atheismen und Säkularisierung oder Wie religiös sind noch die Bürgergesellschaften Europas*, Krams 2007, S.117–132.

11 Vgl. Detlef *Pollack*, *Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse*, ZThK 93 (1996), S.586–615; Wolf *Krötke*, *Der Massenatheismus als Herausforderung der Kirche in den neuen Bundesländern*, WJTh 2 (1998), S.215–228.

Groß-Events anzutreffen ist; sie ist bestenfalls geeignet, unser allgemeines Wohlbefinden um eine bestimmte Facette zu ergänzen. Das wird der fromme Atheist nicht einfach verachten, aber er wird es nicht mit dem verwechseln, was ihm fehlt¹². Schnädelbachs Klage ist für unseren Zusammenhang sehr aufschlußreich: Das, was er einmal als Religion kennengelernt hat, findet er nicht in dem, was unter dem Titel „Religion“ auf dem Markt ist. Und daher ist das, was als Religion auf dem Markt ist, auch nicht das, was ein frommer Atheist wie er schmerzlich vermisst. Worin liegt die Differenz? Schnädelbach unterscheidet zwischen dem „Glauben“ einerseits und „bestimmten Erlebnisqualitäten“ andererseits. Bei den sog. Erlebnisqualitäten geht es um punktuelle Steigerung unseres Wohlbefindens, um Ergänzung unseres Wohlbefindens um eine „weitere Facette“. Im Glauben hingegen sieht Schnädelbach die Möglichkeit gegeben, in Dank und Klage das ganze Leben vor Gott zu bringen. Im Unterschied zu der Suche nach einzelnen Erlebnisqualitäten geht es im Glauben somit primär um eine das ganze Leben bestimmende Orientierung. Man wird die Aussagen Schnädelbachs nicht als ganz abwegig abtun können: Wenn wir unter „Religion“ eine das Leben bestimmende Orientierung mit einem geschichtlich gewachsenen System von Symbolen und Ritualen mit seinen spezifischen Erzählformen sowie eine diese Geschichte tragende Orientierungsgemeinschaft verstehen, dann ist vieles, dessen Wiederkehr gefeiert wird, schlicht etwas anderes.

Zweitens: Auch der Individualisierungsthese¹³ der Religionen, die davon ausgeht, daß zwischen der persönlichen Ebene des Glaubens und der Bindung von Menschen an die Kirche zu unterscheiden ist und daß zwar die Sozialformen des Religiösen an Bedeutung verlieren, die individualisierte Religion aber nur einen Formenwandel vollzieht¹⁴, ist eher mißtrauisch zu begegnen. In einer Auswertung der neuesten soziologischen Studien aus dem Jahr 2012 verdeutlicht der Leipziger Religionssoziologie Gert Pickel, daß sowohl die Bindung an die Kirche als auch die individuelle Religiosität in Europa auf dem Rückmarsch sind.¹⁵ So zeige sich, daß „[i]n Ländern mit einer stärkeren Einbindung der Bürger in die Kirche [...] sich üblicherweise auch höhere Grade an subjektiver Religiosität [finden]. Es scheint so als wenn der Abbruch der kommunalen Praxis von Religion sich zeitverzögert auf die subjektive Religiosität auswirkt“¹⁶. In die gleiche Richtung verweisen auch die Untersuchungen des Re-

12 Herbert *Schnädelbach*, *Der fromme Atheist*, in: ders., *Religion in der modernen Welt*. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt ³2009, S.78–85, S.85.

13 Vgl. etwa Thomas *Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/Main 1991.

14 Vgl. a.a.O., S. 77ff; 96ff.

15 Gert *Pickel*, *Religionen und Religiosität in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Unumkehrbare Säkularisierung*, in: Matthias *Petzoldt* (Hg.), *Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus. Ein interdisziplinärer Diskurs an der Theologischen Fakultät anlässlich der Sechshundertjahrfeier der Universität Leipzig*, Leipzig 2012, S.39–75.

16 A.a.O., S.57.

ligionssoziologen Detlef Pollack: „Natürlich finden sich Formen gelebter Religiosität [...] auch außerhalb der Kirchen, dominant aber ist die Tendenz, der zufolge mit dem Rückgang der institutionalisierten Religionsform auch die Bedeutung der individuell konstituierten Religiosität sinkt“¹⁷. Offenkundig ist die individuelle Religiosität darauf angewiesen, in die Strukturen von Religion eingebunden zu sein. Insofern wird man dem Leipziger Theologen Matthias Petzoldt durchaus zustimmen können, wenn er im Blick auf die neue religiöse Praxis davon spricht, daß sie „von der Substanz von Religionen zehrt – gar parasitär, womöglich im Wechsel von einem (Religions-)Wirt zum anderen – und sich dabei verliert“¹⁸.

Drittens: Auch die Behauptung, daß die aus der Kirche ausgetretenen Mitglieder sich in den neuen religiösen Gemeinschaften, Freikirchen und Bewegungen wiederfinden, ist schlicht eine mehr oder weniger fromme Legende: In den siebziger Jahren, als die neuen religiösen Bewegungen ihren ersten Aufschwung verzeichneten, traten etwa zwei Millionen Menschen aus den beiden Großkirchen aus. Selbst bei großzügiger Schätzung belief sich Ende des Jahrzehnts die Mitgliederzahl der neuen religiösen Bewegungen auf höchstens 30.000.¹⁹

Ich komme zu einem ersten Fazit: Die Antwort auf die Frage, wo wir als Christen heute leben, ist kurz: Sie lautet – mit Eilert Herms formuliert – „miten auf dem Markt“²⁰. „[N]otwendig, unvermeidlich ist es für die Zeugen Jesu Christi [...] auf dem Markt zu stehen“²¹. Allerdings darf dabei die Warnung von Karl Barth, daß die Kirche „nicht eine Marktbude neben anderen“²² werden darf, nicht vergessen werden. Wenn es den Kirchen um mehr geht als um Bewahrung ihrer Institutionen und ihres Mitarbeiterstabs, kann ihr primäres Interesse nicht die Marktkonformität sein. Es kann nicht jedes als religiös diagnostizierte Bedürfnis in der evangelischen Kirche gestillt werden. So gibt es beispielsweise solche Bedürfnisse, die in der Esoterik eindeutig besser gestillt werden. Wer nach einem „höheren Wissen“ um die Gesetzmäßigkeiten der Welt und nach einem in sich stimmigen System von Welt, Gott und Mensch sucht, von dem aus er sein Leben verstehen und durchschauen und dieser Ein-

17 Detlef Pollack, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, ZThK 93 (1996), S.586–615, S.613.

18 Matthias Petzoldt, Überhaupt religiös? Zur Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion, in: Inggolf U. Dalferth/ Hans-Peter Großhans (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, S.329–349, S.347.

19 Vgl. Ulrich H. J. Körner, Wiederkehr der Religion. Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006, S.28f.

20 Eilert Herms, Mit dem Rücken an der Wand? Apologetik heute, in: ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, S.484–515, S.490.

21 Ebd.

22 Karl Barth, Quousque tandem...? (1930), in: H.-W. Krumwiede/M. Greschat/ M. Jacobs/ A. Lindt (Hg.) Neuzeit 2. Teil (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2, Neukirchen-Vluyn ³1989, S.106–110, S.109.

sicht in seinen Ort in der Welt entsprechend leben kann, wird von dem christlichen Glauben enttäuscht werden, der ein solches „höheres Wissen“, eine Welterklärungsformel, nicht zu geben vermag und das Bedürfnis nach einer Deutungshoheit über die Wirklichkeit eher kritisch beurteilt. Natürlich kann die Kirche, um dieses Bedürfnis zu befriedigen, ihre Begriffe und Lehren esoterisch kompatibel machen (die Gnosis in der Antike ist ein solcher Versuch), die Frage aber ist, ob es dann noch der christliche Glaube ist, den die Kirche zur Sprache bringt. Dies bedeutet nicht, daß der äußerst unübersichtliche religiöse Mark, bei dem zudem fraglich ist, inwiefern es sich hier mehrheitlich wirklich um Religionen oder eher um Symptome des Absterbens von Religion handelt, für die kirchliche Verkündigung belanglos ist. Vielmehr wird er zur Herausforderung, die eigene Botschaft zu konturieren und in der Auseinandersetzung mit ihm sich selbst besser zu verstehen. So wird beispielsweise in Auseinandersetzung mit solchen spirituellen Bedürfnissen, die nach außeralltäglichen Erfahrungen mit einer metaphysischen Hinterwelt verlangen, klar, um was es im Glauben eigentlich geht: Nicht um die Aufladung irgendwelcher Sonderbereiche des Lebens, sondern um Bewältigung und Verantwortung des Daseins an sich.

2. Welches Problem stellt die Entchristlichung der Gesellschaft dar?

Wenn wir von einer „entchristlichten Gesellschaft“ sprechen, setzt dies voraus, daß unsere Gesellschaft einmal „christlich“ war und dies nun nicht mehr ist. Was ist aber damit gemeint, wenn eine Gesellschaft „christlich“ genannt wird? Ist mit „christlicher Gesellschaft“ gemeint,

(a) daß es sich um eine Gesellschaft handelt, in der die einzelnen Glieder der Gesellschaft dem christlichen Glauben angehören? (religiöses bzw. theologisches Verständnis)

(b) daß es sich um eine Gesellschaft handelt, in der das Christentum bzw. eine christliche Konfession Staatsreligion ist? (staatsrechtliches Verständnis)

(c) daß es sich um eine Gesellschaft handelt, deren Kultur durch das Christentum geprägt wurde? (kulturelles Verständnis)

Ad a: „Christlich“ in einem religiösen oder theologischen Sinne ist eine Person zu bezeichnen, die im christlichen Sinne glaubt. Unter Glauben versteht die christliche, vor allem reformatorische Tradition eine das Leben bestimmende Vertrauensbewegung. Inwiefern das Leben einer Person durch dieses Vertrauen geprägt ist, ist von außen überhaupt nicht festzustellen. Es steht uns weder zu, zu beurteilen, wer ein Christ ist, noch auch Menschen das Christsein zu bestreiten, die der Vertrauensbewegung des Glaubens in anderer Weise Ausdruck geben, als wir es zu tun gewohnt sind. Von einer christlichen Gesellschaft kann daher im religiösen Sinne überhaupt nicht gesprochen werden.

Ad b: Wenn man unter einer christlichen Gesellschaft eine Gesellschaft versteht, in der eine christliche Konfession Staatsreligion ist, dann sind wir natürlich keine christliche Gesellschaft. Wir leben in einem weltanschaulich neutralen Staat, der keinen eigenen religiösen Standpunkt besitzt. Es wäre aber auch sehr zu bezweifeln, ob eine Gesellschaft mit einer christlichen Staatsreligion eine „christliche Gesellschaft“ genannt zu werden verdient. In einer solchen Gesellschaft wären die einzelnen Glieder ja nicht unbedingt christlich im religiösen Sinne. Vielmehr wären sie nur dazu genötigt, äußerlich an dem christlichen Kult zu partizipieren bzw. ihren eigenen Kult nicht öffentlich zu leben. Dieser äußere Zwang kann aber kaum als „christlich“ bezeichnet werden, zumindest nicht im religiösen Sinne. Die „offene Gesellschaft“ (Karl Popper), die auf eine staatlich legitimierte einheitliche religiöse Orientierung zugunsten einer staatlich garantierten Pluralität frei konkurrierender Gestalten von religiösen und weltanschaulichen Orientierungen, die offen gelebt und artikuliert werden, verzichtet, ist nicht etwas, auf das es sich aus christlicher Perspektive widerstrebend einzulassen und wohl oder übel zu fügen gilt, etwa weil es der säkularisierte Zeitgeist nun mal verlangt. Vielmehr wird aus christlicher Perspektive die vom Staat garantierte weltanschauliche Pluralität aus innerer Überzeugung bejaht. Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt in der reformatorischen Einsicht, daß es nicht dem Bestimmungsgrund des menschlichen Willens unterliegt, woraufhin sein Leben letztlich orientiert ist. Damit ist natürlich nicht behauptet, daß es die christlichen Kirchen oder die Theologie waren, die der weltanschaulichen Neutralität des Staates vorgearbeitet und zur Durchsetzung verholfen haben. Das Gegenteil ist vielfach der Fall gewesen. Es heißt aber, daß gegenwärtig die Trennung von Staat und Kirche dem Selbstverständnis der Kirchen entspricht, die mit dem Wort und nicht der Gewalt und dem Zwang wirken will.

Ad c: Von einer christlichen Gesellschaft kann man schließlich auch in einem *kulturellen Sinne* sprechen und dieses Verständnis ist wohl das vorherrschende, wenn von einer „christlichen Gesellschaft“ gesprochen wird. Es ist auch das einzig sinnvolle. „Christlich“ meint hier, daß die Gesellschaft auf Traditionen beruht, die durch das Christentum geprägt wurden. Allerdings sind diese Traditionen – wie Matthias Petzoldt zu Recht betont – „nicht das, was das Christentum begründet, sondern gesellschaftliche Phänomene, die als Konsequenzen aus christlicher Glaubensreflexion und -praxis hervorgegangen sind“²³. Das „Produkt“ der kulturellen Artikulation des Glaubens darf nicht mit dem Glauben selbst verwechselt werden. Gerade weil der gelebte Glauben von den gesellschaftlichen Prägungen desselben unterschieden werden muß, kann es natürlich gelebten Glauben in einer von anderen Traditionen geprägten Gesellschaft geben, wie es umgekehrt auch sein kann, daß man in einer Gesellschaft mit christlich geprägten Traditionen keinen gelebten Glauben erkennen kann.

23 Vgl. Matthias Petzoldt, Sind wir eine christliche Gesellschaft?, in: ders., Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge, Leipzig 1998, S.145–154, S.148.

Wenn wir nun von der Entchristlichung der Gesellschaft im kulturellen Sinn sprechen, so bedeutet dies, daß die ehemals die Gesellschaft prägenden Traditionen an gesellschaftlichem Einfluß verlieren. Inwiefern dies der Fall ist, wird man im Blick auf die jeweilige Tradition beurteilen müssen. So gibt es Merkmale unserer neuzeitlichen Kultur, die auf dem Boden des Christentums gewachsen sind, wie etwa gesellschaftspolitische und sozioökonomische Ordnungen wie das demokratische Staatswesen oder die Soziale Marktwirtschaft²⁴, die zu ihrer Akzeptanz heute keiner christlichen Begründung mehr bedürfen. Entchristlichung kann in Bezug auf diese allgemein akzeptierten Merkmale der Gesellschaft nur bedeuten, daß die historischen Wurzeln (ihr Entdeckungszusammenhang) in Vergessenheit geraten. Anders sieht es mit solchen Prägungen der Gesellschaft aus, die ausschließlich durch die Glaubenspraxis, die sie hervorgebracht hat, begründet sind. Es ist damit zu rechnen, daß diese Prägungen der Gesellschaft in dem Maße zurückgehen – oder an gesellschaftlichem Einfluß verlieren – wie die sie generierende Glaubenspraxis (ihr Begründungszusammenhang) zurückgeht. Kann dieser Rückgang aufgehalten werden? Ja ist es überhaupt Aufgabe der Kirchen, Bewahrerin bestimmter gesellschaftlicher Traditionen zu sein?

Wenn die „christlichen Traditionen“ als Artikulationsformen der Glaubenspraxis nicht mit dem Glauben selbst verwechselt werden dürfen, dann ist zu bedenken, daß das Festhalten an diesen Traditionen ganz anderes motiviert sein kann als durch den Glauben. Und umgekehrt: Der Glaube ist an keine bestimmte Tradition gebunden. Von daher darf der Wegfall von Traditionen, die durch das Christentum geprägt wurden, nicht vorschnell auf einen Glaubensverlust zurückgeführt werden. Zum einen kann es sein, daß Christen selbst mit bestimmten Traditionen nichts mehr anfangen können. Zum anderen ist das Befolgen bestimmter Traditionen in der Vergangenheit oftmals anders motiviert gewesen als durch den Glauben. In einer sich als christlich verstehenden Gesellschaft ist das Befolgen bestimmter Traditionen immer auch mit gesellschaftlicher Anerkennung verbunden, in einer Gesellschaft mit einer christlichen Kirche als Staatskirche sogar mit rechtlicher Anerkennung. Von hier aus ließe sich fragen, inwiefern die „Entchristlichung der Gesellschaft“ nicht sogar dem eigentlichen Wesen der Kirche entspricht. Zumindest wird man festhalten können, daß die Kirchen dankbar sein können, daß der Zwang, mit der ihre Traditionen über eine lange Zeit verbunden war, weggefallen ist. Ich möchte das Gesagte an einem historischen Beispiel verdeutlichen, dem sogenannten Kniebeugestreit²⁵: Nachdem in den Jahren 1806 bis 1810 das Königreich Bayern um zahlreiche Herrschaftsgebiete auf seine heutige Ausdehnung erweitert wurde, gab es fortan innerhalb des Landes auch viele evangelische Gebiete. Der Knie-

24 Vgl. hierzu Trutz *Rendtorff*, Von der Kirchensoziologie zur Soziologie des Christentums. Über die soziologische Funktion der „Säkularisierung“, in: ders., *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972, S.116–139; ders., *Christentum außerhalb der Kirche*, Hamburg 1969.

25 Vgl. E. *Dorn*, Kniebeugestreit in Bayern, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig 1877ff, S.590–594.

beugestreit begann mit einer Anordnung, die am 14. August 1838 das bayerische Kriegsministerium im Namen Ludwig I. erlassen hatte und die auch protestantische Soldaten beim Militärgottesdienst zur Kniebeuge vor dem katholischen Allerheiligsten verpflichtete: „Seine Majestät der König haben allergnädigst zu beschließen geruht, daß bei militärischen Gottesdiensten während der Wandlung und beim Segen wieder niedergekniet werden soll. Das Gleiche hat zu geschehen bei der Fronleichnamsprozession und auf der Wache, wenn das Hochwürdigste vorbeigetragen und an die Mannschaft der Segen gegeben wird. Das Kommando lautet: Aufs Knie!“.

Nun knien Protestanten – und auch protestantische Soldaten – grundsätzlich eher ungerne bei der Fronleichnamsprozession, gänzlich ungehalten werden sie in der Regel, wenn sie zu selbigem gezwungen werden. In dem dadurch entfachten siebenjährigen Streit in Bayern haben sich schließlich die Protestanten in Bayern behauptet, so daß der Konflikt letztlich zu einer Stärkung des jungen bayrischen Protestantismus im 19. Jahrhundert führte. Der Streit ist aufschlußreich, geht es hier auch nicht um allgemein-christliche, sondern um eine spezifisch katholische Tradition. Das Gesetz des Jahres 1838 nahm keine Rücksicht auf die neue religiöse und weltanschauliche Lage. Wenn der Staat – wie es in Bayern der Fall war – die protestantische Religion anerkennt, kann zu der Kniebeuge nicht gezwungen werden. Nun könnte man aber weitergehen und fragen, ob der Ausgang des Kniebeugestreits nicht auch ein Gewinn für die katholische Kirche war. Fragen wir zunächst einmal, was es eigentlich gebracht hätte, wenn sich die katholische Kirche durchgesetzt hätte. Wäre Bayern dadurch rekatholisiert worden? Wohl kaum! Kein protestantischer Soldat wäre durch den Zwang, eine äußerliche Kniebeuge vor dem Allerheiligsten zu vollziehen, dem Katholizismus innerlich näher gebracht worden. Das Gegenteil wäre der Fall gewesen: Der Unmut auf den Katholizismus wäre nur größer geworden. Aber auch in Bezug auf katholische Soldaten kann es ja nicht das Interesse der katholischen Kirche sein, daß der äußere Zwang ihre Kniebeuge vor dem Allerheiligsten begründet. Dies würde dem Mißverständnis Vorschub leisten, hier ginge es entweder um ein rein magisches Ritual oder um die rein äußerliche Machtdemonstration der katholischen Kirche. Insofern kann der Ausgang des Kniebeugestreits und die beginnende Lockerung des engen Verhältnisses von katholischer Kirche und Staat nur als Gewinn beider Konfessionen gesehen werden: Der protestantische Soldat wird nicht dazu gezwungen einen Ritus zu vollziehen, der seiner inneren Überzeugung widerspricht, der katholische Soldat wird von dem Mißverständnis befreit, bei seiner Religion handele es sich um den Zwang des Praktizierens rein äußerlicher Vollzüge und dem äußeren Gehorsam gegenüber kirchlicher Macht. Die Aufhebung des Kniebeugezwangs kann daher letztlich auch von der katholischen Kirche nur begrüßt werden.

Unbestreitbar ist, daß sich die Rolle der Kirche in der Situation der fortschreitenden „Entchristlichung der Gesellschaft“ ändern wird. Dies bedeutet natürlich auch, daß sie auf viele Privilegien, die zugestandenermaßen auch mit

äußeren Annehmlichkeiten besonders der Amtsträger verbunden waren, immer weniger zurückgreifen können. Die Gefahr besteht darin, daß die Kirchen die aus diesem Verlust erwachsenden Chancen, nach der eigentlichen Aufgabe der Kirche zu fragen, verpassen in der Sehnsucht, möglichst viele alte Zustände zu bewahren und die einstige Machtstellung wenigstens rudimentär zu sichern. Ins Zentrum tritt dann das Interesse an der Bewahrung der Institution, die zum Selbstzweck zu werden droht. Die entscheidende Frage ist dann nur, wie die Organisation stabilisiert werden kann. Der Münchner Theologe Friedrich-Wilhelm Graf spricht in seinem Buch „Kirchendämmerung“ aus dem Jahr 2011 gar von „verfilzte[n] Organisationen mit viel Pfründenwirtschaft zur Alimentierung von Funktionären“. Auf die Herausforderungen der Zeit werde mit von der Kirchenleitung primär „sozialtechnologisch, mit der Rezeption von Betriebswirtschaft und sozialen Management-Techniken reagiert“²⁶. In diese Richtung weisen auch die Überlegungen des Bonner Praktischen Theologen Reinhard Schmidt-Rost in seinem im Jahr 2011 erschienenen Buch „Massenmedium Evangelium“: „Die theologisch gebildeten Mitarbeiter“ – so Schmidt-Rost – „werden nicht primär nach ihrer Kompetenz eingeschätzt, das Programm, die spezifische Vorstellungswelt des christlichen Glaubens, an ihrem gesellschaftlichen Ort zur Darstellung zu bringen; vielmehr werden von ihnen Fähigkeiten erwartet, die die Organisation zu ihrer Stabilisierung zu brauchen scheint“²⁷. Diese Tendenz führt dazu, daß die Kirche sich immer mehr aushöhlt, ihre Substanz einbüßt oder – im schlimmsten Fall – offenbart, um was es ihr eigentlich häufig (nur) gegangen ist: Macht. Daß dies den Menschen, die die Kirche erreichen will, verborgen bleibt, halte ich für eine eher unberechtigte Hoffnung.

3. Entkirchlichung der Kirche: Trivialisierung der kirchlichen Verkündigung

In einem abschließenden Punkt ist schließlich auf den Zustand der Kirche selbst einzugehen und die Entkirchlichung der Kirche zu thematisieren. Der Heidelberger Theologe Michael Welker spricht von einem schleichenden Auflösungsprozeß, in dem sich die klassischen Großkirchen befinden. „Auch wenn die meisten Menschen die Kirche nicht verlassen wollen, entfremden sie sich doch immer mehr von den Inhalten und Formen des Glaubens. Das Glaubenswissen, die Glaubensbildung, die Vertrautheit mit den Inhalten des Glaubens nimmt immer mehr ab“²⁸. Welker sieht die Ursachen für diesen Auflösungsprozeß in den Umbrüchen im „Rollenbild und Rollenverständnis des Pfarrers“,

26 Friedrich-Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011, S. 22f.

27 Reinhard Schmidt-Rost, *Massenmedium Evangelium: Das „andere“ Programm*, Amt der VELKD: Hannover 2011, S.12.

28 Michael Welker, *Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalierung*, in: *Brennpunkt Gemeinde* 1/2001, S.15–20, S.17.

dem „Ausfall der theologischen Bildung vom Religionsunterricht bis zu kirchlichen Akademien“, dem „Moralisieren“ und der „Entleerung der Religion“. „Da aber die Menschen“ – so Welker – „mit einem leeren Glauben auf Dauer nicht leben können und wollen, saugt diese Frömmigkeit schließlich alle möglichen Inhalte an“. Diese „Selbst-Säkularisierung“ führe letztlich zu einer „Selbst-Banalisierung“²⁹: „In den klassischen Großkirchen der westlichen Industrienationen und Informationsgesellschaften leiden wir heute sehr an dieser diffusen, verquastem und verkitschten Religion, die die gebildeten Menschen aus der Kirche geradezu heraustreibt und auch den weniger Gebildeten das Gefühl gibt, irgendwo und irgendwie um das Wichtige und Entscheidende betrogen zu werden“³⁰. In eine ganz ähnliche Richtung weist auch die Diagnose von Friedrich Wilhelm Graf, der in seinem bereits erwähnten Buch „Kirchendämmerung“ die Vertrauenskrise der Kirche beschreibt: „Die biblischen Überlieferungen und die Symbolwelten des christlichen Glaubens sind in sich äußerst spannungreich. Gerade in dieser inneren Komplexität und Deutungsoffenheit liegt ihre Faszinationskraft begründet. Denn nur so ermöglichen sie es, den elementaren Ambivalenzen endlichen Lebens gerecht zu werden, der paradoxen Gleichzeitigkeit von Sünde und Gelingen, Kreativität und Scheitern, Angst und Hoffnung. In der Verkündigung der Kirchen ist davon oft nur wenig zu spüren. Ein wild wabernder Psychojargon, der Kult von Betroffenheit und Authentizität hat wohl nirgends sonst so großen Schaden angerichtet wie in den Kirchen. Hier sind argumentativer Streit, intellektuelle Redlichkeit und theologischer Ernst weithin durch Gefühlsgeschwätz, antibürgerliche Distanzlosigkeit und moralisierenden Dauerappell abgelöst worden. Wem nichts mehr einfällt, dem bleibt das Moralisieren, und darin sind die Kircheneliten besonders stark. Man denkt über schwierige, unübersichtliche Verhältnisse nicht nach, sondern setzt ‚ein Zeichen‘, in der Attitüde prophetischer Besserwisserei. Gern wird semantisch hochgerüstet, und unter dem ‚Weltfrieden‘ oder der ‚Bewahrung der Schöpfung‘ tut man es nicht“³¹. Wie Welker so macht auch Graf auf die „Tendenzen der Trivialisierung und Infantilisierung“³² aufmerksam. „Der zeitgeist-affine Gegenwartsgott ist immer nur reine Liebe, Güte, Gnade und Herzenswärme, ein trostreicher Heizkissengott für jede kalte Lebenslage von Mann wie Frau, Jungen und Alten, Gott entbehrt hier den Stachel der Negativität, kann also keine Irritationskraft mehr entfalten. [...] Viel Distanzlosigkeit und Gefühlsduselei lassen sich in protestantischen Kanzelreden inzwischen beobachten. Emotionen, subjektive Befindlichkeiten, das Sich-Wohlfühlen rücken in ihr Zentrum. Das erste Gebot dieses neuen Kults von Einfühlsamkeit und Herzenswärme lautet: Fühle dich endlich wohl!“³³

29 A.a.O., S.18.

30 A.a.O., S.19.

31 Graf, Kirchendämmerung. a.a.O., S.21.

32 A.a.O., S.37.

33 A.a.O., S.38.

Daß Welker und Graf auf je ihre Weise eine problematische Tendenz innerhalb der evangelischen Landeskirchen wahrnehmen, scheint mir kaum bestreitbar. Wenn wir die Aufgabe des Gottesdienstes darin sehen, ein Leben im Glauben darin zu begleiten, das eigene Leben vor Gott als ein sündiges und von Gott gerechtfertigtes Leben zur Sprache zu bringen, dann wird gerade dies durch die Trivialisierung der kirchlichen Verkündigung verunmöglicht – und damit Gott aus dem Leben der Menschen verbannt. Wer die christliche Glaubenssprache zu einer nichtssagenden Formelsprache reduziert, vermag zwar die fünfzehn Minuten einer Predigt zu füllen, ist aber den komplexen Lebenszusammenhängen und Ambivalenzen des Lebens nicht gewachsen. Nichtssagende Hohlformeln mögen zwar nett klingen, man kann sie auch beliebig oft aneinanderreihen, aber weder ermöglichen sie eine realistische Selbstwahrnehmung noch tragen sie zur Deutung, Bewältigung und Verantwortung der jeweiligen Lebenssituation bei. Und daher wundert es auch nicht, wenn sie im Leben des Einzelnen keine Rolle spielen. Wie sollten sie auch? Wer das Leben nicht ernst nimmt, braucht im Leben auch nicht ernst genommen zu werden. Daß dann die lebensprägende Kraft des Glaubens vermißt wird, scheint mir nicht weiter verwunderlich.

Ich möchte das Gesagte an einer Predigt verdeutlichen, die zu hören mir nicht erspart geblieben ist. Sie wurde gehalten auf der Beerdigung eines neunzehnjährigen Schülers. Er hatte gerade sein Abitur glänzend bestanden, einen begehrten Studienplatz erhalten und freute sich auf die Reise nach Australien, die er von seinen Eltern zum bestandenen Abitur geschenkt bekommen hatte, als er auf dem Rückweg von einer Geburtstagsfeier von einem betrunkenen Autofahrer angefahren wurde und nach mehreren Wochen im Koma verstarb. Für die Mutter des jungen Mannes, ein aktives Kirchenmitglied, war dieses Ereignis natürlich auch eine tiefe Anfechtung ihres Glaubens. In der Predigt nun durfte sie hören, wie der Pfarrer, sie ausdrucksvoll ansehend, das Problem der Anfechtung ansprach, dann aber fast fröhlich lächelnd die einfache Lösung verkündigte: „Wieso machen wir eigentlich immer Gott für diese schrecklichen Dinge verantwortlich? Ja, es war doch nicht Gott, der ihren Sohn getötet hat, sondern der betrunkene Autofahrer!“ Nun ist natürlich – auch im Blick auf die theologische Ausbildung – bedenklich, daß der betreffende Pfarrer so ohne weiteres Gottes Allmacht verabschiedet, ohne sich darüber klar zu sein, daß er Gott damit als die alles bestimmende Wirklichkeit und damit das Gottsein Gottes negiert. Gott ist hier nicht mehr Gott, sondern der liebe Superman, der zwar viel mehr kann als die Menschen, aber doch nicht – als die alles bestimmende Wirklichkeit – alles in allem wirkt und daher einfach in die Negativität nicht hineingezogen werden darf. Daß mit der Bestreitung der Allwirksamkeit Gottes auch dem Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit der Boden entzogen ist, weil Gott die Macht bestritten ist, seine Barmherzigkeit durchzusetzen, schien den Pfarrer ebenfalls wenig zu stören. Am schlimmsten jedoch ist, was durch diese

theologische Gedankenlosigkeit und existentielle Unernsthaftigkeit geschieht: Der Tod des neunzehnjährigen Schülers wird im gottfernen Raum gelassen. Warum? Weil der Pfarrer nicht bereit oder in der Lage ist, die Negativitäten des Daseins in ihrer ganzen Tiefe auszuhalten und die gewaltige Irritation zur Sprache zu bringen? Weil er den netten Kuschelgott nicht in ein trübes Licht tauchen will? Weil er selbst weiterhin Hohepriester der reinen Lieblichkeit und Belanglosigkeit sein will, der das Nette, Liebliche und Harmlose verkündet? Was immer die Ursache für diese theologische Unernsthaftigkeit und intellektuelle Unredlichkeit ist, unstrittig dürfte sein, daß eine solche Predigt nicht dazu geeignet ist, ein Leben vor Gott ernsthaft zu begleiten. Das Leben verträgt keine triviale Verkündigung, und zwar deshalb nicht, weil es selbst nicht trivial ist. Und daher kann eine triviale Verkündigung auch kein nicht-triviales Leben begleiten. Sie hat hier einfach keinen wirklichen Ort – bestenfalls als Wohlfühl-Event am Rande. Ein Wohlfühl-Event am Rand kann aber keine lebensprägende Kraft entfalten. Es verpufft und zurück bleibt das Gefühl der Leere und – um mit Michael Welker zu sprechen – das „Gefühl [...], um das Wichtige und Entscheidende betrogen“ (s.o.) worden zu sein.

Trivialisierung, Selbst-Banalisierung und Infantilisierung der kirchlichen Verkündigung sind Folge der Verunsicherung der Kirche. Sie droht sich von Inhalten und Formen des Glaubens zu entfernen hin zu einer diffusen Religion der Innerlichkeit, Gefühlsduselei und des Moralisierens, die in ihrer Leere alle möglichen Inhalte anzieht. Die Entchristlichung der Gesellschaft, der fortschreitende Prozeß der Säkularisierung und ein Gewohnheitsatheismus, der ganz selbstverständlich ohne Gott lebt, verlangen aber zunächst eine nüchterne Wahrnehmung der Situation und der Entwicklungstendenzen. Mit der Rezeption von Betriebswirtschaft und sozialen Management-Techniken wird auf die großen Herausforderungen der Gegenwart nicht angemessen reagiert. Die Herausforderungen der Gegenwart verlangen erheblich mehr, nämlich sich auf die Kernfrage zu besinnen. Gerade hierin liegt auch die große Chance, weil wir eben nicht so weitermachen können wie bisher. Diese Kernfrage lautet nicht, welche gesellschaftlichen Bedürfnisse die Organisation Kirche alle befriedigen kann, um die Organisation zu stabilisieren und weiterhin ihre Funktionäre zu alimentieren, sondern wie der eigentlichen Aufgabe der Kirche, nämlich die Präsentation des Glaubens als eine das Leben prägende Kraft, eine Präsentation des Glaubens also, die das Wichtige und Entscheidende nicht verschweigt, nachzukommen ist. Hierfür ist Kreativität und Phantasie erforderlich, die Sehnsucht nach alten gesellschaftlichen Zuständen und Pfründen lenkt die Energien in eine falsche Richtung. Gefahr droht dem Christlichen nicht durch einen angeblich neuen religiösen Markt und auch nicht dadurch, daß die ehemals die Gesellschaft prägenden Traditionen an gesellschaftlichem Einfluß verlieren, sondern dadurch, daß die Kirche, durch die Zeitumstände verunsichert, nicht sieht, worin ihre eigentliche Aufgabe liegt.

Thomas Junker:

Ein gründliches Für und Wider die alten und neuen Textvarianten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*

Die 11. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) in Radevormwald im Jahr 2007 hat mit einer hauchdünnen Mehrheit entschieden, daß nun beide Formen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (alt – neu) nebeneinander in der SELK bestehen dürfen.¹ Dies führt dazu, nun auch in liturgischen Veröffentlichungen beide Varianten nebeneinander „feilzubieten“, was vor allem bei der neuen Taufagende der SELK für besondere Spannung sorgt, wird hier doch wirklich ein Punkt erreicht, der darüber entscheidet, „worauf“ wir getauft sind.² Aber die Auseinandersetzung darüber geht nicht nur liturgisch oder kirchenrechtlich (Verhältnis von Allgemeinem Pfarrkonvent und Kirchensynode), sondern auch *theologisch* weiter. Schon 2004 hatte die theologische Kommission der SELK „Zum Wortlaut des Apostolischen Glaubensbekenntnisses“ eine grundsätzliche Bewertung abgegeben, die hier u.a. einfließen soll. Diese Bewertung war am Ende nicht so eindeutig, wie es die Befürworter der neuen Credotexte gern gehabt hätten. Immerhin wird darin den neuen Varianten ein „Verlust an Bekenntnisklarheit“ und kein „Gewinn an Verständlichkeit“ attestiert und außerdem bemerkt, daß es sich auch in der neuen Fassung um keinen „ökumenischen Text“ handle. Oft genug werden beide (auch die neuere!) Übersetzungsvarianten als „erläuterungs- und erklärungsbedürftig“ bezeichnet.³ – Die kirchenrechtlich fragwürdige Entscheidung von 2007 läßt die *theologische* Auseinandersetzung zu den Texten nun noch dringlicher erscheinen als je zuvor und ermutigt dazu, noch einmal darüber nachzudenken, ob die neuen Textformen wirklich richtig, geistlich und hilf-

* Eine grundlegende und wissenschaftliche Darlegung zu den Textvarianten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses wurde in der Ausgabe 4/2006 der LUTHERISCHEN BEITRÄGE veröffentlicht. Insbesondere sei verwiesen auf den Artikel von Prof. Heinrich Kraft, *Lex Orandi – Lex Credendi*, a.a.O. S.208–220. Hier erfolgt nun eine zusammenfassende Übersicht der Übersetzungsvarianten.

- 1 Ob dies so *rechtlich* korrekt war, bzw. die Kirchensynode nicht entgegen der Intention in einer Frage der Lehre, des Gottesdienstes entschieden hat, ist schon auf der Synode selbst thematisiert worden. Diese Diskussion wird in der SELK bis heute geführt, hat aber nicht zu einer Revision dieser Entscheidung geführt, sondern nur zu einer größeren Klarheit in der rechtlichen Zuordnung des Allgemeinen Pfarrkonvents und der Kirchensynode. S. dazu Synodalunterlagen für die 11. Kirchensynode der SELK vom 12.–17.6.2007 hg. von der Kirchenleitung der SELK.
- 2 Es ist die Frage, ob bei der Entscheidung über die neue Taufagende, die sich schon schwierig genug gestaltete, auch zugleich darüber entschieden wurde, beide Texte *nebeneinander* abzudrucken. Mir ist nichts bekannt. Ich hätte sie auch so niemals angenommen. Nachträglich wurde dieses Recht von den anderen Synodalbeschlüssen zu den Credotexten abgeleitet.
- 3 Vgl. Zum Wortlaut des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, verabschiedet durch die Theologische Kommission der SELK am 9.6.2004.

reich sind, zumal nun doch darüber nachgedacht wird, die neue Form des Nicänums zu favorisieren.⁴ Voraussetzung auch bei der Beurteilung der Texte ist, nicht nur einfach zu „übersetzen“, sondern auch darauf zu sehen, wie Worte und Begriffe in unserer Zeit verstanden und mißverstanden werden. Luthers Bibelübersetzung ist gerade durch diese Zweipoligkeit das Größte geworden, was die Reformation hervorgebracht hat. Auf keinen Fall darf auch linguistisch die äußere Gestalt, die Sprachgestalt, gerade eines solchen Textes in seiner Bedeutung unterschätzt werden, als ginge es nur um „Inhalte“. Dabei ist nicht nur das „gemeine Volk“ zu zitieren, das eben nicht von alten Formen lassen kann, sondern sehr wohl auch jene linguistisch gebildete Schicht, die darin völlig mit dem gemeinen Volk übereinstimmt. Und natürlich müssen andere Länder und Kulturen ihren eigenen Weg finden, der allerdings auch oft genug sehr steinig gewesen ist und gerade hier, beim Glaubensbekenntnis, dem „Allerheiligsten der Sprache“, sich auch dort als sehr zäh und unerbittlich erwiesen hat. Nachfolgend eine schon sehr lange gereifte Gegenüberstellung der Positionen im deutschen Sprachraum:

**Für die neue (ökumenische?)
Form des Apostolischen
Glaubensbekenntnisses**

Bei ökumenischen Veranstaltungen kommt es zur bekannten „Polyphonie“ des Bekennens, die Anstoß erregt. Die SELK sollte hier keine unnötigen Grenzen aufbauen und Ärgernisse schaffen. Dabei ist immer wieder auch bei Beerdigungen, Trauungen, Taufen und Konfirmationen die Irritation bei den Besuchern aus anderen Kirchen groß.

**Für die alte,
traditionelle Form des Apostolischen
Glaubensbekenntnisses**

Die SELK muß *als Bekenntniskirche* ganz besonders auch auf den Wortlaut des Bekenntnisses achten und sollte auch auf die Gefahr des Ärgernisses hin durch Festhalten am alten Wortlaut ihr konfessionelles Profil gerade in ökumenischen Veranstaltungen zeigen. Außerdem wird die Polyphonie durch die sog. Ökumenische Fassung nicht vollständig überwunden, da die evangelischen Kirchen sich nicht zur „katholischen“ Kirche bekennen. Bei Beerdigungen, Trauungen (sofern da überhaupt ein Glaubensbekenntnis erforderlich ist!), Taufen und Konfirmationen müssen sich die Besucher auf unsere Verhältnisse einstellen. Diese durchaus sehr ökumenische Erwartung muß auch durch die ev. Landeskirchen mit Leben erfüllt werden.

⁴ Dazu muß man – realistisch, ohne paranoid veranlagt zu sein oder wirken zu wollen – wissen, daß die Einführung, bzw. Favorisierung, der neuen Textgestalt des Nicänums auch zugleich die Einführung und Favorisierung der neuen Textgestalt des Apostolikums nach sich ziehen wird.

<p>Die SELK muß mit der Zeit gehen und sich zumindest in der Sprache an den allgemeinen Wortschatz angleichen. Nicht überall sind es sachliche Änderungen und manche sprachlichen Veränderungen in der neuen Fassung entsprechen dem griechischen, bzw. lateinischen Urtext des Bekenntnisses sogar besser als die alte Fassung.</p>	<p>Daß es sich in der Mehrzahl um rein sprachliche Änderungen handelt, kann nicht behauptet werden, ebenso wenig wie die neue Fassung unserem (heutigen) Sprachgebrauch besser entspricht. Zudem geht mit vielen sprachlichen Änderungen zugleich die Bindung an die Übersetzung Luthers, bzw. an biblische Wendungen verloren, ganz zu schweigen von der Verarmung unserer Sprache, in die dann auch unser Bekenntnis als Grundtext unseres Glaubens hineingezogen wäre. Der neue Text ist nicht verständlicher, gerade auch nicht in einer „säkularen“ (entkirchlichten) Gesellschaft! Zudem ist, wie Luther schon sagte („Sendbrief vom Dolmetschen“), nicht jede wörtliche Übersetzung auch die bessere!</p>
<p>Es ist doch theologisch irrelevant, „Schöpfer Himmels und der Erden (alt) oder „den Schöpfer des Himmels und der Erde“ (neu) zu sagen.</p>	<p>Es ist theologisch und sprachlich nicht irrelevant. Die alte Fassung spricht die Sprache der Lutherbibel, die nicht nur von <i>einem</i> Himmel und <i>einer</i> Erde weiß („des“), sondern dies in den urzeitlichen und eschatologischen Kontext stellt. Die neue Fassung beschränkt den Blick auf das, was wir sehen. Das Bekenntnis ist da in der alten Fassung sehr viel offener. Warum sollten wir uns das nehmen lassen?</p>
<p>Es ist theologisch irrelevant „empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ (alt), oder „empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ (neu) zu sagen. Im Nicänum stehe ja auch: „durch den Heiligen Geist“.</p>	<p>I. Diese Änderung ist theologisch nicht irrelevant, sondern sehr bedeutend. Der Satz (der übrigens eine Weiterbildung des lateinischen Grundbekenntnisses darstellt) bestimmt die Rolle des Heiligen Geistes bei der Menschwerdung Christi. Die Präposition „de“ (vom) läßt sich sicher auch mit „durch“ übersetzen (von im Sinne von durch). Doch bringt das „vom Heiligen Geist“ die biblische Botschaft klarer zum Ausdruck (Mt.</p>

1,20 „ek“) und *erlaubt vor allem keine Mißdeutungen im Sinne einer rein menschlichen Geburt mit Hilfe des Heiligen Geistes.*

II. Der Hinweis auf das Nicänum ist dabei völlig irrelevant. Das Nicänum gebraucht die Wendung mit dem Zusatz: „Welcher... vom Himmel gekommen und leibhaft geworden...“ Hier wird mit anderen Worten das bezeugt, was in der neuen Fassung des Apostolikums verdunkelt wird.

III. Der Satz ist im Sinne des abendländischen Christentums Ausdruck der Gleichstellung der Personen der Gottheit und der Abwehr jeden Adoptianismus, nach dem Christus erst später den Stand der Göttlichkeit erreicht hätte.⁵ Die Irrelehre des Adoptianismus muß aber auch und gerade heute abgewehrt werden. Sie ist sehr verbreitet.

IV. Es ist außerdem schon im AT an vielen Stellen sehr deutlich, daß ein Kind nicht nur „durch“ Gott geboren, sondern auch „von“ Gott geboren wird. Kinder sind nicht nur grundsätzlich eine „Gabe Gottes“, sondern gerade im Blick auf die Verheißung „von“ Gott geboren und geschenkt.

Es ist theologisch irrelevant „gekreuziget“ (alt), oder „gekreuzigt“ (neu) zu sagen.

Diese Änderung ist im Grunde schon in allen Gemeinden vollzogen. Zudem wird sich niemand daran stören, wenn noch einige „gekreuziget“ sagen, weil ihnen diese altdeutsche Endung am Herzen liegt.

„Hinabgestiegen in das Reich der Toten“ (neu) ist weniger mißverständlich und

I. Wir sprechen weiter von der „Höllenfahrt“, nicht vom „Höllenaabstieg“. Bib-

5 Vgl. John Norman Davidson *Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Berlin 1971, S.371.

erklärungsbedürftig als „niedergefahren zur Hölle“ (alt), weil

- Hölle nicht mehr dem heutigen Sprachgebrauch entspricht.

- das lat. „inferos“ besser mit Totenreich oder Unterwelt übersetzt wird.

- die Höllenfahrt in der Bibel nur schwach bezeugt ist (1. Petr. 3,19; 4,6; 1. Mose 6,4)

- Christus nicht mit dem Ort der Verdammten in Verbindung gebracht werden kann.

lisch kann kein *gemächlicher Abstieg* gemeint sein, zumal „Höllenfahrt“ mit dem „aufgefahren gen Himmel“ sprachlich und sachlich korrespondiert. Daß das „Aufgefahren“ sprachlich bleiben soll, während das „hinabgefahren“ unverständlich(er) erscheint, mag ebenfalls logisch nicht einleuchten. Dies deutet vielmehr darauf hin, daß hier insgesamt *mehr* als eine sprachliche Änderung vorliegt.

II. Noch wichtiger scheint aber die Streichung des Wortes „Hölle“ und die Ersetzung durch das heidnische (nicht höllische) „Totenreich“. Der „Textus receptus“ (= maßgebliche Text) des Apostolikums spricht von „inferna“ (Hölle), nicht von „inferos“ (Totenreich)⁶. Daß die Leute dieses Wort heute nicht mehr hören wollen, erstaunt dabei nicht, belegt aber gerade nicht, daß sie es nicht mehr verstehen. Biblisch ist das Totenreich als „Ort der Qual“ qualifiziert (Lk. 16,23), ist „Finsternis“ (Ps. 40,3), Ort der „Trennung von Gott“ (1. Sam. 2,6; Ps. 49,16; 86,13; 116,3; Matth. 10,28; Offb. 1,18). Es geht hier nicht um einen „neutralen Ort“ (Hades), in den nach *antiker* Literatur berühmte Helden „auf Reise“ oder „zu Besuch“ gelangt sind (z. B. Odysseus), um dort mit als Schatten vorgestellten Verstorbenen zu reden. Es gab zwar auch im Totenreich der Antike „abgeschiedene Geister“, die im Jenseits bestraft werden, Böse, die leiden, ja brennen mußten. Aber dies erinnert eher an die röm.-kath. Lehre vom Fegefeuer, als an den christlichen Ort der Verdammnis. – Auch das *germanische* Wort „Hölle“, bzw. helen, bezeich-

6 Vgl. RGG³ III, 409; Kelly, a.a.O., S.372.

net bloß ein unterirdisches Totenreich, dessen Kennzeichen Dunkelheit ist und das Strafort für Böse darstellt, aber Rückkehr bleibt möglich.⁷ Selbst das Wort „Hölle“ im Deutschen mußte also immer wieder neu biblisch interpretiert werden. *Das ist auch in Jahrhunderten immer wieder geschehen, so daß im Deutschen mit „Hölle“ immer noch der biblische Befund am deutlichsten und aussagekräftigsten (jedenfalls immer noch stärker als „Reich der Toten“) zum Ausdruck kommt (besonders Lk. 16,19–31).* Bis hinein in die Fernsehwerbung weiß jeder immer noch, was die Hölle oder was der Himmel ist.

III. Ist die Höllenfahrt biblisch zu schwach bezeugt? Was heißt das ganz grundsätzlich? Kommt es hier auf die Menge biblischer Belegstellen an? Begeben sich die Gegner der alten Form auf die Ebene zählbarer Belegstellen? – Dann müßten wir auch die Jungfrauengeburt oder die Himmelfahrt Christi aufgeben! So schwach ist die Bezeugung allerdings nicht. Zu 1. Petr. 3 und 4 müssen Stellen erwogen werden, die den Kampf Christi in Wassern oder Abgründen des Todes schildern (z. B. Ps. 18,5–8; 42,8; 69,2–4.14–16; 86,13; 88,4–13.17f; 130,1; 144,7; Jon. 2,3–10); auch Stellen, die messianisch gedeutet wurden (Mt. 12,30; 26,38 par; 27,34.46 par). Außerdem deuten einige Stellen, die vom Sieg Christi über den Tod sprechen, eine Höllenfahrt an (Mt. 12,40; Apg. 2,24.27.31; Röm. 10,7; Eph. 4,8f). Auch die Bezwingung der Höllenmacht und die Befreiung der Toten gehört hierher (Offb. 1,18.; Mt. 27,51–53 u.a.m).

7 Vgl. RGG³ III,401.

IV. Warum schließlich darf Christus nicht mit dem Ort der Verdammnis in Verbindung gebracht werden? Wir stehen damit vor der grundlegenden Frage nach der Bedeutung der Höllenfahrt. – Die Höllenfahrt gilt 1) als tiefste *Erniedrigung* Christi, der auch die Verdammnis durchlebte, bzw. durchlitt („durch den Tod als wahrer Gott“), 2) als höchster *Triumph* über den Tod, auch und gerade durch seine Hadespredigt (1. Petr. 3,19; 4,6). Die Höllenfahrt hat hier heilstheologisch (soteriologisch) den Sinn, daß Christus sich nicht nur den Verstorbenen, sondern der Hölle zuwendet und aus ihr retten kann („Er hat zerstört der Höllenpfort und all die Sein herausgeführt...“). [Von einer „Allversöhnung“ infolge der Hadespredigt kann hingegen nicht ausgegangen werden, weil es bei der Erlösung durch und in Jesus Christus bleibt]. – 3) Am Ende kommt es reformatorisch gedacht weniger auf einen besonderen Ort der Verdammnis an, als auf das personale *Kampfmotiv* (wie 1. Kor. 15). Die Hölle ist personal gedacht, die „höllische Macht“, ebenso wie der Tod, der „bekriegt“ („wunderlich Krieg“ zwischen Leben und Tod), „verjagt“, „bezwungen“ werden muß, das „Gefängnis“ des Todes und der Hölle „gesprengt werden usw. Die Hölle ist deshalb weniger als Ort, sondern als *Gegner* zu betrachten. *Aufgrund dieses Kampfes hat Christus tatsächlich mit der Hölle zu tun.* Sollte er nichts damit zu tun haben dürfen, könnten wir auch ELKG 86, Vers 6 nicht mehr singen: „Er reißet durch die Höll, ich bin stets sein Gesell...“ und viele andere Lieder auch (besonders: „O Tod, wo ist dein Stachel nun?“ ELKG 87).

Statt „Aufgefahren gen Himmel“ (alt) sei auch „aufgefahren in den Himmel“ (neu) vertretbar,

- da die neue Fassung nicht unbedingt ein örtliches Verständnis des Himmels voraussetze.

- „gen“ heute nicht mehr verstanden wird.

I. Die alte Form fußt auf den Formulierungen der Lutherbibel (1. Petr 3,22; Lk. 24,51; Apg. 1,11), verbindet das Glaubensbekenntnis enger mit der geltenden Bibelübersetzung (bisher bewußt beibehalten!)

II. Es war der lutherischen Kirche immer wichtig, daß Jesus nicht durch die Himmelfahrt in den Himmel „eingeschlossen“ wird („Extra-Calvinisticum“), gerade auch im Blick auf die wahre Gegenwart seines Leibes und Blutes im Altarsakrament. Hier nun liegt die Deutung im reformierten Sinne sehr nah.

III. „Gen Himmel“ (entsprechende Präposition: „gegen den Himmel“) wahrt das Geheimnis der Himmelfahrtgeschichte eher als „in den Himmel“ („...ward er zusehends aufgehoben und eine Wolke nahm ihn auf vor ihren Augen weg...“). „Himmel“ ist hier exegetisch nicht der himmlische Ort (Gottes Thron; Engel usw.), sondern der irdische Himmel: „Ihr Männer von Galiläa, was seht ihr gen Himmel?“ Apg. 1,9–11.

IV. Im modernen Sprachgebrauch begegnet uns weiterhin das Wort „gen“ sehr wohl, wenn auch meist ersetzt von „gegen“ oder „nach“. In diesem Wort drückt sich sprachgeschichtlich Urdenken aus. Denn ursprünglich waren alle deutschen Präpositionen räumlich gedacht! Auch „in“ wäre ursprünglich räumlich zu deuten (und wird noch so verstanden!), mit fatalen Folgen, wenn wir an eine reformierte Deutung der Himmelfahrt denken. Durch „gen“ wird im Deutschen zudem „Himmel“ weniger als Ort an sich determiniert, als durch „in den“.

<p>Es ist theologisch irrelevant, „<i>sitzend</i> zur Rechten“ (alt), oder „er sitzt zur Rechten“ (neu) zu sagen.</p>	<p>Das ist nicht richtig. An diesem Punkt wird im Deutschen <i>allein noch deutlich</i>, daß das Apostolikum sprachlich im Grunde aus lauter Partizipialkonstruktionen besteht. Man kann gerade an dieser Stelle zeigen, daß es keine „irrelevanten“ Textunterschiede zwischen Alt und Neu gibt. Hier, an dieser Partizipialkonstruktion, entscheidet sich – deutsch verstanden – der Glaube. Wir glauben z. B. nicht an die Auferstehung, sondern an den Auferstandenen. Wir glauben z. B. nicht an die Kirche, sondern den Hl. Geist, der die Kirche geschaffen hat und erhält. Durch „<i>sitzend</i>“ wird außerdem grammatisch ein zeitlich unbegrenzter Zeitraum bekannt, der unendlich andauern kann.</p>
<p>Es ist theologisch irrelevant „von dannen“ (alt), statt „von dort wird er kommen“ (neu) zu sagen.</p>	<p>Diese Änderung, die sich übrigens schon gegenüber der Vorform des Apostolikums vollzogen hat (römisches Bekenntnis: unde = von wannen; Apostolikum: inde = von dannen⁸; verliert weiter den zeitlichen Bezug im Deutschen („dann“) und beschränkt die Aussage auf das Räumliche. Im Deutschen umfaßt „von dannen“ beide Aspekte. Warum sollte man dies aufgeben?</p>
<p>Es ist theologisch irrelevant, „Lebendigen“ (alt) oder „Lebenden“ (neu) zu sagen.</p>	<p>Diese Änderung widerspricht zumindest im Deutschen dem feinen Unterschied, den die Lutherbibel zwischen den Lebenden macht (z. B. Joh. 11,25; Jes. 26,19) und den „Lebendigen“, denen das Gericht noch bevorsteht.</p>
<p>„...die heilige christliche Kirche“ (neu) ist sprachlich gegenüber „eine heilige christliche Kirche“ (alt) möglich, da der lateinische Text „eine“ als Übersetzung</p>	<p>Ebenso ist es möglich beim unbestimmten Artikel zu bleiben und damit die sehr wohl intendierte Einigkeit der Kirche <i>in einem nicht nur römischen Sinne</i> zu be-</p>

⁸ Vgl., Kelly, a.a.O., S.368.

nicht vorschreibt und so auch eine Betonung der Einigkeit der Kirche nicht zum Ausdruck bringt.

tonen. „Die“ heilige christliche Kirche könnte als Zugeständnis an die röm.-kath. Seite verstanden werden, obwohl ihr das nicht ausreichen dürfte, da sie die Bezeichnung „katholisch“, statt „christlich“ fordert. Im römischen Taufsymboll kommt „katholisch“ aber nicht vor. Und da, wo es vorkam, war es zunächst im Sinne von „universal“ und „rechtgläubig“ zu verstehen, etwa bei Irenäus oder Tertullian. Erst gegen Ende des 4. Jh. fand es Eingang in das Bekenntnis.⁹ Außerdem macht „eine“ deutlicher, daß wir nicht *an* die Kirche, sondern *eine* Kirche glauben.

Statt „Gemeinde der Heiligen“ (alt) kann es auch „*Gemeinschaft* der Heiligen“ (neu) heißen,

1. da die Formel „sanctorum communio“ theologisch nicht geklärt ist und drei Übersetzungen möglich sind:

- Gemeinde der Heiligen
- Gemeinschaft der Heiligen
- Gemeinschaft am Heiligen.

2. Der Begriff Gemeinde läßt heute die Deutung von Anteilhabe nicht zu.

3. „Gemeinde“ meint heute eine sichtbare Gemeinde. Das führe zu Mißverständnissen.

4. Gemeinde werde heute nicht mehr verstanden.

5. Beide Begriffe müßten erklärt werden.

I. *Gemeinde* entspricht der Luthersprache (z.B. Mt. 16,18: „Du bist Petrus, und auf diesem Fels will ich meine Gemeinde bauen“). Was würde es bedeuten, wenn unser HERR Jesus Christus seine Gemeinde auf eine Gemeinschaft gegründet hätte?

II. Im Sinne Luthers beschreibt „Gemeinde“ die Kirche als ein von Gott gesetztes „Gesamtkörper“ (Elert) oder „Leib“ (bes. Vilmar), nicht nur – wie bei Schleiermacher – als Gemeinschaft Gleichgesinnter, die sich zusammuntun. Auch Luther war das Wort „Gemeinschaft“ unbehaglich (WA 26,493,2). Es kommt dabei wesentlich darauf an, den Kirchenbegriff von soziologischen Begründungen von Kirche und Gemeinde freizuhalten.

III. Die durchaus zulässige Deutung im Sinne der „Anteilnahme“ (Gemeinschaft am Heiligen) wird weniger durch das Wort Gemeinschaft, als durch das Wort

⁹ Vgl. Kelly, a.a.O., 379f.

Gemeinde gestützt. Denn in der neuen Fassung heißt es ja eben nicht „Gemeinschaft am Heiligen“, sondern „Gemeinschaft der Heiligen“. Der Eindruck, einer rein personalen Deutung der Kirche (von ihren Gliedern her) wird nur verstärkt.

IV. Daß der Begriff „Gemeinde“ nicht mehr verstanden werde, ist völliger Unsinn. Gemeinderat, Samtgemeinde, Gemeinden usw. gibt es z. B. in Recht und Politik in unserem Land genug. Dort übrigens sehr wohl mit dem Aspekt eines „Gesamtkörpers“ (s.o.).

V. Alles in der Kirche und gerade ihrer Sprache muß immer wieder und neu erklärt werden. Das ist insbesondere Aufgabe des kirchlichen Amtes. Wenn solche Erklärung unterbleibt, mischen sich bald wieder fremde Deutungen ein oder unter.

Statt „Auferstehung des Fleisches“ (alt) könne man auch „Auferstehung der Toten“ (neu) bekennen,

- weil der Begriff „Fleisch“ mißverständlich sei. Im Neuen Testament heißt Fleisch ohnehin etwas anderes als im Deutschen („gegen Gott gerichtete Seinsweise“),

- weil hier bei aller Betonung der fleischlichen Auferstehung der Mensch nicht als Ganzheit verstanden werde,

- weil das Nicänum mit seinem „Auferstehung der Toten“ zeige, daß auch früher der Begriff „Fleisch“ (nur) im Sinne der Totenaufstehung verstanden wurde.

I. Mit der Übersetzung „Auferstehung der Toten“ wird ausdrücklich die lateinische Fassung des Apostolikums verlassen („carnis resurrectionem“). Auch ältere Grundformen des lateinischen Bekenntnisses im Griechischen reden von „Fleisch“ („sarkos anastasia“). Eine gewissenhafte Übersetzung läßt im Deutschen nur die Übersetzung „Fleisch“ zu.

II. Die Bedeutung von „Fleisch“ (lat.: caro; griech.: sarx; hebr.: basar) ist in der Bibel sehr unterschiedlich und keineswegs auf eine gegen Gott gerichtete Seinsweise beschränkt. Es kann im Gegensatz zum „Geist“ die Gottesferne und Feindlichkeit des in Sünde gefallenen Menschen bezeichnen. *Es kann aber auch (nicht selten!) die Geschöpflichkeit*

und Leiblichkeit des Menschen bezeichnen. Dabei ist gerade der alttestamentliche Gebrauch von „Fleisch“ (basar) aufzunehmen und in seiner Bedeutung für das Neue Testament zu beachten (z. B. 1. Petr. 1,24 als Zitat von Jes. 40). Bekanntestes und zugleich deutlichstes Beispiel für die positive Bedeutung von „Fleisch“ ist der Johannesprolog: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns...“ (Joh. 1,14; vgl. 1. Tim. 3,16;). Hier kann „Fleisch“ nicht im Sinne der Sünde und Gottfeindlichkeit gemeint sein. Selbst da, wo im biblischen Sinne von der „Vergänglichkeit“ des Fleisches die Rede ist, wird Fleisch nicht „negativ“, sondern als der Sünde und dem Verderben unterworfen gesehen. Luther hat zudem immer wieder darauf hingewiesen, daß „Fleisch“ im biblischen Sinne den ganzen Menschen (Leib und Seele) meine.

III. Das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches war immer schon ein „antignostisches“¹⁰ Bekenntnis zur Leibhaftigkeit der Totenaufstehung, gerichtet gegen jede „dokeristische“¹¹ Spiritualisierung“ oder Spaltung des Menschen in einen Leib-Seele-Dualismus. Es sollte (!) provozieren und wurde in der Kirche ganz bewußt gegen jene eingesetzt, die Körper, Geist und Seele voneinander trennen (!) wollten und somit nicht den „ganzen Menschen“ im biblischen Sinne im Blick hatten.¹² Die „Um-

10 Gnosis = eigentlich „Erkenntnis“. Die Gnostiker des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. rühmten sich höherer Erkenntnis zu der es auch gehörte, daß alles „Fleisch“, alle „Materie“ inklusive des menschlichen Körpers „böse“ und „schlecht“ sei. Die Seele müsse vom Körper befreit werden, der sie an höherer Vollkommenheit hindere.

11 Dokerismus = eigentlich „scheinen“. Gnostische Lehre, nach der Jesus nur scheinbar eine körperliche Existenz besaß. Manche Vertreter leugneten gar die wirkliche Menschwerdung Christi. Manche leugneten, daß er wirklich gelitten hat und gestorben ist.

12 Vgl. Kelly, a.a.O., S.165f.

schreibung“ von „Auferstehung der Toten“ dagegen läßt dies völlig offen und tritt damit eben gerade nicht für den „ganzen Menschen“ ein. Die Toten geistern oder spuken (!) im antiken oder germanischen Totenreich rastlos herum. Von einer Auferstehung des Fleisches kann da keine Rede sein.

IV. Die Bedeutung dieses Bekenntnisses zur „Auferstehung des Fleisches“ ist in unserer Zeit unbedingt festzuhalten, gerade auch in der provokanten Form. Denn mit der Auferstehung des Fleisches fällt auch die leibhafte Auferstehung Christi von den Toten. Beide Vorgänge sind eng verknüpft (vgl. 1. Kor. 15,12–19 „Wenn die Toten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden“). Daß der Apostel hier durchaus auch an die Auferstehung des (verklärten) „Fleisches“ denkt, wird im Zusammenhang deutlich (vgl. 1. Kor. 15,35ff). Nicht erst seit R. Bultmann wird die leibhafte Auferstehung umgedeutet in eine „Botschaft“ (Kerygma) vom Auferstandenen oder im Sinne „Die Sache Jesu geht weiter“ interpretiert. Was an den Gräbern gepredigt wird, hat oft überhaupt nichts mehr mit unserer Hoffnung der verklärten Auferstehung der Leiber, bzw. des Fleisches, zu tun. Wir kehren damit zurück zum heidnischen Leib-Seele-Dualismus, den die Bibel im Sinne der Ganzheit des Menschen vor Gott überwunden hatte.

V. Der Hinweis auf das Nicänum trägt dagegen nichts aus. Niemand behauptet, die Aussage „Auferstehung von den Toten“ sei falsch oder unbiblisch. Es dürfe allein nur heißen: „Auferstehung des Fleisches“. Zudem muß auch gesehen

werden, daß im Nicänum solch ein Bekenntnis zur „Auferstehung der Toten“ noch ganz unter dem Zeichen der „Fleischwerdung“ Christi steht. Er ist nicht nur in die Welt gekommen, sondern in das Fleisch („incarnatus est“ = in carnis; ins Fleisch). Die deutsche Übersetzung „leibhaft geworden“ (alt) schwächt dies schon etwas ab. Zudem dürfen die, die im Apostolikum gegen die „Auferstehung des Fleisches“ kämpfen, auch nicht die neue Fassung des Nicänums annehmen, in der ja die Menschwerdung Christi mit „hat Fleisch (!) angenommen“ übersetzt wird.

Vorentscheidungen sind gefallen und die Befürworter der neuen Credotexte hoffen auf den Lauf der Zeit, in dem die alten Textversionen zunächst bei überregionalen Treffen in den Hintergrund treten. Der Vorschlag, bei überregionalen Treffen die neue Fassung des Nicänums zu gebrauchen, ist ebenso wie der Vorschlag, Credolieder (meist neueren Datums und zweifelhaften Inhalts) an diese Stelle zu rücken, nur angetan, die alten Fassungen ganz langsam eben „alt“ werden zu lassen. Was dieser Vorgang für einen Identitätsverlust darstellt, was es bedeutet, einmal mühsam erlernte Formen zu verändern, machen sich die wenigsten klar, ganz zu schweigen davon, daß sich die SELK nun als Bekenntniskirche (!) gerade hier der Vielstimmigkeit und Uneinheitlichkeit zugewandt hat.

S. Meier:

Der ganze Jesaja.

Melchior Francks „Paradisus Musicus“ (1636) als Beitrag umfassender Sicht auf ein prophetisches Buch

Innerhalb der Forschung am Buch des Propheten Jesaja zeichnet sich in den letzten Jahren ein neuer Trend ab: Jahrzehntelang wurde versucht, die Entstehungsgeschichte kleinerer und größerer Einheiten nachzuzeichnen, wobei der Eindruck entstand, daß viele Generationen am Buch Jesaja mitgeschrieben haben, aber weder eine ordnende Hand noch ein gemeinsames Thema zu erkennen waren – und ein Prophet namens Jesaja dahinter vollends verschwand. Nun aber mehren sich Studien, die versuchen, diesen Themen besser gerecht zu werden.¹

Werfen wir einen Blick zurück in die sogenannte „vorkritische“ Zeit (vor Aufkommen der historisch-kritischen Methode), dann sehen wir, daß bereits Martin Luther eine pragmatisch gefaßte inhaltliche Gliederung vornimmt:

„Darnach muß du den Propheten Jesajam in drei Teile teilen. Im ersten handelt er, gleichwie die andern Propheten, zwei Stücke. Eines, daß er seinem Volk viel predigt und straft ihr mancherlei Sünde, vornehmlich aber die mannigfältige Abgötterei, so im Volk überhand hatte genommen ... Das andere, daß er sie schicket und bereitet, auf das zukünftige Reich Christi zu warten, von welchem er so klärlich und mannigfältiglich weissagt ... Im andern hat er ein Sonderlichs zu tun mit dem Kaisertum zu Assyrien und mit dem Kaiser Sanherib ... Im dritten Stücke hat er mit dem Kaisertum zu Babel zu tun ... Das sind die drei Stücke, damit Jesaja umgehet, aber die Ordnung hält er nicht, daß er ein jeglichs an seinem Ort und mit eigenen Kapiteln und Blättern fassete, sondern ist fast gemenet unternander, daß er viel des ersten Stücks unter das andre und dritte mit einführet und wohl das dritte Stück etwa ehe handelt denn das andre ... So viel Ordnung hält er, daß er das erste, als das vornehmste Stück, zeucht und treibt von Anfang bis ans Ende, beide, durchs andre und dritte Stück. Gleichwie auch uns gebührt in unsern Predigten zu tun, daß unser vornehmstes Stück, die Leute zu strafen und von Christo zu predigen, immer mit unterlaufe ...“²

1 Grundlegend und mit Übersicht und Sympathie geschrieben: Peter Höffken, *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2004. Er greift u.a. auch auf die monumentale Arbeit von Ulrich Berges zurück (*Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Freiburg et al. 1998), der jüngst einen allgemeinverständlichen Band zu Jesaja vorgelegt hat (*Jesaja. Der Prophet und das Buch*, Leipzig 2010). In der angelsächsischen Literatur vor allem Studien von Christopher R. Seitz, die im Band *Word without End. The Old Testament as Abiding Theological Witness*, Michigan/Cambridge 1998 gebündelt sind.

2 Martin Luther, Vorrede auf den Propheten Jesaja (1528) in: Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, hg. v. H.H. Borchardt und Georg Merz, Sechster Band München³1958, 53f. In der annähernd gleichzeitigen Vorlesung (1527–29) spricht er auch von den zwei Teilen der Prophetie, deren zweiter Teil mit Kapitel 40 anhebt und vom Reich Christi und dem König Kyros handelt (WA 25, 248).

Die inhaltliche Zuordnung, „die Leute zu strafen und von Christo zu predigen“, zieht sich nach Luther durch das ganze Buch, jeweils unterbrochen bzw. verbunden mit Auseinandersetzungen, die Assyrien oder Babel betreffen. Während sich die Auseinandersetzung mit Assyrien um die Kapitel 6–9, 28–32 und 36–38 dreht, spielt ab Kapitel 13 Babel eine stets größer werdende Rolle; die Kapitel 40–55 verdanken sich dem babylonischen Exil, ab Kapitel 56 sind die geschilderten Umstände mit der nachexilischen Zeit in Jerusalem zu verbinden, der Zeit des Perserreiches.

Wie sollte es da eine übergreifende Perspektive geben?

In einem Gang durch das Buch Jesaja möchte ich inhaltliche Aspekte im Gespräch mit der alttestamentlichen Forschung beleuchten, bevor ich dann eine bemerkenswerte Vertonung Melchior Francks vorstelle und mit der dargestellten Sicht ins Gespräch bringe.

I

Wer seine Lutherbibel zu Jesaja aufschlägt, erhält – in den Ausgaben nach der Revision von 1984 – eine Inhaltsübersicht an die Hand, die einen ersten Überblick bietet. Die ersten 12 Kapitel werden unter die Stichworte vom Gericht, vom Wirken Jesajas und von der Rettung eines Restes gestellt.

Dabei gibt schon das 1. Kapitel wesentliche Stichworte vor, die im Folgenden eine große Rolle spielen werden: Gottes Reden (1,2; vgl. 1,20), das Großziehen des Volkes wie eines Kindes (1,2) das sündige Volk (1,4 vgl. 1,18), verwüstetes Land (1,7), Zion bzw. die Tochter Zion (1,8), der geringe Rest (1,9), der Ruf zur Umkehr (1,16f). Das Thema der Sündenvergebung (1,18) ist in diesem Abschnitt nicht eindeutig³, da der hebräische Text die Unmöglichkeit der Umkehr anspricht („Wenn eure Sünden wie Karmesin sind, können sie als weiß gelten wie Schnee?“), während die griechische Übersetzung (und ihr folgend, die lateinische und auch die Luther-Übersetzung) hier anders lesen: „Wenn eure Sünde blutrot ist, soll sie doch schneeweiß werden.“ Aber immerhin heißt es in 1,21, daß Zion durch das Recht erlöst wird.

Im 1. Kapitel klingen Gericht und Rettung an – das Land ist verwüstet, Zion ist übriggeblieben, aber selbst Zion hat keinen automatischen Anspruch auf Gottes Zuwendung, am wenigsten durch Opfer; Gott will Taten der Umkehr sehen.⁴

Ein ganz neuer Gedanke bestimmt 2,1–4 (vgl. Micha 4,1–3), wieder mit betonter Zurückführung auf Jesaja (2,1 vgl. 1,1): die Völker werden „zur letz-

3 Hans *Wildberger*, *Jesaja 1–12* (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972, 52f, Werner H. *Schmidt*, *Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verheißung* (Biblische Studien 64), Neukirchen-Vluyn 1973, 44f.

4 Stichworte und Themen aus 1 und 2 (bes. Zion!) begegnen auch 65–66, vgl. u.a. *Höffken* 51, mehr noch (aber leicht übertrieben): „Von den Themen her gesehen, steht alles schon in 1–4“ (aaO 60). Vgl. auch *Berges* 2010, 58.

ten Zeit“ (wörtlich: in der Folge der Tage) zum Berg des Herrn (= Zion) gehen und Weisung erfahren. Es geht nicht nur um das rechte Handeln Zions, sondern auch um das Recht-Tun aller anderen Völker. Freilich wird zurechtgerückt: noch ist es nicht soweit, in der Gegenwart gibt es Abgötterei (2,8), so daß das Gericht kommen muß (2,12ff; 3–4,1). Das vergangene Gericht voraussetzend, wird dann jener Tag für das Land liebliche und wertvolle Frucht bringen – bei denjenigen, die noch übrig sind (4,2). Wieder Gegenwart: Mit dem Weinberg Jerusalem steht es schlecht (5,1–7), beste Voraussetzungen schufen nur schlechte Trauben, was eben das Gericht nach sich zieht (5,8–30).

Nun setzt mit 6,1 die sogenannte „Denkschrift Jesajas“ ein, zwei Berichte von Jesaja in der 1. Person (6,1–13; 8,1–9,6) mit einem Bericht über die Begegnung des Jesaja mit König Ahas (7,1–26). Jerusalem ist belagert von der assyrischen Streitmacht. Jesaja schildert seine Begegnung mit dem heiligen Gott im Tempel, seine Berufung, der Verstockungsauftrag, die Ankündigung, daß nur ein Rest der Bevölkerung bleiben wird. Er wird zu Ahas geschickt, soll ihm sagen, daß die Belagerung abgebrochen wird, weil Gott es sagt („Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“, 7,9). Ahas ist zu ängstlich, ein Zeichen zu fordern, Jesaja sagt an, daß eine Jungfrau schwanger wird und einen Sohn gebären wird, der „Immanuel“ heißen wird – „mit-uns-ist-Gott“.⁵ In Kapitel 9 wird das kommende Kind mit Wundernamen überhäuft: Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst.⁶

Am Gericht über das Nordreich hätte Israel nun ablesen können, was auch für das Südreich Juda (und Zion-Jerusalem) bevorsteht, aber das Volk kehrt nicht um (9,12). Auch die Großmacht Assyrien, die sich als Gottes Vollstrecker sieht, wird ihr Hochmut zum Verhängnis (10,5–19). Zion bleibt verschont (10,20–34). Wieder wird mit der Metapher des Aufwachsens von einem neuen kommenden König aus dem Geschlecht Davids gesprochen, einem Träger des Geistes Gottes, in dessen Tagen Friede herrschen wird, universaler Friede (11,1–16). Diese Entwicklung besingt ein Psalm, ein Danklied (12,1–6), der Gottes Zorn und das Wenden des Zorns besingt.

Mit Kapitel 12 findet der erste Teil des Buches seinen Abschluß.⁷

Fassen wir bis dorthin zusammen, sehen wir ein bereits auf der Kippe stehendes Volk, das durch die Niederlage des Brudervolkes Israel gewarnt sein müßte, aber nicht zu Gott umkehren will. Gott fordert Glauben und ein der Um-

5 *Berges* 2010, 56f weist darauf hin, daß dies der einzige Personenname im AT ist, der ein kollektives Element enthält. Dieser verweist „auf die Wir-Gruppe, die sich im Laufe des Jesajabuches konstituiert und für die Leser aller Jahrhunderte offen steht“ (57). Warum die Frau des Ahas die Mutter des Immanuel sein soll (ebd. 67), wird nirgendwo gesagt – wenn es denn Hiskia gewesen wäre, wäre der Name Hiskia (meine Stärke ist Jahwe) beredt genug.

6 Allein diese (Symbol-)Namen machen eine eindeutige Identifizierung schwer – die Frage ist, ob diese überhaupt beabsichtigt war. Für spätere Zeiten wurden diese Namen zur Chiffre, ähnlich wie der Titel des „Knechtes“ oder auch der Stadt „Zion“.

7 Frank *Matheus*, Singt dem Herrn ein neues Lied. Die Hymnen Deuterjesajas (Stuttgarter Bibelstudien 141), Stuttgart 1990, 159ff.

kehr entsprechendes Leben, verheißt aber auch Rettung und Leben für einen Rest des Volkes.⁸

Während die Kapitel 1–12 den Blick für Gegenwart und Zukunft schärfen, nehmen die Kapitel 13–27 die Völker in den Blick. „Fremdvölkersprüche“ werden die Kapitel 13–23 im Allgemeinen genannt, gefolgt von der sogenannten „großen Jesaja-Apokalypse“ in Kapitel 24–27. Eine grundsätzliche Frage: Warum richtet sich der Blick auf die fremden Völker – Jesaja ist doch Prophet in Israel, genauer: Jerusalem, mithin: Zion? Genau das ist das Interesse seit Kapitel 2: Die Völker, die zum Zion kommen werden bzw. sollen, werden nicht bleiben können, wie sie sind, selbst wenn sie von Gott in Dienst genommen werden, sein untreues Volk zu strafen.⁹ Ob nun Babel (13–14,1–23 sowie 21,1–9), Assur (14,24–27), die Philister (14,28–32), Moab (15–16), Damaskus und das Nordreich Israel (17), Kusch (18) oder Ägypten (19–20), Babel (s.o.), Edom (21,1 ff noch ohne Gerichtsansage), Jerusalem (22), Tyrus oder Sidon (23) – die Völker teilen Judas Gottlosigkeit (14,5), Hochmut (16,6) und Götzendienst (19, 3).¹⁰ Viele dieser Worte enden mit Hinweisen auf das Heil, das am Zion gefunden wird (14,32; 16,1; 18,7). Entsprechend schließen sich die Kapitel 24–27 an, die so universal das Gericht beschreiben, daß eine konkrete Stadt¹¹ nicht erwähnt wird, über die das Gericht hereinbricht. Nach dem Gericht folgt ebenso umfassendes Heil, die Beschreibung findet mit einem bemerkenswerten Mahl der Erretteten aus allen Völkern auf dem Zion ihren Höhepunkt (25,6–9) und sogar die Auferstehung der Toten wird erwartet (26,19).

Die Kapitel 28–39 stehen in einem größeren Zusammenhang, 28–32 haben wieder Jerusalem, seine Gegner und die vermeintlichen Helfer im Blick, woraufhin der Blick in der sogenannten „kleinen Jesaja-Apokalypse“ (33–34) wieder ins Universale geht. Kapitel 35 hat eine Brückenfunktion inne, die wieder ins belagerte Jerusalem führt und den König Hiskia als positives Beispiel gegen Ahas (6–9) setzt.

In den Kapiteln 28–32 wird wieder die Belagerung Jerusalems vorausgesetzt – und wieder Glaube und Stille vor Gott gefordert (28,16; 30,15) statt auf

8 Der Gedanke der Umkehr und des „Restes“ wird weitgehend von der Forschung in der Zeit Jesajas angesetzt, bei den Perspektiven für die Zukunft (vor allem Jes 2,1–4) geht eine Mehrheit davon aus, daß ein Zeugnis späterer Zeit vorliegt.

9 Jesaja selbst taucht an einer, allerdings bedeutsamen Stelle inmitten dieser Kapitel auf, als er in einer prophetischen Zeichenhandlung drei Jahre lang nackt gehen soll (Jes 20,1–6). Diese Handlung „zeigt den Status von Kriegsgefangenen an und warnt vor einer falschen Bündnispolitik“ (Berges 2010, 75).

10 Walter Brueggemann betont mit Recht, daß die anderen Völker nur in ihrer Bezogenheit auf Israel in Dienst genommen, gemäßregelt und angesprochen werden, ebenso wie es auch Israel ist, von dem Segen für die Völker ausgeht, der zum gemeinsamen Loben Gottes führt (drs., *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 2005, 496–518, bes. 497.498f.506–509).

11 *Höfken* 127: „Die ungenannte Stadt des Chaos (24, 10 usw.) ist eine offene Größe, die alles, was gottwidrige Weltstadt sein kann, meinen kann.“ Das gilt für apokalyptische Literatur im Allgemeinen, wenn nicht direkt eine Chiffre gesetzt wird, wie „Babylon“ in der Johannesoffenbarung!

die Hilfe Ägyptens zu vertrauen. Ägypten wird wie Assur ein hilfloser Helfer sein.

In den Kapiteln 33 und 34 geht es um einen ungenannten Verwüster, der aber Zion nichts anhaben kann. Auch hier gilt Zion die Zusage, daß Gott alleine hilft. In hymnischen Versen besingt 35 die Wiederkehr der Erlösten nach Zion – und dem geneigten Leser fällt auf, daß von einer Vertreibung aus Zion noch nicht die Rede war. Insofern hat dieses Kapitel eine Brückenfunktion, auf die wir noch zu sprechen kommen. Das gilt auch für die Kapitel 36–38(39), hier fällt auch wieder der Name des Propheten Jesaja. In einer ähnlichen Schilderung wie in 6–9 wird analog zur assyrischen Belagerung Jerusalems zur Zeit des judäischen Königs Ahas eine weitere Belagerung unter König Hiskia berichtet, der im Gegensatz zu seinem Vorgänger den Worten Jesajas Glauben schenkt. Hiskia wird im Folgenden zwiespältig geschildert: einerseits verlängert Gott Hiskias Leben um 15 Jahre, andererseits empfängt Hiskia Gesandte aus Babel (39) und gibt ihnen die Gelegenheit, die reichen Schätze der Stadt zu bewundern, was Jesaja anprangert; er schließt damit, daß Israel Babel untertan sein wird. Hiskia hofft, das nicht mehr zu erleben.

Zwischen 39,8 und 40,1 klafft eine Lücke, in der vom Feldzug der Babylonier, der Eroberung Jerusalems und der Wegführung seiner Einwohner hätte berichtet werden können, was aber nicht geschieht. Stattdessen setzt wieder Gottes Rede ein (40,1) mit „Tröstet, tröstet mein Volk!“

Versuchen wir, die großen Linien von 13–39 noch einmal auszuziehen, begegnen wir den Themen, die wir schon kennen: Zion wird belagert von vielen Feinden, Gott sagt Hilfe zu, verlangt aber Glauben und entsprechendes Leben. Künftiges Gericht wird ebenso angesagt wie künftiges Heil, insofern sind die Themen, die zwischen 39 und 40 ausgespart werden, schon im Vorfeld präsent. Mit Hiskia steht die (anfangs) positive Gegenfigur zu Ahas als König in Jerusalem, mit Edom ein neuer Feind, die alten Feinde und Nachbarvölker sind entweder nur Werkzeuge in der Hand Gottes oder Übermütige wie Israel, die auch keinen Bestand haben werden, ja, sich gegenseitig besiegen werden und das Feld für neue, weitere Großmächte räumen werden. Da Babel gleich zu Beginn der Sprüche gegen die Völker steht, ist sein Untergang beschlossene Sache, noch bevor es sich auf den Weg macht, Jerusalem zu erobern. Die Perspektive des Lesens ist also die, daß der Leser weiß, daß auch die Mächtigen von heute oder morgen einmal die besiegten Feinde von gestern sein werden. Das Gottesvolk wird exemplarisch wie tatsächlich nur in Jerusalem anwesend gesehen, genauer auf dem Zion, aber die Perspektive ist nach dem Gericht universal: Da sind es die Völker, die in den Blick kommen, die zum Zion kommen und von ihm weggehen, die auf dem Zion feiern und Gottes Weisung in ihre Länder mitnehmen. Insofern ist das Zusammenleben der Völker ein anderes geworden: Durch Gottes Handeln wird der Zion zum Mittelpunkt der Welt. Das erklärt auch das häufige Vorkommen Zions gerade im Jesajabuch.¹²

¹² Im Jesajabuch findet sich „Zion“ 39 mal, zusätzlich zehn Erwähnungen der „Tochter Zion“.

In 40 – 55 sind die Heimkehrer aus der babylonischen Gefangenschaft im Blick, der Zion muß erst wieder erreicht werden. Zion spielt seine bzw. ihre Rolle, gewiß, es sind ja auch die Heimkehrer, die nach Zion heimkehren, nachdem sie fern vom Zion 70 Jahre lebten. Für die Weggeführten hat „Zion“ einen heimatlichen Klang, doch sie haben den Zion nie gesehen. Das macht Zion zu einer Chiffre des Heils. Während aus der Sicht der Weggeführten sich das Reden Gottes als Gerichtsansage erfüllt hat (vgl. 1,2.21), steht nun das Wort Gottes als unvergängliches, Neues schaffendes Wort im Mittelpunkt (40,8). Gott tröstet, ermutigt, versichert seinem Volk, da zu sein, es herauszuführen, wieder nach Hause zu bringen. Gott erweist sich als den Götzen überlegen (40,19–20; 41,6–7.21–29; 42,17; 43,8–13; 44,9–20; 45,14–17.18–25; 46,1–7; 47,1–15; 48,3–5), weil er den Sieg über Babel und das Heimkehren der Weggeführten vorausgesagt hat.

In diesen Kapiteln tritt nun der „Knecht Jahwes“ auf, dem viele Aufgaben aufgetragen werden: Er richtet das Recht auf – universal (42,3–4), bis an die Enden der Erde. Er hat eine Mittlerfunktion (42,6) im Volk, aber von ihm ist zu erwarten, daß er Blinde sehend macht und Gefangene aus dem Gefängnis führt (42,7), zu einem Licht für die Völker (49,6), zu einem Geschlagenen (50,6) und stellvertretend Leidenden, Verworfenen und Gestorbenen, der die Sünde anderer trägt (52,13–53,12). Der Weg ist nun frei, das Volk darf nach Hause. Rahmend legen sich die Worte vom Wort Gottes um diese Kapitel: Es bleibt in Ewigkeit (40,8) und es kommt nicht leer zurück, es tut, was ihm aufgetragen ist (55,11).

Die sich anschließenden Kapitel (56–66) tragen unterschiedliche Züge¹³: Enttäuschung über das noch ausstehende Heil Gottes, Konflikte in der Jerusalemer Bevölkerung, Frevler und Fromme, Beachtung des Sabbats, aber auch Öffnung des Gottesvolkes hin zu den Völkern. Programmatisch heißt es zu Beginn (56,1): „So spricht Jahwe: beachtet das Recht, übt Gerechtigkeit, denn nahe ist mein Heil, daß es kommt, und meine Gerechtigkeit, daß sie sich zu erkennen gibt.“ Recht (59,11.15) und Gerechtigkeit (56,1; 57,12; 58,8; 59,16.17; 60,17; 61,3.10.11; 62,1.2; 63,1; 64,4.5) spielen – auch in dieser Kombination

13 Von der Struktur her spricht vieles für eine konzentrische Anordnung (nach Höffken 97):

56,1–8	66,18–24
Fremde und Israeliten (Teilhabe am Heilsbereich jetzt)	Teilhabe der übrig gebliebenen Völker und Israeliten am Heil der Zukunft
56,9 – 58,14	65,1 – 66,17
Heilzugehörigkeit und Ausschluß vom Heil allgemein	Heilzugehörigkeit und Ausschluß vom Heil präzisiert/verendgültigt
59, 1–15	63,8 64,12
Volksklage (beschreibend)	Volksklage (erbittend)
59,16–21	63,1–6
Eingreifen Gottes zur Rettung und Vernichtung	Eingreifen Gottes zur Völkervernichtung

(58,2; 59,9.14; 61,8) – in diesen Kapiteln eine große Rolle. Neue Namen für das Volk stehen aus¹⁴, Heilsnamen, auch Gott wird mit bekannten wie neuen Namen angerufen.

In aller Kürze: Das Gottesvolk¹⁵ wird offen auch für solche, die sonst nicht dem Volk angehören konnten, wenn sie nur den Sabbat halten (56,1–8), die führenden Schichten des Volkes sind für Gottes neues Handeln blind (56,9–12). Gerechte und Frevler wohnen in Jerusalem zusammen, an ihren Taten wird sich entscheiden, zu welcher Gruppe sie gehören, (57,1–13), den Gerechten gilt Gottes Heil (57,14–21). Rechtes Fasten zeigt sich am Verhalten gegenüber dem anderen, sonst ist es vorgeschoben (58,1–14); die Sabbathaltung wird allerdings zum Testfall. Gott sieht auf das ausgeübte Recht und das Leben in Gerechtigkeit (59). Der kommende Gott und sein greifbares Heil sind nahe (60), der Träger des Geistes Gottes verkündet die gute Botschaft seinem Volk (61), die von der Erlösung Zions spricht (62). Über Edom – Chiffre für die Völker, die Zion Unheil bringen wollen, aber auch für den Feind in den eigenen Reihen – fällt das Urteil negativ aus: Dieses Volk ist dem Gericht verfallen (63,1–6). Aber das Heil steht immer noch aus, auch scheint der Tempel (im Gegensatz zu 56,7!) immer noch nicht aufgebaut zu sein, das Volk ruft zu Gott (63,7–64,11). Der antwortet mit der Verwerfung der Frevler und mit der Gnade für diejenigen, die nach ihm fragen (65,1–16). Ein neuer Himmel und eine neue Erde stehen aus (65,17–25), Elende werden wie von einer Mutter getröstet, die Mahnung des Gerichtes sowie die Verheißung für die Frommen werden erneuert (66). Der Zug ins Universale scheint gegen Ende hin dann doch rätselhaft kleine Formen anzunehmen: Wenige stehen zusammen, die weder in der Linie Abrahams noch Israels angesehen werden (63,16) – doch da stehen die Gerechten, vielleicht schon die ersten Gerechten aus den Völkern, wenn sie von Israel nicht als zu ihm gehörig angesehen werden. Das Gericht ist weltumspannend, das Heil kommt zu dem – darf man so formulieren? – „Israel Gottes“ (Gal 6,16).

14 Das beginnt mit dem zu erwarteten „ewigen Namen“ (56,5), dann 58,12: „Der die Lücken zu-mauert und die Wege ausbessert, daß man da wohnen könne“; 58,13: Wenn du ... den Sabbat „Lust“ nennst und den heiligen Tag des HERRN „geehrt“, dann wirst du deine Lust haben am HERRN; 60,14: „Stadt des HERRN“, „Zion des Heiligen Israels“; 60,18: deine Mauern sollen „Heil“ und deine Tore „Lob“ heißen; 61,3: daß sie genannt werden „Bäume der Gerechtigkeit“, „Pflanzung des HERRN“; 61,6: ihr aber sollt Priester des HERRN heißen und man wird euch Diener unseres Gottes nennen; 62,2: und du sollst mit einem neuen Namen genannt werden, welchen des HERRN Mund nennen wird; 62,4: Man soll dich nicht mehr nennen „Verlassene“ und dein Land nicht mehr „Einsame“, sondern du sollst heißen „Meine Lust“ und dein Land „Liebes Weib“; 62,12: man wird sie nennen „Heiliges Volk“, „Erlöste des HERRN“ und dich wird man nennen „Gesuchte“ und „Nicht mehr verlassene Stadt“; 63,16: „Unser Erlöser“, das ist von alters her dein Name; 65,15: Und ihr sollt meinen Namen meinen Auserwählten zum Fluch überlassen „Daß dich Gott der HERR töte“, aber meine Knechte wird man mit einem andern Namen nennen.

15 Oder präziser: die Knechte Gottes? *Berges* 2010, 131 macht darauf aufmerksam, daß ab Kap. 54 „die Knechte“ eine zentrale Rolle spielen (54,17 Knechte Jahwes), 65,8f.13–15; 66,14 (meine bzw. seine Knechte = Gottes Knechte). Vgl. auch 56,6 und 63,17!

Viele Jahrhunderte der Geschichte Israels spiegeln sich in diesem Buch. An der Arbeit, eine Gliederung zu erstellen¹⁶ oder durchgängige Themen zu finden, die sich durch die 66 Kapitel ziehen, hat es nicht gemangelt; als großes Thema wird immer wieder der Zion und seine Zukunft genannt, damit verbunden die Trennung zwischen Frommen und Frevlern.¹⁷ Das Grundthema ist aber der handelnde und redende Gott, der seinem Volk, seiner Gemeinde, Zion, den Verbannten, den Rückkehrern, der Gemeinde aus allen Völkern sein Heil zuwendet.¹⁸

Der Namensgeber des Buches, Jesaja, trägt das Heil schon im Namen – „Jeschajahu“, was von dem Wort für „Hilfe“ abgeleitet ist.¹⁹ Dieser Name, auch wenn er in den 66 Kapiteln nicht eben häufig erwähnt wird – der überwiegende Teil des Prophetenbuches ist mündliche Anrede, nicht Erzählung von oder über Jesaja! – steht programmatisch an bestimmten Stellen im Buch: 1,1 bei der Überschrift des ganzen Buches („Erscheinung“, „Schauung“ Jesajas), 2,1 bei der Ankündigung der Völkerwallfahrt zum Zion („Schauung“), 7,3 beim Bericht über Jesajas Begegnung mit König Ahas, 13,1 bei dem Block der Fremdvölkersprüche („Ausspruch“, „Last“), 20,2–3 bei der Erwähnung einer prophetischen Symbolhandlung und zehn Erwähnungen in 36–39 (bei dreizehn Erwähnungen in der parallelen Erzählung 2. Kön 19,2–20,19)²⁰. Aber können wir an einem Prophetennamen den göttlichen Willen festmachen? Wenn der Name Symbolname ist, ja. Da er aber nicht als Symbolname in diesem an solchen Chiffren reichen Buch eingeführt wird, sondern als „Jesaja, der Sohn des Amoz“ vorgestellt wird, ist das fraglich.

Was hält dieses Buch zusammen, wenn nicht Gott allein? Die einzige Konstante – bei allen Theorien der Entstehung des ganzen Buches – ist das Handeln Gottes an seinem Volk²¹, die Zusage seiner Zuwendung in Gericht und Heil. Das spiegelt sich in den Namen Gottes. Schon in 1,9 wird der bei weitem

16 *Berges* 2010 gliedert in sieben Akte eines prophetischen Dramas: 1–12 / 13–27 / 28–35 / 36–39 / 40–48 / 49–55 / 56–66, die sich um die Bedrohung und Errettung Zions und Jerusalems zentrieren.

17 Dennoch: Mit einem Kontinuitätsmodell allein ist das Buch nicht verstehbar; *Höffken* 88 denkt ergänzend an ein Lesemodell, das mit Vorgriffen und Rückgriffen arbeitet, ähnlich Christopher R. Seitz, der als Alttestamentler auch einmal den praktischen Aspekt fortlaufender Lektüre in den Mittelpunkt stellt (Isaiah in Parish Bible Study. The Question of the Place of the Reader in Biblical Texts, s.o. in: drs., Word without End, 194–212).

18 Das geht auch über das Modell der *persona* hinaus, wie sie z.B. Gerald Sheppard anbietet (vgl. *Seitz* 177 A 24), ebenso über das schöne, aber schwer handhabbare Modell von Autor und Autorität bei *Berges* (2010, 12: „Durch die Überschrift in Jes 1,1 wird Jesaja nicht zum Autor, sondern zur Autorität hinter dieser nach ihm benannten Schrift.“).

19 Dazu schön *Berges* 2010, 11. *Wildberger* aaO 4 übersetzt den Namen mit „Jahwe hat Heil geschenkt“.

20 Der Name Jesaja wird – von anderen Trägern des Namens – noch in 1. Chr 25,3.15 und 1. Chr 26,25 erwähnt.

21 Ähnlich akzentuiert bei Brevard S. Childs, Isaiah, Louisville/London/Leiden 2001 mit dem Wort Gottes, was auf das Unverständnis Uwe Beckers trifft (Tendenzen der Jesajaforschung 1998–2007, ThR 74, 2009, 106): „Und immer wieder betont Ch[ilds], die eigentliche Konti-

häufigste Gottesname genannt, „Jahwe Zebaoth“²², wenig später auch in Verbindung mit einem weiteren Titel „der Mächtige Israels“ (1,24)²³. Auf neunundzwanzig Belege bringt es der Titel „der Heilige Israels“ (1,4)²⁴. Bleibt es – bis auf den Titel „der Herrscher“ in 19,4 (auch 51,22) – bei der Verwendung dieser beiden Namen, so häufen sich die Gottesbezeichnungen ab Kapitel 40: „Der ewige Gott“ (40,28), „dein Heiland“ (43,3)²⁵, „dein Erlöser“ (41,14)²⁶, „euer Erlöser“ (43,14)²⁷ und „unser Erlöser“ (63,16), „euer König“ (43,15), „der König Israels“ (44,6)²⁸, „der Erste und der Letzte“ (44,6)²⁹, „euer Tröster“ (51,12)³⁰, „aller Welt Gott“ (54,5), „dein Erbarmer“ (54,10; „ihr Erbarmer“ in 49,10), „unser Vater“ (63,16 zweimal; 64,7) – neben weiteren Titeln, die durch Handeln (Verben!) aufgelöst werden, wie „der dich (oder: Himmel und Erde) geschaffen hat“ (43,1; 65,17f).

Es fällt auf, daß nicht nur die als Titel gebrauchten Namen Gottes, sondern auch das Handeln Gottes an seinem Volk, das in einem Verb ausgedrückt wird (z. B. trösten, helfen, leiten) eben als Relation, als Beziehung ausgedrückt wird. Es geht nicht um „Gott an sich“, es geht um den an seinem Volk handelnden Gott. Auffällig sind auch die vielen Possessivpronomen: mein, dein, euer, unser Gott oder eben: mein, dein Volk. Das Volk ist Gottes Volk, es ist überhaupt nur etwas dadurch, daß Gott es erwählt und daß sein Gott einen anrufbaren Namen trägt. Gott macht die Geschichte seines Volkes zu seiner Geschichte, seine Geschichte zur Geschichte seines Volkes. Daher kann die Geschichte noch nicht zu Ende sein, auch mit den 66 Kapiteln noch nicht. Das von Anfang an erkennbare eschatologische Element³¹ macht sich auf den letzten Seiten noch

nuität, die die drei Buchteile verbindet: das göttliche Wort. Hier wird besonders deutlich, daß der Kommentar von bestimmten systematisch-theologischen Vorgaben aus urteilt, die man teilen kann oder auch nicht.“ Ganz recht – aber wie schon Rudolf Bohren (Biblische Theologie wider latenten Deismus, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1986, 165) feststellte, ist „der Exeget ... homiletisch kein unbeschriebenes Blatt“ – und systematisch-theologisch auch nicht. Weder bei Childs noch bei anderen Exegeten müssen wir lange überlegen, aus welcher theologischen Ecke er oder sie kommt ...

22 So auch 2,12; 3,1.15; 5,7.9.16.24; 6,3.5; 8,13.18; 9,6.12.18; 10,16.23.24.26.33; 13,4.13; 14,22.23.24.27; 17,3; 18,7; 19,4.12.16.17.18.20.25; 21,10; 22,5.12.14.15.25; 23,9; 24,23; 25,6; 28,5.22.29; 29,6; 31,4.5; 37,16.32; 39,5; 44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5. 60 von 287 Belegen stehen in diesem einen Buch. Auffällig ist, daß nach Kapitel 54 der Titel nicht mehr genannt wird.

23 Ähnlich „der Mächtige Jakobs“ (49,26; 60,16), verhüllend in 10,34 und 28,2.

24 Auch 5,16.19.24; 10,17.20; 12,6; 17,7; 29,19.23; 30,11.12.15; 31,1; 37,23; 40,25; 41,14.16.20; 43, 3.14.15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,4; 55,5; 60,9.14.

25 So auch 43,11; 49,26; 60, 16.

26 Auch 49,26; 54,5; 60,16.

27 Auch 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7; 54,8.

28 Ähnlich „der König Jahwe Zebaoth“ (6,5), vgl. 24,23; 32,1; 33,17; 41,21.

29 So auch in 48,12; nur „der Erste“ in 41,4 und 41,27.

30 Häufig in Verbform: 12,1; 22,4; 40,1; 49,13; 51,3; 52,9.19; 61,2; 66,13.

31 *Höfken* 85f, bes. 85: „Was also hinter dem Leser liegt, vermittelt durch die Buchperspektive, ist gleichzeitig dazu angetan, sein Vertrauen auf das zu stärken, was vor ihm liegt. Erinnerung

deutlicher bemerkbar als in den Anfangskapiteln, weil noch etwas aussteht, das noch nicht erfüllt ist. Es ist die Zukunft Gottes mit seinem Volk, aber jenseits der Grenzen Israels, d. h., die Trennung geht nicht nur durch die Frevler und Frommen in Israel oder Zion, sondern durch alle Völker.

II

Die schier unglaubliche Produktivität des nicht einmal als Kantor, sondern als Kapellmeister angestellten Melchior Franck in Coburg³² umfaßt mit Jesaja und dem Hohenlied zwei Werke, die sich ausschließlich auf ein biblisches Buch konzentrieren. Sein Werk zu Jesaja, der „*Paradisus Musicus*“ von 1636, ist vielleicht schon ein Schwanengesang, eines seiner letzten überlieferten Werke, geprägt von persönlichen Verlusten und unter dem Einfluß des verheerenden 30jährigen Krieges entstanden.³³

Stilistisch steht Franck mit dem „*Paradisus*“ vollends im Generalbaßzeitalter, sein Satz ist weniger polyphon als vielmehr akkordisch ausgerichtet, obwohl er in den 2–3stimmigen Stücken die ganze Bandbreite seines Könnens offenbart: imitatorisch in den Stimmen, treffsicher in der Textausdeutung, virtuos die „neuen“ italienischen Ornamente nutzend, durch ständige Wiederholungen nachdrücklich einschärfend, um was es geht. Wenn er als Zweck der Komposition angibt, er habe die

„vornemsten tröstlichen Hauptsprüche aus allen Capiteln des Geistreichen Propheten Esaiae zusammengetragen und zum Christlichen *Exercitio* ... verfertigt“³⁴,

so stimmt das nur zum größten Teil; Einige Kapitel hat er vernachlässigt,³⁵ dafür vertont er mit Jesaja 53 (einschließlich 52,13–15) ein ganzes Kapitel (in vier partes) am Stück.

soll das Erhoffbare bestärken, ja begründen: Er erfährt sich als auf einem Wege, der zu einem großen Ziel führt.“ Ebd. 86 auch der Schnitt inmitten des Gottesvolkes, die starke messianische Thematik, die zu einer Identifizierung der königlich-davidischen Figur mit dem leidenden Gottesknecht führt.

- 32 Zum umfangreichen Œvre vgl. Clarence Theodore *Aufdemberge*, Vollständiges Werk-Verzeichnis der Kompositionen von Melchior Franck, in: Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 1975, 187–240
- 33 Als „swan song“ bezeichnet auch der Herausgeber Martin P. *Setchell* (*Paradisus Musicus*. Recent Researches in the Music of the Baroque Era, 106), Madison 2000) diese Sammlung. William *Weinert*, Herausgeber von Francks Sammlung „Geistliche Gesäng und Melodeyen“ (Recent Researches in the Music of the Baroque Era, 70, Madison 1993, viii) vermutet zu Recht, daß die Besetzung auf die reduzierten (chorischen) Verhältnisse zurückgeht, die Franck in seinen letzten Coburger Jahren zur Verfügung standen. „The fact that Franck calls for the smallest forces in his very last collection reflects the drastic change in his working conditions brought about by the dissolution of his court ensemble in the early 1630s“ (ebd).
- 34 So die Titelseite in Faksimile in der kritischen Ausgabe des „*Paradisus Musicus*“, hg. v. Martin P. *Setchell* (aaO), unpaginiert.
- 35 So läßt er Jes 15 aus (vertont aber – getrennt – zwei Verse aus Jes 14), ebenso Jes 36 (auch hier: zwei Kompositionen zu Jes 26), Jes 56 (zwei aus Jes 57) und Jes 64 (zwei aus Jes 63).

Seine Widmungsvorrede führt das „Tröstliche“ noch weiter aus:³⁶

„Was der Königliche Prophet David in seinem 119. Psalm unter andern aus eigener Erfahrung bekennet / und mit folgenden Worten sehr schön bezeuget / *HErr / wenn dein Wort nicht were mein Trost gewesen / so were ich vergangen in meinem Elend / Dasselbe müssen dergleichen alle Gottliebende hochbetrangte Christliche Hertzen noch heutiges tages bestetigen / die in ihrem größten Creutz und Elend bey diesen sehr kümmerlichen zeiten / als von jedermann verlassen / ihre einige Zuflucht und kräftigen Trost bey Gott dem Allerhöchsten und seinem Göttlichen Wort suchen / ... nicht allein zu der Zeit, wenn man Gottes Wort andechtig höret / fleissig lieset / betet und betrachtet / sondern / wenn man auch mit schönen trostreichen lieblichen Texten so mit seinen anmutigen musicalischen *compositionibus* übersetzt und gezieret / zu zeiten im HErrn sich erlustieret und ergetzet / ... zu vertreibung schwerer Anfechtungen und melancholischer Gedancken anzutreffen / als die liebe edle *Musica* ...“*

Der *Ort* dieser Musik ist in der Anfechtung! Aber nicht in dem naheliegenden Sinne, daß nun ausschließlich Trostworte aus Jesaja herausgefiltert werden, die das angefochtene Gewissen trösten, sondern so ausgewählt, daß das Wort die Selbstsicheren trifft und den Blick frei macht für Gottes rettendes und richtendes Handeln. Dabei steht Melchior Franck in guter christlicher, in lutherischer Tradition.³⁷

Der *Aufbau* des Werkes ist nicht leicht nachzuvollziehen: von den insgesamt 66 Stücken³⁸ (wenn wir das großangelegte zu Jes 53 als ein Stück in vier Teilen werten) sind 45 zu zwei (unterschiedlichen) Stimmen, neun zu drei Stimmen, sieben zu vier Stimmen und – gegen Ende – fünf Stücke mit nur einer Stimme. Gegen Ende fällt die knappe Stimmenbesetzung sofort ins Auge, da Franck ab Jes 57 mit einer instrumental besetzten „Symphonia“ beginnt und die Instrumente auch im Folgenden beibehält; nur Jes 65 und 66 werden lediglich vom Bassus generalis, dem Generalbaß begleitet. Sowohl die instrumentale Ausgestaltung als auch die wenigen vierstimmig besetzten Werke fallen deutlich ins Auge; wir dürfen hier einen Akzent der Franckschen Vertonung sehen. Die *Tonarten* bewegen sich im Bereich des Normalen, F dürfte die leicht

36 *Paradisus Musicus*, aaO, unpaginiert.

37 Für die Textauswahl ist einer der Pfarrer der Coburger Morizkirche, *Johann Dilliger*, verantwortlich, selbst ein lange Jahre kompositorisch tätiger Musiker (vgl. die unpaginierte Vorrede). Ein Vergleich mit den Kernstellen der Lutherbibel (vgl. Hartmut *Hövelmann*, Tabellen zu den Kernstellen der Lutherbibel, Bielefeld 1989) zeigt, daß er seine Bibel gelesen hat; aber nicht in jedem Kapitel ist ein Kernvers hervorgehoben – außerdem ist es schwer zu eruieren, welche Bibel Dilliger (der ja auch in Wittenberg studiert hat) vorlag.

38 1,18; 2,3; 3,10–11; 4,2; 5,7; 6,3; 7,14; 8,10; 9,6; 10,22; 11,1–2; 12,1–3; 13,6–8; 14,27; 14,32; 16,5; 17,7; 18,4; 19,22; 20,6; 21,2–3; 22,4; 23,16; 24,15; 25,9; 26,9; 26,16; 27,2–3; 28,16; 29,19; 30,15; 31,5; 32,17–18; 33,22; 34,2; 35,10; 37,16–17; 38,17; 39,8; 40,6–8; 41,10; 42,3; 43,24–25; 44,21–22; 45,8; 46,3–4; 47,3–4; 48,17–18; 49,14–16; 50,6; 51,12–13; 52,7; 53 in vier Teilen [1: 52,13–15; 53,1–3; 2: 53,4–6; 3: 53,7–10; 4: 53,10–12]; 54,7–10; 55,6; 57,16; 58,1; 59,1–2; 60,1–2; 61,10; 62,5; 63,15–16; 65,13–14; 66,24.

bevorzugte Tonart sein, ähnlich d und C, auffällig sind die beiden Schlußtonarten: 65 steht in h, 66 in B.

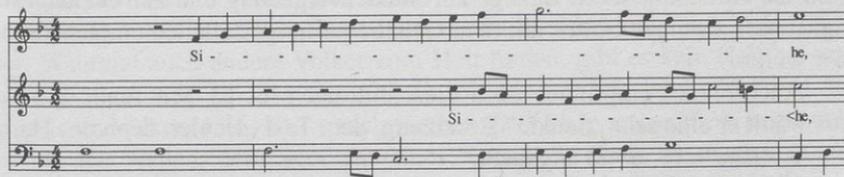
Daß die meisten Texte in der *Sprechrichtung* Gott → Volk gesprochen werden, dürfte nicht überraschen, da es ein prophetisches Buch ist, das von der Botschaft Gottes an sein Volk lebt.³⁹ Auf der anderen Seite sind es aber auch Selbstaufforderungen des Volkes, die Jesaja wiedergibt (z.B. 2,1–4; 9,6; 53,7–8,10) und Bitten des Volkes an Gott (20,6; 25,9; 26,16).

Kreisen die ausgewählten Texte um bestimmte *Themen*? Sicher spielt der Zion eine große Rolle (sechs Erwähnungen), wen wundert's, wenn Zion ein großes Thema ist. Sucht man nach weiteren Stichworten, so fallen neben Sünde⁴⁰, Freude⁴¹, Heil⁴², Trost⁴³ und Gerechtigkeit⁴⁴ wie Friede⁴⁵ ins Gewicht; signifikant sind aber die vielen Beziehungsbegriffe⁴⁶ und Gottestitel⁴⁷; ständig präsent ist auch das Bild der gebärenden Frau⁴⁸, wenn man das Bild nicht gleich auf die weiteren Aspekte „tragen“ und „fürsorgen“ erweitern möchte.

III

Wenn wir davon ausgehen, daß Franck dieses Werk nicht als Steinbruch geschaffen hat, dessen sich der Kantor bedienen kann, was auch immer ihm pas-

39 Auffallend häufig eingeleitet durch ein „Siehe“, das bei Franck breiten Raum einnimmt, um Zeit zu haben, die Augen aufzureißen: 7,14; 25,9; 28,16; 38,17; 52,13; 59,1–2; ansonsten noch 5,7 (2x); 12,1–3; 37,16–17; 49,14–16; 60,1–2; 65,13–14 (3x). Das folgende Notenbeispiel aus 7. [Alleluja.] Sihe eine Jungfraw ist schwanger, aaO 25f (Abdruck auch im Folgenden jeweils ohne Bezifferung des Generalbasses):



40 1,18; 38,17; 43,24f; 53,4–6; 58,1, daneben Missetat 43,24f; 44,21f; 53,4–6 oder Übeltäter 53,10–12 und Übertretung 58,1.

41 12,1–3; 25,9; 29,19; 30,15; 61,10; freuen 62,5.

42 12,1–3; 25,9; 45,8.

43 12,1–3; 22,4; 38,17; 51,12–13.

44 Gerechtigkeit: 5,7; 10,22; 16,5; 32,17–18 (2x); 41,10; 45,8 (2x); 48,17–18; 53,10–12; 61,10; 63,1–3; gerecht: 53,10–12; Gerechte: 3,10–11; 57,1–2 (2x)

45 Friedefürst: 9,6; Friede: 32,17–18 (2x); 39,8; 48,17–18; 52,7; 53,4–6; 54,7–10; 57,1–2;

46 Emmanuel: 7,14; 8,10; 9,6; 25,9; unser Richter, Meister, König: 33,22; unser Gott: 40,6–8; unser Erlöser: 47,3f; 63,15f; unser Vater: 63,15f; dein Volk: 10,22; dein Gott: 41,10; 48,17f; 52,7; 62,5; dein Erlöser: 54,10; dein Erbarmer: 54,10.

47 Herr Zebaoth: 6,3; 14,27; 37,16–17; 47,3f; Heiliger: 17,7; 47,3f; Gott Israels: 24,15; Richter, Meister, König: 33,22; Herr: 37,16f; 45,8; 48,17f; 51,12f; lebendiger Gott: 37,16f; unser Vater: 63,15f; unser Erlöser: 63,15f.

48 7,14; 13,6–8; 21,2–3; als fürsorgliches Bild des Beschirmens: 31,5, das Tragen im Leibe: 46,3–4, der Vergleich mit einer Mutter: 49,14–16.

send erscheint, sondern daß dieses Werk einen Zusammenhang, eine geschlossene (?) Deutung des Buches Jesaja bieten will, dann machen wir die Probe aufs Exempel mit den herangezogenen Versen aus Jes 1–12. Bis auf den einen vierstimmigen Satz zu 9, 6 und die beiden dreistimmigen Sätze zum „Sanctus“ und zum Dank an Gott (12,1–3) sind sie alle zweistimmig.

In Luthers Lesart (s.o.: hebräischer Text verneint die Möglichkeit, daß blutrote Sünde schneeweiß wird!) steht die Sündenvergebung als Einladung über dem Buch (1,18), entsprechend fordern sich die Völker auf, zum Gott Jakobs zu gehen (2,3), denn dem Gerechten wird es gut gehen,⁴⁹ dem Gottlosen aber nicht (3,10–11).⁵⁰ Was ein Zweig Gottes ist, der wird übrig bleiben (4,2)⁵¹, denn der ganze Weinberg Gottes ist nur Grund zur Klage (5,7), niemand kann vor dem heiligen Gott bestehen (dreimal heilig – 6,3 – dreistimmig ausgeführt). Die Ankündigung der Geburt Emanuels durch die schwangere Jungfrau (7,14 mit Alleluja) wird ergänzt durch den Hinweis, daß alles Ratschlagen und alle Weisheit ihm gegenüber nicht bestehen kann (8,10)⁵². In 9,6 wird das Kind besungen (mit Alleluja⁵³), dem Rest Israels wird die Gerechtigkeit zugesprochen (10,22), der Zweig Israels (vgl. 4,2!) ist der Geisträger (11,1–2; wieder Alleluja-gerahmt; der Geisträger ist der Emanuel). Dies wendet das Geschick, Grund genug für den Rest, Dank zu singen und sich zu freuen.⁵⁴

Nun ist 1–12 vielleicht nicht repräsentativ, da hier durch das Sanctus (6,3), die Ankündigung der Jungfrauengeburt (7,14), den beiden Weihnachtslesungen 9 und 11 die Leserführung leicht auf Weihnachten zugeht und damit die „Chiffre“ Emanuel und Geisträger leicht auf Jesus Christus zu deuten ist. Die drei Allelujas sprechen eine deutlich liturgische, anbetende Sprache. Gleichzeitig sind die christologischen Bezüge zur Sündenvergebung und zur Gleichgestaltigkeit des Zweiges Gottes mit dem Geisträger hergestellt. Zu einfach? Sehen wir weiter.

Auch Franck empfindet einen Einschnitt nach Jes 12. Mit Tenor und Bassus wählt er eine sehr „dunkle“ Besetzung, dem Text „Heulet, denn des Herren Tag ist nahe“ (13, 6–8) angepaßt:⁵⁵

49 Gerecht/Gerechtigkeit ist ein großes Thema, vgl. auch die Vertonungen zu 5,7; 10,22; 16,5; 32, 17–18; 41,10; 45,8; 48,17–18; 53,10–12; 57,1–2; 61,10; 63,3.

50 Wobei es in Luthers Jesaja-Vorlesung im gleichen Zusammenhang heißt, daß die Frommen getröstet werden (WA 25, 103).

51 Für Luther ist es keine Frage, daß der Zweig sich auf Christus bezieht („Germen Domini et fructus terrae Christus est“, WA 25, 104).

52 Walther *Zimmerli*, Verkündigung und Sprache der Botschaft Jesajas, in: drs., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze (ThB 51), München 1974, 84 sieht in 8,9f ein Spiegelbild zu 14,24–27.

53 Das erste Stück, was mit vier Stimmen (und B.g.) ausgeführt wird.

54 Auch die Freude ist ein großes Thema bei Franck, vgl. außer 12,1–3 auch 25,9; 29,19; 30,15; 61,10; 62,5. Die Themen des Dankes sind hier in 1–12 fast durchweg im Tripeltakt ausgeführt, die Allelujas sowieso, ebenso „uns ist ein Kind geboren“ und „Prediget von den Gerechten, daß sie es gut haben“.

55 13. Heulet, denn des Herren Tag ist nahe, aaO 54.

8 Heu - - - - - let, <heu - - - - - let,>

Heu - - - - - let, <heu - - - - - let,>

Sowohl das Heulen (13,6–8) als auch die Erfolglosigkeit, sich dagegen aufzulehnen (14,27) wendet den Blick auf den Zion (14,32)⁵⁶: Dort ist alles in Ordnung, Zion ist ja von Gott gegründet worden, damit den Elenden seines Volkes Zuversicht zum Überleben haben.⁵⁷ Mit dem Stichwort der „Elenden“ ist eine Selbstbezeichnung gefallen, die dem der Gerechten entspricht. In 29,19 wird wieder von den Elenden die Rede sein, dann herausragend im vierstimmigen Satz, daß sie wieder Freude haben werden. Dieser Ausblick ist wichtig, er führt aber durch Bedrängnis. Zunächst wird mit zwei – in Tonart und Takt, selbst in der Besetzung verknüpften – Werken an den Gnadenstuhl erinnert, auf dem ein Nachkomme Davids sitzen wird (16,5), auf den (17,7) diejenigen schauen werden (= glauben werden), die von ihm geschaffen wurden. Gott seinerseits schaut (18,4, Stichwortanknüpfung) in Stille hin – als allein Handelnder.⁵⁸ Die Stille greift vor auf die zwei gewichtigen Kompositionen zu 30,15 (vierstimmig!) und 32,17–18 (dreistimmig), die auf Stille und Hoffen als Voraussetzung der Hilfe hinweisen, zugleich ist die Stille auch Gabe Gottes. Auch wenn nun in 19,22 im Kontext die Ägypter angesprochen sind – hier trifft es auch auf die Israeliten oder welche Hörer auch immer zu: Bekehrung (allein) zu Gott wirkt Heil; die Universalität, die im Jesajabuch betont wird, erlaubt eine solche Deutung. Während auch andere Völker zum Heil finden, gibt es kein Heil bei anderen Völkern, z. B. bei Assyrien (20, 6). Während Babel – stellvertretend für die anderen Völker (13,6–8) – sprichwörtlich die Wehen ankommen, liegt auch Gott in den Wehen, dem Seufzen seines Volkes ein Ende zu machen. Gott nimmt Angst und Schmerzen auf sich, er leidet für sein leidendes Volk, um Neues zu gebären (21,2–3). Entsprechend weint er über sein Volk – Vorwegnahme des Weinens Jesu über Jerusalem, der Tochter Zion (Lk 19,41–44)? Selbst wenn in Jes 23,16 die vergessene Hure im Kontext Tyrus und Sidon ist, so wäre mit dem gemeinaltestamentlichen Bild der untreuen Ehefrau Israel die Brücke zum Gottesvolk geschlagen, zumal dann, wenn es doch darum geht,

56 Franck vermeidet eine Nennung der anderen Völker; namentliche Erwähnung anderer Völker (Edom: 63,1–3) oder deren Repräsentanten (Sanherib: 37,16–17) bleiben die Ausnahme. Warum wohl? Franck bleibt in der *Anrede* – das vertonte Wort gilt dem aktuellen Hörer, historische Präzisierung könnte vom aktuellen Anspruch ablenken.

57 Zimmerli aaO 80 bindet die Stellen 28,16f und 14,28–32 eng aneinander, da hier Gott zu seinem Recht kommt und für das Volk der Weg des Glaubens offensteht.

58 Hans Wildberger, *Jesaja 13–27* (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 689.

daß Gott seines Volkes wieder gedenkt. In zwei aufeinander bezogenen Stücken (24,15 und 25,9, durch gleiche Besetzung, Tonart und Takt sowie Taktwechsel verbunden) wird zum Lob⁵⁹ aufgefordert (auch bei den „Inseln“). Die Zäsur, die Franck nun setzt, ist als eher milde zu betrachten, da 25,9 den ersten – gedruckten – Teil abschloß. Wenn es mehr als eine einfache Zäsur sein sollte, so wird in 26,9 noch einmal an die Anfechtungssituation erinnert. Dann ist auch der Bezug zu 27,2–3 gegeben: wer Gott anruft (auch ängstlich!), kann gewiß sein, daß er sich auch um seinen Weinberg (vgl. 5,7!) sorgt und kümmert. Er legt mitten in den Weinberg Zion den Grundstein, der den Glauben⁶⁰ sucht (28,16). Mit 29,19 und 30,15 wird dieser Komplex abgeschlossen, ein jeweils großangelegtes vierstimmiges Stück. Gott schenkt den Elenden wieder Freude an sich (und seinem Handeln), Hilfe kommt in der Stille, die auf Gott hin ausgerichtet ist.⁶¹

31,5 und 32,17–18 verknüpfen hier nicht nur buchintern mit 18,4 und 30,15, sondern akzentuieren weiterhin das Thema „wohnen“: Wie ein beschützender Vogel seine Schwingen ausbreitet, um seine Jungen zu schützen, so beschirmt Gott sein Volk; Stille, Sicherheit, sichere Wohnungen sind die Folge (weil sie sein Volk sind und in Gerechtigkeit leben).⁶² 33,22 läßt sich dann als Bekenntnis verstehen.⁶³ Die negative Folie folgt in 34,2 – da stellt sich Gott gegen die Heiden (hier als Gegensatz zu „seinem“ Volk verstanden, nicht der Rest aus den Völkern!). Die Erlösten kehren zurück (35,10, dreistimmig), hier regiert die Freude, das Vergangene ist vergangen.

Eine Zäsur darf man hier annehmen, denn die nächsten vier Stücke sind wieder Versen gewidmet, in denen ein einzelner zu Gott (bzw. in 39,8 zu Jesaja über das Wort Gottes) spricht. Franck (bzw. Dilliger) greift auf 26,9 statt eines Verses aus Kap 36 zurück – war ihm hier zu viel Polemik gegen den Gott Israels? Jedenfalls schafft er mit 26,9 einen guten Zusammenhang zu den drei

59 Vgl. auch 61,10. Die Freude über Gott und das Loben seines Namens setzt Franck im schwungvollen Tripeltakt.

60 Vgl. auch und 30,15.

61 Diese beiden aufeinanderfolgenden Stücke akzentuieren einen spezifischen Aspekt in Francks auf Trost hin ausgerichteter Komposition: die Zukunft Gottes verheißt Trost und zeigt den Weg dorthin (Glauben!) auf. Auch *Zimmerli* 86 sieht in den Passagen 28,16f; 18,4 und 30,15 einen Zusammenhang: „Aber mit der Andeutung dieser Anfechtung, die in die Nähe zu Jeremia führen möchte, ist die spezifisch jesajanische Antwort auf die geheimnisvolle Verhülltheit des göttlichen Planes noch nicht gekennzeichnet. Es war schon in früherem Zusammenhange zu erwähnen, daß der Prophet Jahwe mitten in Ungehorsam und Rebellion seines Volkes unverrückt sein eigenes Werk tun sieht. Jäh umbrechend hat er in 28, 16f. mitten in böser Ungehorsamszeit von dem Werk Gottes geredet, der in Zion den Grundstein seines Baues legt, von dem her Rettung geschehen kann ... 18, 4 schildert in anderem Zusammenhang diese Ruhe über dem Völkergetümmel mit einem eindrucklichen Bilde ... In der Hinkehr zu diesem Gott läge auch des Menschen Heil ... [30,15].“

62 Das Bild des umfassenden Friedens steckt dahinter, neben 32,17–18 bereits in 9,6 sowie in 39,8; 48,17–18; 52,7; 53,4–6; 54,7–10; 57,1–2.

63 So auch *Berges* 2010, 80.

weiteren Hiskia-Worten aus 37,16f; 38,17 („umb Trost war mir sehr bange“ in chromatischen Schritten aufwärts, ähnlich wie „daß sie sich nicht erbarme“ in 49,14–16!) und 39,8. Aus den zweistimmigen Werken fällt nur 37,16f heraus, da aber an den HERRN Zebaoth gerichtet, ließe sich hier – analog zu 6,3! – auch eine trinitarische Färbung heraushören.⁶⁴ Im Übrigen geht es hier auch um die Feinde Gottes, die gegen Zion aufmarschiert sind – der Anlaß rechtfertigt ein dreistimmiges Werk. Inhaltlich läßt sich bei 26,9 auch eine Verbindung zu Hiskia und der Sorge um seine Gesundheit ziehen. Das abschließende Wort aus 39,8 ist heute zwar der Abschluß von 1–39, aber leitet durch Stichwortverbindung „Wort des HERRN“ / „Wort unser(e)s Gottes“ zu 40,(6–)8 über. In 40,8 steht das betonte „Aber“ (immer mit Synkope in den nächsten Takt gezogen!) nach einer Pause ebenso deklamatorisch da wie jahrhunderte später in Johannes Brahms' Deutschem Requiem.

Bis 48,17–18 folgen nun (in „einseitiger“ Richtung) Worte Gottes an sein Volk,⁶⁵ unterbrochen nur von 42,3, das eine Aussage über Gott trifft, aber auch an das Volk gerichtet ist („Das zustossen Rohr wird er nicht zubrechen“). Bis 48,17–18 haben wir einheitlich zweistimmige Gesänge, mit der großen Ausnahme in 43,24–25. Das Thema ist Gottes Erbarmen mit dem furchtsamen, geknickten Volk, Gottes Heil für die Übriggebliebenen vom Hause Jacob. Da die Aussagen in Jes 40–55 sehr einheitlich und eben heilsbetont sind, hat auch Franck (bzw. Dilliger) in seiner Auswahl Verse aneinandergereiht, die von Gottes Heil sprechen. 43,24–25 zeigt aber, daß dieses Heil aus der Mühe Gottes mit seinem Volk entsprungen ist – „Mir hastu Arbeit gemacht in deinen Sünden“, 35 der 52 Takte reden von den Sünden und Missetaten, bis dann mit Gottes „Ich“ Bewegung in den altmeisterlichen vierstimmigen Satz kommt; dieses Stück ist einer der Höhepunkte des ganzen Werkes. Hier der Beginn:

64 Franck komponiert in den Takten 25f und 28f eine Anrufung des Herrn mit einer notenidentischen Wendung, dreimal kurz hintereinander versetzt:



65 Eindrücklich das siebenfache „Fürchte dich nicht“ in 41,10, betonte Pausen nach „nicht zubrechen“ in 42,3 (auch im Kopfhema „Das zustossen Rohr“!), starke Betonung auf „denn ich erlöse dich“ (wieder siebenfach) in 44,21–22, freudiges Zulaufen auf das Ende in 46,3–4 zu „erretten“, wieder siebenfaches „der Heilige in Israel“ in 47,3–4.

Mir
 Mir ha - tu Ar - beit ge - macht, Ar - - - beit ge-macht, mir

Und der Umbruch ab Takt 35 (nach „Missethaten“):

-ten. Ich, ich, ich til - ge, ich til - ge, ich til - ge,
 -ten. Ich, ich til - ge, ich til - ge, ich til - ge,
 8 -ten. Ich, ich til - ge, ich til - ge, ich til - ge, ich
 -ten. Ich, ich, ich til - ge, ich til - ge, ich til - ge, ich

Diese musikalische Figur wird in 44,21–22 aufgegriffen und weitergeführt. 45,8 knüpft seinerseits an 44,21–22 an; die Wolke, die als Vergleich für die zu tilgende Missetat taugte, wird nun zur Quelle der Gerechtigkeit, die vom Himmel regnen soll.⁶⁶ 46,3–4 bietet das Bild der Mutter, das Tragen des Volkes im Leibe, das Tragen bis in die alten Tage hinein. Hier ist eine deutliche Parallele zu 49,14–16: 46,3–4 nimmt vorweg, daß die Klage 49,14–16 gegenstandslos ist; Gott erbarmt sich seines Volkes und wird es nie vergessen.

An wem blieb die Arbeit hängen, die Arbeit mit den Sünden? Am Knecht. Er hat sich dafür schlagen und bespucken lassen (50,6), ja, den Rücken beugen lassen (Cantus, T 1–2):

Ich hielt mei - - nen_ Rü - - cken dar

Dem „Ich“ des Knechtes folgt das „Ich“ Gottes, des Trösters (51,12–13), der daran erinnert, der Schöpfer (und der Erlöser!) zu sein – was an 40,6–8 er-

⁶⁶ Auch hier setzt Franck die tröstlichen Zusagen gerne in den Tripeltakt (41,10; 45,8; 52,7; 54,7–10 u.ö.).

innert. Die Freudenboten, die dieses Heil ankündigen, sind schon unterwegs (52,7), die Freudenbotschaft steht im Geschick des Knechtes (50,6). Und das ist ein langes Kapitel. Franck vertont es zur Gänze (52, 13–53, 12) in vier Teilen, in gleicher Tonart und Taktart, nicht als Dialog, wie so viele Stücke bislang, nicht mehr leichtfüßig (wie 52,7), nicht imitatorisch, mit barocken Figuren, sondern deklamatorisch, predigend, vielleicht monolithisch. Das „siehe“ (52,13) erinnert noch an die lange ausgezogenen Figuren, die Franck sonst mit diesem Wort verbindet. Natürlich beherrscht Franck auch in diesen Teilen die „Sprache“ seiner Zeit; „und wird erhöht und sehr hoch erhaben sein“ (Part I, T. 7–9) erreicht den Spitzenton f“, „Krankheit“ und „Schmerzen“ werden entsprechend geschärft.

Seinen Höhepunkt – vom Text wie von der Musik her – erreicht das Werk im 2. Teil, wenn das „für uns“ dieses Leidens angesprochen wird, stellvertretenden Leiden um der Sünde willen (Part II, T. 17–20), wie es an Karfreitag im Geschick Jesu Christi deutlich wird:

A - ber er ist umb un - ser Mis - - se - that wil - len ver - wun - - det,
 A - ber er ist umb un - ser Mis - - se - that wil - len ver - - wun - - det,
 8 A - ber er ist umb un - ser Mis - - se - that wil - len ver - wun - det,
 A - ber er ist umb un - ser Mis - - se - that wil - len ver - wun - det,

Ab T 34 läßt Franck auf einem Akkord psalmodieren. Das dialogische Geschehen, das den Text auszeichnet, findet sich bei Franck nicht. Wo Gott zum Volk oder zum Knecht spricht, wo das Volk zu sich selbst spricht, vielleicht auch zum Knecht, wo Gott wieder spricht und wo das Volk – das ist nicht aufgenommen. Dadurch bekommt das ganze Werk einen eindringlichen Zug. Viele Generalpausen zeichnen die vier Teile aus. Am Ende steht die staunende „Gemeinde“, die im Rückblick erkennt, wer ihre Schuld getragen hat, von Krankheit gezeichnet, als Übeltäter gestorben und begraben – und für den es dennoch ein „jenseits des Grabes“ und eine Fürbitte für die anderen Übeltäter gibt.

Von ganz anderem Charakter ist die Fortsetzung durch 54,7–10: schnelle Achtel, wieder der Taktwechsel hin zum Dreiertakt und wieder zurück, rasche Sechzehntel, punktierte Passagen – es ist, als würde sich alle Spannung auf einmal auflösen. Die Botschaft ist aber die gleiche: Einen kleinen Augenblick hat Gott sein Volk verlassen (also doch? Vgl. 49,14–16!), aber diese Zeit ist jetzt vorbei, Gottes Gnade fällt nicht hin. Auch hier haben wir den vierstimmigen Satz, aber der Duktus des Werkes ist ein ganz anderer. Mit der prophetischen Aufforderung an das Volk Gottes, den Herren zu suchen (55,6) wird – „suchen“ ist dem „siehe“ gleichgestaltet! – auf den nahen Gott verwiesen.

Das 56. Kapitel ist ausgespart, der Übergang zur Klage in 57,1–2 sehr hart. Wieder legt Franck einen vierstimmigen Satz vor, wieder deklamatorisch, bevor er ab T 14 aufgelockert wird und zu seinen weiteren Stilmitteln greift. Auffällig die dynamischen Bezeichnungen: T 39–46 setzt Franck *piano* („und ruhen“), bevor er die Worte „in ihren Kammern“ wieder *forte* singen läßt. 57,1–2 leitet eine Reihe ungewöhnlich besetzter Werke ein, die im kärglich besetzten 66,24 ihren Abschluß findet. Hat Franck den Einschnitt hinter 55 etwa auch so empfunden, daß nun etwas Neues kommen mußte?

Die groß besetzten Werke – ab 57,16 – rechnen mit einer „Symphonia“, die zwei Violinen hinzuzieht (bis 63,15–16), in 61,10; 62,5 und 63,15–16 tritt eine Viola dazu. Die Besetzung der Stimmen variiert: mal Cantus und Tenor (57,16; 59,1–2; 60,1–2), mal Tenor I und II (58,1), mal Sopran/Cantus und Tenor (63,1–3), dann wieder gänzlich auf eine Stimme beschränkt (61,10; 63,15–16: Cantus; 62,5: Tenor). Doch steht der großen Besetzung die kleinstmögliche gegenüber: in 65,13–14⁶⁷ und 66,24 singt nur noch der Sopran (= die Tochter Zion?), begleitet lediglich von dem durch das ganze Werk nie verstummenden Generalbaß. Inhaltlich sei schon angedeutet, daß wir es in den Kapiteln 56–66 mit harten Auseinandersetzungen zu tun haben, die nicht nur nach Hilfe, sondern nach der endgültigen Theophanie Gottes rufen. Das Achtergewicht des Jesajabuches ist eschatologisch ausgerichtet. Im Einzelnen liegen kleine geistliche Konzerte vor, die die gewählten Instrumente geschickt einsetzen, mal mit Ritornellen (z. B. 57,16), mal imitierend (Erheben der Stimme wie bei einer Posaune, 58,1).

Auf die Klage, daß der Gerechte umkommt, schlimmer noch, daß niemand nach ihm fragt (57,1–2), setzt Gott die Verheißung seines Geistes⁶⁸ und damit ein Trösten der Betrüben entgegen (57,16). Die Ankündigung, daß der Prophet die Sünden des Volkes „ausposaunen“ soll (58,1), wird ergänzt durch den Hinweis auf die lange Hand Gottes, die hilft (59,1–2); die „Untugend“ Israels schlägt diese Hand aus. Daher: Werde licht, weil Gott erscheint (60,1–2 – mit Alleluja! Der Beginn der alttestamentlichen Lesung zum Epiphaniastag). Das Zusammensein Gottes mit seinem Volk ist wie die Begegnung zwischen Braut und Bräutigam (61,10 und 62,5). Christus⁶⁹ wird der Helfer sein, der zu Gericht sitzt (63,1–3) – auch wenn seine Hilfe noch ausbleibt, was beim Vater beklagt

67 Die Tonart bzw. der Modus fällt im ganzen Werk aus dem Rahmen. Es liegt ein Phrygius regularis vor (so Dr. Siegfried Gissel brieflich 14.1.2012, vgl. auch drs., *Wege zur alten Musik. Die Tonarten in der Vokalmusik des 16. und 17. Jahrhunderts*, Band II, Wilhelmshaven 2009, 37ff), der von den zeitgenössischen Musiktheoretikern als herb und zornig charakterisiert wird, geeignet, harte Worte auszudrücken (ebd. 41).

68 Dieses Verständnis des Geistes als des Heiligen Geistes ist auch im „Nürnberger Bibelwerk“ von 1640 belegt, vgl. die Vorrede des Salomon Glassius bei Johann Anselm Steiger (*Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Biblisch-Theologische Studien 117, Neukirchen-Vluyn 182f.).

69 Johann Anselm Steiger aaO 129 macht darauf aufmerksam, daß in der lutherischen Orthodoxie, namentlich der sog. Kurfürstenbibel (1641), Christus mit dem Keltertreter identifiziert wird.

wird (63,14–16). Mit einem dreifachen Anlauf wird Gottes Knechten Essen, Trinken und Fröhlichsein zugesprochen, was „anderen“ nicht gilt. Deren endgültiges Schicksal wird schrecklich sein (66,24).⁷⁰

IV

Versuchen wir, die Eigenarten der Franckschen Vertonung zusammenzufassen (eingedenk der Tatsache, daß wir ja immer auch seinen Pfarrer Johann Dilliger mithören), ergibt sich folgendes Bild:

1. Melchior Franck setzt in der Regel ein bis zwei Verse jedes Kapitels in Musik. Damit gelingt es ihm, das Buch in seiner *Ganzheit* wahrzunehmen. Da das Buch Jesaja keine fortlaufende Geschichte erzählt, ist der rote Faden auch nicht in einem Erzählzusammenhang zu suchen (weder exegetisch auf das Buch bezogen noch musikalisch nachgezeichnet), sondern in der Aussage, die Gottes Handeln und das Handeln des Volkes aufeinander bezieht.
2. Rein äußerlich berücksichtigen seine Vertonungen das *Kirchenjahr*. Mit 7,14; 9,6,11,1–2 wird deutlich auf das Weihnachtsfest Bezug genommen, in der breiten Anlage des 53. Kapitels auf Karfreitag. Das Epiphaniastück ist mit 60,1–2 berücksichtigt (und wie in den Weihnachtsstücken mit „Alleluja“ beschlossen!).
3. Sind die erwähnten Stücke zu Weihnachten, Epiphaniastück und Karfreitag an die Feste des Kirchenjahres gebunden, so ist das Sanctus (6, 3) direkt mit dem *Abendmahl* im *Gottesdienst* verbunden.
4. Bei Franck steht die *Christologie* im Vordergrund. Das ist nicht weiter wunderlich, steht Franck doch klar in lutherischer Tradition. So stellt er die *Person Christi* in den Vordergrund, wie sie z. B. Jes 9 und 53 betonen, aber er nutzt auch die Chiffren für die Person Christi als „Eckstein“ bzw. „Grundstein“, wie sie 28,16 bietet und so im Neuen Testament aufgegriffen werden (vgl. Röm 9,33; 10,11; Eph 2,20; 1. Petr 2,4–6), als der Knecht 50, 6 (vgl. 52,13–53,12!); Ähnliches gilt für den „Keltretreter“ aus 63,3 (s. u.). Das *Werk Christi* ist die Sündenvergebung, und dieses Werk wird bei Franck durchgehend in den Mittelpunkt gestellt (programmatisch am Beginn in 1,18; 12,1–3; 19,22; 25,9; 38,17 u. ö.).

⁷⁰ Dieses letzte Stück, nach Tonart im Modus des Hypolydius transpositus mit mehrfachem Auftreten des Tones „es“ (die zeitgenössischen Musiktheoretiker charakterisieren ihn als traurig, vgl. *Gissel*, aaO 77 und brieflich vom 14.1.2012) gibt Rätsel auf: hätte dem Duktus des Franckschen Werkes nicht eher 66,2 entsprochen, der Blick auf die Elenden? Oder – in Bezug zu 49,14–16 – auch 66,13 mit dem Hinweis darauf, daß Gott wie eine Mutter tröstet? Als letzter Vers des Buches Jesaja erhält 66,24 natürlich zusätzliches Gewicht und knüpft auch an 1,18 an, aber möglicherweise war der entscheidende Grund die Nähe zu Mk 9,48, wo es um die Verführung zum Abfall geht, Jüngerbelehrung, Ermutigung, trotz Schwierigkeiten bei Jesus auszuharren und nicht von ihm zu weichen. Aber – wir wissen es nicht.

5. Die *biblisch übergreifenden Themen* wie etwa *Glaube, Loben und Preisen, Gerechtigkeit bzw. Gerechte, Friede und Freude* werden ebenso berücksichtigt wie die als *Schriftzitat* wichtigen Worte des Jesajabuches z.B. bei Paulus,⁷¹ Matthäus,⁷² Markus,⁷³ in der Apokalypse⁷⁴ sowie zahlreiche Aspekte aus den Gottesknechtsliedern⁷⁵ in den Passionsberichten nach Markus und Johannes.
6. *Tonart*⁷⁶ und *Takt*⁷⁷ der Einzelstücke sind textbezogen, die *Besetzung*⁷⁸ deutet Schwerpunkte (auf Weihnachten und Karfreitag, aber auch auf die bedrängte Situation der Gemeinde und ihr Loben) an.
7. Grundlegend bei der Auswahl ist aber die im Vorwort angedeutete Richtung, daß es *Trostsprüche* sind.⁷⁹ Franck wählt die Verse auf dem Hintergrund der angefochtenen Gemeinde aus, die sich auf Gottes Zusagen beruft,

71 10,22 in Röm 9,27;52,7 in Röm 10,15; 53,1 in Röm 10,16.

72 7,14 und 8,10 in Matth 1,23; 31,5 in Matth 23,37; 50,6 in Matth 26,67–68; 51,12f in Matth 10,28; 61,10 in Matth 22,11–12.

73 Zwar nicht als Zitat eingeführt, aber deutlich erkennbar Jes 66,24 in Mk 9,48!

74 6,3 in Apk 4,8; 35,10 in Apk 21,4; 63,1–3 in Apk 14,20 und 19,13.

75 50,6; 52,15; 53,1,3–7,9–12.

76 Die meisten Stücke des Werkes stehen im Lydius regularis (vgl. *Gissel* aaO 67ff), der aber durch Ersetzen des „h“ durch ein „b“ in den Ionicus verändert wird – um der Lieblichkeit des Klangs willen (ebd. 69). Ob das dem Grundcharakter des ganzen Buches, Trost zu vermitteln, entsprechen soll?

77 Grundsätzlich stehen alle „Alleluja“-Vertonungen im Tripeltakt, ebenso Passagen, die mit Dank (12,1–3), Freude (z. B. 25,9; 29,19; 35,10) und Gottes Verheißungen (z. B. 27,2–3; 30,15; 41,10; 45,8) zu tun haben. Damit zeigt sich bei Franck ein durchaus konservativer Zug, denn tripeltaktige Abschnitte wurden in den Motetten seit der Josquin-Zeit gerne bei solchen Texten gesetzt, die mit der Freude und dem Tun Gottes an seinen Menschen zu tun haben, vgl. Winfried *Kirsch*, Zur Funktion der tripeltaktigen Abschnitte in den Motetten des Josquin-Zeitalters, in: Renaissance-Studien. Hellmuth Osthoff zum 80. Geburtstag, im Auftrag des Musikwissenschaftlichen Institutes der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt a.M. hrsg. V. Ludwig *Finscher* (Frankfurter Beiträge zur Musikwissenschaft Bd. 11), Tutzing 1979, 145–157, insb. 150.

78 Der Löwenanteil ist zweistimmig gesetzt – daher fallen die drei- oder vierstimmigen Vertonungen sofort ins Auge: hier sagt Franck etwas aus, was er eben nur mit ganzem Aufwand aussagen kann. Vierstimmig setzt er eben die Weihnachtsbotschaft (9,6), die Ansage der Freude bei Gott (29,19), den Weg dorthin (30,15), die Arbeit Gottes mit der Vergebung (43,24–25), erworben durch den Knecht Gottes (52,13 – 53,12), die Bestätigung der großen Barmherzigkeit Gottes (54,10), der endgültige Weg zum Frieden für den Gerechten (57,1–2). Die dreistimmigen Sätze spiegeln die Situation der angefochtenen Gemeinde wider, die um die Heiligkeit Gottes weiß (6,3 – hier möglicherweise auch eine Dreistimmigkeit um des dreifachen Sanctus willen), was in Dank (12,1–3), universalem Loben (24,15 und 25,9), und der gewissen Zukunft für das Volk der Gerechten sich äußert (32,17–18), mit der Aussicht auf ewigen Jubel bei Gott (35,10), der sich um seine Angefochtenen kümmert (37,16–17), weil er sie nicht verläßt (49,14–16), und sie stets daran erinnert (51,12–13).

79 Nur zum Vergleich: aus Jes 1–39 wählt Franck 49 Verse aus, aus den Kapiteln 40–55 sind es 43 Verse und aus den Kapiteln 56–66 sind es 18 Verse. Freilich wirkt sich hier die Vertonung aller 15 Verse aus Jes 52,13 – 53,12 aus, aber Franck hat als sicherer Bibelleser im Abschnitt 40–55 den größten Trost gefunden.

sich aber – analog dem Volk Israel – wieder und wieder von Gott abgekehrt hat, daß nur ein Rest bleibt. Aber diesem Rest gilt die Verheißung.

In der Christologie liegt die zentrale Aussage bei Franck. Dem ist im Folgenden nachzugehen.

Die ersten Kapitel des Jesajabuches spiegeln das Unheil des Volkes Israel (und der anderen Völker) und den Willen Gottes zum Heil wider. Neben der Ankündigung des Gerichtes gibt es den Ruf zum Zion, zum Israel Gottes, zum Glauben. Nur wer glaubt, bleibt (7,9). Auf diese Aufforderung hin soll sich König Ahas ein Zeichen von Gott erbitten – er tut es nicht, und der Prophet verweist auf den kommenden Immanuel – ein Symbolname, der nicht aufgeklärt oder „identifiziert“ wird. Diese Chiffre, diese „Leerstelle“⁸⁰ ist für das Neue Testament durch Jesus Christus eindeutig besetzt. Die Geburt des Kindes wird besungen (9,5–6), auch wenn Immanuel im Folgenden keine Rolle zu spielen scheint, da die fremden Völker mehr in den Blick kommen. Angesichts der Nöte geplanter oder auch ausgeführter feindlicher Übergriffe spielt das Vertrauen auf Jesajas Botschaft stets eine große Rolle; als er – nach 20,1–6 – wieder namentlich erwähnt wird, belagert Sanherib von Assur die Hauptstadt Jerusalem. Wieder geht es um das Vertrauen auf Gott; Hiskia, der als König Ahas gegenübergestellt wird, bewährt sich, auch wenn er einem anderen Feind die Tür öffnet. Einzelne werden präsentiert, dann wieder das ganze Volk angeredet. An den Repräsentanten läßt sich ablesen, was Glaube ist und was Unglaube. Die im Buch unbestimmte Figur des Immanuel erhält einen weiteren nicht namentlich genannten „Knecht Gottes“ an die Seite, der (42,1–9; 49,1–6; 50,4–11; 52,13–53,12) stellvertretend die Sünde trägt, Gottes herausgehobenen Handelnder ist, dessen Tun auch die Völker mit einbezieht. In vielen Einzelheiten, aber mit ganzer Person und Werk ist dieser Gottesknecht im Neuen Testament in Jesus Christus wiedererkannt worden, auch in seinem universalen Handeln. So konzentriert sich das Buch Jesaja mit den beiden christologisch gefüllten Titeln „Immanuel“ und „Knecht Gottes“ auf die Zusage des Heils, die im Buch Jesaja auch eine Scheidelinie zieht: die einen glauben, die anderen nicht. Selbst die letzten Kapitel zeigen, daß mitten im Gottesvolk zwei Gruppen nebeneinander existieren: die Gerechten (57,1–2), jenen Betrübbten, denen der Geist gilt,⁸¹ „meine Knechte“,⁸² wie sie genannt werden (65,13–14) – und dann diejenigen, die in ihrer Sünde leben (58,1), ihrer Untugend (59,1–2), die sie von ihrem (!) Gott scheidet. Die Gerechten werden mit den Kleidern des Heils angezogen

80 Die Leerstellen des ganzen Buches (Immanuel, Knecht Gottes, die Knechte, die Frommen, die Frevler) sind darauf angelegt, gefüllt zu werden. Wenn eine Deutung in der Gegenwart nicht möglich oder vielfältig war, war sie auch für künftige Generationen offen. Da steht das Buch Jesaja nicht alleine – man vergleiche nur die Psalmen mit ihren vielfältigen Möglichkeiten, zu allen Zeiten gelesen und verstanden zu werden, da auch künftige Generationen sich im „Ich“ der Beter wiederfanden – und ihre Feinde in den Gegnern der Psalmbeter.

81 So Luther in seiner Bibelübersetzung 1545 in einer Anmerkung zu Jes 57,16!

82 S.o. A. 15!

(61,10), sie freuen sich auf die Wiederkunft des Herrn (62,5), der eben auch Richter sein wird (63,1–3; 66,24), sich aber auf die Seite seiner Knechte (65,13–14) als Erlöser stellen wird (63,15–16).⁸³ Mit all diesen Themen, die auch im Evangelium⁸⁴ und in der Apokalypse eine Rolle spielen, ist das Buch Jesaja eine „kleine Bibel“, da hier von der Erlösung und dem Erlöser, der Wiederkunft und vom Gericht gesprochen wird – und durch die Betonung auf Immanuel und dem Knecht Gottes deutlich von Jesus Christus.⁸⁵ So ist nicht nur das Buch Jesaja ein Zeugnis auf Jesus Christus hin, sondern auch der „Paradisus Musicus“ von Melchior Franck in seiner Gesamtheit und seiner Akzentsetzung ein wichtiges Dokument lutherischer Schriftauslegung, geeignet, die verlorengegangene Sichtweise auf das Buch Jesaja als Ganzes und mit der Mitte seiner Botschaft wahrzunehmen und nicht nur für die gegenwärtige Exegese, sondern auch für den Trost im Glauben fruchtbar zu machen.

83 Der ganze Ernst dieser endgültigen Scheidung hat möglicherweise auch bei Franck den Eindruck hervorgerufen, daß dieses eschatologische Achtergewicht eine große Besetzung verlangt – ob er sie unter seinen eingeschränkten Möglichkeiten je hat selbst noch realisieren können, ist eine andere Frage.

84 John F.A. Sawyer nennt Jesaja das 5. Evangelium, vgl. drs., *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996

85 Vgl. Anm. 31!

Umschau

Johannes Junker:

Mission und Apartheid

Werner Klän und Gilberto da Silva (Hrsg.), Mission und Apartheid. Ein unentrinnbares Erbe und seine Aufarbeitung durch lutherische Kirchen im südlichen Afrika, Oberurseler Hefte, Ergänzungsband 13, Edition Ruprecht, Göttingen 2013, ISBN 978-3-8469-0132-8, 225 S., 47,90 €.

Da das Buch sich nicht als Schlußstrich versteht oder gar als theologisch-wissenschaftliches Endergebnis einer umfassenden und objektiven Forschung, sondern als „einen ersten Beitrag zur Aufarbeitung“ (Vorwort der Herausgeber S.7)¹, darf diese Rezension verstanden werden auch als Weiterführung, Ergänzung oder gar Korrektur der darin gesammelten Vorträge, die 2011 auf dem Dies Academicus in Oberursel gehaltenen wurden.

Das „Geleitwort“ der drei Bischöfe² (S.10–13) konstatiert zu diesem Thema, „daß kein umfassendes und allgemein anerkanntes Geschichtswerk vorliegt. Viel zu viel wurde nicht schriftlich festgehalten, liegt noch immer im Gedächtnis einzelner verschlossen und schwindet langsam aber sicher ins graue Dunkel der verlorenen Geschichte, wenn es nicht bereits längst vergessen ist. Noch lebt eine Anzahl von Zeitzeugen, die 1967 die Konstituierung der Lutherischen Kirche im südlichen Afrika (LCSA)... miterlebt haben“ (S.10).

Zunächst eine Übersicht der Referenten und der von ihnen behandelten Themen:

- Volker Stolle, *Die Auseinandersetzung der Bleckmarer Mission / Lutherischen Kirchenmission in der Bundesrepublik Deutschland mit der Apartheid*, deutsch und englisch (S.14–53).
- Werner Klän, *Unentrinnbare Zeitgenossenschaft. Theologische, historische und methodische Gesichtspunkte für den Umgang mit der jüngeren Vergangenheit der konfessionellen lutherischen Kirche im südlichen Afrika*, deutsch und englisch (S.54–79).
- Dawid Tswaedi, *Apartheid in South Africa. Its Impact on the Lutheran Church in Southern Africa*, englisch mit deutscher Zusammenfassung (S.80–95).

1 Ebd. S.8f: „So ist zu hoffen, daß die Drucklegung der im vergangenen Jahr gehaltenen Vorträge hilfreich ist das eben begonnene Gespräch über die Auswirkungen der ‚Apartheid‘ auf die lutherischen Bekenntniskirchen anzuregen und zu fördern.“

2 Dr. Dieter Reinstorf (Pietermaritzburg), Hans-Jörg Voigt (Hannover) und Dr. Wilhelm Weber (Pretoria).

- Radikobo Ntsimane, *A Critical History of the Lutheran Medical Missions in the Time of Apartheid. The Rise and the Fall of Two Lutheran Mission Hospitals*, englisch mit deutscher Zusammenfassung (S.97–122).
- Dieter Schnackenberg, *Die Auswirkung der Apartheid auf das Leben und Handeln der FELSISA und die neuen Herausforderungen vor die sie seit 1994 gestellt ist*, deutsch mit englischer Zusammenfassung (S.123–149).
- Caroline Jeannerat, *Changing the Present is not a Betrayal of the Past. The Production of (History in) an Independent Lutheran Church in South Africa*, englisch mit deutscher Zusammenfassung (S.150–173).
- Dieter Schütte, *Kirchliche Arbeit in der ELKSA-NT (ELKSA-Hermannsburg) unter den Bedingungen von Apartheid und ihre Nachwirkungen*, deutsch mit englischer Zusammenfassung (S.174–186).
- Daniel Mattson, *The View from the Center and the Periphery Church and Mission in Apartheid South Africa*, englisch mit deutscher Zusammenfassung (S.187–201).

Der Aufarbeitungsprozeß ist inzwischen weitergegangen. So ist den Vorträgen am Ende des Buches ein aufschlußreiches Protokoll über eine *Konstituierende Sitzung der zwischenkirchlichen Arbeitsgruppe „Vergangenheitsbewältigung“*³ in Pretoria hinzugefügt worden (S.203–206). Als Zielsetzung sind darin zu erstellende wissenschaftliche Vorarbeiten genannt, „damit die beteiligten Kirchen und Institutionen in einen geistlichen Versöhnungsprozeß eintreten können“ (S.204).

Im folgenden erlaube ich mir nur einige wenige Gedanken, Bedenken, Korrekturen usw. anzumerken in der vagen Hoffnung, daß sie vielleicht in den begonnenen Aufarbeitungsprozeß einfließen könnten, gehöre ich doch – mit nun über achtzig Jahren – zu jener noch lebenden Minderheit derer⁴, die – nach dem Wunsch der drei Bischöfe – als Zeitzeugen gefragt werden *könnten*.⁵ (Soweit ich mich auf einzelne Vorträge beziehe, mag das der Kürze wegen durch Nennung der Autorennamen genügen.)

1. Vergangenheitsbewältigung ohne Missionare?

Ich meine, daß Klän im Ganzen eine gute Information darüber gibt, wozu das Ganze heute noch nötig und heilsam ist. Ich gestehe auch zu, daß dazu eine objektive wissenschaftliche Erforschung der jüngeren Kirchen- und Missionsgeschichte gehört, die zu einem „gemischten“ Ergebnis kommen könnte oder müßte. Ich begrüße es von Herzen, wenn die kirchliche Verkündigung und Gespräche zu aufrichtiger Buße (=Umkehr), zur Vergebung und zur Aussöhnung führen, wie das durchaus als Zielvorstellung im Raum steht; aber ich

3 W. Klän vom 19.03.2012.

4 Vgl. Geleitwort S.10.

5 1955–1965 im Dienst der LKM in Südafrika als Missionar unter den Zulu und 1984–1995 im Dienst als Missionsdirektor der LKM, mit verantwortlich auch für ihre im südlichen Afrika zuletzt arbeitenden rund 20 Missionare.

fürchte, es könnte bei einer Generation, die die unselige Apartheid kaum bewußt erlebt hat, eher zu einer Annäherung an jenen kommen, der tief drinnen betete: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht so bin wie die anderen Leute...“ (Lk 18, 11), auch die, die damals in Südafrika arbeiten und leben mußten. Wie denn ist zu verstehen, daß *unsere* Missionare weder beim Dies Academicus noch in diesem Buch zur Sprache kommen, sondern nur *über* sie geredet wird? Gewiß durften sie in Pausengesprächen (!) etwas sagen. Gewiß waren sie alle extra zu diesem Tag eingeladen – aber längst nicht alle gekommen.⁶ Wenn dies als „Verweigerungshaltung“⁷ oder als fehlendes „Schuldbewußtsein“ interpretiert wird, müßten die Veranstalter ernstlich prüfen, ob nicht hier bereits im Ansatz ganz neue entscheidende Fehler gemacht wurden. Die Missionare sind es doch gewesen, die sich oft jahrzehntelang *täglich* mit der Apartheidspolitik und ihren Auswirkungen auseinandersetzen hatten, nicht überseeische Missions- und Kirchenleitungen. Ja, wir haben fast alle auch unter rassistischen Auswirkungen des Apartheidregimes gelitten, manchmal geweint, sind manchmal wütend geworden oder deprimiert gewesen, und wir haben dann sogar auch noch mit dieser Staatsmacht kooperieren müssen.⁸ Aber wir haben als Seelsorger zu heilen versucht, zu raten und zu helfen, zu tun, „was wir zu tun schuldig waren“ (Lk, 17,10) – sicher, vielleicht zu wenig. Darüber gibt es keine Listen, die ohnehin als zu späte Rechtfertigungsversuche gelten würden.

Ich meine daher, daß diese fehlende Sensibilität unseren Missionaren gegenüber jetzt möglicherweise für alle „Forschungsabsichten“ sich als so belastend erweisen könnte, daß dadurch das an sich gute Unternehmen in eine unbefriedigende Schiefelage gerät.

2. Wo bleiben die afrikanischen Väter?

Noch fataler wird sich im Ergebnis das Defizit auswirken, daß die geistlichen Väter der LCSA unter den Zulu und Tswana, ehrwürdige Pastoren und Laien, nicht – aber auch nicht *mehr* – gehört werden können, weil sträflicherweise die Aufarbeitungsphase viel zu spät begonnen wurde.⁹ Ich habe Bischof David Tswaedi anläßlich des Dies Academicus gefragt, ob sie die geistlichen Väter *ihrer* Kirche in Südafrika auch gefragt hätten, was die gegen die Apartheid unternommen hätten. Die Antwort lautete erwartungsgemäß: „Nein, du kennst doch unsere Sitten, du weißt doch, daß wir unseren Vätern nicht solche Fragen stellen“. Wie haben wir in den Apartheidsjahren – gleich welche Missionsdirektoren und -leitungen es gab – gewartet auf verwertbare Hilfen und

6 Vgl. Vorwort S.8: „In den Pausengesprächen wurde von einigen unter ihnen manches Unverständnis, auch deutliche Bestreitung des Gehörten artikuliert.“

7 Klän S.61.

8 Klän S.61.

9 Bereits 1996 begann unter Vorsitz von Erzbischof Desmond Tutu (ab 1978 Generalsekretär des SACC, 1984 Friedensnobelpreis) in Südafrika die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission (Truth and Reconciliation Commission, TRC). Das hätte also die Initiatoren schon früher inspizieren können.

seit 1967 als die LCSA ihre erste Kirchenleitung erhielt, auf irgendeine Stellungnahme von ihr zur Apartheid. Wir haben sie erst 1990 (!) erhalten, als es bereits mit der Apartheidsregierung in Südafrika zu Ende ging und sie – als schwach empfindend – kommentarlos veröffentlicht.¹⁰ Warum tat man sich mit einer Stellungnahme so schwer, da doch die Kirchenleitung mehrheitlich mit einheimischen Vertretern aus Tswana und Zulu besetzt war? *Ein* Grund: Es gab damals für die „schwarze“ Bevölkerung zwei politische Richtungen: den (radikaleren) African National Congress (ANC), der unter den Tswana stark verbreitet war, und die (mehr gemäßigte) Inkatha-Bewegung, die ihre Anhängerschaft vorwiegend unter den Zulu hatte. Diese Polarisierung gerade in dieser auch *politischen* Sachfrage führte leider unter anderem in der Kirchenleitung zu einer gegenseitigen Blockade, wenn man denn die Einheit der eigenen Kirche aus Zulu und Tswana nicht gefährden wollte. Dieser Sachverhalt wurde mir mündlich durch Bischof Georg Schulz mitgeteilt und hätte sicher durch Einbeziehung alter afrikanischer Väter der Kirche im Aufarbeitungsprozeß helfen können zur Klärung, weshalb die Missionare und die Vertreter der LKM in Deutschland so sträflich allein gelassen wurden von ihren „schwarzen“ Brüdern wenn es um die Apartheid ging.

3. Die Missionsdirektoren der LKM zur Apartheid

Stolle arbeitet in seinem Referat die unterschiedlichen Einstellungen der Missionsdirektoren der LKM (Hopf, Stolle, Junker, Nietzke) und der Bischöfe der SELK (Rost, Schöne, Voigt) heraus, oft auch nebeneinander und gegeneinander. So verdienstvoll das für unsere Vergangenheitsbewältigung an sich ist und bleibt, neigt er doch manchmal zu steilen oder verstiegenen Formulierungen, die im wissenschaftlichen Geschichtsschreibungsprozeß nicht so übernommen werden sollten. Ich kann hier nur auf *einige* Punkte eingehen.

- Bereits in der Vorbemerkung 3¹¹, wo er sich zu den angeblich geringen Fortschritten auf dem Wege zur Selbständigkeit der LCSA äußert und darüber, daß dies eng mit den politischen Rahmenbedingungen zusammenhinge, „die einerseits ein ‚weißes‘ Kirchenbild (!) als Muster vorgaben, andererseits den Schwarzen aber keine entsprechende Entfaltungsmöglichkeiten gewährten“. Und dann heißt es: „Signifikant dafür ist, daß die große und imposante Kirche in Salem 1939 von Schwarzen durch Schwarze gebaut worden ist, später aber in der Zeit der Apartheid¹² keine Kirche mehr ohne erhebliche planerische, technische und finanzielle Hilfen von Weißen errichtet wurde.“ Als Missionar auf Salem habe ich mich zwanzig Jahre später vor schwierigen Renovierungsarbeiten auch mit den „Weißen“ beraten, die damals wirklich „plane- rische, technische und finanzielle“ Hilfe geleistet haben, vornehmlich Mit-

10 Missionsblatt 1990 S.194 zwei Jahre nach Einführung des ersten afrikanischen Bischofs der LCSA David Tswaedi. Die vorausgehende Synode der LCSA hatte den Text beschlossen und ihre Kirchenleitung verfügt, ihn zum innerkirchlichen (!) Gebrauch zu veröffentlichen.

11 Stolle S.16.

12 Die „Apartheid“ gab es auch schon vor 1939.

gliedern der Familie Johannes und einigen „deutschen“ Farmern aus der Nachbarschaft, Glieder der FELSISA-Gemeinde Wittenberg. Das verwendete „signifikante“ Beispiel ist also einfach falsch. Die vorangehende Behauptung etwa auch?¹³

- Ich hatte bisher die Meinung, daß es bei den Bleckmarer Missionsdirektoren zur südafrikanischen Rassentrennung nur *marginale* Unterschiede in der Betrachtungsweise oder im Umgang damit gäbe, waren sie doch alles andere als rassistisch eingestellt. Daher hatte ich in der Festschrift zum hundertsten Missionsjubiläum 1992 rückblickend gesagt: „Alle drei Missionsdirektoren¹⁴ hatten gehofft, eindeutigeres, leidenschaftlichere, öffentlichere Zeichen zu bekommen¹⁵, wie das ja auch anderswo geschah. Es entstanden Spannungen zwischen weißen und schwarzen Christen, nicht nur in Südafrika, sondern auch zwischen Südafrika und Deutschland. Die Missionsdirektoren reagierten gewiß gemäß ihrem jeweiligen Werdegang und ihrer persönlichen Prägung unterschiedlich...“¹⁶. Stolle greift diesen letzten Satz auf¹⁷: „Wenn Junker später rückblickend feststellte [Zitat], so scheint mir dies ein Zudecken des Problems der tiefgreifenden theologischen Unterschiede.“ Und er setzt noch einen drauf: „Die Beobachtung Hopfs, daß sich hier [!] „eine kaum überbrückbare Kluft“ auftut.¹⁸ Wenn hier keine „brüderlichen“ Antipathien im Raume stehen, so kann ich den *Referenten* nur bitten, sich systematisch-theologisch etwa zu Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ und exegetisch zu den Aussagen des NT *verbindlich* zu äußern. Und die südafrikanischen *Mitarbeiter sollten* solchen überhöhten Aussagen gegenüber Zurückhaltung walten lassen. Wenigstens bis dahin kann ich den Stollischen Vorwurf nur zurückweisen. Zum gleichen Thema gehört auch Stollens einleitender Satz: „Mein Nachfolger im Amt des Missionsdirektors, Johannes Junker, sah das anders...“ soweit kann ich noch zustimmen „und vertrat eine gegenteilige Position.“¹⁹ Eine „gegenteilige Position“ hieße doch wohl das genaue Gegenteil vertreten zu haben, die Apartheid zu befürworten und den verbrecherischen Rassismus zu begrüßen. Kann das mit reinem Gewissen unterstellt werden?
- Schließlich geht er auf die zwei wichtigsten offiziellen Dokumente ein, die es auf Seiten unserer Kirche und Mission in der Zeit der Apartheid gegeben hat. Mit Datum vom 08.09.1986 hatte die Kirchenleitung der SELK die Theologische Kommission *und* die Missionsleitung um Stellungnahmen gebeten. Anlaß dazu war ein Fragenkatalog von einem Missionshelferkreis aus Berlin

13 Man darf in einem „Geschichtswerk“ nicht so mit Quellen umgehen, wenn es sie denn überhaupt gegeben hat.

14 Hopf, Stolle, Junker.

15 Nämlich von der LCSA und der FELSISA.

16 J. Junker, Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, 1992, ISBN 3-922534-65-1 S.49.

17 Stolle S.31.

18 Das hatte Hopf bereits 1977 gesagt und hatte nichts mit Junker 1992 zu tun.

19 Stolle S.29.

zu Problemen des Rassismus und ihrem Umgang in der SELK.²⁰ Diese Stellungnahmen wurden dann von der Kirchenleitung ohne eigenen Kommentar am 25.03.1987 an die Absender der Eingabe verschickt und dann – mit ihrer Zustimmung – im Missionsblatt veröffentlicht.²¹ Statt diese Stellungnahmen anhangsweise beizufügen, damit diese geschichtlich relevanten Dokumente auch für Leser dieses Buches überprüfbar sind und bleiben und auch in englisch zur Verfügung stehen²², übergeht er geflissentlich alles, was wir aus Schrift und Bekenntnis zur Verurteilung des Rassismus²³ gesagt haben, und zitiert nur jenen letzten Absatz daraus – und das auch noch verkürzt – in dem die Missionsleitung zunächst *beide* Partnerkirchen anspricht und sich dann an Glieder der FELSISA wendet.²⁴ Merkwürdigerweise schließt er dann daraus: „Nicht nur die Apartheid erscheint tragbar, sondern auch die Sünde rassistischer Einstellung in den eigenen Gemeinden ist zu ertragen“.²⁵ Mein Hinweis²⁶ darauf, daß jede Sünde *immer* untragbar sei, eigene und fremde Sünde (und Schuld) und die Tatsache daß es in Südafrika nicht wenige Christen gab, die zwar den Rassismus – wie wir – als Sünde betrachteten, nicht aber *alle* Aspekte der „getrennten Entwicklung“, konnte den Autor nicht bewegen, diese Passage zu streichen. Uns ging es damals darum, nach vorangegangenen „Eiszeiten“²⁷ die eben wieder in Gang gekommenen Gespräche mit den Vertretern der FELSISA zu fördern. Wir griffen dabei Argumente auf, die von jener Seite manchmal zu hören waren.

- Manches erscheint mir in der von Stolle vorgetragenen Form einfach auch unbegreiflich, z. B. wenn er sagt: „Sie [die Mission] unterstützte das Regime, in-

20 Wörtlich nachzulesen: J. Junker, Wenn Südafrikas Kinder ihre geistlichen Väter fragen, in LUTHERISCHE BEITRÄGE 2008. S.151ff.

21 Missionsblatt 1987 S.148–154; und später noch einmal in LUTHERISCHE BEITRÄGE (s. Anmerkung 20).

22 Es ist mir nicht einmal bekannt, ob die beiden Dokumente von den beiden Partnerkirchen in Südafrika übersetzt veröffentlicht wurden.

23 „Rassismus, gleich wann, wo und von wem er geübt wird, ist daher ohne Zweifel Sünde“ (MBL a.a.O., S.150 bzw. LUTHERISCHE BEITRÄGE, a.a.O. S.154).

24 Dieser letzte Absatz lautet vollständig:

„Wir bitten alle nicht-rassistisch eingestellten Christen beider Partnerkirchen darum, auch die nötige christliche Bruderliebe zu praktizieren, ohne zu provozieren und ohne sich provoziert zu fühlen. Unter Berufung auf die Rücksichtnahme auf einige „Schwache“ in der jeweiligen Gemeinde sollte nicht der Weg zum gegenseitigen Verstehen beider Kirchen blockiert werden. Die „Schwachen“ dürfen nicht die übrige Gemeinde dominieren und blockieren. Sonst würden sie auch keine Schwachen mehr sein. Wir wissen, daß hier viele Pastoren und Gemeindeglieder der FELSISA auf einem Wege sind, der unserer Zurechtweisung nicht bedarf. Wir wissen aber auch, daß in der kirchlichen Verkündigung zwar keine politischen Fragen politisch behandelt werden dürfen – wer wollte dieses zur Auflage machen? –, aber auch hier Buße und Vergebung, Gesetz und Evangelium, so gepredigt wird, daß die Sünder angesprochen werden. Es liegt allerdings weder in Südafrika noch in Deutschland, weder bei Schwarz noch bei Weiß, in der Macht der Diener der Kirche, die Sünde auszurotten und den Sünder mit Gewalt zu ändern. Seit Adams Fall gibt es keine heile Welt mehr, nicht bei uns und nicht in Südafrika“, a.a.O. S.156.

25 Stolle S.31.

26 In einer an den Dies Academicus anschließenden eMail-Korrespondenz.

27 Stolle S.18.

dem sie der LCSA finanzielle Hilfen gewährte, um an vielen neuen Orten Kirchen, Evangelisten- und Pastorenhäuser zu bauen, die nicht auf Grund missionarischer Ausweitung, sondern durch Umsiedlungen nötig wurden...“²⁸. Wir haben doch damit nicht das Regime unterstützt, sondern in Not geratene Gemeinden, die beim Neuaufbau ihrer eigenen Existenz nicht auch noch den Wiederaufbau ihrer Gemeindezentren leisten konnten. Und wieso unterstützte die Mission das Regime „in Ostransvaal Farmschulen zu bauen, wo die weißen Farmer ihrer Verpflichtung gegenüber den Schwarzen auf ihrem Land nicht nachkamen“²⁹? Ich war selbst jahrelang nicht nur „Manager“ solcher Farmschulen, die alle nur gebaut und erhalten werden konnten im verantwortungsvollen Zusammenwirken *mit* den Farmern, die gerade damit ihren Verpflichtungen gegenüber den schwarzen Farmbewohnern nachkommen wollten und auch nachkamen. Wie hätte denn überhaupt auf fremden Grund und Boden von der Mission irgendetwas ohne Erlaubnis der Eigentümer gebaut werden können? Dann zählt er auch Schulpatenschaften, diakonische Hilfen, ja sogar den „Einsatz der Missionare in vielerlei konkreten Nöten“ und die „Kleidersammlung“ dazu. „All dies geschah aus christlicher Liebe, stabilisierte aber zugleich die Politik der Apartheid“³⁰. Hätte die Nächstenliebe etwa bis zum Ende der Apartheid warten, eingefroren werden sollen? Alle Bibelstellen über die Nächstenliebe weisen in eine ganz andere Richtung. (Und gar die Kleidersammlung! Ausgerechnet! Werden doch diese Transporte in totalitär beherrschte Länder³¹ von ihnen nach einer gewissen Zeit erschwert, durch steigende Zölle verteuert und schließlich verboten oder eingestellt, weil sie als *destabilisierend* für die jeweils eigene Volkswirtschaft empfunden werden.) Ich weiß wohl, aus welcher Ecke solche zersetzenden Phraseologien stammen und lehne sie als Zersetzung des christlichen Liebesgebots entschieden ab.

4. Zusammenfassung

Es kann keineswegs erwartet werden, daß alle Christen überall in der Welt ein deckungsgleiches Meinungsbild zu Detailaspekten der damaligen verhängnisvollen südafrikanischen Apartheidpolitik haben können oder müssen. Ich erwarte aber fest, daß alle Christen in der Welt einmütig allen und jeden Rassismus „in Gedanken, Worten und Werken“ bekämpfen und mit aller Klarheit ablehnen. Wenn wir dabei schuldig geworden sind, müssen wir Buße tun, umkehren, um Vergebung bitten und Schaden heilen. Der *Rassismus* war, ist und bleibt die sündige, gott- und menschenfeindliche Ideologie:

„Davor behüt uns, lieber Herre Gott. Amen.“

28 Stolle S. 33.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Aktuelle Beispiele: Ukraine und Belarus.

Von Büchern

Robert Kolb, Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie (= Oberurseler Hefte Ergänzungsreihe; hrsg. von Werner Klän, Bd. 8), Edition Ruprecht, Göttingen 2011, ISBN 978-3-7675-7145-7, 208 S., 29,90 €.

Eine Besprechung dieses Buches liefert das Buch schon in Form der „Einführung“ von Thomas Kaufmann (Göttingen) mit. Es erscheint sinnvoll, sich daran zu orientieren, ob Kolbs Darstellung nach Kaufmann die Entwicklung und den Abschluß der Konkordienformel „als einen primär theologischen Vorgang“ betrachtet und darstellt, ohne die politischen, gesellschaftlichen und persönlichen Rivalitäten genügend zu beachten. Und wenn es so wäre, ob er damit doch gegenüber einer zeitgenössischen, psychologischen oder politischen Interpretation dieses Vorgangs nicht völlig recht habe? Außerdem wäre zu fragen, ob es so falsch ist, die nach Kaufmann „extensive lutherische Streitkultur“ sehr nahe an die Debatten der Reformationsgeneration heranzuführen, sprich, jene Fragestellungen nicht von der glorreichen (oder glorifizierten?) Zeit der Reformation und ihrer erhabenen Fragestellungen zu lösen. Tatsächlich stellt Kolb all die Auseinandersetzungen nach Luthers Tod bewußt als „Spätreformation“ dar, nicht als „Frühorthodoxie“. Und schließlich muß natürlich auch aus unserer Sicht gefragt werden, warum die Konkordienformel – weil umstritten – nach Kaufmann nicht als „Abschluß im Luthertum“ gelten könne (vgl. S. 10–12). Hier schwingen dogmatische Fragestellungen oder sogar Entscheidungen mit. Läßt sich Kirchengeschichte, insbesondere Dogmengeschichte, auf politische, gesellschaftliche und private Vorgänge reduzieren, bzw. daher erklären? Sind die Streitpunkte nach Luthers Tod nur unnötiges Theologengezänk, oder doch eine Frucht, die der Reformator hinterlassen hatte, weil der Reformator eben nicht die Reformation, seine Theologie nicht das lutherische Bekenntnis darstellt? Und läßt sich das Phänomen des Abschlusses lutherischer Bekenntnisbildung im Konkordienbuch so einfach ablehnen, ohne den inneren Sinn und die Bedeutung der Konkordienformel als „Wiederholung“ des einen Glaubens zugleich in Frage zu stellen oder einem calvinistisch-reformierten Sinn von „Reformation“ zu verfallen, der eben eine Reformation nie als abgeschlossen betrachten kann? – Ich wage da kein schnelles und einfaches Urteil.

Kolbs Darstellung der Entstehung der Konkordienformel ist kirchengeschichtlich ausgerichtet, aber zugleich dogmatisch bestimmt und kommt damit dem historischen Vorgängen wohl näher als manche politische, gesellschaftliche und psychologische Analyse. Die Überschriften reichen, um dies zu belegen. Da ist erst einmal vom „Bekennen und Bekenntnis“ die Rede. Da hören wir von den „Bedrohungen“, denen die Reformation nach Luthers Tod ausgesetzt war. Die einzelnen Felder – Adiphorakontroverse (Leipziger Interim),

Antinomistenstreit (Gesetz und Evangelium; gute Werke; Gesetz im Leben des Christen) Synergismusstreit (Erbsünde; freier Wille; Erwählung), Rechtfertigungstreit und Abendmahlsstreit (mit Christologie; Höllenfahrt) – werden historisch gebündelt bearbeitet. Dabei stellt die „Lösung“ (!) der Konkordienformel immer den Abschluß dar. Ist das so falsch? Nicht als Konsensdokument, sondern als kompliziertes Gebilde ist die Konkordienformel und das Konkordienbuch ein außerordentliches Dokument, auch im ökumenischen Kontext, wie Kolb immer wieder betont. Sie vereint biblische Argumentation mit theologischer Wahrhaftigkeit und ökumenischer Weitsichtigkeit. Die Rolle Jakob Andreaes bei der Entstehung der Konkordienformel wird besonders hervorgehoben. Aber er war es nicht allein, der mit seinen „Sechs Predigten“ (es waren Predigten, die zur Grundlage der Konkordienformel wurden!) den Anstoß gab, die Probleme nicht dadurch zu bereinigen, daß man einen Mittelweg suchte, diese Streitfragen kleinredete oder schwammige Vermittlungsversuche machte. Alles ging durch die mehrfachen Revisionen von Chemnitz und Chytraeus. Die Konkordienformel besticht darin, daß sie die Probleme anspricht. Auch der Annahmeprozess der Konkordienformel war einzigartig. Die gesamte Pfarrerschaft war darin einbezogen (S.170). Die Konkordienformel ist also nicht nur ein Produkt eines oder weniger Theologen oder gar der weltlichen Diplomatie, sondern gerade aus Sicht der Gnesiolutheraner ein Produkt theologischer Einigungsbestrebungen. Alle, auch die Fürsten und Städte, mußten erst gewonnen werden. Und bei aller Kritik an der Konkordienformel und am Konkordienbuch wurde es zu einem Buch, daß nicht nur den Theologen und Pfarrern in die Hand gelegt wurde, sondern auch in die des „gemeinen Volkes“.

Es lassen sich natürlich verschiedene Anfragen an Kolbs Darstellung richten. Kann man z. B. lutherische und reformierte Frömmigkeit gleichermaßen auf christliches Lehren und Auslegen fokussieren (S.14)? Gibt es hier nicht erhebliche Unterschiede? War „Polemik als theologische Methode“ – damals weit verbreitet – so „normal“, wie es Kolb darstellt (S.28)? Stimmt es, daß Melanchthon im Unterschied zu den Gnesiolutheranern „konservativer“ war, wenn man z. B. an die Abendmahlsfrage denkt (S.62f)? Aber das alles sind Fragen, über die man trefflich streiten kann und über die es sich – im Sinne der historischen Aufarbeitung – auch zu streiten lohnt. Gerade in der Frage der „Mitteldinge“ (Adiaphora) ist mir immer noch nicht ganz klar, ob letztlich eher die Philippisten oder die Gnesiolutheraner zu einem „modernen“ Protestantismus neigten, der eben auch in der Liturgie ganz „naive“ Anleihen beim Katholizismus (Gewänder; Weihrauch; Weihwasser usw.) macht und zugleich kein Verständnis mehr für die Lehre und Lehrfragen aufbringt oder alle Betonung auf die Wortverkündigung und Unterrichtung setzt, aber kein oder kaum Verständnis mehr für Adiaphora als lebendigen, sichtbaren Ausdruck des Glaubens hat.

Kolbs Darstellung der Entstehung der Konkordienformel und des Konkordienbuchs ist allgemeinverständlich geschrieben. Lange lateinische Zitate kom-

men darin nicht vor. Überhaupt wird der Leser vor langen Zitaten bewahrt, was sich natürlich bei der Darstellung der einzelnen „Kriegsschauplätze“ manchmal als etwas schade erweist. Denn die Weisheit in der Konfliktlösung, die in jeder der Darstellungen der Kontroverspunkte und in den Entscheidungen der Konkordienformel steckt und die Kolb sehr wohl erkennt, muß vom Leser dann doch komplett im Lesen der Bekenntnisschriften, bzw. der Konkordienformel selbst, nachvollzogen werden.

Thomas Junker

Athina Lexutt (Hrsg.), Diversität und Universität. Historische und theologische Aspekte einer theologischen Kontroverse und ihrer Folgen, Ev. Verlagsanstalt, Leipzig 2009, ISBN 978-3-374-02685-2, 200 S., 38,- €.

Landgraf Philipp von Hessen hatte 1527 die Marburger Universität gegründet, die sich in den folgenden Jahrzehnten zu einer profilierten Lehranstalt des Luthertums entwickelte. Im Jahr 1605 jedoch vollzog Hessen-Kassel, zu dessen Territorium die Marburger Universität gehörte, unter Landgraf Moritz den Konfessionswechsel zum Reformiertentum. Folge davon war, daß in Marburg gegen den Widerstand der Bevölkerung unter Militärgewalt ein Bildersturm durchgeführt und die am lutherischen Bekenntnis festhaltenden Theologen ihrer Ämter enthoben wurden. Diese zogen daraufhin auf Einladung des lutherischen Landgrafen Ludwig V. von Hessen-Darmstadt in das auf seinem Territorium liegende Gießen, um dort zunächst ein akademisches Gymnasium zu gründen, das dann im Jahr 1607 reichsrechtlich zur Universität erhoben wurde. Mithin verdankt sich die Gründung der bis heute bestehenden weltberühmten Universität Gießen dem lutherisch-reformierten Grunddissens. Athina Lexutt, heutige Inhaberin eines dortigen Lehrstuhls für Kirchengeschichte, nahm das 400. Jubiläum der Universitätsgründung zum Anlaß, zu einer theologischen Tagung einzuladen, die neben der geschichtlichen Erinnerung zum Ziel hatte, auch über die heutige Relevanz von Theologie in konfessioneller Prägung nachzudenken. Dieser Tagung verdanken sich die meisten der hier versammelten Beiträge.

Über die historischen Vorgänge, die zur Universitätsgründung geführt hatten, unterrichten kompetent und spannend Ernst Koch als Experte für die Geschichte der Epoche der lutherischen Orthodoxie („Die Gründung der Universität Gießen – ein theologisches Politikum und ein politisches Theologikum“) und Karl Dienst, bewährter Kenner der hessischen Kirchengeschichte und Kirchenpolitik bis hinein ins 20. Jahrhundert („Lutherisch‘ und ‚reformiert‘. Die Bedeutung des Konfessionsstatus in der Geschichte der Gießener Theologie“). Dienst nimmt auch die spätere Geschichte der theologischen Fakultät mit in

den Blick und verzichtet nicht auf einen kritischen zeitgeschichtlichen Nachhall hinsichtlich der kirchlichen Entwicklungen in Hessen-Nassau nach dem Zweiten Weltkrieg. Detlef Metz behandelt knapp, aber keineswegs erschöpfend, den Krypsis-Kenosis-Streit zwischen den Fakultäten in Tübingen und Gießen und zeigt so immerhin auf, welche wichtige Rolle die Gießener Theologen in der Frühen Neuzeit gespielt haben. Athina Lexutt stellt die Gießener Theologen des 19. Jahrhunderts vor und geht vor allem auf Adolf Harnack (in Gießen 1879–1886) und den Vilmar-Schüler und Freund Hermann Cremers Otto Zöckler (in Gießen 1857–1866) näher ein, was in beiden Fällen hoch interessant ist.

Die meisten weiteren Beiträge sind allgemein und zum Teil auch nur entfernt dem Thema der „Konfessionalität“ gewidmet und gehen auf die Gießener Geschichte allenfalls am Rande ein. Nach „reformierten Konfessionsmerkmalen im Umgang mit der Schrift“ am Beispiel der Niederlande fragt Gerhard C. den Hertog. Eckhard Lessing nimmt als Systematiker „Das Verhältnis von Luthertum und Reformiertentum“ in den Blick. Seine Hauptthese, wonach konfessionelle Bestrebungen nicht dem „heutigen“ Bewußtseinsstand entsprechen, führt ihn zum Plädoyer, die CA Variata von 1540 zu einem „Baustein für eine gesamtdeutsche unierte Kirche“ zu machen (S.114). Karl Ernst Nipkow bietet unter dem Titel „Du sollst dir kein Bildnis machen. Vom Umgang mit Bildern im Religionsunterricht“ einen interessanten Überblick über den Umgang mit der Bilderfrage in der Geschichte der deutschen Religionspädagogik seit den 1960er Jahren. Notger Slenczka handelt über „Nutzen und Nachteil konfessioneller Polemik“. Und es sei nicht verschwiegen, daß neben den kirchengeschichtlichen Beiträgen zu Beginn dieser Aufsatz einer der Höhepunkte dieses qualitativ recht gemischten Bandes ist. Slenczka setzt sich scharfsinnig mit der These auseinander, die Zerrissenheit des Leibes Christi in Gestalt getrennter Konfessionskirchen sei ein tiefer Schade, der unbedingt von uns Menschen geheilt werden müsse. „Wenn in Augsburg 1999 hochgemute Geistliche unterschiedlicher Konfessionen einen vielhundertjährigen Streit für erledigt erklären, ist das irgendwo doch ein hübscheres Bild, als wenn sich im 17. Jahrhundert die Tübinger Theologen über die Speziallehre des Gießener Theologen Balthasar Mentzer ereifern und sich verbal die Köpfe einschlagen über die Frage, ob dem Anliegen, daß die Menschheit Christi allgegenwärtig ist, schon dadurch Genüge getan sei, daß von einer gegenwärtigen actio der Menschheit die Rede ist. Jetzt lächeln wir über solche Fragen, nicht zuletzt deshalb, weil uns die intellektuelle Kapazität und vor allem die Zeit fehlt, sie nachzuvollziehen; damals war der Streit bitterernst“ (S.138). Slenczka setzt ein beim Toleranz-Begriff Diderots, der in frappierender Übereinstimmung mit Luthers Zwei-Reiche-Lehre scharf zwischen zu verwerfender bürgerlicher Intoleranz und sachgemäß legitimer religiöser Intoleranz unterscheidet und in diesem Zusammenhang eine Lanze für religiöse Polemik bricht. Andere Religionen öffentlich zu widerlegen und sich durch keine Furcht daran hindern zu lassen, ist für den

französischen Enzyklopädisten nachgerade ein Ausweis von Zivilcourage. Slenczka weist darauf hin, daß die Lehrstreitigkeiten zwischen den Konfessionen in der Frühen Neuzeit immer den Nutzen der rechten geistlichen Auferbauung des Menschen im Blick hatten. Besonders verdienstvoll aber ist es, daß Slenczka nicht nur diesen positiven Wert von Dogma und Polemik, sondern auch deren Unentrinnbarkeit betont. Unentrinnbar ist Polemik, weil der Mensch ein Wesen ist, das sich an tragfähige Wahrheiten binden muß. Nicht also, ob wir intolerant und polemisch sind, ist die Frage, sondern wo wir es sind. Gerade dort, wo diese Zusammenhänge hartnäckig geleugnet werden, kommt es zu besonders unangenehmen Ausbrüchen von Intoleranz, wie Slenczka auch mit Hinweis auf politische Beispiele plausibel macht. Für den Christen aber muß klar sein, daß angesichts des von Luther in der Erklärung zum dritten Artikel bezeugten universalen „Nicht-Glauben-Könnens“ der Menschen die eigene Minderheitenposition in dieser Welt der Normalzustand ist. Daß Christen von Andersdenkenden umgeben sind, hängt auch mit Gottes verborgenem Wählen und Verfinstern zusammen, weshalb die „Situation des Widerspruchs in dieser Welt“ niemals „endgültig beendbar“ ist (S.150). Slenczka bezeichnet die „Zwei-Reiche-Lehre“ als „die Puppe, aus der einst der bunte Schmetterling des religiös und weltanschaulich neutralen Staates, der religiöse und weltanschauliche Pluralität ermöglicht“, geschlüpft ist (S.151). Das heißt aber: Voraussetzung der Pluralität sind gerade miteinander friedlich konkurrierende Wahrheitsansprüche. Abgesehen von den innerkirchlichen Früchten der Polemik gibt es daher darüber hinaus einen nicht zu unterschätzenden gesellschaftspolitischen Nutzen in Gestalt des Widerspruchs „gegen die totalitäre Illusion“ (S.153). „Die schlimmste Bedrohung unseres Zusammenlebens in Europa ist die These und die Illusion, daß wir, um friedlich zusammenzuleben, uns erst einmal religiös und weltanschaulich einigen müssen“ (S.154). Doch auch innerkirchlich ist die antipolemische *Polemik* schon dadurch widerlegt, daß erfahrungsgemäß jede vermeintliche „Einigung“, durch die bisherige Gegensätze nicht wirklich der Sache nach aufgearbeitet werden, zu neuen Spaltungen führt.

Der Kontrast dieser Einsichten zu den dann in diesem Band folgenden Überlegungen kirchenleitender Persönlichkeiten aus Kurhessen-Waldeck und Hessen-Nassau könnte nicht größer sein. Doch auch in Michael Plathows Ausführungen zum „Protestantischen Profil“ erscheint die Kirche unter dem Schlagwort des „allgemeinen Priestertums“ lediglich weithin als Spiegelbild der sie umgebenden „demokratischen Gesellschaft“. Die einleitend von der Herausgeberin und abschließend in Eilert Herms' Beitrag zu Recht thematisierte Frage nach der Rolle und Notwendigkeit von Theologie in Gesellschaft und Kirche (!) findet so in diesem Band in historischer Betrachtung und gegenwärtiger Verantwortung denkbar gegensätzliche Lösungsansätze. Diese Ansätze sollten auch in bekennnismäßig gebundenen, aber von innen und außen gerade in diesem Gebundensein aufs heftigste angefochtenen Kirchen sorgfältig

studiert werden. Die Alternativen, vor denen wir stehen, und ihre jeweiligen Konsequenzen für die Zukunft von Kirche und Theologie klar erkennbar zu machen, ist nicht das geringste Verdienst dieses aufschlußreichen Bandes und zugleich eine späte Frucht jener aus heutiger Sicht so seltsam erscheinenden Gießener Universitätsgründung.

Armin Wenz

Anand Amaladass SJ & Gudrun Löwner, Christian Themes in Indian Art. From the Mogul Times till Today, Ajay Kumar Jain for Manohar Publishers & Distributers 4753/23 Ansari Road, Daryagani, New Delhi 2012, ISBN 978-81-7304-945-3, 428 S., 60,00 €.

Zwischen Arno Lehmanns¹ 1955 erschienenen Buch "Die Kunst der Jungen Kirchen"² und dem zu rezensierenden Werk liegen Zeiten und Welten. Auf damals 255 Seiten waren gerade einmal 178 Abbildungen, – bis auf 20 im Schwarz-weiß-Druck – aus den drei Kontinenten Asien, Afrika und Amerika mühsam zusammengetragen worden. Bereits 1975 erschien zwischenzeitlich nun schon auf *Asien* spezialisiert von dem Japaner Masao Takenaka der ansehnliche Bildband: *Christian Art in Asia*³ und hier nun ein Buch mit 480 Seiten und 1100 Farbaufnahmen allein aus Indien. Christliche Kunst hat in einem halben Jahrhundert so zugenommen, daß sie offenbar höchstens noch nach Ländern geordnet umfassend wahrgenommen werden kann. Die dazwischen liegende Entwicklung ist jedoch nicht nur durch die Quantität kirchlicher Kunstwerke, sondern auch durch ihre Qualität und einem weiten Spannungsbogen jeweils verschiedener Kunststile bedingt und wird zusätzlich noch durch moderne Druck- und Wiedergabetechniken gefördert. Auch seitdem die überseeischen Kirchen selbständig wurden und nicht mehr von europäischen Missionaren geprägt werden, die weithin den einheimischen Kulturen wegen der Synkretismusgefahr eher theologisch kritisch gegenübergestanden haben mögen, ist weltweit mit einer weiteren Ausweitung dieser Materie zu rechnen.

Die jesuitisch-lutherische Zusammenarbeit in vielfältigen Bereichen bei der Herausgabe dieses Buches kann sicher nicht nur auch als ökumenischer Fortschritt gewertet werden. Sie eröffnet nun mit Beiträgen – auch von anderer Seite – eine ganz andere Weite der vorhandenen christlichen Kunst in Indien. So

1 Vgl. J. Junker, Arno Lehmann: Pionier für afroasiatische Christliche Kunst. LUTHERISCHE BEITRÄGE 6.Jg 2001, S. 117-127 und ders.: Afroasian Christian Art Takes on Academic Respectability, *Missio Apostolica*, Journal of the Lutheran Society for Missiology, Volume XV, No.2, November 2007, S.112–125.

2 Arno Lehmann, *Die Kunst der Jungen Kirchen*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1955, und ders.: *Christian Art in Africa and Asia*, Concordia, St.Louis 1969.

3 Masao Takenaka, *Christian Art in Asia*, Kyoto 1975.

ist es auch verdienstvoll, daß das Buch nicht erst einsetzt mit der Mission der Jesuiten (1542) sondern bereits mit dem gewiß spärlich vorhandenen Wissen über die „Thomaschristen“ und der Altsyrisch Orthodoxen Kirche und ihrer Kunst (15).⁴ Weithin Neuland für die meisten von uns ist aber nicht nur, was die Jesuiten weltweit für die Christliche Kunst getan haben, sondern auch die Tatsache, daß es auch mit der Kunst des Islam gegenseitige Befruchtungen gegeben hat. So fügen die Autoren auch ein umfangreiches Kapitel über nicht-christliche Künstler ein, die sich mit christlichen Themen beschäftigt haben.

Überhaupt ist das Buch weitgehend „künstlerzentriert“ angelegt, auch wenn diese mit jeweils einer Einleitung in verschiedenen Sach- oder Zeitabschnitten geordnet sind. Und hier ist man erstaunt darüber, wie viele Künstler aus Indien gefunden wurden. Soweit es möglich ist, sind nicht nur die wichtigsten Lebensdaten vermerkt, sondern dazu auch recht viele ihrer Kunstwerke wiedergegeben. Zum Beispiel war ich ganz persönlich darüber glücklich, was ich über Alfred Thomas hier gefunden habe (S. 202–208), dessen Werke mir, durch Arno Lehmann bekannt geworden, bereits in meiner Jugendzeit tiefen Eindruck gemacht haben.⁵ Seither hatte ich nach weiteren Nachrichten und Werken von ihm gesucht⁶ umsomehr als ihn Masao Takenaka⁷ nicht einmal mehr erwähnenswert gefunden hatte. Daher bin ich außerordentlich dankbar darüber, was ich nun hier alles über ihn und seinen Lebensweg nachlesen kann. Das mag als nur ein Beispiel dafür gelten, welche unendliche „Kleinarbeit“ im Hintergrund dieses Buches geleistet worden ist.

Über dieses Buch gäbe es noch viel zu schreiben, etwa über indische Kirchenarchitektur (S. 356–405) oder über indische Briefmarken mit christlichen Motiven (S. 351–354). Kaum etwas kann jedoch schöner sein, als in diesem Band zu blättern, zu schauen und zu lesen.

Bleibt auch noch etwas über den günstigen Preis zu sagen. Obwohl der Druck mit den vielen wirklich guten Farbaufnahmen in Indien selbst erfolgte, wurde der Prachtband auch noch von der Fritz Thyssen Stiftung in Köln und der Omnis Religio Stiftung in Nachroth gefördert. Im Vergleich zu anderen Kunstbänden dürfte das Buch mehr als eineinhalbmals günstiger sein. Am meisten ausgezahlt aber hat sich sicherlich, daß die Autorin Dr. Gudrun Löwner sich in den letzten drei Jahren hauptamtlich um die Herausgabe dieses Schatzes so kompetent gekümmert hat.

Johannes Junker

4 Es wird in dieser Rezension darauf verzichtet, indische Ortsbezeichnungen zu nennen, da kein Kartenmaterial beigegeben werden kann.

5 Alfred David *Thomas*, *The Life of Christ, Twenty-four paintings*, London, Society for the propagation of the Faith (1948).

6 Vgl. Johannes *Junker*, *Afroasian Christian Art Takes on Academic Respectability*. *MISSIO APOSTOLICA*, XV, No.2, Nov.2007, S. 122 (Hier sind auch fünf Bilder von ihm – allerdings nur im Schwarz-Weiß-Druck – wiedergegeben).

7 S. Anmerkung 3.

Theologische Fach- und Fremdwörter

Apokalypse = Offenbarung des Johannes – **Esoterik** = Sammelbegriff für philosophisch-religiöse Strömungen, die oftmals unter Rückgriff auf fernöstliche Religiosität oder auf Gedankengut der Gnosis angebliche „Geheimlehren“ verbreiten, die ursprünglich für einen begrenzten, inneren Personenkreis bestimmt waren – **monolithisch** = wörtl.: aus einem Stein bestehend, übertragen: eine feste Einheit bildend – **Ritornell** = instrumentales Zwischenspiel oder dreizeilige Einzelstrophe – **Taufagende** = Buch mit der gottesdienstlichen Ordnung des Taufgottesdienstes – **Theophanie** = Gotteserscheinung – **Thomaschristen** = indische christliche Kirchen, die ihre Geschichte auf eine Erstmision durch den Apostel Thomas zurückführen.

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

Pfarrer Dr.
Siegfried Meier

Flutgrabenstr. 26
35576 Wetzlar

Prof. Dr.
Michael Roth

Hermannstr. 23
53225 Bonn

Die Gegenwart Christi ist das Leben der Kirche. Die Zukunft der Kirche ist die Zukunft des Herrn.

Hermann Sasse

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- C. Horwitz: Hiob, der Mann zwischen Himmel und Hölle
H. Jacobs: Vier Schritte zum Pastorat
T. Junker: Die lutherische Lehre vom Amt der Kirche
W. von Meding: Die Taufe. Eine Besinnung auf ihre biblische Kraft

Rezensionen:

- A. Wenz: M. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Hl. Schrift
A. Wenz: C. Bultmann/L. Danneberg, Hebraistik-Hermeneutik-Homiletik
A. Wenz: J. M. Frymire, The Primacy of the Postils

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

12001

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2013

ISSN 0949-880X

18. Jahrgang

Aufsätze:

- | | | |
|-------------|--|-----|
| H. Jacobs: | Vier Schritte zum Pastorat
– oder: Woher stammt das Amt? | 139 |
| H. Schatz: | Die evangelischen Bischöfe des Bistums
Pomesanien in Marienwerder | 158 |
| C. Horwitz: | Hiob – der Mann zwischen Himmel und Hölle | 174 |

Dokumentation:

- | | | |
|-------------------|-----------------------------|-----|
| F. Hoerschelmann: | Die baptistische Großkirche | 188 |
|-------------------|-----------------------------|-----|



30

Inhalt

Aufsätze:

H. Jacobs:	Vier Schritte zum Pastorat – oder: Woher stammt das Amt?	139
H. Schatz:	Die evangelischen Bischöfe des Bistums Pomesanien in Marienwerder	158
C. Horwitz:	Hiob – der Mann zwischen Himmel und Hölle	174

Dokumentation:

F. Hoerschelmann:	Die baptistische Großkirche	188
-------------------	-----------------------------	-----

Rezension:

A. Wenz:	J. M. Frymire, The Primacy of the Postils	197
A. Eisen:	C. Kayales (Hg.), Trauer und Beerdigung	200

Zum Titelbild

Die erste Vollbibel in der Lutherübersetzung von 1534, gedruckt in zwei Bänden, war bereits versehen mit einer Reihe von Holzschnitten aus der Werkstatt von Lucas Cranach in Wittenberg. Die Zentralbibliothek der deutschen Klassik zu Weimar besitzt ein besonders schönes Exemplar, bei dem die Holzschnitte mit Deckfarben handkoloriert wurden. 1982 gab der Union Verlag (VOB) Berlin eine Bildauswahl in dem Buch „Illuminierte Holzschnitte der Luther-Bibel von 1534“ heraus, aus dem das Titelbild (S.67) zum biblischen Text Hiob 1,13-19.2,7-11 entnommen ist. Es illustriert zugleich den Beitrag von Christoph Horwitz in dieser Nummer: Hiob – der Mann zwischen Himmel und Hölle. Im Hintergrund werden die vorausgegangenen Versuchungen dargestellt. Im Vordergrund sehen wir (von links nach rechts) die drei Freunde Eliphaz, Bildad und Zophar, dann Elihu (Hiob 32-37), der schwer gezeichnete Hiob selbst und schließlich auch seine ihn verspottende Frau, eine „Bildgeschichte“ aus der Reformationszeit.

J.J.

Heyko Jacobs:

Vier Schritte zum Pastorat – oder: Woher stammt das Amt?

– Kleine theologische Untersuchung zu Epheser 4,11 im Kontext des Briefes und des Neuen Testaments –

Einleitung

Im fortgeschrittenen Stadium seines Amtslebens weiß der Apostel sich vom Hl. Geist veranlaßt, in ekklesiologischer Gesamtschau den Gemeinden in geeigneter Weise Auskunft zu geben über Herkunft, Sinn und Ziel der Dienstleistungen, die in ihnen geschehen sind. Und zwar so, daß er in sachgemäßer Reihenfolge die verschiedenen Kategorien von Bediensteten nennt, die daran beteiligt sind, d. h. die Christus dazu bestellt hat.

Der Apostel formuliert:

Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, ...

Übersetzung: Und ER (sc. Christus) hat die einen als Abgesandte (Apostel) gegeben, die anderen aber als Propheten, die nächsten aber als Evangelisten, die weiteren aber schließlich als Hirten und Lehrer, ... (Eph.4,11)

An der Art und Weise in der Paulus dies tut, zeigt sich einmal mehr, daß der Apostel bei der Formulierung von dem Geist geleitet wird, den der Auferstandene seiner Kirche verheißungsgemäß gesandt und seinen heiligen Aposteln in besonderer Weise verliehen hat. Handelt es sich doch nicht etwa um eine irgendwie zufällig zustande gekommene, sozusagen „bunte Liste“, an welcher man die Vielfalt (um nicht zu sagen: den Pluralismus) der Wahlmöglichkeiten christlichen Engagements in der jungen Christenheit ablesen könnte. Vielmehr bringt Paulus als der dazu bevollmächtigte Schreiber hiermit dezidiert den gnädigen, guten Willen seines Auftraggebers zum Ausdruck, welcher der Herr der Kirche wie des Universums ist. D. h. hier wird das Handeln dessen festgestellt, der für das Engagement aller Bediensteten Gottes verantwortlich zeichnet: Christus.

Dem entsprechend gehört Eph.4,11 zu den Aussagen der Heiligen Schrift, in welchen der Heilige Geist ein göttliches Initiativ-Handeln¹ offenbart, das neue Verhältnisse schafft – in diesem Fall, was das Wortgeschehen anbelangt. Wie der Zusammenhang zeigt, handelt es sich hier um die Initiative des auferstandenen Christus, der das All eingenommen hat. Als Haupt und Herr

¹ Vgl. etwa Hebr. 1,1.2, wo von einer entsprechenden Initiative Gott-Vaters die Rede ist.

der Kirche setzt er Männer in ihr ein, welche ihm als ausführende Organe seines fortgesetzten Wirkens mit dem Wort dienen. Mit anderen Worten: Christus beruft diejenigen, welche Werkzeuge seiner eigenen, künftig unsichtbar und mittelbar geschehenden Berufsausübung – seiner Amtsführung – als des guten Hirten sein sollen.

Als Spätschrift des Apostels² gibt die Epistel im Ganzen wie auch in unserem einschlägigen Vers gewissermaßen einen theologischen Rückblick auf die ersten Jahrzehnte der Geschichte der Kirche – als den Bereich des gnadenhaften göttlichen Regierens – und damit verbunden des pastoralen Dienstes in ihr. Zwar befinden wir uns selbstverständlich noch in der apostolischen Zeit, aber doch in einer fortgeschrittenen Phase derselben. Daß die Kirchwerdung zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, zeigt sich nicht zuletzt in unserem Vers an den dort genannten Bezeichnungen der Diener Christi. Wir haben es nämlich hier einerseits mit einem Nebeneinander des aufgeführten Personals zu tun. Andererseits treten aber die hier Genannten nicht alle gleichzeitig, sondern wohl geordnet nacheinander in Erscheinung.

Mit anderen Worten: Alle diese Männer, die mit ihrer Predigtarbeit dem geistlichen Gemeindegewachstum förderlich und dienlich sein sollen, sind Geschenke des Christus an seine Kirche (ἐκκλησία). Dabei zeichnet sich das Vorgehen des Schenkenden durch Struktur und Planmäßigkeit aus.

Schritt Nr. 1

Gesandte mit unvergänglicher Autorität – die Apostel

Die erste Personal-Maßnahme, welche Jesus Christus für sein „Unternehmen Kirche“ trifft, ist die Berufung der zwölf Sendboten, der Apostel (Mt. 10,1–4; Lk. 6,13–16). Nach dem Verrat und Selbstmord des Judas Ischarioth wird dieser Zwölfer-Kreis per Losentscheid, d. h. aufgrund der Erwählung Jesu Christi, mit dem Jünger Matthias wieder vervollständigt (Apg. 1,15–26). Das Gremium der zunächst zwölf Apostel wird vom Herrn nachträglich noch durch einige Personen aufgestockt³, von welchen wir zwei namentlich kennen (nämlich den „Herrenbruder“ Jakobus und den „Quereinsteiger“ Paulus).

2 Der Epheser-Brief, der inhaltliche bzw. zeitliche Zusammenhänge mit Kol. und Phlm aufweist, wurde wohl während der Haft in Rom verfaßt (vgl. Jerusalemer Bibel, deutsche Ausgabe 1969, Herausgeber D. Arenhoevel, A. Deißler, A. Vögtle, S.1606ff).

3 Hinweise auf eine Erweiterung des Kreises der Zwölf geben beispielsweise die folgenden Stellen: 1.Kor. 15,7 τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν („den Aposteln allen“); 1. Kor.15,9 ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων („der geringste der Apostel“); vgl. ferner Röm. 16,7 ἐπισεμοί ἐν τοῖς ἀποστόλοις („rühmlich bekannt bei den Aposteln“), wo allerdings Andronikos und Junia (bzw. Junias?) schon wegen der verwendeten Präposition ἐν (= in, unter, bei, im Kreis von) selber nicht zu den Aposteln zu zählen sind. Andernfalls wäre ἐκ τῶν ἀποστόλων („aus dem Kreis der Apostel... sc. an Ruhm hervorragend“) zu erwarten, falls eine herausgehobene, also z. B. Petrus, Paulus und Johannes überragende Stellung innerhalb des Apostelgremiums ausgedrückt werden sollte, was allein von der Sache her nicht möglich ist. (S. 2.Sam.23,19.23 LXX ἐκ τῶν τριῶν

Zum weiteren Apostelkreis werden ferner etwa der Schreiber des Hebräer-Briefes sowie auch jene beiden Jünger zu rechnen sein, welchen der Auferstandene am Osternachmittag auf dem Weg nach Emmaus gewissermaßen ein alttestamentliches Schnell-Seminar verabreicht, in dem er ihnen als der wahre Didaskalos („Lehrer“) und Hermeneut (Ausleger) im ganzen Alten Testament die auf ihn zielenden Textstellen erklärt. Außerdem weist die Erwähnung von Pseudo-Aposteln 2.Kor.11,13 auf einen erweiterten Apostelkreis hin (vgl. Offb.2,2).

Der exklusive Kreis der zu Aposteln Berufenen ist von grundlegender, bleibender Bedeutung für die Christenheit. Er bildet zugleich den personellen Grundstock des neutestamentlichen Israel als des Gottesvolkes des neuen und ewigen Bundes.

Erstmals auf dieser Welt gab es nunmehr dies Phänomen: Da treten Menschen auf mit dem Anspruch, im Namen des auferstandenen Christus zu reden und zu handeln. Und sie erheben diesen Anspruch mit Fug und Recht. Sind sie doch tatsächlich von IHM selbst befugt und berechtigt worden, solches zu tun. Sie sind Vikare Christi, seine Stellvertreter, sofern sie dabei seinen Auftrag ausführen. Denn er hat sie dazu gesandt und autorisiert. Sie haben ihre Vollmacht von ihm höchstpersönlich erhalten (Gal.1,1; Joh.20,21f).

- Die wahrlich fundamentale Bedeutung, welche die Apostel – gemeinsam mit den neutestamentlichen Propheten – für die Kirche haben, bringt der Apostel Paulus bereits im zweiten Kapitel seines Briefes zum Ausdruck. Er verwendet dazu das schöne Bild eines neuen Tempels, dessen Baumaterial die Christusgläubigen bilden. Das Fundament dieses geistlichen Gotteshauses aber besteht eben in den Aposteln und Propheten (Eph.2,20). Letztere können – darin ihren alttestamentlichen Vorgängern ähnlich – als Sprecher aktueller Nachrichten und Botschaften, die Christus seinen Gemeinden durch den Hl. Geist zukommen läßt, bezeichnet werden, auch als von Gottes Geist erleuchtete Ansager und Kommentatoren von für die Christenheit bedeutsamen Ereignissen in Gegenwart und Zukunft.⁴

- Die Apostel hingegen sind in ihrer Eigenschaft als Augen- und Ohrenzeugen des irdischen Wirkens und Leidens Christi (sofern sie Jünger waren), vor allem aber als Augenzeugen und Gewährsmänner des Auferstandenen⁵ schlechterdings unentbehrlich und unersetzlich für die Kirche. Daher bleibt ihre im Neuen

<εκείνων>ἐνδοξος: „ehrevoll hervorragend aus den <jenen> Dreien“; vgl. außerbiblisch: ἐπισμος ἐκ ποιμνίου („herausstechend aus der Herde“) Martyrium des Polykarp, 14,1). Vielmehr genießen die Beiden (Eheleute?) ihres Engagements wegen offenkundig sogar im erlauchten Apostelkreis höchste Anerkennung (Gewährsmann Gottfried Hoffmann, Landau, im mdl. Vortrag).

4 Ausführlicher ist von den Propheten unter Schritt Nr. 2 die Rede.

5 Dies trifft auch auf Paulus, den sog. „Herrenbruder“ Jakobus sowie möglicherweise noch andere Apostel zu.

Testament schriftlich vorliegende Lehre maßgeblich für die Kirche aller Zeiten.

Was die Bedeutung des Apostolats für die Christenheit anbelangt, gilt es, das Generelle vom Spezifischen dieses Amtes zu unterscheiden. Nach seinem Wesenskern, dem *Lehr*-Amt, d. h. dem Dienst mit dem „Wort von der Versöhnung“ als „Botschafter an Christi Statt“ (2.Kor.5,18), ist der Apostolat der Prototyp des *einen* vom Urapostel Christus⁶ zu diesem Zweck gestifteten Amtes.⁷ In diesem Sinn schließt sich Paulus selbst als „Herold, Apostel und Lehrer“ mit allen ins Dienstamt des Evangeliums (διακονία τοῦ εὐαγγελίου) berufenen „Mitknechten“ (σύνδουλοι) des Christus zusammen.⁸

Das Spezifikum des Apostolats, das ihm seine historische Einmaligkeit und Unersetzlichkeit verleiht, ihn ferner schlechterdings unübertragbar macht, ist die Treuhänderschaft des Vermächnisses Christi, zu welcher dieser allein die Apostel erwählt hat. Ausschließlich sie macht der Auferstandene zu den Gewährsmännern des christlichen Glaubens. Und zwar auf die folgende Weise: Nicht nur zeigt er sich ihnen in seiner ganz neuen Lebendigkeit (wie über 500 weiteren Personen ebenfalls). Seinen Aposteln allein offenbart er vielmehr das *ganze* Geheimnis – nämlich das seiner Gottmenschlichkeit, seines allgenugsamen Opfers, welches die Gerechtigkeit vor Gott und das unzerstörbare Leben bei ihm schafft, sowie das Geheimnis seiner glorreichen Wiederkunft und nie endenden Herrschaft (Gal.1,1.16).⁹

Die Lehrautorität der Apostel bleibt auch nach ihrem Tod bestehen. In Gestalt ihrer schriftlichen Hinterlassenschaft im Neuen Testament bildet sie das Kontinuum (das sich Durchhaltende), den festen Grund, auf dem alles weitere rechte kirchliche Lehren gründet, von dem es seine Beglaubigung – sozusagen sein Gütesiegel „evangelisch!“ (d. h. „dem Evangelium gemäß!“) – bezieht und auf dem auch alles wahrhaft christliche Leben gedeiht.

Viele „Diener“ (διάκονοι), „Mitknechte“ (σύνδουλοι) und „Mitarbeiter Christi“ (συνεργοὶ Χριστοῦ) werden zu „Haushaltern über Gottes Geheimnisse“ bestellt und mit dem Auftrag der „heilsamen Lehre“ betraut werden.¹⁰ Aber sie alle werden, sofern sie bei der Wahrheit bleiben, was sie zu sagen haben – also den Sollgehalt ihres Kerygmas (Verkündigung) – der Lehre der Apostel

6 Siehe Hebr.3,1; vgl. Joh.20,21: καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς. („Gleich wie mich der Vater gesandt hat, so schicke ich euch.“).

7 Daher verwendet nach dem Zeugnis seines Mitarbeiters Lukas Paulus in Apg.20,24 „diakonia“ („Dienst“) als Hauptbegriff des ihm vom Herrn anvertrauten Amtes. Vgl. Anmerkung 44!

8 So z. B. mit dem Evangelisten Timotheus in 2.Tim.4,5. Vgl. ferner 1.Kor.3,5: dort Zusammenschluß mit dem „Lehrer“ (?) Apollos.

9 Vgl. Mt.13,11; 1.Kor.2,10; 2.Tim.1,10.

10 Siehe zu „Diener Christi“ bzw. „Gottes“ (διάκονοι Χριστοῦ bzw. θεοῦ): 1.Kor.3,5; 2.Kor.6,4; 11,23; 1.Tim.4,6; vgl. Joh.12,26; s. zu „Mitknechte“ (σύνδουλοι): Kol.1,7; 4,7; Eph.6,21; s. zu „Mitarbeiter Gottes“ (συνεργοὶ θεοῦ): 1.Kor.3,9; s. zu „heilsame/gesunde Lehre“ (ὕγιαινούση διδασκαλία): Tit.2,1,7; vgl. 2.Tim.4,3; 1.Tim.1,10.11.

(Apg.2,42) entnehmen. Ohne diese gäbe es überhaupt keine heilsame Lehre, keine Erkenntnis Christi, kein Bekenntnis zu ihm, keinen christlichen Glauben. Alles, was wir von Christus glauben und wissen, lehren und bekennen, beruht auf dem Zeugnis derer, die er zu seinen Urzeugen gemacht und – mit seinem Geist ausgestattet – in alle Welt gesandt hat (Apg.1,8; Mt.28,19ff; Mk.16,15; Lk.24,48f).

- Nach Eph.2,20 partizipieren jedoch die Propheten¹¹ – in nicht näher definiertem Maße – am Empfang der Offenbarung des Christus-Mysteriums.¹² Mindestens was die drei „großen“ Apostel Petrus, Paulus und Johannes anbelangt, waren sie in Personal-Union gleichzeitig auch Propheten.¹³

Schritt Nr. 2 Sprecher Gottes – die Propheten

- Die Prophetie stellt eine Art Extra-Ausgabe des neutestamentlichen Botendienstes dar.¹⁴

Der jeweilige Einsatz der Propheten (προφήται) als Sprecher des „Wortes zum Tage“ erfolgt wie bei ihren alttestamentlichen Vorgängern durch unmittelbare Spontanoffenbarung. Damit ist ihr Beruf deutlich von dem Amt der Apostel¹⁵ unterschieden.¹⁶ So konnten sie als Prediger im Gottesdienst berechtigterweise nur den Mund auf tun, wenn sie eine Eingebung gehabt hatten.¹⁷

Die Nachstellung der Propheten an zweiter Stelle hinter den Aposteln, die Paulus sowohl an unserer Stelle (Eph.4,11) wie auch im zweiten und dritten Kapitel des Briefes konsequenterweise vornimmt, bedeutet weniger eine zeitliche Folge als vielmehr eine autoritative Unterordnung.¹⁸

Selbstverständlich können nur die echten Propheten, die der Herr tatsächlich

11 Wie in 1.Kor.12,28f werden sie an zweiter Stelle nach den Aposteln genannt; so ebenfalls Eph.2,20 und 3,5!

12 Sicherlich wird dies bezüglich der Person, der Bedeutung und des Werkes Jesu Christi gelten.

13 Zur apostolischen Prophetie vgl. 1.Thes.4,12–18; 2.Thes.2,1–12; 2.Petr.3,7–13; Offb.1,1–3.

14 Von diesen besonderen Boten Christi sind uns namentlich bekannt: Judas Barsabbas, Silas bzw. Silvanus von Jerusalem (beide bekleideten auch das Amt des presbyteros, Apg.15,22,32), Joseph Barnabas (ursprünglich ebenfalls aus Jerusalem stammend), Symeon Niger, Lucius von Kyrene (Apg.13,1: die drei Letztgenannten in Antiochien tätig), Agabus von Jerusalem (Apg.11,27f; 21,10f).

15 Diese Unterscheidung trifft auch beim Amt der Evangelisten, Hirten und „Lehrer“ zu. Anders als bei den „Lehrern“ (διδάσκαλοι; zu diesen siehe vor allem das unter Schritt Nr. 4 Ausgeführte) gab es nicht nur männliche zu diesem Dienst berufene Personen, sondern auch weibliche wie etwa die vier Töchter des Evangelisten Philippus (Apg.21,9, vgl. 1.Kor.11,5f). Siehe dazu auch Exkurs 2 „Frauendiskriminierung?“

16 Dies gilt, auch wenn sie Christus in seiner Sendungsaussage Mt.23,34 in einem Atemzug nennt mit „Weisen“ (σοφοί) und „Schriftgelehrten“ (γραμματεῖς), welche doch wohl mit den an anderen Stellen „Lehrer“ (διδάσκαλοι) Genannten zu identifizieren sind.

17 Anders verhält es sich bei den „Lehrern“, deren Predigt auf Schrift-, d. h. AT-Auslegung beruhte.

18 Vgl. Eph.2,20 und 3,5. Die Apostel sind primär-fundamental (vorrangig grundlegend) für die Kirche, die Propheten hingegen sekundär (zweitrangig).

gesandt und autorisiert hat (Mt.23,34), diese fundamentale Funktion für den Bau seiner Kirche¹⁹ erfüllen. Das Echtheits-Kriterium ist die Übereinstimmung ihrer Verkündigung mit der Glaubenslehre der Apostel (Röm.12,7)²⁰, d. h. mit der Christus-Offenbarung (1.Joh.4,1–6). Nicht von ungefähr hat Christus als *der* Sprecher Gottes (Joh.6,14; Erfüllung von 5.Mose18,15) vor den Pseudo-Propheten, welche die Phantasien ihres eigenen Geistes als Offenbarung Gottes ausgeben, eindringlich gewarnt (Mt.24,11.23–26).

Als Markenzeichen echter neutestamentlicher Prophetie²¹ stellt Christus vorsorglich in den Abschiedsreden fest, daß es dem sich in ihr äußernden, Weg und Zukunft der Kirche offenbarenden „Geist der Wahrheit“ darum gehe, ihn – Jesus Christus – als den ins Fleisch gekommenen Erlöser zu verherrlichen. Daher bindet der Geist sich an die Verlautbarungen des irdischen Jesus.²² Als Hermeneut (Ausleger) des Sohnes übersetzt der Geist sie (etwa in der prophetischen Predigt) für die gegenwärtige Situation der Gemeinden (Joh.14,26; 16,12–15).

Alle prophetische Verkündigung muß sich darauf prüfen lassen, ob sie der Glaubensüberlieferung der Apostel gemäß ist (vgl. Röm.12,7; 1.Joh.4,1–3; 1.Kor.14,38). Mit der in der Offenbarung des Apostels und Propheten Johannes zur Schrift gewordenen Weissagung ist der Kanon (Umfang der als echt erkannten Schriften) des Neuen Testaments abgeschlossen (Offb.22,18f). Damit endet zugleich die vom Herrn bestimmte Zeit der Prophetie, in welcher die Propheten an der Grundlegung der Kirche teil hatten („Gründerjahre“; vgl. 1.Kor.13,8).

Auch nach Abschluß sowohl der grundlegenden apostolischen wie auch prophetischen Offenbarung im Kanon des Neuen Testaments (Offb.22,18f), nachdem also die eigentliche geschichtliche Mission der neutestamentlichen Propheten erfüllt ist und das prophetische Charisma (Gnadengabe) prinzipiell erlöschen kann (1.Kor.13,8), bleibt doch etwas Wesentliches dieses urchristlichen außerordentlichen Botendienstes für die Kirche aller Zeiten erhalten: Das ist der von den Propheten im Neuen Testament geübte Dienst mit dem *mündlichen* Wort²³, also die Predigt von entlarvendem Gesetz und tröstendem Evangelium,

19 Die Propheten bilden gemäß der Metapher (bildlicher Ausdruck) von Eph.2,20 gewissermaßen eine zweite Steinschicht der Grundmauer des geistlichen Tempelbaus.

20 Diese wird in archaischen (altertümlichen/urchristlichen) Bekenntnisformeln des Neuen Testaments festgehalten wie z. B. 1.Kor.15,3–5; Eph.4,3f; 1.Tim.3,16, vgl. Phil.2,5–11.

21 Für die christusgemäße didaskalia, die rechte Lehre, gilt selbstverständlich das gleiche.

22 Wie sich der Gottessohn vom Vater nicht emanzipiert, sondern dasselbe Wort verkündet, das er vom Vater hört, so verselbständigt sich auch der Geist gegenüber Christus nicht, sondern empfängt seine Offenbarungen von ihm, wie es die Apokalypse (Offenbarung des Johannes) – insbesondere in den Sendschreiben an die sieben Gemeinden – deutlich werden läßt (Offb.2 und 3).

23 Siehe Hermann Sasse, In statu confessionis II, hrsg. von F.W. Hopf, S.99f. Zu der weiteren Bedeutung der urchristlichen Propheten als Beter s. Exkurs 2 S.152.

zu welcher der Paraklet (Tröster, Beistand, sc. der Heilige Geist) die Propheten inspirierte. Es gehört zur genuin (echt) christlich-prophetischen Predigt, daß der Paraklet durch biblisch fundierte Ansprache aus Menschenmund seine „Aufklärungsarbeit“ (ἔργον ἐλέγχθικόν) tut. Er öffnet den Leuten die Augen, daß sie sehen, was sie sonst nicht wahrnehmen könnten: von der Sünde des Menschen sowie von der Gerechtigkeit und von dem Gericht Gottes.²⁴ In diesem Sinne wird Prophetie der Auftrag der Prediger aller Zeiten und damit des Predigtamts bleiben. Insofern zielt also auch Schritt Nummer 2, die Gabe der Propheten, auf etwas für das Amt der Kirche Wesentliches ab.

Schritt Nr. 3 Ordinierte Missionare – die Evangelisten

Den Aposteln und Propheten folgen in der Liste Epheser 4,11 die „Evangelisten“. Das ist durchaus sachgemäß. Handelt es sich doch bei den so Benannten tatsächlich um eine zweite Generation²⁵ von Männern, die im Dienst Christi stehen. Unter der Bezeichnung „Evangelisten“ werden im ganzen Neuen Testament noch nicht die Verfasser der Evangelien verstanden.²⁶ Mit „Evangelisten“ im ursprünglichen Sinn sind solche Schüler von Aposteln²⁷ bzw. im engen Kontakt mit diesen stehende Männer gemeint, welche – von diesen sowohl theologisch ausgebildet als auch ordiniert (2.Tim.3,10.14; 2.Tim.1,6) – in gleicher Weise wie sie mit der missionarischen Ausbreitung des Evangeliums befaßt waren.

Sie waren also die ersten ordinierten Amtsträger der Christenheit. Während Apostel und Propheten sowie die urchristlichen „Lehrer“, auf welche unter Schritt Nummer vier noch näher einzugehen sein wird, unmittelbar von Christus eingesetzt wurden²⁸, geschah die Beamtung bei den Evangelisten erstmals mittelbar, d. h. durch den Dienst an ihnen handelnder Menschen vermittelt (2.Tim.1,6).

Die evangelistische Tätigkeit dieser Boten Christi geschah teils in großer Selbständigkeit, teils in Arbeitsgemeinschaft mit dem Apostel (etwa auf Missionsreisen) bzw. in seinem Auftrag und seiner Stellvertretung. Beispiel für diesen zweiten Evangelistentyp ist Timotheus aus Lystra, den der Apostel Paulus während seiner zweiten Missionsreise eben dort als Mitarbeiter engagiert.

24 Vgl. Joh.16,8–11; 1.Kor.14,24f.

25 Apostel und Propheten (sowie „Lehrer“, die Inhaber des ursprünglich selbständigen gesamtkirchlichen Amtes der didaskalia) bilden gemeinsam die erste.

26 Erst später wird der Name für die Jesus-Biographen verwendet: nämlich erst, nachdem die ephoralen Funktionen (Aufseher-Aufgaben) der Evangelisten des Neuen Testaments mehr und mehr von den als Haupt-Pastoren verstandenen monarchischen Episkopen wahrgenommen wurden (vgl. LThK, 2.Auf. Bd.3 Sp. 1253f J.Schmid).

27 Namentlich des Apostels Paulus: z. B. Timotheus und Titus!

28 S. Gal.1,1; Joh.20,21–23; 21,15–17 (Bestätigung für Petrus); vgl. Mt.28,18–20; Mk.16,15.16 (Bestätigung der bereits während der irdischen Wirksamkeit Jesu erfolgten Berufung zum Apostolat; s. Mt.10,1–4, parr.).

Von ihm zum Evangelisten geweiht (2.Tim.4,5; vgl. zum Titel: 2.Tim.1,6; zur Ordination: 1.Tim.4,14), wird er von diesem mit übergeordneten (ephoralen) Aufgaben betraut. In solcher oberhirtlichen Funktion wird der Evangelist gleich dem Apostel in verschiedenen Gemeinden tätig:

- als Konfirmator im Sinne der Befestigung im Glauben mit Predigt und Unterweisung (1.Thess.3,1ff; 1.Kor.4,17),
- als Visitor (Phil.2,19–23)²⁹, der nach dem Rechten sieht,
- als Ordinator (2.Tim.2,2)³⁰, der die Amtseinsetzung vornimmt.

In ähnlicher ephoraler Funktion wie Timotheus kommt auch ein anderer Vertrauter und wichtiger Mitarbeiter des Apostels zum Einsatz – nämlich Titus; so als Ordinator von sogenannten „Ältesten“ (πρεσβύτεροι)³¹ auf Kreta. Wie Timotheus erhält auch Titus zu diesem Zweck einen Anforderungskatalog für die Ordinanden (Männer, die ordiniert werden sollen; Tit.1,5f). Im Anhang (Tit.1,7–9) wird als wichtige Qualifikation eines Bischofs die Übereinstimmung mit der apostolischen Glaubenslehre (κατὰ τὴν διδασχὴν πιστοῦ λόγου) betont (Vers 9 Endstellung). Als Visitor nimmt auch Titus den Kampf gegen die gnostische Irrlehre auf (Tit.1,10–14). Diese Analogien (Ähnlichkeiten) zur evangelistischen Tätigkeit des Timotheus sprechen dafür, Titus ebenfalls als Evangelisten zu verstehen, auch wenn er nicht ausdrücklich als solcher bezeichnet wird (der Titel taucht außer in Eph.4,11 überhaupt nur zweimal im Neuen Testament auf, nämlich Apg.21,8 und 2.Tim.4,5). An der ephoralen (aufseherhaften) Arbeit der Evangelisten zeigt sich, daß es bereits in der Frühzeit der Kirche eine Art Stufung des Amtes iure humano (nach menschlichem Recht) gegeben hat!

Ähnliches wie das zu Timotheus und Titus Angeführte trifft auch auf Barnabas, den Kompagnon des Paulus auf dessen erster Missionsreise, ferner

- 29 Als solcher hat er auch Lehrzucht zu üben und falscher Lehre (z. B. der Gnostiker: Vertreter von religionsphilosophischer Irrlehre) entgegen zu treten. Siehe 1.Tim.1,3; vgl. 1.Tim.6,20f.
- 30 Als solcher erhält der Evangelist Kriterien-Kataloge (Aufstellungen der beruflichen Anforderungen), was die Einsetzung von Episkopen („Bischöfe“, s. dazu Exkurs 1) und Diakonen anbelangt (s.1.Tim.3,1–13). Anders als beim „Diakon“ im Sinn des Assistenten beim Herrenmahl wird hier beim „Bischof“ bereits das vom Pneuma (Hl. Geist) verliehene Charisma der Lehrbefähigung als wichtige Voraussetzung genannt (1.Tim.3,2). Die Ordinationen geschahen nicht irgendwo im verborgenen Winkel, sondern in der Öffentlichkeit der Gemeinde (ekklesia). Soweit vorhanden, wirkten (sogar bereits bei der Evangelisten-Weihe) Propheten und Lehrer sowie Presbyter (als Gemeindevertreter; s. Anmerkung 31) bzw. Episkopen auf je eigene Weise mit (s. Apg.13,1–3; 1.Tim.4,14; vgl. 2.Tim.1,6).
- 31 War das aus der Synagoge stammende „Amt“ der „Ältesten“ als Repräsentanten der Gemeinde zunächst ein Ehrenamt in den Gemeinden Palästinas gewesen (so wohl noch Apg.15,2.4.6.22f), so tritt es dann auch in den paulinischen Gemeinden auf. Allerdings kommt es nun (und wohl zuerst hier) zu einem Bedeutungswandel. Denn jedenfalls in späterer Zeit ist es vielerwärts mit dem der ἐπισκόποι („Bischöfe“) identisch, also pastorales Amt der Lehre/Predigt und Sakramentsverwaltung. Den Prozeß hin zum lehrenden Presbyter (=Episkopen) zeigt etwa 1.Tim.5,17 an. Den abgeschlossenen Vorgang markiert z. B. Apg.20,17.28; wohl auch Jakobus 5,14 ff; vgl. 1.Petr. 5,1–4.

auf den Propheten Silvanus (Kurzform Silas) zu:

Barnabas ist nicht nur Begleiter des Apostels! Wie Paulus selbst gehörte er zu den „Propheten und Lehrern“ (Apg.13,1–3), welche eine Zeit lang in der Gemeinde Antiochiens tätig waren, bevor der Heilige Geist durch prophetische Anweisung beide (also auch den bereits im Apostolat stehenden Paulus!) unter Gebet und Handauflegung zu Missionaren bzw. Evangelisten ordinieren, d. h. aussondern und aussenden ließ.³²

Der Prophet Silvanus bzw. Silas (Apg.15,32) – wie Timotheus Mit-Absender verschiedener Paulusbriefe – und vielleicht noch der eine oder andere Mitarbeiter des Paulus, der an derselben Missions- bzw. Evangelisationsarbeit beteiligt war (2.Kor.1,19; vgl.1.Kor.16,10), kommen als mögliche Inhaber des Evangelisten-Amtes in Frage.

Das Beispiel für den selbständig arbeitenden Evangelisten ist Philippus (s. Apg.21,8). Ursprünglich gemeinsam mit sechs anderen Männern von den Aposteln in der Urgemeinde Jerusalems als Gemeinde-Diakon eingesetzt und für die tägliche Essensversorgung der Bedürftigen – sozusagen bei der „Jerusalemener Tafel“ – zuständig und tätig (Apg.6,1–7), muß Philippus wenig später zu seinem neuen Amt, dem eines Evangelisten, ordiniert worden sein.³³ Offenkundig mit Wissen und unter der Fernaufsicht der in Jerusalem verbleibenden Urapostel geht er nämlich nicht lange danach bereits als Evangelist nach Samaria, wo er eine gesegnete und erfolgreiche Missionsarbeit leistet (Apg.8,5–12).³⁴

Mit einiger Wahrscheinlichkeit wurde auch Philippus' Diakonatskollege und erster Blutzeuge Christi Stephanus, von welchem die Apostelgeschichte eine, allerdings unfreiwillig abgebrochene Predigt vor dem Hohen Rat erhalten hat, nachträglich zum Evangelisten berufen.³⁵

32 In diesem Sinne werden Barnabas und Paulus (so die Reihenfolge!) in Apg.14,4.14 nach palästinischer Ausdrucksweise „Apostel“ (unspezifischer Apostel-Begriff) genannt. Der entsprechende paulinische Begriff ist „Evangelisten“. S. *Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments 2, S.329.

33 Die mehrfach in Bezug auf Philippus erwähnte Entrückung durch den Geist (z. B. Apg.8,39f), die an den Propheten Hesekiel erinnert (Hes.3,14f; 8,3; 11,1 u.ö.), könnte ein Hinweis darauf sein, daß auch der Evangelist zugleich Prophet war.

34 Dies geschieht unmittelbar nach der auf die Steinigung des Kollegen Stephanus erfolgenden Verfolgung und Zerstreuung der Urgemeinde. Gut möglich allerdings, daß Philippus dabei sogar im Auftrag der Apostel als ihr Vikar tätig wird. Bei seinem Missionswerk kommt Philippus das Charisma der Wunderheilung und Dämonenaustreibung (Exorzismus) zugute, das dem Evangelisten in gleicher Weise wie zuvor den Aposteln verliehen ist (Apg.8,6f, vgl. Mk.16,7; 2.Kor.12,12). Wie diese steht Philippus jedenfalls unter der Leitung des Hl. Geistes und damit des Herrn Christus selbst, der ihn später in verschiedenen Gegenden und Städten des Hl. Landes von Südjudaä bis hinauf nach Cäsarea am Meer einsetzt.

35 S. *Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments Bd. 2 S.329. Allerdings käme in seinem Fall auch das dritte der urchristlichen, gesamtkirchlichen Ämter, in welche der auferstandene Herr unmittelbar berief, infrage: nämlich das ursprünglich selbständige Amt des „Lehrers“/Didaskalos (vgl. 1.Kor.12,28). Auch schließt das eine das andere nicht aus.

Bei den Evangelisten wie bei den Aposteln ist das Lehr-Amt der Kern ihres von Christus erteilten Auftrags.³⁶ Dabei bildet die von den Aposteln verkündigte, in ihren Schriften enthaltene und in den Bekenntnisformeln (vgl. Anmerkung 20) des Neuen Testaments knapp zusammengefaßte Gestalt der Glaubenslehre die Norm für alles Lehren der Bediensteten Christi.

Schritt Nr. 4 Kombinierte Gemeindeleiter – die Hirten und Lehrer

Die dritte Generation kirchlicher Amtsträger wird von Paulus in seinem Epheserbrief mit dem Doppelbegriff „Hirten und Lehrer“³⁷ zusammengefaßt. Wen meint der Apostel hier mit dieser Begrifflichkeit?

Die διδάσκαλοι („Lehrer“) werden bereits im relativ frühen ersten Korintherbrief an markanter Stelle – nämlich in einem ganz ähnlichen Ämterkatalog wie hier – genannt (1.Kor.12,28). Und zwar kommen sie dort nach den auch hier aufgeführten ἀπόστολοι und προφήτης als dritte Kategorie urchristlicher Bediensteter mit gesamtkirchlicher Vollmacht, welche Christus unmittelbar berief, zu stehen. Der spezielle Zweck dieser Form des Dienstantes Christi ist in der Berufung zur christusfokussierten Auslegung der Schrift (d. h. damals noch des allein vorliegenden Alten Testaments) zu erkennen.³⁸

Hingegen tauchen die ποιμένες („Hirten“) hier erstmals – und einmalig! – im Neuen Testament als Amtsbezeichnung auf. Dabei findet das entsprechende Verb ποιμαίνειν an wenigen, aber wichtigen einschlägigen Stellen, an denen es um Indienstnahme eines Christus-Beamten geht, als im Alten Testament

36 Diese prinzipielle Dienstanweisung und Aufgabe des Lehrens stellt so etwas wie den „roten Faden“ in der Geschichte des *einen* von Christus, dem eigentlichen „Lehrer“/Didaskalos (s.Mt.23,8), gestifteten Amtes dar – von den apostolischen Anfängen bis zur Wiederkehr des Herrn (Mt.28,20; Apg.2,42; 13,1; 1.Tim.4,13.16; s. weiter unter Schritt Nr. 4). Dabei ist mit „Lehrer“ (διδαχή bzw. διδασκαλία) Predigt und Glaubensunterweisung gemeint, welche auf Auslegung der durch die Christus-Offenbarung sich erschließende Schrift (zunächst des Alten Testaments) beruht.

37 Das Verständnis der Formulierung als Hendiadyoin (zwei Begriffe für *eine* Sache) wird durch die Satzstruktur von Epheser 4,11 nahegelegt: Jeweils durch den maskulinen bestimmten Artikel im Akkusativ-Plural τοὺς (die) und die Konjunkional-Partikel μέν (zwar) bzw. δέ (aber) werden vier Abteilungen von Bediensteten Christi unterschieden, nicht fünf, obwohl fünf Titel aufgeführt werden. In Abteilung vier werden ποιμένες und διδάσκαλοι („Hirten und Lehrer“) mit nur einem τοὺς δέ für beide sowie der Konjunktion καὶ (und) zusammengebunden. Zumindest ist eine deutliche Unterscheidung zwischen „Hirten“ und „Lehrern“ offenkundig nicht beabsichtigt. Daß mehrere geistliche Ämter in Personalunion ausgeübt werden bzw. in den übergeordneten Ämtern die untergeordneten integriert sein konnten, zeigt etwa das Beispiel des „Herolds, Apostels und Lehrers“ Paulus (2.Tim.1,11; 1.Tim.2,7). Außerdem stellt sich die Frage: Sollte Paulus in Eph.4,11 etwa das in 1.Kor.12,28 bezeugte *gesamtkirchliche* Amt des „Lehrers“ (didaskalos) als Gabe Christi (seine Existenz bzw. Legitimation) bestreiten und behaupten wollen, der Herr habe nur den „Hirten“ *untergeordnete* „Lehrer“ (Katecheten) auf Gemeindeebene gewollt? Das ist unwahrscheinlich.

38 Als Gewährsmann hierfür nenne ich Hermann Sasse, In Statu Confessionis II, S.96.101f.

vorgeprägter bildhafter Ausdruck für dessen Amtsauftrag und -pflicht durchaus Verwendung. Und zwar sowohl im Bezug auf den Apostolat (Apostelamt) eines Simon Petrus³⁹ als auch auf den Episkopat („Bischofs“-Amt) ephesinischer Presbyter (Apg.20,17.28).

Es sind ebenfalls mit dem gemeindeleitenden „Bischofs“-Amt betraute Presbyter aus Kleinasien, welche – wie hier von Paulus – von dessen Apostelkollegen Petrus in seinem ersten Brief an ihre Amtspflicht erinnert und ermahnt werden, die als „Herde Gottes“ bezeichnete Ortsgemeinde zu „weiden“ (ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, „Weidet die Herde Gottes bei euch“; 1.Petr.5,1f).

Beachtenswert ist ferner, daß die ἐπισκόποι („Bischöfe“ = Aufseher), welchen ursprünglich die Aufsicht (ἐπισκοπή) bei der Eucharistiefeyer oblag⁴⁰, schon in der apostolischen Zeit zunehmend die Funktion der διδάσκαλοι mit übernehmen: die „Christenlehre“ im Sinne von die Schrift christozentrisch auslegender Predigt und Katechese gemäß der apostolischen Glaubenslehre.

Im Gefälle dieser Entwicklung liegt es nun, wenn der Apostel Paulus gegenüber den Evangelisten Titus und Timotheus, die geeignete Männer zu „Bischöfen“ ordinieren sollen, in den entsprechenden Anforderungskatalogen für den Episkopat das Charisma der Lehrbefähigung als Voraussetzung betont und die „heilsame Lehre“ als Hauptaufgabe der Episkopen („Bischöfe“) benennt.⁴¹

Exkurs I: Die Hüter der Gemeinden

„Der Heilig Geist darin (sc. in der Kirche) regieret, hat seine Hüter eingesetzt; die wachen stets, wie sich's gebühret, daß Gottes Haus sei unverletzt: die führn das Predigtamt darinnen ...“. So faßt der Choraldichter und böhmische Pfarrer Petrus Herbert 1566 die göttliche Bestellung der *Obhutsmänner* für die Gemeinden, wie sie im Neuen Testament und nicht zuletzt in Epheser 4 bezeugt wird, treffend in die Worte seines Liedes.⁴² Für den in der Kirche auch weiterhin unentbehrlichen Dienst der geistlichen Leitung mit dem Wort (sprich: der Lehre) läßt Christus durch den Heiligen Geist noch zur apostolischen Zeit sozusagen die vierte Klasse⁴³ des „Amtes der Versöhnung“ bzw. „des neuen Bundes“ (διακονία τῆς καταλλαγῆς bzw. καινῆς διαθήκης⁴⁴) entstehen, welche

39 S. Joh. 21,15.16.17: dreifach!

40 S. Sasse In Statu Confessionis II, S.103.

41 S. Tit.1,5–9, bes. V.9; vgl. 1.Tim.3,1–6, bes.V.2.

42 Preis, Lob und Dank sei Gott dem Herren – ELKG 206,2.

43 Vor ihr rangieren die „Klassen“ der Apostel, Evangelisten und urchristlichen (gesamtkirchlichen) „Lehrer“.

44 In 2.Kor.3,6 schließt Paulus alle neutestamentlichen Amts-Träger als διάκονοι καινῆς διαθήκης („Diener des Neuen Bundes“) zusammen. Sonst kommen für sie auch die einfache

als die finale Form des *einen* von Christus gestifteten Amtes zu betrachten ist.

Anders als die vom Herrn direkt berufenen Ur-Amtsträger, Apostel und „Lehrer“, hingegen gleicherweise wie die Evangelisten, empfangen auch diese Christus-Diener auf Gemeindeebene ihr Amt vom Herrn der Kirche (Apg.20,28) per Ordination – nämlich durch Apostel (Apg.14,23) bzw. Evangelisten (Tit.1,5).

Als gebräuchlichster Titel für das gemeindeleitende Amt setzt sich im Neuen Testament der des ἐπίσκοπος (Aufseher, „Bischof“)⁴⁵ durch. Diese Amtsbezeichnung ist durchaus sinnentsprechend. Hat Christus als der wahre „Bischof der Seelen“ (1.Petr.2,25) den so Benannten doch die Obhut (ἐπισκοπή, 1.Tim.3,1) über die Gemeinden übertragen. In seinem Auftrag und aufgrund ihrer Bevollmächtigung durch den Heiligen Geist haben diese „Hüter“ die ihnen anvertraute „Herde“ mit dem Wort Gottes zu „weiden“, d. h. auf dem Weg des Glaubens und der Nachfolge Christi zu führen (Apg.20,28; 1.Petr.5,1–4). Sie sind also „Hirten“ und „Lehrer“ in *einem* (vgl.Eph.4,11)! Daß ihre Leitungsaufgabe demnach als Lehramt zu verstehen ist⁴⁶, wird besonders deutlich in den Anweisungen, welche Paulus dem Evangelisten Titus für die Ordination von Episkopen auf Kreta gibt (Tit.1,5–9).

Der himmlische Episkopus Christus setzt mittels dieser seiner Beamten als der Ur-Hirte (ἀρχιποίμην, 1.Petr.5,4) und eigentliche „Lehrer“ (διδάσκαλος Joh.3,2; vgl.Mat.23,8) auf neue Weise seine Wirksamkeit fort; und zwar an allen Orten seiner Herrschaft, die sich weltweit auszubreiten beginnt.

Auch von den „Bischöfen“ gilt nun: Sie sind „Botschafter an Christi Statt“ (2.Kor.5,20). Denn in actu (im Vollzug) ihres auftragsgemäßen Dienstes mit Wort und Sakrament repräsentieren sie den Herrn der Kirche⁴⁷ ebenso wie Apostel, Evangelisten und gesamtkirchliche „Lehrer“ zuvor (vgl.Luk.10,16).

Bezeichnung διάκονοι („Diener“) ohne Zusatz in 1.Kor.3,5 sowie die Komposita (Zusammensetzungen): διάκονοι θεοῦ („Diener Gottes“) in 2.Kor.6,4 und διάκονοι Χριστοῦ („Diener Christi“) in 2.Kor.11,23 vor. Als generelle Bezeichnung für die verschiedenen Formen des Amtes findet sich διακονία mit folgenden Attributierungen (Zusätzen): τοῦ πνεύματος („des Geistes“; 2.Kor.3,8), τῆς δικαιοσύνης („der Gerechtigkeit“; 2.Kor.3,9), τῆς καταλλαγῆς („der Versöhnung“; 2.Kor.5,18) sowie ohne Attributierung: Röm.11,13; 2.Kor.6,3; 1.Tim.1,12; 2.Tim.4,5; evtl. auch Kol.4,17. Zu Eph.4,12 s. Anm. 62!

45 Ursprünglich hebt diese Bezeichnung auf die „Aufsicht“ bei der Sakramentsfeier ab. Anderswo werden die Episkopen bis auf weiteres ἡγουμένοι („Leitende“/„Führer“; Hebr.13,7.17.24) genannt. Teilweise hält sich für sie auch noch länger die alte Bezeichnung „Älteste“ (πρεσβύτεροι; Apg.20,17; 1.Petr.5,1), welche zunächst nicht Amts-, sondern Standes-Name war. S. Werner Elert, *Der christliche Glaube*, 3. Aufl., S.421. Schließlich jedoch wird πρεσβύτερος zur Bezeichnung des Amtes, das den Episkopus untergeordnet ist und allein die Gemeindeleitung inne hat („monarchischer“ Episkopat).

46 Daher bedarf ein „Bischof“ des Charismas der Lehrbefähigung, welches nicht zuletzt theologische Urteilskraft, also die Kompetenz zur Unterscheidung der „gesunden“ von verwerflicher, weil irreführender Lehre (s. 2.Tim.4,1–5) meint.

47 Die repräsentatio (Stellvertretung) Christi ist der entscheidende Punkt in der Frauenpfarramtsfrage. S. Exkurs 2 Frauendiskriminierung?

Die Hüter der Gemeinden stellen also die Organe⁴⁸ dar, durch welche der gute Hirte (Joh.10,11.14) – der Verheißung (Hes.34,11–24.30f) gemäß – die fürsorgliche Gemeindeleitung höchstpersönlich auszuüben gedenkt.

Zugleich bilden die „Bischöfe“ die neue Form von „Schriftgelehrten“, deren Sendung Christus – gewissermaßen als der eschatische (endzeitliche) Esra – angekündigt hatte (Mt.23,34). Diese Zusage des Herrn geht in Erfüllung, indem er die Episkopen sowohl zu Hütern der apostolischen Lehre (s. Tit. 1,7–9; Apg.20,28–31) als auch zu διδάσκαλοι im Sinne von solchen Predigern bestellt, deren Verkündigung auf christusfokussierter Schriftauslegung zu beruhen hatte.

Dies bedeutete, daß sich für die „Bischöfe“ künftig und je länger je mehr auch die Aufgabe sachgemäßer Exegese (Auslegung) von Texten des bereits in Entstehung begriffenen Neuen Testaments stellte. Als Ausleger der Schrift traten die „Bischöfe“ nun auch mehr und mehr die Nachfolge der gesamtkirchlichen Lehrer⁴⁹ an, welche ihre Hauptaufgabe, in der Anfangszeit der Kirche den christologischen Schriftbeweis zu führen, ja bereits erfüllt hatten.

Als Gemeindeleitern oblag den Episkopen logischerweise auch die Leitung der Gottesdienste. Der Episkopat (ἐπισκοπή, 1.Tim.3,2) beinhaltete dabei als Lehramt die Verantwortung für alle dort geschehende Verkündigung (das λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ, „Reden in der <zum Gottesdienst versammelten> Gemeinde“ – 1.Kor.14,35; Tit.1,9). Das betraf natürlich nicht nur die eigene Predigt, sondern auch die etwa stattfindenden Äußerungen anderer am Gottesdienst Beteiligter.

Dies bedeutete, wie 1.Kor.14,38 zeigt, daß unter Umständen beispielsweise einem Propheten, dessen Vortrag der Prüfung an der Norm der apostolischen Glaubenslehre⁵⁰ nicht standhielt, die Approbation (Zulassung) entzogen werden mußte. Denn nur eine Weissagung, welche diese Bedingung erfüllte, konnte vom „Geist der Wahrheit“ (πνεῦμα τῆς ἀληθείας; Joh.14,17) inspirierte Rede (2.Tim.3,16; vgl. 2.Petr.1,21), also echte Prophetie und somit Wort Gottes (λόγος τοῦ θεοῦ) sein.

Als *Prediger* von Gesetz und Evangelium, bezogen auf das Hier und Heute der christlichen Gemeinde, erfüllen die Episkopen auch die zeitlos wichtige Funktion der Propheten⁵¹ und ersetzen diese zunehmend.⁵²

48 Zunächst treten die „Bischöfe“ als Kollegium in der Gemeinde auf. Bereits um die Jahrhundertwende oder kurz danach aber gibt es in der Asia (römische Provinz, heutige West-Türkei) „monarchische Bischöfe“, sofern die in Offb.2 und 3 sogen. ἄγγελοι („Engel“=Boten) der sieben Gemeinden höchstwahrscheinlich als solche anzusehen sind.

49 S. hierzu auch das unter Schritt Nr. 4 im Blick auf die διδάσκαλοι („Lehrer“) Ausgeführte.

50 S. zu dem Kriterium (entscheidendes Merkmal): 1. Joh.4,1–3; zur Norm (Maßstab): Röm.12,6: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως („dem Glaubensbekenntnis entsprechend“), d. h. in Übereinstimmung mit der διδαχῇ τῶν ἀποστόλων („Lehre der Apostel“), vgl. Apg.2,42.

51 Was die Prophetinnen anbelangt, s. Exkurs 2, S. 153–154.

52 Allerdings spielen die Propheten noch bis zum Ausgang der montanistischen Krise (ab Mitte des 2. Jahrhunderts) eine nicht unerhebliche, teilweise auch sehr problematische Rolle in vielen Gemeinden der Christenheit, s. In statu confessionis II, S.98f. 102f.

Exkurs 2 Frauendiskriminierung?

Nach dem Neuen Testament gibt es keine Bevollmächtigung einer Frau zum „Lehren“ (διδάσκειν, s.1.Tim.2,12) – im Sinne der schriftauslegenden Predigt im Gemeindegottesdienst – und somit keine „Frauen-Ordination“. Dies hat nichts mit Diskriminierung und fehlender Wertschätzung des weiblichen Geschlechts zu tun. Ist doch die Frau voll und ganz als Miterbin derselben „Gnade des Lebens“ wie der Mann anerkannt (1.Petr.3,7).

Der eigentliche Grund dafür, daß einer Frau das Amt der Kirche nicht anbefohlen werden kann, liegt in folgendem: Anders als dem Mann fehlt der Frau schlicht die geschlechtliche Voraussetzung zur *Repräsentanz* (Stellvertretung) des menschgewordenen Gottessohnes, dessen Mannsein eine wesentliche Rolle spielt.

- Schenkt Christus doch *erstens* als der endzeitliche Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ, 1.Kor.15,45) seiner von ihm erlösten Kirche (ἐκκλησία; Röm.5,18; Eph.5,25) im Gottesdienst seine Gemeinschaft und – in Wesensidentität mit dem „lebendig machenden Geist“ (πνευμά ζωοποιούν; vgl. Joh.6,63) – durch Gnadenmittel Heil und Leben.

- Christus, der ihr so mittels seines Personals dient⁵³ – und zwar in seinem Amt als „Bischof der Seelen“ (ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν; 1.Petr.2,25) und „von Gott gekommener Lehrer“ (ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος; Joh.3,2; vgl. Mat.23,8), tut dies *zweitens* als Mann im spezifischen Sinn: nämlich in der liebenden Zuwendung des Bräutigams bzw. Ehemanns zu seiner Braut resp. Gattin, welche bezeichnenderweise sein „Leib“ genannt wird (Eph.5,29f).

- Als solcher nimmt Christus *drittens* die dem Mann zustehende Position des Oberhauptes (κεφαλή) gegenüber der Gemeinde als ganzer – einschließlich der Männer – ein (Eph.5,23; Kol.1,18; vgl. 1.Kor.11,3).

Da nun die mit dem „Bischofs-Amt“ (ἐπίσκοπή) betraute Person beim auftragsgemäßen Dienst den auferstandenen Christus als das männliche Oberhaupt der ἐκκλησία (Gemeinde) vertritt, kann sie (sprich: der ἐπίσκοπος) selbst nur „einer Frau *Mann*“ sein (1.Tim.3,2).

Ebenso wie das Lehren (1.Tim.2,12) ist weiblichen Gemeindegliedern vom Herrn der Kirche (1.Kor.14,37) weder zugedacht noch zugewiesen (noch zugemutet!), im Gottesdienst der Gemeinde – ἐν ἐκκλησία! – prophetische Reden zu halten. Nicht „anbefohlen“ (οὐ ἐπιτρέπεται 1.Kor.14,34) ist ihnen solcher möglicherweise fromm motivierter Dienst. Dies bedeutet: Auch etwa als prophetisch Begabte oder theologisch Gebildete haben Frauen *dazu* weder Auftrag noch Vollmacht von Christus.

Anders verhält es sich beim Auftreten von Prophetinnen außerhalb des *Gemeinde-Gottesdienstes*. Desgleichen steht auch pädagogisches bzw. katechetisches Wirken etwa in Gemeindekreisen wie der Frauengruppe oder

53 Zum besonderen Dienstverhältnis des Christus und seines Personals s. Lk.12,35ff, 42ff; 22,27.

in der Kinderarbeit Frauen durchaus offen, ja ist sehr erwünscht. In diesem Sinne können Frauen in der Betätigung als „Lehrerinnen des Guten“ mit Recht ihre Berufung finden (s. Tit.2,3f: weibliche *καλοὶδιδασκάλοι!*). Selbst in der theologischen Ausbildung ist der Einsatz von Frauen nach dem Neuen Testament durchaus möglich. Das klassische Beispiel dafür ist die vom Apostel Paulus als Mitarbeiterin hoch geschätzte Priska (bzw. Priskilla; s. Röm.16,3f), welche gemeinsam mit ihrem Mann in der Ausbildung des Lehrers Apollos tätig wird (Apg.18,26).

Auch wäre das Schweige-Gebot (1.Kor.14,34) offenkundig mißverstanden, wenn man meinte, der Apostel wolle den Frauen im Gottesdienst *grundsätzlich* den Mund verbieten. Dies wird bereits drei Kapitel zuvor deutlich. Denn die Mitwirkung von Prophetinnen (wie Propheten) im Gebetsteil des Gottesdienstes (Partizipialformen von *προφητεύειν* (sich prophetisch äußern) zweimal neben denen von *προσεύχεσθαι* (beten): 1.Kor.12,4f!) bewegte sich – wie 1.Kor.11,2ff zeigt – offenbar durchaus im Rahmen der liturgischen Gestaltungsfreiheit (*ius liturgicum*) der urchristlichen Gemeinde. Hier also ist demnach sehr wahrscheinlich der Ort, an dem der „Geist des Gebets“ (Sach.12,10; vgl. Röm.8,15.26; Eph.6,18) das prophetische Charisma von Frauen mit seiner Inspiration (Eingebung) zur gottesdienstlichen Anwendung bringen will.

Nur gilt es für die Frau, welche hier ihre Geistesgabe einbringt, wie überall, die Stellung des Mannes als Haupt der Frau (nach der Schöpfungs-, nicht nach der Heilsordnung) zu respektieren. Ihre Akzeptanz der gottgegebenen Geschlechter-Ordnung sollte sie – der damals (nicht mehr heute) allgemeinen Sitte gemäß – auch äußerlich erkennen lassen (1.Kor.11,3ff.16).

Zur Begründung dieser Deutung des *προφητεύειν* in 1.Kor.11,2ff sei auf folgende Beobachtungen hingewiesen: Wie das in 1.Kor.14,14–17 beschriebene Beten, Loben und Danken sowie der Psalmen-Gesang „im Geist“ (*τῷ πνεύματι*) nach dem Zusammenhang eine Form von Glossolie (Zungenrede) darstellt, so werden die entsprechenden „mit dem Verstand“ (*τῷ νοῷ*) gemachten Äußerungen als Variante der Prophetie (im weiteren Sinne des Wortes) zu werten sein. Versteht man in 1.Kor.11 die Formen von *προφητεύειν* so, löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen 1.Kor.11,5 und 1.Kor.14,34 auf.

In diesem Zusammenhang sind zwei Beispiele weiblicher Prophetie, welche in dieser Weise ausgeübt wird, zu nennen: nämlich die Psalmen-Dichtungen Hannas, der Mutter Samuels (1.Sam.2,1–10), und Marias, der Mutter Jesu (Luk.1,46ff). Als weitere alttestamentliche Belege seien genannt: das von König David als Prototyp des Messias geordnete *prophetische* Musizieren und Singen der Leviten im alttestamentlichen Gottesdienst (1.Chr.25,1–7) sowie das dichterische Wirken des levitischen Gesangmeisters und Propheten Asaph, ja des Dichterkönigs und Propheten David selbst (Apg.2,30). Als Produkt solch prophetisch-dichterischer Inspiration sind wohl auch die Psalm-Gebete zu verstehen, welche der Apostel Paulus in seiner Aufzählung verschiedener

geistgewirkter Gottesdienst-Beiträge von Gemeindegliedern in 1.Kor.14,26 an erster (!) Stelle nennt.

Aufschlußreich, was das erweiterte Verständnis von προφητεύειν (weissagen) anbelangt, ist vor allem aber die vollmächtige Interpretation von Joel 3,1–5 in der für die Kirche grundlegenden Pfingstpredigt des Apostels Petrus (Apg.2,14ff). Deklariert der Apostel doch hierin das vom Geist erzeugte vielstimmige gemeinsame *Lob der Großtaten Gottes* in den Sprachen der Völker aus dem Mund der auch Frauen umfassenden christlichen Schar (Apg.2,4; vgl. 1,14f) als Erfüllung des von Joel angekündigten *geistgewirkten Weissagens* (zweimaliges προφητεύειν! Apg.2,17) der „Söhne“ und „Töchter“ Israels, bzw. der „Knechte“ und „Mägde“ Gottes. Das *prophetische Zeugnis* der Hundertzwanzig ist als *gemeinsames Gotteslob* aller Männer und Frauen nach der Art der Lobpsalmen der Gemeinde zu verstehen, das jedoch Kraft des hl. Geistes von vielen anwesenden Nichtchristen jeweils anders – nämlich in der eigenen Muttersprache – gehört wird (Apg.2,6–8.11).

Nicht zuletzt aber spricht die historische Tatsache, daß die liturgische Bedeutung der urchristlichen Propheten nicht nur in ihrer Funktion als Prediger, sondern ebenso als *Vorbeter* im Gemeindegottesdienst lag⁵⁴, dafür, daß die zweimalige Nennung der Partizipialform von προφητεύειν neben der von προσεύχασθαι in 1.Kor.11,2ff keine zufällige ist, sondern von sachlicher und örtlicher Nähe der damit bezeichneten geistlichen Tätigkeiten zueinander zeugt.

Im übrigen wird in 1.Kor.11,2–12 eines unzweifelhaft klar: Das Haupt-Sein des Mannes, welches die Frau respektieren soll, ist – allem männlichen Dünkel und Mißbrauch zum Trotz – im Sinne der biblischen Offenbarung genauso wenig diskriminierend, wie es das Haupt-Sein Gottes des Vaters für Jesus Christus ist (1.Kor.11,3). Wer dies einsieht, wird auch die Nicht-Berufung der Frau zum Predigtamt, dessen Träger – wie gezeigt – Christus als Haupt der Kirche repräsentiert, nicht als *Diskriminierung* (Entwürdigung) verstehen, vielmehr als weise und gute *Differenzierung* (Unterscheidung) der Geschlechter durch den, welcher sie beide in seiner Liebe erschaffen und erlöst hat und vollenden wird. Zu solcher positiven Bewertung der göttlichen Ordnungen hinsichtlich des Amtes und der Geschlechter wird es umso leichter kommen, als die Erkenntnis der Tatsache reift: An Christi Statt stehen Ordinierte nicht nur beim *Leiten* von oft widerspenstigen Menschen mit Gottes Wort (sprich: beim Lehren *der* Wahrheit, die unserem natürlichen menschlichen Denken an sich fremd und zuwider ist), sondern auch beim *Leiden* unter Menschen für Gottes Wort und für den, von dem es handelt, bis hin zum Martyrium (s.2.Tim.2,3; 4,5; Phil.1,13; Apg.9,16 und öfter).

Auf diesem Hintergrund ist nun in Epheser 4,11 die folgende bemerkenswerte – um nicht zu sagen: erstaunliche – Beobachtung zu machen: Der Apostel meint

54 S. Hermann Sasse, In Statu Confessionis II, S.100.

im vierten Glied seiner Auflistung offenkundig die ἐπισκόποι⁵⁵. Er vermeidet jedoch sowohl diesen Titel als auch jede andere der sonst gebräuchlichen Bezeichnungen für das Gemeindeleitungsamt. Vielmehr wählt er offenbar bewußt zum Ersatz die Kombination „Hirten und Lehrer“. Wie kommt er dazu?

Die plausibelste Erklärung dafür scheint mir die folgende zu sein: Der Inspirator (Eingeber) der Schrift hat Paulus an dieser Stelle diejenige Formulierung finden lassen, welche bestens geeignet ist, den vierten Stiftungsakt bezüglich des geistlichen Amtes, das Leitungsamt in der Einzelgemeinde betreffend, in seinem ganzen Procedere (Vorsichgehen) zu fassen; will heißen: als geschichtlichen Entwicklungsprozeß, der von Christus so gewollt und dirigiert ist. Dies gilt unabhängig davon, welche menschlichen Faktoren (Einsichten, Absichten etc.) dabei mit im Spiel gewesen sein mögen.

Mit anderen Worten: Ganz gleich, in welchem Entwicklungsstadium das geistliche Leitungsamt in einer beliebigen Ortsgemeinde der frühen Christenheit sich derzeit befindet und ob dessen Träger vor Ort nun als ἐπισκόποι, πρεσβύτεροι, ἡγούμενοι (Hebr.13,17) oder noch anders betitelt werden; gleich, ob in der betreffenden Gemeinde διδάσκαλοι noch als eigenständige Mitarbeiter Christi tätig sind oder ob deren Funktion bereits teilweise oder ganz von den Gemeindeleitern übernommen worden ist; gleich, ob die Gemeindeleitung womöglich bereits als monarchischer Episkopat⁵⁶ anzusehen oder noch weit davon entfernt ist – in jedem Fall sind die in den Ortsgemeinden verantwortlichen Mitarbeiter Christi eben dies: „Hirten und Lehrer“!

Ebenso wie die Apostel und die gesamtkirchlichen „Lehrer“ sowie die regional eingesetzten Evangelisten mit ihren zum Teil ephoralen Aufgaben vor ihnen, haben auch diese Christusbeamten auf Gemeindeebene nun an ein und derselben διακονία καινῆς διαθήκης (Amt des Neuen Bundes; vgl. (2.Kor.3,6) teil, die das „Amt des Geistes“ und „der Gerechtigkeit“ ist (2.Kor.3,8f), ja das „Amt der Versöhnung“ (διακονία τῆς καταλλαγῆς; 2.Kor.5,18).⁵⁷

Auch ihr Dienstamt – das ich in Analogie zum Episkopat als „Pastorat“ bezeichnen möchte – stammt von dem des Christus⁵⁸ her, welcher als der Urhirte⁵⁹ und eigentliche Lehrer⁶⁰ sie in Dienst gestellt, sowohl mit Leitungskompetenz

55 Die „Hirten“ als Bischöfen identifiziert auch W. Elert in *Der christliche Glaube*. 3. Aufl., S.422.

56 Darauf läuft der ganze Prozeß nach dem Zeugnis des Apostels und Propheten Johannes ja bereits zu neutestamentlicher Zeit in Kleinasien hinaus! Die sogen. ἄγγελοι der sieben Gemeinden sind höchstwahrscheinlich als solche monarchischen Bischöfen zu betrachten (Offb.2 und 3).

57 Zur Sonderrolle der Propheten, die wohl wichtige Funktionen des Amtes ausüben, aber nicht als Amtsträger anzusehen sind, s. unter Schritt Nr. 2.

58 Zum Diakonat des Christus s. Röm.15,8; Mt.20,28; Lk.22,27; vgl. Joh.13,4–14.

59 Zum Hirten-Amt Christi s. Joh.10,11.14.16. (Erfüllung von Jes.40,11; Jer.31,10; Hes.34,23); Mt.26,31 (Erfüllung von Sach.13,7); 1.Petr.5,4; 2,25; Hebr.13,20 (Erfüllung von Jes.63,11).

60 S. Joh.3,2; Mt.10,24; 23,8.

als auch mit Lehrbefähigung und -befugnis ausgestattet hat. Ja, durch solche zwar schwachen, fehlsamen und sündhaften, aber aus Gnade zu Organen seiner göttlichen Dynamis (Kraft)⁶¹ erwählten Männer will Christus sein „Werk des Dienstes“ in neuer Weise fortsetzen.⁶²

Dieses „Werk“ ist nichts Geringeres als der bis zum Jüngsten Tage geschehende Liebedienst, den der Erlöser Christus, der doch ihr Herr und Haupt ist (Eph.1,22; 4,15; 5,23), mittels seiner *διάκονοι* („Bedienstete“) seiner geliebten Ekklesia (Kirche) erweist! (s. Eph.5,29). Dabei werden – nach dem Zu-sammenhang Eph.4,11–16 – gewissermaßen auf einer zweiten Stufe prinzipiell *alle* Kirch- bzw. Gemeindeglieder am „Werk der Diakonie“ im Sinne tätiger Nächstenliebe beteiligt (Eph.4,12), sofern die übliche Beziehung der Wendung auf die „Zurüstung der Heiligen“ (*καταρτισμὸν τῶν ἁγίων*) zutreffend ist (vgl. aber Anm. 62!). Der Einsatz seiner Mitarbeiter und ihr Wirken mit den Gnadenmitteln dient Christus dazu, sie allesamt in die Lage zu versetzen, entsprechend der jeweiligen Begabung zum geistlichen Gemeindeaufbau beizutragen – unter der Leitung des „Hauptes“ und kraft der von seinem Geist gewirkten Liebe. Auf die Mitwirkung aller Glieder am „Selbstaufbau“ des Leibes (Eph.4,16) hat es der Herr der Kirche und Stifter des Amtes jedenfalls abgesehen. Dies gilt auch, wenn das „Dienst-Werk“ (*ἔργον διακονίας*; Eph.4,12; s.Anm.62) als Amtstätigkeit zu verstehen ist.

Wenn von den Episkopen oder „Hirten“ das Lehramt mit Predigt und Katechese in den Gemeinden ausgeübt wird und sie zunehmend die Funktion der *διδάσκαλοι* übernehmen, für deren ursprünglich selbständiges Amt mit dem Ausgang der apostolischen Zeit das Ende näher rückt, so ist dieser geschichtliche Vorgang nicht etwa als eine von Menschen inszenierte Fehlentwicklung in der Christenheit anzusehen. Es ist vielmehr, wie der Epheserbrief im vierten Kapitel (mit Eph.4,11 als „Quintessenz“) erkennen läßt, so vom Herrn der Kirche selbst gewollt und arrangiert.

Diese neue Art von Lehrertum, das der ordinierten Bischöfe, ist ebenso Gabe des Christus an seine Kirche wie es das frühere gesamtkirchliche Amt der *διδάσκαλοι* war. Wie zuvor seine Apostel – allerdings in Bezug auf die Gesamtkirche – so hat Christus nun (sozusagen mit dem vierten Schritt) die

61 S. 2.Kor.4,7; 12,9f.; vgl. Röm1,16.

62 In diesem Sinne sind die *ποιμένες καὶ διδάσκαλοι* („Hirten und Lehrer“) wie der Apostel Paulus und der Evangelist Timotheus *διάκονοι* („Diener“) und sogar *συνεργοί θεοῦ* („Mitarbeiter Gottes“)! (S. 1.Kor.3,5,9; vgl. 2.Kor.6,4; 1.Thess.3,2; s. auch Eph.4,12). Was die Zweckbestimmung „zum Werk des Dienstes“ (*εἰς ἔργον διακονίας*) in Eph.4,12 anbelangt, so haben Henry P. Hamann (The Translation of Ephesians 4:12 – A Necessary Revision, Concordia Journal 14,1988, S.42–49) und Philip J. Secker (Ephesians 4:11–12 Reconsidered, LOGGIA V 2, Eastertide 1996, S.59–62) auch für die direkte Beziehung auf die in 4,11 genannten Diener Christi gute Argumente geliefert. Auch in Melanchthons Traktat (67; BSLK S.491) wird die Stelle ja in diesem Sinne gedeutet.

Episkopen mit der „Weidung“ seiner „Herde“ vor Ort, d. h. der Gemeindeleitung betraut (1.Petr.5,2; Apg.20,17.28⁶³). Christus selbst ist es also, der sie durch den Apostel Paulus in Eph.4,11 zu „Hirten“ (ποιμένες, lat. pastores!) ernennen läßt. Von allen geschichtlichen Veränderungen im Äußeren abgesehen, ist damit seinem Wesen nach der „Pastorat“, das Amt des Gemeindepfarrers vorhanden!

Was die Vollmacht dieses Amtes anbelangt, so ist folgendes als zeitlos gültig zu konstatieren: Wohl sind Pastoren nicht Herren („Pfarrherren“) der Gemeinde und dürfen sich nicht als solche gebärden.⁶⁴ Doch wenn sie ihr Hirten- und Lehramt, die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* (2.Kor.5,18) treu ausrichten: Christus predigen (und nicht sich selbst!), in seinem Namen taufen, Sünden vergeben oder behalten, als Christi „Handlanger und Haushalter der Gottesmysterien“ (1.Kor.4,1) agieren – so sind sie als Diener Christi zugleich seine Repräsentanten. Sie reden, handeln, stehen in actu an Christi Stelle (2.Kor.5,20; vgl.Luk.10,16). Und ER steht unsichtbar hinter ihnen, ja redet und handelt höchstpersönlich durch ihren Mund und ihre Hände.

Fazit

Die vier Schritte, welche nach dem Willen des Urpastors Jesus Christus zum heute noch, ja – so Gott will – bis zum Ende der Tage bestehenden Predigtamt in der finalen Form des „Pastorats“ geführt haben, habe ich anhand von Eph.4,11 im neutestamentlichen Kontext nachzuzeichnen versucht. Als Ergebnis läßt sich folgendes festhalten: Ohne das in 1.Kor.12,28 von dem ursprünglich gesamtkirchlichen Lehreramte Bezeugte verleugnen zu wollen, gibt Paulus in Eph.4,11 seinem apostolischen Wissen, wie folgt, Ausdruck: Von Anfang der von ihm gelenkten Geschichte der Kirche an habe Christus für die Leitung der Einzelgemeinden das Hirten- und Lehramt der „Bischöfe“ (sprich: der Pastoren) vorgesehen gehabt. In unauflöslicher Bezogenheit auf die Gemeinde gehört es zum Wesen der *einen* heiligen Kirche (*una sancta ecclesia*).

Gebe es der gnädige Gott, daß diese Untersuchung dazu beitrage und helfe, sich der guten und für die Kirche in dieser Welt unentbehrlichen wie unersetzlichen Gabe des Herrn⁶⁵ erneut dankbar bewußt zu werden – in den Gemeinden wie unter den Pastoren!

63 Hier heißen sie allerdings noch *πρεσβύτεροι*.

64 S. 1.Petr.5,3. Damit ist nicht etwa nur pfarrherrliche Attitüde (Gebärde/Art des Auftretens) vergangener Zeiten gemeint, sondern z. B. auch die Gemeinde-Manipulation im Sinne durchaus moderner unbiblischer Ansichten eines sich kumpelhaft gebenden Pastors.

65 S. CA V; „Damit wir zu diesem Glauben kommen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben. Durch diese Mittel gibt Gott den Heiligen Geist, der bei denen, die das Evangelium hören, den Glauben schafft, wo und wann er will.“

Helmut Schatz:

Die evangelischen Bischöfe des Bistums Pomesanien¹ in Marienwerder Erhard von Queis, Paul Speratus, Georg von Venediger und Johannes Wigand

Oft kann man die Meinung in evangelisch-lutherischen Kreisen hören: „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*‘“.² Diese Meinung ist für die Diözese Pomesanien im 16. Jahrhundert nicht ganz zutreffend.³ Die Biographien dieser evangelisch-lutherischen Bischöfe sollen skizziert werden. Es sind dies: Erhard von Queis (1523–1529), Paul Speratus (1530–1551), Georg von Venediger (1567–1574) und Johannes Wigand (1575–1587).

Reformation

Das Bistum Pomesanien war, wie auch die Diözesen Ermland, Kulm und Samland vom Deutschen Orden gegründet. Hochmeister des Deutschen Ordens war seit 1511 Albrecht von Brandenburg. Bei einer Reise ins „Reich“ lernte er 1523 Andreas Osiander in Nürnberg kennen und durch ihn die evangelische Lehre. Er besuchte Luther in Wittenberg. Aus Preußen kam die Nachricht, daß sein Statthalter Georg von Polentz (Bischof von Samland in Königsberg 1519–1550) die Einführung des neuen Bekenntnisses wollte. Albrecht wagte die umwälzende Tat (auf Martin Luthers Rat). König Sigismund von Polen (sein Oheim von Mutterseite) ließ sich für den Plan gewinnen, den Ordensstaat zu säkularisieren und in ein weltliches Herzogtum umzuwandeln. Albrecht erklärte sich bereit, eine Lehnshoheit des Königs anzuerkennen, und huldigte zu Krakau am 10.4.1525. Die Vertragsurkunde ist auf den 8.4.1525 ausgestellt.

-
- 1 Pomesanien ist die Bezeichnung des Bistums, 1243 vom Deutschen Orden gegründet, für die Gegend rechts der Weichsel. Sitz des Bischofs ist Riesenburg, das Domkapitel residierte in Marienwerder. Handbuch der Historischen Stätten Ost- und Westpreußen, Erich *Weise*, Stuttgart 1966, Seite 174ff.
 - 2 So zuletzt Johannes-Christian *Burmeister* in „Lutherische Beiträge 3/2012 S.143.
 - 3 Weitere evangelisch gesinnte Bischöfe sind zu nennen: Erzbischof und Kurfürst Hermann von Wied in Köln, Erzbischof Heinrich III. von Sachsen-Lauenburg in Bremen, Osnabrück und Paderborn, Bischof Eberhard von Holle in Lübeck, Mathias von Jagow in Brandenburg, Franz von Waldeck in Osnabrück u.a... Ausführliche Hinweise in Georg *May*: Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983.

Die Mehrheit der Ordensritter und Bischöfe fügte sich dem Wechsel und blieb Räte des Herzogs. Die eigentliche Stütze seiner Herrschaft waren die Stände, die auch die Einführung der Reformation gefordert hatten.⁴

Römisch-katholischer Bischof wird lutherisch

Georg von Polentz (1478–1550) stammte aus Meißen.

Als Albrecht 1511 Hochmeister wurde, trat Polentz 1512 in den Deutschen Orden ein. 1516 wurde er Komtur in Königsberg. 1519 wählte ihn das Königsberger Domkapitel zum Bischof von Samland. 1520 erteilte ihm Bischof Hiob von Dobeneck (aus dem benachbarten Bistum Pomesanien) die Bischofsweihe. 1521–1523 war er Administrator des Bistums Pomesanien.⁵ Seit 1522 führt Polentz die Regentschaft für den auf Reisen befindlichen Hochmeister. Seit 1523 war ihm klar geworden, daß die Zukunft in einem erblichen Herzogtum evangelischen Bekenntnisses liegen würde. Darauf arbeitete er zielbewußt hin.

In drei großen Festpredigten im Königsberger Dom, die durch Druck weit verbreitet wurden, hat er reformatorische Gedanken dargelegt, so z. B. im Weihnachtssermon 1523: „Also hängt der Glaube am Evangelium und ist eine besondere Gottesgabe, durch welche das Herz erleuchtet wird und gewinnt völliges Vertrauen und Zuversicht auf die göttliche Gnade und Güte.“ Diesen persönlichen Einsatz hat Luther voll gewürdigt. Er widmete dem aufrechten Mann sein Werk mit den Erklärungen des 5. Buch Mose. Durch Gottes Fügung möge das einzigartige Beispiel auch andere geistliche und weltliche Herren zur Verkündigung des reinen Wortes veranlassen. Unter allen Bischöfen habe der Herr ihn auserwählt, dem Gotteswort zu glauben, es zu verkünden und zu verbreiten: „Siehe das Wunder, in voller Fahrt und mit prallen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen“.⁶

Auf Georg von Polentz folgten 1568–1571 die Bischöfe Joachim Mörlin, 1573–1578 Tilemann Heßhusius und Johann Wigand, seit 1578–1587 im Bistum Pomesanien. 1550–1565 war das Bischofsamt schon ausgesetzt und die Leitung der Kirche einem Präsidenten übertragen.

Erhard von Queiß – der erste evangelische Bischof von Pomesanien

wurde um 1490 in Storkow in der Lausitz geboren, gleichaltrig mit Herzog Albrecht. In Frankfurt/Oder und Bologna studierte er Jura. Als Kanzler arbeitete er in den Diensten des Herzogs von Liegnitz, eines Verwandten Albrechts.

4 Erich *Weisse*, Handbuch der Historischen Stätten, a.a.O..

5 Paul *Tschackert* (Hg.), Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, 2. Band, Urkunden 1. Teil 1523–1541, Leipzig 1890. (Im Folgenden zitiert als UK) UK Nr. 130 vom 11. Sept. 1523, S.34.

6 Walter *Hubatsch*: Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens, Göttingen 1968, S.24ff. und: Robert *Stupperich*: Die Reformation im Ordensland Preußen, Quellenhefte zur Ostdeutschen und Osteuropäischen Kirchengeschichte.

1523 bekam er das Bistum Pomesanien nach dem Tode des Bischofs Hiob von Dobeneck. (Von 1521–1523 wurde das Amt mit Kardinal Achilles de Grassis vom Papst besetzt, der Kardinal war der Protektor Polens an der Kurie, sein Bistum hat er nie betreten, er starb 1523). 1523 zog er nach erfolgter Wahl durch das Domkapitel in die bischöflich-pomesanische Residenz in Riesenburg.⁷ Kirchliche Weihen und päpstliche Bestätigung hat er nicht erlangt. Am 1. Januar 1525 trat sein Reformationsmandat in Kraft. Da heißt es unter anderen Themen: „Die Auszeichnung des Bischofs sei nicht die Weihe, sondern daß er Gottes Wort rein lehren, auslegen und die Kirche leiten könne.“⁸ Die 22 Thematata des „episcopus electus von Riesenburg“ haben den Boden für die späteren Kirchenordnungen geebnet. Für Herzog Albrecht führte er in Dänemark-Holstein erfolgreiche Heiratsverhandlungen. (Der Herzog heiratete Dorothea von Dänemark am 1.7.1526, die Herzogin starb 1547). Von Queiß heiratete Apollonia von Troppau-Münsterberg. 1529 starben Erhard von Queiß und seine Ehefrau.⁹

So wie Georg von Polentz im Bistum Samland (Königsberg), so trat auch Erhard von Queiß das bischöfliche Territorium an den Landesherrn ab. Die beiden Bischöfe hatten sich auf rein geistliche Aufgaben beschränkt. In allen Angelegenheiten blieben die Bischöfe dem Herzog untergeordnet! In geistlichen Fragen beanspruchte er, gemäß Luthers Forderung an die christliche Obrigkeit, für die Verkündigung der reinen Lehre Sorge zu tragen. So war auch die Anstellung der Pfarrer ein Akt der herzoglichen Regierung. In der Landesverfassung von 1542, der sogenannten Regimentsnotel, ist zwar entgegen anderen Absichten des Fürsten die ständige Einrichtung zweier Bistümer in Preußen verfügt worden, aber als Bischof von Polentz 1550 starb, wurde für ihn kein Nachfolger bestimmt, vielmehr das Amt durch einen Präsidenten besetzt. Ebenso wurde nach dem Tode des Paul Speratus verfahren (1551). Herzog Albrecht konnte dabei auf die kursächsische Konsistorialordnung hinweisen, die das Amt des Bischofs als „päpstlich“ abgetan wissen wollte. Doch die preußischen Landstände wollten eine weitere Stärkung des landesherrlichen Regiments verhindern und bestanden energisch auf die Einhaltung der Landesverfassung.

Von Landtag zu Landtag zog sich der Streit hin. Erst unter dem Druck polnischer Kommissare kam 1566 eine Vereinbarung mit den Ständen hinsichtlich der Wahl, Rechtsstellung und Besoldung der wieder einzusetzenden Bischofsämter zustande. 1568 wurden Joachim Mörlin zum Bischof von Samland und Georg von Venediger zum Bischof von Pomesanien bestellt, gleichzeitig eine Wahlordnung und Dienstanweisung gedruckt unter dem Titel: „Von Erwehlung der beyden Bischöfe Samlandt und Pomezan im Herzogtum Preußen, auch von ihrem Amt, Verordnung der Visitation und anderem, so zur

7 UK Nr. 129 vom 10. Sept. 1523, S. 34.

8 UK Nr. 300 vom 1. Januar 1525, Seite 101–103.

9 UK Nr. 620 vom 28. März 1529, S. 212 und Testament UK 651 vom 10. Sept. 1529 S. 220.

Förderung und Erhalt des Predigtamptes und Schulen, christlicher Zucht und guter Ordnung vonnöten ist.“¹⁰

Paul Speratus – der zweite evangelische Bischof von Pomesanien

ist als Reformator Preußens in die Kirchengeschichte eingegangen.¹¹ Wer sein Lied singt: „Es ist das Heil uns kommen her“ spürt die Nähe Luthers und hört die evangelische Botschaft der Reformation. Sein Text enthält die auf eine kurze einprägsame Form gebrachte befreiende Lehre Luthers. Der Dichter des Liedes ist Paul Speratus von Rötlen, geboren am 13.12.1484 in Rötlen bei Ellwangen. Eigentlich hieß er Hofer oder Hoffer: Speratus ist die latinisierte Fassung seines Namens. Damals nicht unüblich: Melanchthon hieß Schwarzerd und Martin Luder nannte sich Luther „der Erwählte“ von Eleutherius abgeleitet.

Sein Studium, das für die damalige Zeit international genannt werden kann, führte zum Abschluß mit drei Doktordiplomen. 1506 oder 1508 erhält er in der Diözese Augsburg die Priesterweihe. 1512 ist Speratus Notar und Priester in Salzburg. 1517 bekommt er den Titel eines päpstlichen und kaiserlichen Pfalzgrafen. Er kann Titel, Adelsdiplome und Wappenbriefe verleihen.

Inzwischen war er Stadtpfarrer in Dinkelsbühl geworden. Alles wurde anders, als er Anna Fuchs 1518 heiratete. Bischof Lorenz von Bibra in Würzburg berief ihn 1520 zum Domprediger. Doch 1521 hat er Würzburg mit seiner Frau fluchtartig verlassen müssen. Er wollte nach Ofen (Budapest). In Wien machte er Station und predigte am 22. Januar 1522 im Stephansdom über Priesterweihe und Mönchsgelübde, die erste und einzige evangelische Predigt in diesem Dom. Zwei Tage später wurde er in den Bann getan. Die Reise konnte nicht fortgesetzt werden.

Speratus wollte zu Luther. Der Abt des Prämonstratenserklosters Seelau bei Olmütz rief ihn nach Iglau in Mähren, auf Bitten der dortigen Stadtgemeinde. 1522 konnte Speratus in der ihm lieben Stadt, seiner zweiten Heimat, wie er sagte, die Reformation einführen. Doch der zuständige Bischof von Olmütz wollte ihn nicht dulden. Der König verurteilte Speratus zum Feuertod. Er wurde jedoch auf zwölf Wochen Kerker begnadigt. In der Haft entstand das Lied vom Gesetz und Glauben: „Es ist das Heil uns kommen her von lauter Gnad und Güte.“ Mit diesem Lied und tröstlichen Briefen stärkte er seine Iglauer Gemeinde.

Am 7. September 1523 wurde er aus der Haft entlassen. Mit einem ehrenvollen Geleitbrief kam er am 11. November 1523 mit seiner Frau bei

¹⁰ Nach *Hubatsch* a.a.O. Seite 28.

¹¹ Paul *Tschackert*: Allgemeine Deutsche Biographie 1893; Helmut *Schatz* in: Kleine Weichselzeitung 2/2008 und mit reicher Literaturangabe; Hans-Joachim *König*: Paul Speratus, Organisator des Kirchenwesens in Ostpreußen, evangelischer Bischof von Pomesanien in: Lebensbilder aus Franken und Schwaben, Band 9, Stuttgart 1963, Seite 18ff und: Robert *Stupperich*: Dr. Paul Speratus der „streitbare“ Bischof von Marienwerder, in: Beiträge zur Geschichte Westpreußens, Band 8, Münster 1983.

Martin Luther an. Am 1. Advent 1523 kam es zu einem dritten Treffen mit dem Hochmeister (nachmaligen Herzog) Albrecht von Brandenburg-Ansbach und Luther. Paul Speratus wurde als Hofprediger nach Königsberg berufen (Juli 1524). Eine schwere Krankheit, „der englische Schweiß“, wurde nach Preußen eingeschleppt. (Erhard von Queiß starb daran 1529). In den ersten Tagen des Jahres 1530 trat Paul Speratus auf Anweisung des Herzogs das Amt des Bischofs von Pomesanien an.¹² Richtig heimisch ist er in den ersten Jahren nicht geworden. Er lebte in großer Armut, oft fehlte ihm das Allernotwendigste. So konnte er 1539 seinem Freund Poliander schreiben: „Nicht länger will ich in solcher Gefahr, in so hoher Armut Bischof spielen. Ein anderer Weg muß gefunden werden oder ich werde ganz in die Verbannung gehen, alt, wie ich bin, mit meinem Weibe in ihren vorgerückten Lebensjahren (er war 53) mit den Kindern, denen ein Erbteil vom Vater her fehlt und die schon bei meinen Lebzeiten Waisen sind. Das war nun mein Lohn, für welchen ich so viele Jahre in Preußen gedient habe. Dieses Vaterland! Hätte ich es nie gesehen!“¹³

1543 mußte er die gesammelte Türkensteuer für seinen Lebensunterhalt leihen, der Landtag erließ ihm die Rückzahlung bis 1550, ein Jahr vor seinem Tode. Der Herzog war nicht schuld an dieser Notlage, das ganze Land war durch Kriege ausgepreßt. Doch trotz aller Not kam er seinen Verpflichtungen nach: Er kümmerte sich um die Ausbildung der Geistlichen und um die Gemeinden, hielt Synoden und Visitationen. 1546 entstand ein polnisch-evangelischer Katechismus. 1549 nahm er die Böhmisches Brüder („Hussiten“) in seinem Bistum auf. Als Bischof war er zuständig für die Ehegerichtsbarkeit, als Jurist schuf er die Eheprozeßordnung. Er blieb unermüdlich in seiner Tätigkeit. Am 12. August 1551 kam sein irdisches Ende. Im Dom Marienwerder wurde er beigesetzt. Doch sein Grab ist noch nicht gefunden worden. Der Bischofssitz blieb 15 Jahre vakant, wie oben angeführt. Auf Betreiben der Stände berief der Herzog Georg von Venediger als Bischof für Pomesanien und für das Bistum Samland Joachim Mörlin.

Georg von Venediger – der dritte evangelische Bischof von Pomesanien

Herkunft

Georg von Venediger, ein preußischer Adeliger, stammte vom Rittersitz Venedin (heute: Venecja) bei Liebmühl (Milolym). Er wurde 1519 geboren.¹⁴ Die Eltern waren Martin von Venediger und Katharina von Rauschke.

12 UK Nr. 698 vom 6. Januar 1530 S.234.

13 Nach H.J. König a.a.O..

14 Allgemeine Deutsche Biographie Band 39, Leipzig 1895, S.604; Acta Borussica ecclesiastica, civilia, literaria oder sorgfältige Sammlung allerhand zur Geschichte des Landes Preußen ge-

Ausbildung

Bei Johannes Poliander besuchte er die Schule in Königsberg in Preußen. Mit Albrecht von Kuenheim und Georg Truchseß war er im Alter von 18 Jahren zum Studium der Theologie an den Universitäten Königsberg und Wittenberg. Seit dieser Zeit war er mit Herzog Albrecht in Kontakt. Dieser versprach ihm zu seiner Hochzeit 1000 Mark Heiratsgut.¹⁵ Unter Melanchthon und Bugenhagen war er 1550 Doktor der Theologie.

Im Kirchendienst

1551–1556 war er Professor und Rektor der Universität Königsberg. 1554 war er unter den führenden Kräften, die auf der Generalsynode im Schloßsee zu Königsberg Andreas Osianders Lehre verwarfen. Herzog Albrecht fühlte sich beleidigt. Venediger wurde seines Amtes entsetzt und mußte das Land verlassen. Auf Melanchthons Empfehlung kam er 1556 an St. Marien in Rostock und wurde auch dort zum Professor berufen. Am 3. Januar 1558 wurde er von den Herzögen Philipp I und Johann Friedrich von Pommern als Superintendent in das Stift Cammin berufen mit der Aufgabe, die lutherische Reformation einzuführen. 1563 wurde er zum Generalsuperintendenten mit Sitz in Kolberg ernannt. In Pommern hat sich Georg von Venediger durch seine ernste Amtsverwaltung einen guten Namen gemacht. Seine Vesperpredigten fanden stets zahlreiche und andächtige Zuhörer. Seine Haupttätigkeit war das Abhalten von Kirchenvisitationen. Mit Paul vom Rode und Jakob Runge hat er an der Ausarbeitung der Pommerschen Kirchenordnung teilgenommen.¹⁶

Wieder in der Heimat

Nachdem Georg von Venediger verschiedene Berufungen z. B. nach Stettin ablehnte, kam doch der Ruf des Herzogs Albrecht von Brandenburg-Ansbach nach Preußen. Er folgte diesem Ruf und wurde 1567 Bischof von Pomesanien. Nachdem Paul Speratus bitter über die schlechte Versorgung des Amtes in Marienwerder (Sitz in Riesenburg) klagte, er sogar seine bischöflichen Insignien (Mitra, Brustkreuz und Krummstab) verkaufen mußte, sollte es besser werden. Der Herzog verlieh ihm das Amt Liebemühl.

Auf der sogenannten Königlichen Amtsfreiheit stand früher das landesherrliche Schloß, welches bis auf die Zeit des ersten Herzogs Albrecht von Rittern

höriger Nachrichten, Uhrkunden Schriften und Documenten, Königsberg 1732, Seite 382; Georg *Conrad*: Altes und Neues über den vorletzten pomesanischen Bischof D. Georg von Venediger in: *Altpreußische Monatsschrift* 1900 XXXVII S.283–305. Ein Beitrag zur Geschichte des evangelischen Kirchenrechts. Michael *Lilienthal*: Erleutertes Preußen Oder Auserlesene Anmerkungen Ueber verschiedene Zur Preussischen Kirchen-, Civil- und Gelehrten Historie gehoerige besonderen Dinge Tomus IV S.467–468, Königsberg 1728.

15 UK Nr. 1375 v. 1.Dez. 1541, S.434.

16 Johann Bernhard *Krey*: Andenken an die Rostockschen Gelehrten aus den letzten Jahrhunderten 4. Stück, Rostock 1814.

und Comthuren, von da ab bis zum Jahre 1564 von Schloßhauptleuten dann aber den evangelischen Bischöfen von Pomesanien (Venediger bis 1574 und Wigand bis 1583) mitsamt den Einkünften und Abgaben der Stadt als Wohnsitz eingeräumt wurde. Nach dieser Zeit fiel das Schloß wieder an die landesherrliche Kammer und wurde den Amtshauptleuten angewiesen. 1807 kam das Haus in Privatbesitz. Wegen Baufälligkeit wurde es bis auf die Fundamente abgebrochen und hierauf kleine Wohnhäuser, Schmieden und Speicher erbaut.¹⁷

Im Bischofsamt

1567 erhielt der neue Bischof seine feste Bestallung. In der „Versorgung der bedenen Bischöffe“ vom 25. Juni 1567 wurde festgelegt: Der Bischof erhält 1500 Mark. Sämtliche Freien des Amtes Liebemühl müssen auf Grund der Bestimmungen in ihren Privilegien das Haus Liebemühl, den neuen Bischofssitz, renovieren helfen. Über die Stadt Liebemühl und die Bauern soll Venediger „Jurisdiction und gerichtszwang“ haben. Sein Getreide soll ihm zinsfrei gemahlen werden. Er erhält die Fischerei und die Schneidmühle.¹⁸ Als Bischof erließ er die: „Kirchenordnung und Ceremonien. Wie es in ubung Gottes Worts/ und reichung der Hochwirdigen Sacraments/ in den Kirchen des Hertzogthumbs Preußen soll gehalten werden Anno Domini 1568“.¹⁹

Siegel und Wappen

Die Zeitschrift „Der Deutsche Herold“²⁰ bringt einen Beitrag von Amtsrichter Conrad in Mühlhausen, Kreis Preußisch Holland: „Das Amtssiegel des 21.(Evangelischen) Bischofs von Pomesanien, Georg von Venediger (1567–1574).“ Es war wissenschaftlich nicht bekannt. Wenigstens berichtet Cramer in seiner „Beschreibung der auf das vormalige Bistum Pomesanien Bezug habenden Siegel und Wappen und deren Abbildung“²¹, daß (er) dieses Amtssiegel bisher nicht habe ermitteln können. Es wurde jedoch ein Abdruck des Amtssiegels im gräflich Dohnaschen Majoratsarchiv zu Schlodien in dem Visitationsrezeß des Bischofs Venediger betr. die evangelische Kirche zu Hermsdorf (Kreis Pr. Holland), 1568, aufgefunden.

Außerdem hat bereits der adelige Gerichtsschreiber und Stadtrichter in Pr. Holland, Töpcke († 1726)²² dieses bischöfliche Amtssiegel, welches sich in dem jetzt nicht mehr zu ermittelnden Visitationsrezeß für die Kirche in Pr. Holland

17 Klaus Bürger: Chronik der Stadt Liebemühl 1800–1922, Osterode/Harz 1979 Seite 24; Ernst Hartmann: Geschichte der Stadt Liebemühl, Würzburg 1964, Seite 43.

18 Alfred Nicolovius: Die bischöfliche Würde in Preußens evangelischer Kirche, Königsberg i Pr. 1834, Seite 51.

19 Druck in der Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel.

20 Der Deutsche Herold Jg. 28, 1897 S. 48 Geheimes Staatsarchiv SPK, Berlin.

21 18. Heft der Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungsbezirk Marienwerder, 1887 S. XII.

22 Erleutertes Preußen Tom IV Königsberg 1728, S. 509.

vom Jahre 1568 befand, folgendermaßen beschrieben: „In dem Bischöflichen Wap(p)en ist unten ein Adler, und oben über demselben ein Bischoffs-Hut(t) mit dem Hirtenstab zu sehen und rundherum stehet: Sigillum Pomesaniensis“. Unter Benutzung der Cramerschen Abbildungen, der Töpckeschen Siegelbeschreibung und des aufgefundenen Siegelabdrucks läßt sich das runde Amtssiegel des Bischofs Venediger folgendermaßen beschreiben: In einem Wappenschilde sieht man die im Banner des Bisthums Pomesanien enthaltene Wappenfigur, einen nach links schauenden Adler, das Attribut des Evangelisten Johannes; der Adler hält in seinen Krallen ein langes Spruchband mit der auf den Evangelisten St. Johannes bezüglichen Inschrift: SCTS IOHANNES. Über dem Schilde sieht man eine Bischofsmütze und darüber einen Krummstab. Zu beiden Seiten der Bischofsmütze liest man die Zahl 1567, das Jahr des Amtsantritts des Bischofs. Am Rande des runden Siegels befindet sich in lateinischen Majuskeln die Umschrift: SIGILLUM.EPISCOPI.POMESANIENSIS.



Siegel des Bischofs Georg von Venediger
Geheimes Staatsarchiv, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Berlin

Zum Wappen schreibt Siebmacher²³ „Venediger eigentlich von Venedien, ein alteingeborenes Geschlecht Preußens, von seinem Stammsitz, dem gleichnamigen großen Rittergut u. Dorf Venedien im Liebemühlschen benannt. Es tritt zu Anfang des 15. Jahrhunderts urkundlich auf und etablierte sich auch auf den Rittergütern Drachenstein und Posewangen im H. A. Rastenburg. Ein hervorragendes Mitglied des Geschlechts, der 1574 verstorbene Bischof von Pomesanien Georg v. V. bediente sich des nachstehenden auch von einigen seiner Nachkommen geführten Wappens, das mit dem Emblemen seiner Mutter, geb. von Rauschke und seiner 2. Gemahlin v. Tessmer, vermehrt ist.“

23 J. Siebmacher, Großes Wappenbuch Band 16: Die Wappen des preußischen Adels Teil 3, S.100, Nachdruck Neustadt an der Aisch 1978.

Veröffentlichungen

„Von der Rechtfertigung des glaubens: gründtlicher wahrhafftiger bericht/ aus/ Gottes Wort/ etlicher Theologen aus Königsberg in Preussen// Wider die neue verführerische (und) Antichristliche Lehr. ANDRAE OSIANDRI, Darinnen er leugnet das Christus in seinem unschuldigen Leiden und sterben/ unser Gerechtigkeit sey. Königsberg 1552. Und: ANNO 1569: „Kurtze und richtige Auslegung der fürtrefflichen Epistel S.Pauli/ so er an die Römer und die ganz Christenheit geschrieben...durch Georgium Venediger/ der heiligen Schrift Doctor“.²⁴

Existenznöte

„In den ersten Jahren seines Aufenthaltes in Liebmühl hatte Venediger mit einigen Schwierigkeiten zu kämpfen. 1570 schrieb er, ihm möchten die 1000 Mark gegeben werden, die man ihm zugesagt habe, da ihm Liebmühl zu langsam eingeräumt werde und ihm deshalb die Einkünfte des Landes verloren gingen. Der Bau zu Liebmühl sei erst angefangen worden, die Keller wären allerdings schon gewölbt. Für den pomesanischen Offizial und seinen Notar habe der Herzog zwar zwei Häuser in Liebmühl gekauft, doch seien beide sehr baufällig. Sechs Jahre nach Venedigers Amtsantritt scheint der Bau noch nicht vollendet gewesen zu sein, denn 1573 besichtigte eine Kommission, der auch Wolf von Kreytzen auf Osterode und der Baumeister Daniel Körner angehörten, den Bischofssitz und gaben ein Urteil über den unfertigen Bau ab.“²⁵

Visitationen

1570 kam Herzog Albrecht Friedrich in die Stadt, um die Huldigung der Bevölkerung entgegen zu nehmen.

Bischof Venediger begann seine Visitationen in seinen Ämtern Marienwerder, Riesenburg, Preußisch Mark, Liebmühl, Osterode und Soldau. Wegen großen Sterbens hat er seine Visiten nicht fortführen können. Aber überall hat er festgestellt, daß seine Untertanen sehr ungehorsam sein, auch kamen viel Schlägereien vor („viel todtschlag“), und der Zehnte (Decem) zur Unterhaltung von Kirche und Schule werde nicht gegeben. Der Bischof berichtet an den Herzog, daß ihm doch „Grünort“ und „Schillingsheide“ nicht entzogen werden, da ihm dann Jagd und Honigbruch abgehen. Und die Fischerei habe nur vier Faß Aale 1568 eingebracht. Der Herzog gesteht ihm 59 Schafe zur Vervollständigung seiner Wirtschaft zu. Es sollen dann aber bis zu 400 Schafe gewesen sein, wie nach seinem Tod berichtet wurde.²⁶

24 Staatliche Bibliothek Neuburg/Donau S.34/8 Bibl 69.

25 Ernst Hartmann a.a.O., S.130.

26 Nach E. Hartmann a.a.O., Seite 131.

Im Dienst des Herzogs

Am 6. September 1568 nahm Georg von Venediger als Bischof von Pomesanien die Einführung des neugewählten Bischofs Joachim Mörlin²⁷ für das Bistum Samland im Königsberger Dom vor... Nachdem dem neuen Bischof sieben Fragen vorgelegt wurden, die mit „Ja, das will ich tun“ beantwortet wurden, erfolgte die Weihe zum Amt durch Handauflegung und Gebet. Im Jahre 1571 übte Venediger (auch „Venetus“ genannt) im Schloß zu Königsberg bei der Wahl des samländischen Bischofs die leitende Funktion aus. Er sandte vor dem feierlichen Wahlakt die Bitte um eine gute Wahl gen Himmel, worauf alle Anwesenden auf die Knie fielen und ein Vaterunser beteten. Dann wurde von ihm „Dr. Wigandus, der viel herrliche Gaben hatte, und etzliche Mal wider die Schweriner gestanden und gesieget“, zum neuen Bischof vorgeschlagen. Doch die Berufung kam nicht zustande, da Wigand nach Jena ging. Tilemann Heßhusen wurde 1571–1578 Bischof.²⁸

Das Ende

Erst 55 Jahre alt, riß der Tod Georg von Venediger am 3. November 1574 aus diesem Leben. Er wurde in der Kirche Liebemühl mit großen Ehren bestattet.

Die Witwe Venedigers blieb noch lange in Liebemühl wohnen. Sie befand sich in guten vermögenden Umständen. In Liebemühl kaufte sie Grundstücke und errichtete einen Hof. Allerdings gab es mit dem Nachfolger ihres Mannes, Bischof Johannes Wigand, einige Streitereien. Die Ehefrau Sophie von Venediger starb 1605.

Zum Gedächtnis

Für Georg von Venediger wurde in der Liebemühler Kirche ein Epitaph (Totengedächtnisbild) angefertigt.

Leider sind nur noch Reste mit Inschrift erhalten, die sich im „Museum des Ermlandes und der Masuren“ zu Allenstein befinden.²⁹

27 Jürgen Diestelmann: Joachim Mörlin, Luthers Kaplan und „Papst der Lutheraner“, Neuendettelsau 2004.

28 Nach E. Hartmann a.a.O., S.132.

29 Die lateinische Inschrift in deutscher Übersetzung in: Michael *Lilienthal*: Erleutertes Preußen zu finden: „Epitaphium D. Georgi Veneti. Dieses ist in der Liebemühlschen Kirche zu sehen: Allwo auf einer höltzernen Tafel sein Bildnis kniend/ und gegen ein Cruzifix bethend zu sehen/ davon aber nur noch sein bloßes Haupt /neben dem langen Bart kentlich ist. An der Seite liegt der Bischofs-Stab: Oben stehet folgende: Epitaphium des Hoch-Würdigen in Gott / des Edlen und Ehrenvesten / Achtbaren und Hoch-Gelehrten Herrn Georg Venedigers/ der heiligen Schrift Doctors und Pomesanischen Bischofs/ der in Gott seelig entschlafen den 3. November Anno 1574. Oben und unten seind Sprüche Es. LVV, 1 (Jesaja 57 Vers 1: Aber der Gerechte kommt um und niemand ist, der es zu Herzen nehme; und das heilige Leute werden weggerafft und niemand achtet darauf. Denn die Gerechten werden weggerafft vor dem Unglück; und die richtig vor sich gewandelt aben, kommen zum Frieden und ruhen in ihren Kammern“ und Johannes II, 19: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ angeschrieben und die 4 Wappen der Venediger/ der von Rauschke/ der von Milbe und der Kreyzer angemahlet.“

Familiäres

Georg Conrad³⁰ bringt noch einige Angaben zur Familie des Bischofs. „Am 25. Dezember heiratet er Sophie von Tessmer (1605 †). Sie war die Tochter des Joachim von Tessmer auf Gottkow und dessen Frau Margarethe von Kleist aus dem Hause Pinnow. Kinder aus der 2. Ehe: Hans geb. 3.10.1561 † 1643. Er war Landrichter zu Hohenstein. Am 23.7.1587 heiratet er Anna von Rauschke – gegen 1700 ist dieser Zweig erloschen. Esther geb. 30.10.1564 – † 7.3.1586. Georg geb. 27.8.1566 † 12.4.1572 Sophie geb. ? am 13.2.1586 verheiratet mit Sebastian von Jaschinski. Martin geb. 14.7.1568 in 1. Ehe mit Elisabeth von der Gablentz († 1599) in 2. Ehe 1600 mit Agnes von Gersdorff a. d. Hause Grieben.“ Aus dieser Ehe stammen die letzten Nachfahren von Venediger, die zuletzt in Preußen aber auch in Sachsen bedienstet waren. Joachim geb. 30.8.1570 starb als Hofgerichtsrat auf dem Hof Venedien bei Liebmühl, verheiratet mit Anna von der Oelsnitz. Johannes Wigand, der letzte evangelische Bischof des Bistums Pomesanien in Marienwerder und erster preußischer Botaniker, wurde um 1523 in Eisleben, Grafschaft Mansfeld (heute Sachsen-Anhalt) geboren. Zum Studium kam er 1538 an die Universität Wittenberg zu Luther und Melanchthon. Als Lehrer ist er zeitweilig an der Nürnberger Sebaldusschule. Nach dieser Unterbrechung kam er wieder nach Wittenberg, erwarb den Grad des Magisters und wurde 1546 Pfarrer in Mansfeld und 1553 Superintendent in Magdeburg.³¹

Wappen

Ein offizielles Wappen fand sich nicht in Siebmachers Wappenbuch. Doch in den Magdeburger Centurien von 1559 sieht man auf blauem Grund einen liegenden Stier mit einem lateinischen Kreuz das in den Himmel ragt. Zum Abschluß der Wappenzier steht ein lateinisches Kreuz umwunden von einem Rosenzweig, der zwei Blüten über den Kreuzquerbalken windet. Das „Corpusculum Doctrinae“ von 1578 zeigt auf dem Titel eine schlichtere Fassung des Wappens.

Die Magdeburger Centurien

In Magdeburg beginnt er mit der kirchengeschichtlichen Arbeit aus evangelischer Sicht: „Eclesiastica Historia“ in Basel veröffentlicht, bekannt als „Magdeburger Centurien“.³² „Der Aufbau des Werkes war einigermaßen kompliziert: ein Band sollte jeweils ein Jahrhundert Kirchengeschichte

30 Altes und Neues über den vorletzten pomesanischen Bischof D. Georg von Venediger, a.a.O., S.305.

31 Allgemeine Deutsche Biographie Band 42 S.452–454 Leipzig 1897.

32 Hartmann, Martina und Mentzel-Reuters, Arno: Die „Magdeburger Centurien“ und die Anfänge der quellenbezogenen Geschichtsforschung, München 2006, Seite 6. Text der Magdeburger Centurien: „Eclesiastica historica“ (Magdeburger Centurien) Digitale Version der „Bibliothek der Monumenta Germaniae Historica“.

behandeln – daher die Bezeichnung Centuria (von centum=100) und innerhalb des Bandes gab es 16 Großkapitel, die über Ausbreitung und Verfolgung der Kirche, über Lehre und Irrglauben, Zeremonien und Riten usw. in der jeweiligen Zeit unter Zitierung zeitgenössischer Quellen Auskunft geben sollten“. „Johannes Wigand ... hat über Jahrhunderte im Schatten von Matthias Flacius gestanden, den man immer wieder zu Unrecht als Verfasser der Magdeburger Centurien namhaft gemacht hat. Johannes Wigand (1523–1587) und Matthaeus Judex (1528–1564) trugen die Hauptlast der inhaltlichen Arbeit, also die Abfassung des Centurientextes; nach dem frühen Tod von Judex leistete Wigand die Hauptarbeit. „Ziel der Darstellung war es, die lutherische Lehre als Wiederherstellung des wahren Glaubens und der Urkirche darzustellen und dementsprechend das Papsttum und seine Kirchenorganisation als Irrweg zu entlarven. Dies geschah jedoch auf der Grundlage umfassender Quellenkritik.“

„Um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurden in Magdeburg die großen Kämpfe ausgefochten, die unsere Stadt, als einzige im Deutschen Reiche, gegen die Ansprüche der katholischen Kirche führte und die ihr den Ehrennamen ‚Unseres Herrgotts Kanzlei‘ verschafften. Magdeburg hatte den Mut, die Annahme des Interims zu verweigern und seinen ablehnenden Standpunkt mit Waffengewalt zu ertrotzen. Die Stadt war damals Zufluchtsort für alle jene Geistlichen, die um ihres Glaubens willen in ihrer Heimat vor Verfolgungen durch die Papisten nicht sicher waren. Von Magdeburg aus führten sie mit der Feder einen erbitterten Kampf; eine große Anzahl von Streitschriften ging von hier in alle Welt.“³³

Nach einer Amtsenthebung in Jena wurde er Superintendent in Wismar, wo er mit botanischen Studien begann. Zum zweiten Mal in Jena bis 1573. Braunschweig und Wolfenbüttel sind kürzere Aufenthaltsorte. Er bekommt einen Ruf an die Universität Königsberg. In den dortigen Streitigkeiten profiliert er sich im Kampf gegen die Philippisten, d. h. gegen die Anhänger Philipp Melanchthons, die von Kaspar Peucer, dem Schwiegersohn Melanchthons, angeführt wurden. Für die theologischen Nachfolger Martin Luthers war klar, daß Philipp Melanchthon das Erbe Luthers verfälscht habe um den Reformierten (Calvinisten) näher zu kommen.

Familie

Von einer Eheschließung wissen wir nichts genaues. Sicher war Johannes Wigand verheiratet, denn nach seinem Tode 1587 wurde berichtet, daß die Witwe Wigand noch nicht „Teilung gehalten“ habe.³⁴

Die Erben könnten sich nicht einigen, da vor allem die Vormünder abgesagt hatten, die Erbschaftsangelegenheit zu regeln. Es fand sich kein Vieh beim Haus

33 *Vincenti*, Arthur von: Geschichte der Stadtbibliothek 1525–1925, Magdeburg 1925, Seite 35.

34 Ernst *Hartmann*, a.a.O. S.137.

und es wurde kein Feldbau betrieben. Der Fürst beabsichtigte nun, das Amt Liebemühl solange zu verpachten, bis wieder ein Bischof eingesetzt und seinen Sitz in der Stadt nehmen würde. Wigands Schwiegersohn Heinrich Schrötter, in Liebemühl wohnend, war bereit, das Amt zwischenzeitlich zu übernehmen.³⁵

Bischof von Pomesanien

Der samländische Bischof Tilemann Heshsius (Bischof 1573–1578) weihte am 2. Mai 1575 Johann Wigand zum Bischof von Pomesanien in Gegenwart des Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach.

Seine bischöfliche Bestallung hatte denselben Wortlaut wie die des Georg von Venediger. Dadurch wurde ihm mit allen Rechten, besonders auch der Gerichtsbarkeit, Amt und Haus Liebemühl übergeben.

Bischof Wigand (wie seine Vorgänger) besuchten den Gottesdienst in der Pfarrkirche St. Bartholomäus. Er habe öfter die Kanzel bestiegen und gepredigt. Wenn sich viele Kommunikanten gemeldet hätten, sei er vom bischöflichen Stuhl zum Altar gegangen und hätte das Sakrament ausspenden helfen. Erst zwei Jahre nach seinem Amtsantritt nahm Bischof Wigand eine Visitation der Kirchen seines Sprengels vor, die sich vier Jahre lang hinzog und sehr gründlich durchgeführt wurde.³⁶

Streit mit Bischof Heshsius

„Es war ein tragisches Verhängnis, daß Bischof Wigand mit dem samländischen Bischof Heshsius, mit dem er in Jena in gutem Verhältnis gestanden und der ihn auch geweiht und in sein Amt eingeführt hatte, in einem scharfen theologischen Streit über die Lehre von der menschlichen Natur Christi geriet. Eine Synode am 16. Januar 1577 sollte die Versöhnung bringen. Doch alle Anwesenden gaben Tilemann Heshsius Unrecht. Da er aber starr bei seiner Überzeugung verharrte, gab er 1578 sein Bischofsamt auf. Und Johann Wigand wurde nun auch die Verwaltung des Bistums Samland in Königsberg übertragen. Um ein Haar hätte aber Bischof Wigand selbst sein Amt verloren, denn die sächsischen Theologen gaben den Rat, ihm den Abschied zu geben und die beiden Bistümer abzuschaffen, was Herzog Albrecht und Markgraf Georg Friedrich wollten. Doch die Landstände waren gegen die Abschaffung, die jedoch nach Wigands Tod 1587 kam.“³⁷

35 E. Hartmann a.a.O. S.137.

36 Z. B. Bau- und Kunstdenkmäler Ostpreußen Band 6 Masuren, Königsberg 1896: Seite 94 „Rydzewen. Die ev. Pfarrkirche königlichen Patronats, ist vom pomesanischen Bischof Johannes Wigand durch Verordnung vom 17. November 1579 gegründet.“ und: Seite 96 „Schareyken. Die erste ev. Pfarrkirche ist 1581 gegründet. Es wohnten der Feier bei der Bischof (von) Pomesanien Wigand und der Amtshauptmann von Oletzko.“

37 Ernst Hartmann: a.a.O. Seite 135 ff.

Prozeß mit der Stadt Liebemühl

Eröffnet wurde der Konflikt durch eine Reihe von Beschwerden, die die Bürgerschaft 1583 dem Bischof wegen der argen Mißwirtschaft in der Stadt vortrug, damit er für Abhilfe Sorge. Vom Rat wurde vorgebracht: die Bürger gehen fahrlässig mit dem Feuer um; die Nachtwache werde lässig gehandhabt. Der Feuerschutz ist ein Hauptthema: es wird unterlassen zu läuten, Feuereimer werden nicht angeschafft; die Töpfer löschen ihre Brennöfen nicht, die Bürger hätten Zuschüsse für die Orgel, die Braupfanne und zum Pfarrhaus gegeben, doch abgerechnet wurde nicht, dem Hirten wird sein Lohn nicht gegeben. Bischof Wigand wehrt sich heftig: „Aber es sind etliche wunderliche Köpfe in dem Städtlein, die meinen, ich sei ihr Mitbürger und Nachbar und achten nicht, das ich im Bischöflichen Amt bin.“³⁸ Als das heillose Durcheinander von Beschuldigungen und Entschuldigungen seinen Höhepunkt erreicht hatte, richtete der Bischof die Bitte nach Königsberg, eine Kommission möge doch kommen und die Wahrheit ergründen. Am 29. November 1585 kam diese Kommission. Nach tagelangen Verhören traf die Kommission ihre Entscheidung: Bischof Wigand, den Bürgermeister und den Schulzen trafen bittere Vorwürfe wegen der miserablen Führung des Stadtreiments. Der Konflikt endete mit deren rechtlichem und moralischem Sieg.

Theologe und Botaniker

Für den Gebrauch in den Kirchen und Schulen des Bistums Pomesanien ließ er ein „Corpus doctrinae sanctae pro ecclesia & scholis in episcopatu Pomezaniensis“ Königsberg 1575 in lateinischer und deutscher Sprache (1578 ?) drucken. Dies Werk wurde im ganzen Herzogtum Preußen eingeführt. Außer der kirchengeschichtlichen Arbeit an den „Magdeburger Centunien“ und anderen Themen beschäftigte sich Wigand mit der Pflanzenwelt Preußens. In der damaligen Zeit eine recht fortschrittliche Tat. Auch über die „Elentiere“ (Elche), den Bernstein, das Salz und über astrologische Sonderbarkeiten schrieb Wigand.³⁹

Das Ende

Bereits im November 1585 spricht der 62 Jahre alte Bischof von seiner Leibesschwachheit, und im Jahre darauf äußert er resigniert, er gedenke bald zu sterben. Wiederum ein Jahr später schloß am 21. Oktober 1587 der letzte evangelische Bischof in Preußen in seiner Residenzstadt Liebemühl seine Augen für immer.⁴⁰ 42 Jahre lang hatte er nach eigenem Zeugnis treu der

38 Ebd.

39 Kurt Wein: „Johannes Wigand (1523 – 1587) Preußens erster Botaniker in: Sudhoffs Archiv - Geschichte der Medizin, Band 35, Heft 3 + 4, 1942.

40 Conrad *Schlüsselburg*: Oratio funebris D. Joannis Wigandus, Frankfurt a.Main 1591 S.60 und: Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theol. Sachen, Leipzig 1738 S. 601 - 620 enthält die Autobiographie Wigands und ein Verzeichnis seiner Schriften.

Kirche gedient. Seinen Sarg trugen zwölf Pfarrer auf dem letzten Gang vom Bischofshof zum Grab. In der Kirche Liebemühl brachte man zur Erinnerung ein Totenschild an, dessen Reste sich im Museum Allenstein befinden.⁴¹

Das Ende des Bischofsamtes

„Nach dem Tode Wigands 1587 waren beide Bistümer vakant. Georg Friedrich, Markgraf von Ansbach, ging diesmal weiter als seinerzeit Albrecht, indem er nicht einmal mehr Präsidenten einsetzte, sondern gegen den Protest der Stände Konsistorien in Königsberg (für Samland) und Salfeld (für Pomesanien) einrichtete.

Bis zum Tode Georg Friedrichs 1603 war es den Ständen in 25 Jahren nicht gelungen, das Taktieren des Landesherrn zu überwinden, um die Episkopalverfassung, die seit Wigands Tod faktisch abgeschafft war, wiederherzustellen. Wie auf anderen Gebieten, scheiterten sie auch hier am Mangel an Entschlossenheit, notfalls den Bruch mit den Landesfürsten zu riskieren und bestehendes Recht auch gegen ihn durchzusetzen. Durch die seit 1587 existierende Konsistorialverfassung wurde das ständische Bischofswahlrecht zur stumpfen Waffe und zum bloßen Reklamationsinstrument.“ Auch auf den Landtagen 1620, 1621, 1632 kam immer wieder die Forderung nach Einführung der Episkopalverfassung. Noch der Große Kurfürst wurde bei seinem Regierungsantritt 1640 an die Gestaltung des geistlichen Regiments erinnert. In späteren Beschwerdekatalogen erscheint die Bischofsfrage nicht mehr. „Die Episkopalverfassung in Preußen hatte im 16. Jahrhundert die Möglichkeit ihrer Transformation in ein evangelisch geprägtes Amt bewiesen. Daß die Lösung des Bischofsamtes von den Temporalien gleichwohl nicht zu einer problemlosen Weiterführung der Spiritualien führte, lag allein an der weltlichen Gewalt. Der Landesfürst bekämpfte die Episkopalverfassung als Konkurrenz zu den eigenen Herrschaftsrechten und bemühte sich die cura religionis in die eigene Hand zu bringen. Das Bischofsamt wurde zerrieben in den Kämpfen zwischen Ständen und Fürsten“. „...Die Bischofsfrage wurde zum wichtigen Bestandteil des Ständekampfes, auch wenn sie je länger, je mehr zum bloßen Symbol für den ständischen Anspruch auf Machtteilhabe wurde.“⁴²

Zusammenfassung

„Als Luther ‚Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe‘ schreibt, denkt er daran, daß es in der nahen Zukunft evangelische Bistumsbischöfe geben könnte und würde. Wenn man bereit ist anzunehmen, daß Luthers Aussagen über den Sonderfall eines solchen evangelischen Bischofs

41 Osteroder Zeitung Folge 3, 1955 S.6+7 (Osterode /Harz erschienen).

42 Eike Wolgast: Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648, Stuttgart 1995, Seite 207.

prinzipielle Aussagen sind, die auch für den Normalfall gültig sind, dann würde Luther auch daran denken, daß es evangelische Bistümer geben könnte und würde, in denen bekehrte päpstliche Bischöfe oberhirtliche Funktionen über evangelische Ortsbischöfe und die ihnen anvertrauten Gemeinden ausüben. Die Ereignisse in Samland und Pomesanien und das mit ihnen gegebene Potential für die weitere Entwicklung einer evangelischen Kirche als selbständiger rechtlicher Körperschaft zeigen, daß Luthers Gedanken nicht so phantastisch sind, wie es auf den ersten Blick scheint.“⁴³ Es gab die Möglichkeit eines evangelischen Bistums, wie andere Beispiele zeigen, z. B bestand als evangelisches Fürstbistum Lübeck bis 1803. Der Sonderfall des Bistums Osnabrück mit wechselnden evangelischen und katholischen Bischöfen soll wenigstens erwähnt werden.⁴⁴

43 Gottfried Krodel: „Martin Luther und das Bischofsamt“ in Martin Brecht: „Martin Luther und das Bischofsamt“ Stuttgart 1990, S.50, dort auch: Irmgard Höß: Luther und die Bischofseinsetzungen in Merseburg und Kammin, Seite 123; und Hans-Ulrich Delius: Das Naumburger Bischofsexperiment und Martin Luther, Seite 131ff.

44 Über die Verhältnisse in den evangelischen Domstiften ausführlich: Johannes Heckel: Die evangelischen Dom- und Kollegiatstifte Preußens, Stuttgart 1924, Nachdruck Amsterdam 1964.

Christoph Horwitz:

Hiob – der Mann zwischen Himmel und Hölle

Wer das Buch Hiob liest, wird mit zahlreichen, äußerst schwierigen Fragen eingedeckt. Wird uns der Schlüssel an die Hand gegeben, den Sinn dieses Leidens zu ergründen? Erfahren wir, nach welchem Maßstab Gottes Gerechtigkeit eingeschätzt werden muß? Gewinnen wir Klarheit darüber, was Satan in der himmlischen Ratsversammlung zu suchen hat? In jeder Hinsicht erschöpfende Antworten wird unsere Untersuchung nicht zu geben vermögen, aber sie nimmt für sich in Anspruch, Anstöße für neues Nachdenken über die angeschnittenen und weitere Themen auszulösen. So mag dieses biblische Buch, das wegen seiner scheinbaren Unzugänglichkeit bei der Lektüre oft beiseite gelassen oder nur in begrenztem Umfang zur Kenntnis genommen wird, neu ins Blickfeld rücken und aufschlußreiche Ausblicke für unsere Christusnachfolge freilegen.

Wer ist Hiob?

Hat Hiob tatsächlich gelebt oder hat ein frommer Dichter eine solche erdachte Gestalt dafür genutzt, durch ihn die Glaubenserfahrungen, die in Gottes Volk im Laufe der langen Geschichte gemacht wurden, zusammenfassend darzustellen? Gewiß hätte auch ein solches Unternehmen seinen Wert. Mir will jedoch scheinen, daß vor allem die geistlichen Höhepunkte im Dasein des Hiob an Durchschlagkraft verlieren, wenn es dabei nicht um unmittelbares, tatsächliches Erleben geht. Das Lob Hiobs angesichts seines in kürzester Zeit verlorenen Besitzes wirkt noch ungleich überzeugender, wenn ein lebendiger Mann vor uns steht, als wenn von einem durch Jahrhunderte erworbenen Glaubenssatz berichtet wird. Gleiches gilt für das unter die Haut gehende Bekenntnis des Hiob angesichts seines unausweichlichen Todes: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt.“ Außerdem läßt die Bibel durchweg deutlich erkennen, ob sie Gleichnisse oder tatsächliche Ereignisse und Personen ins Gesichtsfeld rückt. Hiob wird uns deutlich als eine lebende Persönlichkeit vor Augen gestellt.

Was hat Satan im Himmel zu suchen?

Diese gemeldete Szene gibt uns Rätsel auf. Es erscheint uns völlig unangemessen, daß Gott, der Herr, mit Satan auf Augenhöhe verhandelt und dessen Begehren in für uns äußerst fragwürdiger Weise nachgibt. Ohne zu meinen, die aufkommenden Fragen damit restlos zu lösen, scheint es mir wichtig, die Aussagen in der Offenbarung des Johannes 12, 7ff über den Satan zur Kenntnis zu nehmen. Dort wird seine Rolle als ständiger Ankläger der Frommen vor Gott beschrieben. Dieser Anspruch des Satans an den in Schuld vor Gott

gefallenen Menschen kann erst, so heißt es dort, durch das Blut des Lammes aufgehoben werden. So gesehen sind Gespräche, Verhandlungen zwischen Gott und dem Teufel durchaus nichts, was aus dem Rahmen fällt. Daher wird es für das Verständnis des Hiob und seiner Lebensgeschichte wesentlich sein, als Hintergrund des Geschehens den Kampf Gottes und des Satans um diesen Mann zu sehen, der ständig zwischen Himmel und Hölle steht.

Ein herausragender Steckbrief

Wenn wir die ersten Sätze im Buch Hiob lesen, trauen wir unseren Augen nicht. Dort heißt es: „Es war ein Mann im Lande Uz, der hieß Hiob. Der war fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und mied das Böse.“ Diese Aussage gewinnt an Gewicht dadurch, daß sie an mehreren Stellen in gleichem Sinn mitgeteilt wird. Wir lesen verschiedentlich: Hiob mied das Böse, tat nichts Törichtes wider Gott und versündigte sich nicht mit seinen Lippen. Vollends ist zu beachten, daß Gott selbst im Gespräch mit Satan ein gleiches Urteil fällt. Die noch hinzuzufügenden geistlichen Höhepunkte im Leben Hiobs, die weiteres Licht auf diesen Mann ausstrahlen, werden bei späteren Überlegungen noch einmal aufgegriffen.

An dieser Stelle aber sei auf eine brennende, durch diese Charakteristik Hiobs auftretende Frage aufmerksam gemacht: Steht in Hiob der Mann vollständiger Gerechtigkeit vor unseren Augen, der für seine Person keiner Erlösung bedarf, wie alle anderen Menschenkinder? Ganz in diese Richtung scheint es zu zielen, wenn dieser Mann, nachdem ihm in kürzester Zeit aller Besitz und seine Kinder genommen sind, feststellt: „Ich bin nackt von meiner Mutter Leibe gekommen, nackt werde ich wieder dahinfahren. Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt!“ Wir sollten auch den folgenden Satz wahrnehmen: „In diesem allen sündigte Hiob nicht und tat nichts Törichtes wider Gott.“

Hiob unter Schicksalsschlägen

Hiobs Lob nach dem Verlust seines ganzen Besitzes verschlägt uns die Sprache. Daß es sich bei diesem Lob nicht um oberflächliche Redensarten gehandelt hat, wird in Gottes neuer Verhandlungsrunde mit Satan deutlich. Wir lesen: „Der Herr sprach zu dem Satan: Hast du Acht auf meinen Knecht Hiob gehabt? Denn es ist seinesgleichen auf Erden nicht, fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und meidet das Böse und hält noch fest an seiner Frömmigkeit; du aber hast mich bewogen, ihn ohne Grund zu verderben...“

Nun aber muß Hiob noch den nächsten harten Schlag verkraften. Seine Gesundheit wird ihm genommen, er muß mit ansehen, wie sein Leib verfault und ihn Tag für Tag dem Tode näher bringt. In dieser äußerst zugespitzten Lage kommt es zur Auseinandersetzung mit seiner Frau. Angesichts dieses

geschlagenen Mannes, der elend vor ihr steht, hat sie – menschlich verständlich – keinen anderen Rat für ihn: „Hältst du noch fest an deiner Frömmigkeit? Sage Gott ab und stirb!“ Wiederum werden wir es nicht fassen, wenn wir Hiobs Entgegnung hören: „Du redest, wie die törichten Weiber reden. Haben wir Gutes empfangen von Gott und sollen das Böse nicht auch annehmen?“ Erneut wird als Ergebnis festgehalten: „In diesem allen versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen.“

Braucht ein solcher Mann Erlösung? Ist er nicht der Eine, der Gutes tut vor allen anderen, die dem Bösen verfallen sind? Wird durch ihn die Schriftaussage aufgehoben: „Gott schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob jemand klug sei und nach Gott frage. Aber sie sind alle abgefallen und allesamt verdorben, da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer“ (Psalm 14, 2f)?

Das Gespräch Hiobs mit seinen Freunden

Zu Beginn der Begegnung der Freunde Hiobs mit ihm wird Folgendes mitgeteilt: „Als aber die drei Freunde Hiobs all das Unglück hörten, das über ihn gekommen war, kamen sie, ein jeder aus seinem Ort; Eliphaz von Teman, Bildad von Schuach und Zophar von Naama. Denn sie waren eins geworden hinzugehen, um ihn zu beklagen und trösten. Und als sie ihre Augen aufhoben von ferne, erkannten sie ihn nicht und erhoben ihre Stimme und weinten, und ein jeder zerriß sein Kleid, und sie warfen Staub gen Himmel auf ihr Haupt und saßen mit ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte und redeten nichts mit ihm, denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war“ (Hiob 2, 11-13). Die Krankheit muß Hiob bereits so übel zugerichtet haben, daß seine Freunde ihn zunächst nicht einmal erkannten und so erschüttert waren, daß sie lange Zeit kein Wort herauszubringen vermochten, um die gesetzte Aufgabe zu erfüllen, Hiobs Geschick zu beklagen, ihn zu trösten, ihm über den offensichtlich schrecklichen Verfall seines Körpers hinwegzuhelfen. Erst nach sieben Tagen und Nächten sahen sie sich zum Gespräch fähig.

Hiob eröffnet die Runde mit einer unter die Haut gehenden Klage. Er verflucht den Tag seiner Geburt und hadert mit Gott über sein Schicksal. Es wäre das Beste, wenn der Leib seiner Mutter verschlossen geblieben wäre, wenn er nicht aus dem Mutterschoß ans Licht geholt worden wäre. Er möchte am liebsten tot sein, denn er meint, daß er dann Ruhe haben würde. Im Totenreich, so glaubt er, sind Große und Kleine gleich, und der Knecht ist frei von seinem Herrn. Hiob fragt herausfordernd: Warum gibt Gott das Licht dem Mühseligen und das Leben den betrübten Herzen, die auf den Tod warten, aber er kommt nicht? (Siehe Hiob 3, 1ff).

Bevor wir auf die Reden der Freunde eingehen, fassen wir zusammen, was Hiob im Rahmen seiner Entgegnungen auf die Worte seiner Freunde erwidert hat.

Außerordentlich hartnäckig stellt Hiob seine Unschuld heraus, so daß unbegreiflich bleiben muß, daß Gott, der ihn geschaffen hat, ihn in solche Tiefe hat fallen lassen. Darum unterzieht er die Gerechtigkeit Gottes schärfster Kritik. Völlig ungerechtfertigt, folgert er erbittert, lasse Gott ihn leiden. Er steigert sich so in seinen Unwillen hinein, daß er Gott ohne Wenn und Aber seinen Feind nennt! Dann aber erscheint es mehr als widersprüchlich, daß Hiob Gott nicht loslassen kann. Er weigert sich trotz seiner unerhörten Angriffe auf Gott, den von seiner Frau empfohlenen Weg einzuschlagen. Er schließt es aus, Gott abzusagen und ohne seine Streitsache vor ihm zur Klärung gebracht zu haben, zu sterben. Er läßt auch im Gegensatz zu früheren Äußerungen durchblicken, daß ihn der Tod nicht endgültig von Gott trennen könne. Seine Gedanken steigern sich zu der maßlosen Forderung: Gott müsse von ihm zur Rechenschaft gezogen werden. In dieser nach Hiobs Meinung unausweichlichen, längst überfälligen Gegenüberstellung habe Gott sich ihm gegenüber zu rechtfertigen, da er doch schuldlos sei und das über ihn hereingebrochene Leiden durch nichts zu begründen sei.

Auf einen für unser Nachdenken entscheidenden Hinweis macht Luther aufmerksam, wenn er auf die Heilung des Blinden im Johannesevangelium Kapitel 9 den Blick lenkt. Dort schreibt Johannes im dritten Vers: „Jesus antwortete: Es hat weder dieser gesündigt, noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm.“ Hier ist eine Leitlinie aufgezeichnet, die einiges Licht auf das Erleben Hiobs werfen kann. – In dieser Weise hat sich Hiob gegen die Anschuldigungen seiner Freunde zur Wehr gesetzt. Was hatten ihm seine Freunde zu sagen?

In immer neuen Redegängen bemühen sie sich, Hiob geradezu einzuwähmern, dein Leid, das uns vor Augen steht, ist der unumstößliche Beweis dafür, daß du vor Gott schuldig geworden bist. Hiob werden die abenteuerlichsten und vielfach unhaltbaren Vorhaltungen gemacht, was er Übles getan hat (siehe dazu u. a. Hiob 8, 1ff). Bei aller Verschiedenheit der Aussagen des Eliphaz, des Bildad und des Zophar – unter dem Strich kommt immer wieder dasselbe Ergebnis heraus: Hiobs Leiden sind der unwiderlegliche Beweis für seine Schuld vor Gott. Seine Freunde vermögen nur zu raten, Hiob solle sich mit Gott vertragen. Das aber ist zu diesem Zeitpunkt für Hiob eine völlig undenkbare Lösung in der anstehenden Auseinandersetzung. Er will unter allen Umständen die persönliche Gegenüberstellung mit Gott. Davon ist er nicht willens, abzurücken. Erinnern wir uns daran, Hiob steht auf dem Schlachtfeld zwischen Gott und Satan.

Die Sackgasse der Gespräche

Die Gesprächspartner sind in ihrer Haltung im Herzubringen neuer, weiterführender Gedanken erstarrt. Keiner von ihnen ist bereit, von seinem vorgetragenen Standpunkt abzuweichen. Genaues Hinsehen macht die Ursache

der verhärteten Spannung klar: Beide Seiten haben in ihrer Weise recht! Sie können gar nicht von ihrer eingenommenen Stellung abweichen, ohne ihr Gesicht zu verlieren. Haben Hiobs Freunde und er selbst es nicht als unaufgebbaren Lehrsatz gelernt: Schuld muß gesühnt werden? Demnach ist zu folgern: Wer leidet, muß Entsprechendes auf seinem Schuldkonto haben. Hiob wirft eine Frage auf, die zu einer erweiterten Sicht führen könnte, die aus der Sackgasse einen Ausweg weisen könnte. Warum, so überlegt er, kann es Gottlosen gut gehen und fromme Leute müssen dunkle Wegstrecken durchlaufen? Derartige Beispiele sind doch nachweisbar und haben in den Psalmen und bei den Propheten Niederschlag gefunden.

Hiob kann sich auf keinen Fall mit einem Gott abfinden, der einen Unschuldigen leiden läßt. Davon ist er so felsenfest überzeugt, daß er meint, erhobenen Hauptes Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüberzutreten zu können und Rechtfertigung für sich und seine Sache erwarten muß. Wo liegt die Lösung in dieser verfahrenen Sache?

Elihus Reden

Ohne Vorbereitung tritt nach dem vermeintlichen Abschluß des bisherigen Meinungs-austausches Elihu als vierter Gesprächspartner auf. Dieses etwas ungewöhnliche Ereignis hat zu der Vermutung geführt, Elihus Reden seien später eingefügt worden. Mir erscheint das nicht überzeugend zu sein. Ist der Vorgang nicht vielmehr so erklärbar: Satan möchte auf jeden Fall als Sieger im Kampf mit Gott um Hiob dastehen. Zu diesem Zeitpunkt hat er schlechte Karten. Hiob weigert sich, sich von Gott zu lösen, obwohl ihn Gott in tiefem Leid hat versinken lassen, wie er meint. Ist es da nicht zu erwarten, daß Satan noch einen weiteren Mann in den Kampf schickt, um doch noch ein für ihn günstiges Ergebnis in der Auseinandersetzung mit Gott zu erreichen?

So gesehen erscheint der Auftritt Elihus durchaus folgerichtig, wiewohl nicht mitgeteilt wird, wie es zustande gekommen ist, daß Elihu in das laufende Geschehen hineingezogen worden ist.

Elihu führt sich ein, indem er erklärt, er habe zunächst den Alten das Feld überlassen wollen, nun aber, da sie sich mit ihren Ausführungen festgefahren hätten, wolle er sein Wissen ins Spiel bringen. Sehr gespannt sind wir nun auf die neuen, weiterführenden Beiträge dieses Mannes, wie er die erstarrten Fronten auf Seiten der im Streit liegenden Partner aufbrechen will. Wenn Elihu auch recht hochfahrend auftritt, so sind seinen Reden doch manche treffende Aussagen zu entnehmen. Er fordert Hiob auf, nicht nach dem „Warum“ seiner Leiden, sondern vielmehr nach ihrem „Wozu“ zu fragen. Er macht ohne Umschweife klar: Hiobs Unschuldsbeteuerungen stellen eine Gotteslästerung dar. Er weist darauf hin: Gott führt durch Buße zum Heil. Insgesamt aber gelingt es Elihu keineswegs, die entstandene Lage zu ändern. Er verteidigt

Gottes Gerechtigkeit, es ergeht dem Menschen seinem Handeln entsprechend, das Gesetz der Vergeltung ist ihm verbindlich wie schon seinen Vorrednern. Zugespitzt stellt er folgende Fragen an Hiob: Soll Gott vor Hiob hintreten und Besserung geloben? Soll Gott sich von Hiob vorschreiben lassen, wie er Vergeltung zu üben hat? Im Lob Gottes, das ist sein Ergebnis, werde Hiob über sein Leid hinausgehoben und Gott nahe kommen. Es ist klar: Dieser Weg ist für Hiob unbegehrbar. Auch die Meinung Elihus, „der Dulder werde durch sein Leid gerettet“ ist für Hiob nicht annehmbar. Hatte er nicht Gott gelobt, als er geschlagen wurde und wurde danach in noch tieferes Leid hineingestoßen?

Dieser Überblick läßt erkennen, Elihu hat das festgefahrene Gespräch nicht durch neue Anstöße wieder in Gang bringen können. Hiob und seine Freunde – inzwischen seine Feinde – stehen sich auch nach Elihus Eingreifen unversöhnlich einander gegenüber! Satans Position hat sich nicht verbessert. Der von ihm erhoffte Beweis, Hiob vertraue Gott nur, weil ihm das handfeste Vorteile einbringe, ist bisher nicht zum Ziel gekommen. Auch der Einsatz eines zusätzlichen Trösters hat die Lage nicht zu Satans Gunsten verändern können. Seine Hoffnung, Gott eine tiefgreifende Niederlage beizubringen, dieser Triumph sollte sich offensichtlich nicht erfüllen.

Gott greift in das festgefahrene Geschehen ein

Wie soll es weitergehen? Ein erneuter Schlagabtausch Hiobs und seiner Freunde ist sinnlos geworden. Sie stehen sich unversöhnlich in ihren Standpunkten einander gegenüber. Muß Gott nunmehr den Angriff aufgrund des bisherigen Verlaufes als unentschieden bewerten? Kann er die durch Hiob gegen ihn erhobenen Vorwürfe ohne Gegenwehr hinnehmen? Ohne ein vorher erkennbares Zeichen meldet sich Gott aus dem Wettersturm zu Wort. Aber diese Begegnung mit Gott verläuft ganz anders, den Vorstellungen Hiobs keineswegs entsprechend. Hiob hatte sich vorgenommen, Gott seine Anklageschrift zu übergeben, und er war überzeugt, als strahlender Sieger aus dem sich anschließenden Prozeß hervorzugehen.

Nun aber sind die Rollen vertauscht. Hiob findet sich auf die Anklagebank gesetzt wieder. Er ist es nicht, der Gott einem scharfen Verhör unterziehen kann, ihm bohrende, auf eindeutige Antworten hinzielende Fragen vorlegt, sondern Hiob wird ausgeforscht, ein Vorgang, der den erhofften Verlauf des Gerichtsverfahrens völlig auf den Kopf stellt. Hiob wollte von Gott wissen, wie es mit der Gerechtigkeit des Allmächtigen bestellt sei, ihm lag daran, zu erkunden, was Gott sich dabei gedacht habe, einen Unschuldigen in fast unerträgliches Leiden zu stürzen, sich ihm gegenüber als Feind zu gebärden. So sollte nach Hiobs Plan die Begegnung mit Gott sich gestalten: Der Herr Himmels und der Erde sollte ihm verbindlich bescheinigen, daß er mit vollem Recht auf seiner Unschuld beharrt habe. Nichts von diesen Wünschen erfüllte

sich. War die erhoffte Begegnung, die sicher erwartete Rechtfertigung Hiobs, ein vollkommener Schlag ins Wasser?

Anstatt Klarheit über die Gerechtigkeit Gottes und ihre Handhabung zu gewinnen, prasseln Anfragen über Anfragen Gottes auf Hiob nieder: „Auf, gürte deine Lenden wie ein Mann, ich will dich fragen, du belehre mich! Wo warst du, als ich die Erde gründete? Wer setzte ihre Maße, daß du's wüßtest, wer zog die Meßschnur über sie? Wer schloß das Meer mit Toren ein, als sprudelnd es dem Mutterschoß entquoll...?“ So geht es fort. Vor Hiobs Augen wird die unermeßliche Kraft Gottes und sein Schaffen in der ganzen Schöpfung entfaltet. Ein umfassender Blick in die Wunder der Tierwelt wird ihm in einzigartiger Weise eröffnet.

Bei diesen Schilderungen steht ständig die Frage im Hintergrund: Wo, Hiob, hast du dich einzuordnen? Nach dieser beeindruckenden Schau folgert der Herr: „Mit dem Allmächt'gen will der Tadler rechten? Der Gott anklagt, antworte drauf!“ Wir können uns gut vorstellen, wie Hiob bei dieser Ansprache Gottes ein Schauer nach dem anderen über den Rücken gelaufen ist im Gedenken an das, was in den Gesprächen mit seinen Freunden geäußert worden ist. Das läßt Hiobs Antwort hinlänglich erahnen: „Siehe, ich bin zu gering, was kann ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund. Einmal hab' ich geredet, tu's nicht wieder, ein zweites Mal, doch nun nicht mehr.“ Wie konnte es in Hiobs Haltung zu einer solchen Kehrtwendung kommen?

Hiobs Buße

Wie kann sich derselbe Hiob, der bisher so leidenschaftlich seine Unschuld betont und verteidigt hat, plötzlich, so muß es uns jedenfalls erscheinen, vor Gott schuldig bekennen? Das ist umso unverständlicher, da er seine geplanten Anklagepunkte gegen Gott überhaupt nicht zur Sprache bringen konnte und Gott seinerseits Hiobs Anliegen gar nicht im Blick zu haben schien.

Wer sich Gottes Ansprache jedoch genau ansieht, erfährt: Die Größe Gottes ist Hiob eindringlich bewußt gemacht worden. Von daher sind Hiobs Augen dafür geöffnet worden, daß es ein unmögliches Unterfangen ist, den Allmächtigen ausrechnen zu wollen, menschliche Maßstäbe an sein Tun anzulegen. Unter dem Eindruck dieser Einsicht muß Hiob erkannt haben, was für eine Anmaßung es war, Gott sein Handeln vorzuschreiben, wie verwerflich, ihm Vorwürfe zu machen, daß er Hiob, den vermeintlich Unschuldigen, in tiefes Leiden gestürzt habe. Hiob erfaßte, wie verhängnisvoll es war, Gottes Gerechtigkeit aus seiner beschränkten Sicht anzufechten und sich zu erdreisten, ihn zum Prozeß zu fordern, ihn auf die Anklagebank zu setzen, ihn seinen Feind zu nennen, der ihn grundlos und unverdient unerträglich abgestraft habe. Die Meßlatte Gottes war von Hiob unter keinen Umständen zu hinterfragen, dazu fehlte ihm, wie ihm klar geworden war, jede Voraussetzung. Aus dieser Erkenntnis heraus ergibt sich

für uns, daß Hiob zu einem wirklichen Sündenbekenntnis kommen konnte. Der Schlüssel für diese Beichte ist das erste Gebot. In seiner starrsinnig behaupteten Unschuld und den aus ihr gezogenen Folgerungen hatte er Gott zu sich auf seine Ebene herab gezogen; er meinte, mit Gott auf Augenhöhe verhandeln zu können und dabei sogar die ungleich bessere Position zu besitzen. Da war das erste Gebot „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir“ außer Acht gelassen. So hatte sich Hiob in seinem Eifer zu Gott erhoben und sich mit ihm auf eine Stufe gestellt. Oder wie haben wir die Anfragen Gottes an Hiob in seiner letzten Rede zu bewerten?

„Gürte doch deine Lenden wie ein Mann,
ich will dich fragen, du belehre mich!
Willst wirklich du mein Recht zerbrechen,
mich schuldig sprechen, daß du recht behältst?
Hast du denn einen Arm wie Gott
und Donnerst du mit einer Stimme gleich wie er?“

(Hiob 38, 7ff)

Hiob hat unumwunden eingestanden, daß er an seiner Unschuldserklärung nicht festhalten kann. Er beweist nun die Größe, voll für sein Tun und Denken geradezustehen, ohne die Schuld auf andere oder die unglücklichen Umstände abzuschieben. Das findet in seiner letzten Antwort an Gott unmißverständlichen Ausdruck:

„Ich hab’ erkannt, daß du alles vermagst,
und kein Gedanke ist dir unausführbar.
Wer ist’s, der ohn’ Einsicht den Rat verdunkelt?
So hab’ ich denn geredet ohne Einsicht
Dinge zu wunderbar und unerkannt.
Hör doch und laß mich reden
ich will dich fragen, du belehre mich.
Vom Hörensagen hatte ich von dir vernommen;
nun aber hat mein Auge dich geschaut!
Darum bekenne ich mich schuldig
und ich bereu’ in Staub und Asche“ (Hiob 42, 1ff).

Gott erzeigt Hiob nach dieser Umkehr unbegrenzte Gnade. Hiob erhält seinen Besitz doppelt zurück und bekommt eine neue Familie. Was hat sich bei Hiob geändert? Er weiß nunmehr, daß er den Herrn Himmels und der Erde nicht nach seinen Maßstäben beurteilen kann, beurteilen darf. Gott hat auch da noch Wege zu einer Lösung in Verwicklungen und Ausweglosigkeiten, wenn Menschen sich hoffnungslos festgefahren wähnen und an Gottes Gerechtigkeit und Allmacht zu zweifeln beginnen. Er hat sich Hiob so gezeigt, daß er sich vorbehaltlos in Gottes Hand geborgen weiß und keinerlei Anfrage an die

Brüchigkeit seiner Gerechtigkeit mehr vorzubringen hat. Hiob ist mit seinem Gott wieder im Reinen. Satan hat ihn nicht auf seine Seite ziehen können trotz des schweren Kampfes, den Hiob bis zu diesem Ziel durchfechten mußte.

Und die Freunde Hiobs?

Die Freunde Hiobs haben mit ihrer Aussage – du leidest, also hast du Schuld auf dich geladen – recht gehabt. Das war die Lehre, mit der sie groß geworden sind. Wie aber können sie dann von Gott schuldig gesprochen werden, indem sie diesen Lehrsatz auf Hiob anwendeten? Sie haben verkannt, daß Gott in solchen Vergeltungsrahmen nicht bedingungslos eingezwängt werden kann. Sie haben das Schema Leiden-Schuld zur unwiderruflichen Grenze für Gottes Handeln erhoben. So konnten sie Hiobs Anfechtungen nicht auffangen. Sie ließen sich auch durch Hiobs Hinweis, daß es nachweisbar sei, daß Fromme leiden müßten, Gottlose aber im Wohlstand schwelgten, nicht von ihren Belehrungen an Hiob abbringen. Diese ungeistliche Starrheit macht Gott ihnen zum Vorwurf. So konnten sie Hiob aus seiner Not nicht heraushelfen, sondern stießen ihn immer tiefer in seinen Streit mit Gott hinein. Mit dem Gott seiner Freunde konnte und wollte Hiob sich nicht abfinden. Hiob verstrickte sich zwar in Schuld, aber er hat im Gegensatz zu seinen Freunden den wesentlichen Punkt erahnt. Er fand auf Umwegen den Zugang zu Gottes wahrer Größe, zu seiner Allmacht, die auch für einen Hiob eine Lösung seiner Nöte bereithalten würde. Seine nicht zu erstickende Sehnsucht nach Gott trotz seines Kampfes mit dessen vermeintlicher Ungerechtigkeit läßt diese Einsicht, wenn auch sehr verhüllt, durch das ganze Geschehen hindurch aufleuchten. Ihr habt mit eurem harten Kurs nicht recht getan, ist Gottes Urteil über Hiobs Freunde und ihr Handeln. So aber können diese Ereignisse nicht als abgeschlossen gelten. Hiob, so weist ihn Gott an, soll für seine Freunde Fürbitte leisten, verbunden mit einem Brandopfer, um Vergebung von Gott für sie zu erlangen, dafür, daß sie Gott verkleinert haben, seine Allmacht aus den Augen verloren haben, ihn in das menschlich begrenzte Denken förmlich eingezwängt, eingesperrt haben, ohne ihm Raum für sein allmächtiges Schaffen darüber hinaus zu belassen. Auf diese Weise wird Hiob die ihm zuteil gewordene Vergebung weiterreichen und sich so als mit Gott versöhnt bewähren.

Ist Hiob der Gerechte?

Diese Frage erscheint durch Hiobs Buße vor Gott mit einem klaren Nein zu beantworten zu sein. Und dennoch besteht Anlaß dazu, das Thema noch einmal aufzugreifen. Einer, von dem es heißen kann, er sei fromm und meide das Böse und dieses Urteil auch dann bewährt hat, nachdem er mit dem totalen Verlust seines Besitzes, seiner Kinder und schließlich seiner Gesundheit geschlagen wurde, erkundigt sich mit Recht: Bin ich der eine Schuldlose unter allen, die

sich um Gott nicht kümmern? Ist dieses mehrmals bezeugte, auch von Gott gefällte Urteil dadurch aufgehoben, daß Hiob in seiner Verzweiflung kritische Fragen an den Allmächtigen gerichtet hat? Es kann nicht verkannt werden, daß Hiob die durch Gottes Gebote gesetzte Grenze eindeutig überschritten hat. Hat er sich doch dazu hergegeben, vor den Ohren seiner Freunde Gott als seinen Feind zu bezeichnen, seine Gerechtigkeit anzuzweifeln und geradezu auf sein Recht gepocht, ihn auf die Anklagebank zu setzen. Damit war das erste Gebot übertreten, und somit trifft Hiob die ganze Härte der Schriftaussage: „So jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem, der ist's ganz schuldig“ (Jakobus 2, 10). Außerdem ist das erste Gebot das Herzstück aller Gebote, so daß wir festhalten müssen: Das erste Gebot ist dasjenige, aus dem die Gebote zwei bis zehn als Anwendung auf alle Gebiete des Alltagslebens hervorgewachsen. Das Verhalten des Hiob ist nicht schönzureden. Dennoch wird uns das Wort „Er mied das Böse ...“ nicht loslassen.

An dem Schuldspruch Hiobs führt nichts vorbei, er ist durch Gott selbst ausgesprochen. Hiob ist nicht der eine Gerechte, der keiner Erlösung bedarf. Aber es wird durch ihn mehrfach die Sicht auf den Einen eröffnet, der dem, der seine Schuld vor Gott eingesteht, Vergebung schenken kann durch sein unschuldigtes Leiden und Sterben. Damit ist der Weg angedeutet, der ihn aus seiner Anfechtung herausführt zu Gott als seinem unumschränkt anerkannten Herrn. An diesem Ziel angekommen, wird Gottes Gerechtigkeit in einem vollkommen neuen Licht erscheinen.

Lichtblicke im Leben Hiobs auf den Erlöser

Wer das sechzehnte Kapitel des Buches Hiob mit den Nachrichten vergleicht, die Jesaja in seinem dreiundfünfzigsten Kapitel über den leidenden Gottesknecht übermittelt, wird gewahr, daß bei Hiob mancherlei Anklänge an den Prozeß Jesu zu finden sind. Da heißt es beispielsweise in Kapitel 53, 10f: „... Sie haben ihren Mund aufgesperrt wider mich und haben mich schmählich auf meine Backen geschlagen. Sie haben ihren Mut miteinander an mir gekühlt. Gott hat mich übergeben den Ungerechten und hat mich in die Hände der Gottlosen kommen lassen ...“. Die Spitze in der Reihe der Hinweise Hiobs auf die Zukunft ist erreicht, wenn er angesichts des unmittelbar bevorstehenden Todes ausrufen kann: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt ... Ich selbst werde ihn sehen, meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder“ (Hiob 19, 25.27).

Hiobs geistliches Fundament

Versuchen wir, die geistlichen Grundlagen dieses Mannes zu erfassen. Am Anfang seines Weges steht das von Gott gefällte Urteil: Hiob ist fromm und meidet das Böse. Er ist so auf ein intaktes Verhältnis zu Gott ausgerichtet, daß er für seine feiernden Kinder Gott vorsorglich ein Opfer darbringt, weil sie bei ihrem

Zusammensein sich versündigen könnten. Satan bestreitet dieses unversehrte Verhältnis zu Gott nicht. Er möchte es aber auf eine harte Probe stellen, weil er behauptet, Hiob halte sich deswegen so fest an Gott, weil ihm das handfeste Vorteile bringe. Er werde aber sogleich von Gott abfallen, wenn ihm diese Vorrechte genommen würden. Wir überlegen: Ist Satan sich seiner Sache von vornherein sicher oder sieht er in der geplanten Versuchung Hiobs die einmalige Chance, ihn zum Abfall von Gott zu bringen? Erstaunlicherweise läßt Gott sich auf dieses gefährliche Unternehmen ein. Ist er Hiobs Durchhaltevermögen sicher oder kann er seinen Diener auch preisgeben, wenn er nicht standhalten sollte? Oder kommt die Regel aus dem 1. Korintherbrief 10, 13 zur Anwendung: „Es hat euch noch keine denn menschliche Versuchung betroffen. Aber Gott ist getreu, der euch nicht läßt versuchen über euer Vermögen, sondern macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinne, daß ihr's könnt ertragen“? Es scheint fast so, als habe Satan Hiob völlig fehl eingeschätzt, daß er ihn ohne viel Mühe zu einem Mitarbeiter für sein Reich machen könnte.

Wie fest Hiob in seinem Vertrauen zu Gott verwurzelt war, lassen mancherlei Stationen auf seinem Weg erkennen und geben Lichtblicke während seiner gewaltigen Anfechtungen frei, die ihn in der Tat an den Rand des Abgrunds, in den Vorhof der Hölle gelangen ließen. Vor diesem Absturz jedoch bewahrte ihn der Eingriff Gottes. In diesem Zusammenhang ist an Hiobs Reaktionen zu erinnern, daß er Gutes wie Böses aus Gottes Hand nehmen will, daß er trotz seiner schweren Krankheit, die ihn heimgesucht hat, und dem Verlust seiner Kinder, das Ansinnen seiner Frau, Gott abzusagen, entschieden zurückweist. Der Höhepunkt im Blick auf Hiobs geistlichen Stand ist sein Ausruf: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt ...“

An dieser Stelle wird am deutlichsten der Durchblick auf den einen Gerechten vor Augen geführt, der Hiob am Ende das Tor aus seiner Not heraus eröffnen wird. Um das ganze Schwergewicht dieses Satzes einzuschätzen, sei hervorgehoben: Hiob steht mit seinem Aussatz nahe vor des Todes Tür. Das Verfaulen seines Körpers wird bereits so weit fortgeschritten sein, daß sein Lebensende unausweichlich vor ihm stand. Da kann dieser Ausspruch nur als verzweifelter Aufschrei gewertet werden, der sich in aussichtsloser Lage etwas vorzumachen versucht, um nicht ohne jeden Halt in den Abgrund zu stürzen, oder es muß eine Gewißheit in diesem Mann herangewachsen sein, die für Außenstehende unerklärlich bleiben wird. Daß Hiob diese Nachricht für spätere Geschlechter aufgeschrieben wissen will, läßt folgern, daß mehr als eine augenblickliche Gefühlsaufwallung hinter ihr steckt, sondern eine Botschaft, die neue Ausblicke in die Werkstatt Gottes aufblitzen ließ. Konnte Gott, der Herr, seinem zutiefst angefochtenen, aber nach seinem Gott mit brennendem Verlangen Ausschau haltenden Diener nicht eine Stärkung zukommen lassen, um seine Versuchung zu beenden, ehe sie ihn endgültig erdrückte? Wir sind an einer Stelle angelangt, an der Hiob vor einem jähen Absturz in die Hölle

bewahrt wird. So wird er auf den Weg gebracht, das Reich Gottes in den Blick zu bekommen, das ihm nur der eine Gerechte, der Gerechte ohne jeden Mangel, zugänglich machen konnte. Das war die Chance für ihn, aus seinen ausweglos erscheinenden Anfechtungen herauszukommen. Jesus Christus stand ihm in seinem Dunkel als Erlöser plötzlich vor Augen und verwies ihn auf eine Zukunft, die zu diesem Zeitpunkt aus Menschensicht niemals zu verwirklichen war.

Hiob im Zeugnis der Schrift

Außerhalb des Buches Hiob taucht sein Name an zwei Stellen auf. Als Hesekiel das Gericht Gottes für ein Land zu beschreiben hat, das Treuebruch an Gott begangen hat (Hesekiel 14, 14ff), werden drei Männer, Noah, Daniel und Hiob besonders hervorgehoben. Über sie und durch sie kommt es zu einer gewichtigen Aussage: Die hervorstechende Gerechtigkeit dieser Drei kann, wenn Gottes Strafe über das ganze Land ergeht, sie selbst zwar erretten, aber alle anderen der Betroffenen werden dem Verderben nicht entkommen. Abraham konnte den Allmächtigen anrufen, Sodom und Gomorra vor Gottes Zugriff zu verschonen, wenn in der gerichtsreifen Bevölkerung eine Anzahl Gerechter gefunden würde. Hesekiel wird eine solche Chance gar nicht erst eröffnet. Hiob wird an dieser Stelle besonders um seiner Gerechtigkeit willen herausgestrichen. Ihm wird damit ein Verhalten bestätigt, das in Gottes Augen gerecht ist. Dadurch wird eindrücklich festgehalten, daß Hiob aus den Irrgängen seines Leidens und seiner Anfechtungen herausgefunden hat und durch Gottes Eingriff auf den Weg der Überwindung aus der Sackgasse herausgeführt wurde, in der er sich hoffnungslos zu verfangen drohte. Dieser ihm gewährte Durchblick auf den Erlöser macht deutlich, daß Gottes Strafgericht jeden treffen muß, der nicht zu der Erkenntnis des Hiob vordringt: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt.

Das Neue Testament macht dann deutlich, daß gerecht und damit frei vom Verdammungsurteil Gottes nur werden kann, wer sich diese Gerechtigkeit von Gott durch Jesus Christus schenken läßt, der sie für uns mit seinem stellvertretenden Kreuzesleiden erworben hat. Abseits dieses Weges trifft Gottes Gericht den, der ohne Gott leben will und ihn mit allen Spuren aus seinem Dasein tilgt. Da gibt es kein Entrinnen.

Jakobus (5, 11) weist auf die Geduld Hiobs hin. Es ist schon erstaunlich, daß dieser Mann trotz aller Widrigkeiten ausdauernd an Gott als seinen Herrn festgehalten hat, wenn auch dieses Festhalten zeitweise höchst bedenkliche Formen angenommen hat. Sein nicht ablassendes Dringen auf eine Gegenüberstellung mit Gott von Angesicht zu Angesicht hat den Allmächtigen zu Hiobs Rettung eingreifen lassen.

Beachten wir die entscheidenden Stichworte „Gerechtigkeit“ und „Geduld“: Damit werden zwei wesentliche Charaktereigenschaften aufgezeigt, die für das Verhältnis Gott – Mensch von grundlegender Bedeutung sind. Diese zwei

Wesensmerkmale Hiobs sagen uns, was wir heute von ihm lernen können und sollen, um in unserer Christusbefolgung auf die richtige Spur zu kommen. Ein lebendiger Zeuge soll für uns richtungsweisend sein.

Wie ist die Anfrage Satans entschieden?

Wie ist die Auseinandersetzung um Hiob zwischen Gott und Satan entschieden?

Hiob hat seine Bindung an Gott aufrechterhalten. Auch als ihm sein ganzer Besitz, seine Kinder und seine Gesundheit genommen wurden, lautet seine Antwort: „Haben wir Gutes empfangen von Gott und sollten das Böse nicht auch annehmen“ (Hiob 2,10)? Damit war der Vorwurf Satans, Hiob halte nur um der ihm von Gott gewährten Vorteile willen an Gott fest, nachhaltig entkräftet. Untermauert wird diese Haltung weiter dadurch, daß sich Hiob am Ende seines Kampfes ohne Wenn und Aber zu seiner Schuld bekennt und das zu einem Zeitpunkt, als er noch nicht wußte, daß Gott ihm seinen Besitz doppelt erstatten und ihm wiederum Kinder schenken würde.

Was nehmen wir mit aus der Lektüre?

Hiob, der Mann zwischen Himmel und Hölle, dieser Weg erinnert an die Etappen, die Paulus zurückgelegt hat und die er im Römerbrief Kapitel 7 vorgestellt hat. Folgende Merkmale sind dort überliefert: „... das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, tue ich ...“ Mit dieser Einsicht versehen kommt Paulus zu dem verzweiferten Aufschrei: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ Die Antwort darauf folgt zu Beginn des achten Kapitels: „So gibt es nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind.“ Dieser von Paulus aufgezeichnete Leitfaden macht klar, wie der Weg zwischen Himmel und Hölle gepflastert ist. An diesem Gelände orientiert sich Hiobs Pfad durch Leiden und Anfechtungen hindurch. So wird uns Hiobs Erleben unter der Anleitung des Apostels zum Wegweiser für unsere eigene Christusbefolgung. Wir erkennen, wie nötig es für einen jeden ist, der Christus folgen will, das Buch Hiob im Blick auf die Ausführungen des Neuen Testaments eindringlich zur Kenntnis zu nehmen, um zu eigenen praktischen Schritten zu kommen.

Wir nehmen weitere Einsichten aus dem Buch Hiob für unser Dasein als Christen mit: So sehr feststehende Lehrsätze eine unentbehrliche Hilfe für unser Glaubensleben sind, so wenig dürfen solche Erkenntnisse festgeschrieben werden, über die hinaus Gott keinerlei Raum zum Handeln mehr gelassen wird. Es geht nicht an, Gottes Wirken mit den Maßstäben unseres Verstandes festzulegen, ihn in ein von unserer Vernunft anerkanntes System einzuzwängen. Hiob hat für uns grundlegendes Wissen erschlossen: Gott kann aus uns ausgeweglos erscheinenden Vorfällen und Verwicklungen herausführen, auch wenn unsere

Logik unüberwindliche Sperren aufgerichtet sieht. Hätte Hiob aus seinen Nöten durchgreifend gerettet werden können, wenn der Satz „Leiden beweist Schuld“ als unbeweglicher Block im Raum gestanden und nur ständig hätte wiederholt werden können? Wie wäre Hiobs Geschichte zu Ende gegangen, hätte ihn nicht Gott bei der Hand genommen und seine Sicht verändert und weitergeführt?

Eindringlich führt uns Hiobs Erleben vor Augen: Die Losung für Christen muß bedingungslos lauten: Es gilt, gegen den Strom zu schwimmen und gegen äußere Widerstände am Vertrauen auf Jesus Christus festzuhalten. Auf andere Weise ist die Wanderung von der Hölle zum Himmel nicht zu bewältigen. Hiob gereicht sein Ausbrechen aus dem von seinen Freunden unerbittlich vorgetragenen Schema „Leiden belegt Schuld“, wenn auch nach Umwegen, zur Versöhnung mit seinem Gott. Diese Losung ist uns Christen weitgehend verloren gegangen. Unser Kennwort lautet viel zu oft: Anpassen! Wir schwimmen nicht gegen den Strom, sondern schließen uns dem an, was „man“ tut! Dann aber verläuft unser Weg genau in die falsche Richtung, nämlich zur Hölle.

Trotz des Urteils über Hiob „Er war fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und mied das Böse“ ist er eindeutig nicht der eine Gerechte, der keiner Erlösung bedarf. Das hindert aber nicht, daß er durch seine Lebensführung immer wieder zu einem Hinweis auf den von ihm erwarteten Erlöser geworden ist und daß dieser auf sein Dasein nicht geringen Einfluß genommen hat.

Ein besonderer Mosaikstein wird zum Thema „Buße“ aufgezeigt. Buße, das wissen wir, führt, wenn sie ernstlich gemeint ist, zur Vergebung der Schuld vor Gott. Das Buch Hiob weist uns durch ein praktisches Beispiel darauf hin, daß Buße ihre wirksame Kraft in der Weitergabe der erfahrenen Vergebung an die, die an mir schuldig geworden sind, erweist.

Abschließend sei Folgendes vermerkt: Im Blick auf Hiobs Schicksal erhalten wir einen entscheidenden Hinweis für die Auslegung des spröden Wortes aus dem Römerbrief 8, 28 „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen.“ Hiob kann von Gott nicht ablassen trotz aller Anfechtungen, die ihn in seinem Verhältnis zu Gott auch auf verhängnisvolle Irrwege führen, aber er bricht die Verbindung zum Allmächtigen nicht ab und erfährt, daß Gott seine Abwege dennoch in eine heilbringende Spur einmünden läßt. Durch dieses Erleben kann uns Hiob auf dunklen Wegstrecken zum Helfer werden, damit wir nicht im Abgrund der Hölle versinken, sondern den ersehnten Zielpunkt Himmel nicht aus den Augen verlieren.

Gott, der Herr, rüste uns mit dem Durchhaltevermögen Hiobs und seiner schließlichen Demut vor seinem Herrn aus.

Dokumentation

Pfarrer Lic. Theol. Ferdinand Hoerschelmann, geb. am 9.3.1896 in Riga, Sohn des Fabrikdirektors Leopold Hoerschelmann, studierte nach dem 1. Weltkrieg in Wien und war zunächst 1927–1932 Pfarrer in Feldbach/Steiermark. Danach kam er in die Braunschweigische Landeskirche, wo er bis 1948 in Sauingen als Pfarrer wirkte und schließlich bis zu seiner Pensionierung 1967 als Pfarrer in Bornhausen Seesen/Harz. Mit Pastor Max Witte, Brüdern-St. Ulrici, stand er nach dem 2. Weltkrieg in engem Kontakt. Ferdinand Hoerschelmann gehörte zugleich zu einer deutschbaltischen Theologenfamilie an, wie z. B. auch ein Träger gleichen Namens (sein Großvater?), der ordentliche Prof. der praktischen Theologie, Dr. Ferdinand Hoerschelmann, der 1888 die Festrede zur Jahresfeier der Stiftung der Universität Dorpat hielt. Auch die Ehefrau des früheren Brüdernpastors Dr. H. Lieberg, Frau Anna Lieberg, entstammte dieser Familie.

Die vorangegangenen Angaben sind freundlicherweise von Pastor em. Jürgen Diestelmann zusammengestellt worden. Der nachfolgende Artikel erschien unter „Theologische Untersuchungen“ 1953/IV bei BRÜDERN. Ein Rundbrief für Ev.-Luth. Christen, Braunschweig. Er wurde als Dokumentation nur leicht orthographisch korrigiert aber im übrigen im Original belassen.

J. J.

Ferdinand Hoerschelmann:

Die baptistische Großkirche

Die wiedertäuferischen Gemeinschaften erscheinen in der Geschichte bis heute als Winkel-Vereine. Das ist aber nicht ihre einzige Gestalt. Das Täuferium ist als Kirche aufgetreten, erst in den reformierten Kirchen vieler Länder, dann als bestimmende Macht in den Unions-Kirchen. Der große und siegreiche Baptist ist Calvin, dieser eigentliche Gründer des Protestantismus. Auch wir haben Anlaß, uns mit diesem Christentum zu beschäftigen, das in vier Jahrhunderten so unaufhaltsame Fortschritte machte, daß menschliche Phantasie es nicht mehr erdenken kann, wie Luthers Christentum noch weiter vererbt werden konnte; stehen wir doch vor dem Tode unseres biblischen lutherischen Glaubens, dieses so geliebten und so verleugneten lutherischen Christentums. – Im vorliegenden Aufsatz soll nicht abgewogen werden, inwiefern Calvin dem christlichen Glaubensgut noch verpflichtet blieb; von unserem Gesichtspunkt der heiligen Geschichte aus soll vielmehr versucht werden, das Unglück im

Ganzen zu ermessen.

Während Luther den Trennungsstrich zu den wiedertäuferischen Bilderstürmern zog, als er 1522 deren Reformen in Wittenberg verhinderte, hat Calvin diesen Schritt nicht getan. Johannes Farel, der Mitreformator Genfs, war selber ein bewährter Bilderstürmer, und die Reformation Calvins schuf überall, wo sie durchgeführt wurde, die von Bildern, Altären und allen Heiligtümern entleerten Kirchen; schon dem äußeren Anschein nach ist heute die reformierte Kirche die Kirche nach durchgeführtem Bildersturm. – Man sage nicht, daß Calvin und seine Bewegung mißdeutet seien, wenn man sie als Bilderstürmer ansieht. Wo die Hugenotten zur Macht kamen, haben sie genauso brutal die Kirchen geschändet, wie es ihre Brüder in Deutschland taten. Die Widerlichkeiten verhöhneter Hostien und zertretener Jesuskreuze sind der Ausdruck calvinischen Willens zur Vergeistigung des Glaubens. Das ging nicht irgendwie ungewollt oder in populärem Ungestüm vor sich; es wurde, während es geschah, von ihren Theologen gefordert. Diese Theologen sind ganz unkatholisch; sie brechen mit der Tradition der Kirche des Mittelalters, deren Gottesdienst Calvin als Götzendienst bezeichnet, deren Zeremonien er mit derselben Leidenschaft beschimpft, mit der alle Sektenleute es laut oder leise tun. – Ja, Calvin bringt eine Vertiefung des Täuferturns dadurch, daß er vom Renaissance-Platonismus stark bestimmt ist. So führt er in manchem dieses Sektenchristentum auf eine Linie zurück, die ihm seit je eigen ist. Viel augustinische, vergeistigende Frömmigkeit lebte in den Kreisen der Unkirchlichen weiter und wurde damals ‚gebildet‘. Ihre Anfänger, die Albigenser, waren ferne Nachkommen von häretischen Gnostikern, die aus dem Balkan-Gebiet bis Südfrankreich einwirkten; mit ihrem zauberisch gewordenen Glauben an innere Geisteskräfte, die zu pflegen die Erlösung, d. i. die Vereinigung mit Geist, erbringe. Dieses verstaubte Geistestreiben ursprünglich hoher Herkunft, diese Ablehnung aller geschichtlichen Kirche, an deren Stelle die Person des Mystagogen, des Geiststrägers tritt, des vom Geist direkt bestimmten, diese Verwerfung der geschichtlichen Institute, der kirchlichen Ämter und Sakramente, das alles lebt in Calvin wieder im ältesten Zusammenhang auf; denn der Platoniker kann es nicht anders denken, als *daß alle Heiligung in innerpersönlichen Gedankenvorgängen geschieht, unabhängig von allen geschichtlichen und sichtbaren Dingen.*

Die Zerstörung aller Heiligtümer ist für Calvin eine Bildungspflicht. Gottesdienst ist ihm immer geistig, ja er ist Geistesdienst. Wer aber Gott im Vergänglichen sucht, also in Geschichte oder Sakrament, der ist ihm ein Götzendiener. Calvin ist überzeugt, daß der Katholik *nicht* Gott anbetet, wenn er sich vor dem vorhandenen Sakrament beugt. Denn Gott ist das Gegenteil vom Irdischen. Je gegenwärtiger, je irdischer, je tatsächlicher etwas ist, umso ferner muß es, nach Calvins Meinung, von Gott sein; andererseits: je gedanklicher, je geistiger, je umfassender und allgemeiner etwas ist, umso näher sei es Gott. So kommt er zu der Meinung, daß die römische und die lutherische Messe

Götzendienst seien, wenn in ihr auch tausendmal niemand anderes als nur Gott genannt und angebetet wird. Denn: insofern Gott nicht nur gedanklich angebetet wird, sei das ungeistig, betreffe also nicht Gott, und das müsse Götzendienst sein.

Wir erinnern uns an den Unterschied zwischen der griechischen Geschichtsphilosophie und der heiligen Geschichte, dem als geschehend gedachten Heiligen, etwa im Rahmen der Typologie des hl. Irenäus. Es ist also das Wesen des Christentums, das die Taufgesinnten und ihr höchster Repräsentant, der Platoniker Calvin, so grundsätzlich bekämpfen und nicht mehr erfassen können. Sie verlieren alles, was unsere Erlösung ist, die heilige Geschichte und das irdische Heilige. Der Haß gegen vorhandenes Heiliges in allen Schattierungen des Protestantismus zeigt den platonischen Anspruch, Gott nur als geistig und unirdisch zu denken.

1. Über Christus lehrt Calvin im Rahmen der Zweinaturenlehre, daß seine Gottheit unverändert im Himmel lebt, daß er seiner Menschheit nach aber aus Abrahams und Davids Geschlecht ist. Zum Schluß dieser Ausführungen (im II. Buch der Institutionen, Kap. 13) stellt Calvin dann einen Irrtum zurecht, in den seine Leser nicht fallen dürfen. Wer ihm vorwerfen wollte, er lehre, das Wort Gottes sei bei der Menschwerdung in ein enges irdisches Gefängnis eingeschlossen, wenn es (nach Calvins Worten) das Fleisch anzog, der sei voreilig. Denn: „wenn auch in einer Person sich das unermeßliche WORT mit der Natur des Menschen vereinte, so stellen wir uns darunter keine Einschließung vor. Denn der Sohn Gottes stieg wunderbarlich vom Himmel, so daß Er dennoch den Himmel nicht verließ; wunderbarlich wollte Er im Leibe der Jungfrau getragen werden, auf Erden wandern, und am Kreuze hängen, und immer die Welt erfüllen, wie zu Anbeginn.“ – So ist die Menschheit Christi nach Calvin: nichts als ein Mensch, von Haut umgrenzt, wie heute die Reformierten sagen: in nichts überhöht. Und so ist die Gottheit Christi nach Calvin: den Himmel erfüllend und dabei auch einem Menschen verbunden. Wir verstehen, wie es von allen später verstanden wurde: Ein Mensch wird auf Erden bewohnt vom Gotteswort, von dem Gott, der dabei überall lebt und unverändert ist. Der Sohn Gottes lebt nach wie vor außer dem Jesus. Für Luther war die Menschheit Jesu in der Menschwerdung ganz in der Gottheit aufgenommen und ihr vereint; sehr überhöht. Da war nichts in Gott denkbar, was nicht auch zugleich Jesus war. Aber für Calvin ist bei allen orthodoxen Formulierungen hier die eine Person in zwei zerfallen. Die Christologie der Inspiriertheit eines Menschen, der spätere protestantische Nestorianismus, ist bereits vorgezeichnet. – Der geschichtliche Mensch ist nicht selber Gott der Sohn; das Vergängliche ist nicht heilig; Gott ist nicht geschichtlich. Das geht weiter, bis wir nicht mehr zu lehren vermögen, daß wir Gott sehen, hören, berühren können (1. Joh. 1, 1), bis wir auch nicht mehr zu einem geschichtlichen Jesus beten können, und nicht zum sakramentlichen

Heiland.

Wir gehen dieser Frage weiter nach: Bei Calvin findet sich eine ausführliche Darstellung der Vereinigung beider Naturen Christi in einer Hypostase (Inst. II, Kap. 14, 1–5). Die griechische Theologie etwa des Leontius von Byzanz wird hier von Calvin wiedergegeben. Die Person (=Hypostase) sei gewissermaßen der umfassende Begriff, der zwei Einzelwesen umfaßt: Peter und Paul sind zusammen = Mensch. So sei Gottesnatur und Menschennatur Christi zusammen = Christus. Es ist eine Grammatik der Metaphysik. Ihr entsprechend sagt also Calvin, daß diese Naturen beide in der Hypostase Christus enthalten seien. Die Gottesnatur ist enhypostatisch, und auch die Menschennatur ist enhypostatisch in Christus. So steht Calvin auf dem dogmengeschichtlichen Entwicklungspunkt der griechischen Christologie vor dem Dyothelitismus. Denn er lehrt die Enhypostasie noch ohne die Lösung dieser Grammatik-Aufgabe, ohne die Rettung der Christologie, ohne die Lehre von der Hypostasenlosigkeit der menschlichen Natur Christi! Er lehrt die Enhypostasie ohne Anhypostasie! So ist formal hier der Ort, an dem sich die Menschennatur Christi als selbst personbildend darstellt; es ist der Ansatzpunkt zum protestantischen Nestorianismus. Seitdem Calvin in solcher Weise ein Dogma übergang, erscheint Christus als selber ein persönlicher Mensch und sein Tun als menschenpersönlich, nicht mehr als das Tun Gottes des Sohnes. – Belastet mit der ganzen Versuchung aller platonischen Theologen tritt Calvin an die Christologie, sehr ähnlich wie Thomas, aber er erliegt dieser Versuchung, er lehrt die Menschheit Christi als personbildend.

Calvin selbst lehrt in diesem Zusammenhang noch die *Communicatio idiomatum*, daß nämlich die göttlichen und die menschlichen Eigenschaften der Person des Christus zu eigen sind. Freilich über das *genus idiomaticum* kam er nicht hinaus; das große *genus auchematicum*, das eigentliche lutherische Hauptgenus, daß nämlich Gott der Menschheit Christi göttliche Eigenschaften verlieh (solche Eigenschaften, die die Menschheit Christi von Natur nicht hat, die ihr erst zugewiesen wurden), daß der geschichtliche Mensch Jesus als allmächtig und allwissend, allgegenwärtig und ewig war und ist, das fehlt bei Calvin, und das ist später in der Kontroverse darüber von den Calvinistischen Theologen ausdrücklich verworfen worden. (Calvin selbst sagt dann, die heilige Schrift rede an solchen Stellen „uneigentlich“, „wenn auch nicht ohne Bedeutung“ Inst. II, 14,2). Der geschichtliche Jesus ist ihm und den Seinen eben nicht Gott. Das zu glauben, verhindert die tiefe Überzeugung dieser geistigen Christen, Gott sei immer unleiblich, unsichtbar, ungeschichtlich, wie die heidnischen Philosophen es dachten. Nicht in allem, aber in wesentlichen Bestimmungen wird die Lehre von Gott im Calvinismus dadurch vom biblischen Wort über Gott abgelenkt.

2. Man ist nicht nur dann ein Bilderstürmer, wenn man, wie es die Hugenotten taten, mit dem Beil die Kruzifixe und Marienbilder zerschlägt, um der Lehre zum Ausdruck zu verhelfen, daß nur Geistiges heilig sei und daß Gott

durch Bilder nicht segnen darf. Man kann auch fein und anständig die Bilder vernichten, indem man dem Kreuzesbilde beim Beten die Rückseite zuwendet. Wer das im Gottesdienst oder beim Unterricht regelmäßig tut, ist unbestreitbar ein Bildervernichter. Das ist die ordnungsgemäße, die großkirchliche Art des Bildersturmes, die Art, die im Protestantismus Deutschlands fast ausnahmslos gilt; im lutherischen Gottesdienst wird noch zum Altar gewendet gebetet, aber das Gebet im Unterricht ist bildlos, wie es Calvin wollte. – So ist Calvin auch darin ein wirklicher Baptist, daß er die Taufe verwirft. Man ist nicht nur dadurch ein Baptist, daß man erwachsene Gläubige nochmals tauft, also ihre erste Taufe für ungültig erklärt. Man ist es ganz ebenso wirksam, wenn man die Taufe an Kindern für ein bloßes Zeichen erklärt; ja, wenn man mit den Baptisten jede Taufe für ein bloßes Zeichen erklärt. Das tut Calvin. Daß er außerdem aus Gehorsam gegen die Schrift eine Taufzeremonie an den Kindern traktieren läßt, das zeigt nur seine gute Stellung zur Hl. Schrift, es beweist nichts vom Taufglauben. Calvin verbietet mit Eifer, kranke, sterbende Kinder zu taufen. Die Nottaufe ist ihm ein Aberglaube. Das heißt: er lehrt, daß die Taufe ohne Bewirkung ist; sie ist ihm eine vorgreifende Predigt, deren Sinn nur darin liegt, daß sie dem heranwachsenden Kinde einst mitgeteilt wird. Sie ist als Sakrament ausgelöscht; sie ist als bewirkungslos gedacht. Calvin ist in seinem Christentum ohne Taufe, wie es ernster und entschiedener kein Baptist sein kann. Er ist der zivilisierte Heiligtumsvernichter, der großkirchliche Baptist. Sagt er doch von der vollzogenen Taufe, daß sie nur dann zum Segen ist, wenn der Getaufte dazu vorherbestimmt ist, und daß das Fehlen der Taufe niemanden an der Seligkeit hindert, den Gott für sie vorherbestimmte. – Es ist nicht zu verwundern, daß unzählige calvinistische Sekten baptistisch wurden. Warum soll man an einer Allegorie festhalten? Bloße Zeichen sind austauschbar. Man muß vermeiden, sie zu überschätzen. – Luther dagegen sagt im Großen Katechismus zur Taufe: Der Glaube tut es nicht! Und: von Gott geordnet ist das Wasser der Taufe eine heilige und göttliche Sache. Also: alles Geistliche, Seligkeit und Gnade, Gotteskindschaft und Leben, kommt nach baptistischer Lehre aus inneren geistigen Gaben und Vermögen. Aber nach Luther sind es sakramentliche, von außen uns zeitlich zukommende Gaben. Es ist Gnade, die äußerlich geschieht.

3. Die Baptisten werden in ihrem Namen nur nach einem Einzelbeispiel ihrer Lehre benannt. Statt sie Wiedertäufer zu nennen, könnte man sie auch Abendmahlslose nennen. Denn sie glauben ganz geistig, daß kein äußerer Vorgang heilig sein könne, und also kein Gegenwärtiges ein Sakrament. Weil Luther das heiligste Altarsakrament ganz treu und ernst bewahrt hat, mußte er lehren, daß auch die Unwürdigkeit von Menschen, die es empfangen oder die es konsekrieren, das Sakrament nicht auslöschten könne! Wie das sakramentliche Dasein von Leib und Blut Gottes nicht dadurch zustandekommt, daß Menschen es verdienen, daß sie würdig dazu sind, so ist es auch nicht bloßes Brot, wenn

ein Spötter oder Ungläubiger es ißt. Nur der Gläubige empfängt es im Segen; der Ungläubige empfängt es auch, aber zum Unsegen. So muß Luther lehren. Für Calvin ist das alles undenkbar. Er lehrt, daß es zwar Sünde ist, ungläubig zum Abendmahl zu gehen, aber daß der Ungläubige nichts als Brot und Wein erhält. Auch nicht die verheißene Gotteszuwendung, an die Calvin glaubt. Ja: auch der Gläubige erhält nur Brot und Wein, verbunden mit besonderer Bedeutung und Verheißung. Das Abendmahl ist geistig; es ist überhaupt nichts anderes als ein geistiges Handeln in Gehorsam, Glauben und Gnade. Calvin hat den Kultus aufgelöst; vor allem: Er hat das Sakrament vergeistigt, es aufgelöst. Er ist der Führer aller sakramentslosen Protestanten, ein wahrer Baptist; wie heute die protestantische Theologie weithin sakramentlos ist. Die heilige Liturgie aber ist kein Spiel, das man aus Schönheitsempfinden betreiben oder aus Zeitmangel fallen lassen kann. Aus Calvins Sakramentslosigkeit muß die Liturgie aufhören, und wenn einige Romantiker bei uns anders denken, als könnte es Liturgie ohne Substanz geben, so werden sie bald korrigiert werden.

Es geht hier um die Wirklichkeitsfrage des Heiligen. Gibt es in allem was wirklich ist, geschichtlich, räumlich gegenwärtig, nur Profanes? Bald haben Calvins Schüler den feinen Grundsatz gegen uns geprägt: Endliches kann Ewiges nicht erfassen. Das ist ein rein platonischer Satz, und er ist einfach überzeugend. Daß es also in allem sichtbaren Geschehen nur Profanes geben kann, wenn es gilt, daß alles Heilige geistig ist. Aber das ist gegen die Erlösung, in der Gott Fleisch ward und in der er Sakrament wird.

4. Die Baptisten haben keine Absolution. Sie kennen keine sakramentliche Beichte. Calvin auch nicht; er ist wesentlich Baptist. Statt der Beichte will er, daß die Christen sich untereinander trösten und auf Gottes Plan hinweisen sollen. Vermutlich spielt hier die Determinationslehre zerstörend hinein: Der Prädestinierte bedarf einer Besinnung auf seine Erwähltheit, nicht einer geschehenden Begnadung. Für Calvin folgt auch nicht auf die Reue in der Buße die selige Freude der Absolution; diese lutherische Lehre verwirft er ausdrücklich. Buße ist ihm der immerwährende seelische Zustand eines gleichzeitigen Absterbens (an Sünde) und Auflebens (im Guten). – So ist die im deutschen Protestantismus übliche Art der Buße ganz calvinisch. Denn in ihr tritt ja ebenfalls an Stelle der sakramentlichen Beichte eine Nachdenkfeier, in der ein jeder sich, wenn er günstig genug über die eigene Reuigkeit denkt, selber die Sünden vergibt. Also an Stelle des sakramentalen Geschehens tritt die Meditation, die für geistige Menschen alles Wesentliche enthält. Aus Luthers hochgeliebter Ohrenbeichte, aus der ja die ganze Reformation hervorging, ist eine Selbst-Beurteilung geworden, verbunden mit einer Anleitung zur Sündenverschweigung und einer förmlichen Absolutionsverschwendung.

5. Wie beim revolutionären Luther ist bei Calvin das geistliche Amt von

der gläubigen Gemeinde verliehen und geht aus dem allgemeinen Priestertum hervor. Im Calvinismus wurde das bald verwirklicht; im lutherischen Kirchentum erst 1848. Das ist ganz baptistisch. Es ist die Vereinssoziologie mit der geistigen Führerschaft. Gott tut auch hier nichts geschichtlich Besonderes, nichts Sakramentsartiges; er gibt nur im Allgemeinen, der ganzen Gemeinde, dem ganzen Konventikel. Das Besondere entfällt; das Besondere ist nicht Gottes Sache. Die Segnung entfällt! Oder sie ist profan, vom Bürgermeister.

6. Calvins Vergeistigung läßt sich bis in seine Rechtfertigungslehre verfolgen, in der eine vorstufenartige Erfüllung des alttestamentlichen, ja des natürlichen Gesetzes die Wunderhaftigkeit der Rechtfertigung beeinträchtigt.

Der Unterschied zwischen lutherischer und calvinisch-baptistischer Reformation ist bedeutend. Für Luther ist alles Christentum ein Gnadengeschehnis. Er wurde gefragt, ob die Rechtfertigung auch ohne Sakrament geschehen könne, auch etwa als ein geistiger Prozeß einer Meditation, und er hat das abgelehnt. Für ihn und für uns ist Gnade geschehend. Wir lesen auch die Heilige Schrift anders als Calvin; nicht bloß um geistige Wahrheiten zu finden (deklarativ), sondern um das Wunder einer Begnadung dadurch zu erfahren (effektiv). Es ist der Mangel des Calvinismus, daß von seiner Grundhaltung aus *der Geschehnischarakter der Gnade nicht mehr erfassbar ist*. Gnade ist ihm Prädestination, jenseitig; da geschieht nichts. Darum ist jede Union mit Calvinischen eine tödliche Gefahr. Denn das feine und unendlich zarte Gewebe von Gottes verheißenem Tun ist nur unter Gleichgläubigen zu bewahren. Mit Andersgläubigen, mit solchen, die an das Heilige ungläubig sind, spricht man darüber nicht und muß es schließlich vergessen. Wer mit Calvinischen zusammen kommuniziert, muß vergessen, daß jener meditiert, wir aber Wunder empfangen. Aber der Ungelehrte sieht dann den Unterschied nicht mehr. In der EKD werden gegen die verfassungsmäßige Zusage von unierter Seite die Interkommunionen mit Eifer im ganz Großen organisiert. Die Ungläubigen verkneifen ihr Lachen über die gläubigen Nebenmänner, die Gottes Leib von der Hand eines Calvinisten zu empfangen meinen und erst allmählich lernen, daß es doch nur Brot ist. Das Gewissen der beteiligten Calvinischen bleibt unverletzt, denn sie tun, was sie können, zur Aufklärung der Mitchristen. Was sie aber erreichen, die Großdarstellung der Kirche im öffentlichen Leben, ist ihnen erklärtermaßen etwas ganz Profanes, etwas Unsakrales, weil es äußerlich geschieht. Eine Grob-synode der Ökumene in Antwerpen* hört, daß sie vor allem sich als von Gott ungesegnet ansehen soll, da sie ja geschichtlich vorhanden ist! So sieht die völlig profane, an geschehendes Heiligtum ungläubige baptistische Großkirche aus. Durch ungeheures Negieren

* Anmerkung der Redaktion: Hier spielt Hoerschelmann an auf die Gründungsversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Amsterdam 1948. Dort hielt der reformierte Theologe Karl Barth das Eröffnungsreferat, das sich mit dem Motto der Versammlung auseinandersetzte: „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.“

alles Heiligen schafft man den Seelenraum für eine alleinheilige Meditation. Der Baptist betet möglichst mit den Händen in den Hosentaschen. Er ist ohne geschehendes Heiliges. Aber er ruht nicht, auch unsere Kirche zu entheiligen.

Abschließend sei auf eine Unterscheidung im Begriff des Absoluten hingewiesen, die geeignet ist, das Gewicht des Calvinismus in der gesamten christlichen Kultur sichtbar werden zu lassen. Im Gegensatz zum Relativen ist das Absolute das an Wert Uneingeschränkte. Um den Einfluß griechischen Denkens nun zu veranschaulichen, wie wir ihn bisher beobachteten, ist es gut, darauf zu achten, daß eine begriffliche von einer geschichtlichen Absolutheit zu unterscheiden ist. Die Absolutheit eines Begriffes ist dann vorhanden, wenn dieser Begriff ganz allgemein gilt. Was man von *der* Liebe, *der* Freude, *der* Freiheit aussagt, ist von diesen Begriffen in allen Fällen gültig; diese Aussagen sind nicht mehr an einzelne Personen und ihre Eigenart gebunden. Der absolute Begriff ist ja „abgelöst“ von dem Einzelfall. Luther versuchte einmal, das hl. Abendmahl in einem absoluten Begriff, in der Allenthalbenheit zu erklären. Dieser Versuch mußte mißglücken, und Luther hat darum später nicht im allumfassenden, sondern im besonderen Gotteswillen und seiner Verheißung das heilige Abendmahl verstanden. Die Begriffs-Absolutheit kann nie etwas Besonderes aussagen, was nur von einem oder wenigem gilt, nur von dem gesegneten Brot, etwas, was dieses unterscheiden könnte von anderem Brot oder überhaupt anderem. Aber es gibt ein davon unterschiedenes „Absolutes“, es ist geschichtlich „uneingeschränkt“, es ist nicht vom Einzelnen abehend, sondern im Gegenteil, es sagt von einem Ding oder Geschehnis die Uneingeschränktheit aus. Diese geschichtliche Absolutheit kann durch innermenschliche Mächte niemals jemandem zukommen, denn der Lauf aller Geschichte ist in Entstehen und Vergehen im Fluß, und alles Einzelne in ihm ist nur in relativem Werte gegenüber den anderen Dingen. Die Geschichte trägt geradezu den Charakter des Relativen und Vergänglichen an sich. Auch solche Auszeichnungen, die ein Kaiser verlieh, vergehen mit dem Kaisertum und berühmte Erfindungen werden überholt. Eine geschichtliche Absolutheit zu denken ist heute vielen ganz unmöglich. Wenn wir aber bedenken, daß die geschichtliche Absolutheit nur ein Name für das Heilige ist, so begreifen wir die Katastrophe unserer ganzen Kultur, die von der Geschichte nirgends mehr die Heiligkeit auszusagen wagt und vermag. Die Heiligkeit von etwas geschichtlich Einzellnem ist ja niemals in irdischen oder eigenen Eigenschaften oder Potenzen gegründet. Die Uneingeschränktheit geschichtlicher Vorgänge liegt nur in Gottes Tat begründet, im Glauben also, daß Gott Einzelnes innerhalb seiner Schöpfung besonders bewirkt. Was Gott so bewirkt, ist dadurch ausgesondert aus der Relativität, es ist zugleich geschichtlich und zugleich heilig. So ist die Bibel heilig und das Bekenntnis; zuerst ist es Gott der Menschgewordene.

Calvin hat noch vieles für sehr heilig gehalten. Aber er hat von Gott gesagt, daß er nicht nur verborgen, sondern unsichtbar sei. Ohne Angesicht also, ohne

Kontur; das ist ganz unbiblisch; es ist plotinisch. Gott ohne Besonderheit, in geistiger Absolutheit, ist wohl auch nicht Verursacher von besonderen geschichtlichen Heiligtümern. Es wird alles einheitlich; der Deismus steigt auf. Sakramentslosigkeit, jeder Protestantismus ist im Grunde Deismus des dritten Artikels. Begründet in der begrifflichen statt in der geschichtlichen Absolutheit.

Anteil zu haben an der heiligen Absolutheit göttlichen Tuns ist das Kennzeichen alles katholischen Christentums. Weil Gott auswählend, begrenzend, eines oder wenigen an Einrichtungen, Worten, Räumen, Dingen, Personen heiligt, so daß das, was von diesem Heiligen ausgeschlossen ist, wesentlich unheilig, profan ist, darum ist es daran gelegen, an dem geschichtlichen Heiligen Teil zu gewinnen. Durch Taufe, Absolution, Kommunion und alle Gebete und Segnungen. Alle diese Gnadenmittel sind geschichtlich-absolut, aus Gott. Die Fürstenkrönung ist sakramentlich; aber darüber hinaus ist alle privilegienrechtliche Zuwendung aus der Fürstenbegnadetheit ein übernatürlicher Anteil an Lebensrecht nicht profaner Gültigkeit. Durchtränkt war das ganze christliche Volk von besonderem Anteil an nicht profan erlangter Würde. Ist aber kein geschichtlicher Vorgang mehr als heilig denkbar, (einfach, weil er geschichtlich ist!) ist die Zugehörigkeit zu Gott stets im Begrifflich-Absoluten zu suchen, also in den Allgemeineigenschaften Liebe, Friede, Freiheit usw., die jeder ohne geschichtliches Heiligtum in seinem Herzen trägt oder vom weithin wirkenden Geist wirken läßt, stehen Gott und die Seele wirklich in dem immediaten Verhältnis, im geschichtslosen, im kirchenlosen Verhältnis, wie es Baptisten und alle Protestanten, die die heilige äußere Kirche verloren, es sich denken; – dann ist unvermeidbar die geschichtliche Heiligkeit überhaupt verloren, so furchtbar, wie es die alten Calvinisten nie wollten. Dann ist auch nicht mehr die Bibel heilig, und durch ihren Platonismus sind die calvinischen Bibeileiferer die Wegbereiter der Bibelzerstörung geworden! Wenn Sakramente, Messe und Absolution nicht heilig sind, weil sie zu konkret sind, um begrifflich-absolut zu sein, dann ist auch die heilige Geschichte der Bibel und das Dogma zu konkret. Das sagt Luther im Großen Katechismus in der Lehre von der hl. Taufe gegen die Baptisten, die die Taufe der Kinder verwarfen, weil sie ein äußerlich Ding sei: Er sagt, dann ist auch das Kreuz auf Golgatha nicht heilig, denn es ist auch ein äußerlich Ding. Im Denken eines Gemeinschaftspredigers darf Paulus nichts anderes als ein Gemeinschaftsprediger sein. Denn alles religiös Wesentliche liegt in dem, was jedem erreichbar ist, es ist begrifflich absolut. Darum ist ihnen die Kirche als konkrete Organisation nicht heilig; sie ist Verein oder Schule. Anders ist es unter Platonikern nicht möglich, anders ist es im Lauf der protestantischen Geschichte auch nicht in Erscheinung getreten. Nur noch in gesegneter Inkonsequenz können wir in den Gnadenmitteln und Ämtern der Kirche geschehene Gnade erfahren; eine Gnade, die grundsätzlich längst verloren ist, wenn Gott nicht mehr Geschichtlich-Heiliges wirken sollte, wenn die heiligen Sakramente gelegnet sind.

Von Büchern

John M. Frymire, *The Primacy of the Postils.* Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany (Studies in Medieval and Reformation Traditions 147), Leiden / Boston 2010, ISBN 978-90-04-18036-9, 641 S., 129,- €.

Dieses Buch des nordamerikanischen Gelehrten Frymire korrigiert gleich zu Beginn das verbreitete Urteil, Postillenliteratur sei in der Frühen Neuzeit eine lutherische Besonderheit gewesen. Ihre Entstehung verdankt die Arbeit einer geplanten Untersuchung über die Behandlung von Katastrophen in protestantischen und römisch-katholischen Predigten der Reformationszeit. Aus dem anvisierten Eingangskapitel ist ein Buch geworden, eine Bestandsaufnahme der zwischen 1520 und 1620 erschienenen Postillenliteratur in den drei damals entstehenden Konfessionen der abendländischen Kirche. Mit der Erfindung des Buchdrucks bot sich nicht nur für reformatorische Theologen die Möglichkeit, eigene Überzeugungen in unterschiedlichsten Textgattungen zu verbreiten. Auch Postillen aus der Feder großer mittelalterlicher Prediger wurden nun gedruckt. Die Reformation war auch in homiletisch-liturgischer Hinsicht keine *creatio ex nihilo*, sondern knüpfte zumindest in ihrem lutherischen Teil an die in der Karolingerzeit etablierten Evangelien- und Epistelperikopen an. Die Jahr für Jahr sonntäglich ausgelegten Bibeltexte waren dem Volk weithin vertraut. Bei den ersten reformatorischen Visitationen in den 1520er Jahren kam heraus, daß viele Pfarrer einfach standardisierte Postillenpredigten vorlasen. Nicht die Postille als Predigtsammlung, auch nicht die Predigt in deutscher Sprache war neu in der Reformation, sondern die Theologie des Gepredigten. Die amtierenden Pfarrer konnten ja nicht auf einen Schlag theologisch „auf Stand“ gebracht werden, sondern es erwuchs die Notwendigkeit, sie mit reformatorischer Predigtliteratur auszustatten. Auch hierin kam es zu einer Zusammenwirkung von Luther und Melanchthon. Luther brachte sich als Prediger und Theologe des Predigtamts, Melanchthon wiederum als Rhetoriker und Homiletiker ein. Calvin hingegen hatte mit vielen seiner Anhänger das traditionelle Lektionar abgelehnt. Dennoch sahen sich die Reformierten zusehends aus pragmatischen Gründen zur Übernahme der Perikopenreihen gezwungen, da die Predigtanleitung nach der von ihnen favorisierten *lectio continua* sich als ungleich schwieriger herausstellte. Gefördert wurden Herstellung und Verbreitung der Postillen in allen drei Konfessionen durch die jeweiligen Obrigkeiten, denen daran gelegen war, die Verkündigung in ihren Territorien zu vereinheitlichen.

Frymire untersucht die Postillen nicht inhaltlich, was in diesem Umfang ein Ding der Unmöglichkeit darstellen würde, sondern nimmt eine Bestandsaufnahme der Editions- und Druckgeschichte vor und wertet dabei insbesondere die

jeweiligen Vorreden sowie auffindbare Bewertungen von Postillen durch Dritte aus. Strukturiert ist die Darstellung durch chronologische Abschnitte. Denn es läßt sich beobachten, daß sich einschneidende kirchengeschichtliche und reichspolitische Ereignisse jeweils auch in Neuentwicklungen auf dem Gebiet der Postillenliteratur niederschlugen. Von Anfang an erweist sich die Produktion von Postillen als mit der Konfessionalisierung einhergehender Vorgang, wobei bis 1535 noch sehr viel mehr römisch-katholische als lutherische Postillen im Umlauf waren. Man versuchte, die Gegenseite mit ihren eigenen Mitteln zu schlagen. Herausragende Rollen spielten auf reformatorischer Seite in den Jahren bis 1555 die Postillen von Luther, Corvin, Sarcerius, Spangenberg und Brenz. Luther selbst hatte seine Kirchenpostille als „mein allerbestes Buch“ bezeichnet. Luther folgte zunächst weitgehend der Vers-für-Vers-Auslegung, während sonst immer mehr – mit Hilfe der von Melanchthon unterrichteten rhetorischen Grundlagen – strukturierte Predigten üblich wurden. Auf römisch-katholischer Seite läßt sich feststellen, daß es durchaus gemäßigte Autoren wie Johann Wild gab, die auch offen davon reden konnten, reformatorische Bücher benutzt zu haben, was sie dann aber wiederum inner-römisch angreifbar machte.

Eine erste große Zäsur setzte dann die Zeit des Interims zwischen 1547 und 1555. Die Verfolgung der lutherischen Prediger machte es notwendig, Postillen nun auch für den Hausgebrauch zu produzieren. Nach Frymire spielte für die Konsolidierung lutherischer Postillenverbreitung nach dem Tode Luthers Johannes Brenz eine ganz wichtige Rolle. Zunehmend griff man drucktechnisch auf verschiedene Typen und Fonts sowie verschiedene Buchformate zurück, was auch durch die häusliche Nachfrage gefördert wurde. So leisteten auch die Postillen ihren Beitrag dazu, daß die Buchdruckerkunst eine ungeahnte Blütezeit erlebte. Inhaltlich wurde es beliebt, in den Postillen Brücken zu schlagen zwischen den biblischen Perikopen und den Stücken aus Luthers Katechismen. Johannes Mathesius und Johann Spangenberg sind hier zu nennen. Viele Postillatoren waren zudem bei der Entstehung von Kirchenordnungen beteiligt und wirkten als Berater der Regenten, die ein Interesse daran hatten, daß die Prediger in ihren Territorien mit theologisch geprüften Materialien ausgestattet wurden. Überregional verbreitet wurden die Postillen freilich vor allem durch den Buchmarkt, wie die von Frymire gesichteten Buchmeßkataloge der Zeit zeigen. So gab es nicht nur lokale Favoriten, sondern auch acht Langzeit-Bestseller, von denen zwischen 1550 und 1620 zusammen 100.000 Postillensets in Umlauf kamen. Andere Postillen wiederum erlebten nur eine einzige Auflage.

Konfessionsübergreifend zu beobachten ist die Zwiespältigkeit, mit der gerade die Verantwortlichen das Postillenwesen betrachteten. Auf der einen Seite sollten die Postillen als Vorbilder dienen und unerfahrenen Predigern dabei helfen, eigenes Predigen zu lernen. Auf der anderen Seite zeitigten sie die vielbeklagte Gefahr der Bequemlichkeit, die das eigene Predigen gerade verhinderte. So gab es eine Vielzahl von tadelnden Anekdoten über sogenannte „Postillenreiter“.

Ein weiteres Phänomen, das mit dem Postillenwesen zunehmend einherging, war die Plagiatisierung, die man sich gegenseitig vorwarf. So konnten römische Postillatoren lutherische Postillen einer gründlichen Überarbeitung unterziehen, denen gegenüber sie zuvor den Vorwurf erhoben hatten, hier lägen tendenziös veränderte Plagiate ehemals römisch-katholischer Postillen vor. Auf beiden Seiten der konfessionellen Demarkationslinie gab es Klagen darüber, in den eigenen Reihen würden Prediger Postillen der Gegenseite benutzen. Frymire verbindet mit diesen Beobachtungen die Erkenntnis, daß Luthers Lehre offenbar von vielen Lesern in weiten Teilen als mit der katholischen Lehre übereinstimmend wahrgenommen werden konnte.

Auf römischer Seite brachte freilich dann das Konzil von Trient den schärfsten Einschnitt. Denn mit den dogmatischen Festlegungen des Konzils, womit man im Mittelalter noch vertretbare Lehrpositionen endgültig verwarf, war nun vieles nicht mehr möglich, was sich die frühen Postillatoren im 16. Jahrhundert noch herausgenommen hatten. Die Zensur, die allerdings aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse in Rom nur die lateinischen Postillen zu entschärfen in der Lage war, tat ein Übriges, so daß die Editions-geschichte von zuvor äußerst beliebten Postillen aus der Zeit vor 1555 nun plötzlich abbrach. Die Postillenproduktion stand nun auf römischer Seite ganz im Dienste der Gegenreformation. Als unbesehen koscher galten nur Postillen aus spanischer Produktion. Insbesondere der Jesuit Petrus Canisius spielte eine unrühmliche Rolle, da er die frühen Postillatoren Wild, Witzel und Schöpfer für nicht orthodox genug ansah. Statt dessen führten die von Österreich aus gesteuerten gegenreformatorischen Bemühungen zu einer Renaissance mittelalterlicher und (streng tridentinisch ausgerichteter) ausländischer Postillen im Reich, während noch vor 1590 ausländische Postillen in den Katalogen der Frankfurter Buchmesse die absolute Ausnahme dargestellt hatten.

In seiner Zusammenfassung stellt Frymire die bisher wenig beachtete große Bedeutung der Postillenliteratur für die Kirchen- und Theologiegeschichte heraus, die weit über die Relevanz der in jüngster Zeit reichlich untersuchten Flugblattliteratur hinausgeht. Die Postillen waren in allen drei Konfessionen ein entscheidendes Mittel zur Verbreitung der jeweils einschlägigen Überzeugungen im Volk. „Postils were nothing less than the applied distillation of Christianity delivered on a regular basis by the clergy to the laity“ (S.443).¹ Kaum ein Thema des Alltags, des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens gab es, das nicht in ihnen thematisiert worden wäre. Auch für die Mentalitätsgeschichte sind sie daher von größter Bedeutung. All dies kann Frymire nur hier und da andeuten. Mit seiner Strukturierung der Geschichte der Postillenliteratur jener Zeit will er in erster Linie Parameter und Tendenzen

1 Übersetzung: Postillen waren nicht weniger als ein auf regelmäßiger Basis von der Pfarrerschaft den Laien zur Anwendung dargebotenes Destillat des christlichen Glaubens.

aufgezeigt haben, die nun wiederum die inhaltliche Erforschung der Postillen ermöglichen und erleichtern können. Diesem Zweck dient auch der 120 Seiten lange Anhang mit vier umfangreichen Appendices und drei statistischen Auflistungen. Hier erschließt der Verfasser chronologisch, nach Verfassernamen geordnet, konfessionsübergreifend und konfessionsspezifisch die Vielzahl der in heutigen Bibliotheken greifbaren Postilleneditionen der damaligen Zeit samt den von Frymire in einem riesigen Anmerkungsapparat aufgelisteten jeweiligen Fundorten im VD 16 und im VD 17, eine unermeßlich wertvolle Dienstleistung für die Forschung. Nicht zuletzt dieser Teil macht dieses Buch zu einem wichtigen Referenzwerk für alle, die über die Geschichte der Predigt bzw. der Postillenliteratur in der frühen Neuzeit seit der Reformation Ersterkundungen einholen wollen.

Armin Wenz

Christina Kayales (Hg.), Trauer und Beerdigung. Eine Hilfe für Angehörige, Edition Ruprecht, Göttingen 2011, ISBN 9783767571549, 112 S., 9,90 €.

Das Buch von Frau Kayales bietet das an, was der Untertitel sagt: eine Hilfe für Angehörige bei einem Sterbefall. In einer Zeit, wo viele Menschen verunsichert und hilflos sind, ist solch ein praktischer Ratgeber für den Umgang mit Sterben und Tod sicherlich vonnöten und hilfreich. So kann man dem Buch manche hilfreiche Information entnehmen.

Wenn allerdings, wie es im Klappentext des Buches heißt, „eine erfahrene Pastorin“ schildert, was nach einem Sterbefall zu beachten ist, dann sollte man erwarten, daß neben praktischer Hilfe auch der Trost und die Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus zur Sprache kommt. Und hier muß nun die Kritik an diesem Buch ansetzen:

Bilder wie Texte, die dem Buch beigegeben sind, vermengen weisheitliche Texte aus aller Welt mit biblischen Worten. Unter der Rubrik „Eine Auswahl an Bibelworten und Zitaten“ (S.40–43) heißt es einleitend: „Menschen haben Worte gefunden für Trauer und Trost“ (S.40). Damit werden aus Gottes Wort menschliche Worte gemacht. Konsequenterweise stehen dann auch biblische Worte durchmischt mit Weisheiten von Laotse, Rabindranath Tagore oder Marquis de Vauvergnages.

Es ist unverkennbar, daß die Theologie der Autorin ihren Ausgangspunkt beim Menschen und seiner Befindlichkeit nimmt und nicht bei Gott und seinem Wort. Neben den Sachinformationen sollen die Texte, Gebete, Bibel- und Liedtexte der „Annäherung an das Thema Tod, Sterben, Abschied nehmen“ (S.8)

dienen. Ein Glaubenszeugnis oder sogar eine Verkündigung der christlichen Botschaft ist nicht im Blick.

Für mich als Christen ist es völlig unverständlich, sich den Themen „Tod, Sterben, Abschied nehmen“ annähern zu wollen, ohne von Hoffnung, Auferstehung, Jüngstem Gericht und ewigen Leben zu reden, und zwar durch den Glauben an Jesus Christus.

Unter Feministinnen mag es Sinn haben, in bevorzugender Weise Dorothee Sölle zu zitieren. Wer mit dem apostolischen Credo der Kirche bekennt: „Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches!“ kann nur betrübt den Kopf schütteln über das im Buch zitierte Unglaubensbekenntnis von Frau Sölle zum Thema: „Die individuelle und geistige Existenz endet mit dem Tod. Das ist kein Gedanke, der mir Schrecken einflößt, daß ich ein Teil der Natur bin, daß ich wie ein Blatt herunterfalle und vermodere, und dann wächst der Baum weiter, und das Gras wächst und die Vögel singen, und ich bin ein Teil dieses Ganzen“ (S.13).

Auch die eigene Definition von Auferstehung, die die Autorin gibt, bleibt im Diesseits verhaftet und nimmt die leibhafte Auferstehung Jesu von den Toten nicht einmal in den Blick: „Auferstehung im christlichen Sinn bedeutet: Dem Tod ist die Macht genommen, alles, was gewesen ist, für beendet zu erklären.“ Wenn Frau Kayales meint, damit für die Christen und ihren Glauben zu sprechen, so kann man nur deutlich sagen: NEIN, das ist nicht der Glaube zu dem wir durch die Auferstehung Jesu von den Toten gerufen sind! Denn „wenn die Toten nicht auferstehen, so ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so sind wir die elendesten unter allen Menschen“ (1.Korinther 15,16–19).

Wie elendig ist denn auch das, was als kirchliche Begleitung dem Leser des Buches vorgestellt wird. Die christliche Beerdigung ist zu einem „gemeinsamen Abschied nehmen“ (S.8) verkümmert. „Die kirchliche Beerdigung bietet Raum und Zeit, Bilder und Sprache für diesen Abschied“ (ebd.). Die Predigt anlässlich einer Beerdigung wird zu einer Traueransprache, „die das Leben des verstorbenen Menschen würdigt“ (S.46) und immerhin noch „erinnert“ an „den Trost, den uns Gott zugesagt hat“. Etwas verloren steht der Nachsatz da: „Ein Bibelwort wird ausgelegt“ (ebd.). Selbstverständlich wird dann auch die Musik der Trauerfeier nicht unter dem Aspekt der Verkündigung gesehen, sondern als „eine eigene Form der Würdigung des Verstorbenen“ (S.49). Dann wundert es nicht mehr, daß als Lieder für eine kirchliche Trauerfeier durchaus auch der Gefangenenchor von Nabucco (Verdi) oder Time to say Good Bye (Bocelli) empfohlen werden (S.51).

Alle diese Beispiele zeigen nur, wie das Menschliche anstelle des Göttlichen tritt. Die Würdigung des Verstorbenen tritt an die Stelle der Verkündigung von Gottes Gericht und Gnade. Das Abschiednehmen verdrängt die Hoffnung der Auferstehung. Menschliche Worte und menschliches Tun machen den mundtot, der als der von den Toten Auferstandene spricht: „Friede sei mit euch!“

Wäre dies ein Buch, das die Praxis weltlicher Trauerredner beschreibt,

man lege es zur Seite und wendete sich wieder dem Evangelium zu. Leider zeigt dieses Buch, wie mitten in der evangelischen Kirche Gottlosigkeit und Hoffnungslosigkeit herrschen. Auf einem christlichen Büchertisch hat dieses Buch auf jeden Fall nichts zu suchen. Man kann diesem Buch nur einen Abschied wünschen – in aller Stille.

Wer in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche noch mit der Liturgie einer lutherischen Beerdigung vertraut ist, wird immer mehr ein Grauen empfinden, wenn es bei einer Beerdigung heißt: „Laßt uns Abschied nehmen“. Was damit theologisch gemeint ist, verdeutlicht das Buch von Christina Kayales. Wie klar war doch die alte lutherische Begräbnisliturgie. „Vor dem allmächtigen Gott laßt uns an den Tod und an die Ursache des Todes denken“ – aus Gottes Wort. Und „laßt uns auch hören den Trost der heiligen Schrift“ durch die Auferstehung Jesu von den Toten. Dieser klare Aufbau einer lutherischen Beerdigung nach Gesetz und Evangelium ist nun leider auch in der SELK verloren gegangen. Ein Abschied, den diese Kirche wohl noch bereuen wird, spätestens wenn auch Theologen der SELK der Theologie von Frau Kayales folgen werden.

Andreas Eisen

Theologische Fach- und Fremdwörter

Anhypostasie = Lehre, daß die menschliche Natur Christi nicht ohne die göttliche Natur Christi Bestand hat, d. h. es gibt keinen Menschen Jesus, der existiert hätte, ohne zugleich auch wahrer Gott zu sein – **Deismus** = „Gottgläubigkeit“, Glauben an die Existenz Gottes aus Vernunftgründen, ohne davon auszugehen, daß dieser Gott sich auch den Menschen offenbart hat und auf das Leben von Menschen Einfluß nimmt – **Dyothelitismus** = Lehre des Konzils von Konstantinopel (680/681), wonach es in Christus nicht nur einen Willen, sondern zwei Willen, einen menschlichen und einen göttlichen Willen gibt, die sich aber nicht widersprechen (vgl. Matthäus 26,39) – **Enhypostasie** = Lehre, daß die menschliche Natur Christi nur in der Person des Sohnes Gottes und nicht außerhalb davon selbständig existiert, d. h. die göttliche Natur Jesu Christi ist nicht zu einem bereits existierenden Menschen Jesus dazu gekommen – **homiletisch** = die Predigtlehre betreffend – **Interim** = (Zwischen-) Zeit nach dem Sieg Kaiser Karls V. über die Lutheraner im 16. Jahrhundert, in der den Lutheraner römisch-katholische Bräuche und Positionen aufgezwungen werden sollten – **Nestorianismus** = auf den Patriarchen Nestorius (5. Jahrhundert) zurückgeführte Irrlehre, wonach es in Jesus zwei Personen, eine menschliche und eine göttliche, gebe, die nur äußerlich, durch ein Band der Liebe, miteinander verbunden seien – **Perikope** = Abschnitt aus der Heiligen Schrift für die gottesdienstliche Verlesung – **Postille** = Buch mit gesammelten Predigten – **summus episcopus** = oberster Bischof

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

Propst i. R. Christoph Horwitz	Am Schlatthorn 57 21435 Stelle
Pfarrer i. R. Heyko Jacobs	Körnerstr. 7 27367 Sottrum
Helmut Schatz	Nußbaumweg 14 91522 Ansbach

Das Predigtamt ist dort, wo Gott seine Gaben gibt: Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer.

Melanchthons Tractatus de potestate papae §26

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- T. Junker: Die luth. Lehre vom Amt der Kirche
M. Roth: Selbstbestimmung als Voraussetzung des gelingenden Lebens?
W. von Meding: Die Taufe

Dokumentation:

- C. Harms: Die Reformationsthesen

Rezension:

- A. Wenz: M. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Hl. Schrift
A. Wenz: C. Bultmann/L. Danneberg, Hebraistik–Hermeneutik–Homiletik

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

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

theol

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2013

ISSN 0949-880X

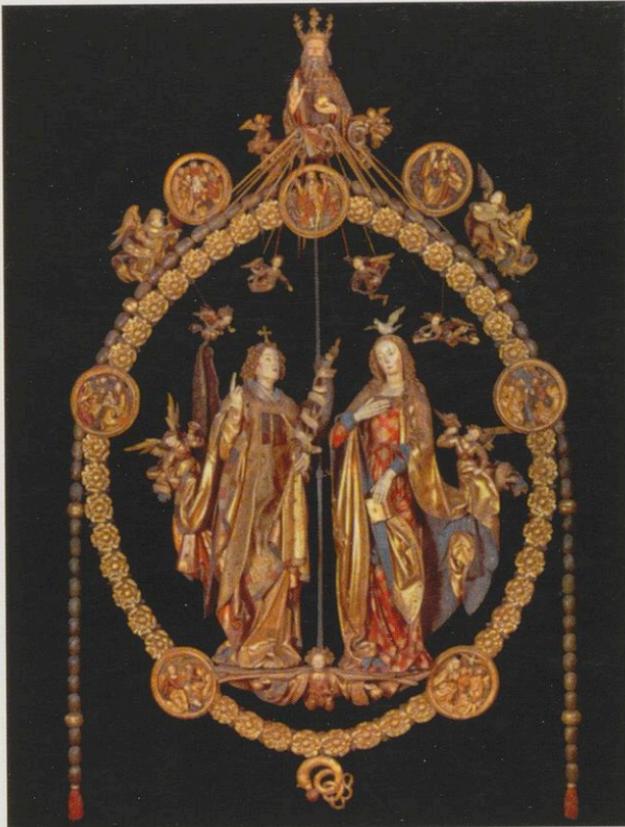
18. Jahrgang

Aufsätze:

- M. Roth: Sein-Lassen als Voraussetzung eines gelingenden Lebens 207
- W. Rominger: „Heut schließt er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis ...“ 229

Dokumentation:

- C. Harms: Die Reformationsthesen 238



RX
210

Inhalt

Aufsätze:

- M. Roth: Sein-Lassen als Voraussetzung eines gelingenden Lebens 207
- W. Rominger: „Heut schließt er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis ...“ 229

Dokumentation:

- C. Harms: Die Reformationsthesen 238

Rezension:

- A. Wenz: M. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift 255
- A. Wenz: C. Bultmann, L. Danneberg (Hg.), Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik 258
- A. Wenz: C. Flügge, Devotion translated 262
- J. Schöne: J. R. Stephenson, The Lord's Supper 265
- Inhaltsverzeichnis des 18. Jahrgangs 2013** 268

Zum Titelbild

*Der „Englische Gruß“ in St. Lorenz, die Verkündigung der Christgeburt durch den Erzengel Gabriel an Maria, Nürnberg, wurde 1517/18 aus Lindenholz von Veit Stoß geschaffen. Die überlebensgroßen Statuen sind umgeben von musizierenden Engeln in einem Rosenblütenkranz mit sieben Medaillons, die die sieben Freuden der Maria darstellen. Über allem Gott-Vater. Bei einem Absturz des Kunstwerks im Jahre 1817 und seiner Restauration 1825/26 ging das herabschwebende Jesuskind verloren. Die ebenfalls von Veit Stoß gefertigte Winde zur Aufhängung des schweren Meisterstücks im hohen gotischen Kirchenschiff ist noch heute in Betrieb. **Veit Stoß** in Nürnberg (oder Wit Stwosz in Krakau) geboren um 1447 am Neckar, gestorben 1533 in Nürnberg, war als Bildhauer und -schnitzer besonders in diesen beiden Städten tätig. In Krakau schuf er mit dem Hochalter für die Marienkirche den größten geschnitzten Flügelaltar der deutschen Gotik. Auch von Nürnberg aus schuf er eine Reihe von Altären, für St. Sebald eine beeindruckende Kreuzigungsgruppe, die wir auch noch als Titelbilder zeigen wollen, und für St. Lorenz eben den berühmten „Englischen Gruß“.*

J.J.

Quelle: Photo Thomas Bachmann, Nürnberg, St. Lorenz

Michael Roth:

Sein-Lassen als Voraussetzung eines gelingenden Lebens

Vorbemerkung

Daß das Glück eine eminente Lebensangelegenheit ist, wird wohl niemand bestreiten. Bereits Aristoteles erkannte: „Alle Menschen wollen glücklich werden“.¹ Für jeden Theologen, dem daran gelegen ist, den Glauben als eine eben solche Lebensangelegenheit auszuweisen, ist die Anknüpfung an die Glücksthematik verlockend.² Eine solche Anknüpfung kann jedoch nicht rein äußerlich geschehen. Der Glaube ist etwas anderes als Für-wahr-Halten eines bestimmten Verständnisses der Wirklichkeit (oder irgendeines „höheren Wissens“), aus dem heraus systematisch gefolgert und diejenigen Einzelsachverhalte der Erfahrungswelt deduziert werden könnten, die dann in einem zweiten Schritt an den allgemeinen Diskurs angeknüpft werden. Glaube ist kein Besitz eines theoretischen Wissens, sondern eine bestimmte Lebensbewegung, die *in* unseren Verstehensbewegungen aktuell wird und erst so im Verstehen an immer neuen Orten, in Bezug auf neue Fragen, in immer anderen Sprachgebilden, Vorstellungshorizonten und weltanschaulichen Deutungskategorien gedanklich erfaßt werden kann.³ Wohlgemerkt: *Innerhalb* dieser konkreten Kontexte wird die Lebensbewegung des Glaubens im Verstehen und Denken ergriffen, erst hier wird immer neu gelernt zu verstehen, was Glaube eigentlich heißt. Das Verstehen des Glaubens ist auf diese Kontexte angewiesen.⁴ So lassen sich auch die möglichen Glückspotentiale des Glaubens nur innerhalb einzelner Glücksdiskurse entdecken und zur Sprache bringen. Dabei gilt, was für theologische Verstehensversuche grundsätzlich gilt: Sie

1 EN I, 6, 1098a.

2 Vgl. R. Englert, Was ist Glück? Theologisieren mit Jugendlichen, in: U. Baumann/R. Englert/B. Menzel/M. Meyer-Blanck/A. Steinmetz, Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II, Berlin 2005, S.57–73.

3 Vgl. M. Roth, Vernunft des Glaubens – Vernunft des Glaubenden. Überlegungen zur Gefahr einer unangefochtenen Theologie für den angefochtenen Glauben, in: F. Schweitzer (Hg.), Kommunikation über Grenzen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 31), Gütersloh 2009, S.657–675; M. Roth, Was sucht lutherische Theologie bei den Kulturwissenschaften? Überlegungen zur Bedeutung des interdisziplinären Gesprächs für eine lutherische Theologie, in: J. von Lüpke/E. Thaidigsmann, Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, S.507–526.

4 Vgl. M. Roth, Hermeneutik der Gegenwart und Kontextualität der Theologie, in: T. Claudy/M. Roth (Hg.), Die Freizeit als Thema der theologischen Gegenwartsdeutung (Theologie – Kultur – Hermeneutik; 1), Leipzig 2005, S.53–76.

verleugnen weder den Kontext, innerhalb dessen sie unternommen werden, noch das konkrete Problem und die konkrete Fragestellung, durch die sie motiviert werden, und sie beanspruchen nicht – von diesen zu abstrahierende – zeitlose Wahrheiten zu formulieren. Die Versuche, den Glauben sprachlich und gedanklich zur Darstellung zu bringen, können den jeweiligen Kontexten und Fragestellungen gegenüber nur mehr oder weniger angemessen sein.

Ich möchte im Folgenden in Auseinandersetzung mit Martin Seel auf das radikale Sein-Lassen als Voraussetzung des Glücks verweisen und zeigen, daß das radikale Sein-Lassen nur als Unterbrechung unseres Strebens möglich ist, kurz: nicht als Aufgabe sondern als Gabe.

1. Glück und Gegenwart

Wann fühlen wir uns glücklich? Der amerikanische Psychologe Mihaly Csikszentmihalyi konnte durch seine jahrzehntelangen Forschungen zeigen, daß Menschen am zuverlässigsten ein Gefühl der Freude und der tiefen Zufriedenheit erleben, wenn sie in einer Tätigkeit „aufgehen“. Dieser Zustand selbstvergessener Aktivität wird von Csikszentmihalyi als „flow“ bezeichnet, da im Aufgehen unserer Aktivitäten das Gefühl des „Fließens“ stattfindet.⁵ Offenkundig sind wir in dem Maße in der Lage Glück zu erleben, wie wir von uns selbst absehen und uns den Dingen des Daseins hingeben können. In dem Maße, in dem es uns gelingt, in einzelnen Situationen vom Dasein *bestimmt zu werden*, ist das Glück präsent. Wenn wir bei einer Tätigkeit ganz bei der Sache sind und eben nicht mit unseren Gedanken über die Sache hinaus schielen, ist unser Blick weder auf uns selbst noch auf ein übergeordnetes Projekt gerichtet, so daß wir von den Anmutungsqualitäten der Dinge ergriffen und von ihnen mitgerissen werden können.

Damit rückt die Gegenwart in den Fokus unserer Aufmerksamkeit.⁶ Glück ist zu finden in der Gegenwart, im gegenwärtigen Sich-bestimmt-sein-Lassen durch das Dasein. Offensichtlich verfehlen wir das Glück, wenn wir uns der Gegenwart verschließen, weil wir mit der Vergangenheit beschäftigt oder auf die Zukunft fixiert sind. In diese Richtung formuliert auch Gerd Haeffner: „Was heißt: in der Gegenwart leben? [...] Eine negative Antwort ist leicht gegeben: *nicht* in der Gegenwart lebt einer, der in der Vergangenheit oder in der Zukunft lebt, *nicht* in der Gegenwart lebt einer, der in der Phantasie statt in der Wahrnehmung lebt“.⁷ Haeffner macht deutlich, daß wir unfähig sind, uns dem

5 Vgl. M. Csikszentmihalyi, Flow. Das Geheimnis des Glücks. Aus dem Amerikanischen übersetzt von A. Charpentier, Stuttgart 122005.

6 M. Roth, Glaube und Schönheit? Bemerkungen zur Bedeutung der Gegenwart, in: B. Vogelsang (Hg.), Schönheit des Glaubens – Zwischen Beobachten und Erleben (Thomas-Morus-Impulse. Schriften der Thomas-Morus-Gesellschaft Hannover), Münster/Hamburg/London 2011, S.11–33.

7 G. Haeffner, In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S.7.

Gegenüber und seiner Präsenz zu öffnen, wenn wir uns nicht in der Gegenwart aufhalten.⁸ In dem Maße, wie wir uns der Gegenwart verschließen, verpassen wir das Glück. Und wir verschließen uns der Gegenwart, wenn wir sie zum „Noch-Nicht“ degradieren. Die Gegenwart ist nicht einfach „Sprungbrett zur Erreichung von etwas, was es noch nicht gibt“⁹, sondern das Erleben von Glück verlangt, daß wir die Gegenwart als das Eigentliche ernst nehmen und nicht als etwas, das es zu instrumentalisieren gilt für einen übergeordneten – in der Zukunft liegenden – Zweck. Die Sichtweise des Lebens als eines monolinearen Projekts mit Zielvorgabe verliert die Gegenwart zu Gunsten des in der Zukunft liegenden Ziels aus dem Blick, weil es das Hier und Jetzt für das Noch-Nicht opfert. Damit tritt die entscheidende Frage hinsichtlich des Glücks auf: Wie gelingt es uns, uns in der Gegenwart aufzuhalten?

Nun darf aber ein wesentlicher Punkt nicht überspielt werden, der uns vor einer Hingabe an die Gegenwart zurückschrecken läßt: die Gefahr, im Bestimmt-Werden durch die Gegenwart auch den destruktiven Tendenzen der Wirklichkeit ausgeliefert zu sein. Von diesen destruktiven Tendenzen mitgerissen und bestimmt zu werden, ist ganz und gar nicht förderlich für unser Glück. Dieses unheilvolle Bestimmt-Werden durch die Gegenwart begegnet uns in den unterschiedlichen Formen der Sucht.¹⁰ Statt genießend uns hinzugeben, werden wir von den Dingen aufgesogen; wir können die Hingabe an ein konkretes Objekt nicht verlassen, sondern sind gebannt und festgehalten und damit in einer Tendenz gefangen, die unser Leben außerhalb dieser Suchtepisoden aus dem Ruder laufen zu lassen droht. Wir sind auf eine unheilvolle Weise in der Gegenwart „festgehalten“. Die Gefahr dieser unheilvollen Form des Bestimmt-Werdens (des Sich-Verlierens in der Gegenwart) läßt sich nicht auf bestimmte Objekte des Daseins einschränken, so daß eine theoretische Aufklärung über diese gefährlichen Objekte die Gefahr bannen könnte. Nicht nur das entspannende und Lust bereitende Spiel kann zur Sucht werden, auch zum Beispiel die eigene Arbeit und der Umgang mit den eigenen Kindern sind hiervon bedroht. Angesichts dieser Bedrohung, des Sich-Verlierens-in-der-Gegenwart, erscheint die Losung: „Lasse dich bestimmen von der Gegenwart und gib dich den Tendenzen des Daseins hin!“ als viel zu naiv. Wie aber ist ein Sich-Bestimmen-Lassen durch die Gegenwart angesichts der Gefahr des Sich-Verlierens in der Gegenwart möglich? Eine Antwort auf diese Frage versucht der Frankfurter Philosoph Martin Seel, dem wir uns im Folgenden zuwenden.

8 Vgl. a.a.O., S.159.

9 A.a.O., S.165.

10 Vgl. M. Roth, *Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben*, Gütersloh 2011, S.94ff.

2. Martin Seels These der „weltoffenen Selbstbestimmung“ als Voraussetzung für das Glück

Seel versteht unter dem guten Leben kein bloß an episodischen Glückserlebnissen reiches Leben, sondern ein Leben, das ausgezeichnet ist durch eine bestimmte Haltung, die die notwendige Bedingung für das Glück darstellt. Diese Haltung findet Seel in der „weltoffenen Selbstbestimmung“.¹¹ *Weltoffen* muß die geforderte Haltung, die das Subjekt im Interesse des Glücks einzunehmen hat, aus dem Grund sein, weil diese Haltung das Individuum befähigen muß, sich auf die verschiedenen Phänomene und Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins einzulassen; *selbst bestimmt* muß sie sein, weil sie das Individuum davor zu bewahren hat, sich in der Gegenwart zu verlieren.¹² Mit den Worten Seels: Die „weltoffene Selbstbestimmung“ ist offen für „die Möglichkeit eines Lebens, das sich auf nicht-illusionäre und nicht-zwanghafte Weise an selbstgesetzten Zielen orientiert“.¹³ Eine durch weltoffene Selbstbestimmung geprägte Existenz besitzt nach Seel die größten Chancen, daß die wesentlichen Wünsche in Erfüllung gehen; durch sie sind die wesentlichen Dimensionen des Lebens zugänglich.

Die Leistung einer Haltung der weltoffenen Selbstbestimmung verdeutlicht Seel an den unterschiedlichen Grundformen des Lebens, die einem gelingenden Leben zugänglich sein müssen: der Arbeit, der Interaktion, dem Spiel und der Betrachtung.¹⁴ „Jedesmal handelt es sich um Möglichkeiten, für die [...] offen zu sein ebenso wichtig ist wie der Umstand, daß sie ihnen in ihrer Lebensumgebung – als Wirklichkeiten – offen *stehen*“. So geht es bei Arbeit und Interaktion „um ein Gelingen einerseits im Umgang mit äußeren *Gegebenheiten*, andererseits mit einem menschlichen *Gegenüber*“. Demgegenüber sind Spiel und Betrachtung als „komplementäre Formen dieser beiden grundlegenden Formen menschlicher Praxis“ zu verstehen. „Paradox gesagt ist Spiel Arbeit ohne externen Zweck, Betrachtung hingegen Interaktion ohne personales Gegenüber. Zusätzlich unterscheiden sich Spiel und Betrachtung von Arbeit und Interaktion dadurch, daß sie primär oder sogar ausschließlich vollzugsorientierte Handlungen sind“.¹⁵ Ein gutes Leben besteht daher nach Seel darin, „in den Zeiten dieses Lebens einen *Zugang* zu den Grundformen gelingender Praxis zu haben. Ein gutes Leben, anders gesagt, besteht darin, auf eine befriedigende Weise interagieren, arbeiten, spielen und betrachten *zu können*“.¹⁶ Dabei kann es durchaus möglich sein, „aus freier selbstbestimmter Entscheidung auf die *Ausübung* zentraler

11 Vgl. M. Seel, Versuch über die Formen des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt a.M. 1999, S.127ff.

12 A.a.O., S.178ff.

13 A.a.O., S.138.

14 Vgl. a.a.O., S.142ff.

15 A.a.O., S.140.

16 A.a.O., S.173.

Fähigkeiten (weitgehend) zu verzichten, nicht jedoch auf den *Besitz* dieser Fähigkeiten“.¹⁷

Ist bei Immanuel Kant die Selbstbestimmung die entscheidende Möglichkeitsbedingung für ein moralisches Handeln, insofern sich in ihr das Subjekt dazu bestimmt, sich gegen seine Neigungen ein Gesetz zu geben, um sich so als Freiheitswesen zu konstituieren, so ist bei Seel die Selbstbestimmung die entscheidende Möglichkeitsbedingung für unser Wohlergehen. Seel sieht die größte Chance, Glück zu erreichen, in einem Vollzug des Daseins im Modus der weltoffenen Selbstbestimmung. Gerade diese Haltung soll uns befähigen, das Dasein in seiner Anmutungsqualität zu erkennen und uns ihm auch ohne Selbstverlust hingeben zu können.

In der Tat: Glück erfährt der Mensch in einer den Phänomenen des Daseins angemessenen Wahrnehmung, die die Phänomene des Daseins in ihrem je eigenen Charakter und in denen durch sie eröffneten Möglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung erkennt. Seels Modus der weltoffenen Selbstbestimmung ist als Antwort auf die Frage zu verstehen, wie wir die Dinge des Daseins in ihrer eigenen Tendenz erkennen (und uns ihnen hingeben können), andererseits aber auch der Gefahr nicht erliegen, uns in den Dingen des Daseins zu verlieren. Wir bedürfen nach Seel einer solchen Haltung, die den Menschen befähigt, sich den Dingen des Daseins zu öffnen, und die ihn andererseits davor bewahrt, sich in den Dingen des Daseins zu verlieren. Die Frage aber ist, wie wir diese Haltung zu den Phänomenen des Daseins einnehmen können. Seels Antwort lautet: Wir erreichen diese Haltung, indem wir bei dem Umgang mit den Dingen des Daseins die Selbstbestimmung selbst intendieren, das heißt, wenn die Selbstbestimmung *Ziel* unseres Umgangs mit den Dingen des Daseins ist: „Freie Selbstbestimmung ist erst dort möglich, wo der Vollzug eines selbstbestimmten Lebens – gegenüber der Fixierung auf die Ver Zwecklichung festgelegter Ziele – selbst als ein primärer Zweck dieses Lebens erfahren werden kann“.¹⁸ Von daher folgert Seel: „Für alle, die danach streben, ihre Wünsche zu erfüllen, ist es am besten, nicht allein nach Wunscherfüllung, sondern nach einem Leben im Modus weltoffener Selbstbestimmung zu streben“.¹⁹

Seel verschweigt keineswegs, daß das Interesse an der Selbstbestimmung durchaus dazu führen kann, verschiedenen Möglichkeiten des Glücks nicht nachzugehen, nämlich dann nicht, wenn sie unsere Selbstbestimmung zu gefährden drohen. Aufschlußreich ist das Beispiel, mit dem Seel diese Auffassung verdeutlicht. Er illustriert den Verzicht auf eine Glücksmöglichkeit an dem Verzicht von Rick (dargestellt von Humphrey Bogart) auf Ilsa (dargestellt von Ingrid Bergmann) am Ende des Films „Casablanca“ in der berühmten Szene am

17 A.a.O., S.175.

18 A.a.O., S. 118.

19 A.a.O., S. 119.

Flughafen. Rick – so interpretiert Seel – verzichtet auf ein mögliches Glück mit Ilsa, weil er in der Gemeinschaft mit ihr seine Selbstbestimmung gefährdet sieht. Der Verzicht auf Ilsa ist in der Einsicht begründet, „daß Rick nicht mehr Rick wäre, würde er sich für sein restliches Leben mit Ilsa zusammentun – einmal angenommen, dies würde auch auf Dauer eine glückliche Verbindung sein. Es ist nicht unbedingt schön, wenn es so kommt, aber so kann es kommen: daß wir um des Glücks unserer personalen Freiheit willen auf die schönsten Früchte dieser Freiheit verzichten“.²⁰

Deutlich ist damit zunächst, daß die Selbstbestimmung und vor allem die Furcht vor der möglichen Bedrohung der Selbstbestimmung durchaus unserem Glück im Wege stehen können. Dies ist aber nach Seel notwendig der Fall, weil die Selbstbestimmung unser primäres Ziel ist, Selbstbestimmung zwar die notwendige, nicht aber die hinreichende Bedingung für Glück ist. So unterscheidet Seel zwischen einem „gelingenden Leben“ und einem „glücklichen Leben“: „Ein *gelingendes* Leben hat, wem es gelingt, ein auf ungezwungene Weise selbstbestimmtes Leben zu führen. Ein *glückliches* Leben hat, wem sich in einem selbstbestimmten Leben die wichtigsten eigenen Wünsche erfüllen“.²¹

3. Fragen an die „weltoffene Selbstbestimmung“

Im Blick auf Seels Verständnis von Selbstbestimmung und Glück stellt sich die Frage, ob unser Wille zur Selbstbestimmung nicht nur unserem Glück im Wege stehen *kann* (wie Seel durchaus zugibt), sondern ob er *grundsätzlich* unserem Glück im Wege steht und daher durchaus nicht als ein angemessenes Mittel, Glück zu erreichen, zu beurteilen ist. Das Mißtrauen hinsichtlich Seels Verhältnisbestimmung von Glück und Selbstbestimmung setzt bereits bei seinem Beispiel aus dem Film *Casablanca* ein: Verläßt Rick Ilsa tatsächlich aus dem Grund, weil sie seiner Selbstbestimmung im Wege steht? Und wenn dies so wäre, wäre dies nicht ein Grund, jede Frau zu verlassen bzw. sich nie auf einen anderen Menschen wirklich einzulassen? Ein weiterer Punkt sei genannt, der mißtrauisch macht: Ist Selbstbestimmung tatsächlich das Motiv von selbstbestimmten Menschen? Wir kennen Menschen, die sehr zielorientiert sind, ihre Angelegenheiten mit einer beneidenswerten Konsistenz verfolgen. Wenn man sich aber fragt, um was es diesen Menschen geht, legt sich die Vermutung nahe, daß ihr Interesse doch eher auf ihre Angelegenheiten ausgerichtet ist. Sie sind von diesen oder jenen Plänen und Wünschen geleitet, nicht von dem Interesse an Selbstbestimmung. Zumindest sind es ihre Pläne und Ziele, die sie thematisieren. Sie sind ganz „bei“ ihren Plänen und Wünschen, nicht bei ihrer Selbstbestimmung. Diese Beobachtung wird durch eine Beobachtung sozusagen von der anderen Seite bestätigt: Ich nehme an, daß wir alle Menschen

20 A.a.O., S. 122f.

21 A.a.O., S. 127.

kennen, die jederzeit und allerorts auf ihre Selbstbestimmung verweisen. Sie sind gedanklich mit ihr unaufhörlich beschäftigt und vermeiden es häufig nicht, auch andere mit diesem ihrem Lebensthema zu belästigen, indem sie bereits bei Kleinigkeiten ihre Selbstbestimmung gefährdet sehen und diese einklagen, in ihren Entscheidungen immer wieder auf ihre Selbstbestimmung verweisen und von ihr her begründen und uns ermahnen, ihre Selbstbestimmung bei dieser oder jener Angelegenheit nicht zu verletzen. Die meisten von diesen ihre Selbstbestimmung thematisierenden Menschen kommen mir aber alles andere als selbstbestimmt vor, so daß der Verdacht nahe liegt, daß Selbstbestimmung nicht erreicht wird, wenn Selbstbestimmung Ziel unseres Handelns ist. Schärfer noch: Das Kreisen um das Thema „Selbstbestimmung“ scheint Signum eines Lebens zu sein, das das Gefühl hat, nicht selbstbestimmt zu agieren. Der Frage nach Selbstbestimmung sei im Folgenden in zwei Punkten weiter nachgegangen.

3.1. Selbstbestimmung als Handlungsziel?

Seels Überlegungen sind von der Beobachtung geleitet, daß sich Glück einstellt, wenn wir die Fähigkeit haben, die Dinge des Daseins in ihrer eigenen Tendenz zu erkennen und uns ihnen hingeben können. Darin ist Seel ebenso zuzustimmen wie darin, daß er seine These vom Glück mit Blick auf die Liebe entfaltet. Von einer anderen Person bestimmt zu werden ist zweifelsohne die höchste Form des Bestimmt-Werdens. Dies erkannte Madame du Châtelet bereits im Jahre 1747 in ihrer „Rede vom Glück“: „[D]ie Leidenschaft [...], die uns die größte Lust bereitet und am glücklichsten machen kann, stellt unser Glück ganz in die Abhängigkeit von anderen: es ist offenbar, daß ich von der Liebe sprechen will. Diese Leidenschaft ist vielleicht die einzige, die es vermag, uns nach dem Leben verlangen zu lassen, und uns dazu bewegt, dem Schöpfer der Natur, wer es auch sei, für unser Dasein zu danken. Ganz zu Recht sagte Mylord Rochester, die Götter hätten uns diesen himmlischen Tropfen in den Kelch des Lebens gegeben, um uns die Kraft zu verleihen, es zu ertragen: Zu lieben ist, was uns erhält: Denn traurig ist das Menschsein ohne Liebe“²² Liebe bedeutet, daß wir den anderen Menschen um seiner selbst willen begehren, in seine Tendenz einstimmen. Wenn Spaemann die Liebe als die Zustimmung zu dem Aussein-auf eines anderen Menschen beschreibt, in der das eigene Aussein-auf sich auf das Aussein-auf des anderen richtet²³, dann trifft sich seine Definition mit der Harry Frankfurts. „Die Liebe“ – so formuliert Harry Frankfurt – „ist vor allem interessefreie Sorge um die Existenz dessen, was geliebt wird, um das, was gut für sie ist. Der Liebende wünscht, daß das geliebte

22 Madame du Châtelet, Rede vom Glück. Discours sur le bonheur (1747). Mit einer Anzahl von Briefen der Mme du Châtelet an den Marquis de Saint-Lambert. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von I. Roebing, Berlin ²2005, S.44f.

23 Vgl. R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe, München ⁷2007, S.129.

Wesen aufblüht und ohne Schaden bleibt, und zwar nicht, um damit einen anderen Zweck zu unterstützen. [...] Für den Liebenden sind die Umstände, unter denen sich das geliebte Gegenüber befindet, allein an sich selbst wichtig, unabhängig davon, wie sie mit anderen Dingen zusammenhängen“.²⁴ Gerade in dieser interessenfreien Sorge wird Glück erfahren. Insofern ist die Liebe zu einem anderen Menschen ein „typisches“ Glückserlebnis, weil die Liebe im Sich-bestimmen-Lassen besteht: „[D]ie Kunst, glücklich zu werden, besteht darin, daß wir uns nicht auf unser Glück fixieren, sondern uns liebend loslassen auf den anderen hin“.²⁵

Wir haben ja bereits auch von problematischen Formen des Bestimmt-Werdens gesprochen: dem Sich-Verlieren in der Gegenwart, dem Festgehalten-Werden durch bestimmte Objekte des Daseins. Natürlich gibt es auch ein ungutes Festgehalten-Sein durch bestimmte Personen. Es kann ja nicht übersehen werden, daß das Loslassen auf einen anderen Menschen hin auch zu unserem Verhängnis werden kann; denn das Aussein-auf eines anderen Menschen kann durchaus problematisch sein, weil es ihm selbst und dem ihn liebenden Menschen die Lebensgrundlage zerstört. In diesem Fall ist durchaus nicht zu empfehlen, das Aussein-auf eines solchen Menschen zu dem eigenen Aussein-auf zu machen, mit anderen Worten: mit der Tendenz eines solchen Menschen mitzuschwingen. Ja, es scheint geradezu ein Verhängnis zu sein, sein eigenes Aussein-auf nicht von einem solch destruktiven Aussein-auf eines anderen Menschen trennen zu können. Zu erinnern ist hier beispielsweise an zerstörerische Liebesbeziehungen, etwa wie sie Fjodor M. Dostojewski in „Erniedrigte und Beleidigte“ beschreibt²⁶: Natalja, die Tochter des Verwalters Nikolai Sergewitsch Ichmenjow verliebt sich in Alexey, den Sohn des Fürsten Pjotr Alexandrowitsch Walkowski. Eindrücklich zeigt Dostojewski, daß sich Natalja, obwohl ihr nicht weniger als dem Leser Alexeys leichtsinnige Art, sein Unverstand und sein Mangel an Willenskraft bewußt ist, sich ihm nicht zu entziehen und damit ihr eigenes Unglück nicht abzuwenden vermag.

Seels Programm läßt sich in seinem Anliegen gerade vor dem Hintergrund einer solchen destrukturierenden Liebesbeziehung verstehen; denn er versucht, der geschilderten Gefahr zu entgehen, indem er uns empfiehlt, in unseren Handlungen die Selbstbestimmung selbst zu intendieren. Nun ist nicht zu bestreiten, daß dies ein Schutz ist, den Gefahren des Bestimmt-Werdens zu entgehen, doch dieser Schutz schüttet sozusagen das Kind mit dem Bade aus; denn der von Seel empfohlene Schutz besteht letztlich darin, daß er vor der Liebe selbst schützt. Die Liebe stellt uns in die Abhängigkeit eines anderen Menschen; jeder Versuch, sich vor dem Bestimmt-Werden abzusichern, verunmöglicht die Liebe. Zum

24 H. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, Frankfurt a.M. 2005, S.48.

25 G.-J. Nocke, *Liebe und Glück*, *Katechetische Blätter* 127/2002, S.171–174, S.174.

26 Vgl. F. Dostojewski, *Erniedrigte und Beleidigte*. Ein Roman in vier Teilen. Aus dem Russischen von H. Röhl, Frankfurt a. M. 1986.

Bestimmt-Werden im Geschehen der Liebe gehört selbstverständlich auch, daß ich durch den anderen Menschen verändert werde. Damit ist nicht gemeint, daß ich es mir gefallen lassen muß, daß der andere Mensch mich verändern will, er sozusagen ein Erziehungsprogramm mit mir vorhat. Dazu gehört aber, daß ich faktisch verändert werde. Natürlich ist es möglich, daß ein Mensch Angst davor hat, sich zu verändern, daß er sich nicht aufs Spiel setzen will. Es ist auch vorstellbar, daß es Menschen gibt, die ihren eigenen, engen und geschützten Kreis nicht verlassen wollen, weil sie Angst haben, aus der Bahn geworfen zu werden, und sich daher abschotten. In seiner Erzählung „Die Taube“ erzählt Patrick Süskind die Geschichte eines solchen Menschen, der jede Veränderung als Bedrohung empfindet, am liebsten anonym und ungeachtet bleibt und daher Zuflucht in einem kleinen Zimmer sucht. Er wird bereits durch den Anblick einer Taube vor seiner Türschwelle durcheinandergebracht, weil sie sein bisheriges Leben aus den fest gefügten Fugen zu bringen droht.²⁷ Wer nicht die Bereitschaft besitzt, sich bestimmen zu lassen, ist zur Liebe nicht fähig.

Das Glück wird verfehlt, wenn der Mensch sich nicht durch die Phänomene des Daseins bestimmen läßt, wenn er ihre Tendenz nicht mitvollzieht, sondern sie einem ihnen fremden Zweck dienstbar macht. Wenn dies der Fall ist, dann wird man urteilen müssen, daß gerade die Absicht der Selbstbestimmung ein ebensolcher Zweck ist, der es verhindert, daß wir einen unverstellten Blick auf die Tendenzen der Wirklichkeit haben und ihre Tendenzen im Modus des Sein-Lassens mitvollziehen. Der Versuch, sich selbst in allem zu bestimmen, führt dazu, daß alles letztlich der eigenen Selbstbestimmung dienstbar gemacht und damit von seinem eigenen Charakter entfremdet wird. Selbstbestimmung ist eine Perspektive, die uns gerade nicht die Wirklichkeit in ihrem je eigenen Charakter wahrnehmen läßt, sondern ausschließlich unter der Frage, inwiefern wir hier unsere Selbstbestimmung erreichen können oder zumindest inwiefern wir sie hier nicht aufgeben müssen. Damit scheint die Selbstbestimmung zu einer unheilvollen Überforderung des Menschen zu führen. Nicht ganz zu Unrecht wird von Dieter Thomä der Wille zur Selbstbestimmung als die Tragik des Helden der Moderne gesehen. Dieser Held der Moderne gerät – so Thomä – in das „Dilemma eines Selbst, das über sich selbst im Ungewissen bleibt und sich in dem Maße, wie es sein ganzes Leben zu umgreifen sucht, gegen den eigenen Lebensvollzug sperrt“.²⁸ Es sperrt sich gegen den eigenen Lebensvollzug, weil es sich nicht auf das Leben einläßt, sondern sich selbst ständig zu konstituieren sucht. Damit aber treibt es das Glück immer weiter von sich weg; denn das Glück verlangt gerade das Einlassen auf die Wirklichkeit und das Aufgeben der von der Wirklichkeit ablenkenden Selbsterforschung.

Angesichts unserer Einwände gegen Seel überrascht es nicht, daß auch seine Interpretation der berühmten Flughafenszene aus dem Film „Casablanca“

27 P. Süskind, *Die Taube*, Zürich 1987.

28 D. Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a. Main 2003, S.168.

alles andere als überzeugend ist. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß Seel Ricks Verzicht am Ende des Films damit erklärt, daß Rick in der Gemeinschaft mit Ilsa seine Selbstbestimmung gefährdet sieht. Der Film legt diese überaus künstliche Interpretation in keiner Weise nahe. Rick verläßt Ilsa nicht, weil er seine Selbstbestimmung zu verlieren droht, sondern weil sie ihn am Abend zuvor in seinem Café aufsucht und Rick eine für ihn schmerzhafteste Entdeckung machen muß, die ihm nicht nur erklärt, warum Ilsa seinerzeit Rick in Paris verlassen hatte, sondern auch, warum er sie gehen lassen muß. Gehen wir, bevor wir uns dem Gespräch in „Rick's Café Américain“ nähern, in der Handlung des Films zurück. Der Film setzt mit dem Wiedersehen von Rick und Ilsa in Casablanca ein. Durch Ricks Erinnerungen erfährt der Zuschauer, daß Rick und Ilsa sich ein Jahr zuvor in Paris kennengelernt hatten und eine leidenschaftliche Affäre erlebten. Als die Deutschen in Frankreich einmarschierten, wollten er und Ilsa gemeinsam die Stadt verlassen, doch sie kam nicht zum vereinbarten Treffpunkt. In einer Nachricht teilte sie Rick mit, daß sie nicht mit ihm kommen könne. Ein Jahr später nun – hiermit setzt der Film ein – treffen sich beide in Casablanca wieder, von wo aus viele Gegner und Verfolgte des Nazi-Regimes einen Flug ins neutrale Lissabon zu ergattern versuchen. Ilsa ist aber nicht allein, sondern wird begleitet von ihrem Mann, dem einflußreichen tschechischen Widerstandskämpfer Victor László. Beide sind auf der Suche nach Visa für ihre Flucht nach Lissabon. Nun stellt sich in dem Gespräch zwischen Ilsa und Rick in dem Café Américain heraus, daß Ilsa schon in Paris mit László verheiratet war, jedoch annahm, er sei von den Nazis getötet worden. Als sie erfuhr, daß er noch lebt, verließ sie Rick und kehrte zu ihrem Mann zurück. Als Ilsa Rick dies erklärt, bietet sie ihm an, zu ihm zurückzukehren, wenn er ihrem Mann Viktor das notwendige Visum besorgt und so zur Flucht aus Casablanca verhilft. Am Ende des Films in der berühmten Szene am Flughafen übergibt Rick Victor das Visum und nötigt Ilsa (entgegen der Vereinbarung), mit Victor zu fliehen. Er verabschiedet sich mit den bekannten Worten: „Ich schau dir in die Augen, Kleines“. Rick tut dies, weil er in dem Gespräch erkannt hat, daß Ilsa ein wichtiger Teil der notwendigen Arbeit von Victor im Widerstand ist und daß es für Ilsa wesentlich ist, ein Teil dieser Arbeit zu sein. Wohlgermerkt: Rick gibt Ilsa frei, weil er befürchtet, daß *sie* ihre Entscheidung bereuen könnte, weil sie in Wahrheit nicht auf ihn gerichtet ist. Insofern ist dieser Akt von Rick als ein Akt der Liebe zu beurteilen. Ricks Aussein-auf richtet sich auf das Aussein-auf von Ilsa, obwohl ihr Aussein-auf sich nicht auf die Gemeinschaft mit Rick richtet. Mit Ricks Selbstbestimmung hat der Verzicht auf Ilsa rein gar nichts zu tun und schon gar nichts damit, daß Rick erkennt, „daß Rick nicht mehr Rick wäre, würde er sich für sein restliches Leben mit Ilsa zusammuntun“ (s.o.). Dies ist nicht die Frage von Rick, gerade daher ist Rick Rick! Rick fragt sich nicht, wie Rick *sein müßte*, sondern Rick *ist* Rick, jemand, der nicht ängstlich auf

seine Selbstbestimmung bedacht ist, sondern jemand, der seine Angelegenheiten verfolgt und seine Überzeugungen selbstsicher durchsetzt. Gerade daher konnte Rick für mehrere Generationen von männlichen Kinogängern zum Vorbild werden. Nebenbei bemerkt ist dies nicht ganz ohne Tragik: Wir, die wir so sein wollen wie Rick, unterscheiden uns gerade darin fundamental von diesem; denn Rick *will* nicht Rick sein, sondern Rick ist Rick.

3.2 Was bedeutet eigentlich „Selbstbestimmung“?

Wenn ich kritisiert habe, Selbstbestimmung zum Handlungsziel zu erheben, das uns von den Dingen der Gegenwart entfremdet, weil es uns daran hindert, uns durch diese bestimmt sein zu lassen, dann setze ich damit voraus, daß es möglich ist, Selbstbestimmung zum Handlungsziel zu haben. Doch ist es gar nicht ganz leicht, eine Vorstellung davon zu gewinnen, was es eigentlich bedeutet, in seinem Handeln die Selbstbestimmung als Ziel zu sehen. Wie gesagt: Selbstbestimmung ist ein Handlungsziel, das mißtrauisch macht, weil Menschen, die wir als „selbstbestimmt“ erleben, gerade nicht die Selbstbestimmung zum Ziel zu haben scheinen, sondern die Angelegenheiten verfolgen, die ihnen am Herzen liegen, und daher diese auch thematisieren, ganz im Unterschied zu denen, die ständig ihre Selbstbestimmung thematisieren und uns sehr wenig selbstbestimmt vorkommen, weil sie gar nicht zu wissen scheinen, was eigentlich „ihre“ Angelegenheiten sind, sondern nur, daß sie von irgendetwas und irgendjemandem gehindert werden, ihre Angelegenheiten zu verfolgen. Und so drängt sich nicht selten der Verdacht auf, daß ihre Thematisierung der Selbstbestimmung Zeichen dafür ist, daß sie entweder gar nicht wissen, was ihre Angelegenheiten sind, oder sich mit dem, was sie tun, nicht anfreunden können, weil sie nicht wahr haben wollen, daß es das ist, was sie eigentlich wollen. Sie scheinen das Interesse an Selbstbestimmung vor sich her zu tragen, um zu verbergen, daß wenig da ist, wofür diese eingesetzt werden könnte. Stellen wir uns daher jetzt der Frage, was wir uns darunter vorzustellen haben, daß Selbstbestimmung unser Handlungsziel ist, und ob unserem Verdacht vielleicht eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen ist, die unsere Überlegungen aus der reinen „Hermeneutik des Verdachts“ befreit.

Um einer Antwort näherzukommen, empfiehlt es sich, zunächst zu klären, wann wir Handlungen gewöhnlich als selbstbestimmt bezeichnen.²⁹ Selbstbestimmt sind sie, wenn sie sich auf ihren faktischen Urheber und *seine* Motive, Wünsche und Intentionen zurückführen lassen. Es macht für die Beurteilung einer Handlung einen erheblichen Unterschied, ob eine Handlung durch einen Urheber selbst bestimmt wird oder sie auf andere, der Person nicht zuschreibbare Faktoren zurückzuführen ist. Eine selbstbestimmte Handlung

29 Vgl. M. Pauen/ G. Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, Frankfurt a. Main 2008, S.47ff.

unterscheidet sich von einer erzwungenen dadurch, daß letztere eben nicht dem Wunsch und der Überzeugung und damit nicht der Natur des Handelnden entspringt. „Wenn jemand aufgrund eines freien Entschlusses heiratet, so heißt dies dem populären Verständnis zufolge, daß der Entschluß nicht durch andere (z. B. Eltern) bestimmt war, sondern daß er mit der Natur des Handelnden in Einklang stand; der Bräutigam hat sich seiner Natur gemäß entschieden. Wäre er ein anderer gewesen, ..., so hätte er sich anders entschieden“.³⁰ Eine Person, die nicht ihren Wünschen, Überzeugungen und Motiven gemäß handeln kann, ist in ihren Handlungen nicht selbstbestimmt und frei. Wir sprechen daher von Selbstbestimmung, wenn die jeweilige Handlung in der Natur, dem So-Sein der Person begründet ist und wenn die Person daher „etwas kann“ für die Handlung, weil sie *ihren* Wünschen, Motiven und Intentionen entspringt.

Eine zweite Voraussetzung ist wesentlich: Abgegrenzt werden muß die selbstbestimmte Handlung auch von zufälligen Handlungen. Zufälle sind definiert als Ergebnisse, die nicht durch die Ausgangsbedingungen festgelegt werden, sie können genauso gut eintreten wie ausbleiben. Zufällig zustande gekommene Handlungen sind daher dem Einfluß des Handelnden entzogen.³¹ Der entscheidende Unterschied zwischen einem Zufall und einer freien und selbstbestimmten Handlung besteht daher darin, daß selbstbestimmte Handlungen durch ihren Urheber bestimmt werden, so daß sie im Nachhinein auf ihn zurückführbar sind. Eine Handlung muß sich auf genau *die* Person zurückführen lassen, die das Subjekt der jeweiligen Handlung ist. Es muß also möglich sein, mit Bezug auf die handelnde Person zu erklären, warum die Handlung so und nicht anders ausgefallen ist. Nehmen wir an, Helmut ist bei Ursula auf einer Party eingeladen und wirft dabei die Vase um. Es macht einen Unterschied, ob Helmut über einen Treppenabsatz gestolpert ist und bei dem Versuch, sich mit den Armen in Balance zu bringen, die Vase umgestoßen hat, oder ob er der Vase heimlich einen Stoß versetzen wollte, weil er aus irgendwelchen Ressentimentgefühlen Ursula gegenüber geleitet ist. Im ersten Fall ist es natürlich auch Helmut, der die Vase zerbrochen hat, und wir schreiben Helmut die Handlung zu. Doch hätte es in diesem Fall auch jeder andere sein können, der über den Treppenabsatz gestolpert ist. Es ist nicht Helmut's Charakter, der erklärt, warum die Vase zerbrochen ist, der Bruch der Vase ist nicht in der Natur von Helmut begründet. Das Zerbrechen der Vase läßt sich nicht von seinen Motiven, Wünschen, Neigungen und Intentionen verständlich machen. Anders formuliert: Das Zerbrechen läßt sich nicht auf Helmut's So-Sein zurückführen.

Autonomie und Urheberschaft sind somit wesentliche Bedingungen einer Handlung, die wir als selbstbestimmt und frei bezeichnen. Damit ist auch

30 G. Steminger, *Gottes Güte und die Übel in der Welt*, Tübingen 1992, S.243.

31 Vgl. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1998, S. 220f.

deutlich, wo die Rede von selbstbestimmten Handlungen ihren Ort hat: in der Zurechnung von Handlungen. Wir fragen, inwiefern wir einer Person eine Handlung zurechnen können. Wir können ihr die Handlung zurechnen, wenn sie sich von ihrer Urheberschaft her verstehen läßt. So wird man im Blick auf diese Überlegung sagen können, daß ich eine Handlung als nicht selbstbestimmt bezeichne, wenn sie sich nicht auf mich als Urheber zurückführen läßt, weil sie entweder erzwungen ist oder bloßer Zufall, und umgekehrt, daß ich eine Handlung als selbstbestimmt bezeichne, wenn sie sich weder auf Zwang noch auf Zufall zurückführen läßt. Damit wird aber auch deutlich, daß selbstbestimmte Handlungen nicht dadurch definiert sind, daß Selbstbestimmung ihr Ziel (ihre Worumwillen) ist. Selbstbestimmung ist kein Bestimmungsgrund des Handelns, sondern eine Beurteilungsperspektive.

Nun hat nach Seel Selbstbestimmung ihren Ort aber nicht (bzw. nicht ausschließlich) in der Beurteilung von Handlungen; vielmehr fordert er ja, daß Selbstbestimmung ein *Bestimmungsgrund* des Handelns sein muß. Was soll es aber bedeuten, daß ich meine Ziele verfolge und dabei Selbstbestimmung intendiere? Meines Erachtens stehen bei der Rede von „selbstbestimmten Handlungen“ bzw. „selbstbestimmten Personen“ meistens zwei Vorstellungen im Hintergrund, um die es nun gehen soll.

Zum einen wäre denkbar, unter Handlungen, deren Intention die Selbstbestimmung ist, sich solche Handlungen vorzustellen, die zum (bewußten) Ziel haben, die *eigenen* Wünsche und Intentionen zu realisieren. In diesem Verständnis wäre ein selbstbestimmter Mensch jemand, der seine eigenen Wünsche und Intentionen verfolgt. Nun fragt sich aber, was demgegenüber eine nicht selbstbestimmte Handlung bzw. ein nicht selbstbestimmter Mensch ist. Wir haben ja gesehen, daß wir Handlungen nicht als selbstbestimmt bezeichnen, die einem Zwang oder einem Zufall unterliegen. Ein nicht selbstbestimmter Mensch wäre damit jemand, der sich in einer Situation befindet, die ihn daran hindert, die Dinge zu tun oder zu lassen, die seinen Intentionen und Motiven entsprechen (beispielsweise wenn er an einen Baum gefesselt ist). Gerade diese mangelnde Selbstbestimmung ist aber nicht auf seine Intention zurückzuführen, weil Zwang ja gerade dadurch definiert ist, daß er auf die Intention der Person keine Rücksicht nimmt, sondern mit Notwendigkeit außer Kraft setzt (ansonsten handelt es sich ja nicht um Zwang). Die Differenz zwischen selbstbestimmten und nicht selbstbestimmten Handlungen bzw. zwischen einem selbstbestimmten und nicht selbstbestimmten Menschen kann nicht darin liegen, daß erstere im Unterschied zu letzteren ihre eigenen Motive verfolgen wollen; dies *wollen* auch die letzteren, sie werden nur daran gehindert.

Nun ist zu vermuten, daß diejenigen, die von selbstbestimmten Menschen und Handlungen reden, sich mit der Erklärung nicht zufriedengeben. Die Rede von „selbstbestimmten Menschen“ meint offenkundig jene, die um ihre Interessen wissen und diese mit Zielstrebigkeit verfolgen, im Unterschied

zu denen, die eben nicht konsequent ihre Interessen verfolgen, sondern sich von anderen Menschen oder widrigen Umständen hiervon abbringen lassen. Man mag bei einem vermeintlich nicht selbstbestimmten Menschen an jemanden denken, der sowohl an dem Erkennen seiner eigenen Intentionen und Interessen als auch an der konsequenten Durchführung seiner Interessen und Ziele immer durch die sorgenvolle Frage beeinträchtigt wird, was andere von ihm denken. Entscheidend für dieses Verständnis ist, daß diese angeblich nicht selbstbestimmten Menschen nicht von anderen in dem Sinne gezwungen werden, daß diese mit Notwendigkeit ihre Intentionen außer Kraft setzen, sondern daß sie sich sozusagen zwingen lassen, das heißt sich von anderen Intentionen beherrschen lassen, ohne daß sie dies müßten.

Nun überzeugt diese Auffassung nicht. Diejenigen, die sich von Intentionen anderer bestimmen lassen, bestimmen sich ja dazu, *diese* zu verfolgen, also Anforderungen anderer Genüge zu tun; denn insofern sie nicht (mit Notwendigkeit) dazu gezwungen werden, unterliegen sie immer auch der Alternative, daß sie sich entziehen könnten, was sie aber nicht tun. Insofern sie der jeweiligen Anforderung eine Berechtigung zuerkennen, sind sie es im Grunde auch selbst, die diese Anforderungen setzen. Sie machen damit die Interessen und Intentionen anderer zum eigenen Interesse und zur eigenen Intention. Menschen, die in dieser Weise handeln, „haben etwas davon“, etwa Anerkennung und Wohlwollen der anderen. Nun ist natürlich durchaus vorstellbar, daß sie nicht wissen, welche Bedürfnisse sie durch ihr Handeln stillen und welches Belohnungssystem sie bedienen. Und gerade dann klagen sie ihre „Selbstbestimmung“ ein. Damit aber geben sie nur zum Ausdruck, daß sie den Preis für die Stillung ihrer Bedürfnisse nicht zu zahlen bereit sind. Denkbar ist aber auch, daß die Larmoyanz über die mangelnde Selbstbestimmung Teil ihres jeweiligen Belohnungssystems ist.

Neben der Vorstellung von „selbstbestimmten Handlungen“ bzw. „selbstbestimmten Personen“, die ihre *eigenen* Wünsche und Intentionen realisieren, gibt es ein zweites Verständnis. In diesem wird Selbstbestimmung im Sinne von Selbstkontrolle und Selbstdisziplin verstanden. Offenkundig ist damit eine Lebensweise gemeint, die es vermag, „Versuchungen“ nicht zu erliegen. Ist dies ein sinnvoller Gebrauch des Begriffs „Selbstbestimmung“?

Nähern wir uns dem Problem, indem wir mit einem Beispiel einsetzen. Nehmen wir an, die Brüder Siegfried und Manfred haben geplant, am Abend für eine Prüfung am nächsten Tag zu lernen, während Helmut sich vorgenommen hat, ins Kino zu gehen. Weil Helmut nicht alleine gehen will, fragt er Manfred und Siegfried, ob sie ihn begleiten. Während Siegfried das freundliche Angebot abweist, läßt Manfred sich von seinem Vorhaben, für die anstehende Prüfung zu lernen, abbringen und begleitet Helmut ins Kino. Ich vermute, daß diejenigen, die von Selbstbestimmung im Sinne der Selbstkontrolle und Selbstdisziplin sprechen, sagen würden, daß Siegfried sehr diszipliniert ist, während sie Manfred

als eher undiszipliniert beurteilen. Nun mag es sein, daß die Entscheidung von Siegfried in bestimmter Perspektive sinnvoller ist als die von Manfred, vor allem dann, wenn Manfred die Prüfung am nächsten Tag nicht besteht, und zwar aus dem Grund, weil er den Abend am Vortag nicht genutzt hat und er den schönen Abend im Kino im schlimmsten Fall mit einem zusätzlichen Semester „bezahlt“. Bedeutet dies aber, daß Siegfried im Unterschied zu Manfred eher in der Lage ist, Versuchungen zu widerstehen und seine Neigungen und Affekte zu beherrschen? Diese Frage ist zu verneinen. Wir verleihen in unseren Handlungen unserem So-Sein Ausdruck, zu denen auch unsere Neigungen und Bedürfnisse gehören, die uns im Laufe unseres Lebens – größtenteils unbewußt – zugewachsen sind. Was für uns ein Motiv wird, bestimmen unsere Bedürfnisse, Sehnsüchte und Gefühle – nennt man sie nun mit Gerhard Roth „Meta-Motive“³² oder mit Robert Spaemann das „fundamentale Aussein-auf“. Von hier aus gewinnen Motive und Gründe ihren Charakter des Grundseins. Diese „Meta-Motive“ bzw. das „fundamentale Aussein-auf“ verdanken sich nicht unserer freien Entscheidung, vielmehr bilden sie den „vorgegebenen Horizont des Mit-sich-zu-Rate-Gehens“³³ und Abwägens, bei dem sich das stärkere Motiv durchsetzt.³⁴ Was uns als das Bessere unter den gegebenen Gesichtspunkten erscheint, das tun wir. Und es erscheint uns so, weil wir sind, wie wir sind.³⁵ Von daher wird man Gerhard Roth zustimmen können, wenn er hinsichtlich des „Mit-sich-zu-Rate-Gehens“ formuliert: „Ein solches Abwägen hat [...] seine Motivgeschichte, die wiederum in der Lebensgeschichte und damit der Persönlichkeit des Handelnden verwurzelt ist“.³⁶ Die Frage ist daher, welches Motiv sich durchsetzt.

Ich kehre zu dem Beispiel zurück: Sowohl Siegfried als auch Manfred handeln gemäß ihres So-Seins, wir können präziser sagen: gemäß ihres So-und-nicht-anders-Seins. Es ist keineswegs so, daß Siegfried sich im Unterschied zu Manfred seinen Bedürfnissen und Neigungen widersetzen kann (die „Pflicht“ den „Neigungen“ vorzieht); er hat nur *andere* Bedürfnisse, denen er nachgibt, er ist von *anderen* Grundgefühlen geleitet. Wir könnten auch sagen: Siegfried hat ein anderes Belohnungssystem als Manfred. So wäre vorstellbar, daß Siegfried viel weniger Freude am Anschauen von Kinofilmen empfindet als Manfred oder

32 G. Roth/M. Lück/D. Strüber, Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld aus Sicht der Hirnforschung, in: E-J. Lampe / M. Pauen/ G. Roth (Hg.), Willensfreiheit und rechtliche Ordnung, Frankfurt a. Main 2008, S.126–139, S.129.

33 R. Spaemann, a.a.O., S.227.

34 So G. Roth, Homo neurobiologicus – ein neues Menschenbild?, Aus Politik und Zeitgeschichte 44–45 (2008), S.6–12, S.9.

35 So auch H. Frankfurt, Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: P. Bieri (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim 1993; P. Bieri, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eignen Willens, München 2001.

36 Roth/Lück/Strüber, a.a.O., S.129.

daß er viel stärker von der Angst geleitet ist, im Studium den Anforderungen nicht zu genügen. Beide sind durch ihre Bedürfnisse motiviert, nur eben auf unterschiedliche Weise. Ich möchte hier kein Urteil über die Lebensdienlichkeit der unterschiedlichen Bedürfnislagen geben, selbst dann nicht, wenn Manfred ein Semester länger studieren müßte (einmal ganz abgesehen davon, daß ein Studium ja nicht nur eine Qual ist). Denn es könnte ja sein, daß Siegfrieds Angst, im Studium die nötigen Leistungen nicht zu erbringen, ihn dazu führt, sich allzu viele Dinge zu versagen – auch solche, die vielleicht den Erfolg seines Studiums gar nicht tangieren würden. Entscheidend aber ist, daß sowohl Manfred als auch Siegfried nicht Herr über ihre Gefühlslage sind. In dieser Weise argumentiert auch Rüdiger Bittner: „Wer trotz seiner Überzeugung, daß es alles in allem besser wäre, nicht zu rauchen, den Faden des herrlichen Geschmacks von Zigaretten aufnimmt und eine raucht, unterliegt einer Versuchung; aber wer den Faden, der durch die schlimmen Folgen des Rauchens für die Gesundheit gebildet wird, aufnimmt und sich des Rauchens enthält, unterliegt nur einer anderen: und aus einem bestimmten Grund tut er das eine wie das andere“. Nun geht es Bittner nicht darum zu sagen, daß man nicht eine Ansicht darüber haben könnte, welcher Versuchung man besser nicht unterliegt. Er will auch keineswegs abstreiten, daß man sich bemühen kann, diesen Grund einem Gesprächspartner, an dem einem etwas liegt, zum verlockenderen zu machen. „Aber“ – so Bittner – „ich werde nicht so dumm sein, mich zu bemühen, ihm beizubringen, daß er überhaupt nicht mehr von Versuchungen hingerissen wird. Hingerissen zu werden ist die Art der praktischen Vernunft“.³⁷

Begriffe wie Selbstkontrolle und Selbstdisziplin führen demnach in die Irre, weil sie suggerieren, derjenige, dem diese Eigenschaften zugeschrieben werden, sei eher in der Lage, Bedürfnisse zu unterdrücken als andere. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß er anderen Bedürfnissen nachgibt. Dies bedeutet nicht, daß die Unterscheidung zwischen Menschen, von denen wir sagen, daß sie sich kontrollieren, und solchen, über die wir dies nicht sagen würden, hinfällig ist. Sie verschwindet zwar nicht, muß aber anders beschrieben werden, wie Bittner zeigt: „Natürlich ist es ein Unterschied, ob man die boshafte Bemerkung macht oder zurückhält, aber der Unterschied ist nicht der, ob man sich selbst unter Kontrolle hat oder nicht. Der Unterschied, auf den es ankommt, liegt zwischen den Dingen, an denen man in einer solchen Situation anknüpft. Einer nutzt die Gelegenheit dazu, einen Volltreffer zu landen, ein anderer hält klug den Mund, weil er für seinen Volltreffer möglicherweise noch einmal teuer bezahlen muß. Sicher mag Schweigen einen schwer ankommen, wenn eine so schöne giftige Bemerkung sich anbietet, aber wer so etwas wie Selbstkontrolle leugnet, behauptet damit nicht, daß etwas aus einem Grund tun immer leicht fällt. Es kann nicht immer leicht fallen, wenn Gründe miteinander konkurrieren, was

37 R. Bittner, *Aus Gründen handeln*, Berlin/New York 2005, S.199.

sie ja in der Regel tun. Wer es unterläßt, die boshafte Bemerkung zu machen, unterdrückt nicht etwas in ihm selbst, er nimmt nur einen anderen Faden auf, der sich in der Situation anbietet. Was die angeht, bei denen die sogenannte Selbstkontrolle zum Charakterzug geworden ist, so mögen das solche sein, die regelmäßig darum besorgt sind, was sie vielleicht am Ende zu zahlen haben, oder solche, die den stoischen Weisen markieren, oder solche, die so eingeschüchtert worden sind, daß außer Fassung zu geraten aus ihrem Handlungs-Repertoire gelöscht wurde. Kurzum, was Selbstkontrolle genannt wird, sei es momentan oder gewohnheitsmäßig, das läßt sich so verstehen, daß ein Handelnder von einer Art von Zügen einer Situation angesprochen wird und von einer anderen nicht. Herrschaft braucht dabei nicht im Spiel zu sein“.³⁸

3.3 Fazit

Die Überlegungen Seels verdeutlichen, daß das Erleben von Glück eine weltoffene Haltung erfordert, die es uns erlaubt, die Anmutungsqualitäten der jeweiligen Gegenwart wahrzunehmen und uns von ihnen bestimmen lassen zu können. Andererseits zeigen die Überlegungen Seels aber auch, daß der für das Erleben von Glück notwendige Raum des passiven Bestimmt-Werdens nicht durch Modelle der aktiven Bestimmung (wie der zur Selbstbestimmung) gesichert werden kann. Dieses Scheitern überrascht nicht. Glück stellt sich ein, wenn wir etwas tun, weil wir das So-Sein der Dinge intendieren, da wir für ihre Reize empfänglich sind. Insofern wir im Erleben von Glück von den Anmutungsqualitäten der Dinge ergriffen sind, liegt im Glück ein passives Moment. Gerade dieses passive Moment wird durch *Strebensmodelle* zerstört, weil sie dem Menschen ein Ziel oder einen Zweck anempfehlen, zu denen hin er unterwegs sein soll. Gerade durch diese wohlgemeinte Empfehlung aber verunmöglichen sie das Glück, das verlangt, daß wir bei der konkreten Sache sind und nicht immer schon über sie hinaus. Wir können uns auch nicht dazu bestimmen, bei der Sache zu sein, weil wir nur bei der Sache sind, wenn es uns um eine konkrete Sache geht und nicht um das Bei-der-Sache-Sein. Das Bei-der-Sache-Sein ist kein Bestimmungsgrund unseres Handelns, sondern eine Beurteilungsperspektive.

Offenkundig können wir die Voraussetzungen für die Fähigkeit, im Bestimmt-Werden durch die Gegenwart Glück zu erleben, nicht durch unser Streben erreichen; sie lassen sich nicht zu Aufgaben machen, die wir erfüllen müssen, sondern sind Gaben, die uns zuteil werden müssen. Was läßt uns absehen davon, um uns selbst zu kreisen und zu fragen, wie wir uns selbst verwirklichen oder unsere Selbstbestimmung durchsetzen können? Wie ist es möglich, daß der um sich selbst wissende Mensch sich dem Leben anvertrauen kann und nicht zum sich selbst bestimmenden Menschen wird, der sich dadurch

immer schon gegen seinen eigenen Lebensvollzug sperrt? Was befähigt uns, von unserem Streben, uns selbst zu sichern, abzusehen, so daß sich uns die Anmutungsqualitäten der Gegenwart zeigen und bestimmen können?

Ich möchte im Folgenden der Frage nachgehen, inwiefern im Lebensvollzug des Glaubens eine Antwort auf diese Frage gelebt wird. Dazu werde ich mich der Schöpfungslehre zuwenden und diese auf unser Thema hin zuspitzen.

4. Gewährte Gegenwart: Jenseits von Vergötzung und Verachtung

Wenn ich im Folgenden der Frage nachgehe, inwiefern der Glaube befähigt, in der Gegenwart zu leben und sich den Dingen des Daseins hinzugeben, mag sich die Frage stellen, ob das Leben in der Gegenwart, das Ganz-bei-der-Sache-Sein nicht ein Widerspruch zu Gott, zum Ganz-bei-Gott-Sein ist. Werden die Dinge des Daseins nicht vergötzt, wenn es um die Dinge selbst geht, wenn wir sie nicht für einen höheren Zweck in Gebrauch nehmen? Luthers Auslegung des ersten Artikels von der Schöpfung im Kleinen Katechismus zeigt einen Umgang mit den Dingen des Daseins, die jenseits angstbesetzter Verachtung und selbstsüchtiger Vergötzung steht:

„Der erste Artikel von der Schepfung.

Ich gläube an Gott, den Vater allmächtigen, Schepfer Himmels und der Erden.

Was ist das? Antwort.

Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturn, mir Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Viehe und alle Güter, mit aller Notdurft [gemeint: notwendigen Bedarf] und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget, wider aller Fährlichkeit beschirmt und für allem Ubel behüt und bewahret, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Wirdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin; das ist gewißlich wahr“.³⁹

Sehen wir den Text genauer an, so fällt zunächst auf, daß Luther die Gegenwart des Schöpfers und die Gegenwärtigkeit seines Handelns hervorhebt. Nach dem Einsatz mit dem Perfekt („geschaffen hat“) wird nur noch das Präsens gebraucht: „erhält“, „versorget“, „beschirmt“, „behütet und bewahrt“. So betont Oswald Bayer in seiner Auslegung des Schöpfungsglaubens im Kleinen Katechismus: „Der Wechsel des Tempus im Gefälle zum Präsens hin ist überaus aufschlußreich für Luthers Glauben an Gott den Schöpfer. Der ist ihm nämlich kein deus otiosus, kein müßiger, untätiger Gott, der seine Hände in den Schoß legt, wie es die Götter Epikurs tun, sondern der deus actuosissimus, der auch

in seiner Ruhe lebendige und tätige“.⁴⁰ Jeder deistischen Vorstellung – einem Bestreiten jeglicher Beziehung Gottes zur Welt – ist damit durch Luther gewehrt: Für Luther ist entscheidend, daß der Schöpfer seine Schöpfung „noch erhält“ und „täglich“ für sie „sorgt“.

Die Betonung der Gegenwart des Schöpfers und der Gegenwärtigkeit seines Handelns steht in engem Zusammenhang zu einer zweiten Auffälligkeit: Der in dieser Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses Redende isoliert sich nicht, indem er distanziert über „etwas“ redet, sondern er macht sich selbst zum Thema: „Ich gläube, daß *mich* Gott geschaffen“, „*mir* Leib und Seel ...“, „ohn alle *mein* Verdienst und Wirdigkeit“, „des alles *ich* ihm zu danken ...“. Kommt im Text des Apostolischen Glaubensbekenntnisses der Glaubende nicht vor und werden nur die puren Fakten dargestellt („Ich gläube an Gott, den Vater allmächtigen, Schepfer Himmels und der Erden“), so bezieht die Auslegung (eingeleitet mit „Was ist das?“) diese Fakten auf das Leben des einzelnen Glaubenden: „Das ‚Was ist das?‘ heißt soviel wie: ‚Was macht das mit dir?‘“.⁴¹

Man würde Luthers Auslegung verkürzen, wenn man hier Aussagen *über* die Welt gemacht sieht, gar solche über den Anfang der Welt, von denen derjenige, der das Bekenntnis spricht, bekundet, daß er sie für wahr hält. Vielmehr bringt sich hier ein Lebensvollzug zur Sprache, der die wahrgenommene Welt auf sich bezieht, um sich in ihr zu finden. Die gesamten Lebensbereiche des Menschen, seine ihn konstituierenden Sphären des Handelns, werden als *Gaben der Schöpfung* verstanden. Dies wird auch deutlich an der – an die Listensprache der alttestamentlichen Weisheit erinnernde – Aufzählung der einzelnen Schöpfungsgaben. Dabei ist durchaus an keine wissenschaftlich korrekte Benennung gedacht. Vielmehr ist „[e]ine klare Auswahl [...] getroffen; die Begriffsreihen bieten Lücken und werden durch die Phantasie dessen, der den Text spricht und hört, individuell ergänzt. [...] Die Aufzählung beginnt jeweils mit konkreten Begriffen; nachdem die Reihe begonnen und die Phantasie in Bewegung gesetzt ist, kann, im Gebrauch abstrakter Begriffe, summarisch abgeschlossen werden, ist doch das eigene Weiterdenken eröffnet“.⁴² Der in das Bekenntnis einstimmende Mensch ist eingeladen, sich in der wahrgenommenen Welt – je auf seine Weise, innerhalb seines konkreten Ortes – zum Ausdruck zu bringen.

Eine dritte Auffälligkeit will bedacht werden: die Formulierung „ohn alle mein Verdienst und Wirdigkeit“. Diese Formulierung überrascht im Kontext der Rede von der Welt als Schöpfung; sie hat ihren Ort in der Rechtfertigungslehre, in der die Annahme des Menschen ohne seine eigenen Leistungen, Fähigkeiten und Qualitäten thematisiert wird. Es besagt Entscheidendes für ein

40 O. Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen²1990, S.98f.

41 N. Slenczka, Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, S.34.

42 Bayer, a.a.O., S. 96.

Schöpfungsverständnis, wenn es zu seiner Artikulation ausdrücklich zur Sprache der Rechtfertigung greift: Meine Herkunft und die Gewährung der Gegenwart sind ungeschuldet, freies Geschenk. Auch die Gabe der Schöpfung ist nach Luther allein Gottes Werk, insofern auch die Gewährung von Leben von menschlichem Verhalten unabhängig gemacht wird.

An die Schöpfung glauben bedeutet nicht zu glauben, daß die Welt „von anderwärts her ist“,⁴³ sondern auf die Welt als *mir* zugesagtem Lebensraum zu vertrauen und die Gegenwart als *für mich* gegeben wahrzunehmen. Der in dieser Weise von der Schöpfung sprechende Mensch versteht sich eben nicht (bloß) als Element innerhalb eines (von Gott in Gang gesetzten) Naturzusammenhanges⁴⁴, sondern begreift die Welt als ihm *persönlich* zugesagt und daher die Gegenwart als den ihm von Gott eröffneten Möglichkeitsraum des Handelns. Der Schöpfungsglaube ist das gelebte Vertrauen darauf, daß ich anerkannt und angenommen bin als der, dem das Leben „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“ zugesagt ist. Mit dem Glauben an die Welt als Schöpfung Gottes ist daher einer bestimmten Form der *Wahrnehmung der Gegenwart* Ausdruck gegeben. Das Wahrnehmen des Gewährten im Nehmen, Essen und Leben – das ist Glaube.

Ich komme auf die eingangs des Kapitels gestellte Frage zurück: Die Dinge des Daseins um ihrer selbst willen zu begehren und zu genießen ist aus dem Grund keine Absage an Gott, weil Gott die Dinge des Daseins genau zu diesem „Zweck“ bestimmt hat. Dies hat bereits Kohelet (Prediger Salomo) so gesehen. So darf nach ihm die Intention, Wein zu trinken, das Brot zu genießen, seine Kleider weiß sein zu lassen und das Haupt mit Salbe zu versehen, in diesen Handlungen selbst liegen, sie müssen in keinen ordo der Zwecke eingeordnet werden, die sie einer außerhalb liegenden Intention dienstbar macht (vgl. Koh 9, 7ff). Es geht nicht darum, das Endliche in irgendeinem Unendlichkeitsgelüste dem Unendlichen dienstbar zu machen, sondern im Endlichen wird das Unendliche genossen, weil sich das Unendliche im Endlichen gibt: Nimm hin und iß! Die Ehre des Unendlichen findet nicht anders statt als so, daß das Endliche als Endliches und um seiner selbst willen genossen wird. Das Vertrauen auf Gottes Zusage läßt uns die Dinge um ihrer selbst willen annehmen.

Besonders eindrucksvoll kommt Luthers Auffassung des Vertrauens als Ermöglichung zur Hinwendung zur Welt zum Ausdruck, wenn er in seiner Schrift „Vom ehelichen Leben“ davon spricht, daß Gott lacht, wenn der Mann für sein Kind die Windeln wäscht und dieser Tätigkeit ganz hingegeben ist.⁴⁵ Ein unglaubliches Bild! Gott schaut auf den Mann, der auf Grund seiner Liebe

43 F. D. E. *Schleiermacher*, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt Bd. 1, neu hg. u. mit Einl., Erläut. und Register versehen v. M. *Redeker*, Berlin 71960, § 4,3.

44 Gegen *Schleiermacher*, a. a. O., § 46,2; § 47.

45 WA 10/II, S.296, Z. 27–S.297, Z. 4.

zu seinen Kindern die Windeln wäscht – und lacht! Hier ist kein Gott, der neidisch auf den Menschen, der ganz bei der Sache ist, blickt und sich in dieser selbstvergessenen Aktivität des Menschen um seine Ehre gebracht sieht, weil der Mensch nicht ganz bei Gott ist. Im Gegenteil: Gott lacht, wenn der Mensch ganz an das Dasein hingegeben ist, ganz hier aufgeht. Gott lacht, wenn der Mann ganz dem Wohl und der Freude an seine Kinder hingegeben ist und ihnen sogar die Windeln wäscht. Gott lacht, wenn der Mensch die Kinder um ihrer selbst willen liebt; er bedarf es nicht, daß sich der Mensch verlogen einredet, diese im Blick auf ein höchstes Gutes zu lieben, daß er seine Kinder bloß „gebraucht“ für die *fruitio dei*. Gott gibt sich selbst in den Kindern und daher fragt er sich bei seinem Blick auf den ganz der Sache hingegebenen Mann nicht: „Wo komme ich hier eigentlich vor?“ Jede heidnische Angst, die den Neid und die Eifersucht der Götter fürchtet, ist fehl am Platz. Gott sieht, daß im Ja zu dem Kind, dem sich der Mensch hingibt, das Ja der Wirklichkeit insgesamt erlebt wird, das in, mit und unter den Dingen (und natürlich auch Menschen) des Daseins gegeben ist.

Der Schöpfungs Glaube ist das Vertrauen auf die in, mit und unter den Dingen des Daseins gegebene Zusage Gottes: Für dich gegeben! Die Welt als Schöpfung zu preisen heißt, dieser Zusage zu vertrauen und im Vertrauen auf diese Zusage befähigt zu sein, in der Gegenwart zu leben; denn dieses Vertrauen läßt die in der jeweiligen Gegenwart eröffneten Möglichkeiten des Daseins als zugesagt erleben – zugesagt zur lustvollen Hingabe an sie.

5. Fazit

Eine Rechenschaft über den Glauben kann es nur situiert und kontextsensibel geben: nicht kontextfrei und abstrakt, nicht ein für alle Mal und für jeden, sondern in bestimmten Zusammenhängen, auf bestimmte Fragen hin, in konkreten Lebenshorizonten. Um eine solche situierte Rechenschaft habe ich mich bemüht, indem ich den Lebensvollzug des Glaubens, wie er sich in der Schöpfungslehre zur Sprache bringt, im Horizont allgemeiner Überlegungen zum Glück beleuchtet habe. Dabei ging es nicht darum, durch eine „Welterklärungsformel“ alle Fragen hinsichtlich des Glücks „aufzuklären“, sondern den Lebensvollzug des Glaubens in einem konkreten Kontext für das Verstehen zu erschließen.

Die Frage, welche Glückspotentiale sich im Lebensvollzug des Glaubens entdecken lassen, kann freilich nicht hinreichend in der Schöpfungslehre thematisiert werden. Der Verlust der Erfahrung der zugesagten Gegenwart ist Gegenstand der Sündenlehre. In diesem locus nimmt die Dogmatik das Überhören des Menschen der in der Schöpfung ergehenden Zusage Gottes und damit die menschliche Verschlossenheit derjenigen Erfahrung gegenüber, daß wir nicht von uns selbst leben⁴⁶, in den Blick, kurz: das Mißtrauen gegen

46 So W. Mostert, *Erfahrung als Kriterium der Theologie*, ZThK 72 (1975), 427–460, 456.

die Zusage Gottes. Gerade diese Verslossenheit provoziert die Urangst des Menschen, das Dasein nicht zu verdienen, sondern allererst die Berechtigung des Daseins unter Beweis stellen zu müssen.⁴⁷ Der um sich selbst kreisende Mensch kann sich nicht unmittelbar auf die ihm zugesagte Gegenwart einlassen; in der Angst, sich zu verlieren, verpaßt er durch sein permanentes Streben sich zu sichern, die Anmutungsqualität der Gegenwart. Und schließlich bringt die Lehre von dem Versöhntsein mit Gott zur Sprache, inwiefern Gott in Christus den Menschen von einer verzerrten Wahrnehmung der Phänomene des Daseins und einem tiefen Mißtrauen dem Dasein gegenüber befreit zur Wahrnehmung der in seiner Schöpfung gegebenen Zusage, menschliches Leben zu gewähren „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“.

Eine Beschreibung der Glückspotentiale des Lebensvollzugs des Glaubens wird aber dann grundsätzlich schief, wenn die Unterscheidung zwischen Glauben und Glaubenden nivelliert wird. Der Glaubende ist keineswegs vom Glauben allein bestimmt, der Glaubende ist „simul iustus et peccator“, jemand, der Gottes Zusage nicht vertraut und sich in allem nur auf sich selbst ausrichtet. Der Glaube ist kein Gut, das der Mensch besitzt, sondern etwas, das immer wieder gewagt werden muß, weil es von Verdunklung und Zweifel bedroht ist. Wir sind immer auch die, die sich der Gegenwart nicht anvertrauen können, weil wir in Sorge und Angst um uns selbst kreisen und uns so den Phänomenen der Gegenwart verschließen. Freiheit und Gelassenheit in Bezug auf die Phänomene des Daseins sind kein Besitz des Glaubenden, kein dem Glaubenden inhärierender habitus, vielmehr wird die Person im Blick auf das Kreuz immer wieder zur Gegenwart befreit. Zu glauben heißt, der in den Dingen des Daseins gegebenen Zusage des Lebens „Nimm hin und iß!“ vertrauen zu können, weil angesichts des Erlebens von Spannungen und Brüchen, von Widrigem und Schmerzvollem, angesichts des plagenden Zweifels und des immer wieder sich ereignenden Überhörens dieser Zusage des Lebens, der Ort geschenkt ist, an dem diese Zusage erneut und eindeutig zum Sprechen gebracht wird und von dem aus die Gegenwart vertrauensvoll ergriffen zu werden vermag – und zwar im „Hier und Jetzt“, immer wieder von Neuem.

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

Walter Rominger:

**„Heut schließt er wieder auf die Tür
zum schönen Paradies ...“ (Nikolaus Herman)
Über die Herkunft des (christlichen)
Weihnachtsbaumes**

-Eine theologische und kulturgeschichtliche Annäherung-

I. – Zur Hinführung: Eine Klarstellung

(a) Der Weihnachtsbaum entstammt nicht alter heidnischer Sitte

Vor allem bei Gruppen und Einzelpersonen am Rande der weiten Spannweite christlicher Frömmigkeit, etwa bei Zeugen Jehovas, besteht die Auffassung, der Weihnachtsbaum sei fehl am Platze. In der Bibel komme er nicht vor, wird vorgebracht. Verwirrung kann dadurch gestiftet werden, zumal deshalb, weil wenig Wissen zu Herkunft und Symbolik des Weihnachtsbaumes vorhanden ist. Freilich, so einfach, wie solch fundamentalistische Aussage es sich macht, liegen die Dinge dann gerade nicht. Und auch der Hinweis darauf, beim Weihnachtsbaum handle es sich um eine alte heidnische Sitte, die einfach vom Christentum (ungeprüft) übernommen worden sei (und man sollte sich doch von Heidnischem trennen und fernhalten um der Reinheit des Glaubens willen, wie ebenfalls in fundamentalistischen Kreisen argumentiert werden könnte), zielt entschieden zu kurz und wird dem Tatbestand nicht gerecht. Freilich, man wird solcher Annahme koinzidieren müssen, daß sie für eine Vorstufe des heutigen geschmückten Tannenbaumes eine gewisse Richtigkeit besitzt, aber keineswegs für diesen.¹ Denn der Weihnachtsbaum, der recht jungen Datums ist – gut 400 Jahre alt –, hat seine Hauptwurzel anderswo als worin diese Vorform wurzelt. Lediglich seine christliche *Vorform* kann mit heidnischen Riten in Verbindung gebracht werden: zum einen mit uralter Baumverehrung, welche ja auch Anklänge im Alten Testament hat; und zum andern mit der heidnischen

¹ Zur Herkunft des Weihnachtsbaumes wurde allerdings wenig an seriösen Untersuchungen veröffentlicht. Das schmale Bändchen von Oscar Cullmann: „Die Entstehung des Weihnachtsfestes und die Herkunft des Weihnachtsbaums“, Stuttgart 1990, 4. Aufl. 1994, Quell Verlag, hier: S.50–68, durfte in den letzten Jahren das so ziemlich einzige speziell zum Thema geblieben sein. Cullmann, der seinerseits aus einigen älteren Publikationen schöpfte, verdanke ich wesentliche Informationen. Angesichts dessen, daß aufgrund geringen Wissens durch die Bestreitung der Rechtmäßigkeit der Verwendung des Weihnachtsbaumes durch Christen Verwirrung gestiftet werden kann, ist es recht bedauerlich, daß so wenig Seriöses zum Thema „Weihnachtsbaum“ vorliegt. Ich verwende durchweg die Bezeichnung Weihnachtsbaum und verzichte auf die Bezeichnung Christbaum.

Feier der Wintersonnwende, welche mit für den Termin des (christlichen) Weihnachtsfestes am 25. Dezember (Westkirche) bzw. am 6. Januar (ein großer Teil der östlichen Kirchen) verantwortlich ist.

(b) Vielmehr: Der Weihnachtsbaum bringt grundlegende christliche Überzeugung zum Ausdruck: Die menschliche Sünde wird durch Christi Eintritt in die Welt gesühnt

Doch der Weihnachtsbaum, den wir, was seinen Schmuck anbelangt, kennen, läßt sich nicht aus heidnischen Vorformen ableiten. Er bringt nämlich, wie sich zeigen wird, die christliche Glaubensüberzeugung zum Ausdruck: die Sünde des Menschen/der Menschen, die mit dem Paradiesbaum in Verbindung gebracht wird (1.Mose 3; später wird die Frucht der Versuchung mit dem Apfel identifiziert), wird durch den Eintritt Christi in die Welt in der Nacht vom 24. auf 25. Dezember gesühnt; Symbol dafür ist der Baum des Lebens, wofür der Weihnachtsbaum, wie wir ihn kennen, steht. Diese Herleitung wird auch nicht dadurch abgeschwächt, oder gar obsolet, wenn eine Übergangsstufe zwischen Vorstufe und eigentlichem Weihnachtsbaum zugestanden wird. Während dieser ist der Weihnachtsschmuck bereits christlich, auch wenn die Verbindung zur Sonnwendfeier noch enger ist. Das Schmücken der Häuser mit unterschiedlichen Zweigen bzw. auch Bäumen, besonders Tannen, den so genannten „Weihnachtsmeyen“ ist bereits ein christlicher Brauch; denn er hat schon Bezug zur Geburt Christi, ohne daß der zum Naturgeschehen aufgegeben wäre. Doch bei diesem Brauch fehlt noch der Bezug zu Adam und Eva (Versuchungsgeschichte, 1.Mose 3). Deshalb erscheint es sinnvoll, zwei Phasen zu unterscheiden.

(c) Zwei Phasen sind zu unterscheiden

- Die Sitte, die Weihnachtszeit mit „(Weihnachts)Meyen“ zu begehen.
- Die Herkunft des geschmückten Tannenbaumes – die eigentliche Wurzel.

Zu streng darf bei dieser Unterscheidung indes nicht verfahren werden. Zwar folgten die beiden Phasen im Großen und Ganzen aufeinander, haben sich zeitlich aber auch überlagert und durchdrungen. Der Gedanke der Paradiesgeschichte, in der zweiten der leitende, ist in der ersten mehr unterschwellig vorhanden. Ab dem Anfang des 17. Jahrhunderts setzte sich der Gedanke an den Baum der Versuchung und des Lebens durch, den es bereits im Mittelalter gab. Doch dadurch ist die Erinnerung an die christlich gedeutete Sonnenwende nie vollständig abhanden gekommen.

II. – Die Sitte, die Weihnachtszeit mit „Mayen“ zu begehen

In seiner Beschreibung des Festes zum 6. Januar berichtet Ephrem der Syrer (syrischer Kirchenvater, 306–377), an diesem Tage sei jedes Haus mit Kränzen geschmückt. Später, im Mittelalter, wurde die Sonnwendperiode als

Neujahrs- und auch Nikolausfeier durch das „Aufstecken“ von Ruten, Zweigen und selbst kleiner Bäume begangen. Das belegt, wie alte heidnische Bräuche zwar fortbestanden, nun aber praktisch „getauft“ worden waren, indem sie in Dienst des Geburtsfestes Christi gestellt wurden. Freilich, im Volksbewußtsein war die vorgenommene Verbindung nicht immer so klar, so daß sich dabei auch so manches an Aberglauben erhalten oder auch erst entwickelt hat, was übrigens eine Erscheinung ist, die bis in die Gegenwart anhält. Es ist keineswegs verwunderlich, daß sich alte Legenden verbreiteten, nach denen Pflanzen zum Zeitpunkt der Geburt Christi aufblühten.²

Vornehmlich immergrüne Pflanzen, neben Buchs- und Wacholderzweigen vor allem Tannen, aber auch Birken und Eichen, fanden als „Meyen“ Verwendung. Immergrüne Pflanzen wurden deshalb verwendet, weil das bleibende Grün als Symbol für Unsterblichkeit angesehen wurde, was dem tatsächlichen Naturablauf zuwiderläuft, da die Natur erst im Frühjahr wieder erwacht, hier aber gerade zur dunkelsten Jahreszeit auflebt. Dies wurde denn auch in Kirchenliedern festgehalten, etwa durch „... mitten im kalten Winter ...“ (aus: „Es ist ein Ros entsprungen“, EG 30,1/ELKG 23,1).

Zwei bekannte Straßburger Gelehrte wandten sich allerdings gegen diesen grünen Weihnachtsschmuck. Der Humanist *Sebastian Brandt* wies 1494 den Brauch des „Aufsteckens“ von Tannenzweigen als Aberglauben zurück; und der Prediger am Straßburger Münster, *Geiler von Kayserberg*, wandte sich 1508 in einer Predigt gegen den „heidnischen Neujahrsbrauch“. Demnach erblickten beide im Weihnachtsbrauch bei der Verwendung von immergrünen Pflanzen lediglich „Heidnisches“. Daß die Menschwerdung Christi geradezu kosmische Ausdehnung hat und in diesem Weihnachtsbrauch symbolisch zum Ausdruck gebracht wird, erkannten beide offensichtlich nicht.

Indes, wie der Fortgang lehrt, war der ablehnenden Haltung dieser beiden Gelehrten am Übergang des Mittelalters zur Neuzeit kein Erfolg beschieden. Dies erhellt daraus, daß im 16. Jahrhundert immer mehr Tannen für diesen Weihnachtsbrauch geschlagen wurden – und zwar zunächst im Elsaß, was sich durch Rechnungsbücher des elsässischen Schlettstadt aus dem Jahre 1521 belegen läßt. Die Nachfrage nach Weihnachtsbäumen jedenfalls war im 16. Jahrhundert groß, auch wenn diese, bevor sie Einzug in Privathäusern hielten, in Zunftstuben aufgestellt wurden. So berichtete *Balthasar Beck* in seiner Chronik überdies, wie dieser Weihnachtsbaum geschmückt war; an ihm waren Äpfel und Hostien aufgehängt, womit die Beziehung zum Paradies hergestellt war, insofern Äpfel auf den Baum der Versuchung hingen, Hostien hingegen auf den Baum des Lebens, auf das Abendmahlsbrot (eucharistisches [Lebens]Brot),

2 Mit diesen (alten) Legenden hängt der Brauch zusammen, einige Wochen vor dem Christfest Apfel- und/oder Kirschzweige ins Wasser zu stellen („Barbarazweige“; Barbaratag ist am 4. Dezember), damit sie dann an den Feiertagen blühen.

auf Jesus, „das Brot des Lebens“ (Johannes 6,35; 6,48). Damit ist die eigentliche Wurzel des Weihnachtsbaumes, die Paradiesgeschichte, angesprochen, eine neue Phase, wiewohl der Übergang zu dieser als ein fließender zu denken ist.

III. – Die eigentliche/tatsächliche Wurzel des Weihnachtsbaumes

Seinen christlichen Sinn, so ergab bereits Voranstehendes, erhielt der Weihnachtsbaum indes nicht aus der Wintersonnwende. Vielmehr hat der Weihnachtsbaum seine eigene Wurzel. Diese liegt in mittelalterlicher Tradition, in welcher in Mysterienspielen zum Auftakt des Weihnachtsfestes vor den Kirchenportalen in der Heiligen Nacht die Geschichte des Sündenfalls aufgeführt wurde. Der Bezug zum Sündenfall ist die eigentliche/tatsächliche Wurzel des Weihnachtsbaumes und dessen sinngebendem Schmuck. Darauf weisen auch die Paradiesspiele hin, die es neben den Hirten- und Krippenspielen³ gab, die am 24. Dezember zur Aufführung kamen. Zudem standen in alten Kalendern die Namen Adam und Eva beim 24. Dezember. Solche Paradiesspiele, die besonders aus der Rheingegend bekannt sind, doch wohl nicht allein dort zur Aufführung kamen, bildeten die Wurzel des christlich verstandenen Weihnachtsbaumes. In diesen traten denn auch Adam und Eva, der Teufel, sowie der Cherub, der nach der Vertreibung mit dem flammenden Schwert das Paradies bewacht (1.Mose 3,24), auf, kam der Baum vor, dessen Frucht, instrumentalisiert durch den Versucher (die Schlange, die mit Satan zu identifizieren ist), zum Anlaß der Sünde wurde. Die Frucht der Verführung/Versuchung wurde, je nach Gebiet, mit jeweils heimischen Obstbäumen identifiziert – in Deutschland mit dem Apfelbaum. Doch am 24. Dezember erblüht ein solcher in der Natur nicht, weshalb man sich gezwungen sah, gewissermaßen nach einem Ersatz dafür zu suchen. Dabei lag der immergrüne Tannenbaum nahe, dessen Äste ja bereits als Schmuck während der Weihnachtszeit dienten. An dessen Ästen wurden ein oder auch mehrere Äpfel gehängt.

So war es denn das Weihnachtsspiel, das dem Weihnachtsbaum dessen christliche Bedeutung verlieh. Dahinter stand die ewig gültige, einfache und doch so wahre Erkenntnis: In der Weihe-Nacht wurde die Sünde des Menschen durch die Menschwerdung Christi gesühnt (vgl. Johannes 1,1–14; Matthäus 2,12). Nun sind die Verhältnisse geradezu umgekehrt: Der Baum der Versuchung erlangte nämlich seine Würde zurück, die er im Paradies hatte. Der „Baum der Erkenntnis“ (1.Mose 2,9) übrigens wurde beim einfachen Volk auch gleichgesetzt, woran sich wahrscheinlich bis in die Gegenwart nichts geändert hat. Es besteht also eine innere Verbindung zwischen dem Paradiesgedanken und dem Weihnachtsbaum; dieser ist geradezu konstitutiv, was sich auch in Weihnachtsliedern zeigt, etwa in der Strophe: „Heut schließt er wieder auf die

3 Die Krippe begegnet bei Franz von Assisi (1181/82–1226).

Tür zum schönen Paradeis ...“ (EG 27,1/ELKG 21,1: „Lobt Gott ihr Christen alle gleich ...“ von Nikolaus Herman).

Ja, es ist kein vages Unterfangen, beim Aufkommen des Weihnachtsbaumes im 17. Jahrhundert die Geburt Christi und die Sühne menschlicher Sünde zusammenschauen; dahinter steht theologische Reflexion, die aber noch wesentlich weiter reicht dadurch, daß bereits der Kreuzestod Christi in dessen Geburt in der Heiligen Nacht einbezogen wird, was dadurch zum Ausdruck kommt, daß an die Zweige der aufgestellten Weihnachtsbäume neben die Äpfel auch Hostien gehängt wurden. Dies blieb ein weit verbreiteter Brauch auch zu der Zeit, als Weihnachtsbäume mehr und mehr in Privatwohnungen Verwendung fanden und damit außer in der Öffentlichkeit (Zunftstuben) genauso im Privatbereich aufgestellt wurden. Der aufgehängte „Schmuck“, Äpfel und Hostien, besagen doch: Der Apfel brachte den Menschen den Tod; ihm steht jedoch mit der Hostie das „Brot des Lebens“ (Johannes 6,35; 6,48) entgegen; der Leib Christi (vgl. Markus 14,22; Matthäus 26,26; Lukas 22,19; 1.Korinther 11,24) wird zusammen mit gesegnetem Wein, dem Blut Christi, beim Abendmahl „zur Vergebung der Sünde“ ausgeteilt (Matthäus 26,28). Eine „Weiterentwicklung“ der Hostien stellt das Weihnachtsgebäck dar, welches, wenn auch zunehmend seltener, bis in unsere Tage hinein Verwendung als Schmuck am Weihnachtsbaum findet, wiewohl Herkunft und Hintergründe dessen bei den allermeisten Kirchengliedern nicht (mehr) bekannt sind.^{4,5}

- 4 Heutigen Tags wird zwar noch viel Weihnachtsgebäck hergestellt, aber nur noch selten an Weihnachtsbäumen aufgehängt, sondern in Tüten und Schachteln verpackt, verkauft, verschenkt und dann in der Advents- (obwohl diese ja Fastenzeit/Bußzeit zur Vorbereitung auf das Fest der Geburt Christi ist, was aber auch kaum noch präsent ist, so daß die Adventswochen zu einer Zeit der Geschäfte verkommen sind) und Weihnachtszeit genossen.
- 5 Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang der Hinweis auf ein leider verbranntes Altarbild der Dorfkirche von Weitersweiler im Elsaß, auf welchem das Kreuz Christi in Form eines Baumes mit zwei auf der Höhe des Hauptes gemalten Ästen dargestellt wurde: Auf dessen einen Seite wurden Äpfel hängend dargestellt, auf der anderen Hostien. Bei dieser Darstellung ist auch die alte Legende enthalten, der zufolge Adam Samen des Paradiesbaumes bei der Austreibung mitgenommen habe, aus dem dann ein anderer Baum wuchs, nämlich der, der das Holz für das Kreuz von Golgatha hervorbrachte, an welchem unser Erlöser den Sühnetod starb. Auch dieses leider nicht mehr vorhandene Bild liefert einen deutlichen Hinweis dafür, wie gut der Tannenbaum eine christliche Begründung und Verankerung hat. Johann Sebastian Bach (1685–1750) hat in seinem Weihnachtsoratorium dadurch, daß er dem Choral „Wie soll ich dich empfangen“ (Text: EG 11,1/ELKG 10,1) die Melodie des Passionsliedes „O Haupt voll Blut und Wunden“ unterlegte (Paul Gerhardt, 1607–1676, ist der Dichter beider Choräle), Geburt und Passion Christi völlig zutreffend eng zusammengedrückt und dadurch gezeigt, wie Weihnachten und Karfreitag eben doch zusammengehören, was auf ein tiefes Verständnis der Heiligen Schrift durch den Thomaskantor hinweist. Es gibt, was auch noch Erwähnung finden soll, ein Bild, auf welchem der Maler über der Krippe bereits in feinen Strichen das Kreuz andeutete und damit ebenfalls die Zusammengehörigkeit von Krippe und Kreuz bildlich ausdrückte und ebenfalls ein tiefes Verständnis von Inkarnation und Passion Christi zum Ausdruck brachte. Jedenfalls zeugen all die erwähnten Versuche von Künstlern, Krippe und Kreuz gewissermaßen als Einheit zu begreifen, von theologisch weitaus größerer Einsicht, auch wenn sie von theolo-

Lediglich aus Äpfeln und Hostien bestand der ursprüngliche Schmuck. Als jedoch der Tannenbaum auch in Privathäusern aufgestellt wurde, trat anderer Baumschmuck hinzu; dieser „erweiterte“ Schmuck erfreute sich jedoch großer Beliebtheit. Erstmals bezeugt wurde ein reich geschmückter Tannenbaum 1605 in Straßburg.⁶

III.a – Weiterer Schmuck kommt hinzu

Dazu ist sogleich festzuhalten: Was zu Hostien und Äpfeln hinzukam, wurde wiederum der christlichen Tradition entnommen.

Zunächst ist auf die *Rose* zu verweisen, welche beim reich geschmückten Tannenbaum in Straßburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts Verwendung fand. Sie war ein bereits altes Weihnachtssymbol und leitete sich aus dem Propheten Jesaja her (Jesaja 11, 1ff.), worauf auch das alte Weihnachtslied „Es ist ein Ros entsprungen“ (EG 30/ELKG 23, Strophen 1 und 2 Mainz 1587/88; Strophen 3 und 4 von Friedrich Layritz 1844) deutlich hinweist und Bezug nimmt (vgl. Strophen 1.2.3). Es wird zum Ausdruck gebracht, daß Jesus das „Reis aus dem Stamm Isais“ ist und als „Zweig aus seiner [Isais] Wurzel Frucht bringen“ wird (Jesaja 11,1). Ebenso kann in diesem Zusammenhang an das Kirchenlied erinnert werden, in dem es heißt: „O Erd herfür dies Blümlein bring, o Heiland aus der Erde spring“ (Friedrich von Spee, EG 7,3/ELKG 5,3 zu Jesaja 11,1, Lied: „O Heiland rei die Himmel auf“). Dazu kann an die Legende der Rose von Jericho gedacht werden, der zufolge diese aufblühte, als Maria auf ihrem Weg von Nazareth nach Bethlehem darüber schritt. Des Weiteren ist das „Zischgold“⁷ zu erwähnen, das als weiterer Schmuck hinzukam.

gischen „Laien“ kamen, als der Vorschlag einer Theologin, der langjährigen Hamburger Bischfn Maria Jepsen, die das Kreuz durch die Krippe ersetzen wollte, wiewohl das Kreuz das unbedingte, nicht ersetzbare Symbol der Christenheit ist (auch nicht durch das inzwischen beliebt gewordene Fischsymbol), was John Stott (1921–2011) in aller wünschenswerten Deutlichkeit in seinem lesenswerten, epochalen und sehr umfangreichen Werk „Das Kreuz. Zentrum des christlichen Glaubens“, Marburg 2009, Francke Buchhandlung, englischer Originaltitel „The Cross of Christ“, London 1986, ausgeführt.

- 6 „An Weihnachten richtet man Tannenbäume in Straßburg in den Stuben auf. Daran hängt man Rosen, aus vielfarbigem Papier geschnitten, Äpfel, Oblaten [Hostien], Zischgold, Zucker usw. Man pflegt dann einen viereckigen Raum darum zu machen und vom ...“ Hier ist dann das Papier zerrissen und bricht der Text für zwei Zeilen ab. Bei den reich geschmückten Tannenbumen handelte es sich offenbar um eine Sitte, die es in Straßburg bereits seit einiger Zeit gab, die anderswo dem unbekanntem Verfasser nicht aufgefallen ist. Ob mit dem „viereckigen Raum“, in welchem der Weihnachtsbaum stand, das Paradies symbolisiert werden sollte?
- 7 Beim „Zischgold“ handelt es sich um vergoldete Metallplättchen, deren Bewegung ein leichtes Vibriergerusch von sich geben konnte. Beim „Zischgold“ war wohl an die drei Weisen aus dem Morgenland („drei Könige“) und deren wertvolle Geschenke gedacht. M. E. dürfte damit auch unser heutiges, meist silberfarbenes Lametta zu tun haben, das sich aus diesem „Zischgold“ gut ableiten lft.

Stießen reich geschmückte Weihnachtsbäume auf viel Zustimmung der Bevölkerung, so erfuhren diese auch Widerspruch von Gelehrtenseite, wiewohl sich die Frage stellt, ob in diesem Falle die Volksfrömmigkeit nicht tiefere theologische Erkenntnisse hatte als der Gelehrte. *Conrad Dannhauer* (1603–1666, Lehrer Speners)⁸, der lutherische Professor und Prediger am Straßburger Münster, gewann dem Weihnachtsbaum keine Bedeutung ab, weil er anscheinend dem geschmückten Baum als einem christlichen Symbol keinen Sinn entnehmen konnte; daß er diesen Brauch ganz einfach nicht gekannt haben soll, ist kaum anzunehmen. Dannhauer, ein Vertreter lutherischer Orthodoxie an der Schwelle zum Pietismus, jedenfalls konnte im reich geschmückten Weihnachtsbaum lediglich Aberglauben erkennen, der aus dem „Papsttum“ komme. Deshalb predigte er vehement gegen den Weihnachtsbaum. Er rechnete ihn zu den „Lappalien, mit denen man die alte Weihnachtszeit oft mehr als mit Gottes Wort begeht“ (in der Predigtsammlung „Katechismusmilch“ von 1642). Freilich hat der lutherische Gelehrte auf eine bestehende Gefahr hingewiesen, die gerade gegenwärtig nicht zu übersehen ist, wenn die Symbolik eigentlich nicht mehr bekannt ist. Wird jedoch um sie gewußt, dann wird dieser Gefahr entgangen. Deshalb kann es nicht darum gehen, den Weihnachtsbaum zu diskreditieren und seine Berechtigung zu bestreiten, sondern ihn in seiner Symbolik zu erklären. Indes, die heftige Predigt des Straßburger Professors Dannhauer zeitigte keinen Erfolg. Denn der Weihnachtsbaum setzte sich nicht allein in Straßburg durch, sondern schon bald darüber hinaus, wenn zunächst auch nur in Deutschland.

Es bleibt noch darauf zu verweisen, daß ein für unsere Weihnachtsbäume so charakteristisches Symbol selbst im 17. Jahrhundert noch kaum bekannt war (zumindest nicht im Elsaß, der Heimat des Weihnachtsbaumes), die *Kerzen*.⁹ Vorstufen zum Brauch, Kerzen auf die Tannenzweige aufzustecken, dürften jedoch bestanden haben. Das Symbol des Lichts ist ein biblisches Motiv und konnte dann auch übernommen werden, als die (heidnisch bedingte und beeinflusste) Lichtverehrung der Sonnenwende für überwunden gehalten werden konnte. Dann wurde das Licht mit den übrigen Symbolen am Weihnachtsbaum mit gut biblischer Begründung verbunden. Mit den auf den Ästen angebrachten Kerzen verkündet die als „Lichterbaum“ geschmückte immergrüne Tanne „das Licht scheint in der Finsternis“ (Johannes 1,5) und daß der zu Weihnachten in die Welt gekommene Christus „das Licht der Welt“ ist (Johannes 8,12). Auffallend ist indes, daß eine erste Erwähnung von an den Zweigen aufgesteckten Kerzen am 25. Dezember nicht von der Tanne besteht, sondern vom ebenfalls immergrünen Buchsbaum. Die pfälzische Prinzessin

8 Siehe RGG³, II, Sp. 32.

9 Straßenweihnachtsbäume unserer Tage tragen als einzigen Weihnachtsschmuck elektrische Kerzen.

Liselotte, die spätere Herzogin von Orléans, vermählt mit dem Bruder des französischen Sonnenkönigs Ludwig XIV., berichtete in einem Brief aus dem Jahre 1708 an ihre Tochter, wie ihr als Kind 1662 in Hannover der Brauch, Kerzen an Buchsbäumen aufzustecken, begegnet sei, und zwar im Rahmen von Krippenspielen, die von Schülern aufgeführt wurden. Wie Liselotte berichtete, standen auf Tischen, die der Bescherung dienten, kleine Buchsbäume, an deren Ästen Kerzen befestigt waren. Als Liselotte als Herzogin von Orléans diesen ihrer Ansicht nach guten, zumindest symbolträchtigen Brauch in Frankreich einzuführen gedachte, stieß dies Ansinnen mit der Begründung, dabei handle es sich um eine „kostspielige deutsche Sitte“, auf Ablehnung.

Im 18. Jahrhundert erst tauchte der mit Kerzen versehene Weihnachtsbaum häufig auch in der Literatur auf, etwa in Goethes (1740–1817) „Die Leiden des jungen Werther“, aber auch bei Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817, [Augen]Arzt, Volksschriftsteller, apokalyptischer Mahner, „Patriarch der Erweckungsbewegung“) findet er Erwähnung. In den Memoiren der Baronin von Oberkirch war 1785 erstmals davon zu lesen, daß in Straßburg, wenn „der große Tag“ kam, der Weihnachtsbaum in allen Häusern aufgestellt und „mit Lichtern und Bonbons“ geschmückt worden ist.

Damit ist, um mit diesem kurzen Resümee dieses Kapitel sowie auch all die vorangehenden (I.–III.a) abzuschließen, festzuhalten: Nachdem der Weihnachtsbaum nun als letzten Schmuck seine Kerzen erhalten hat, ist er mit all dem ihm sinngebenden Schmuck fertig. Er ist damit zu dem geworden, wie er uns bekannt ist, doch über dessen Herkunft und Verankerung im Christentum und dessen Brauchtum leider erschreckende Unkenntnis herrscht und es seinen Bestreibern, die über seine Herkunft und Verankerung auch nichts wissen, so leicht macht, Verwirrung zu stiften.

IV. – Der Weihnachtsbaum in anderen Ländern

Vom Elsaß ausgehend trat der Weihnachtsbaum dann seinen Siegeszug durch weite Teile der Christenheit an. Im 18. Jahrhundert wurde er in der Literatur oft beschrieben, etwa von Goethe und Schiller (1759–1805).

Aus *Thüringen* läßt sich die Besonderheit berichten, daß dort anstelle von Äpfeln Glaskugeln aufgehängt wurden. Die Erzählung, dieser Brauch sei entstanden, weil in einem Jahr die Apfelernte ausfiel, dürfte wohl kaum zutreffen. Wahrscheinlicher als diese „Ersatztheorie“ ist die Annahme, Glaskugeln mit den von den drei (heiligen) Königen mitgebrachten wertvollen Gaben in Verbindung zu bringen, was sich auch bereits hinter dem 1605 erwähnten „Zischgold“ verbergen dürfte.

In außerdeutschen Gebieten kam der Weihnachtsbaum erst recht spät zum Zuge, etwa in *Skandinavien* und der *Schweiz*. Der erste Weihnachtsbaum der *Schweiz* wurde wahrscheinlich in *Zürich* aufgestellt. In *Frankreich* tauchte

der Weihnachtsbaum um 1848 auf den Tuileries auf. Herzogin Helene von Orléans, die aus Mecklenburg stammte, hat dies veranlaßt. Populär wurde der Weihnachtsbaum in Frankreich allerdings erst nach 1870; Ursache dafür waren wahrscheinlich die nach dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 aus dem Elsaß nach Frankreich ausgewanderten Familien. Spät kam der Weihnachtsbaum nach *England* – erst im 19. Jahrhundert. Wahrscheinlich war dies durch den Ehemann der Königin Victoria, Albert von Sachsen-Coburg, veranlaßt. In *Amerika* wurde er erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bezeugt.

Doch der Weihnachtsbaum setzte sich durch und erfreut sich allenthalben großer Beliebtheit, wie die so zahlreich öffentlich und fast inflationär privat aufgestellten zeigen (geht doch der Trend hin zum Zweitbaum), auch wenn Herkunft und Symbolik den allermeisten nicht (mehr) bekannt sein dürften.

V. – Der Weihnachtsbaum hat seine Existenzberechtigung: Deshalb besteht kein Grund zur Verwirrung und kein Anlaß zur Beunruhigung

Dennoch wäre es falsch, den Brauch des Weihnachtsbaumes in Abrede stellen zu wollen, schon allein deshalb nicht, weil der Mißbrauch den rechten Brauch nicht aufhebt. Zum andern: Im Gegensatz zu den drei erwähnten Straßburger Gelehrten Sebastian Brandt, Geiler von Kayserberg (beide um 1500) und Johann Conrad Dannhauer (erste Hälfte des 17. Jahrhunderts), die den Weihnachtsbaum bzw. dessen Vorstufen verabscheuten, will er doch als sichtbares Symbol nicht von Gott wegführen, sondern auf ihn hinweisen, keinesfalls zu irgendwelchen heidnischen (Baum)Verehrungen verführen. Der Weihnachtsbaum als Symbol will vor allem – darin auch dem Wort Gottes vergleichbar – zum Sohne Gottes hinführen (wenn auch als stummes Symbol oder stummer Impuls), dem „Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt“ (Johannes 1,29), in welchem deshalb allein „das Heil“ „ist“ (Apostelgeschichte 4,12); aufgrund des starken Symbolgehalts, der guten Verankerung in christlicher und kirchlicher Tradition und seiner stark vorhandenen biblischen Bezüge ist die Existenzberechtigung des Weihnachtsbaumes keineswegs in Abrede zu stellen, auch wenn dies alte und neue Rigoristen und Rabulisten versucht haben, versuchen und zukünftig versuchen werden. Sie sind mit ihrer fundamentalistischen Argumentation und Einstellung wie des Öfteren nicht im Recht. Lediglich einige kleine Nebenwurzeln können ins Heidnische verwiesen werden. Die Hauptwurzel verankert den Weihnachtsbaum jedoch zweifelsohne im Christentum.

Dokumentation

*Claus Harms (25.05.1778 – 01.02.1855), „einer der Väter der erneuerten lutherischen Rechtgläubigkeit“ (F.W. Bautz in BBKL), zunächst noch im Geist des Rationalismus befangen, wandte sich enttäuscht von Schleiermacher ab. „Der mich gezeugt hatte, der hatte kein Brot für mich“. Als scharfer Gegner des Rationalismus und der Union wurde er schließlich weit über die Grenzen Schleswig-Holsteins bekannt. Als Archidiakon an der Nikolaikirche in Kiel veröffentlichte er 1817 zum Reformationsjubiläum – zur gleichen Zeit begann damals in Preußen die Union – neben Luthers 95 Thesen noch eigene 95 Thesen, „in denen er sich gegen die Vernunftreligion und den Unglauben seiner Zeit wandte, die Rückkehr zu den lutherischen Bekenntnisschriften verlangte, die Altonaer Bibel richtete, das schlaffe Kirchenregiment rügte und gegen die Union eiferte“ (a.a.O.). In etwa 200 Schriften entschied man sich damals für oder gegen seine Thesen. Viele von ihnen scheinen auch heute noch aktuell zu sein. Weil die Thesen uns zum Abdruck nicht im Original zur Verfügung standen, haben wir sie dem 1885 von Wilhelm Faber in Leipzig herausgegebenen Heftchen: „Die Reformationsthesen von Luther und Claus Harms im Hinblick auf brennende Zeitfragen, besonders die Bibelrevisionsfrage (S.17–28)“ entnommen. Die Kommentierung in den Anmerkungen und die Hervorhebungen im Text der Thesen besorgte **Superintendent Thomas Junker**. J.J.*

Claus Harms:

Die Reformationsthesen¹

Nachfolgende Sätze, die gegen allerlei Irr- und Wirrnisse innerhalb der lutherischen Kirche gerichtet sind, ist der Aussteller weiter zu erklären, zu bele-

¹ Diese Thesen sind sehr behutsam an die neuere Sprachentwicklung und Rechtschreibung angepaßt worden, um es dem Leser zu erleichtern, zu ihren Inhalten vorzudringen. Einige Worte wurden in Klammern [] erläuternd hinzugefügt oder weggelassen. – Die Harms'schen Thesen knüpfen nicht nur formal, sondern auch inhaltlich an Luthers 95 Thesen an, die er auch mit abdrucken ließ. Im Überblick kann man diese Thesen wie folgt gliedern:

I. Allgemeine, einleitende Thesen 1–9

1–2 Grundthesen: Buße als Abwendung vom Zeitgeist
3 Fortschreitende Reformation?

4–9 Buße: Dogmatik und Ethik, Glaube und Leben gehören zusammen

II. Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Moralthologie (Gewissen): 10–24

10–11 Die Bindung des Gewissens an Gesetz und Evangelium

12–16 Die Ablösung des Gewissens von Gottes Wort

17–24 Buße und Vergebung verlieren auf Bewusstseins- und Gewissensebene ihre Bedeutung

gen, zu verteidigen, zu verantworten bereit. Er bittet, falls ihm die Arbeit zuviel würde auf Einmal, alle echten Lutheraner und mit ihm Gleichdenkenden, die des Wortes von den Lippen oder aus der Feder mächtig sind, um ihren brüderlichen Beistand. Wenn man ihn selber des Irrtums überführt, wird er das Geständnis ebenso frank und frei in die Welt schicken wie diese Sätze. Übrigens zu Gottes Ehre, der Kirchen Bestem und zu dankbaren Andenken Luthers.

1. **Wenn unser Meister und Herr Jesus Christus spricht: „Tut Buße!“ so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt tut, dem veränderten Zeitgeist² gemäß. 2 Tim. 4,3.³**
2. **Der Lehrbegriff sowohl des Glaubens als des Handelns ist nunmehr⁴ also geformt, daß im Ganzen schon die Menschen hineinpassen. Daher müssen jetzt wiederholt werden Protest und Reform.**
3. **Mit der Idee einer fortschreitenden Reformation⁵ [aber], so wie diese Idee gefaßt ist und vermeintlich an sie gemahnet wird, reformiert man das Lutherthum ins Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus.**
4. **Da der Lehrbegriff des Glaubens sich nach dem Lehrbegriff des Handelns, dieser nach dem Handeln der Menschen sich geformt hat, so muß immer damit angefangen werden: Tut Buße!**

III. Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Dogmatik (Vernunftreligion): 25–49

25–31 Gründe für den neuen Vernunftglauben

32–42 Grenzen der Vernunft im religiösen Leben

43–49 Folgen des Vernunftglaubens: Predigt, Seelsorge, Sekten

IV. Der Kampf mit der Bibel um die Bibel gegen die Herrschaft der Vernunft: 50–68

50–62 Schutz der Bibel vor rationalistischen Ausgaben

63–68 Die Bedeutung der Bibelerforschung auch in der Gemeinde

V. Der Kampf der lutherischen Kirche mit dem Geist der Vernunft: 69–95

69–74 Zustände auch in der lutherischen Kirche

75–81 Die Gefahr der Einführung der Union mit der reformierten Kirche

82–89 Fatale Folgen der neuen Vernunftlehre für die lutherische Kirche

90–91 Mißstände: Kirchenleitung und Berufsrecht

VI. Die Herrlichkeit der lutherischen Kirche: 92–95

- 2 Den Begriff „Zeitgeist“ soll vor allem der Philosoph Johann Gottfried Herder geprägt haben. Zugleich war der lateinische Begriff „genius saeculi“ (= Geist des Zeitalters/Jahrhunderts) in der sogenannten Frühneuzeit schon lange verbreitet. Richtig populär wurde der Begriff „Zeitgeist“ erst mit der französischen Revolution, sehr bezeichnend.
- 3 2. Tim. 4,3: „Denn es wird eine Zeit sein, da sie die gesunde Lehre nicht leiden werden; sondern nach ihren eigenen Lüsten werden sie sich Lehrer aufladen, wonach ihnen die Ohren jücken.“
- 4 = jetzt, heute, in dieser Zeit. Siehe These 1.
- 5 Die These von der „fortschreitenden Reformation“ (lat.: *Ecclesia semper reformanda*), die wohl damals schon immer wieder gern bemüht wurde, stammt ursprünglich von Thomas Münzer, dann von Zwingli und der reformierten Tradition, vgl. E. *Mülhaupt*, Immerwährende Reformation? 1968, in: Luther im 20. Jahrhundert, Aufsätze, Göttingen 1982, S.267–275.

5. Diese Predigt ergeht, wenn es reformatorische Zeit ist, an alle, ohne zu unterscheiden Gute und Schlechte; denn auch die dem falschen Lehrbegriff gemäß sich geformt haben, werden für Schlechte angesehen.⁶
6. Der christliche Lehrbegriff, wie das christliche Leben, sind beide nach einem Risse zu bauen.⁷
7. Wären die Menschen in ihrem Handeln auf dem richtigen Wege, so könnte man sagen: In der Lehre gehet rückwärts und im Leben gehet vorwärts, dann kommet ihr zum wahren Christentum.⁸
8. Die Buße erzeit sich zuvörderst als Wiederabfall von dem, der sich oder den man gesetzt hat an die Stätte Gottes, welches war zu Luthers Zeit in gewissem Betracht der Papst, ihm der Antichrist.⁹
9. Den Papst zu unserer Zeit, unsern Antichrist, können wir nennen in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen (nach ihrer beider, ihnen gegebener, Stellung gegen das Christentum, Gog und Magog. Offenb. 20,8¹⁰), welchem letzten man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, die Belobung und die Bestrafung.
10. Das Gewissen¹¹ kann aber kein Gesetz geben, sondern nur vorbehalten und einschärfen die Gesetze, welche Gott gegeben hat; es kann nichts loben, als

-
- 6 *Harms* sieht in der Moral seiner Zeit die Tiefe der Sündenerkenntnis nicht erfaßt. Dem entspricht unsere Zeit in vielerlei Weise. Gut und Böse wird rein moralisch erfaßt, nicht nach göttlichen Maßstäben. Was Gut oder Böse ist, bestimmt der Zeitgeist. Umfragen ergeben dabei den Maßstab.
 - 7 Glaube und Liebe, Lehre und Leben gehören zusammen. Gerade das verstehe der Vernunftglaube nach *Harms* nicht. Er trennt den Glauben von der Liebe, das Leben von der Lehre. Er stellt z. B. die Liebe und das christliche Leben *über* die Lehre. Hauptsache die Gesinnung stimmt. Siehe These 7.
 - 8 „In der Lehre rückwärts“, d.h. hin zu der Lehre der Apostel und Propheten, bzw. zur Hl. Schrift, „im Leben vorwärts“ wahrscheinlich im Sinne der Heiligung und dem Streben nach Vollkommenheit.
 - 9 Zum Antichrist bei Luther vgl. *Milhaupt*, Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik 1959, in: Luther im 20. Jahrhundert, Aufsätze, a.a.O., S.75–90.
 - 10 Offb. 20,7–8: „Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan los werden aus seinem Gefängnis und wird ausgehen, zu verführen die Völker an den vier Enden der Erde, den Gog und Magog, um sie zu versammeln zum Streit; deren Zahl ist wie der Sand am Meer.“
 - 11 *Harms* hat hier das „idealistische Verständnis des Gewissens“ vor Augen, für das das Gewissen die Stimme eines inneren Richters und das Zeichen sittlicher Autonomie des Menschen darstellte. Kant sah darin immerhin noch ein Prinzip, nach dem sich jeder „vor Gott“ seiner Taten wegen verantworten muß. Allerdings redet hier das Gewissen selbst, wird selbst zum göttlichen Maßstab, frei nach Goethe: „Ganz leise spricht ein Gott in unserer Brust“ oder Fichte: Das Gewissen sei „Orakel aus der ewigen Welt“ (vgl. These 15). – Wir leben in einer Zeit *nach* dem Zerfall des idealistischen Gewissensverständnisses. Das Gewissen ist psychoanalytisch und geschichtlich (Holocausterfahrung) relativiert und entthront. Auf der anderen Seite erscheint das Gewissen immer noch übermächtig, wenn es um Gewissensentscheidungen, Gewissensurteile oder Gewissensfreiheit geht. Hierbei hat die Berufung auf das Gewissen heute noch viel weniger mit Gott, bzw. göttlichen Gesetzen, zu tun, als im Idealismus. Insofern haben auch

- was Gott gelobet hat; nicht strafen als mit Vorhaltung der Strafen Gottes, – nach Gottes Wort, welches der Text des Gewissens ist.
11. Das Gewissen kann nicht Sünden vergeben¹², mit andern Worten dasselbe: Niemand kann sich selbst Sünden vergeben. Die Vergebung ist Gottes.
 12. Daß die Operation¹³, das Gewissen als einen Absenker abzuschneiden vom Worte Gottes, bei einigen nicht vollbracht worden ist, das ist eine besondere Gnade Gottes an diesen.
 13. Wo sie vollbracht ist, daß da nicht viel mehrere Schlechtigkeit sich hervortut, das danken wir teils den Gesetzen der Obrigkeit, teils den Satzungen der Sitte, die noch immer gottesfürchtiger ist als der herrschende Lehrbegriff.
 14. Diese Operation, infolge deren man Gott vom Richterstuhl herab (und Jeden sein eigenes Gewissen hinauf) hat setzen lassen, ist geschehen, während keine Wacht in unsrer Kirche war.
 15. Calixtus, der die Tugendlehre trennte von der Glaubenslehre, hat dem Gewissen den Stuhl der Majestät gesetzt, und Kant, der die Autonomie (die eigne Gesetzgebung) des Gewissens lehrte, hat dasselbe hinaufgesetzt.¹⁴
 16. Es verdient eine historische Beleuchtung, wie das Wort „gottesfürchtig“ zurückgetreten sei gegen das hervortretende „gewissenhaft“ nach den vorhandenen Zeitbüchern, und, ob nicht Belege zu finden seien, daß die sogenannte Gewissenhaftigkeit die Gewissenlosigkeit von jeher gefördert habe.
 17. Hört das Gewissen auf zu lesen und fängt es an, selbst zu schreiben, so fällt das so verschieden wie die Handschriften der Menschen aus. Nenne mir jemand eine Sünde, die jedermann dafür hält!¹⁵
 18. **Hört das Gewissen auf, ein Diener des göttlichen Gerichts über die Sünde zu sein, so wird es in seinem Gerichte Gott nicht einmal Diener**

diese Thesen nicht nur bleibende, sondern erhöhte Aktualität. Im Unterschied zu Hegel gibt es heute landläufig nicht mehr ein „subjektives“ (irrtumsfähiges) und ein „wahrhaftiges“ (irrtumsloses) Gewissen, sondern nur noch ein subjektives, zuweilen auch subjektiv-kollektives Gewissen, etwa in der Umwelt- oder Friedensfrage. Was Wert ist, was Freiheit zuläßt, was mit dem Körper passiert, was Anstand ist oder Geschmacklosigkeit bedeutet, unterliegt letztlich nur noch einem subjektiven Gewissen. Heute heißt es: Der Mensch hat keine allgemein anerkannte moralische Instanz mehr. Der Mensch der Moderne muß unabhängig selbst Entscheidungen treffen – und die Konsequenzen tragen. Eine Freiheit, die oft überfordert. Vgl. M. Honecker, Einführung in die theologische Ethik, Berlin/New York, 1990, §8, S.126–144. Dazu auch GeoWissen Nr. 35, Sünde und Moral, 2005.

- 12 Auch allgemeiner: Von Schuld befreien! – Ein gutes Gewissen, das Fehlen von Gewissenbissen oder von Scham befreit nicht vor Schuld vor Gott. Ein aktuelles Thema in vieler Hinsicht!
- 13 Operation = Ansinnen derer, die das autonome Gewissen, bzw. die Selbstbestimmung des Menschen, befördern wollen.
- 14 Die Kirche, bzw. die Theologie selbst sei schuld daran, daß der Gewissensbegriff „autonom“ geworden ist. Harms nennt hier den heftig umstrittenen Theologen Georg Calixt (gest. 1656), der die Dogmatik von der Moraltheologie trennte. Er hat den Stuhl für diese Bedeutung des Gewissens hingestellt. Kant habe das Gewissen darauf gesetzt.
- 15 Heute etwa zum Thema Abtreibung, Homosexualität oder Selbstmord.

- sein lassen. Der Begriff von göttlichen Strafen verschwindet ganz.**¹⁶
19. Früher war schon die Furcht vor göttlichen Strafgerichten entfernt worden. Die dazu die Ableiter erfunden haben, verdienen nicht gleichen Ruhm und Dank wie Franklin.¹⁷
 20. Die Bußtage stehen noch da als Erinnerungen des alten Glaubens. Man hätte besser getan, wenn man ihnen keine neue Bedeutung gegeben. Bettage – der Name ist schon verschwunden, wie denn auch ein Vernunftgläubiger konsequenterweise gar nicht beten kann.¹⁸
 21. **Die Vergebung der Sünden kostete noch Geld im sechzehnten Jahrhundert; im neunzehnten hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit.**
 22. Die damalige Zeit stand höher wie die jetzige – weil näher bei Gott.
 23. Abbitte tun – bei wem? Bei sich selbst? – Tränen der Reue weinen – sich selbst verweinen? – Der Gnade Gottes sich trösten – ja, wenn er die natürlichen schlimmen Folgen meiner Taten abwendete!¹⁹ Diese Sprache lehrt der jetzt herrschende Lehrbegriff.
 24. „Zwei Ort, o Mensch, hast du vor dir“, hieß es im alten Gesangbuch. In neueren Zeiten hat man den Teufel totgeschlagen und die Hölle zuggedämmt.
 25. Ein Irrtum in der Tugendlehre erzeugt Irrtum in der Glaubenslehre; wer die ganze Tugendlehre auf den Kopf stellt, der stellt die ganze Glaubenslehre auf den Kopf.
 26. Zittern und beben muß man, wenn man bedenkt, wie gottlos, d.h. ohne Gott und dessen Furcht die Menschen jetzt sind.
 27. **Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen Glauben erschafft der Mensch Gott, und wenn er ihn fertig hat, spricht er: Hoja! Jes. 44,12–20.**²⁰

16 Der Begriff der „Strafe“ in unserer Zeit ist so stigmatisiert, daß er noch nicht einmal mehr in der Erziehung auftauchen darf (siehe Todesstrafe; Prügelstrafe, bzw. „Körperstrafe“). Auch wenn noch von Strafverfolgung geredet wird, steht der Gedanke der Besserung, des Lernens und der Therapie im Mittelpunkt. Strafe gilt als „widernatürlich“ und der Strafende als inkompetent oder zumindest überfordert.

17 Benjamin *Franklin* gilt als der Erfinder des Blitzableiters. Daher „Ableiter“ in These 19.

18 Verlor der Buß- und Betttag damals weitgehend schon den Charakter eines Bittages, verliert er heute immer mehr auch den Charakter des Bußtages. An Stelle der Buße, bzw. der Umkehr *zu Gott* und seinen Geboten, tritt der Gewissensaufruf zur Mitmenschlichkeit und zum Frieden („Friedensdekade“).

19 Unklar, wer oder was hiermit gemeint ist. Denkbar wäre die Behauptung, daß die Gnade Gottes nur darin bestehe, von den natürlichen Folgen des Verhaltens verschont zu werden, aber eben nicht vor ewigen Strafen. Vgl. These 24.

20 Jes. 44,12–20 schildert, wie Menschen aus Holz, das sich auf der einen Seite nutzbringend verfeuern läßt, auf der anderen Seite Götzen machen, die sie anbeten, dasselbe Material.

28. Daß die Operation, als ein Absenker die Vernunft abzuschneiden vom Worte Gottes²¹, bei einigen nicht vollbracht worden ist, das ist eine besondere Gnade Gottes an diesen.
29. Wo sie vollbracht ist, daß da nicht mehr Unglaube sich hervortut, das danken wir zum Teil den früheren Eindrücken der Glaubenswahrheit, die schwerlich ganz vertilgt werden können.
30. Diese Operation, infolge deren jede geoffenbarte Religion, also die christliche auch, insofern und insoweit als sie nicht mit der Vernunft übereinstimmt, d.h. gänzlich verworfen wird, ist geschehen, während keine Wacht in unsrer Kirche war.
31. Wer sie zuerst vorgenommen habe, weiß ich nicht; wer sie aber zuletzt vorgenommen hat, das weiß ich, und ganz Holstein weiß es.²²
32. Die sogenannte Vernunftreligion²³ ist entweder von Vernunft oder von Religion oder von beiden entblößt.
33. Ihr zufolge sieht man den Mond für die Sonne an.
34. Es sind zu unterscheiden ein zweifacher Sprachgebrauch: Vernunft als Inbegriff aller Geisteskräfte, die den Menschen auszeichnen, und Vernunft als besondere Geisteskraft.²⁴ In dieser letzten Bedeutung wird behauptet, daß Vernunft so wenig Religion lehre als sich lehren lasse.
35. Ob du die rechte oder die linke Hand brauchst, das ist einerlei; aber den Fuß anstatt der Hand, oder das Ohr anstatt des Auges, das ist nicht einerlei, und ebensowenig einerlei ist es, in welcher Geisteskraft du Religion vernehmeest.
-
- 21 Harms denkt hier wohl an den „Absenker“ oder „Kindel“, bei dem man zur vegetativen Vermehrung junge Triebe erst abbiegt und mit Erde bedeckt, bis sie selbst austreiben und dann abschneidet. So wird die Vernunft als Trieb am Baum des Wortes Gottes vom Ursprung als „Absenker“ abgetrennt.
- 22 *Faber* (s. Vorwort) verweist hier auf die Auseinandersetzung mit Nic. Funk und Generalsuperintendent Adler (vgl. These 56). Funk hatte mit Zustimmung Adlers Luthers Bibelübersetzung in der „Altonaer Bibelausgabe“ rationalistisch bearbeitet.
- 23 Das hier Gemeinte entspricht wohl sowohl dem „Rationalismus“, der die Welt rational, d.h. von der Vernunft her erklärt, als auch dem sogenannten „Empirismus“, der meint, daß nur das zu Beobachtende und analytisch Beweisbare oder auch nur „hypothetisch“ Annehmbare zu akzeptieren sei. Als Begründer des Rationalismus gilt René *Descartes*. Er glaubte noch, die Welt rein rational (geometrisch) erklären zu können. Seine Nachfolger ließen der Beobachtung und damit der Naturwissenschaft weiteren Raum. Heute begegnet uns weitgehend (schon im Schulunterricht) ein ungehemmter Empirismus, der im Unterschied zur damaligen Zeit die Vernunft nur als Mittel der naturwissenschaftlichen Erkenntnis versteht. Dabei werden auch frühere „Geisteswissenschaften“ immer mehr zu Naturwissenschaften oder durch diese verdrängt oder absorbiert.
- 24 Noch heute unterscheidet man Vernunft als subjektive Geisteskraft, Dinge zu erkennen und zu analysieren, von der Vernunft im objektiven Sinne, als metaphysisches, ordnendes Prinzip. – Harms meint hier aber wohl zunächst die Vernunft, mit der auch der Glaubende begabt ist und die Vernunft, die sich damals über den Glauben erhob, bzw. sich an die Stelle des Glaubens setzen wollte.

36. **Wer des ersten Buchstabens der Religion – heißet „heilig“ – mit seiner Vernunft mächtig werden kann, der entbiete mich zu sich.**
37. **Ich kenne ein religiöses Wort; dessen die Vernunft zur Hälfte mächtig ist und zur Hälfte nicht: „Feier“. Die Vernunft sagt: nicht arbeiten usw.; wird das Wort verwandelt in „Feierlichkeit“, ist's der Vernunft gleich entrückt, ihr zu wunderbarlich und zu hoch. Ebenso Weißen, Segnen.²⁵ Die Sprache ist so voll und das Leben ist so reich an Dingen, die ebenso entfernt von der Vernunft wie von den leiblichen Sinnen liegen. Ihr gemeinschaftliches Gebiet ist das Mystische, die Religion ist ein Teil dieses Gebietes.²⁶ Terra incognita²⁷ für die Vernunft.**
38. Die Vernunft ist genau ins Auge zu nehmen, denn sie gebärdet sich und spricht oft, als wäre sie da gewesen, so herzlich, gemütlich, gläubig oder wie man es nennen will.
39. Gleichwie die Vernunft ihren Verstand hat, also hat auch das Herz seinen Verstand, nur einer ganz andern Welt zugekehrt.
40. Es ist noch nicht hinlänglich untersucht, wenigstens das Ergebnis nicht öffentlich eingestanden worden, was es für einen Grund habe, daß man so spät auf die Vernunftreligion gekommen ist.²⁸ Als wäre die Vernunft so spät zur Welt gekommen.
41. Einige Wahrheiten der geoffenbarten Religion vermag der Mensch, nachdem sie ihm gegeben sind, wiederzufinden unter gewissen Erscheinungen der Natur und der Menschenwelt. Diese zusammen, zwei oder drei, nennt man natürliche oder Vernunftreligion, ungeachtet die Vernunft auch dabei weder zu geben noch zu nehmen hat.
42. Das Verhältnis der sogenannten natürlichen Religion zur geoffenbarten ist entweder wie das Verhältnis des Nichts zu Etwas oder wie das Verhältnis der geoffenbarten Religion zur geoffenbarten Religion.²⁹

25 Die rationalistischen Einflüsse auf den Gottesdienst und kirchliche Handlungen sind bis heute spürbar, ebenso der immer wieder gemachte Versuch, den Gottesdienst auch unter anderen Gesichtspunkten zu sehen.

26 Schon die vorhergehende These erinnert an F. Schleiermachers „Reden über die Religion“ von 1799. Aber Harms geht über Schleiermachers Definition der Religion als Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit“ auch an dieser Stelle hinaus (siehe Vorwort) und nimmt eigentlich Rudolf Ottos „Das Heilige“ von 1917 vorweg. Auch hier wird gegen eine rationalistische Erklärung der Religion die „Kategorie des Heiligen“ (das „Numinose“) eingeführt, wobei unter „heilig“ eben kein sittliches Prädikat verstanden werden sollte. Im Unterschied zu Schleiermacher sieht Otto im „Heiligen“ nicht nur die Abhängigkeit von irgendeinem höheren Wesen, auch nicht nur eine gesteigerte („schlechthinige“) Abhängigkeit davon, erst recht nicht nur eine Art frommer Selbstreflexion, sondern den Eindruck einer realen, qualifizierten (spezifischen), jenseitigen, unfaßbaren Macht, die alle fromme Selbstreflexion durchkreuzt.

27 = unbekanntes, unerforschtes Land.

28 Hier muß freilich auch auf rationale, empirische Tendenzen in der Antike hingewiesen werden. Harms hat aber insofern recht, als diese die „Götter“ nie richtig in Frage stellten.

29 Gemeint ist hier wohl ein Entweder-Oder: Entweder steht die Offenbarung der Vernunft gegenüber wie ein Nichts zu einem Etwas, also im völligen Gegensatz, oder aber sie ist da, wo sie übereinstimmen, selbst Offenbarung, also nicht zu unterscheiden.

43. Wenn die Vernunft die Religion antastet, wirft sie die Perlen hinaus und spielt mit den Schalen, den hohlen Worten.³⁰
44. Sie³¹ tut wie der Prediger tat, welcher den Physiker Ritter³² kopulierte.³³ Zu den Worten des Formulars: „Was Gott zusammenfügt, das soll der Mensch nicht scheiden“, setzte derselbe hinzu: „Es sei denn aus wichtigen Gründen“. Siehe Nachlaß eines jungen Physikers. Heidelberg 1810 S. LXXIII.
45. Sie zieht das Heilige des Glaubens in den Kreis gemeiner Erfahrung und spricht wie Muhammed: „Wie sollte Gott einen Sohn haben? Er hat ja keine Frau!“³⁴
46. Von den Lippen gewisser Prediger lauten die Worte: „Unser Heiland und Erlöser“, wie unter den Briefen die Worte: „Ihr Freund und Diener“. ³⁵ Der Charakter ihrer Predigten aber ist dieser: Sie lassen anstatt der Arznei das Rezept einnehmen; mit gangbaren Worten: durch den Verstand zum Herzen.

30 Im Sinne lutherischer Theologie wird eine gewisse „natürliche Religion“, besser der „natürlichen Gotteserfahrung“ (E. Kinder) bejaht. Freilich war diese Kundgebung Gottes in der Schöpfung und durch die Natur bis zur lutherischen Orthodoxie eben auch eine Selbstbezeugung, bzw. eine Offenbarung Gottes (Revelatio generalis = Allgemeine Gottesoffenbarung), die allenfalls zur Erkenntnis des Gesetzes führen konnte. „Doch durch die Übernahme der scholastischen Philosophie bzw. dann durch das Eindringen der Aufklärungsphilosophie herrschte wieder die intellektualistische Betrachtungsweise vor, als ob die ‚allgemeine‘ oder Schöpfungsoffenbarung eine eigenständige Vernunftkenntnis von Gott vermittele, die den Unterbau für die Heilsoffenbarung bilde, die dementsprechend ebenfalls stark intellektualisiert und verobjektiviert wurde.“ Ernst Kinder, Das vernachlässigte Problem der „natürlichen“ Gotteserfahrung in der Theologie, in: KuD 9,1963, S. 323. Die Kritik von Harms geht in dieselbe Richtung!

31 Die Vernunft.

32 Gedacht ist an den damals sehr bekannten Physiker Johann Wilhelm Ritter und sein Buch: „Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers“, Heidelberg 1810.

33 = zu Mann und Frau erklären.

34 Ist hierbei an den Koran, Sure 19,36 („Es ziemt sich nicht für Allah, daß er einen Sohn hätte“ vgl. Sure 19,89ff) oder Sure 112,4 („Er [Allah] zeugt nicht und ist nicht gezeugt“) gedacht? Der Koran nennt die Vorstellung der Zeugung des Sohnes eine Ungeheuerlichkeit und kann es mit der „Heiligkeit“ Gottes eben nicht vereinen, daß Gott ein Kind zeugt. Voraussetzung ist offenbar, daß man sich eine solche Zeugung nur mit einer Frau vorstellen konnte. Schon Kellerhals merkt im Blick auf den Islam an: „Endlich sei am Rande, aber doch nicht ohne Grund und Gewicht, die Frage gestellt: spielt nicht in der islamischen Gotteslehre, jedenfalls wie sie sich im Lauf der theologischen Entwicklung herausgebildet hat, die Vernunft, d.h. die denkende ratio des Menschen, die Begreifbarkeit und Einsichtigkeit des Gottesbildes, eine größere Rolle als die Selbstoffenbarung Gottes? Die Frage ist umso berechtigter, als auch heute noch die logisch-verstandesmäßige Argumentation in der islamischen Gelehrsamkeit immer wieder in bedeutendem Maß verwendet wird.“ Emanuel Kellerhals, Der Islam, München/Hamburg, 1956, S. 155.

35 Diese Thematik ist auch in der neusten Diskussion um die „Problemfelder personspezifischer Predigt“ präsent, in der es ja darum geht, zwar nicht „sich selbst“ zu predigen, aber die Teilhabe des Predigers an der Lebenspraxis des Glaubens einfließen zu lassen, nicht nur eine theologisch korrekte und sprachlich-rhetorische Predigt zu bieten, sondern eine „geistlich-personale Kompetenz einzubringen“, wie es heute heißt. Vgl. Friedrich Wintzer, Praktische Theologie, Neukirchen 2. Aufl. 1985, S.99.

47. **Wenn in Religionssachen die Vernunft mehr als Laie sein will, so wird sie eine Ketzerin. Die meide! Tit. 3,10.**³⁶ **Übrigens hat es das Ansehen, als wären alle Ketzereien wieder losgelassen auf einmal. Gewissener³⁷ und Naturalisten³⁸, Socinianer³⁹ und Sabellianer⁴⁰, Pelagianer⁴¹, Synergisten⁴², Kryptocalvinisten⁴³, Anabaptisten⁴⁴, Synkretisten⁴⁵, Interimisten⁴⁶, u. a. m.**
48. Wir fürchten Inquisition und Glaubensgerichte⁴⁷, heißt nichts anders als: Wir fürchten den Mißbrauch der Vernunft.
49. Uns ist bange vor Pöschlianern⁴⁸ – Uns ist bange vor wahnsinnigen Leuten. Aber wider die hat man ja Anstalten.

36 Vgl. Tit. 3,10: „Einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermals ermahnt ist...“

37 „Gewissener“ (Conscientarii) ist eine Bezeichnung für eine Sekte, auf die sich ein gewisser Matthias *Knutzen*, ein deutscher Freigeist des 17. Jahrhunderts berief. Diese Sekte mit Zentrum in Jena soll an die 700 Mitglieder gehabt haben. Ob das alles stimmt ist fraglich. Die Richtung war die eines „antiken Atheismus“ und der Betonung der ausschließlichen Instanz des persönlichen Gewissens. Daher „Gewissener“.

38 Uneinheitliche Gruppe von Anhängern, die die Welt als naturhaftes Geschehen „materialistisch“ beschrieben. Im Unterschied zur modernen Naturwissenschaft waren diese Naturalisten noch stark philosophisch, geisteswissenschaftlich geprägt.

39 Sekte, die auf Lälilus und Faustus Socinus zurückgeht und vor allem die Trinitätslehre leugnete.

40 Sekte, zurückgehend auf den Priester Sabellius (3. Jh. n. Chr.), der ebenfalls die kirchliche Trinitätslehren durch seine stark monarchianische Gotteslehre (Unteilbarkeit Gottes) in Frage stellte.

41 *Pelagius* (360–420), der behauptete, man könne, wenn man wollte, auch ohne Sünde leben, ein moderner Vorläufer der Behauptung der Selbsterlösungsfähigkeit und Autonomie des Menschen, einer Lehre die Erasmus von Rotterdam aufnahm („Freier Wille“) und die Luther entschieden bekämpfte.

42 Vom griech. „synergein“ = zusammenarbeiten. Im theologischen Sinne: Das Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen, z. B. bei der Bekehrung. Vor der Bekehrung und bei der Bekehrung ist dies in der lutherischen Kirche abgelehnt worden.

43 Bezeichnung für versteckte, verborgene Anhänger der reformierten Lehre Calvins (insbesondere Abendmahlslehre) in orthodox-lutherischen Gebieten Deutschlands.

44 Wiedertäufer.

45 Der Synkretismus verbindet Religion und Philosophie zu einem System oder Weltbild ohne Absolutheitsanspruch.

46 Zurückgehend auf das Leipziger Interim nach dem Schmalkaldischen Krieg. In ihm wurden „reformkatholische“ Positionen vertreten. Grundsätzlich könnte Harms hier aber auch Vertreter des Ausgleichs (interim = Zwischenlösung) meinen.

47 Harms bezieht sich hier wohl auf die 95 Thesen Luthers, etwa These 71: „Wer gegen die Wahrheit des apostolischen Ablasses spricht, der sei verdammt und verflucht.“ Die Stellung der Inquisition hat nun die Vernunft eingenommen!

48 Thomas *Pöschl* (1769–1837) gehörte als katholischer Priester einer katholisch-schwärmerischen Sekte an, die nach ihm benannt wurde. Er rühmte sich neuer Offenbarungen, in denen vor allem Napoleon als leibhaftiger Teufel erschien. Er verband chiliastische Ideen mit religiösem Mystizismus. Seine Bewegung galt als besonders fanatisch.

50. Zudem: **Wir haben ein festes Bibelwort, darauf wir achten, 2 Petr. 1,19⁴⁹; und daß niemand mit Gewalt uns dasselbe drehe gleich einem Wetterhahn, davor⁵⁰ ist durch unsere symbolischen Bücher gesorgt.**⁵¹
51. Auch die Worte unsrer geoffenbarten Religion halten wir heilig in ihrer Ursprache und betrachten sie nicht wie ein Kleid, welches man der Religion ausziehen könnte, sondern als ihren Leib, mit welchem vereint sie ein Leben hat.
52. Eine Übersetzung aber in eine lebende Sprache muß alle hundert Jahre revidiert werden, damit im Leben sie bleibe.
53. Es hat die Wirksamkeit der Religion gehemmt, daß man dies nicht getan hat. Die Bibelgesellschaften sollten eine revidierte lutherische Bibelübersetzung veranstalten.
54. Eine deutsche Übersetzung mit Erklärungen deutscher Wörter versehen, heißt: sie als die Ursprache der Offenbarung ansehen. Das wäre papistisch und abergläubisch.⁵²
55. Die Bibel mit solchen Glossen edieren, die das ursprüngliche Wort emendieren,⁵³ heißt: den heiligen Geist korrigieren die Kirche spolieren,⁵⁴ und die daran glauben, zum Teufel führen.
-
- 49 2. Petr. 1,19: „Und wir haben desto fester das prophetische Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint an einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen.“
- 50 = dafür.
- 51 Schrift und Bekenntnis stehen für Harms zusammen. Die Schrift bildet die Grundlage. Das Bekenntnis schützt die Schrift davor, sie nach verändertem Verständnis (je nach Zeitgeist) zu interpretieren.
- 52 In These 52–55 erscheint Harms als Vorreiter und Wegbereiter der neueren „Lutherrevisionen“. So versteht es auch Wilhelm Faber in seiner Ausgabe der Harms'schen Thesen von 1885, die er „im Hinblick auf brennende Zeitfragen, besonders die Bibelrevisionsfrage“ tätigte. Grundlegend für diese Sätze ist die Betonung der biblischen Ursprachen. Sie allein sind für Harms verbindlich, zeitlos und unveränderlich. Die „Übersetzung“ dagegen erscheint veränderlich, anpassungsfähig usw. Daß hierbei schon in diesen Thesen vor allem die damals eingeführte Kommentierung der deutschen (!) Worte und Begriffe für Harms Anlaß waren, eine Revision zu fordern, läßt allerdings eine unmittelbare Übertragung auf moderne Anliegen der Bibelrevision schwierig erscheinen. Zielrichtung seiner Forderung nach Revisionen ist schon hier die Gefahr der rationalistische Umdeutung und Veränderung auch der Lutherbibel durch zeitgenössische „Glossen“ und damit grundsätzlich auch das Ansinnen auch durch Revisionen den Urtext und die Ursprache der Bibel nicht modern-rationalistisch verflachen zu lassen. Siehe dazu besonders These 56ff. – Diese Sätze erinnern eigentlich (entgegen aller modernen Revisionsarbeit) etwas an die Forderung Luthers, nicht an seinem Text zu „verbessern“, sondern dann wirklich eine neue, eigene Übersetzung aus den Ursprachen zu schaffen. Harms Worte in These 53 von der „revidierten lutherischen Bibelübersetzung“ zielen nicht auf die moderne Lutherrevision, sondern auf eine völlig neue Übersetzung aus den Ursprachen!
- 53 Textstellen ausbessern oder auch ergänzen.
- 54 Dieser Begriff scheint aus dem Holländischen oder aus Belgien zu kommen und wird auch mit „plundern“ wiedergegeben. Im Deutschen: ausplündern, ausrauben. – Kommt z. B. vor bei Hans Jakob *Christoffel von Grimmelshausen*, *Der abenteuerliche Simplicissimus*, Kap. 13: „Sie spolieren vor, neben und hinter der Armee alles, was sie antreffen...“

56. In den erklärenden Noten der im Jahr 1815 zum Volks- und Schulgebrauch herausgegebenen Altonaer Bibel⁵⁵ herrscht, wie der Gelehrte sich ausdrückt, die rationalistische Ansicht, – wie das Volk dasselbe benennt, ein neuer Glaube, – nach biblischem Sprachgebrauch, welcher tiefer geht und schärfer bezeichnet, – der Teufel. Eph. 2,2.⁵⁶
57. Wer will behaupten, daß es mit dieser Bibelausgabe von den Beförderern nicht gut gemeint sei? Aber wer will leugnen, daß sie die Bibel als das allerschlechteste Buch auf der Welt öffentlich darstellen?⁵⁷
58. Es fehlte bisher den Vernunftgläubigen an einem Band und Symbol unter sich; das ist ihnen gegeben, soweit sie sich vereinigen können, in dieser Bibelausgabe.
59. Fortan darf kein Prediger lutherisch, d. h. christlich predigen, ohne sich der Gegenrede aus dieser Bibel auszusetzen: Diese Männer wissen es wohl besser wie du!⁵⁸
60. Und wenn er arme gebeugte Sünder zu Jesu weist, der sie so freundlich gerufen hat: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“, – fährt diese Bibelausgabe ihn mit der Note an: Was sollen diese? Es sind ja keine Juden! und seine Lehre habt ihr längst. – Christus soll bloß ein anderer Moses sein.
61. Man soll die Christen lehren überall, daß sie sich hüten vor dieser Bibelausgabe, und es ihnen in Gottes Namen verheißen, auf Glauben zu unserm Könige: Sie wird bald verworfen.
62. Daß die inländischen⁵⁹ Bibelgesellschaften über diese wichtige Bibelangelegenheit schweigen und nicht reden, das kann nicht gutgeheißen werden.
63. Man soll die Christen lehren, daß sie nicht ein blindes Vertrauen auf die Prediger setzen, sondern selbst mit zusehen und forschen in der Schrift, wie

55 Hier wird nun noch deutlicher, was Harms zu einer eigenständigen Bibelrevision treibt, die eben nicht einfach eine „Ausbesserung“ oder „Kommentierung“ der Lutherbibel meint. Die „Altonaer Bibel“ war eine rationalistische Kommentierung der Lutherbibel, die mit Zustimmung des Generalsuperintendenten Adler von Nicolaus Funk (1767–1857) bearbeitet und 1815 in Altona herausgegeben wurde. Die ganze Auflage wurde von der dänischen Regierung konfisziert. Funk stand für eine moderate Richtung innerhalb der rationalistischen Theologie des frühen 19. Jahrhunderts. Zunächst war die Altonaer Bibel ein großer Erfolg, bis vor allem die Kritik von Harms dem ein Ende bereitete. Er fand die Unterstützung des dänischen Königs (siehe These 61). Heute bezeichnet man oft die Harms'sche Kritik als überzogen und verteidigt Funks Bibelausgabe. Sie kommt natürlich dem historisch-kritischen Denken unserer Tage näher.

56 Eph. 2,1–2: „Auch ihr waret tot in euren Übertretungen und Sünden, in welchen ihr vormals gewandelt seid nach dem Lauf der Welt, nach dem Mächtigen, der in der Luft herrscht, nämlich nach dem Geist, der zu dieser Zeit sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens.“

57 Gemeint ist wohl die auch in der Altonaer Bibel geübte Bibelkritik.

58 Hier scheint der damalige Erfolg dieser Bibelausgabe hindurch. Ein verlegerischer Erfolg, zunächst!

59 = deutschen.

- die Berrhoenser⁶⁰, Apostelgesch. 17, 11, ob sich's also verhalte.
64. Man soll die Christen lehren, daß sie das Recht haben, Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln wie in Kirchen- und Schulbüchern nicht zu leiden.
65. Wenn sonst niemand sich um die Lehre bekümmert, so ist zu besorgen, daß das Volk es selber tue, welches freilich nicht Maß noch Ziel hat.
66. Vertrauen kann das Volk nicht haben zu den Oberkommissarien der Kirche, davon mehrere in dem Geschrei stehen, daß sie selber den Glauben der Kirche nicht haben.
67. Es ist ein sonderbares Verlangen, daß es frei stehen müsse, einen neuen Glauben zu lehren von einem Stuhl, den der alte Glaube gesetzt hat, und aus einem Munde, dem der alte Glaube zu essen gibt. Psalm 41, 10.⁶¹
68. Gehe mit Hermann Tast⁶² unter die Linde und predige da, wenn du deinen neuen Glauben nicht für dich behalten kannst. Kraffts Jubel-Gedächtnis S.103. Indeß man hat es schon seit mehreren Jahren auf den Kanzeln versucht und die Leute haben sich verlaufen. Matth. 11,17.⁶³
69. Die Parole der Irrlehrer ist Joh. 4,24: Gott ist ein Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Sie gebärden sich damit, als hätten sie die ganze christliche Kirche, ja Christum selbst gefangen in seiner Rede.
70. Ihr Feldgeschrei ist Apostelgesch. 10, 24: „In allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht tut, der ist ihm angenehm“. Das legen sie aus (nicht die Altonaer Bibel) als sei es einerlei, ob Jude ob Christ ob Halbchrist oder gar nichts.⁶⁴
71. Die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche: reißt Christum vom Altar, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, mischt allerlei Leute beim Ge-

60 Beröa, heute Veria, bei Thessaloniki.

61 Die Beschäftigung mit der Bibel im Kirchenvolk wird hier zwar einerseits gefordert. Auf der anderen Seite kann und darf sich dies nicht verselbständigen, meint Harms, bzw. kann dies Predigt und Unterweisung durch das kirchliche Amt nicht ersetzen. Darin liegt eigentlich Maß und Ziel.

62 Hermann *Tast* (1490–1551) gilt als Reformator von Husum. Als er wegen seiner lutherischen Predigt die Husumer Marienkirche verlassen mußte, predigte er im Privathaus, später aus Platzmangel unter einer Linde neben der Kirche auf dem damaligen Friedhof.

63 Mt. 11,17: „Wir haben euch aufgespielt und ihr wolltet nicht tanzen; wir haben euch vorgeklagt und ihr wolltet nicht trauern.“ Jesu Verteidigungsrede für den Täufer Johannes wird hier auf die rationalistischen Prediger umgedeutet. Tenor ist: Die Leute sind immer nicht für das aufgeschlossen, was gepredigt wird. Kritik gibt es immer.

64 Zwei Stellen, die damals gern ins Feld geführt wurden: Joh. 4,24 und Apg. 10,24. Harms geht hier wieder über die Altonaer Bibel hinaus, ja läßt ihr sogar Recht geschehen. Dahinter steht natürlich ein Verständnis von „Geist“, das eben platonisch-rational diesen Begriff ausfüllt, nicht aber biblisch. Ebenso modern ist der Rückzug auf die Moral, der alle Religionsunterschiede, ja auch den Glauben selbst, in Frage stellt.

- vatterstand,⁶⁵ wischt die Anschrift des Beichtstuhls weg, zischt die Priester⁶⁶ hinaus, und alles Volk ihnen nach, und hat das schon so lange getan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr echt lutherisch und nicht carlistisch⁶⁷ sein!
72. Wohl könnte die katholische Kirche, wie man es ihr ansinnt, das Reformationsfest mit uns feiern, denn was den herrlichen Glauben betrifft in unsrer Kirche, so ist sie eben so sehr lutherisch wie die unsrige.⁶⁸
73. Es wäre zu wünschen, daß man in verschiedenen lutherischen Ländern auch den Text zu einer Säkularpredigt⁶⁹ hätte, Luc. 15, 18: Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen. Das könnte sehr erbaulich werden für manche Gemeinde, die, vielleicht mit ihrem Prediger, in der Fremde des Irrglaubens Hunger und Kummer leidet.
74. Dazu sagen, daß man ja fortgeschritten sei in der Aufklärung, das wird man doch nicht begründen mit der gegenwärtigen Finsternis im wahren Christentum? Viele Tausende können erklären wie einst die Johannisjünger, Apostelgesch. 19, 2: „Wir haben auch nie gehöret, ob ein heiliger Geist sei“. (Note der alt. Bibel: heiliger Geist, vollständiger Unterricht im Christentum.)
75. **Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation⁷⁰ reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann – Weh euch!**
76. Die da meinen, „brach es“ sei ein Wörtlein von großem Reichtum⁷¹ und für

65 = Patenam. Gemeint ist wohl, daß jeder zum Patenam zugelassen wurde, auch Ungläubige.

66 Harms hat nicht nur hier einen unverdorbenen und unvoreingenommenen Zugang zur Bezeichnung „Priester“ auch für den evangelischen Geistlichen. An dieser Stelle könnte das Wort allerdings auch polemisch gemeint sein.

67 Andreas Rudolf *Karlstadt* (1486–1541), eigentlich Bodenstein, war zunächst Mitreformator Luthers. Karlstadt wurde vor allem durch seine anstachelnden Predigten gegen die Bilder bekannt, die in Abwesenheit Luthers in Wittenberg zum „Bildersturm“ führten. Luther, der ihn zunächst milde behandelte, sah bald keinen Konsens mehr, erwirkte für ihn Kanzelverbot und die Zensur seiner Schriften. Karlstadts Positionen erinnern in vielen Dingen an Zwingli und Calvin, gerade in seiner späteren Zeit in Orlamünde. – Harms sieht die Vernunft auch darin am Werk, daß man die Sakramente, auch die Beichte und auch alles, woran die Volksfrömmigkeit zu Recht hängt, abschaffen wollte. Übrig bleibt eine calvinistisch-reformierte Predigtkirche, in der im schmucklosen, weißen Raum eigentlich nur noch ein Predigtstuhl benötigt wird.

68 Ich denke, dies ist aus dem Zusammenhang ironisch-sarkastisch gemeint. Harms sieht weder hier noch dort den Glauben, vielmehr die Herrschaft der Vernunft überall, so daß dann auch ein gemeinsames „Reformationsfest“ mit Katholiken möglich wäre.

69 Festpredigt bei einer Feier, die das Ende eines alten und den Beginn eines neuen Zeitalters kennzeichnet. Auch diese Begriffswahl könnte ironisch-sarkastisch motiviert sein. Dazu paßt dann auch These 74.

70 = Vereinigung; Union zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen, zu der es dann ja auch zuerst in Preußen kam.

71 Das Brotbrechen (ganzer Brotlaiber) in der Abendmahlsliturgie war seit der Reformation Zeichen eines symbolisch-reformierten Abendmahlsverständnisses, während in der reformierten

dasselbe, so weit sie können, die lutherische Kirche aufzugeben bereit stehen, sind unwissender als das ungefragte Volk, das man über seinen Glauben doch wohl hätte befragen sollen, geschweige als [wie] Löscher. Vergl. dessen *Historia Motuum*, in: *Heilsame Worte* §. 14 ff.⁷²

77. **Sagen, die Zeit habe die Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformierten aufgehoben, ist keine reine Sprache.**⁷³ Es gilt, welche sind abgefallen von dem Glauben ihrer Kirche, die Lutheraner oder die Reformierten? Oder beide? –
78. **War auf dem Kolloquium zu Marburg 1529 Christi Leib und Blut im Brot und Wein, so ist es noch 1817.**⁷⁴
79. Wenn es nicht Frevel ist, so ist es doch Leichtfertigkeit, die Schätze der Kirche verschließen und den Schlüssel wegwerfen. Dawider sollten alle Lutheraner sagen: Wir protestieren.⁷⁵ [Anm.:] Welches zu sagen in Dänemark noch unverboden ist. So tut seinerseits ein rechtschaffener Genfer Kandidat und will nicht den Glauben seiner Kirche kachieren⁷⁶, S. Hamb. Korrespondent 1817. No. 146.
80. Wider solche Verbindung, zumal da sie nur das Äußerliche berührt, unter beiderseitigem Vorbehalt des Innerlichen, wäre wohl eines einzigen Lutheraners oder Reformierten Protestation genug. Matth. 25, 9: Nicht also! Auf daß nicht uns und euch gebreche. Gehet aber hin zu den Krämern.⁷⁷

Kirche der Gebrauch von Hostien oder das Brechen einer Schauhostie für katholisch gehalten wurde.

- 72 Sinn: Diese Befragung hat nicht stattgefunden, geschweige in der Form, wie sie Valentin Ernst Löscher literarisch durchgeführt hat. Harms denkt hier an Valentin Ernst *Löschers* großes, sehr genaues kirchenhistorisches Werk „Ausführliche HISTORIA MOTUUM zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformierten“, an dessen 3. Band die „Heilsamen Worte oder Friedfertige Anrede und Ermahnung an die reformierten Gemeinden in Teuschland gesund in Glauben, in der Liebe und Hoffnung zu seyn“ von 1724 zu finden sind. Unter Kap. XIV finden sich Fragen an die „reformierten Leser“ unter anderem auch zum Abendmahlsverständnis, die Harms hier wohl vor Augen hat. Erstaunlich ist seine umfassende Kenntnis auch solcher Quellen.
- 73 Hier ist man an die Argumente erinnert, die zur Leuenberger Konkordie geführt haben und auch an Argumente, die zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung nur zu eilig genutzt werden.
- 74 Harms erinnert hier an das Marburger Religionsgespräch vom 1. bis 4. Oktober 1529 zwischen Luther, Zwingli, aber auch Bucer, Justus Jonas d. Ä., Brenz, Oekolampard und Agricola. Das Gespräch damals scheiterte an der Frage, ob Christi Leib und Blut wahrhaftig im Abendmahl unter Brot und Wein anwesend sei.
- 75 Protestieren heißt hier wohl auch: Wir sollen auch hier in Wahrheit „Protestanten“ sein und bleiben.
- 76 Kaschieren, verdecken, verbergen.
- 77 Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen. Mt. 25,9 unterstreicht, daß hier jeder selbst gefordert ist und die lutherische Kirche von ihrem „Öl“ nicht einfach abgeben kann. Umgekehrt kann ich mir diese Argumentation bei Harms nicht vorstellen.

81. Es wird den Erbauern der neuen sogenannten evangelischen Kirche gehen, wie es den Dithmarschern mit ihrem Kloster zu Hemmingstedt gegangen ist: Da wollten keine Jungfrauen herein und einige alte Bäuerinnen liefen wieder hinaus. Dieses Kloster war nicht volkstümlich und diese Kirche ist nicht christentümlich. S. Bolten Dithm. Gesch. Bd. 3. §. 40.⁷⁸
82. Gleichwie die Vernunft die Reformierten gehindert hat, ihre Kirche auszubauen und zur Einigkeit zu bringen,⁷⁹ so würde die Aufnahme der Vernunft in die lutherische Kirche nur Verwirrung und Zerstörung in derselben anrichten.
83. Verwirrung mit den Bekenntnisschriften, – die nichts anderes sind als eine bestimmte allgemein angenommene Auslegung der hl. Schrift.⁸⁰
84. Verwirrung mit den autorisierten und angenommenen Kirchenagenden, Gesangbüchern und Katechismen, wie denn schon der öffentliche Vortrag vielerwärts⁸¹ in grellem gräulichem Widerspruch an heiliger Stätte dasteht.⁸²
85. Verwirrung unter den Lehrern, wenn der eine alten, der andre neuen Glauben predigt. Der so hochgelobte Wahlspruch 1 Thess. 5, 14: „Prüfet alles und das Beste behaltet!“ wird fälschlich von freier Prüfung des biblischen Glaubens verstanden.⁸³

78 Harms denkt hier an den Konflikt kurz vor der Reformation zwischen den Dithmarschern (er kam ja selbst aus dem Süddithmarschen), die noch streng katholisch waren, und dem Hamburger Domkapitel. Die „Bauernrepublik“ der Dithmarscher setzte sich in der Schlacht bei Hemmingstedt (1500) gegen die dänisch-holsteinischen Fürsten durch und erfüllte 1513 das gegebene Versprechen, ein Kloster zu stiften, das auch als Frauenkloster in Hemmingstedt entstand. Aber wohl mangels Interesse der Dithmarscher Frauen am Nonnenleben mußte dieses Kloster bald geschlossen werden. Harms nimmt darauf Bezug und überträgt es darauf, daß auch eine uniert-reformierte Kirche („evangelische Kirche“) aufgesetzt oder übergestülpt erscheinen muß. – Deutlich wird hier auch, daß Harms eine von Vernunft und Union bestimmte Kirche nicht mehr als volkstümlich und erst recht nicht als „christlich“ anerkennen konnte.

79 Was Harms hiermit meint, bleibt unklar. Es wäre denkbar, daß er an den „Kongregationalismus“ denkt, der gerade im reformierten Bereich prägend wurde. Er bestimmte schon die Täuferbewegung, später die Pfingstbewegung und auch die baptistischen Gemeinden. In ihm kommt der Autonomie der Einzelgemeinde oberste Priorität zu. Schon Zwingli und Calvin neigten zum Kongregationalismus, der ein bischöfliches System ablehnen muß.

80 Vgl. These 50. Die Rolle der Bekenntnisschriften!

81 An vielen Stellen.

82 Die Einheit der liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes, die Bedeutung eines bestimmten Gesangbuches (und nicht einer Gesangbuch- oder Liederbuchsammlung), sowie ein einheitlicher Katechismustext, der auch tatsächlich unterrichtet wird, dies sind auch heute noch hohe und wichtige Güter der Kirche. Und es erstaunt, daß auch heute darüber so leichtfertig „experimentell“ oder eben aus Willkür hinweggegangen wird. Auch wenn in der lutherischen Kirche nicht überall „gleiche Zeremonien“ nötig sind, wird gerade auch heute durch Leichtfertigkeit und Willkür zerstört, was eine Einigkeit im Glauben nur fördern kann.

83 Harms spricht damit auch ein allgemeines Problem unserer Tage an. In der Abwehr jedes „Dogmatismus“ und der Ablehnung aller „festen Behauptungen“ ergeht sich auch die Theologie in Relativismus und Skeptizismus. Keiner darf „recht“ haben. Die Wahrheit ist immer so vielschichtig oder so eingebettet in geschichtliche Entwicklungsschemata, daß man sie nie „ha-

86. Verwirrung in dem Verhältnis zwischen Lehrern und Gemeinden. Heinrich von Zütphen⁸⁴ hat eine Thesis aufgestellt: „Die Kirche Christi teilt sich in Priester und Laien“. Die neuen Irrlehrer würden sich ausdrücken: Die Kirche Christi teilt sich in Küster und Nichtküster. – Ja, wären die Priester rechte Küster, custodes!⁸⁵
87. Verwirrung mit andern Kirchen. Jegliche beruht auf der Bibel nach verschiedener Auslegung, über welche sie sich vereinbart haben: Ihr nehmet diese, wir jene Auslegung an und dabei wollen und lieben und achten. Die Vernunftreligion will von keiner Auslegung wissen außer von der, die sich jeder Kopf für heute und vielleicht für morgen macht.⁸⁶
88. Verwirrung mit den Staaten. Diese haben ihren Schutz der Kirche versprochen auf die von ihr demselben vorgelegten Bekenntnisschriften. Von solchen will die Vernunftreligion nicht wissen. Aber das religiöse Element im Menschen, wenn es nicht gebunden liegt an der göttlichen Offenbarung, ist ein furchtbares Element.⁸⁷
89. Verwirrung im bürgerlichen Leben. Dasselbe ist mit jeder bedeutenden Erscheinung und Angelegenheit ganz in den Kreis der Kirche gezogen. Bei der Vernunftreligion in einem Lande wäre kein Ehemann seines Weibes, kein Mensch seines Lebens sicher, auch kein Eid zulässig wie unter den Quäkern, aber aus entgegengesetzten Gründen.⁸⁸

ben“ kann. Wahrheitsansprüche und damit natürlich auch Irrtum und Irrlehre kann es da nicht geben, wo doch letztlich alle Wahrheitsfindung subjektiv ist und Wahrheit nur als „Wahrheits-suche“ anerkannt werden kann. Was Thess. 5,14 steht, geht aber von einem festen Fundament der Wahrheit aus, an dem sich Dinge (Adiaphora = Mitteldinge) prüfen lassen müssen und von dem aus auch tatsächlich nicht nur erwogen, sondern geprüft werden kann.

- 84 Gedacht wohl an (1488–1524), Prior, Reformator und evangelischer Märtyrer Heinrich von Zütphen, der bei Luther gelernt hatte, promovierte und mit Luther im engen Verhältnis stand.
- 85 Custodes = Küster. Übersetzt: Wächter, Hüter, hier wohl auch Wächter und Hüter der Lehre. Harms spielt wohl auch darauf an, daß man nach dem Vernunftglauben keine „Priester“ mehr duldet, auch keine evangelischen Pfarrer als Priester, bzw. in priesterlichem Dienst. In Frage steht das geistliche Amt und seine Bedeutung.
- 86 Heute ist es die Frage nach der „Hermeneutik“, die jedes Thema beherrscht und mit der man sich mit seinem unterschiedlichen Verstehen der Hl. Schrift schuldlos aus der Affäre ziehen kann. „Verstehen“ sei subjektiv und daher vielschichtig und individuell. Außerdem läßt es sich auch ökumenisch ganz gut damit leben, daß es einfach verschiedene „Zugänge“ zur Bibel gibt.
- 87 Bindung des Staates und der Gesellschaft an göttliche Normen? Harms konnte da sogar noch von einer Bindung an das „Bekenntnis“ sprechen. Das ist lange vorbei. Die Herrschaft der Vernunft ist übermächtig. Der Glaube hat in politischen Fragen kaum mehr eine Stimme, allenfalls in unseren Gebeten. Kirche und Staat, Glaube und Politik treten durchaus in vielen Dingen in Spannung, wenn nicht sogar ein klarer Bruch festgestellt werden muß. Das alles ist auch bei Harms nicht als Plädoyer für einen „Gottesstaat“ zu verstehen. Aber es ist schon etwas Wahres daran, daß der Hinweis auf eine irgendwie geartete Religiosität ohne kirchliche Bindung im Sinne der „zwei Reiche“ zur Katastrophe führen kann („furchtbares Element“).
- 88 Das „Bürgerliche Leben“ hat sich seitdem so von der Kirche entfernt, wie es Harms nicht in seinen schlimmsten Alpträumen vermutet hätte. Auch darin bleiben diese Thesen aktuell und werden keineswegs vom Zeitgeist überholt.

90. Die lutherische Kirche hat in ihrem Bau Vollständigkeit und Vollkommenheit; nur daß die oberste Leitung und letzte Entscheidung auch in eigentlich geistlichen Sachen bei einer Person, die nichtgeistlichen Standes ist, bei dem Landesherrn steht, das ist ein in Eil[e] und Unordnung gemachter Fehler, den man auf ordentlichen Wege wieder gutzumachen hat.⁸⁹
91. So wie noch das mit den protestantischen Grundsätzen unsrer Kirche sich nicht vereinigen läßt, daß einige wenige Personen in einer Gemeinde, oder gar eine einzige nur, die vielleicht nicht einmal zur Gemeinde gehört, derselben einen Prediger setzt. Schafen setzt man einen Hirten, Seelen aber sollten sich allenthalben ihren Pastoren wählen.⁹⁰
92. **Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakrament.**
93. **Die evangelisch-reformierte Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Worte Gottes.**
94. **Herrlicher als beide ist die evangelisch-lutherische Kirche. Sie hält und bildet sich am Sakrament wie am Worte Gottes.**
95. **In diese hinein bilden sich, selbst ohne der Menschen absichtliches Zutun, die beiden andern. Aber der Gottlosen Weg vergeht, sagt David, Ps. 1, 6.⁹¹**

89 Harms denkt hier an das zur Reformation eingeführte „landesherrliche Kirchenregiment“. Dieser „Fehler“, wie ihn Harms nennt, ist nicht einfach nur durch Einsetzung von Bischöfen gutzumachen, sondern bedarf der Trennung von Kirche und Staat in einer modernen, von der Vernunft regierten Gesellschaft. Gerade weil der Staat nun säkular ist, bedarf es der Trennung und des aufmerksamen, gesunden Gegenübers von Staat und Kirche. Auch bei Harms finden sich dazu Denkansätze.

90 Berufungsrecht der Gemeinden. Hierzu muß einerseits gesagt werden, daß nach reformatorischen Ordnungen die „ganze Kirche“ (tota ecclesia) bei der Besetzung einer Pfarrstelle gefragt werden muß. Auf der anderen Seite kann natürlich von einer Berufung durch die Einzelgemeinde nicht die Rede sein. Sie kann und muß schließlich ja (nur) der Installation in i h r e Gemeinde zustimmen oder kann ablehnen. Die Entscheidung über die Berufung ins Predigtamt wird an ganz anderer Stelle entschieden. Zu Zeiten von Harms lag dies freilich oft völlig un-lutherisch einzig beim Patronaten.

91 Hier nimmt Harms eigentlich die These Wilhelm Löhes vorweg, der 1845 in seinen „Drei Bücher von der Kirche“ die lutherische Kirche als die „einigende Mitte der Konfessionen“ beschreibt. In einer Zeit, in der die Union zwischen den Kirchen angestrebt wird, auch mit der katholischen Kirche, muß dieses Bekenntnis zur lutherischen Kirche als wahre „Union“ betont werden. Löhe schreibt: „In einer Zeit, wo Union das dritte Wort ist, haben sich's deshalb die Kinder der wahren Kirche recht deutlich zu machen, daß ihre Kirche vermöge der Lehre, welche sie bekennt, die Union der Gegensätze s e i und daß es der große Beruf der reinen Kirche sei, diese wahre Union zu lehren und immer aufs neue den Kirchen des Gegensatzes gegenüberzuhalten, nachzuweisen, daß, was alle wollen, recht verstanden sich in der Lehre unserer Kirche vereine und durch das Leben dieser Lehre ins Leben gesetzt werde.“ Wilhelm Löhe, Drei Bücher von der Kirche, in: Gesammelte Werke V,1, Neuendettelsau 1954, S.163.

Von Büchern

Marius Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik (= WUNT 217), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, ISBN 978-3-16-149412-3, 407 S., 94,- €.

Kein geringerer als Hermann Sasse war es, der von der durch Kardinal Bea Mitte des 20. Jahrhunderts eingeleiteten Öffnung Roms für die moderne Exegese in Verbindung mit einem Festhalten an der traditionellen Inspirationslehre Impulse auch für ein an der biblischen Sache orientiertes fruchtbares Gespräch zwischen den Konfessionen erhoffte. Daß diese Hoffnung bei aller Berechtigung doch getrogen hat, liegt – und da treffen sich Sasses scharfsinnige Beobachtungen mit zahlreichen Einsichten des vorliegenden Buches – u. a. daran, daß man auf römisch-katholischer Seite nach Jahrzehnten der antimodernistischen Beschränkung nun allzu unkritisch bereit war, den Irrungen und Wirrungen der im Protestantismus gepflegten „historisch-kritischen Methode“ zu folgen.

Reiser, der selbst Inhaber eines Lehrstuhls für neutestamentliche Theologie an der Universität Mainz gewesen ist, unterzieht diese Methode in gleich mehreren der hier versammelten Aufsätzen auf der Basis der Untersuchung von Stationen ihrer neuzeitlichen Entstehungsgeschichte einer kritischen Analyse. Dies geschieht freilich nicht in destruktiver Absicht, sondern im Bemühen, der erheblichen theologischen Defizite und geistlichen Verluste ansichtig zu werden, die sich aus der konfessionsübergreifend monopolartigen Herrschaft der historisch-kritischen Bibelauslegung in der modernen Theologie ergeben. Diese Defizite gipfeln darin, wie Reiser wiederholt betont, daß sich eine die Hypothesenberge der kritischen Hermeneutik dogmatisch verabsolutierende Bibelwissenschaft geradezu zwangsläufig vom kirchlichen Kontext und den geistlichen Inhalten der Verkündigung und Lehre, insbesondere aber auch von über Jahrhunderte bewährten Strängen einer geistlich-theologischen Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift entfremdet hat. „Die wachsende Flut unbedachter historischer Hypothesen und unnötiger literarkritischer Spekulationen können wir nur mit größter Unruhe betrachten“ (S.271). Zu den Ursprüngen dieser Entwicklung schreibt Reiser scharfsinnig: „Die historisch-kritische Exegese ist nun einmal nicht durch neue Methoden und Erkenntnisse entstanden, sondern durch einen Wandel der philosophischen, weltanschaulichen, dogmatischen Selbstverständlichkeiten. Dieser Wandel hat es mit sich gebracht, daß vieles, was vorher durchaus plausibel war – z. B. die Möglichkeit von Wundern und prophetischen Weissagungen – plötzlich gar nicht mehr glaubhaft scheint“ (S.270). Ähnlich wie Martin Hengel auf evangelischer Seite fordert er daher seine exegetischen Zunftgenossen dazu auf, sich wieder stärker an der Methodik der Philologie zu orientieren. „Die Umsicht und Zurückhaltung von Althistorikern und Klassischen Philologen, wenn es um

historische Rekonstruktionen geht, steht in einem merkwürdigen Kontrast zu der Leichtfertigkeit, die in dieser Hinsicht unter Bibelwissenschaftlern herrscht. Man denke nur an die Zuversicht, mit der heute zahlreiche Exegeten gegen die Quellen behaupten, Jesus sei nicht in Bethlehem, sondern in Nazaret geboren“ (S.271).

Neben einer immer wieder eingeforderten Korrektur und Selbstkritik der historisch-kritischen Exegese will der Verfasser diese Defizite insbesondere durch die Berücksichtigung der geistlich-figürlichen bzw. mystischen Schriftauslegung in der Kirchengeschichte korrigiert sehen. Eine von historisierenden Fehlurteilen zu befreiende Wahrnehmung und Rezeption der Stärken der sogenannten vorkritischen Hermeneutik ist die Folge. In diesem Anliegen trifft sich Reiser als römisch-katholischer Theologe von exegetischer Seite her mit einem Grundanliegen der neueren Erforschung der vorkritischen Exegese und Hermeneutik wie sie im reformatorischen Lager in unserer Zeit einstweilen hauptsächlich von Kirchengeschichtlern wie Bengt Hägglund und Johann Anselm Steiger vorgetragen wird.

Freilich ist Reisers Wahrnehmung (und Ablehnung) des reformatorischen Schriftprinzips einschließlich der These von der Selbstausslegung der Schrift widersprüchlich und mehr durch die neuzeitlichen Interpreten (und Verfälscher) des Schriftprinzips als durch die Reformatoren selbst geprägt. Denn schon aufgrund der Unterscheidung zwischen der Heiligen Schrift und dem durch sie wirkenden dreieinigen Gott hielten die lutherischen Reformatoren am unlöslichen Mit- und Zueinander von Schriftprinzip und Glaubensregel fest. Allerdings wird bei Reiser nun auch deutlich erkennbar, worin der nach wie vor bestehende konfessionelle Gegensatz unter anderem besteht, wenn er darauf hinweist, für die römisch-katholische Kirche seien Schrift und „Regula fidei“ Schöpfungen der Kirche. Die damit einhergehende These, die Schrift könne nicht aus sich selbst sprechen, läßt allerdings umgekehrt fragen, wie bei konsequenter Durchführung des damit einhergehenden Traditionsprinzips am Ende noch zwischen rechter und falscher Schriftauslegung unterschieden werden kann.

So nimmt es einerseits nicht wunder – und führt tatsächlich von reformatorischer Sicht aus zu Irritationen –, daß Reiser die allegorische Auslegung des Origenes als vorbildlich ansieht und mit diesem bei der Frage nach der Historizität der in der Schrift erzählten Ereignisse insbesondere etwa der Ur- und Vätergeschichte höchst freizügig umgeht. Zweiter wichtiger Gewährsmann Reisers ist in diesem Zusammenhang der nach Reisers eigenen Darlegungen zu Unrecht (zumeist von „protestantischen“ Gelehrten) für die Entwicklung der historisch-kritischen Methode in Beschlag genommene frühneuzeitliche (römisch-katholische!) Gelehrte Richard Simon. Der konfessionelle Gegensatz leuchtet auch dort auf, wo Reiser nicht nur im Gottesknecht Jesajas und im Gottessohn des Weisheitsbuches, sondern auch in der Figur von Platons

„Gerechtem“ Präfigurationen Jesu Christi erkennt.

Auf der anderen Seite kann man gerade aufgrund der neueren Forschungen zur geistlich-figürlichen Schriftauslegung in der Reformation und in der lutherischen Orthodoxie auch vom reformatorischen Schriftprinzip herkommend einem Satz wie dem folgenden die zustimmende Anerkennung nicht verwehren: „Die Allegorese als die klassische Methode einer spirituellen Exegese beruht auf einer Reihe klarer hermeneutischer Prinzipien, insbesondere dem Axiom der Inspiriertheit der ganzen Schrift und der Anerkennung der Regula fidei als aus der Schrift abgeleiteter Richtschnur, der eine Einzelexegese nicht widersprechen durfte“ (S.378). So kann Reiser dann auch prominente lutherische Vertreter einer hermeneutisch durchreflektierten geistlich-allegorischen Schriftauslegung wie Johann Gerhard und Salomon Glassius lobend aufnehmen. Die These, die „Qualität der allegorischen Exegese“ bemesse sich „an der sachlichen Angemessenheit des gefundenen Gedankens im Hinblick auf das Ganze der Heiligen Schrift“ (S.138), kann ebenso wie die Rede von der aus der Schrift abzuleitenden Regula fidei auch als Implikat des reformatorischen Schriftprinzips verstanden werden. Reiser betont gerade von der gründlichen Durchreflektion der geistlich-allegorischen Exegese her, wie sie u. a. in der altlutherischen Hermeneutik zu finden ist, zu Recht die Überlegenheit der auch allegorisch arbeitenden Exegese gegenüber der historisch-kritischen, die u. a. darin bestehe, daß letztere „bisher keine umfassende Hermeneutik“ hervorgebracht habe (S.138). Verdienstvoll ist in diesem Zusammenhang Reisers wiederholte kritische Auseinandersetzung mit dem evangelischen Exegeten Ulrich Luz. Beachtung verdienen zudem die Hinweise auf die messianische Auslegung zahlreicher alttestamentlicher Stellen im älteren Judentum, an die vormoderne christliche Schriftausleger positiv anknüpfen konnten. Erst als Reaktion auf die frühchristliche Kirchenväterexegese nahm man im Judentum zunehmend Abstand von messianischen Schriftdeutungen, was dann gewissermaßen von der aufklärerischen Bibelexegese im Protestantismus bestätigt wurde. Ausdrücklich bekräftigt Reiser die Richtigkeit der Deutung von Jes 7,14 auf die Jungfrau bei Luther, eine Auslegung, die 1900 Jahre in der Kirche unangefochten Bestand hatte, bevor die historische Kritik meinte, damit aufräumen zu müssen.

So erweist sich dieses Buch trotz des darin verdienstvollerweise nicht verschleierte konfessionellen Gegensatzes als höchst anregend auch für lutherische Theologen, die um der theologischen Sache willen an einer kirchlich gebundenen und die voraufklärerische Bibelexegese fruchtbar aufnehmenden Hermeneutik festhalten wollen. Reisers Stil ist spannend, seine Belesenheit ist stupend und macht sein Buch schon von daher zu einer Fundgrube, in der man von einer Entdeckung zur nächsten geführt wird. Nicht nur hat er alle bekannten und weniger bekannten Forscher an der Geschichte der Bibelauslegung der letzten 200 Jahre ausgewertet. Er scheut sich auch nicht, C. S. Lewis (zu den Fluchpsalmen!), Michel de Montaigne, Johann Georg Hamann, Annette von Droste Hülshoff, Jonathan Swift, Matthias Claudius, Gryphius und Tersteegen

zu zitieren, wo diese Gewichtiges zum exegetisch-hermeneutischen Gespräch beizusteuern haben. Der durch die historisch-kritische Exegese markierte Traditionsabbruch ist, so lautet die in dieser Arbeit vielfach untermauerte These, kein Schicksal und daher auch nicht irreparabel. Freilich muß man sich die Mühe machen, die heilsamen Pfade zu den lange verschütteten Schätzen der Auslegungsgeschichte aufzusuchen. Marius Reiser hat hierfür zahlreiche Schneisen geschlagen.

Armin Wenz

Christoph Bultmann, Lutz Danneberg (Hg.), Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik. Die „*Philologia Sacra*“ im frühneuzeitlichen Bibelstudium (= *Historia Hermeneutica. Series Studia 10*), Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2011, ISBN 978-3-11-025944-5, 576 S., 99,95 €.

Dieser Band geht zurück auf eine im Jahr 2006 an der Forschungsbibliothek Gotha veranstaltete Tagung, die in erster Linie der *Philologia Sacra* des lutherischen Hebraisten, Jenaer Theologieprofessors (in der Nachfolge von Johann Gerhard) und langjährigen Gothaer Superintendenten Salomon Glassius (1593–1656) gewidmet war. Dieses Werk, das zwischen 1623 und 1636 zunächst in einzelnen Teilen erstmals erschien und bis zum Jahr 1743 in seiner Gesamtheit zehn Nachdrucke erlebte, gilt den Herausgebern als Standardwerk der lutherischen Bibelhermeneutik in der Frühen Neuzeit. Dieser Befund ist bereits deshalb plausibel, weil Glassius in seiner fünfbandigen „*Philologia*“ quasi den Ertrag der lutherischen Bibelhermeneutik seit Luther und Melanchthon in bis dahin unerreichter systematischer Durchdringung darzulegen in der Lage war, weshalb dieses Werk weit über die Theologie hinaus auch für die Wissenschaftsgeschichte von großer Bedeutung ist. Einige der aufgenommenen Beiträge entstanden erst im Anschluß an die Tagung. Andere liegen jetzt in substantiell erweiterter Form vor.

Letzteres gilt insbesondere für die knapp 300 Seiten umfassende Einordnung des Glassius'schen Werkes in die Wissenschaftsgeschichte von der Antike bis zu Leibniz durch den Berliner Literaturwissenschaftler Lutz Danneberg. Dieser problematisiert zunächst den Aufbau der „*Philologia*“, die Glassius in der Abfolge von „*Philologia Sacra*“ (im engeren, Textkritik, Stilanalyse und Hermeneutik umfassenden Sinn), „*Grammatica Sacra*“, „*Rhetorica Sacra*“ und „*Logica Sacra*“ gliedert. Danneberg zeichnet nach einer werksinternen Analyse den Entwurf von Glassius ein in das seit der Antike geprägte komplexe Miteinander der literaturwissenschaftlich-philosophischen Disziplinen der Logik, der Grammatik und der Rhetorik, deren jeweilige Zuordnung changieren konnte, je nachdem, ob es einem Autor um die Darstellung einer Theorie der Texterschließung oder der Textproduktion ging. Der Befund bei Glassius ist höchst komplex, da bei ihm beide Tendenzen sowohl in der Gesamtstruktur als

auch in Detailfragen deutlich erkennbar sind.

Die Hochschätzung der Heiligen Schrift als des in vielerlei Hinsicht wirksamen Wortes Gottes führt einerseits zur Notwendigkeit, ihre sprachliche Gestalt in jeglicher Hinsicht zu analysieren, was insbesondere dazu führt, daß die biblischen Phänomene und Besonderheiten auf den Gebieten der Grammatik und der Rhetorik von Glassius in großer Vollständigkeit in ihrer jeweiligen theologischen und hermeneutischen Relevanz vor Augen geführt werden. Damit einher geht eine nicht zu steigernde Hochschätzung der beiden biblischen Hauptsprachen, insbesondere des Hebräischen, das zugleich die stilistische und rhetorische Grundmatrix fürs Neue Testament liefert. Bei Glassius ist dies verbunden mit einer intensiven Rezeption älterer wie neuerer exegetischer Quellen aus der jüdisch-rabbinischen Tradition.

Auf der anderen Seite ist gerade in den detaillierten methodischen Differenzierungen in Glassius' Hermeneutik etwa zur Typologie und Allegorese die Ausrichtung der schrifttheologischen Arbeit auf Homiletik und Seelsorge der Kirche unübersehbar. Mit dieser die analytische Textinterpretation und die auf Verkündigung ausgerichtete Textproduktion gleichermaßen berücksichtigenden Vorgehensweise vereint Glassius Anliegen Luthers und Melanchthons, an deren Rezeption der antiken Rhetorik etwa eines Quintilian er anknüpfen konnte. Doch auch dogmatisch-kontroverstheologische Absichten motivieren den Thüringer Theologen, insofern sich seine *Philologia* auch „als eine Art Reglement zur (Auf-)Lösung theologischer Konflikte“ lesen läßt (S. 147). Danneberg gelingt es, viele interessante Linien nicht nur zwischen der antiken, der mittelalterlichen, der reformatorischen und der frühneuzeitlichen Rhetorik nachzuzeichnen, sondern auch bisher in der Forschung weniger beachtete Linien zwischen Luthers Bibalexegese und Glassius' hermeneutisch reflektierter geistlich-figürlichen Bibelauslegung aufzuzeigen. Dem Thüringer blieb es dabei vorbehalten, stringent zu systematisieren und umsichtig begrifflich zu klären, was bereits bei den Reformatoren noch unsystematisch zur Anwendung kam. Das betrifft z. B. die Durchdringung der an vielen Bibelstellen unübersehbaren Bedeutungsübergänge von einem buchstäblichen zu einem übertragenen Sinn, insbesondere der anthropomorphen Redeweisen von Gott selbst und deren kondeszendenztheologische Begründung. An der Fassung des Konzeptes von der in diesem Zusammenhang wahrgenommenen „*accomodatio*“ Gottes an menschliches Rezeptionsvermögen lassen sich dann auch die Verschiebungen in der späteren Aufklärungshermeneutik gut verdeutlichen, die wesentlich durch Veränderungen in den theologischen Grundannahmen zustande kamen. Am Beispiel des noch vergleichsweise moderaten Leibniz zeigt Danneberg, wie dieser die von den klassischen lutherischen Hermeneuten wie Glassius unter klar bestimmten Voraussetzungen für viele figürlich auszulegenden biblischen Texte festgehaltene Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten (Polyvalenz) gesamtbiblisch ausgeweitet und auch auf dogmatische Kernstellen übertragen hat. An die Stelle der Gewißheit Luthers aufgrund der Klarheit der Schrift

in Lehrfragen ist somit bei Leibniz als einem Vertreter der Aufklärung eine allenfalls gradweise reduzierbare Ambiguität in der Schriftauslegung getreten, die bei Leibniz allerdings noch mit einer konservativen Haltung in Fragen der religiösen Praxis einhergehen konnte.

Um das Gespräch zwischen Orthodoxie und Aufklärung geht es dann auch im Beitrag Christoph Bultmanns, der die hermeneutischen Teile der „*Philologia Sacra*“ von Glassius im engeren Sinn in den Blick nimmt, allerdings entgegen der hier wie bei Luther wirksamen „neutestamentlich-christologischen Rezeptionslinie“ (S.371) klar für Lessings Plädoyer votiert, die Schrift nur in ihren „besseren Teilen“ für die zeitgenössische „Religion“ in Anschlag zu bringen. Ernst Koch widmet sich Glassius' erbauungstheologischer, in deutscher Sprache erschienener Schrift „*Arbor Vitae*“ (= Baum des Lebens) und entdeckt in diesem Frühwerk des Thüringers eine konzentrierte Fassung der dann in seiner „*Philologia Sacra*“ dargelegten Methodologie, mithin „eine Bibelhermeneutik im Vollzug der betrachtenden Lesung der Heiligen Schrift“ (S.381). Auch Johann Anselm Steiger erweitert den Blickwinkel und wendet sich am Beispiel von Glassius' Predigten über den Propheten Jona der homiletischen Umsetzung seiner in der „*Philologia Sacra*“ entfaltenen Hermeneutik des *sensus mysticus* zu. So tritt auch in diesem Beitrag gut vor Augen, wie Glassius in der Lage ist, die Fülle der hermeneutischen Arbeit der lutherischen Reformation gerade hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Alten und dem Neuen Testament auszuloten. Die in neutestamentlichen Stellen wie Joh 5,39 und Lk 24,32 und damit im Gebot Christi selbst begründete „christologisch-figürliche Interpretation des Alten Testaments“ (S.393) führt „gerade nicht zu einer christologisch motivierten Destruktion der ... alttestamentlichen Texte“, sondern diese trägt vielmehr „umgekehrt zur Entzifferung ihrer bleibenden Andersartigkeit bei“ (S.394). Die *collatio* (= vergleichende Gegenüberstellung) einander korrespondierender alt- und neutestamentlicher Stellen bringt regelmäßig einen heilsgeschichtlich noch nicht abgegoltenen eschatologischen Überschuss des alttestamentlichen Bildmaterials (veranschaulicht etwa an Jonas Errettung als Vorwegnahme der Totenauferstehung oder am Motiv des Kelterretters aus Jes 63,1–6) zutage, der durch die Erfüllung des Alten Testaments in Christus gerade nicht abgetan ist, sondern – für die Zukunft der Kirche und der Christen – in Kraft gesetzt wird. Eine solchermaßen vorgehende typologische Exegese ist nicht nur homiletisch wie seelsorglich relevant und zudem – von Steiger an zahlreichen Beispielen aufgezeigt – in Kunst- und Musikgeschichte höchst wirksam gewesen, sondern kann auch Wissenschaftlichkeit für sich beanspruchen. Denn gerade bei Glassius läßt sich gut beobachten, daß eine solche Exegese hermeneutisch begründbar und theoretisch darstellbar ist und sich schließlich auch in der praktischen Anwendung als operabel erweist.

Torbjörn Johansson, Göteborg, ordnet sodann die Glass'sche Hermeneutik zum einen in den Zusammenhang der theologischen Grundentscheidungen

bei Melancthon, Chemnitz, Flacius, Johann Gerhard und Balthasar Meisner ein. Zum andern zeigt er auf, wie die in Pietismus und Aufklärung gegenüber der Orthodoxie vollzogenen Verschiebungen auf dem Gebiet der Exegese und der Hermeneutik auf veränderte theologische Grundentscheidungen auf dem Gebiet der Anthropologie zurückzuführen sind. Noch stärker erweitert wird der geschichtliche Kontext, in dem Glassius lebte und arbeitete, einerseits konfessionsübergreifend durch die Beiträge von Thomas Dietrich über Schriftverständnis und Schriftauslegung des größten damaligen römisch-katholischen Theologen Robert Bellarmin (1542–1621) sowie von Sascha Müller, der Salomon Glassius mit dem hermeneutischen Ansatz des ebenfalls römisch-katholischen Gelehrten Richard Simon (1638–1712) ins Gespräch bringt. Einblicke in die Hermeneutik der englischen Quäker und der englischen Empiristen bietet Scott Mandelbrote. Wissenschaftsgeschichtliche Ergänzungen finden sich im Beitrag von Stephen G. Burnett über den Stand der hebraistischen Forschungen im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts, wofür er u. a. die Kataloge der Buchmessen in den damals lutherischen Städten Frankfurt und Leipzig auswertet. Fernando Reboiras führt ein in die „Kontroversen um die hebraica veritas im frühneuzeitlichen Spanien“. Über ebenfalls zeitlich parallel verlaufende Entwicklungen in der Rechtshermeneutik informiert Reimar Lindauer-Huber am Beispiel der Universitäten Helmstedt und Leipzig. Charakteristische Schwerpunktverschiebungen im Übergang zur Späorthodoxie werden dann von Wilhelm Kühlmann anhand der Genesisauslegung von Johannes Lassenius (1636–1692), des lutherischen Hauptpastors der deutschen Gemeinde zu Kopenhagen, aufgedeckt, der sich besonders einer Untersuchung der durch den aufkommenden Rationalismus zunehmend fragwürdig gewordenen „scheindunklen Örter“ in der Urgeschichte zuwandte. In diesem Werk bespricht der Autor alle Verständnisschwierigkeiten in Gen 1–11 und knüpft dabei – wie Kühlmann betont – bei fast jeder Frage an eine oft bis zur Zeit der Kirchenväter zurückreichende Problemgeschichte an. Denis Thouard nimmt abschließend die Rezeption der „*Philologia Sacra*“ des Glassius in der Aufklärung anhand der von G. L. Bauer besorgten komplett überarbeiteten Neuauflage dieses Werkes aus dem Jahr 1795 in den Blick. Bauer ordnete nun endgültig die Bibelhermeneutik einer „*hermeneutica generalis*“ unter. Einheitsstiftender Faktor der Bibelhermeneutik war mithin nicht mehr der vorgegebene „heilige“ Text, sondern das auslegende Subjekt, unter dessen Hand die Bibel zum kulturgeschichtlichen Dokument wurde.

Es ist den Herausgebern dafür zu danken, die Mühe der Publikation nicht gescheut zu haben. Nicht nur haben sie dadurch der Theologie und ihrer Geschichtsschreibung mit Lutz Dannebergs großer Untersuchung ein immenses Spektrum hilfreicher wissenschaftsgeschichtlicher Koordinaten zugänglich gemacht. Durch die Vorstellung sowohl der Arbeiten von Glassius selbst als auch seiner Zeitgenossen, Vorgänger und Nachfolger in der hermeneutischen Arbeit

an der Heiligen Schrift sind darüber hinaus zahlreiche Schneisen geschlagen, die dazu verhelfen können, die Geschichte der neuzeitlichen Hermeneutik nicht einfach als einlinigen Fortschrittsprozeß zu sehen, sondern die jeweiligen Gewinne und Verluste an theologischem Sachgehalt sorgfältig wahrzunehmen und zu wägen. Was dabei auf dem Spiel steht, deutet Steiger an, wenn er in seinem Beitrag abschließend (S. 406f) davon spricht, „der vielbeschriebene Fortschritt der wissenschaftlichen Hermeneutik seit Schleiermacher und Dilthey“ sei „durch herbe Verluste erkaufte worden“. Dazu gehöre u. a., daß „Theologie und Predigt seit der Aufklärung eines nie wieder erreicht haben: nämlich das hohe Maß an Bildsprachlichkeit und Bildhaftigkeit, in der erfahrbar wird, daß Gottes Redegestus stets bildlich ist, weil sein Wort, mithin Christus, der Logos, selbst ein Bild ist – ‚imago Dei essentialis‘“ (= das wesenhafte Bild Gottes).

Armin Wenz

Corinna Flüge, Devotion translated. Zur Rezeption deutscher lutherischer Erbauungsliteratur im frühneuzeitlichen England (= Text und Studien zum Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts 7), Verlag Hartmut Spenner, Kamen 2012, ISBN 978-3-89991-137-4, 416 S., 29,80 €.

Diese Hamburger Dissertation bei Johann Anselm Steiger widmet sich einem interessanten Teil der Wirkungsgeschichte lutherischer Erbauungsliteratur einschließlich des Zeitalters der Orthodoxie. Methodisch folgt sie dabei dem relativ jungen Ansatz der Kulturtransferforschung. Diese untersucht die Übernahme nicht nur von Waren und Technologie, sondern auch von Phänomenen wie Texten, Überzeugungen und Inhalten aus einer Kultur in eine andere und die damit einhergehenden Veränderungen, die diese Phänomene dabei erfahren. Verstärkt in den Blick tritt hierbei nicht mehr nur die Beeinflussung seitens der Ausgangskultur, sondern auch das Rezeptionsbedürfnis der Zielkultur. Konkret will die Verfasserin durch die Sichtung und Beschreibung der ins Englische übersetzten lutherischen Erbauungsliteratur eine Forschungslücke schließen und anhand von Einzelbetrachtungen den Boden für weitere Forschungen bereiten.

Zunächst umreißt die Autorin drei Phasen der Rezeption lutherischer Erbauungsliteratur in England, was zum einen durch Etappen der englischen Kirchengeschichte und zum andern durch den jeweils dominierenden Charakter der zu einer bestimmten Zeit rezipierten Schriften plausibilisiert werden kann. Die erste relativ kurze Phase von 1548–1550 fällt mit dem Beginn der Reformation in England zusammen. Zu dieser Zeit wurden neben Erbauungsbüchern vor allem kontroverstheologische und katechetische Schriften übertragen, so z. B. Osianders Katechismus- und Kinderpredigten, daneben Werke von Brenz und Aepinus und vor allem von Urbanus Rhegius. 1575–1615 folgte die zweite Phase, nachdem unter Elisabeth I. der endgültige

Bruch der englischen Kirche mit Rom erfolgt war. Auch in dieser Phase waren Übersetzungen von Schriften des Rhegius beliebt. Daneben spielte vor allem Johann Habermanns Gebetbuch eine wichtige Rolle. Die dritte Phase von 1611–1680 war eine Abfolge religiöser Konflikte, die im Bürgerkrieg kulminierten, und in der sich Zeiten kirchlichen Einheitsstrebens abwechselten mit Zeiten größerer Toleranz gegenüber Nonkonformisten. In dieser Phase, die auch eine erste Blütezeit von Erbauungsliteratur puritanischer Herkunft war und in der zudem jesuitische Erbauungsschriften übertragen wurden, wurden insbesondere Werke von Johann Gerhard und generell lutherische Meditationsliteratur in englischer Sprache publiziert. Insbesondere aus den Vorworten zu den jeweiligen Publikationen sind die Motivationen der Übersetzer zu erheben, die von der Bewältigung persönlicher Trauer über kirchenpolitische Anliegen bis hin zu einem persönlichen Sendungsbewußtsein reichen konnten.

Bevor sich Flüge dem Kulturtransfer selbst zuwendet, schildert sie in drei Kapiteln Charakteristika der „Ausgangskultur“. In einem ersten Schritt stellt sie kurz die Biographien, das Werk und die jeweiligen Besonderheiten der deutschen Autoren vor (Johannes Brenz, Urbanus Rhegius, Johannes Aepinus, Andreas Osiander, Caspar Huberinus, Martin Chemnitz, Johann Habermann, Johann Arndt, Johann Gerhard, Johann Michael Dilherr). Den zweiten Schritt bildet eine überblicksartige Darlegung der theologischen Prinzipien lutherischer Erbauungstheologie vom Schriftprinzip im Rahmen der *hermeneutica sacra* über die Gebetslehre, das auf Luther zurückgehende Meditationsverständnis bis hin zur unauflöselichen Verbindung von Frömmigkeit und Lehre sowie den daraus sich ergebenden Besonderheiten lutherischer Seelsorge. Schließlich unternimmt sie drittens den Versuch einer Kategorisierung der übersetzten Erbauungsliteratur. Je nach erkennbarer Intention und Art der Texte unterscheidet sie *informatio-*, *consolatio-*, *oratio-* und *motivatio-*Literatur.

Diese plausiblen Differenzierungen macht Flüge dann aber nicht zum Gliederungsprinzip ihrer Untersuchung. Vielmehr greift sie mit Urbanus Rhegius, Johann Habermann, Johann Gerhard und Johann Arndt vier zweifellos besonders prominente Vertreter heraus und unterzieht die Übersetzungen ihrer Werke einer genaueren Untersuchung. Vorgestellt werden dabei die Übersetzer mit ihrer Biographie, insbesondere ihr jeweiliger Bildungsstand sowie ihre theologische und kirchenpolitische Ausrichtung, ihre jeweils in den Vorreden geäußerten, gelegentlich bis ins Persönliche reichenden Intentionen, ferner die sprachlichen und formalen Charakteristika der jeweiligen Übersetzung und die jeweils anvisierte Leserschaft, die u. U. von Auflage zu Auflage auch variieren konnte. Unterschiede und Gegensätze im Zusammenhang dieser die jeweiligen Übersetzer prägenden Faktoren konnten dazu führen, daß ein und dieselbe Ursprungsschrift zwei sprachlich völlig unterschiedlich gestaltete Übersetzungen erfuhr. Nebenher erhält der Leser – insbesondere für Urbanus Rhegius – interessante inhaltliche Darstellungen auch eher abseits gelegener Kleinschriften. Doch auch die großen Werke Habermanns, Gerhards und Arndts,

wo vorhanden in deutscher und lateinischer Fassung, stellt die Verfasserin inhaltlich vor. Die Übersetzer gingen in der Regel von den lateinischen Vorlagen aus, da die meisten unter ihnen des Deutschen nicht mächtig waren. Mithin erwiesen sich die in Deutschland für das gebildete Publikum bestimmten lateinischen Textfassungen im Kulturtransfer nach England als unerlässlich für die Vermittlung an das Laienpublikum, welches des Lateinischen, der *lingua franca* der Gelehrten, nicht mächtig war.

Interessante Beobachtungen zum Problem des Verhältnisses von Ausgangs- und Zielsprache kann Flüge beispielsweise anhand der Übersetzungen der Meditationen von Johann Gerhard durch Richard Bruch und Ralph Winterton anstellen. Während Bruch sich stärker an der Ausgangssprache der Vorlage orientiert und so an einigen Stellen eine steife und schwer verständliche Textfassung darbietet, geht Winterton bei hoher Achtsamkeit auf die Besonderheiten des Ursprungstextes doch stärker auf die Anforderungen der Zielsprache ein und wird dabei an vielen Stellen den Gerhardschen Texten und Intentionen besser gerecht als Bruch. Auch achtet Winterton viel stärker auf konkordante Übersetzungen, ein Prinzip, das auch sonst bei Bibelübersetzungen von hoher Bedeutung ist, da es in der Zielsprache inhaltlich-theologische Vernetzungen, die im Ausgangstext vorhanden sind, nachvollziehbar macht. Eine Herausforderung stellte für die Übersetzung auch zumindest bis 1611, dem Erscheinungsjahr der King James Version, der Umgang mit Bibelziten dar.

Auch auf nur fragmentarische Übersetzungen der Ausgangstexte oder auf poetische Übertragungen sowie auf den übersetzten Werken entnommene Zitate auf Titelseiten anderer theologische Schriften geht die Verfasserin ein. Von Johann Gerhard wurde neben den Meditationen auch sein *Enchiridion Consolatorium* (Trostbüchlein) und sein *Exercitium Pietatis* (Übung der Frömmigkeit) übersetzt, so daß seine Schriften ein gewichtiger Teil der Traditionsgeschichte der damals generell beliebten *ars-moriendi*- und der Frömmigkeitsliteratur auf der Insel wurden. Feststellbar ist immer wieder, daß die Übersetzer insbesondere in kontroverstheologischen Teilen ihrer Vorlagen Auslassungen vornehmen konnten, wenn diese nicht in die kirchenpolitische Szenerie in England passen wollten, wobei sie diese Vorgehensweise keineswegs in jedem Fall der Leserschaft gegenüber transparent machten.

In einem letzten Kapitel nimmt Flüge unter Berücksichtigung sozialgeschichtlicher Forschungsergebnisse eigens die verschiedenen Lesergruppen in den Blick. Während man für die damalige Zeit von Lesefähigkeit bis hinein in unterste soziale Schichten ausgehen konnte, die zudem von vorlesenden Wanderpredigern profitierten, ergibt die Untersuchung des Buchdrucks, der Verbreitung und Größe von Bibliotheken und des Buchhandels Aufschluß darüber, daß die Hauptlesergruppen sich aus dem Klerus, dem Adel und der Mittelschicht rekrutierten, wobei zu letzterer neben Bildungsbürgern auch freie Bauern und städtische Handwerker mit jeweils spezifischem Bildungsstand zählten. Auch Beifügungen zu den Texteditionen

wie Kalendertafeln können Aufschluß über spezifische Zielgruppen bieten.

Flügge faßt am Ende in 50 Thesen ihre Forschungsergebnisse zusammen. Hier wie auch in den anderen Kapiteln hätte man sich öfter die Angabe von Lebensdaten der erwähnten Personen einschließlich der englischen Herrscher gewünscht, die in einem deutschsprachigen Leserkreis nicht in jedem Fall zuhänden sein werden. Dies ist aber der einzige Mangel an diesem Buch, der im Interesse der Zielgruppe erwähnt sei. In einem bibliographischen Anhang bietet die Verfasserin eine Auflistung der untersuchten englischen Übersetzungen dar samt den Fundorten in wichtigen englischen und nordamerikanischen Bibliotheken. Es folgen Verzeichnisse der Druckorte, der Drucker und Verleger, Synopsen der englischen Fassungen von Arndts „Vier Büchern von wahren Christentum“ sowie ein Quellenverzeichnis (nunmehr auch der deutschen und lateinischen Ursprungswerke), Literaturverzeichnis und Personenregister.

Der Verfasserin ist es auf vorzügliche Weise gelungen, den eingangs geschilderten kulturwissenschaftlichen Ansatz mit literarwissenschaftlichen und theologischen Arbeitsschritten zu verknüpfen und fruchtbar zu machen. Für die theologiegeschichtliche Epoche der lutherischen Orthodoxie, die den größten Teil der Arbeit ausmacht, bestätigt die Untersuchung ein weiteres Mal, daß diese in der bisherigen Forschung zu Unrecht unterschätzt wird. Ihre Wirkungsgeschichte entfaltet diese Epoche nicht nur, wie schon länger bekannt, im skandinavischen Raum, sondern auch im angelsächsischen, wobei auch die Untersuchung ihrer nordamerikanischen Wirkungsgeschichte noch aussteht. Das Vorhaben der Verfasserin, für die weitere Forschung Schneisen zu schlagen und Orientierungshilfen zu bieten, ist in vollem Umfang gelungen.

Armin Wenz

John R. Stephenson, *The Lord's Supper*, Confessional Lutheran Dogmatics. Band XII, Luther Academy Publishing, St. Louis 2003, ISBN 0-9622791-3-7, 294 S., 21,95 \$.

Vorab diese Einlassung: Das Buch, um das es hier geht, 2003 erschienen, liegt seit langer – viel zu langer! – Zeit dem Rezensenten zur Besprechung vor. Er entschuldigt sich ausdrücklich beim Autor und den Lesern dieser Zeilen für sein Versäumnis, „*The Lord's Supper*“ zeitnah anzuzeigen. Es ist ein wirklich schweres Versäumnis, denn wir haben es mit einer dringend erforderlichen, hoch wichtigen und zugleich großartigen Arbeit zu tun, die es nicht verdient hat, so lange verschwiegen zu werden.

John R. Stephenson, Ph. D., ist Professor für Historische Theologie am Concordia Lutheran Theological Seminary in St. Catherines, Ontario, Kanada. Seine akademische Laufbahn führte ihn u. a. nach Oxford, Cambridge und Durham – mit Erfolg, wie man schnell bemerken wird. Der Mann ist ungewöhnlich belesen, geistvoll und frappierend kenntnisreich.

Im vorliegenden Band entfaltet Stephenson sein Thema in drei Abschnitten, die sich in etwa an der Gliederung des 5. Hauptstücks des Kleinen Katechismus orientieren, wie die Überschriften ausweisen: „Was ist das Sakrament des Altars?“, „Dieses tut“ und „Der Nutzen dieses Essens und Trinkens“. Dem schließen sich dann vier Anhänge an, in denen die unterschiedlichen Bezeichnungen für dieses Sakrament erörtert werden, die Frage nach einem durchgehenden Konsens in der Abendmahlslehre bis in die Reformationszeit untersucht wird, die verschiedenen Seinsweisen der Präsenz Christi besprochen werden und ob es zulässig sei, die stiftungsgemäßen Elemente Brot und Wein durch anderes zu ersetzen.

Johann Gerhard hat in seinen *Loci theologici* den Abschnitt *De Sacra Coena* einmünden lassen in den Hymnus des Thomas von Aquin „*Adoro Te devote*“ – und ihn damit für lutherische Sakramentsfrömmigkeit in Anspruch genommen. Stephenson folgt gleichsam seinem Beispiel, nur kehrt er die Abfolge um. Er stellt seinen Ausführungen den (fast gänzlich vergessenen) Abendmahlschoral von Paul Gerhardt voran „Herr Jesu, meine Liebe...“ und zeigt damit, daß er, wie beide Gerhard/ts, Lehre und Frömmigkeit verknüpfen will. Das gelingt ihm überzeugend und zugleich ohne Abstriche am hohen wissenschaftlichen Niveau seiner Untersuchung. So wird sein Buch zu einem beispielhaften Verbund von Lehre, Bekenntnis und deren praktischer Anwendung.

Stephensons zentrale dogmatische These besagt: Wenn die Kirche das Mahl des Herrn legitim feiert, so vollzieht dabei Christus, der erhöhte Gott-Mensch, ein (für uns greifbares) Wunder, denn er setzt seinen wahren Leib und Blut im gesegneten Brot und Wein real gegenwärtig (S.3). Das müßte als eine selbstverständliche biblische Wahrheit gelten, wäre da nicht ihre permanente Bestreitung und Verfälschung in unterschiedlichster Form. Im ganzen ersten Abschnitt nimmt sich der Autor dieser Problemlage an und erweist sich sofort als gründlicher Exeget und Kenner der Dogmengeschichte, der Patristik, Luthers und der Reformatoren, aber auch der Positionen Roms, einst und jetzt, und des reformierten sakramentsfeindlichen Protestantismus in all seinen Schattierungen. Er demonstriert uns die biblische Verwurzelung des lutherischen Bekenntnisses zur Realpräsenz und zur *Manducatio impiorum* und macht die Verbindungen zur Christologie klar. Sind die neutestamentlichen Einsetzungsberichte verlässlich? Ja! Gehört Johannes 6 zu den *Sedes doctrinae* des hl. Abendmahls? Ja! Läßt sich die Realpräsenz als bloße Person(al)präsenz verstehen? Nein! Zählt das hl. Mahl überhaupt zu den Fundamentalartikeln des Glaubens? Ja! Und so fort. Da bleibt kaum eine Frage aus der dogmatischen Debatte, die Stephenson nicht aufnimmt.

Im zweiten Abschnitt „Dies tut“ erklärt uns Stephenson, wer denn zur Konsekration nach Christi Einsetzung autorisiert sei und warum (d. h. er erläutert die Verbindung Amt-Eucharistie), ferner was es mit der *Unio mystica* einerseits und der Transsubstantiationslehre andererseits auf sich hat, wie mit

dem Opferbegriff umzugehen sei (eben nicht nur ablehnend!) und welche Anforderungen an rechte Verwaltung des Sakraments und seinen gnadenvollen Empfang zu stellen sind. Dabei kommen dann die Spaltungen der Christenheit und die Frage nach dem offenen oder geschlossenen Altar zur Sprache. Stephenson hat den weiten ökumenischen Horizont vor Augen, in dem heute die Fragen um das hl. Abendmahl diskutiert werden, und kennt sich darin meisterhaft aus.

Im dritten Abschnitt lernen wir, daß die Realpräsenz von Leib und Blut des Herrn immer auf die Empfänger ausgerichtet ist, den „fröhlichen Wechsel“ (Luther) mit sich bringt, Heilmittel zur Unsterblichkeit (Ignatius von Antiochien) wird, sich bis in unsere Leiblichkeit auswirkt und zur *Unio mystica* führt: Da ist unser „Himmel auf Erden“ (S.205ff) und aller Vorgeschmack künftiger Seligkeit.

In diesem dogmatischen Lehrbuch geht es nicht um neue, grundstürzende Erkenntnisse oder irgendwelche Fündlein. Es wird aber die ganze Breite dessen vorgetragen, was uns Hl. Schrift und lutherisches Bekenntnis über das Altarsakrament erschließen, was als wahrhaft katholische Lehre „immer, überall, von allen“ bezeugt wurde, und es wird die Gegenlehre analysiert und abgewehrt. Ein Lehrbuch im klassischen Sinne also und eine Fundgrube. Die Fülle der Zitate aus Luther, Martin Chemnitz, den Kirchenvätern und von zeitgenössischen Theologen (wie besonders Sasse) ist überwältigend. Allerdings sind dabei Stimmen aus dem deutschen Raum nur in geringem Umfang vertreten, die aus dem englischsprachigen, vor allem nordamerikanischen dagegen reichlich. Das ist zu verstehen, denkt man an die Zielgruppe, auf die dieses Buch zugeschnitten ist, läßt aber den deutschen Leser manches vermissen. Wer die zahlreichen Zitate nicht überspringen will und die nicht minder zahlreichen Anmerkungen (vielfach außerordentlich aufschlußreich!), muß allerdings ein begnadetes Augenlicht oder eine Lupe mitbringen – sie sind in ärgerlich kleiner Drucktype gesetzt.

In der Summe werden dem Leser buchstäblich die Augen geöffnet für das Wunder, das der erhöhte Christus in jeder Abendmahlsfeier unter uns tut. In einer Zeit, in der das Verständnis für dieses Sakrament in erschreckendem Maße und zunehmend verblaßt, wo Zwingli und Calvin weit über die Grenzen der von ihnen geprägten Kirchen an Einfluß gewonnen haben, wo ehrerbietiger Umgang mit den sakramentalen Gaben keine Selbstverständlichkeit mehr ist, wird die Lektüre dieses Buches zur Wohltat. Hier wird aus der Schrift geschöpft, und wenn diese nicht Unterweisung und Liturgie bestimmt, kann das rechtgläubige Bekenntnis vom Mahl des Herrn nicht erneuert werden, sagt Stephenson. Wie wahr! Und hier wird es uns in überzeugender Weise vorgestellt. Man greife nur zu und mache sich an die nicht immer einfache, aber allemal gewinnbringende Lektüre.

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 18. JAHRGANGS 2013

	AUFSÄTZE:	
W. von Meding:	Ehre sei Gott in der Höhe	3
J. A. Steiger:	Himmlisch singen	10
R. Kolb:	Widerspricht sich die Bibel?	24
M. Roth:	Die Aufgabe der Kirche angesichts von Entchristlichung, Entkirchlichung und neuen religiösen Bewegungen	71
T. Junker:	Ein gründliches Für und Wider die alten und neuen Textvarianten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses	84
S. Meier:	Der ganze Jesaja. Melchior Francks „Paradisus Musicus“ (1636) als Beitrag umfassender Sicht auf ein prophetisches Buch	98
H. Jacobs:	Vier Schritte zum Pastorat – oder: Woher stammt das Amt?	139
H. Schatz:	Die evangelischen Bischöfe des Bistums Pomesanien in Marienwerder	158
C. Horwitz:	Hiob – der Mann zwischen Himmel und Hölle	174
M. Roth:	Sein-Lassen als Voraussetzung eines gelingenden Lebens	207
W. Rominger:	„Heut schließt er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis ...“	229
	UMSCHAU:	
G. Kelter:	Junia(s) – die „umstrittene Figur“	40
J. Junker:	Mission und Apartheid	121
	DOKUMENTATIONEN:	
F. Hoerschelmann:	Die baptistische Großkirche	188
C. Harms:	Die Reformationsthesen	238

REZENSIONEN:

A. Wenz:	G. Frank/S. Meier-Oeser (Hg.), Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese	51
A. Wenz:	J. v. Lüpke/E. Thaidigsmann (Hg.), Denkraum Katechismus, Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag	53
A. Wenz:	J. Baur, Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien	58
A. Eisen:	J. V. Andreae, Gesammelte Schriften Bd 1,1+2: Autobiographie	61
T. Junker:	R. Kolb, Die Konkordienformel	128
A. Wenz:	A. Lexutt (Hg.), Diversität und Universität	130
J. Junker:	A. Amaladass/G. Löwner, Christian Themes in Indian Art	133
A. Wenz:	J. M. Frymire, The Primacy of the Postils	197
A. Eisen:	C. Kayales (Hg.), Trauer und Beerdigung	200
A. Wenz:	M. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift	255
A. Wenz:	C. Bultmann, L. Danneberg (Hg.), Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik	258
A. Wenz:	C. Flügge, Devotion translated	262
J. Schöne:	J. R. Stephenson, The Lord's Supper	265

Editorial

MIT DIESER AUSGABE DER „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“ ENDET DER 18. JAHRGANG.

- Diejenigen Abonnetten, die nicht am Lastschriftverfahren teilnehmen, bitten wir zu überprüfen, ob Sie den Jahresbeitrag für 2013 überwiesen haben. Sollten Sie dies bisher versäumt haben, bitten wir darum, den Jahresbeitrag nun zu überweisen.
- Mit dem neuen Jahrgang 2014 möchten wir die Beitragszahlung auf den Jahresanfang umstellen. Wir erbitten in Zukunft den Jahresbeitrag **jeweils zum 15. Januar**.
 - Wer bisher die Bezugsgebühren gesondert überwiesen hat, den bitten wir darum, damit bis zum Januar 2014 zu warten. In der ersten Ausgabe des neuen Jahres werden wir noch einmal eine Zahlungsaufforderung abdrucken.
 - Für alle Bezieher aus dem Ausland verweisen wir auf die Möglichkeit, auch über PayPal im Internet die Bezugsgebühren bezahlen zu können. (PayPal/Geld senden/E-Mail-Adresse: Bestellung@LutherischeBeitraege.de)
 - Für alle, die bisher am Einzugsermächtigungsverfahren teilgenommen haben, gelten ab dem kommenden Jahr die neuen Regelungen für den einheitlichen Euro-Zahlungsverkehrsraum, abgekürzt SEPA.

Das bedeutet für unsere Abonnetten:

- ⇒ Dieser Ausgabe der Lutherischen Beiträge ist ein **Lastschriftmandat** beigelegt. Wir bitten alle, die bisher am Einzugsermächtigungsverfahren teilgenommen haben, **das neue Lastschriftmandat auszufüllen** und an die unten genannte Adresse des Schriftleiters zu senden.

- Wenn Sie noch Selbstzahler sind, dann überlegen Sie doch bitte, ob Sie nicht *künftig am Lastschriftverfahren teilnehmen* wollen. Sie erleichtern uns dadurch unsere Arbeit. Für diesen Fall liegt dieser Ausgabe der Lutherischen Beiträge ein SEPA-Lastschriftmandat bei. Wir bitten Sie, dies ausgefüllt an den Schriftleiter zu senden:

Lutherische Beiträge – Papenstieg 2 – 29559 WRESTEDT – DEUTSCHLAND

Theologische Fach- und Fremdwörter

Anthropomorph = „in Menschengestalt“: menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen Gott zuschreibend – **Empiristen** = Philosophen, die alle Erkenntnis aus den Sinneserfahrungen des Menschen ableitet – **fruitio Dei** = „Genuß Gottes“: Beschreibung der Gotteserfahrung des Menschen in der Ewigkeit und damit des letzten Ziels der menschlichen Existenz – **kondeszendenztheologisch** = die Lehre von der Selbsterniedrigung Gottes in Jesus Christus betreffend – **manducatio impiorum** = Lehre der Kirche, daß auch die Ungläubigen im Heiligen Abendmahl den Leib und das Blut Christi mit ihrem Mund empfangen – **Patristik** = Wissenschaft, die sich mit den Kirchenvätern der Alten Kirche befaßt – **regula fidei** = „Norm des Glaubens“, Zusammenfassung der wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens – **simul iustus et peccator** = Gerechter und Sünder zugleich

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

Walter Rominger	Mehlbaumstr. 148 72458 Albstadt
Prof. Dr. Michael Roth	Hermannstr. 23 53225 Bonn
Bischof i. R. Jobst Schöne	Fischerhüttenstr. 87 14163 Berlin

Wenn unser Meister und Herr Jesus Christus spricht: „Tut Buße!“ so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehren formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt tut, dem veränderten Zeitgeist gemäß.

Claus Harms

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- H.-J. Voigt: Hirtenwort: Ehe und Familie als Gaben Gottes entdecken
R. Slenczka: Aufklärung zur Ehe
W. von Meding: Die Taufe

Rezension:

- A. Wenz: T. Johannson, R. Kolb, J. A. Steiger (Hg.), *Hermeneutica Sacra*
A. Wenz: J. Rist/J. Schopp, *Himmlische Lieder*
A. Wenz: T. Koch, *Die „Passions-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg*

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

Herausgeber: Missionsdirektor i. R. Johannes Junker, D. D., D. D.,
Greifswaldstraße 2 B, 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, Südendstr. 19-21, 12169 Berlin
Reverend Dr. 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

Buchbinderei EHE
Radolfzell

11 2014

Säurefrei
RAL - RG - 495