

N12<529929172 021



ubTÜBINGEN



theol

Lutherische Beiträge

Nr. 1/2014

ISSN 0949-880X

19. Jahrgang

Aufsätze:

A. Eisen:	Gender Mainstreaming – Verführung im Zeichen der Gleichheit	3
H.-J. Voigt:	Hirtenwort zu Ehe und Familie	10
R. Slenczka:	Aufklärung zur Ehe	17
G. Kelter:	Eheschließung als Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsenses	36

19.20

2014.2015



210

WZ

ZA 9317

Inhalt

Aufsätze:

A. Eisen:	Gender Mainstreaming – Verführung im Zeichen der Gleichheit	3
H.-J. Voigt:	Hirtenwort zu Ehe und Familie	10
R. Slenczka:	Aufklärung zur Ehe	17
G. Kelter:	Eheschließung als Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsenses	36

Rezensionen:

A. Wenz:	J. Rist/J. Schop, Himmlische Lieder (1641/42)	56
A. Schneider:	H. R. Curtis (Hg.), Daily Divine Service Book	59
A. Eisen:	T. von Aquin, De Ente et Essentia, eingel. von D. Knoch	60
A. Wenz:	T. Johansson, R. Kolb, J. A. Steiger (Hrsg.), Hermeneutica Sacra	63

Zum Titelbild

Ein Detail aus dem „Englischen Gruß“ von Veit Stoß aus St. Lorenz zu Nürnberg zeigt die Anbetung der drei Weisen in einem von sieben Medaillons aus einem die zwei überlebensgroßen Statuen umgebenden Rosenkranz (Vgl. das zum Gesamtwerk Gesagte in der vorigen Nummer der LUTHERISCHEN BEITRÄGE S.206). In diesen Medaillons werden die „Sieben Freuden der Maria“ dargestellt. Von ihnen zeigen wir – der Thematik dieses Heftes nahe – die Heilige Familie (hier repräsentiert nur durch Maria und das Jesuskind) mit den drei Geschenke überreichenden „Königen“ oder Weisen, von denen einer als Afrikaner dargestellt wird. Das 1517/1518 geschaffene Kunstwerk trägt gewiß noch vorreformatorische Züge und wurde daher in nachreformatorischer Zeit zeitweise den Blicken der Gemeinde entzogen. Immerhin aber dürften die Medaillons über die Himmelfahrt Jesu und die Ausgießung des Heiligen Geistes, die nicht zu den Sieben Freuden Marias gezählt wurden, Anlaß zum Nachdenken darüber sein, ob sich nicht auch bei Veit Stoß schon Reformatorisches andeutungsweise abzeichnet.

J.J.

Quelle: Photo Thomas Bachmann, Nürnberg, St. Lorenz

Andreas Eisen:

Gender Mainstreaming – Verführung im Zeichen der Gleichheit

1. Ein politischer Begriff verändert die Kirche

An vielen Menschen ist der Begriff Gender Mainstreaming bisher vorübergegangen. Er ist abstrakt und ohne konkrete Vorstellung verbunden. So scheint er ein Theoriegebilde zu sein, das den Alltag nur wenig betrifft. Das ist jedoch weit gefehlt. War man im letzten Jahrtausend gewöhnt, daß neue Ideologien lautstark propagiert werden, so kommt die neue Ideologie des dritten Jahrtausends schleichend daher. Versuchte noch die 68er Bewegung des letzten Jahrhunderts ihre Ideologie durch einen Gang von unten nach oben durch die Institutionen der Gesellschaft zu tragen, so wird diese neue Ideologie von oben nach unten durchgesetzt. Man verzichtet darauf, Menschen zu überzeugen, Massen für die eigene Überzeugung zu gewinnen. Mit dem Anspruch, die Geschlechtergerechtigkeit voranzutreiben, meint man sich auf der Seite des Guten, des Richtigen und des Wahren zu begeben. Die Ideologie steht nicht länger zur Diskussion. Sie wird umgesetzt. Von oben nach unten, ohne das Volk zu befragen. So geschieht, was vermeintlich geschehen muß.

Die neue Orientierungshilfe der EKD zum Thema Ehe und Familie sorgte beispielsweise bei vielen Christen für Verwunderung. Wer sich mit dem Thema Gender Mainstreaming schon länger befaßt, erkennt aber nur, daß die Gender-Politik auch in der Kirche angekommen ist. In der im Juni 2013 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) veröffentlichten Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“¹ wird zustimmend auf die Gleichstellungspolitik verwiesen:

„Die Aufrechterhaltung geschlechtsspezifischer Ungleichheiten in Bildung, Beruf und häuslicher Aufgabenteilung und späte Familiengründungen sind heute ein wesentlicher Grund für niedrige Geburtenraten. (115) Der europäische Integrationsprozeß, ... ist ein wesentlicher Anlaß zum Umdenken auch in der Familienpolitik. ... Die Europäische Union hat auf der Grundlage des Amsterdamer Vertrages von 1997 sowohl die Gleichstellung von Männern und Frauen² als auch ein hohes Beschäftigungsniveau zu ihren Hauptzielen erklärt.“²

Nun erfolgt in der Orientierungshilfe keine kritische Auseinandersetzung mit der politischen Zielsetzung der Gleichstellung. Vielmehr wird die Ge-

1 Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2013.

2 A.a.O. S.126.

schlechtergerechtigkeit zur Grundlage der Theologie erhoben. Dabei ist der ideologische Ansatz höher bewertet als die Bindung an die Heilige Schrift. Nicht mehr das Wort Gottes ist Grundlage für Ehe und Familie, sondern die Geschlechtergerechtigkeit. Von dieser Ideologie her nimmt die EKD sich nun vor, Familie neu zu definieren. Nicht länger gilt das Wort Gottes aus 1.Mose 1,27: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch.“ In der Orientierung der EKD wird Familie folgendermaßen definiert: „Protestantische Theologie unterstützt das Leitbild der an Gerechtigkeit orientierten Familie, die in verlässlicher und verbindlicher Partnerschaft verantwortlich gelebt wird.“³ Die christliche Ehe ist nicht länger ausschließlich dort, wo ein Mann und eine Frau in Liebe und Treue unter Gottes Wort verbunden zusammen leben, bis der Tod sie scheidet. Der Familienbegriff wird geöffnet für gleichgeschlechtliche Partnerschaften, für zeitlich befristete Partnerschaften und ist auch nicht länger auf eine Zweizahl beschränkt. Der Ratsvorsitzende der EKD, Nikolaus Schneider, formulierte bei der Vorstellung der Orientierungshilfe:

„Die Erwartungen an Familie und die Erfahrungen in Familie haben sich seit den biblischen Zeiten der Reformationszeit und besonders in den vergangenen Jahrzehnten sehr verändert. Familie heute existiert in sehr verschiedenen Formen.“⁴

Wäre dies nur eine Beschreibung dessen, was in unserer Gesellschaft möglich ist, könnte dem als Zustandsbeschreibung zugestimmt werden. Präses Schneider jedoch möchte eine christliche Orientierungshilfe geben, orientiert sich selbst jedoch am Zeitgeist und der gesellschaftlichen Veränderung. Damit aber verläßt die Kirche die Grundlage ihres Daseins, nämlich das Wort Gottes, und hört auf Kirche zu sein.

2. Was ist Gender Mainstreaming?

Gender Mainstreaming ist ein politischer Begriff, mehr noch eine politische Strategie. Die Zuständigkeit dafür liegt beim Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Unter der Rubrik „Gleichstellung“ bietet das Bundesministerium auf seiner Homepage folgende Definition: „Gender Mainstreaming bedeutet, bei allen gesellschaftlichen Vorhaben die unterschiedlichen Lebenssituationen und Interessen von Frauen und Männern von vornherein und regelmäßig zu berücksichtigen, da es keine geschlechtsneutrale Wirklichkeit gibt.“⁵

3 A.a.O. S.55.

4 Nach: Reinhard Mawick, Pressestelle der EKD, Presse-Archiv 2013. „Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ Hannover/Berlin, 19. Juni 2013.

5 Homepage des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) www.bmfsfj.de/BMFSFJ/gleichstellung.



2A 9317

Schon lange geht es dabei allerdings nicht mehr um Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Männern und Frauen. Der neuformulierte Begriff „Gleichstellung“ im Zusammenhang mit der eben nicht vorhandenen geschlechtsneutralen Wirklichkeit verweist darauf. Da es in allen Bereichen menschlichen Lebens keine geschlechtsneutralen Begegnungen gibt, setzt sich die Politik eine unlösbare Daueraufgabe: die Gleichstellung der Geschlechtlichkeit.

Schon hier sei angemerkt, daß dies eine unlösbare Aufgabe ist. Da der Mensch als Mann und Frau geschaffen ist, gehört Verschiedenheit zum menschlichen Leben. Wer hier alles gleichstellen will, meint die Schöpfung noch einmal neu gestalten zu müssen, dann aber in besserer Form, nämlich gleichgestellt.

Was sich genauer hinter dieser politischen Strategie verbirgt, verdeutlicht ein Blick auf die Entstehung dessen, was heute Gender Mainstreaming heißt.

Im Gegensatz zum biologischen Geschlecht bedeutet der englische Ausdruck *gender* das soziale oder psychologische Geschlecht. Er wurde zunächst gebraucht, um die Geschlechterrolle bei Personen zu diskutieren, die sich nicht ohne Weiteres als männlich oder weiblich einordnen ließen, also bei Intersexuellen oder Transsexuellen. Die Begriffe „gender role“ (Geschlechterrolle) und „gender identity“ (Geschlechtsidentität) führte ein amerikanischer Psychologe, John Money, ein. Er stellte die bis heute nicht belegte Theorie auf, daß das Identitätsgeschlecht eines Menschen erst mit etwa drei Jahren entwickelt werde und vorher beliebig veränderbar sei.⁶ Dieses Genderkonzept wurde von der feministischen Forschung aufgenommen und weiterentwickelt. Das Genderkonzept als sozial ausgehandelter und veränderlicher Rolle bildete dabei die Basis für Kritik an den Verhältnissen zwischen Männern und Frauen. Im Rahmen der 3. Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen in Nairobi wurde die Forderung nach einer verstärkten Integration der Frauen in den *Mainstream* (also in den Hauptstrom der Politik) gestellt. Aus der Verbindung des Genderkonzeptes und der Forderung nach Integration in den *Mainstream* entstand das Kunstwort *Gender Mainstreaming*. Auf der 4. Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 wurde *Gender Mainstreaming* als Strategie der europäischen Gleichstellungspolitik eingeführt. Nun begann man von oben nach unten, dem *Top-Down-Prinzip* folgend, *Gender Mainstreaming* zu implementieren, das heißt politisch fest zu verankern. Ganz oben steht die Resolution 50/42 der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 8. Dezember 1995, die

6 Der David-Reimer-Fall zeigt in grausamer Weise, wie die Ideologie in rücksichtsloser Weise die Wirklichkeit bestimmt: 1966 wurde der damals 22 Monate alte Bruce Reimer von John Money nach einer mißglückten Genitalbeschneidung einer chirurgischen Geschlechtsumwandlung unterzogen und unter Anleitung des Arztes von seinen Eltern als Mädchen Brenda aufgezogen. Dieser Versuch einer Umwandlung der Geschlechtsidentität endete mit dem Selbstmord von David Reimer im Jahr 2004. Siehe dazu Bettina Röhl: Der Sündenfall der Alice Schwarzer? Das schreckliche Schicksal der Zwillingsbrüder Reimer. Cicero Online Spezial, 4. April 2005.

sich die Erklärung von Peking und die Aktionsplattform „zu *eigen macht*“ und „alle Staaten und alle Organe des Systems der Vereinten Nationen und andere internationale Organisationen sowie die nichtstaatlichen Organisationen *auffordert*, entsprechende Maßnahmen zur wirksamen Umsetzung der Erklärung von Beijing und der Aktionsplattform zu ergreifen“⁷. Umgehend ging es an die Umsetzung und Implementierung von oben nach unten. Schon im Februar 1996 erfolgte die Mitteilung der Europäischen Kommission „Einbindung der Chancengleichheit in sämtliche politische Konzepte und Maßnahmen der Gemeinschaft“, mit der sich die EU der Strategie Gender Mainstreaming verpflichtet.⁸ Am 1. Mai 1999 trat der Amsterdamer Vertrag in Kraft, der die Strategie Gender Mainstreaming auf EU-Ebene rechtlich verbindlich fest schrieb und alle Mitgliedstaaten zu einer aktiven Gleichstellungspolitik im Sinne des Gender Mainstreaming verpflichtete. Nun folgten die Länder der Europäischen Union. Vornean die Bundesrepublik Deutschland. Schon im Jahr 2000 ersetzte die damalige rot-grüne Bundesregierung die „Gemeinsame Geschäftsordnung der Bundesministerien“ ohne öffentliche Debatte: „Die Gleichstellung von Frauen und Männern ist durchgängiges Leitprinzip und soll bei allen politischen, normgebenden und verwaltenden Maßnahmen der Bundesministerien in ihren Bereichen gefördert werden (Gender-Mainstreaming).“⁹ Erst mit der Setzung dieses Leitprinzips in allen politischen Bereichen wurde nun auch Gender-Mainstreaming in Parteiprogrammen und Koalitionsverträgen aufgenommen. Am 5. Dezember 2001 trat das Bundesgleichstellungsgesetz (BGleIG) in Kraft, das die Grundlage bildete, ein Heer von Gleichstellungsbeauftragtinnen zu installieren. Gleichstellungsbeauftragte können nämlich nur Frauen werden. „In jeder Dienststelle mit regelmäßig mindestens 100 Beschäftigten ist aus dem Kreis der weiblichen Beschäftigten eine Gleichstellungsbeauftragte nach geheimer Wahl durch die weiblichen Beschäftigten von der Dienststelle zu bestellen.“¹⁰

Zur wissenschaftlichen Begleitung zu Gender Mainstreaming in der Bundesregierung wurde das GenderKompetenzZentrum 2003 unter dem Dach des Zentrums für transdisziplinäre Geschlechterstudien (ZtG) am Lehrstuhl für Öffentliches Recht und Geschlechterstudien an der Humboldt-Universität zu Berlin gegründet.

7 Dokumente und Veröffentlichungen der Vereinten Nationen in deutscher Sprache, 86. *Plenarsitzung vom 8. Dezember 1995*, 50/42. Vierte Weltfrauenkonferenz 3 und 4. S.41.

8 Siehe „Einbindung der Chancengleichheit von Frauen und Männern in die politischen Konzepte der Gemeinschaft“ unter europa.eu, Zusammenfassung der EU-Gesetzgebung, KOM(96) 67.

9 Veröffentlichungen des Bundesministeriums des Innern vom 05.10.2011, Gemeinsame Geschäftsordnung der Bundesministerien (GGO) § 2 Gleichstellung von Frauen und Männern.

10 § 16 des Gesetzes zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der Bundesverwaltung und in den Gerichten des Bundes, 30. November 2001 (BGBl. I S. 3234).

3. Die Dekonstruktion der Familie und die Konstruktion der Geschlechterrolle

Blickt man auf die Durchsetzung des Gender Mainstreaming so kann man nur staunen, wie in wenigen Jahren eine Ideologie der Gesellschaft implementiert wurde. Grundlegend dafür, so zeigt der Überblick auf die Entstehung, ist die Top-Down-Strategie. Von oben nach unten wird durchgesetzt, was ideologisch für gut befunden wurde. Auf dem hierarchischen Dienstweg wird verordnet, was zu tun ist. Die Wirklichkeit muß dort, wo sie der Ideologie im Wege steht, weichen. Das größte Hindernis auf dem Weg der Gender-Strategie ist aber die funktionierende Familie, die Ehe von Mann und Frau und das Aufwachsen von Kindern in einer intakten Familie mit Vater und Mutter.

Darum geht das politische Bemühen der Gender-Strategen dahin, immer mehr Frauen in die Erwerbstätigkeit zu führen, die Erziehung von Kindern so früh wie möglich in die Hände des Staates zu legen und den Schutz und die Förderung der Ehe von Mann und Frau aufzuheben. Was im letzten Jahrhundert der Kommunismus unter Zwang versucht hat und woran er gescheitert ist, das soll nun in einer demokratischen Gesellschaft freiwillig gewollt werden. Da aber kaum einer die auch wissenschaftlich nicht belegten Thesen der Genderforschung teilt, greift man zu staatlichen Verordnungen. Die Gleichstellung der Geschlechter ist voranzutreiben. So werden pädagogische Konzepte in Kinderkrippen und Schulen, Verhaltenskodizes in Firmen und Verwaltung und eine neue Sprachregelungen per Gesetz durchgesetzt. Da werden homosexuelle „Eltern“ erfunden, oder doch besser geschlechtsneutral von Elter 1 und Elter 2 gesprochen¹¹, unisex bei Versicherungsverträgen eingeführt¹² oder Männer und Frauen zur unisex Toilette geschickt.¹³ Besonders verheerend ist der Sexualkundeunterricht schon in Grundschulen, wo Kindern beigebracht wird, daß alle Formen der Sexualität möglich sind. Der Wechsel des Geschlechts oder der Geschlechterrolle wird als eine Selbstverständlichkeit dargestellt.

- 11 Als Anstößig und politisch unkorrekt erscheint hier der Mutterbegriff. Nach Beschlußvorlage 12267 im Ausschuß für Chancengleichheit von Frauen und Männern des Europarates ist die Verwendung des Begriffs "Mutter" als ein sexistisches Stereotyp zu bekämpfen, weil dies die Gender-Gleichheit verhindere (Report "Combating sexist stereotypes in the media" vom 26.5.2010).
- 12 Der Europäische Gerichtshof hat als einen Bereich, in dem die Diskriminierung der Geschlechter abgeschafft werden soll, die Versicherungen ausgemacht. Ungleiche Tarife seien mit der Grundrechtecharta der Europäischen Union nicht vereinbar, urteilen die Richter. Ab Dezember 2012 dürfen die Anbieter bei ihren Tarifen daher nicht mehr nach Männern und Frauen unterscheiden. Die Ära der Unisex-Versicherungen hat begonnen.
- 13 Im Berliner Stadtteil Friedrichshain-Kreuzberg wurden im März 2013 in öffentlichen Gebäuden, auch in Schulen, Toiletten für „sexuell Unentschlossene“ geschaffen. Unisex-Toiletten sollen verhindern, daß nicht Menschen, die sich entweder nicht als weiblich oder männlich zuordnen können oder wollen oder aber sich einem Geschlecht zugehörig fühlen, das sichtbar nicht ihrem biologischen Geschlecht entspricht, diskriminiert werden.

4. Ziel ist die Auflösung der Geschlechtlichkeit

Fragt man, was eigentlich Ziel des Gender Mainstreaming ist, kann man mit Volker Zastrow darauf antworten: „eine politische Geschlechtsumwandlung“¹⁴. Der Satz der Feministin Simone de Beauvoir „Man ist nicht als Frau geboren, man wird es“¹⁵ ist durch die Gender-Forschung auf alle Lebensbereiche ausgeweitet worden. Geschlechterrollen seien sozial, kulturell und gesellschaftlich geprägt und erlernt und darum auch veränderbar, so lautet die Theorie. Die philosophische Idee dahinter ist der Konstruktivismus. Danach gibt es keine Realität und keine bleibende Wahrheit. Vielmehr ist es der einzelne Mensch, der sich samt seiner Umwelt konstruiert. Ist der Mensch aber Produkt seiner selbst, der Erziehung und der gesellschaftlichen Zwänge, dann muß er davon auch befreit werden können. Darum kämpft beispielsweise die Homosexuellenlobby gegen eine vermeintliche Zwangsheterosexualität unserer Gesellschaft. Was sie dabei übersieht ist, daß sie selbst zeitgleich darauf beharrt, Homosexualität sei aber keinesfalls nur auf Erziehung und Umwelt zurückzuführen. Ist die Geschlechterrolle nur ein Konstrukt, dann kann es keine Vorgaben mehr geben, ja dann muß die Festlegung auf ein männliches und weibliches Geschlecht dekonstruiert und zerstört werden.¹⁶ Daraus ist der Zwang zur Gleichstellung zu verstehen.

Mit Gleichstellung der Geschlechter ist dann aber konkret gemeint: die Auflösung jeglicher Geschlechtlichkeit. Denn wo die Unterscheidung von Mann und Frau nicht mehr existiert, gäbe es kein geschlechtsbedingtes Oben und Unten mehr. Alle Formen der patriarchalen Unterdrückung hätten ein Ende. Damit haben wir im Gender Mainstreaming ein besonders ausgeprägtes Beispiel der Diktatur des Relativismus. Es soll alles erlaubt sein, aber nichts mehr wahr sein. Eine Wesensaussage über den Menschen soll grundsätzlich nicht mehr möglich sein.¹⁷

5. Wachsen zum vollkommenen Mannsein

Gender Mainstreaming ist die große Verführung unserer Zeit. Es ist der Versuch, Ehe und Familie grundlegend aufzulösen. Mit dem Stichwort der Gleichberechtigung von Mann und Frau wird verharmlost, was Gleichstellung

14 Volker Zastrow, Gender. Politische Geschlechtsumwandlung, Waltrop und Leipzig 2006.

15 Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. 1951, S.265.

16 Genderdekonstruktion meint den Prozeß, stereotype Geschlechterrollen zu verschieben, zu verändern und weitere Möglichkeiten aufzuzeigen. Ihren Ausgangspunkt hat die Genderdekonstruktion in der zweigeschlechtlichen Einteilung von Gendern, welche sie aufzubrechen versucht, beispielweise dadurch, daß eine Person mehrere Geschlechterrollen ausfüllt, queerlexikon.net/gender/genderdekonstruktion.

17 Jane Flax, Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West, Berkeley 1990, S.32ff.

eigentlich umfaßt, nämlich eine politische Geschlechtsumwandlung. Es ist ein Eingriff in die Schöpfungsordnung Gottes, der nicht länger nur einen Schöpfer leugnet, sondern auch seine Schöpfung. Sogar einer Naturgegebenheit wird jegliche Berechtigung abgesprochen. Jede Unterscheidung zwischen natürlich und unnatürlich sei nur ein gesellschaftliches Konstrukt. Am Ende bleibt der Mensch Schöpfer seiner selbst. Er ist verflucht, sich selbst immer neu zu erfinden, neu zu konstruieren, neu zu inszenieren. Ihm fehlt jegliche moralische Instanz, die ja wiederum nur Konstrukt der Gesellschaft wäre. Daraus ergibt sich die Aufgabe des Staates, nun einzugreifen und zumindest die Gleichstellung aller möglichen Lebensformen und Lebensweisen durchzusetzen.

Angesichts dieser ideologischen Verführung im Zeichen der Gleichheit ist es Aufgabe der Kirche zu unterscheiden und zu differenzieren: die Kirche nicht der Gender-Ideologie anzupassen; dem Staat den Eingriff in Kirche, Familie und Privatleben der Menschen zu verwehren; besonders aber Ehe und Familie als gute Schöpfungsordnung Gottes nicht aufzugeben. Der reinen Selbstinszenierung ist vielmehr das Wort Gottes vorzuhalten: das Zeugnis vom Schöpfer und das Geschaffenseins von Mann und Frau. Vom Sein und Wesen Gottes ist zu reden. Und davon, daß alles, was ist, von Gott und durch ihn und zu ihm ist. Und daß der Mensch von Gott her sein Sein empfängt. Die Wesensaussagen zur Trinität, zur Christologie und zur Sakramentslehre sind dem Konstruktivismus entgegensetzen.

Die Menschwerdung Gottes ist kein Rollentausch, kein Trans-Gender, sondern ein Geschehen, das die Welt verändert hat. In ihm, Jesus Christus, werden Mann und Frau aus dem Kampf der Geschlechter befreit, finden in rechter Weise zueinander in der Zuordnung der Liebe, wie Paulus es im Epheserbrief im 5. Kapitel beschreibt. Die ganze Gemeinde aber wird durch das Amt der Kirche zugerüstet, bis wir alle hingelangen „zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien und uns von jedem Wind einer Lehre [oder Ideologie] bewegen und umhertreiben lassen durch trügerisches Spiel der Menschen, mit dem sie uns arglistig verführen“¹⁸.

18 Epheser 4,13f.

Dokumentation

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat im Juni 2013 eine Orientierungshilfe veröffentlicht mit dem Titel: „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit - Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“. Der 160seitige Text einer Ad-hoc-Kommission bietet eine Neudefinition von Ehe. Grundlage dafür ist nicht länger die Bibel, sondern der gesellschaftliche Wandel. Ein normatives Verständnis der Ehe als göttliche Stiftung wird abgelehnt. Ein erweiterter Familienbegriff wird positiv übernommen, in dem auch alternative Lebensformen Platz gewinnen. Es heißt dort: „Protestantische Theologie unterstützt das Leitbild der an Gerechtigkeit orientierten Familie, die in verlässlicher und verbindlicher Partnerschaft verantwortlich gelebt wird“ (S.55). Bischof Hans-Jörg Voigt von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche hat aus diesem Anlaß mit Datum vom 2.Juli 2013 ein Hirtenwort veröffentlicht, das wir hier dokumentieren. Grundlage dafür sei, so Bischof Voigt in einem Anschreiben zum Hirtenbrief, „die Bindung der lutherischen Kirche an Schrift und Bekenntnis“. In einer Zeit der Verunsicherung im Bereich ethischer Fragen ist diesem Hirtenwort eine weite Verbreitung zu wünschen.

A.E.

Hans-Jörg Voigt:

Hirtenwort

Ehe und Familie als Gaben Gottes entdecken

„Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch.“¹

„Jesus aber antwortete und sprach: Habt ihr nicht gelesen: Der im Anfang den Menschen geschaffen hat, schuf sie als Mann und Frau und sprach (1. Mose 2,24): ‚Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seiner Frau hängen, und die zwei werden ein Fleisch sein‘? So sind sie nun nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden!“²

1 Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers (1984); Deutsche Bibelgesellschaft, 1984; 2004, 1.Mose 1,27–28.

2 Matthäus 19,4.

In Christus, liebe Gemeindeglieder, Freunde und interessierte Leserinnen und Leser!

Kaum ein Tag vergeht derzeit, an dem nicht in der Öffentlichkeit unserer westlichen Gesellschaften grundlegende Fragen zu Ehe, Familie und Sexualität behandelt werden. Verunsicherung hat nun auch den inneren Bereich der Kirchen³ erreicht. Mit diesem Hirtenwort möchte ich für den Fragenbereich von Ehe und Familie an die Grundlage der Heiligen Schrift und das Bekenntnis der Kirche erinnern.

Ich schreibe dieses Hirtenwort, um bei all diesen Verunsicherungen besonders junge Menschen zu ermutigen, sich auf eine Eheschließung und auf die Gründung einer Familie mit Kindern einzulassen.

Dabei ist die Heilige Schrift Maßstab und Grundlage auch für Entscheidungsfindungen im Bereich der christlichen Ethik, die sich mit der Frage „Wie soll ich handeln?“ auseinandersetzt. Die Bekenntnisse der Kirche sind dazu Auslegungshilfe. Die Lutherische Kirche sieht sich zudem in ihrem Lehren und Handeln in der Einheit mit dem Glaubensgut der weltweiten Christenheit, also dem, was aus Gottes Wort zu allen Zeiten und an allen Orten geglaubt wurde.

Dabei wissen wir, daß die Heilige Schrift nicht auf alle Fragestellungen der heutigen Zeit Antworten gibt. Dennoch sind zum Beispiel neue medizinische Möglichkeiten oder andere Veränderungen vor dem Hintergrund biblischer Grundlegungen zu bedenken und zu bewerten.

Ich bitte die Pfarrer und Pastoralreferentinnen darum, dieses Hirtenwort den Gemeinden bekannt zu machen und besonders in Konfirmandenklassen, Jugendkreisen und Gemeindegemeinschaften zu thematisieren.

1. Ermutigung zur Ehe

1.1. Jugendliche wünschen sich Familie

Ehe und Familie sind wundervolle Gaben Gottes, die Gott aus Liebe zu den Menschen gegeben und geordnet hat. Auf den ersten Seiten der Heiligen Schrift wird dies grundlegend und klar ausgesprochen: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch.“⁴

3 Ich beziehe mich hier unter anderem auf eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit dem Titel: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Gütersloh 2013, vgl. auch: http://www.ekd.de/download/20130617_familie_als_verlaessliche_gemeinschaft.pdf, Stand: 28.06.2013.

4 1.Mose 1,27–28.

Das sechste Gebot, das Gott Mose am Berg Sinai gegeben hat, hilft in seiner Kürze und Prägnanz zum Verständnis der Ehe beizutragen: „Du sollst nicht ehebrechen.“⁵ Dieses Gebot setzt voraus, daß eine Ehe als eine auf Dauer angelegte verbindliche Gemeinschaft von Mann und Frau, in der die Zeugung von Kindern grundsätzlich⁶ möglich ist, öffentlich, also für eine Verwandtschaft, einen Bekanntenkreis und die kommunale Nachbarschaft wahrnehmbar, geschlossen wurde. Denn nur wenn eine Ehe öffentlich ist, kann sie von außen den Schutz von Gesellschaft und Kirche erwarten und in Anspruch nehmen.

Gott hat die Ehe von Anbeginn gewollt. Deshalb spricht die Kirche auch von einer Stiftung Gottes. Auch wenn menschliche Schuld und Sünde die Vollkommenheit der göttlichen Stiftung gebrochen haben, liegen in ihr die Bedingungen für tiefe Erfüllung und Freude.

Ich möchte dazu ermutigen, sich gegen heutige Trends unserer Gesellschaft und auch gegen die Erfahrung des Scheiterns von Ehe auf die Ordnungen Gottes einzulassen und Ehe und Familie zu leben. Es braucht heute Christen, die eine Zustimmung aus der Gesellschaft zu biblisch ausgerichteten Lebensentwürfen nicht mehr erwarten und daher versuchen, sehr bewußt eine kirchliche „Gegenkultur“ zu leben. Die neutestamentlichen Mahnungen, sich von „Unzucht“ fern zu halten, machen deutlich, daß die frühchristlichen Gemeinden sich als eine solche Gegenkultur zu einem hellenistischen Heidentum verstanden haben.⁷ Jedenfalls ist heute wie damals darauf Verlaß, daß Gottes Ordnungen gut und hilfreich sind. Das gilt auch trotz der Tatsache, daß wir ihnen niemals ganz gerecht werden können, wie ein Blick in die Geschichte des Christentums zeigt.

1.2. Ermutigung zur Eheschließung

In der uns umgebenden Gesellschaft, aber auch in den Kirchengemeinden in Deutschland werden Eheschließungen immer seltener. Das hat viele Gründe. Immer längere Ausbildungszeiten für junge Menschen, befristete Arbeitsverhältnisse und die Forderung nach hoher Mobilität sind unter anderem solche Gründe.

Die meisten Paare leben jedoch unter Voraussetzungen zusammen, die auch für eine Ehe gelten: Die Beziehung ist auf Dauer angelegt, sie setzt unbedingte Treue und Liebe voraus. Tatsächlich wollen die meisten auch heiraten – später und wenn die Rahmenbedingungen „stimmen“. Dabei werden

5 2.Mose 20,14.

6 Eine solche Definition schließt auch eine im Alter geschlossene Ehe oder eine Ehe, in der Zeugungsfähigkeit aus anderen Gründen nicht gegeben ist, mit ein.

7 Epheser 5,3: „Von Unzucht aber und jeder Art Unreinheit oder Habsucht soll bei euch nicht einmal die Rede sein, wie es sich für die Heiligen gehört.“

an eine Hochzeit häufig hohe Erwartungen gerichtet. Alles soll „perfekt“ sein und nach Möglichkeit sollten alle Freunde und Verwandten kommen. Auf eine solche Hochzeit hin muß man natürlich lange sparen. Wir nehmen mit solchen Erwartungen oft unreflektiert an gesellschaftlichen Entwicklungen und Trends teil und überfordern uns damit.

Ich möchte mit diesem Hirtenwort einladen, nicht zu zögern, in die Verbindlichkeit einer Ehe einzutreten. Sich vorbehaltlos aufeinander einzulassen, braucht auch die Hingabe in der rechtlichen Verbindlichkeit der Ehe. Vorbehalte wie: „Vielleicht später!“, oder: „Ich weiß nicht, ob eine Ehe hält“, gefährden die eigentlich verbindlich gedachte Beziehung. Liebe aber ist ihrem Wesen nach vorbehaltlos.

In der gegenseitigen Zuordnung und wechselseitigen, liebevollen Unterordnung besteht christlich gesehen, das Wesen der Lebensform „Ehe“. Die bedingungslose Hingabe Christi am Kreuz zur Erlösung der von ihm geliebten Menschheit ist dabei Vorbild und Beispiel: „Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich selbst für sie dahingegeben...“⁸ Dieses Leitbild schließt das gemeinsame Altwerden in einer Ehe, das Entstehen in Krankheitstagen und das Mitleiden mit ein. Erst recht die Verantwortung für gemeinsame Kinder erfordert die bedingungslose Verbindlichkeit einer Ehe. Darum ist die Ehe von Gott gewollt und von Gott geordnet als Schutzraum für die Liebe von Mann und Frau und als Lebensraum für die nachwachsende Generation.

Es ist richtig, daß Martin Luther in seinem Traubüchlein die Ehe als ein „weltlich Ding“⁹ bezeichnet hat, wie man das oft und oft auch mißverständlich zitiert hört. Damit bringt er zum Ausdruck, daß eine Ehe auch von Nichtchristen vorbildlich geführt werden kann und auf das Heil der Seele in Jesus Christus keinen Einfluß hat. Dennoch bezeichnet Luther die Ehe als von Gott gewollt, geordnet und geschützt: „Dennoch ob’s wohl ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet oder gestiftet...“¹⁰ Im Großen Katechismus heißt es: „Solches rede ich nun darum, daß man das junge Volk dazu anhalte, daß sie Lust zum Ehestand gewinnen und wissen, daß ein seliger Stand und Gott gefällig ist.“¹¹

8 Epheser 5,25.

9 Luther nennt in seinem Traubüchlein die Ehe ein „weltlich Geschäft“, BSLK S.528. Eine Fußnote merkt hier schon zutreffend an, daß das „weltlich Geschäft“ die „natürliche Gottesordnung“ meint.

10 BSLK S.529.

11 BSLK S.615.

Zudem hat die Ehe die Verheißung göttlichen Segens: Sie ist eine Gabe des Schöpfers an die Menschen, mit der er sie vor Vereinzelung bewahrt, mit der er zuerst einem Mann und einer Frau eine geschützte Lebensgemeinschaft ermöglicht, und in diesem Rahmen das Heranwachsen einer neuen Generation sichert. Als solche verbindende und verbindliche Lebensform kann die Ehe, gerade im Blick auf nicht ausbleibende Verfehlungen der Eheleute, zum Raum einer Erfahrung von Bewahrung und zum Ort gelebter Versöhnung werden.

Kirchengemeinden können helfen, den Weg zur Eheschließung zu finden. Das seelsorgliche Gespräch oder gemeindliche Kurse zur Ehevorbereitung können große Bedeutung bekommen. Hierin sind die Kirchen heute stärker denn je gefordert. Aber auch ganz äußerliche Fragestellungen gehören in diesen Zusammenhang: Gemeinsame Überlegungen, eine Eheschließung bezahlbar zu gestalten, das Einbeziehen von Verwandten und Freunden in die Vorbereitungen können hilfreich sein. Gemeinsame Freunde, Verwandte und Bekannte in einer Kirchengemeinde bieten einen Rahmen, der einer Ehe Halt geben kann.¹²

1.3. Die Unauflöslichkeit der Ehe und die Erfahrung des Scheiterns

Nach evangelisch-lutherischem Verständnis ist die Ehe unauflöslich. Jesus Christus selbst hat die Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit der ehelichen Gemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau bestätigt und bekräftigt, wenn er sagt, der Mensch solle nicht scheiden, was Gott selbst zusammengefügt hat.¹³ Hinter diesen biblischen Anspruch kann die Kirche nicht zurückgehen. Die dauerhafte Gemeinschaft in der Ehe entspricht vielmehr dem Willen Gottes, um der Liebe zwischen Mann und Frau über den Augenblick hinaus einen Ort beständiger Geborgenheit zu gewähren.

Freilich gibt es mittlerweile in fast jedem Freundeskreis und in jeder Kirchengemeinde die Erfahrung des Scheiterns von Ehen. Dies soll aber niemanden davon abhalten, getrost Schritte des Glaubens und Vertrauens zu gehen. Die Grundhaltung des Glaubens ist ein großes fröhliches „Dennoch“.

Dazu gibt es in unseren Tagen Ehevorbereitungen und Eheberatungen, die viel zu erreichen vermögen, wenn sie frühzeitig hinzugezogen werden. Dabei werden zum Beispiel Kommunikationsstrategien, der Umgang mit Konfliktsituationen

12 Statistische Untersuchungen der Ruhruniversität Bochum scheinen zu belegen, daß Ehen, die von einem großen gemeinsamen Freundeskreis umgeben sind, einem sogenannten „Frame“, unter statistischen Gesichtspunkten häufiger gelingen.

13 Matthäus 19,6 und Markus 10,9, wie oben zitiert. Vergleiche hier die Wegweisung „Mit Christus leben“, S.39.

eingeebt und Erfahrungen mit der sich verändernden Sexualität von Paaren weitergegeben. Zudem ist unbestritten, daß Ehescheidungen bei Kindern häufig schwere seelische Konflikte und Spannungen auslösen. Deshalb sollte niemand leichtfertig mit der Möglichkeit einer Scheidung umgehen.

Wenn eine Ehe nicht mehr zu heilen ist, dann kann es allerdings das geringere Übel sein, anstelle einer permanenten Konfliktsituation eine Ehescheidung hinzunehmen. Dabei ist es wichtig, dieses Scheitern klar als Schuld vor Gott zu benennen und die Vergebung von Gott zu erbitten. Schuldeingeständnis und Vergebung ermöglichen immer auch Einsicht und Erkenntnis für künftige Beziehungen. Im Blick auf die Kinder ist anzustreben, möglichst gemeinsame Sprachregelungen über das Auseinandergehen von Vater und Mutter zu finden und die Kinder der bleibenden Liebe der Eltern zu versichern.

2. Ermutigung zu Kindern

„Siehe, Kinder sind eine Gabe des Herrn, und Leibesfrucht ist ein Geschenk,“¹⁴ erinnert der Psalmenbeter. Jedes Kinderlachen und jede Kinderträne, die nach Trost fragt, ist ein Gegenentwurf zu einer Welt, in der Gewinnstreben und Materialismus weithin beherrschend sind.

Ich möchte mit diesem Hirtenwort junge Menschen in ihrem Vertrauen auf Gott bestärken, Kinder als Gabe Gottes anzunehmen und Überlegungen zu Karriere und finanzieller Sicherheit an nachgeordnete Stelle zu rücken. Gott läßt uns mit der Zeugung von Kindern an seinem Schöpfungswerk teilnehmen.

Dabei ist Familie ein Schutzraum der gegenseitigen generationenübergreifenden Liebe und Solidarität und damit die Basis einer Gesellschaft. Es entspricht dem biblischen Vorbild und hat eine hohe menschliche Plausibilität, daß Kinder am besten in einer Familie mit einem leiblichen Vater und einer leiblichen Mutter aufwachsen. Gerade deshalb benötigen Alleinerziehende die Zuwendung von Angehörigen und Freunden. Auch die Kirche ist in besonderer Weise gefordert, ihnen helfend zur Seite zu stehen. Das stellt die Kirche gleichzeitig in die Pflicht, Familien zu unterstützen und sich dafür einzusetzen, daß das Armutrisiko für Kinder und ihre Familien auch in Deutschland abgebaut wird.

Kirchengemeinden können zu einem Ort werden, an dem ältere Menschen jüngeren Familien bei ihren Erziehungsaufgaben helfen. „Leihgroßeltern“ und Babysittingangebote sind wichtige diakonische Aufgaben, die eine familienfreundliche Gesellschaft fördern. Hier können Christen zeigen, daß

14 Psalm 127,3.

ihr Zusammenleben von anderen Werten geleitet ist als die sie umgebende Gesellschaft.

3. Das Neue Testament kennt neben Ehe und Ehelosigkeit keine anderen Lebensmodelle

Die oben zitierten Worte Jesu und die Ausführungen des Apostels Paulus lassen keinen Zweifel zu, daß das Neue Testament keine anderen Lebensmodelle als Ehe und Familie beziehungsweise die Ehelosigkeit als ein besonderes Charisma kennt.

Die Polygamie („Vielehe“) der alttestamentlichen Vätergeschichten wurde bereits im Fortgang der Geschichte Israels abgelöst. Jesus, mit ihm das Neue Testament und in seinem Gefolge die weltweite Christenheit vertritt die Ehe zwischen einem Mann und einer Frau mit der grundsätzlichen Möglichkeit der Zeugung von Kindern als den von Gott gewollten Lebensentwurf; daneben steht die Ehelosigkeit als die andere rechtmäßige Option.

Homosexualität wird von der Heiligen Schrift¹⁵ in großer Klarheit als nicht gottgewollt und als Sünde bezeichnet. Deshalb kann die Kirche keine gleichgeschlechtlichen Paare segnen. Daß die Kirche gleichgeschlechtlich empfindenden Menschen respekt- und liebevoll begegnet und zudem gegen ihre Diskriminierung auftritt, ist Frucht und Folge gewinnender Liebe Christi, die allen Menschen gilt.

Schluß

Viele Einzelfragen konnte ich in diesem Hirtenwort nicht berücksichtigen. Deshalb bitte ich darum, mit persönlichen Fragestellungen Einzelseelsorge zu suchen.

Möge Gott unter uns und bei allen von ihm geliebten Menschen seine Erkenntnis wachsen lassen und möge er dazu auch diesen Brief mit seinem Segen geleiten.

Hannover, am Tag der Heimsuchung Mariens, dem 2. Juli 2013

† Bischof Hans-Jörg Voigt

15 Vgl. z. B. 3 Mose 18,22; Römer 1,26–27.

Reinhard Slenczka:

Aufklärung zur Ehe

Theologische Stellungnahme zur Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland: „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken.“

1 Veränderung als sittliche Norm? – Vorbemerkung zum Thema

Dieser kirchenamtliche Text richtet sich auf einen aus dem „*gesellschaftlichen Wandel*“ hervorgegangenen „*erweiterten Familienbegriff*“ mit der Absicht, Orientierung nach den Grundsätzen christlicher Lehre zu geben. In der Durchführung bedeutet dies jedoch nichts anderes, als daß der Rat der EKD den Anspruch erhebt, die Auslegung der Heiligen Schrift einem vermuteten gesellschaftlichen Wandel und den gesellschaftspolitischen Forderungen unter Aufhebung aller Widersprüche anzupassen (S.13,54ff). Dazu hat er weder die Vollmacht noch das Recht.

Das damit entstandene Problem ist bereits im Thema „*zwischen Autonomie und Angewiesenheit*“ zu erfassen:

Was ist „*Autonomie*“? Daß der „*Mensch nach der Aufklärung*“ in der Weise sich als „*autonom*“ versteht, daß er selbst über Gut und Böse entscheiden kann und will, ist eine selbst in der Fachwelt weitverbreitete Auffassung und Einstellung. Für den Philosophen der Aufklärung jedoch, Immanuel Kant, heißt „*Autonomie*“, das unbedingte (kategorisch) geltende Gesetz um seiner selbst willen zu tun. *Heteronomie* hingegen liegt dann vor, wenn ich das Gesetz nicht um seiner selbst willen, sondern nach meinen Zwecken, Bedürfnissen und nach der jeweiligen Situation (hypothetisch) verwende. Eine praktische Anwendung dieses Grundsatzes findet sich in Kants Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ mit dem auch heute zu bedenkenden Grundsatz: „*Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden*“. Kant betont dazu, daß man auf empirische Prinzipien, also auf die Erfahrung und gesellschaftlichen Wandel, keine moralischen Gesetze begründen kann.¹ Das ist auch heute notwendige Aufklärung im Sinne Kants!

1 Um Kant zu zitieren: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist...“ – : „Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus“. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Die Autonomie / Heteronomie des Willens. (BA 87f).

Was ist „Angewiesenheit“? Das ist Bedürfnis oder auch Mangel, der vom Menschen empfunden wird und der zu befriedigen ist. Man mag das als Anlage oder auch als Trieb bezeichnen. In jedem Fall bezieht sich das auf Zwecke und Bedürfnisse des Menschen. Der wissenschaftliche Fachausdruck dafür ist „Behaviorismus“/„Verhaltensforschung“, eine Betrachtungsweise, die ursprünglich aus der Zoologie stammt, wo die bedingten Reflexe in ihrer Regelmäßigkeit beobachtet werden. Die Übertragung dieser Betrachtungsweise auf menschliches Verhalten wird weithin als Selbstverständlichkeit angesehen.

An dieser Stelle liegt ein simpler, jedoch folgenreicher und leider weitverbreiteter Fehler: Denn der ganze Text steht unter dem Vorzeichen einer *Heteronomie*, bei der die unbedingte und universale Geltung des Sittengesetzes durch die Bedürfnisse und Triebe des Menschen aufgehoben wird. Das ist ein generelles, also keineswegs nur auf christliche Theologie und Kirche beschränktes Problem. Denn Situationen sind veränderlich, und Veränderung kann weder als Prinzip verbindlich noch als Norm verbindend sein. Daß auf diese Weise Gemeinschaft durch subjektive Ansichten und willkürliche Meinungen zerstört wird, zeigt sich schon jetzt an den Reaktionen, die dieser Text auslöst.

Das 6. Gebot Gottes, „*Du sollst nicht ehebrechen*“, das in dem ganzen Text nicht einmal vorkommt, ist insofern kategorisch, weil es von Gott gegeben ist. Gott aber verbietet dort, wo der Mensch etwas anderes will. Daß dieser Mensch, das Geschöpf Gottes, hinter dem Verbot eine Böswilligkeit Gottes vermutet, der ihm etwas Schönes vorenthalten will, ist bezeichnend für die menschheitliche Folge des Sündenfalls (1. Mose 3). Doch Gott will das Gute für den Menschen, indem er ihn vor der selbstzerstörerischen Sünde schützt. Dies wäre auch die Aufgabe rechter kirchlicher Verkündigung und Unterweisung.

Wenn nun freilich in dieser Orientierungshilfe die Triebbefriedigung in jeder Form unter der idyllischen, doch höchst unrealistischen Bedingung von „*Liebe, Verlässlichkeit und Treue in Partnerschaft und Familie*“ zum Prinzip erhoben wird, dann werden wechselnde Verhaltensweisen und Bedürfnisse von Menschen in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation zum Prinzip erhoben mit dem Ziel, Wohlbefinden und Befriedigung zu erreichen. Die Gebote und Weisungen Gottes werden für überholt erklärt oder völlig ignoriert.

Gottes Schöpfungsordnung und seine Gebote sind unveränderlich. Darin liegt auch die unverfügbare Grundlage für weltliches Recht; dafür hätte gerade auch die Kirche Verantwortung zu tragen. In diesem Text jedoch geht es nicht um die Grundlagen des Rechts, sondern man meint, der Veränderung des Verhaltens und der damit verbundenen weltlichen Gesetzgebung folgen zu müssen. Dabei wird jedoch völlig übersehen, daß es sich keineswegs um einen Fortschritt und Emanzipation handelt. Die zahlreichen Gesetze zu Ehe und Familie in den letzten Jahren können durchaus auch verstanden werden als Maßnahmen zum Schutz vor den schädlichen Folgen, die aus der Übertretung des 6. Gebots erwachsen sind.

Das Gebot Gottes wendet sich gegen die Sünde, das Böse und Schädliche im Menschen und unter Menschen. Sünde aber ist nicht einfach ein Mangel an Wohlbefinden; „*Sünde ist nicht eine Störung, sondern eine Befriedigung der Natur*“ (H. J. Iwand). Wo aber erscheint in diesem Text das, was die Wirklichkeit unseres Lebens begleitet: Mißbrauch, Untreue, Schädigung und nicht zuletzt die tiefe Verletzung von Gewissen der heranwachsenden Generation durch schlechtes Beispiel und falsche Unterweisung? Das wird jedenfalls nicht durch wohlmeinende Ermahnungen beseitigt; es sitzt viel tiefer im menschlichen Herzen. Wo die Kirche eine große Verantwortung hätte, die durch keine andere Instanz ersetzt werden kann, geschieht hier im Protestantismus das genaue Gegenteil: Die verbindlichen und verbindenden Grundlagen von Ehe und Familie werden zutiefst zerstört, indem das als Norm behauptet wird, wie sich – dem Anschein nach – eine Mehrheit verhält und tut, was sie will.

Insgesamt wird mit diesem Text solchen ein gutes Gewissen gemacht, die nicht mehr der Ordnung und den Weisungen Gottes folgen, weil sie meinen und belehrt werden, daß Gottes Gebote heute nicht mehr gelten. Auf diese Weise wird die Sünde, nicht aber der Sünder gerechtfertigt. Was geschieht jedoch mit den Gewissen derer, die dadurch beunruhigt oder gar zerbrochen werden, daß sie den Widerspruch und das Gericht Gottes als Folgen ihrer Übertretungen erfahren?

Im Blick auf diese Desorientierung soll im Folgenden nicht auf Einzelheiten eines in jeder Hinsicht verfehlten Textes eingegangen werden, sondern es sollen Grundinformationen zu dem Thema Ehe und Familie zusammengestellt werden, die keineswegs nur auf christliche Vorstellungen beschränkt sind, sondern die für die gesamte von Gott geschaffene Menschheit und deren Ordnung und Erhaltung gelten.

2 Zur Situation

Für eine Problematisierung der Ehe gibt es zweifellos in der heutigen Zeit viele Anlässe. Man könnte nicht nur einen, sondern viele Vorträge halten über das, was *heute nicht mehr* geht. Unterschiedlich ist allenfalls die Bewertung von diesem „*heute nicht mehr*“. Die einen sehen das als Fortschritt, als Emanzipation, also als eine Befreiung von Fesseln. Die anderen sehen das als Zerstörung von tragenden Grundlagen der Gesellschaft sowie der Treue und Verantwortung für die Familie als Lebenskern der Gesellschaft.

Was wir damit vor uns haben, ist keineswegs neuzeitlich, sondern menschheitlich. Das beginnt im Paradies mit der Frage der Schlange, die „*listiger war als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der Herr gemacht hatte*“: „*Ja, sollte Gott gesagt haben...?*“

Das Gebot Gottes ist eindeutig: „*Du darfst essen von allen Bäumen im Garten*“. Ebenso eindeutig ist das Verbot mit seiner Warnung zum Schutz vor

dem Tod: „Aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen, denn an dem Tag, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben.“

Von der Schlange wird diese Klarheit und Eindeutigkeit verändert, verdreht und hinterfragt. Die weitreichende Erlaubnis, von allen Bäumen zu essen, wird in einer Infragestellung verdreht zum Verbot „Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten?“, und dahinter steht ein Fragezeichen. Von dem Weib Eva wird der Urtext wiederhergestellt, und das Verbot wird sogar verschärfend ergänzt: „Esset nicht davon, **rühret sie auch nicht an**, daß ihr nicht sterbet.“ Doch von der Schlange wird daraufhin das schützende Verbot (Gesetz) in eine Verheißung (Evangelium) umgeformt²: „Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: An dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist“ (1. Mose 3,1ff). Das Mißtrauen wird geweckt mit der Verdächtigung, daß Gott den Menschen etwas Schönes und Angenehmes vorenthalten will.

Genau unter dieser Verdächtigung wird Gottes Verbot von den Menschen übertreten, die sich damit selbst an die Stelle Gottes mit ihren Wünschen, Trieben und Einsichten setzen.

Was uns in der Geschichte vom Sündenfall, in der das Wort *Sünde* überhaupt nicht vorkommt, geschildert wird, ist so einfach und zugleich abgründig. Denn es enthüllt die menschheitliche Wirklichkeit, in der alle von Gott geschaffenen Menschen ausnahmslos leben, denken und handeln.

Wenn wir dem, was uns hier gezeigt wird, weiter nachdenken, dann haben wir es nicht allein mit Bildern und Begriffen zu tun, sondern mit *Beziehungen*. Der sogenannte Sündenfall hat seine erste Folge darin, daß die Beziehung von Mann und Frau gestört ist. Sie schämen sich voreinander. Scham aber ist Furcht und zugleich Schutz, was in einer schamlosen Zeit meist erst dann bemerkt wird, wenn es zu spät ist. Ebenso wird das Vertrauensverhältnis zu Gott gestört. Man versteckt sich vor ihm und fürchtet sich vor ihm. Ich denke, wenn manche Menschen von Gott nichts wissen und mit ihm nichts zu tun haben wollen, dann liegt das wohl daran, daß sie sich vor ihm fürchten und verstecken. Die scheinbar Gottlosen sind also durchaus und im wörtlichen Sinne gottesfürchtig.

Für die weiteren Erwägungen ist auch dies noch festzuhalten: Wie schon gesagt, kommt das Wort *Sünde* hier nicht vor. Aber auch das Wort *Ehe* fehlt in der Schöpfungsgeschichte. Vor allem aber ist hier bereits darauf hinzuweisen, daß es in der ganzen Bibel kein Äquivalent für den Begriff *Sexualität* gibt. Durch die Psychoanalyse von Sigmund Freud ist Sexualität zu einer alles bestimmenden Macht geworden, der man dienen und die man befriedigen muß, also eine Größe von durchaus religiöser Bedeutung und Mächtigkeit. Selbstverständlich ist in der Bibel immer wieder von *Begierde* die Rede, aber das kann sich auf alles Mögliche beziehen, wie das z.B. im 7., 9. und 10.

2 Vgl. dazu Luther: „Vom Teufel: Summa eius ars est, das er kann ex evangelio legem machen...“ Tischrede 590.

Gebot zusammengestellt ist (Geld, Gut, Haus, Erbe, Weib, Gesinde, Vieh etc.). Grundsätzlich und durchgehend richten sich die Begierde und das Begehren auf das, was Gott verboten hat.

Mit den kurzen Hinweisen auf die Schöpfungsgeschichte haben wir methodisch eine Entscheidung vollzogen. Das Wort Gottes Heiliger Schrift haben wir als *Erkenntnisgrundlage* genommen, um zu verstehen, wie es um uns Menschen und um die gesamte von Gott geschaffene Menschheit steht. Mit einem Fachausdruck können wir das als *a priori* – *von vorne* bezeichnen oder auch als *Axiom* oder *Dogma*.

Geht man hingegen von der *Erfahrung* aus, also von dem, was wir sehen, fühlen oder auch lesen, dann ist dieser Ansatz *a posteriori* – *von hinten*. Biblisch und theologisch bedeutet dies aber: Wir blicken auf das zurück, wo Gott vorübergegangen ist³ (2. Mose 33,23). Für unser Thema ist diese Unterscheidung oder auch der Gegensatz zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen von grundlegender Bedeutung. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, wie sie in der Biologie, in der Zoologie, in der Psychologie, in der Medizin oder auch in der Soziologie verwendet wird, verfährt stets aposteriorisch und empirisch. Dabei gewinnen *Statistik* und *Demoskopie* eine besondere Bedeutung, indem mit den Mitteln der Zahl höhere und niedrigere Werte festgestellt werden können. Das sind Fakten, obwohl damit überhaupt nicht gesagt ist, ob das gut oder schlecht, wahr oder falsch ist. Wenn jedoch im Bereich der Ethik die Quantität als Qualität verstanden wird, dann wäre immer nur das gut, was alle oder was die meisten tun. Daß dies – leider – nicht zutrifft, lehrt freilich auch die Erfahrung, da es sonst in dieser Welt ganz anders aussehen und zugehen müßte.

Es ist nicht zu übersehen, daß unsere heutigen Vorstellungen von Ehe durchweg von statistischen und demoskopischen Untersuchungen zum menschlichen Sexualverhalten geprägt sind. Das bekannteste Beispiel dafür sind die Untersuchungen des amerikanischen Zoologen *Alfred Kinsey* (1894–1956) „*Das sexuelle Verhalten des Mannes*“ (1948) und „*Das sexuelle Verhalten der Frau*“ (1953). Der Originaltitel lautet: „*The Sexual Behavior in the Human Male / Female*“. Der zoologische Ansatz wird im englischen Original deutlicher: Es geht um das Sexualverhalten von *menschlichem Männchen und Weibchen*. Dies bedeutet eine Fixierung auf den Fortpflanzungstrieb, wie er bei allen Lebewesen zu finden ist. Sexualität ist dann das Dogma, von dem aus menschliches Leben *aposteriorisch* – aus Erfahrung und Beobachtung, bewertet wird. Als normal gilt, was die meisten tun und wollen.

Wenn wir jedoch von der Heiligen Schrift als Erkenntnisgrundlage ausgehen, also *apriorisch*, dann offenbart sie uns den Willen Gottes. Und das Wort Gottes wirkt stets in zweifacher Weise als Gesetz und Evangelium, richtend und

3 „Dann will ich meine Hand von dir tun, und du darfst hinter mir her sehen (posteriora mea); aber mein Angesicht kann man nicht sehen.“

rettend, Lohn und Strafe, Segen und Fluch. Es wirkt aber auch Verstehen und Verstockung, je nachdem auf welchen Boden es fällt.

Damit ist prägnant angegeben, was Grund und Ziel der weiteren Überlegungen ist. Man kann das bestreiten, muß jedoch dann auch Auskunft geben, was dann Grund und Ziel für das Verständnis der Ehe sein soll und welche anderen Dogmen dann in Geltung sind.

3 Von der Schöpfung bis zur Wiederkunft Christi: Ein Überblick

Die Heilige Schrift als Wort Gottes enthält keineswegs nur eine „*Vielfalt biblischer Bilder*“ in „*historischer Bedingtheit*“; sie enthält vielmehr die Gebote und Weisungen Gottes, und sie bezeugt und vollzieht das unmittelbare Verhältnis von Gott und Mensch in seiner Geschichte. Auf diese Weise wirkt Gott in seinem Wort in Gesetz und Evangelium, in Gericht und Gnade, aber auch in Verstehen und Verstockung. Das betrifft ganz elementar Segen und Schaden, Heil und Unheil für Zeit und Ewigkeit. Was geschrieben ist, bleibt unveränderlich:

„Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen vom Gesetz, bis es alles geschieht. Wer nun eines von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehrt die Leute so, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich“ (Mt 5,17–19).

Um die Ehe geht es in der ganzen Heiligen Schrift vom Anfang bis zum Ende. Wo allerdings das Wort *Ehe* in der deutschen Übersetzung begegnet, findet sich sowohl im Hebräischen wie auch im Griechischen meist ein anderes Wort. Im Alten Testament steht dafür beispielsweise das Wort *Haus* – *בַּיִת* (3. Mose 18,9; 19,20; 5. Mose 21,13; 24,1). *Haus* bezeichnet aber nicht nur das Gebäude, sondern auch die darin lebende *Familiengemeinschaft*. Das sind in der Regel drei oder vier Generationen, woran wir durch den Dekalog (2. Mose 20,5–6) erinnert werden, wenn Strafe und Segen Gottes nicht nur den Einzelnen betrifft, sondern die Abfolge der Generationen: „*Denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen, aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten.*“

Das Wort *γάμος* im Neuen Testament bezeichnet zuerst immer die Hochzeitsfeier. Im Mittelhochdeutschen steht das Wort *Ehe* (*ewe*) für Gesetz oder auch *Bund*.

Im 6. Gebot 2. Mose 20,14 „*Du sollst nicht ehebrechen*“ steht im Hebräischen nicht ein Wort für Ehe, sondern ein Verb: *לֹא תִנְאֻף* das man im Deutschen am besten mit „*häufig wechselndem Geschlechtsverkehr*“ wiedergeben kann.

Dieses Verb wird auch für das Gottesverhältnis und den Abfall zu fremden Göttern verwendet, im Neuen Testament entsprechend πορνεία bzw. μοιχεία.

Wenn wir freilich von unserer Erfahrung ausgehen, dann verbinden wir den Begriff Ehe aus naheliegenden und verständlichen Gründen mit der gesetzlichen Regelung im Bürgerlichen Gesetzbuch, Viertes Buch: Familienrecht §§ 1297ff „die bürgerliche Ehe“. Wenn man von hier aus jedoch zurückfragt nach dem Verständnis von Ehe in den Heiligen Schriften, dann wird die Sache auf den Kopf gestellt, weil gerade umgekehrt unsere Rechtsform der Ehe von den biblischen Grundlagen herkommt. Denn eine Formpflicht für eine rechtsverbindliche Eheschließung wurde erst im 16. Jahrhundert, und zwar durch die Kirche, eingeführt, darauf ist später zurückzukommen.

Nicht nur theologisch, sondern historisch ist daher für ein rechtes Verständnis von der Offenbarung des Wortes Gottes auszugehen. Dabei zeigt sich ein Spannungsbogen von der Schöpfung bis zur Wiederkunft Christi. Dieser Rahmen ist universal insofern es um das geht, was alle Menschen ausnahmslos von der Schöpfung bis zum Endgericht über Lebende und Tote umschließt. Wir haben es also nicht nur mit einer Sonderauffassung christlicher Moral zu tun, sondern mit der Ordnung und Anweisung des Dreieinigen Gottes, der Schöpfer, Erhalter, Erlöser und Richter der ganzen Welt und aller Menschen ist.

a) Die Erschaffung des Menschen:

In wörtlicher Übersetzung heißt es 1. Mose 1, 27: „*Und es schuf Gott den Menschen (Adam) nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie*“. In der deutschen Übersetzung lesen wir: „*Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.*“

Schon im deutschen Text fällt auf, daß zuerst Mensch im Singular steht und dann im Plural. Wo jedoch im Deutschen von Mann und Weib die Rede ist, haben wir im Hebräischen wie auch im griechischen Text nicht Substantive, sondern Adjektive. Das heißt also: In der Erschaffung des ersten Menschen gibt es keinen Rang- und Wertunterschied zwischen Mann und Frau, sondern der Mensch, männlich wie weiblich, ist gemeinsam und in gleicher Weise von Gott nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen.

1. Mose 2, 18–25 wird das, was in 1. Mose 1,27 ganz kurz beschrieben ist, noch anschaulicher vorgeführt, und wir haben dabei festzuhalten, daß es literarisch vielleicht zwei Quellen sein mögen, doch es ist immer ein und derselbe Dreieinige Gott, der hier handelt. Sehen wir uns diesen ebenso schönen wie tief sinnigen Text an:

„18 Und Gott der HERR sprach: *Es ist nicht gut, daß der Mensch (Adam) allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei.*

19 Und Gott der HERR machte aus Erde alle die Tiere auf dem Felde und alle die Vögel unter dem Himmel und brachte sie zu dem Menschen (Adam),

daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen.

20 Und der Mensch gab einem jeden Vieh und Vogel unter dem Himmel und Tier auf dem Felde seinen Namen; aber für den Menschen (Adam) ward keine Gehilfin gefunden, die um ihn wäre.

21 Da ließ Gott der HERR einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen (Adam), und er schief ein. Und er nahm eine seiner Rippen und schloß die Stelle mit Fleisch.

22 Und Gott der HERR baute ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen (Adam) nahm, und brachte sie zu ihm.

23 Da sprach der Mensch (Adam): Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist.

24 Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden sein ein Fleisch.

25 Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib, und schämten sich nicht.“

Gerade in ihrer bildhaften Einfachheit ist dieser Text ergreifend, wenn man sich nicht aus Vorurteilen dagegen wehrt. Doch kurz nur dieser Hinweis:

Das Weib ist nicht ein Geschöpf wie alle anderen, die, Adam eingeschlossen, von Gott aus Erde geformt werden. Es wird von Adam genommen, ist für ihn bestimmt, und diese Absicht Gottes wird von Adam mit Freude erkannt, als Gott ihm die Eva zuführt:

22 „Und Gott der HERR baute ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen (Adam) nahm, und brachte sie zu ihm.

23 Da sprach der Mensch (Adam): Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist.“

Wieder zu den Vokabeln: Das Weib wird nicht gemacht, sondern *gebaut*, so wie das bei einem Haus der Fall ist. Haus bezeichnet auch die Ehe, und zwar, wie wir gesehen haben, als Familiengemeinschaft von drei bis vier Generationen. Benannt wird das Weib – *ischah* indem dem Wort für Mann *isch* die feminine Endung angehängt wird. Luther übersetzt daher *Mann* und *Männin*.

Doch vollständig ist der Mann / Mensch nur und erst, wenn er die für ihn bestimmte Frau bekommen hat. Dies ist der Ursprung und der Plan Gottes für die Ehe.

Wenn man diese Texte bedenkt, dann darf man wohl sagen, daß aller Streit um Rechte oder Vorrechte von Mann und Frau völlig verfehlt ist, zumal wenn man meint, dann auch noch Bibelübersetzungen „in gerechter Sprache“ anfertigen zu müssen. Wohl aber darf man darauf hinweisen, was die Folge des Sündenfalls ist: Der Mensch, beide, Mann und Frau, will sein wie Gott,

und das Weib will sein wie der Mann. Dieses Verlangen oder Begehren der Frau nach dem Mann bezieht sich jedoch nicht, wie es oft falsch verstanden wird, auf den Fortpflanzungstrieb; denn die Verbindung von Mann und Frau zur Zeugung von Kindern steht vor dem Sündenfall und unter dem Segen Gottes: „*Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde*“ (1. Mose 1,28). Wenn man 1. Mose 3,16 recht versteht, dann ist die Folge des Sündenfalls ein Konkurrenzverhältnis im Ringen um Herrschaft, Karriere, Leitungsstellen, das in die Gemeinschaft von Mann und Frau zerstörend eingreift: „*Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein*“. Damit ist auch angedeutet, wie viele menschliche Bemühungen darauf zielen, die Folgen der Erbsünde zu beseitigen oder zu verdrängen.

b) Am Ende der Bibel in der Offenbarung des Johannes läuft die Heilsgeschichte durch alle Endzeitwirren auf das himmlische Freudenmahl zu, und das ist ein Hochzeitsmahl: „*Selig sind, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind*“ (Offb 19, 9). Freilich ist diese Einladung zum Hochzeitsmahl mit einer auswählenden Entscheidung verbunden; sie besteht in der Berufung durch Gott und in der Erwartung der Wiederkunft Christi. In dieser Erwartung geht die Gemeinde in dem Geist ihrer Zugehörigkeit zu Christus, durch den sie von ihm erwählt und für ihn bestimmt ist, als Braut ihrem Bräutigam entgegen, den sie freudig, oft genug auch schmerzlich erwartet: „*Und der Geist und die Braut sprechen: komm!*“ (Offb 22,17). Von hier aus werden wir rückblickend daran erinnert, wie im Alten Bund, z. B. beim Propheten *Hosea*, an dem Beispiel von Verlobung und Ehe das Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem erwählten Volk vorgeführt wird, und zwar gerade dort, wo dieser Bund der Treue vom Menschen gebrochen wird. Daß die Treue Gottes sich im Treuebruch seines Volkes durchhält, bildet gewissermaßen die Verbindungslinie zwischen Anfang und Ende (Röm 3,3f). Durch den Bruch von Treue und Vertrauen unter Menschen wird die von Gott gewollte Zusammengehörigkeit von Mann und Frau immer wieder zutiefst gefährdet, ja zerstört. Dazu sollten wir von vornherein bedenken, was das bedeutet, daß Gottes Treue sich in der Treulosigkeit des von ihm erwählten Volkes durchhält.

c) Zwischen Schöpfung und Vollendung, zwischen Anfang und Ende vollzieht sich die Geschichte des Menschen vor Gott. Dazu gehört auch die Beziehung von Mann und Frau, und es gibt wohl nichts, was davon nicht auch in der Bibel zu finden wäre. Es mag genügen, an die „*Frauen im Stammbaum Jesu*“ (Mt 1,1–17; Lk 3,23–38) zu erinnern: *Thamar*, die ihren Schwiegervater Juda als Prostituierte einfängt, um den Nachwuchs zu bekommen, auf den sie Anspruch hat und durch den Gott die Geschichte seines Heils wirken will (1. Mose 38). *Rahab*, eine Frau nicht nur zweifelhaften Rufs, sondern auch zweifelhaften Gewerbes (Jos 2), die den Weg ins verheißene Land öffnet. *Ruth*, die

fremdstämmige Moabiterin, die in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wird (Ruth 4). Schließlich die nicht mit Namen genannte und nur am Genus erkennbare „aus der des Uria“, also Bathseba, mit der David nicht nur Ehebruch beging, sondern deren Mann er umbringen ließ. Der Stammbaum Jesu ist in aller Kürze die Darstellung der Geschichte des göttlichen Heilsgeschehens und damit die anschauliche Darstellung der Treue Gottes, die sich auch in der Untreue und dem Ungehorsam der Menschen durchhält und zu ihrem Ziel kommt.

Vieles ließe sich noch betrachten, doch eins sei zum Schluß festgehalten: Es gibt in den Heiligen Schriften weder ein Ideal noch eine Idylle von Ehe. Die vollkommene Ehe zeigt sich allein in dem Treueverhältnis Gottes zu seinem Volk, erneuert in dem Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde (Eph 5,25ff). Doch darauf ist später zurückzukommen.

4 Die Ehe: Weltlich Ding nach Gottes Ordnung.

Daß die Ehe „ein äußerlich weltlich Ding“, „ein weltlich Geschäft“ ist, hat uns Luthers „Traubüchlin für die einfältigen Pfarrherrn“ nachdrücklich eingeprägt. Und er fährt fort: daher „gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer ighlichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit wie sie gehen.“⁴ „Nuptiae et matrimonia“, das betrifft die Form der Eheschließung und der Eheführung, sind „res civiles“; dies gehört zum bürgerlichen Gesetz, und das gilt für alle Menschen, also für Christen wie für Nichtchristen.

Darüber wird leicht übersehen, daß etwas weiter von Luther mit Nachdruck betont wird: „...denn ob's wohl ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen ertichtet oder gestiftet wie der Münche und Nonnen Stand, darumb er auch hundertmal billicher sollt' geistlich geachtet werden, denn der klösterliche Stand...“.⁵ Wenn man immer nur in einer volksskirchlichen Situation auf das Verhältnis von Kirche und Volk bzw. Welt oder Gesellschaft fixiert ist, dann verliert man den Blick dafür, daß der Dreieinige Gott nicht eine christliche Erfindung oder Privatmeinung ist, sondern daß er, wie eingangs betont, Schöpfer, Erhalter, Richter und Retter der ganzen Welt und aller Menschen ist: *Allmächtiger*. Daher müssen wir ganz klar festhalten: Die Ehe gehört zur Schöpfungs- und Erhaltungsordnung. D. h. sie ist mit der Schöpfung von Gott eingesetzt, und Gott wirkt ebenso auch nach dem Fall weiterhin durch die Ehe zur Erhaltung der Menschheit, die dazu neigt, Gottes Willen und Gebot zu hinterfragen, aufzuheben und sich mit ihrer eigenen Weisheit und ihren Wünschen an die Stelle Gottes zu setzen. Damit aber wird Gottes Schöpfungs- und Erhaltungsordnung nicht nur gestört, sondern

4 BSLK 528, 5–11.

5 BSLK 529, 24ff.

zerstört – was freilich dann auch erst zu spät bemerkt wird, wenn die schädlichen Straffolgen hervortreten.

Die Begriffe *Schöpfungsordnung* und *Naturrecht* sind leider in der protestantischen Theologie und Kirche disqualifiziert.⁶ Doch geht es hier, wie es in den lutherischen Bekenntnisschriften⁷ heißt, auch um die Ehe: „*Jus naturale vere est jus divinum, quia est ordinatio divinitus impressae naturae*“ – „*Ists nun natürlich Recht, so ist es Gottes Ordnung, also in der Natur gepflanzt und ist also auch göttlich Recht. Dieweil aber das göttlich und natürlich Recht niemand zu ändern hat, denn Gott allein, so muß der Ehestand jedermann frei sein. Denn die natürliche, angeborene Neigung des Weibs gegen den Mann, des Manns gegen das Weib ist Gottes Geschöpf und Ordnung. Darum ist recht und hat kein Engel noch Mensch zu ändern*“.

Um das ganz deutlich zu machen: Es gehört zur Schöpfungsordnung, daß Feuer brennt, daß Wasser naß ist, daß alles von der Schwerkraft der Erde angezogen wird, daß Land und Wasser voneinander getrennt sind – und, als Strafe Gottes für die Sünde (Röm 6,23), daß wir sterben müssen. Wo das Volk Israel die Gebote und Ordnungen Gottes übertritt, wird es von den Propheten Gottes auch auf die Schöpfungsordnung im Verhalten der Tiere hingewiesen wie z. B. Jes 1,3: „*Ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn; aber Israel kennt's nicht, und mein Volk versteht's nicht*“ – daran erinnern auch Ochs und Esel im Stall von Bethlehem. Oder Jer 8,7f: „*Der Storch unter dem Himmel weiß seine Zeit, Turteltaube, Kranich und Schwalbe halten die Zeit ein, in der sie wiederkommen sollen; aber mein Volk will das Recht des HERRN nicht wissen. Wie könnt ihr sagen: »Wir sind weise und haben das Gesetz des HERRN bei uns«? Ist's doch lauter Lüge, was die Schreiber daraus machen.*“

So gehört es auch zu der unveränderlichen Schöpfungsordnung, daß der Mensch, männlich und weiblich, so voneinander und füreinander geschaffen und von Gott gesegnet ist, daß sie Nachkommen zeugen können.

Jede andere Form des Geschlechtstriebes ist „*widernatürlich*“ (Röm 1,26) und steht ebenso wie manche anderen Sünden, unter der Strafe Gottes, daß diejenigen, die das tun, „*nicht das Reich Gottes erben*“ werden (Röm 1,18–32; 1 Kor 6,9–11; Gal 5,17–21).

Woher will man wissen, daß Gott seinen Willen geändert hat? Der Segen Gottes für die Ehe besteht nach 1. Mose 1,22 in der Zeugung von Kindern. Woher will man wissen, daß Gott nun segnet, wo dieser Segen ausgeschlossen ist? Ist die gegenteilige Behauptung nicht eine ungeheure Vermessenheit, mit der Menschen sich an die Stelle Gottes setzen?

6 Vgl. dazu Armin Wenz, Die Lehre von den Schöpfungsordnungen – ein überholtes Theologumenon? In: Ders., Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik. (= Kontexte 37) Frankfurt 2004. 146–181.

7 ApolCA 23; BSLK 336, 10ff.

Es gibt nichts und es geschieht auch nichts in dieser Welt, was nicht unter der Herrschaft Gottes steht, damit aber auch unter Gericht und Gnade Gottes. Da die christliche Gemeinde den Willen Gottes kennt, hat sie ihn auch zu bezeugen und zu vertreten. Wenn also die Ehe „*Ordnung/ordo*“ und „*Institution/institutio*“ ist, dann ist im rechten Verständnis Gott das Subjekt. Er handelt hier ebenso wie in allen anderen Ordnungen und Institutionen, z.B. auch im Staat (Röm 13). Erkenntnisgrundlage dafür ist jedoch nicht die Erfahrung, sondern die Offenbarung von Wort und Willen des Dreieinigen Gottes in der Heiligen Schrift. Freilich ist das ein umkämpftes Gebiet, auf dem es immer wieder zu Konflikten kommt, nicht nur zwischen Staat und Kirche, sondern durchaus auch innerhalb der christlichen Gemeinde, gewiß auch im Leben des einzelnen Christen zwischen dem Fleisch der Sünde und dem Geist Gottes (Röm 7). „*Sollte Gott gesagt haben...?*“ Dazu eine kleine Auswahl von historischen Beispielen für solche Konflikte:

Seit ihren Anfängen ist die christliche Gemeinde in der sie umgebenden multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft eine Minorität gewesen. Das führte zu manchen Konflikten, und damals wie heute werden politische und ethische Themen zu Bekenntnisfragen, weil sie das Gewissen der Menschen berühren und unruhig machen.

Der *Kaiserkult*, der die politische Gemeinschaft in einem Vielvölkerstaat sichern sollte, ist nicht vereinbar mit dem ersten Gebot und dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem einzigen Herren (1 Kor 12,1–2). Vor allem aber gab es damals wie heute Konflikte um die Lebensführung, wenn getaufte Christen nicht mehr alles mitmachen, was die Umwelt für schön, angenehm und auch lebensnotwendig hält. „*Das befremdet sie, daß ihr euch nicht mehr mit ihnen stürzt in dasselbe wüste, unordentliche Treiben, und sie lästern*“ (1 Petr 4,4). Wir können uns heute leicht vorstellen, wie man in einer solchen Situation hin- und hergerissen ist zwischen Forderungen und Zwängen. Das greift tief ein nicht nur in die Gemeinschaft der Gemeinde, sondern auch in die Gemeinschaft von Familien und in das Leben von Einzelnen. Ich will das mit einem Zitat aus einem christlichen Dokument des 2. Jahrhunderts illustrieren: „*Zwar haben sie (die Christen) an allem als Bürger Anteil, leiden aber wie Fremdlinge. Jegliche Fremde ist ihnen Heimat, und jeder Heimat ist Fremde. Wie alle übrigen heiraten sie, bekommen Kinder, doch sie machen keine Abtreibung. In der Tischgemeinschaft sind sie gastfrei, nicht aber im Geschlechtsverkehr. Sie existieren im Fleisch, leben aber nicht nach dem Fleisch. Sie wandeln auf Erden, sind aber Bürger des Himmels... die Christen leben in der Welt, doch sie sind nicht von der Welt*“.⁸

Ein besonderes Problem bildete im alten Rom das *Konkubinats*. Wörtlich handelt es sich dabei um ein Beischlafverhältnis vor oder außerhalb der Ehe,

⁸ Diognetbrief V,1-VI,3; vgl. Didache V, 2.

also was wir heute mit dem verzierenden Ausdruck „*Ehe ohne Trauschein*“ bezeichnen. Die soziale Folge war, daß Frauen aus solchen Verhältnissen, zudem sehr oft mit Kindern, verlassen und dann wirtschaftlich unversorgt waren. Schon unter dem Kaiser Augustus wurde daher ein Gesetz erlassen (*lex Julia et Poppea*), durch das Frauen in solchen eheähnlichen Verhältnissen auf Zeit und unter Stand wirtschaftlich abgesichert werden sollten. Die christliche Gemeinde jedoch hat durchgesetzt, daß ein solches Konkubinat eine vollgültige Ehe ist, die eine andere Ehe ausschließt.⁹ Dies steht unter der Einsicht von 1 Kor 6,16ff: „*Oder wißt ihr nicht: wer sich an die Hure hängt, der ist ein Leib mit ihr? Denn die Schrift sagt: ‚Die zwei werden ein Fleisch sein.‘ Wer aber dem Herrn anhängt, der ist ein Geist mit ihm. Flieht die Hurerei! Alle Sünden, die der Mensch tut, bleiben außerhalb des Leibes; wer aber Hurerei treibt, der sündigt am eigenen Leibe.*“ Außerehelicher Geschlechtsverkehr widerspricht dem Gebot und Willen Gottes.

Ein anderes Beispiel nehme ich aus dem Reformationsjahrhundert. Hier geht es um die sogenannten *klandestinen Ehen*. Das sind Ehen, die insgeheim zwischen zweien und ohne rechtlich-vertragliche Sicherung eingegangen wurden, heute: „*Ehen ohne Trauschein*“. Das daraus erwachsende soziale Problem war, daß es zahlreiche Frauen gab, die, meist noch mit Kindern, von ihren Männern verlassen waren und bei denen eine Eheschließung rechtlich nicht nachweisbar war.¹⁰ Heute wird dieser Sachverhalt mit dem beschönigenden und verzierenden Ausdruck „*Alleinerziehende*“ bezeichnet. Viele Gemeinden gerieten dadurch in Schwierigkeiten, daß sie diese vaterlosen Familien unterstützen mußten, ganz zu schweigen von den Folgen einer Kindererziehung ohne Väter. Genau aus diesem Grunde wurde von Staat und Kirche eine *Formpflicht* für die Eheschließung eingeführt.¹¹ Standesämter gab es damals noch nicht, und so waren in der Regel die Pfarrer für zivilrechtliche Angelegenheiten (ebenso wie für die Schulen) zuständig. Die standesamtliche Eheschließung wurde 1875 unter *Bismarck* eingeführt. Dies stand neben anderen Gesetzen im Zusammenhang mit dem Kulturkampf, und so wurde die standesamtliche Eheschließung zur rechtlichen Voraussetzung für eine kirchliche Einsegnung der Ehe. Welche Voraussetzungen und Konsequenzen es hat, daß neuerdings diese amtliche Verbindung aufgehoben worden ist, sei hier nur kurz angeführt:

Exkurs: Im Personenstandsgesetz (PStG) wurden 2007 vom Bundestag die §§ 67 und 67 a gestrichen, die eine kirchliche Trauung verbieten, wenn ihr nicht

9 Belege dazu: Art. Konkubinat in RE³ 10,745; Art. Concubinat DACL III, IIc, 2494ff. In manchen Ländern, z. B. im Iran, gibt es auch heute noch diese rechtliche Regelung.

10 Vgl. dazu: Siegfried *Reicke*, Geschichtliche Grundlagen des deutschen Eheschließungsrechts. In: H. A. *Dombois*, F. K. *Schumann*, (Hgg), Weltliche und kirchliche Eheschließung. Beiträge zur Frage des Eheschließungsrechts (= Glaube und Forschung 6) Gladbeck 1953.

11 Z. B. Pfalzgrave *Friderichs*, des Churfürsten aufgerichtete christliche Eheordnung“ 1563 [UB Heidelberg, Palatina I,2]; sowie das Decretum Tametsi des Konzils von Trient von 1564 [DS 1813–1816].

eine standesamtliche Trauung vorausgegangen ist („Vorausrauungsverbot“). Die Gesetzesänderung ist mit dem 1. Januar 2009 in Kraft getreten, und seitdem sind kirchliche Eheschließungen ohne standesamtliche Trauung möglich.

Die römisch-katholische Kirche, die ohnehin nur oder erst die kirchliche Trauung durch einen geweihten Priester als Sakrament und daher allein als gültig betrachtet, hat damit keine besonderen Schwierigkeiten. Allerdings haben die Diözesen (z. B. Freiburg am 21.11.2008) sogleich und sehr umsichtig eine „*Ordnung für kirchliche Trauungen bei fehlender Zivileheschließung*“ formuliert. Darin wird ausführlich aufgezählt, welche Rechtsfolgen das hat: U. a. gelten nur kirchlich getraute Paare nach staatlichem Recht als unverheiratet, keine gesetzlichen Unterhaltsansprüche, kein Ehegattenerbrecht, kein gemeinsamer Familienname, keine Renten- und Versorgungsansprüche, kein Zeugnisverweigerungsrecht, kein Steuersplitting.

Vermutlich muß man hinzufügen, daß in solchen Fällen ohne weiteres eine andere Ehe rechtmäßig geschlossen werden kann.

In evangelischen Kirchen wird eine vorangehende Ziviltrauung dringend empfohlen.

An diesem Vorgang sieht man, wie der – früher von den Kirchen geforderte und eingeführte – Rechtsschutz für die Ehe von der kirchlichen Trauung getrennt wird. Allerdings ist auch nicht zu übersehen, daß solche Ansichten in Lehre und Leben protestantischer Kirche und Theologie durchaus weit verbreitet sind und leider auch akzeptiert werden, vermutlich aus ganz einfacher Unkenntnis der Geschichte: Eine „Ehe ohne Trauschein“ ist daher keineswegs ein Fortschritt, sondern eine Verbindung ohne Rechtsschutz. Kein Wunder, daß der Gesetzgeber hier laufend nachbessern muß.

Wie in der Geschichte kirchliche Verantwortung für die Ehe auch gegen herrschende Praxis und geltendes Recht wahrgenommen wurde, zeigten die Beispiele zum Konkubinat und zu den klandestinen Ehen. Doch es gibt auch andere positive Beispiele, zumal aus der Zeit des Kirchenkampfs. Es ist weithin vergessen, daß es nach der ersten Bekenntnissynode von 1934 bis zum Oktober 1943 insgesamt zwölf Bekenntnissynoden gegeben hat, die sich alle mit der Ordnung des kirchlichen Lebens und der Verantwortung für die Gesellschaft nach Gottes Wort und Gebot beschäftigt haben. In schwerer Zeit sind wichtige Erklärungen und Entscheidungen abgegeben worden. Dazu gehört z. B. das Bußtagswort der 12. Bekenntnissynode in Breslau vom Oktober 1943, mit dem mahndend an die unveränderte Geltung und notwendige Einhaltung der Gebote erinnert wird: *„Wir dürfen Gottes Wort nicht verkehren, das Heilsame nicht unheilvoll, das allein Wahre nicht dumm und falsch nennen lassen. Wir dürfen nicht menschliche Gesetze und Ordnungen verherrlichen, als wären sie Gottes Werk. Die Kirche darf sich das Recht nicht nehmen lassen, Gottes heilige Gebote zu predigen. Nur wo sie die Übertretung der heiligen Gebote Gottes Sünde*

nennt, kann sie auch die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden, Heil und Seligkeit durch Christus verkündigen“.¹²

Besonders eingeschärft wird die Geltung des 5. und des 6. Gebots. Dazu heißt es:

„Wehe uns und unserem Volk, wenn das von Gott gegebene Leben für gering geachtet und der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, nur nach seinem Nutzen gewertet wird; wenn es für berechtigt gilt, Menschen zu töten, weil sie für lebensunwert gelten oder einer anderen Rasse angehören, wenn Haß und Unbarmherzigkeit sich breit machen. Denn Gott spricht: ‚Du sollst nicht töten‘.“

„Wehe uns und unserem Volk, wenn die Ehe, die von Gott gestiftet und von Christus für untrennbar erklärt ist, aus menschlicher Willkür geschieden wird und wenn Gottes Wort „Seid fruchtbar und mehret euch“ von der heiligen Ordnung der Ehe getrennt und Zucht und Keuschheit für Muckerei erklärt werden. Denn Gott spricht: ‚Du sollst nicht ehebrechen‘.“

Noch im Mai 1944 veröffentlichte der Bruderrat der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union ein Rundschreiben an die Pfarrer und Gemeinden.¹³ Darin heißt es, was heute ohne jede Änderung genauso gesagt werden muß: *„Sie wissen alle, daß die Anschauungen über die Ehe sich in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr gelockert haben. Es ist, als wollte die Welt zurücklenken zu den Ehebegriffen der griechischen und der römischen Welt, wie sie vor dem Christentum gewesen waren. Die Zahl der Ehescheidungen wird größer und größer; sie ist heute in Deutschland mehr als doppelt so groß als vor dem ersten Weltkrieg. Der voreheliche und außereheliche Verkehr wird als Selbstverständlichkeit betrachtet. Und selbst der Abschaffung der Einehe wird das Wort geredet... Wir begegnen solchen Anschauungen selbst bei treuen Gliedern der christlichen Gemeinde. Und wir haben die Beobachtung machen müssen, daß es unter den Brüdern im Amt vielfach an der Sicherheit des Urteils über diese Dinge fehlt, die doch unerläßlich ist, sowohl für die eigene Eheführung als auch für die seelsorgerliche Beratung der Gemeindeglieder, die in Not und Anfechtung gekommen sind.“* In dieser Klarheit nach dem Wort Gottes kann dann aber auch gesagt werden: Die Kirche kann *„jemanden, der die Ehe gebrochen hat, in einem kirchlichen Amt grundsätzlich nicht tragen, welcher Art dieses Amt auch sei. Sie wird auch von einem Pfarrer, der sich hat scheiden lassen, in der Regel verlangen müssen, daß er sein Amt aufgibt, so bitter das auch sein mag. Auch Ältester oder Synodaler sollte jemand, der sich hat scheiden lassen, nicht sein... menschliches Mitleid mit dem Amtsträger*

12 Wilhelm Niesel, Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1934–1943. Bielefeld 1949. 109f.

13 Abgedruckt in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944. Hg. Joachim Beckmann. Gütersloh 1948. 404–406.

und seiner Familie darf nicht dazu führen, daß die Glaubwürdigkeit der Verkündigung verlorengeht.“

Ich denke, alle diese Beispiele und Texte braucht man nicht zu kommentieren. Jeder wird aber wohl auch spüren, wie damit unseren kirchlichen Verhältnissen sowie manchen synodalen Erklärungen und Entscheidungen ein Spiegel vorgehalten wird. Wenn man über 75 Jahre nach der 1. Bekenntnissynode von Barmen-Gemarke jubiliert, sollte man daher lieber zur Buße rufen, wo Kirchenleitungen, Synoden und kirchliche Amtsträger in der Leitung der Kirche wie auch in eigener Lebensführung die klaren Gebote Gottes verachten, übertreten und durch Mehrheitsbeschlüsse aufheben.

Um nicht Einzelheiten, die jedem bekannt sind, zu beschreiben und anzuklagen, zitiere ich aus einem „*Bericht von der Frühjahrstagung der Interessenvertretung der Vikarinnen und Vikare in der EKD in Kiel*“, der zudem noch im *Deutschen Pfarrerblatt* 1991 veröffentlicht worden ist. Unter der Überschrift „*Christliche Lebens(eng)führung*“. *Darin ist zu lesen: „Es gibt keine christliche Ehe, sondern nur ein christliches Miteinander, das auch in der Ehe gelebt werden kann. Die Ehe als einzig christliche Lebensform läßt sich daraus nicht ableiten. Neben diese herkömmliche Form sind solche getreten wie allein Lebende bzw. allein Erziehende, unverheiratet zusammenlebende heterosexuelle und homosexuelle Paare, sowie Wohn- und Lebensgemeinschaften. Im Wandel der Zeiten nicht die überkommene Institution sondern die personale Beziehung zwischen Menschen im Blick zu haben (auch in den eigenen Reihen!) ist die angesagte Aufgabe für die Kirche. Die Wahl der Lebensform dabei den Pfarrern und Pfarrerinnen zu überlassen, wäre ein Beweis dafür, daß die Kirchenleitungen die Mündigkeit und Eigenverantwortlichkeit ihrer Mitglieder ernst nimmt.“*¹⁴

Das bedarf keines weiteren Kommentars. Hinter dieser Erklärung steht jedoch die Generation, die heute die Kirche leitet. Dieser Text zeigt aber auch, daß hier die Grundlage im Wort Gottes von Heiliger Schrift und Bekenntnis aufgegeben ist. An deren Stelle aber sind wieder die Forderungen von Zeit, Gesellschaft und Politik getreten. Auch hier muß mit der Erklärung der 1. Bekenntnissynode von Barmen 1934 festgestellt werden, daß damit *die Kirche aufgehört hat, Kirche zu sein*. Wer so entscheidet, lehrt und handelt, befindet sich außerhalb der Kirche, und dazu braucht es kein Verfahren. Die dem guten Hirten gehörenden Schafe wissen die Stimme des guten Hirten von der Stimme des Mietlings zu unterscheiden, der nicht für die Herde, sondern von der Herde lebt (Joh 10).

¹⁴ Deutsches Pfarrerblatt 91, 1991 323ff. Im selben Heft folgt dann ein Bericht von der „4. Jahrestagung getrennt lebender und geschiedener Frauen von Pfarrern (336ff).“

5 Das christliche Zeugnis von der Ehe und für die Ehe.

Wenn wir die Eheunterweisung Jesu und seiner Apostel kurz zusammenfassen, dann bricht unweigerlich der Widerspruch zu unserem heutigen Leben und Urteilen auf. Denn nach dem Wort und der Ordnung Gottes gilt in aller Eindeutigkeit: Keine Ehescheidung (Mt 19,1–12pp; 1 Kor 7) sowie Unterordnung der Frau unter den Mann (Eph 5,21–33, 1 Tim 2,8–15; 1 Petr 3,1–7). Was ich von der Interessenvertretung der Vikarinnen und Vikare zitiert habe, ist als Reaktion durchaus verständlich. Auch die Jünger sagen zu ihrem Herrn voller Entsetzen: *„Steht die Sache eines Mannes mit seiner Frau so, dann ist es nicht gut zu heiraten“* (Mt 19,10).

Doch zwei Dinge sind hier zu beachten:

Zum einen: Der Herr führt zurück in den paradiesischen Urstand der Schöpfung vor dem Sündenfall: *„Er aber antwortete und sprach: Habt ihr nicht gelesen: Der im Anfang den Menschen geschaffen hat, schuf sie als Mann und Frau und sprach: ‚Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seiner Frau hängen, und die zwei werden ein Fleisch sein‘? So sind sie nun nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden!“* (Mt 19,4–6).

Zum andern schreibt der Apostel Paulus: *„Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, die er als seinen Leib erlöst hat. Aber wie nun die Gemeinde sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen ihren Männern unterordnen in allen Dingen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich selbst für sie dahingegeben, um sie zu heiligen. Er hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, damit er sie vor sich stelle als eine Gemeinde, die herrlich sei und keinen Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen habe, sondern die heilig und untadelig sei. So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst. Denn niemand hat je sein eigenes Fleisch gehaßt; sondern er nährt und pflegt es, wie auch Christus die Gemeinde. Denn wir sind Glieder seines Leibes. ‚Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seiner Frau hängen, und die zwei werden ein Fleisch sein‘. Dies Geheimnis ist groß; ich deute es aber auf Christus und die Gemeinde. Darum auch ihr: ein jeder habe lieb seine Frau wie sich selbst; die Frau aber ehre den Mann“* (Eph 5,22–33).

Die aus dem Sündenfall erwachsene Konkurrenz von Mann und Frau in der Ehe wird durch die Gemeinschaft im Leib Christi aufgehoben (vgl. auch 1 Kor 12 und Röm 12). Von hier aus ist die Geburt und Erziehung von Kindern auch nicht mehr eine „Familienpause“ oder ein „Karriereknick“, sondern die christliche Frau ist mitwirkend in der Heilgeschichte: *„Sie wird aber selig werden dadurch, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie bleiben mit Besonnenheit im Glauben*

und in der Liebe und in der Heiligung (1 Tim 2,15), und man darf daher auch von einer „apostolischen Sukzession der Frauen“ sprechen, wie der Apostel Paulus an seinen Schüler Timotheus schreibt: „Denn ich erinnere mich an den ungefärbten Glauben in dir, der zuvor schon gewohnt hat in deiner Großmutter Loïs und in deiner Mutter Eunike; ich bin aber gewiß, auch in dir“ (2 Tim 1,5).

Wenn wir hier rein menschlich nach unseren Erfahrungen reagieren, wie das schon die Jünger Jesu taten, dann sind solche Weisungen nicht nur unverständlich, sondern geradezu verletzend. Auch der Herr weiß, daß Menschen das nicht von sich selbst verstehen können: „Er sprach aber zu ihnen: *Dies Wort fassen nicht alle, sondern nur die, denen es gegeben ist*“ (Mt 19,11).

Als Forderung wird das stets auf menschlichen Widerspruch treffen und die Frage auslösen: „Sollte Gott gesagt haben?“ Wie ist das vereinbar mit der Liebe Gottes zum Sünder? Und dann beginnt man nicht den Sünder, sondern die Sünde zu rechtfertigen, wie das mit vielen Deutungen und Entscheidungen ständig geschieht. Dabei wird jedoch völlig übergangen, was der erneuerte Mensch nach dem Geist Gottes durch die Taufe ist (Joh 3,1–13; Ti 3,4–8; Röm 6–7). Stattdessen fragt man nur nach dem, was heute ankommt und was man dem Menschen von heute zumuten kann, ohne daß er sich von der Kirche abwendet und als Kirchensteuerzahler verloren geht. Man fürchtet das *Gericht der Menschen*, aus dem es keine andere Rettung als die Unterwerfung gibt. Aber denken wir dann auch an das *Gericht Gottes*, dem wir alle entgegengehen und aus dem wir nur durch den Glauben an Jesus Christus gerettet werden können? Hier geht es also um die Entscheidung zwischen Bekennen und Verleugnen (Mt 10,32–33; Mk 8,38; Lk 9,26; 2 Tim 2,12).

In Luthers Schrift „*Von Ehesachen*“ (1530) finden sich zwei bedenkenswerte Aussagen, die allerdings beide heute überraschend und befremdlich anmuten können. In der einen heißt es: „*Denn unter Christen oder Gläubigen ist in solchen und allen Sachen leichtlich zu handeln*“. In der anderen heißt es: „*Wer einen Gott hat ohne sein Wort, der hat keinen Gott; denn der rechte Gott hat unser Leben, Wesen, Stand, Amt, Reden, Tun, Lassen, Leiden und alles in sein Wort gefaßt und uns vorgebildet, daß wir außer seinem Wort nichts suchen noch wissen dürfen noch sollen, auch von Gott selbst nicht...*“¹⁵ Die Meinung ist: Wer ein rechter Christ ist, der wird sich in allen Dingen, also auch bei dem so schwierigen Thema Ehe, nicht nach seinen eigenen Wünschen, Vorstellungen und Erfahrungen richten, sondern allein nach dem, was Gott in seinem Wort offenbart; andernfalls ist er kein Christ. Das wird auf erheblichen Widerspruch treffen, denn gerade bei diesem Thema sind wir auch in der christlichen Gemeinde gewöhnt, von den vielen und leider oft schmerzlichen Erfahrungen auszugehen, die wir zu bestehen haben oder an denen wir scheitern.

Johann Gerhard (1582–1637) beschließt seine umfangreichen und tiefgreifenden Ausführungen zu unserem Thema mit einem Gebet: „*Gott, der Stifter und Schützer der Ehe, möge diesen Orden, den er eingesetzt hat, in seiner Weisheit und Güte bewahren und beschützen, er möge frommen Eheleuten seinen Segen geben und uns alle zu dem im Reich der Herrlichkeit bereiteten himmlischen Hochzeitsmahl des Lammes in seiner Barmherzigkeit führen, um Christi willen, dem Bräutigam unserer Seele, der in Ewigkeit gepriesen sei. Amen.*“¹⁶

6 Zum Schluß eine Zusammenstellung der größten theologischen Grundfehler in der Orientierungshilfe der EKD

Hier geht es nicht um eine Vielfalt von Theologenmeinungen, sondern um Grundlagen christlichen Glaubens und christlicher Lehre, die allgemeinverbindlich sind und dem „*magnus consensus*“ der katholischen (also nicht nur römischen) Kirche entsprechen:¹⁷

1. Der *Dreieinige Gott* ist nicht eine zeitbedingte Vorstellung von Göttlichem. Er spricht in seinem Wort der Heiligen Schrift, er rettet, aber er richtet und straft auch. Von Gott und seinem Reden und Handeln ist in dem Text an keiner Stelle die Rede.

2. *Heilige Schrift* (S.13) als Offenbarung des Dreieinigen Gottes enthält das wirkende Zeugnis des Wortes Gottes, durch das er handelt in Gericht und Gnade, in Verstehen und Verstockung (z. B. Jes 6,10; Mt 13,14f; Mk 4,11; Apg 28,26). Das ist nicht eine „*Vielfalt biblischer Bilder*“ in „*historischer Bedingtheit*“. Vor allem aber ist es nicht die Aufgabe des Rates der EKD, die Schrift autoritativ auszulegen. Der Rat bzw. die Kirche stehen nicht über der Schrift, sondern deren Entscheidungen stehen unter der Schrift und sind an ihr zu messen.

3. *Rechtfertigung* (S.61,65,71) ist nicht ein Verzicht auf Werke und Leistung unter Aufhebung der Gebote und Verbote Gottes (Antinomismus), sondern die Rettung des Sünders, der seine Sünde, die am Maßstab der Gebote erkannt wird, bekennt, aus dem Gericht Gottes durch den Glauben an Jesus Christus, der für uns Sünder am Kreuz gestorben und für unsere Rettung von den Toten auferstanden ist. Von Umkehr und Vergebung ist an keiner Stelle die Rede.

4. *Schöpfungsordnung* (S.58,59,67 u. a.) ist ein wichtiger Sachverhalt, der darauf hinweist, daß der Dreieinige Gott diese Welt, den ganzen weiten Kosmos geschaffen und vom Größten bis zum Kleinsten geordnet hat. Diese Ordnung Gottes durchzieht die belebte und unbelebte Natur ebenso wie das Leben und Zusammenleben der Menschen. Wer das leugnet, aufhebt oder verändert, trägt die Verantwortung für die Straffolgen aus dem Gericht Gottes für Zeit und Ewigkeit (Hes 3,16–21; 33,7–9; Mt 7,15–23).

16 Johann Gerhard, *Loci Theologici* Vol. VII, 466.

17 Ein Konsens, der allerdings nicht unbedingt mit herrschenden Meinungen von Theologen übereinzustimmen braucht.

Eheschließung als Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsenses

Lutherisches Ehe- und Trauverständnis nach Aufhebung der Standesamtspflicht

1. Die Sachlage

Mit dem 1. Januar 2009 trat eine Gesetzesänderung in Kraft, mit der die Paragraphen 67 und 67a des Personenstandsgesetzes aufgehoben wurden.

In § 67 PStG hieß es bisher:

„Wer eine kirchliche Trauung oder die religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung vornimmt, ohne daß zuvor die Verlobten vor dem Standesamt erklärt haben, die Ehe miteinander eingehen zu wollen, begeht eine Ordnungswidrigkeit, es sei denn, daß einer der Verlobten lebensgefährlich erkrankt und ein Aufschub nicht möglich ist oder daß ein auf andere Weise nicht zu behebender schwerer sittlicher Notstand vorliegt, dessen Vorhandensein durch die zuständige Stelle der religiösen Körperschaft des öffentlichen Rechtes bestätigt ist.“

Paragraph 67a wiederholt ergänzend:

„Wer eine kirchliche Trauung oder die religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung vornimmt, ohne daß zuvor die Verlobten vor dem Standesamt erklärt haben, die Ehe miteinander eingehen zu wollen, begeht eine Ordnungswidrigkeit, wenn er dem Standesamt nicht unverzüglich schriftlich Anzeige erstattet.“

Die Übertretung des Verbotes einer kirchlichen Trauung ohne vorhergehende (oder mindestens unmittelbar nachfolgende) standesamtliche Beurkundung galt also bisher als Ordnungswidrigkeit, dem Falschparken vergleichbar, wurde aber im Unterschied dazu weder mit konkreten Sanktionen bedroht, noch geahndet.

Hinzu kommt, daß einige Ausnahmeklauseln galten:

1. Die lebensgefährliche Erkrankung eines Verlobten, wobei die nachfolgende Anzeige beim Standesamt (nach § 67a) vorausgesetzt wird.

2. Das Vorliegen eines auf andere Weise nicht zu behebenden „schweren sittlichen Notstands“, wobei auch hier die nachträgliche Anzeige zu erfolgen hat.

Zur Erläuterung des Begriffe „schwerer sittlicher Notstand“: Die Formulierung stammt aus dem sog. Reichskonkordat zwischen dem Deutschen Reich und dem Vatikan vom 20. Juli 1933, wo es im Schlußprotokoll zu Absatz 26 heißt: *„Ein schwerer sittlicher Notstand liegt vor, wenn es auf unüberwindliche oder nur*

mit unverhältnismäßigem Aufwand zu beseitigende Schwierigkeiten stößt, die zur Eheschließung erforderlichen Urkunden rechtzeitig beizubringen.“

Damit ist also nichts anderes gesagt, als das in § 67 bereits angeführte konkrete Beispiel der Lebensgefahr es nahelegt.

Nicht gemeint, und damit nähern wir uns der Frage, weshalb diese Gesetzesänderung überhaupt eines Kommentars von kirchlicher Seite bedarf, ist, daß beispielsweise das nichteheliche Zusammenleben zweier verwitweter Rentner, die auf eine standesamtliche Trauung verzichten, um weiterhin beide Renten in voller Höhe beziehen zu können (sog. „Rentnerkonkubinat“), aus kirchlicher Sicht „unsittlich“ sei und daher eine kirchliche Trauung zur Salvirung dieses Zustandes zwingend geboten und moralisch, trotz zu begehender Ordnungswidrigkeit, erlaubt sei.

Ein weiterer Anlaß zu den vorliegenden Anmerkungen ist jedoch die Tatsache, daß die sog. Zivilehe und die nun aufgehobenen Paragraphen 1875 durch Bismarck in Preußen und den preußisch annektierten Territorien eingeführt wurden und innerhalb wie außerhalb der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) häufig die Auffassung vertreten wird, die Entstehung einer der Vorgängerkirchen der heutigen SELK, nämlich die der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche (1878), sei unmittelbar als Protestreaktion auf die Einführung der Zivilehe zurückzuführen, ja geradezu ein Bekenntnisakt christlich gebotenen Ungehorsams gegenüber der Obrigkeit im Sinne von Apg 5, 29.¹

2. Historische Erinnerung

Das am 1. Januar 1876 in Kraft getretene „Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und über die Zivilehe“ vom 6. Februar 1875 wurde, das gilt es festzuhalten und zu würdigen, auch in konfessionellen, konservativ-lutherischen Kreisen, aus denen dann die Hannoversche ev.-luth. Freikirche hervorging, ausdrücklich begrüßt.

Man erkannte darin das, was es auch sein wollte: einen richtigen Schritt in Richtung einer Trennung von Staat und Kirche, also einen Schritt aus der unseligen Verzahnung von „Thron und Altar“.²

In seiner „Geschichte der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche“ zitiert Eduard Bingmann, eine Erklärung der kirchlichen „Berliner August-Konferenz“ von 1875 ausdrücklich zustimmend und positiv, in der es heißt:

„1. Durch Einführung der Zivilehe hat sich der Staat in Bezug auf das Eherecht von der Kirche getrennt, damit wird der Kirche ihre Freiheit auf diesem Gebiete zurückgegeben.“

1 „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“

2 ...die allerdings erst 1918 durchgeführt, aber 1933 auf andere, noch schrecklichere Weise wieder aufgenommen wurde!

2. Die Kirche hat umso mehr die Pflicht, ihr Eherecht nur nach ihren Prinzipien, d.h. nach dem Worte Gottes auszugestalten und zu ordnen.
3. Demgemäß hat sie von ihren Gliedern zu fordern, daß sie sich den Gesetzen des Staates unterwerfen, aber ohne die kirchliche Trauung ihre Ehe nicht für christlich perfekt halten.
4. Die Trauung ist nicht bloß Segnung der bürgerlich geschlossenen Ehe, sondern selbständige Schließung der christlichen Ehe.
5. Daraus folgt, daß die Form der christlichen Eheschließung höchstens insofern einer Änderung bedarf, daß an der betr. Stelle das Prädikat ‚christlich‘ eingefügt wird.“³

Die Väter der Hannoverschen Freikirche sahen in der Einführung der Zivilehe also die Möglichkeit, ihr Eherecht kirchlich *selbständig*⁴ und auf der Grundlage *kirchlicher* Werte und Normen zu regeln und die Verpflichtung, dies nun aber auch konsequent und ohne Rücksicht auf gesellschaftliche und politische Mehrheitsmeinungen zu tun.

In den fünf kurzen Sätzen sind auch gewichtige theologische Entscheidungen in Bezug auf das christlich-kirchliche Ehe- und Trauverständnis enthalten:

Insbesondere wird die bürgerlich geschlossene Ehe, der keine kirchliche Trauung folgt (!), als „nicht christlich perfekt“ bezeichnet.

Zu unterscheiden ist hier zwischen der als gültig anerkannten Ehe zweier Nichtchristen, die diese Lebens- und Rechtsgemeinschaft beim Standesamt öffentlich beurkunden lassen und der christlichen Ehe. Nur diese, die Ehe zwischen Christen, sei „imperfekt“, nicht vollständig und also auch kirchlich nicht als Ehe im vollen Sinne anerkannt, wenn sie nicht kirchlich geschlossen wird.

Von Bedeutung ist der Begriff der „selbständigen Schließung der christlichen Ehe“ im vierten Satz. Daraus wird deutlich, daß die kirchliche Trauung auch nicht nur als notwendiger Zusatz zur bürgerlichen Eheschließung zu verstehen sei, sondern als etwas „ganz anderes“.

Dieses „ganz Andere“ und Selbständige findet seinen liturgischen Ausdruck u. a. in der sog. Kopulationsformel, bei der der Pfarrer das Brautpaar (nicht das Ehepaar!) ehelich zusammenspricht:

„Weil ihr miteinander die Ehe eingehen wollt und euch dazu öffentlich bekennt, so spreche ich berufener Diener der Kirche euch ehelich zusammen im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

3 Eduard Bingmann, Geschichte der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche, Celle 1924, S.1.

4 Zum ekklesiologischen Verständnis des Begriffes „selbständig“ im Kirchennamen der SELK vgl. Volker Stolle, Die Selbständigkeit der Lutherischen Kirche.in: Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung. Konfession und Union. Freikirchenforschung 2000. Nr.10, S.228–259.

Eine entsprechende Formulierung findet sich bereits in Luthers Traubüchlein (1529), der als Anhang zum Kleinen Katechismus den lutherischen Bekenntnisschriften beigelegt ist.⁵

Außerordentlich aufschlußreich ist schließlich die folgende begründete Zustimmung zur Zivilehe aus der Feder Bingmanns in der Rückschau anlässlich des 50. Jubiläums der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche, in der er auf die nunmehr geltende Verpflichtung der Pfarrer eingeht, sich an die neue Gesetzgebung auch zu halten, bzw. deren Widerstand tadelt:

„Die Erkenntnis ihrer Pflicht gegenüber der durch die Zivilehe geschaffenen kirchlichen Lage war wohl in den Kreisen der Hannoverschen Geistlichkeit vorhanden, daß aber ein kräftiger Wille zu einem dieser Pflicht gemäßen Handeln vielfach nicht vorhanden war, bewies schon die übertriebene Furcht vor der Zivilehe, welche sich in kirchlichen Blättern und in Predigten äußerte, verbunden mit der Blindheit der Theologen, welche jeder Zivileheschließung mit aller Macht entgegen arbeiteten, also gleichsam mit Gewalt den Widerstrebenden das christliche Kleid aufzwingen wollten, während sie Gott hätten danken sollen, daß sie durch die Einführung der Zivilehe von dem Gewissenszwang befreit wurden, solche zu trauen, welche von der Kirche nichts wissen wollten.“⁶

Bis zur Einführung der Zivilehe bestand nur die Alternative zwischen dem (weitgehend noch gesellschaftlich geächteten und rechtlosen) Konkubinats, der „wilden Ehe“, und der kirchlichen Eheschließung vor (beamteten) Geistlichen einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft.⁷ Die Rechtslage war nicht völlig eindeutig, ging aber davon aus, daß der Staat gewissermaßen den Geistlichen (in Preußen Staatsbeamte!) die Beurkundungsvollmacht übertragen habe. Ganz ähnlich verhält es sich bis heute in einer Reihe europäischer und außereuropäischer Länder.

Die von Bingmann positiv gewürdigte neue Freiheit war also eine doppelte: Einerseits gestand der Staat der Kirche ausdrücklich das Recht eigenständiger Ehegesetzgebung zu⁸, andererseits erhielt die Kirche, erhielten die Geistlichen die Freiheit und das Recht zur Versagung der Eheschließung, wenn die Brautleute „von der Kirche nichts wissen wollten“.

5 BSLK 531,9 „...ideo jam eos pronuntio conjuges in nomine...“; dt.: „...so spreche ich sie ehelich zusammen im Namen...“

6 Bingmann, a.a.O., S.2.

7 Die erste rein zivilrechtliche Eheschließung erfolgte übrigens bereits 1855 in Varel/Oldenburg zwischen einem Baptistenprediger und seiner Verlobten. Oldenburg hatte nach französischem Vorbild bereits früher als Preußen eigenstaatliches Partikularrecht eingeführt. Für Angehörige von Sekten bzw. nicht-landeskirchlichen Gemeinden bestand keine andere Möglichkeit einer rechtlich anerkannten Eheschließung, da ihre Prediger und Religionsdiener, die im Unterschied zu landeskirchlichen Geistlichen keine Beamten waren, nicht die öffentlich-rechtlichen Personenstandsbeurkundungsbefugnisse hatten.

8 § 82 PStG v. 1876: „Die kirchlichen Verpflichtungen in Bezug auf Taufe und Trauung werden durch das Gesetz nicht berührt.“

Einer der Auslöser für die Entstehung der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche war also keineswegs unmittelbar die Einführung der Zivilehe, sondern vielmehr das von der Landessynode der Hannoverschen Landeskirche 1876 (!) beschlossene neue Kirchengesetz, in dem es hieß: „Die kirchliche Trauung hat die rechtsgültig geschlossene Ehe zur Voraussetzung“, vielmehr aber noch die damit zusammenhängende Änderung der Trauliturgie. Fortan ersetzte nämlich die neue Präsentation der Eheleute „Es sind hier gegenwärtig N.N. und N.N., die ordentlicher Weise ihre Ehe *rechtsgültig geschlossen* haben und nun mehr im Namen des dreieinigen Gottes sich wollen trauen lassen“ die alte, aus der Lüneburger Kirchenordnung stammende „Es sind allhie gegenwärtig N.N. und N.N., welche sich in den ehelichen Stand nach göttlichem Willen *zu begeben bedacht* sind usw.“

Die Liturgie brachte das neue Eheverständnis, wonach eine bereits „perfekte Ehe“ nur noch gesegnet werde, im gottesdienstlichen Vollzug zum Ausdruck.⁹

Der Widerstand entzündete sich also erst an diesem, von Seiten des Staates mit keiner Silbe oder Andeutung geforderten vorauseilenden Gehorsam der Landeskirche, die, anstatt von der neuen Freiheit Gebrauch zu machen, sich selbst Fesseln anlegte.

Ein Synodalantrag (Sup. Rocholl), den Begriff „rechtsgültig“ wenigstens durch „bürgerlich“ zu ersetzen, damit nicht der Anschein erweckt werde, die Ehe sei ohne kirchliche Trauung schon „perfekt“, wurde abgelehnt.

Übrigens wurde nicht, wie vielfach gedacht und gesagt wird, die Kopulationsformel vollständig aus der Agende entfernt. Die Änderungen der Formel waren vermeintlich geringfügig und bestanden darin, anstelle von ehelicher nur noch von Zusammensprechung zu reden und zu Beginn die Eheleute bereits als solche anzusprechen („Weil denn diese gegenwärtige Personen... einander zur Ehe begehrt und sich....als christliche Eheleute bekannt...*haben*... so spreche ich als verordneter Diener der Kirche sie zusammen usw.“¹⁰)

Den widersprechenden Pastoren (und Laien!) ging es um nichts weniger, als um die Bewahrung der alten lutherischen Lehre und Praxis in Sachen Ehe und Trauung, letztlich also um die exklusive, weder durch andere Bekenntnisse, noch durch gesellschaftliche Entwicklungen und Tendenzen eingeschränkte, also exklusive Fortgeltung von Schrift und Bekenntnis.

Nebenbei, und damit nicht der Eindruck entsteht, bei dieser Debatte um Ehe und Trauung handele es sich um ein eigentümliches Hannoversches Sonderpfündlein:

Sowohl in der Agende für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen, also die „altlutherische Kirche“ aus dem Jahr 1886 (Cottbus), als auch in der

⁹ Dieses Ehe- und Trauverständnis im Sinne einer nachträglichen Segnung einer bereits „rechtsgültig“ und „perfekt“ geschlossenen Ehe findet sich freilich sowohl in den VELKD-Agenden III von 1964 und 1988.

¹⁰ Bingmann a.a.O. S.4.

sich nun „altpreußisch“ nennenden aus dem Jahr 1935 (Breslau) findet sich im Trauformular selbstverständlich die alte Kopulationsformel mit der ehelichen Zusammensprechung.

Diese entsprach, und zwar bis 1876 eben auch in den lutherischen Landeskirchen Deutschlands, dem allgemein als lutherisch, schrift- und bekenntnisgemäß anerkannten Trau- und Eheverständnis und war liturgischer Ausdruck dieses Verständnisses.¹¹

3. Die möglichen Rechtsfolgen der aktuellen Gesetzesänderung

Das Sozialgesetzbuch (SGB) sieht in der Regel den Wegfall der Rente vor, wenn sich eine verwitwete Person erneut verheiratet.

Häufig sind Frauen betroffen, die bis zu einer Wiederverheiratung bis zu 60 % des letzten Gehaltes ihres verstorbenen Ehemannes als Witwenrente beziehen, vorausgesetzt, sie sind nicht vor dem 45. Lebensjahr verwitwet. Für diesen Fall erhalten sie nur die sog. kleine Witwenrente.

Verwitwete Männer sind finanziell häufig besser gestellt und beziehen z. B. neben der gesetzlichen auch Betriebsrenten.

Wollen christliche verwitwete Personen nicht im sog. Rentnerkonkubinatsleben leben und also heiraten, stehen sie durchaus vor der manchmal sehr folgenschweren Entscheidung, ob sie von einer nach der Heirat gemeinsam veranlagten, deutlich niedrigeren Rente, als es die Summe zweier Renten gewesen wäre, ihre Lebenshaltungskosten bestreiten können. Insbesondere, wenn z. B. noch eine als Alterssicherung erworbene Immobilie abzubezahlen ist, die dem bisher finanziell besser gestellten Ehepartner gehört oder andere laufende Verpflichtungen bestehen.¹²

In solchen Fällen hätte zwar auch bislang schon jeder Pfarrer eine kirchliche Trauung vornehmen können, ohne daß er mit irgendwelchen Sanktionen zu rechnen gehabt hätte.

Die neue Rechtslage erspart aber den Pfarrern einen möglichen Wissenskonflikt und erleichtert es betroffenen Kirchgliedern, „vor Gott und der christlichen Gemeinde“ als rechtmäßig getraute Eheleute miteinander zu leben. Das alte lutherische Ehe- und Trauverständnis zugrunde gelegt, wonach nur die *kirchliche* Trauung eine „perfekte christliche“ Ehe begründet, ist die neue Regelung also kirchlicherseits zu begrüßen und fleißig dort anzuwenden, wo ansonsten unzumutbare Härten oder gar Notlagen entstünden, wozu ja

11 Gemäß dem Grundsatz *lex orandi – lex credendi*, die Regeln des Gottesdienstes (Liturgie) und die Regeln des Glaubens (Lehre) stehen in Entsprechung zueinander bzw. müssen einander entsprechen.

12 Auch die sog. Witwenabfindung vermag da in manchen Fällen die Notlage nicht deutlich zu lindern. Wird eine Frau, z. B. eine Kriegerwitwe, die nach Jahrzehnten des Alleinlebens einen Rentner heiratet, erneut Witwe und heiratet dann ein drittes Mal, verfallen ihre bisherigen Rentenansprüche endgültig und können nicht wieder aufliegen.

im Einzelfall auch die geistliche Notlage zählen kann, in der sich überzeugte Christen befinden, die bisher aus Obrigkeitseingehorsam in „wilder Ehe“ leben mußten.

Sind die entsprechenden Indikationen gegeben und kommt es zu einer kirchlichen Trauung ohne vorherige standesamtliche Eheschließung, müßte ein so getrautes Ehepaar innerkirchlich freilich mit allen Konsequenzen auch als Eheleute behandelt werden. Und zwar aus theologischen Gründen, die es nicht zulassen, „nur“ kirchlich getraute Eheleute als Ehepartner zweiter Klasse anzusehen.

Das ist aber nur die eine Seite der Medaille.

Denn wer sich nur kirchlich trauen läßt, gilt nach wie vor vor Recht und Gesetz nicht als verheiratet.

Einzig der Staat bestimmt, wie und wodurch eine rechtsgültige Ehe zustande kommt.¹³

Das kann sehr unangenehme Konsequenzen haben, die nicht nur jeder kennen muß, der sich zu einer kirchlichen Trauung ohne Standesamt entschließt, sondern die auch die Pfarrer in solchen Fällen im Sinne einer verantwortungsbewußten Rechtsbelehrung zur Sprache bringen müssen.

Wenn beispielsweise ein nur kirchlich getrauter Partner stirbt, ohne ein rechtskräftiges Testament zu hinterlassen, stehen dem Überlebenden, ganz gleich, wie lange die kirchliche Ehe gedauert hat, keinerlei Erbansprüche zu. Im übelsten Fall, wenn keine Verwandten vorhanden sind, fällt dem Staat das gesamte Vermögen des verstorbenen Ehepartners in die Hände.

Der überlebende Ehepartner hat darüberhinaus auch nicht das Recht, darüber zu entscheiden, wo oder auf welche Art (Erd- oder Feuerbestattung etc.) der Ehegatte bestattet wird.

Ebensowenig besteht ein Rechtsanspruch darauf, den Ehepartner im Krankheitsfall z.B. auf der Intensivstation zu besuchen oder ärztliche Auskünfte über seinen Gesundheitszustand zu erhalten. Gleiches gilt für die

13 Bezeichnenderweise sah die zivile Ehegesetzgebung von Anfang an und bis heute in der standesamtlichen Eheschließung nicht etwa nur eine Vertragsunterzeichnung, sondern betitelt den entsprechenden Paragraphen § 1312 BGB mit der Bezeichnung „Trauung“, bzw. nach der Einführung der sog. eingetragenen Partnerschaften „Eintragung“. In diesem Abschnitt wird exakt beschrieben, was auch die kirchliche Trauliturgie vorsieht, wobei einschränkend hinzugefügt werden muß: Die VELKD-Agenden lassen die Deklaration des Brautpaares als „Mann und Frau“ eben weg, während der Standesbeamte eine solche Deklaration vorzunehmen hat! Würde die Kirche auf die Kopulationsformel verzichten, würde sie die eigentliche Trauung dem Standesamt überlassen. „§ 1312 BGB (1) Der Standesbeamte soll bei der Eheschließung die Eheschließenden einzeln befragen, ob sie die Ehe miteinander eingehen wollen, und, nachdem die Eheschließenden diese Frage bejaht haben, aussprechen, daß sie nunmehr kraft Gesetzes rechtmäßig verbundene Eheleute sind. Die Eheschließung kann in Gegenwart von einem oder zwei Zeugen erfolgen, sofern die Eheschließenden dies wünschen.“

Entscheidung über Organentnahmen oder die Zustimmung zu bzw. Ablehnung lebensverlängernder Maßnahmen.

Vor Gericht hat ein nur kirchlich getrauter Ehepartner kein Zeugnisverweigerungsrecht und könnte bei Androhung von Zwangsgeld oder Zwangshaft zu einer Aussage gegen seinen Ehegatten gezwungen werden. Im schlimmsten Fall wäre das auch dann nicht anders, wenn der Ehepartner z. B. zu Unrecht angeklagt ist.

Kinder, die aus solchen Ehen hervorgehen, sind aus staatlicher Sicht unehelich und erhalten automatisch den Namen der Mutter.

Kommt es zu einer Trennung einer solchen Ehe, entfallen sämtliche Regelungen über Vermögenszuwachs oder Unterhaltszahlungen. Ebenso wären Väter davon betroffen, die kein natürliches Umgangs- und Sorgerecht hätten. Auch steuerrechtliche Privilegien für Verheiratete entfallen natürlich. Und andererseits führt das bloße Faktum der Lebens- und Wohngemeinschaft dazu, daß bestimmte Privilegien Alleinlebender (finanzielle Zuschüsse von behördlicher Seite für Wohnung, Heizung etc.) selbstverständlich nicht doppelt bezogen werden können.

Einige der möglichen Härten lassen sich freilich dadurch ausgleichen, daß die Ehepartner, die auf eine standesamtliche Eheschließung verzichten wollen, bestimmte Eventualitäten im Rahmen von Verträgen regeln. Insbesondere aufeinander abgestimmten (und möglichst notariell beglaubigte und beim Amtsgericht hinterlegte) Testamente, in denen Erbschaftsfragen, Bestimmungsrecht über Aufenthalt bei erheblichen mentalen oder gesundheitlichen Einschränkungen, Bestattungsfragen, Besuchs- und Auskunftsrecht etc. klar geregelt sind, möglicherweise auch Bestimmungen über Vormundschaft zugunsten des Partners, können hier einen gewissen Ersatz schaffen.

An der Auflistung der Nachteile eines Verzichts auf standesamtliche Eheschließung ist zu erkennen, daß der Staat, trotz erheblichen Substanzverlustes im Eheverständnis, insbesondere die Einführung „eingetragener Lebenspartnerschaften“, aber schon längst durch die Ermöglichung von Scheidungen und Wiederheiraten in unbegrenzter Zahl, die Ehe zwischen Mann und Frau nach wie vor rechtlich privilegiert und damit seiner verfassungsmäßigen Verpflichtung, Ehe und Familie unter seinen besonderen Schutz zu stellen, zumindest ansatzweise noch nachkommt.

Diese Feststellung wird bei der Beurteilung der neuen Rechtslage aus kirchlicher Sicht eine Rolle spielen. Denn nur diese, vom Staat definierte Ehe ist auch seinem Schutz unterstellt. Ausschließlich kirchlich getraute Eheleute kommen – bislang jedenfalls noch – nicht in denselben Genuß.¹⁴

14 Überlegungen zum Adoptionsrecht gleichgeschlechtlicher Paare, Ausweitung des Ehegattensplittings usw. lassen freilich ahnen, daß es nur eine Frage der Zeit sein kann, bis die Ehe zwischen einem Mann und einer Frau anderen Lebensformen rechtlich völlig gleichgestellt sein wird.

4. Grundzüge eines lutherischen Ehe- und Eheschließungsverständnisses:

Eheschließung als Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsenses

Die einem ständigen und schnellen Wandel unterliegende staatliche Ehe- bzw. „Lebensformen“-Gesetzgebung erfordert kirchlicherseits in besonderer Weise Klarheit über das Wesen der christlichen Ehe (nach lutherischem Verständnis), um sie von anderen, mehrheitsgesellschaftlich akzeptierten und durch entsprechende Gesetze staatlich legitimierten Formen des Zusammenlebens von Mann und Frau unterscheiden zu können.

Aber: Was ist denn das „authentische“ oder „biblische“ oder „lutherisch-orthodoxe“ Eheverständnis mit allen Folgen für kirchliches Eherecht oder auch liturgische Trauformulare?

Ich möchte im folgenden versuchen, insbesondere auch anhand von Luthers Traubüchlein Grundzüge eines lutherischen Eheverständnisses herauszuarbeiten und hierbei die Eheschließung als Prozeß der Öffentlichmachung des die Ehe konstituierenden Ehekonsenses beschreiben.

4.1 Die alte und die mittelalterliche Kirche

Die alte Kirche kennt noch keine kirchliche Trauung durch einen Priester oder Bischof. „Sie beschränkt sich auf den Rat, das Brautpaar möge nicht ohne Zustimmung des Bischofs und ohne Wissen der Gemeinde heiraten (Ignatius, Tertullian); sie lädt die Neuvermählten ein, durch Darbringung von Opfergaben und gemeinsame Feier der Messe die Ehe zu festigen (confirmare); sie erbittet für sie im Gemeindegottesdienst Gottes Segen und ehrt voreheliche Enthaltensamkeit durch feierliche Krönung (Chrysostomus).“¹⁵

Zu unterscheiden ist also die Trauung und die Segnung der bereits bestehenden Ehe.

An die (antik-römische) Betonung und den Status des Konsenses als (einzig) ehebegründenden Aktes¹⁶ knüpft die Kirche nun an, in dem sie seit dem 11. und 12. Jahrhundert zunehmend in die ursprünglich rein weltlichen Rechtsbräuche eingreift.

„Im 13. Jahrhundert gewinnen die Worte ‚Verlobung‘ wie ‚Trauung‘ einen klaren Rechtssinn.“¹⁷

Indem der Priester die Rolle des Muntwalts, der den Konsens öffentlich abfragt, um ihn später bezeugen zu können, übernimmt, wird die germanische Verlobung und die (rechtsverbindliche)Trauung zu einem zeitlich und sachlich ineinanderfallenden Akt klerikaler Kopulations-Autorität.

15 E. Hertzsch in: RGG³. Bd.6. Lemma „Trauung“. Tübingen 1986. Sp.1005.

16 consensus facit matrimonium: Der Konsens (der Brautleute bzw. Brauteltern) „macht“ / konstituiert die Ehe.

17 Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 5. Göttingen 1994. S.127.

Nach dieser durch den Dienst der Kirche bei der Trauung zustande gekommenen Eheschließung wird die dann bestehende Ehe in der Brautmesse gesegnet.

Bei allen regionalen und lokalen Unterschieden des Brauchtums zur Eheschließung, Trauung, Hochzeit usw. ist dies in etwa die Situation, in der 1529 Luthers Traübüchlein entsteht. Direktes Vorbild dazu bildet der Abschnitt „Von den Ehesachen“ im „Unterricht der Visitatoren“ von 1528.¹⁸

Anlaß und Motivation für Luther sind die bei den Visitationen zutage getretenen Mißstände auch hinsichtlich Ehe und Trauung.

Luther ist sich bekanntlich sehr bewußt, daß die Ehe ein „weltlicher Stand“¹⁹ und ein „weltlich Geschäft“²⁰ sei, sieht diese Erkenntnis aber in einer deutlichen Spannung zu der insbesondere aus seiner Auseinandersetzung um die vom „Papst erdichteten Stände“ der Mönche und Nonnen erwachsenen Erkenntnis, daß die Ehe zugleich ein geistlicher, ja göttlicher Stand²¹ sei. Die Eheschließung hat damit zugleich ein weltliches und ein kirchliches (Reich zur Rechten und zur Linken) öffentliches Forum, das im 16. Jahrhundert freilich faktisch kaum unterscheidbar ist, von Luther in seinem Liturgie-Entwurf, was zu zeigen ist, aber unterschieden wird.

„Aus dieser Kernspannung heraus muß das Traübüchlein interpretiert werden.“²²

4.2. Kommentierter Überblick über die einzelnen Phasen der Eheschließung in Anlehnung an Luthers Traübüchlein²³

4.2.1. Consensus zwischen (den Vätern d. Brautleute bzw. zwischen) den Brautleuten

Luthers Traübüchlein-Liturgie-Entwurf beginnt mit Anmerkungen und Textvorschlägen zum kirchlichen Aufgebot, setzt dabei aber den Konsens der Eheleute voraus. Luther selbst hat am 13.06.1525, vier Jahr vor Abfassung des Traübüchleins, die 1523 aus dem Kloster ausgetretene Nonne Katharina von Bora geheiratet. (Trauung in Wittenberg durch Bugenhagen).

Diese Grundstruktur der Wittenberger Eheschließung spiegelt sich im Traübüchlein.

Vorauszusetzen ist, daß Luther unter „Konsens“ die freiwillige Übereinkunft der Nupturienten versteht, lebenslang in Treue zusammenbleiben zu wollen.

18 WA 26, 225,10–19.

19 BSLK 529,32.

20 BSLK 528,6.

21 BSLK 529,30.

22 Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 5. Göttingen. S.120.

23 1529 (1531) BSLK 528–534.

Daß für Luther hierbei die Zustimmung der Eltern als Beobachtung des 4. Gebotes von Bedeutung ist, darf ebenfalls und ausweislich vieler entsprechender Zitate vorausgesetzt werden. Der Konsens zwischen den Brautleuten und den Eltern der Nupturienten stellt also den ersten Schritt der Eheschließung bzw. der Öffentlichmachung des Ehekonsenses dar.

Nach römischem Recht wäre damit die Ehe bereits verbindlich und abschließend zustande gekommen. Aus dem dritten, im Traubüchlein an erster Stelle genannten Schritt, dem kirchlichen Aufgebot, läßt sich ersehen, daß nach Luthers Verständnis dem privaten Ehekonsens die Ankündigung der Eheschließung, das Verlöbniß, folgte.

4.2.2. Öffentliches Verlöbniß

Das öffentliche Verlöbniß hat Rechtscharakter (bis heute²⁴). Es folgt germanischem Rechtsbrauch, wonach die Verlobung ein Vertrag ist, der ein einklagbares Recht auf Vertragserfüllung, nämlich den Vollzug und die Aufnahme ehelichen, gemeinsamen, lebenslangen, treuen, häuslichen Lebens begründet. Öffentlichkeit, Verbindlichkeit und Einklagbarkeit bedingen hier einander.

4.2.3. Zwei- bis dreimaliges Kanzelaufgebot

Das kirchliche Aufgebot bezeichnet Albrecht Peters als „weltlich-geistlichen Vollzug innerhalb des einen Corpus Christianum“.²⁵

Im Mittelpunkt steht für Luther hier die Aufforderung zum „gemein christlich Gebet“²⁶, also zur Fürbitte der Gemeinde für die Braut- bzw. Eheleute. Innerhalb des „einen Corpus Christianum“ hat das Aufgebot jedoch auch die Bedeutung, der Öffentlichkeit Gelegenheit zu geben, eventuelle Ehehindernisse rechtzeitig anzuzeigen.

In der Formulierung „Hans N. und Greta N. wollen nach göttlicher Ordnung zum heiligen Stande der Ehe greifen“²⁷ wird aber zweierlei deutlich:

Einmal das Verständnis der Ehe als göttlichen Stand, geheiligt durch Gottes Wort und Gebot. Zum anderen aber wird angezeigt, daß Konsens und Öffentlichmachung des Konsenses im Verlöbniß mehr ist als eine Absichtserklärung: Der Verlobung wird bereits ehestiftende Rechtskraft zuerkannt.²⁸

24 Vgl. §§ 1297–1302 BGB.

25 Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 5. Göttingen 1994. S.130.

26 BSLK 530,34.

27 BSLK 530,32.

28 So auch Peters, a.a.O. S.132.

4.2.4. Öffentliche Wiederholung des Ehekonsenses vor der Kirchentür in Zeugengegenwart des Priesters/Pfarrers

Unsere heutigen „Traufragen“ gehen unmittelbar zurück auf das sog. Konsensgespräch, das ursprünglich, nach römischem wie germanischem Recht zwischen den Sippenoberhäuptern im Sinne einer Vertragsverhandlung mit Vertragsabschluß (unter Zeugen) geführt wurde. Das Konsensgespräch wurde seit dem frühen Mittelalter kirchlicherseits als eigentlicher Trauakt, der die Ehe konstituierte verstanden, die Abfrage des Konsenses im „Konsensgespräch“ dem Priester übertragen.

Daß die Konsensabfrage vor der Kirchentür erfolgte (sog. „Brauttüren“ oder Brautportale in vielen Kirchen zeugen noch davon), hängt weniger mit der Erkenntnis zusammen, daß die Ehe ein rein weltlich Ding sei, als mit dem Ziel, die Eheschließung aus dem intimen häuslichen Bereich herauszunehmen und sie öffentlich und damit rechtsverbindlich zu machen.

Der Ritus der Trauung vor der Kirchentür und vor dem zuständigen Geistlichen (in facie et in conspectu Ecclesiae) bildete sich im 11. Jahrhundert an der nordfranzösischen Küste heraus und wird daher auch als „normannischer Kirchentürvermählungsritus“ bezeichnet.

Es mischen sich hier germanische und römische Rechtstraditionen mit dem gemeinsamen Ziel, legitime von illegitimen Ehen durch entsprechende Öffentlichkeit zu unterscheiden, die Agnaten²⁹ von den Bastarden unterscheiden zu können und das kirchliche Interesse, die Ehemoral kontrollieren zu können.

Zur Befestigung dieser Ziele wird seit dem 13. Jahrhundert in Übernahme der altrömischen These auch kirchlich festgelegt, daß der Konsens die Ehe *begründet* und durch das öffentliche Konsensgespräch mit dem Priester – dann auch sakramental verstanden – in Kraft gesetzt wird.

Wenn Luther das (wenngleich priesterlich-notariell bezeugte) Konsensgespräch vor die Kirchentür verlegt bzw. vor der Kirchentür beläßt, macht er dadurch deutlich, daß er betont, daß die Ehe „eine Institution des weltlichen und nicht des geistlichen Regimentes ist“ und deshalb „die politeia den Vortritt“³⁰ hat.

Bei Luther wird nur der Ehewille beider Ehepartner abgefragt, also die Freiwilligkeit. Eine Vorordnung des Mannes gegenüber der Frau ist nicht erkennbar, ebenso nicht der Kinderwunsch als Voraussetzung zu einer gültigen Ehe.

4.2.5. Ringwechsel / Ringübergabe

Die Sitte des Ringwechsels bzw. der Ringübergabe hat wiederum germanisch-rechtliche Wurzeln. Im Hintergrund steht der Brauch der Anzahlung

29 Direkte, eheliche, männliche Nachkommenschaft.

30 Peters, a.a.O. S.142.

des Muntschatzes im Rahmen der Muntverlobung, bei der der Bräutigam der Familie der Braut einen im Muntvertrag ausgehandelten, später klar festgelegten Muntschatz als Ausgleichszahlung zu leisten hatte.

Eigentlich war dies also ein einseitiger Leistungsakt des Bräutigams an die Braut, der sich in der symbolischen Ringübergabe erhalten hat. So findet sich noch 1598 in Straßburg und im Book of Common Prayer nur eine einseitige Ringübergabe.

Es galt, daß bei ehelicher Untreue der Frau (!) der Muntschatz wieder an die Familie des Bräutigams fiel.

Umso bemerkenswerter ist es, daß bei Luther der Ring-Wechsel offenbar in gleichberechtigter Weise Symbol gegenseitiger Treue beider Ehepartner ist.

Im Traubüchlein entfällt die übliche Ringsegnung, die den Treuebezug zum Ausdruck bringt.

4.2.6. Zusammenfügung der rechten Hände der Brautleute

Im Traubüchlein heißt es noch: „...und fuge ihre beide rechte Hand zusammen und spreche...“³¹

In heutigen Agenden heißt es „Reicht einander die Hand“³²

„Das Zusammenfügen der Hände (die *unctio manuum*) durch den Pfarrer erinnert noch an die Übergabe der Braut durch ihren Muntwalt in die Herrschaft des Bräutigams (*traditio puellae*).“³³

Die vorwiegend im angelsächsischen Raum (amerikanische Spielfilme!) noch übliche Übergabe der Braut durch den Brautvater an den Bräutigam knüpft an diese (germanische) Tradition an.

Unter seelsorglichen Gesichtspunkten läßt sich diese Sitte übrigens sehr sinnig reinterpreten als Symbol für die notwendige Loslösung der Kinder aus dem Elternhaus, als Voraussetzung dafür, daß sie nun eine neue, eigenständige Lebensgemeinschaft und Familie bilden.

4.2.7. Mt 19,6 in präsentischer / indikativischer Form

Das folgende Zitat von Mt 19, 6 ist kaum anders zu verstehen als eine Art Einsetzungswort zur Ehe, die damit sowohl als göttliche Stiftung als auch als unauflösbar charakterisiert wird. Dafür spricht nicht nur die Stellung unmittelbar vor der ehelichen Zusammensprechung, sondern auch die indikativische Formel, die von der Bibelübersetzung Luthers von Mt 19,6 (perfektisch) auffällig abweicht.

Gott ist es, der jetzt (!) in actu zusammenfügt. ER ist der eigentliche Akteur bei dieser Eheschließung.

31 BSLK 531,10.

32 Luth. Agende III.1964 / 1988. Aber auch: Ausführungsbestimmungen zu Agende III der SELK.

33 Peters, a.a.O. S.135.

Dieses Verständnis scheint in einer Spannung zum Verständnis der Eheschließung als eines Prozesses der Öffentlichmachung des Ehekonsenses zu stehen, weil es das Zustandekommen scheinbar doch wieder auf einen konkreten Augenblick, nämlich den der gleich folgenden Zusammensprechung festlegen will.

4.2.8. Öffentliche Zusammensprechung durch den Priester/Pfarrer

In den spätmittelalterlichen Ritualbüchern sind die Vollzugsworte zwar sehr unterschiedlich überliefert. Sie gleichen sich aber darin, daß jeweils der Priester die Nupturienten gleichsam effektiv zusammenfügt und damit und dadurch die Ehe erst konstituiert wird.

Im Traubüchlein knüpft Luther zwar an die Sitte der Vollzugsformeln an, die durchaus in einem Zusammenhang mit einem sakramentalen Eheverständnis stehen, formuliert aber markant anders:

„...so spreche ich sie ehelich zusammen im Namen +++...“ (*ideo jam eos pronuntio conjuges in nomine +++...*)³⁴

Luther folgt der mittelalterlichen Tradition, die den Akzent auf das Tun des Priesters legt. Entscheidend ist jedoch, daß der Priester/Pfarrer nach den Worten des Traubüchleins lediglich notariell bestätigt, daß sich die Eheleute (was sie aufgrund ihres öffentlich bezeugten Konsenses sind) selbst zusammengesprochen haben. „Weil denn Hans N. und Greta N. einander zur Ehe begehren und solchs hier öffentlich für Gott und der Welt bekennen, darauf die Hände und Trauringe gegeben haben, so...“³⁵

Deutlich wird, daß die Brautleute sich bereits „vor Gott und der Welt“ zueinander bekannt haben, weltliches und kirchliches Forum also in die Öffentlichkeit einbezogen wurden und dieses Zueinanderbekennen, der Konsens, den eigentlichen ehestiftenden Effekt hat. Die Zusammensprechung als notarieller Akt besiegelt und beglaubigt die Ehe: vor der Kirchentür, um anzuzeigen, daß die Ehe als Rechtsinstitut weltlicher und nicht kirchlicher Gerichtsbarkeit untersteht, im Namen des Dreieinigen Gottes, um anzuzeigen, daß die Ehe ein von Gott eingesetzter, geschützter und gesegneter Stand sei.

Die Vollzugsformel ist also öffentliche Pronuntiation der bereits durch Konsens bestehenden und in rechter Weise öffentlich gemachten Ehe, die vor Gott und der Welt geschlossen wurde.

In diesem Sinne entspricht die eheliche Zusammensprechung dem Tun eines Notars, der den bereits bestehenden Vertrag zwischen zwei Vertragspartnern öffentlich und rechtsverbindlich beglaubigt.

Wie schon die mündliche Kaufzusage bis heute eine einklagbare Rechtsverbindlichkeit hat (wie die Verlobung), so erhält ein Kaufvertrag erst durch die notarielle Beglaubigung endgültige Rechtskraft.

34 BSLK 531,19.

35 BSLK 531,15–18.

Erst mit der ehelichen Zusammensprechung (copulatio) im Angesicht und im Namen des dreieinigen Gottes endet der Prozeß der Öffentlichmachung des Konsenses. Die Fortsetzung erfolgt nicht mehr vor, sondern in der Kirche, vor dem Altar.

An dieser Stelle wird auch erkennbar, daß mit der Einführung der nichtreligiösen Zivltrauung bzw. eines veränderten gesellschaftlichen Eheverständnisses, das dem christlich-biblischem Eheverständnis nicht mehr voll entspricht, bzw. ihm sogar widerspricht, Folgen sowohl für die Formulierung des Konsensgespräches (Ergänzung durch entsprechende Fragen, die mehr umfassen als nur den Ehemüll) als auch für dessen Stellung im Ablauf der Trauung verbunden sein müssen.

Die standesamtliche Wiederholung des Ehekonsenses der Nupturienten und die standesamtliche Beurkundung hat in einer Gesellschaft, die nicht mehr im Sinne des einen Corpus Christianum verstanden werden kann, nur eine Teilöffentlichkeit im Blick, die daher auch nicht mehr die kirchliche Öffentlichkeit umfaßt und lediglich *als Phase auf dem Weg der vollendeten christlichen Eheschließung* verstanden werden kann. Diese bedarf der Vervollständigung nicht nur durch die Öffentlichmachung des Konsenses als Zustimmung zum christlichen Eheverständnis *in der Kirche*, sondern kann auch erst dann als christliche Ehe den Segen Gottes durch die Kirche erhalten.

4.2.9. Lektionen zum Ehestand vor dem Altar

In der Kirche und vor dem Altar folgen „nur“ noch die Lektionen und das Segensgebet über den Brautleuten. Im Anschluß daran kann noch die Brautmesse gefeiert werden, in der die Eheleute erstmals als solche kommunizieren.

Der „Akt in der Kirche“ ist kein weiterer Schritt der Öffentlichmachung des Ehekonsenses.

Die Lesungen sind im Kern *Verkündigung des Wortes Gottes*. Sie folgen dem Schema: Stiftung der Ehe – *Gebot* zur Ehe – *Kreuz* der Ehe – *Trost* der Ehe.

- Stiftung und Einsetzung des Ehestandes: Gen 2, 18+21–24 (ohne Präfamen, zum Altar?)

- Gottes Gebot über den Ehestand: Eph 5,25–29.22–24 (mit Präfamen, zu den Brautleuten)

- Über das der Ehe auferlegte Kreuz: Gen 3, 16–19

- Über den „aus Gottes gnädigem wie segnendem Festhalten an diesem Stand entspringende(n) Trost“³⁶: Gen 1,27f; Spr 18,22

4.2.10. Segensgebet über den Brautleuten

Das die kurze Handlung in der Kirche abschließende Segensgebet (es fehlt jeder Hinweis auf Fürbitten, Predigt, Lieder³⁷) nimmt allenfalls indirekt auf die

36 Albrecht *Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 5. Göttingen 1994. S.154.

37 Das spricht dafür, daß Luther im Traubüchlein die Feier einer Brautmesse nach der Trauung voraussetzt.

zu segnenden Eheleute Bezug, und thematisiert vielmehr die Bitte um Schutz und Bewahrung für den heiligen Ehestand. Daß dieser Ehestand auf Zeugung von Nachkommenschaft ausgerichtet ist, wird ausdrücklich erwähnt. Auffällig ist ein Bezug auf Eph 5, in dem die Ehe als Bezeichnung des „Sakramentes“ benannt wird. Gemeint ist das Mysterion, das Geheimnis der Ehe zwischen Mann und Frau als Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Braut, der Kirche.

Peters meint im Blick auf diese Aufnahme von Eph 5 in das Segensgebet der Trauliturgie, daß „in ihm höchst schwebend angedeutet (wird), daß im Christusmysterium Gott auch das Eheband geweiht hat.“³⁸

Er resümiert: „Die Scheidewand zwischen den Konfessionen wird hier hauchdünn. Nach lutherischem Verständnis spenden sich die Ehepartner freilich nicht gegenseitig die Heilsgnade, sie sollen und dürfen aber in Glaube, Liebe und Hoffnung einander ‚in den Himmel helfen und vor Gottes Gnadenantlitz geleiten‘“.³⁹

5. Schlußfolgerungen

5.1 *Das Auseinanderdriften von Christen- und Bürgergemeinde*

Die aus der Durchsicht des Traubüchleins erhobenen Beobachtungen bestätigen zunächst die These von der Ehe bzw. Eheschließung als Prozeß der Öffentlichmachung des die Ehe konstituierenden Ehekonsenses.

Eine entscheidende Komponente ist hierbei, wie zu sehen war, die öffentliche Zusammensprechung durch den Priester/Pfarrer (vor der Kirchentür).

An dieser Stelle wird aber zugleich erkennbar, daß mit der Einführung der nichtreligiösen Ziviltrauung, insbesondere aber auch eines veränderten gesellschaftlichen Eheverständnisses, das dem christlich-biblichen Eheverständnis nicht mehr voll entspricht, ihm sogar diametral widerspricht, die „Prozeßbeschreibung“ von Ehe und Eheschließung nach biblisch-christlich-lutherischem Verständnis neu justiert werden muß. Christengemeinde und Bürgergemeinde sind zwei unterschiedliche, ja teilweise gegensätzliche Komponenten geworden.

Welchen Rang hat heute die sog. standesamtliche Trauung? Welche Bedeutungsverschiebungen ergeben sich für die kirchliche Trauung, vor allem auch im Blick die Formulierung des Konsensgespräches (Ergänzung durch entsprechende Fragen, die mehr umfassen als nur den Ehemillen) als auch für dessen Stellung im Ablauf der Trauung?

Die standesamtliche Wiederholung des Ehekonsenses der Nupturienten und die standesamtliche Beurkundung hat in einer Gesellschaft, die nicht mehr –

³⁸ Peters, a.a.O. S.152.

³⁹ Peters, a.a.O. S.152–153.

wie zu Luthers Zeiten – im Sinne des einen Corpus Christianum verstanden werden kann, nur eine Teilöffentlichkeit im Blick, die daher auch nicht mehr die kirchliche Öffentlichkeit umfaßt und lediglich *als Phase auf dem Weg der vollendeten christlichen Eheschließung* verstanden werden kann.

Diese bedarf der Vervollständigung nicht nur durch die Öffentlichmachung des Konsenses als Zustimmung zum christlichen Eheverständnis *in der Kirche*, sondern kann auch erst dann als christliche Ehe den Segen Gottes *durch die Kirche* erhalten.

Wenn die Erläuterungen der VELKD-Agende III von 1988 hierzu bemerken, die „eigentliche kirchliche Handlung“ sei „die Segnung vor dem Altar, die aus Schriftlesungen und fürbittendem Gebet“ bestehe⁴⁰, ist dies eine anachronistisch-reinterpretierende nachträgliche Rechtfertigung des landeskirchlich-evangelischen Trauverständnisses als bloße Segnung einer bereits bestehenden christlichen („perfekten“) Ehe, dessen Einführung 1876 ein wichtiger Impuls zur Entstehung der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche war.

In der Einleitung zu dem betr. Abschnitt heißt es noch zutreffend: „*Die reformatorischen Kirchen schließen unter Luthers Einfluß an die mittelalterliche Auffassung an: Nach wie vor begründet der Konsens der Eheleute die Ehe. Die Kopulation wird unter Beteiligung der Kirche beibehalten...und war in erster Linie die öffentliche Kundmachung des Konsenses vor der Gemeinde.*“

Nicht beachtet wird hier, daß das (auch zeitliche) Auseinanderfallen von Konsens (= ehebegründendes Verlöbniß) sowie der öffentlichen Pronuntiation des Konsenses und einer „rein“ kirchlichen Handlung die Folge der Einführung der Zivilehe ist und im 16. Jahrhundert so nicht stattfand. Öffentliche Pronuntiation im Sinne einer ehelichen Zusammensprechung, also die nach göttlichem Recht bestehende Ehe rechtskräftig erklärende Formel und nachfolgende Segnung der Eheleute mit Wort und Gebet bilden noch eine unauflösliche Einheit. Ebenso wie die „Öffentlichkeit“, in der der Konsens pronunziert wird, noch nicht geradezu unversöhnlich in „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ zerfällt, sondern eine Einheit bildet. Und schließlich stimmen auch kirchliches und weltliches Eheverständnis noch überein, bzw. lassen sich nicht unterscheiden.

Die Aufspaltung in eine „eigentliche kirchliche Handlung“ (den Segen) und eine außerkirchliche Öffentlichmachung des Ehekonsenses als eigentliche rechtsgültige Eheschließung ist also nicht stichhaltig.

Es ist und bleibt schon eine entscheidende Frage, nicht, wodurch die Ehe, sondern wodurch die *christliche* Ehe konstituiert wird.

Während im 16. Jahrhundert in der Tat, hätte es weltliche „Pronuntiatoren“ gegeben, der durch sie öffentlich gemachte und rechtskräftig erklärte Ehekonsens nicht nur eine „weltliche“, sondern *auch* eine christliche Ehe gewesen wäre und

40 A.a.O. S.13.

die darauffolgende Segnung dementsprechend die Segnung einer *christlichen* Ehe, läßt sich dies heute keineswegs so sagen.

5.1 Was segnet die lutherische Kirche

Das Eheverständnis des säkularen Staates und eines großen Teils der Gesellschaft unterscheidet sich grundlegend vom christlich-kirchlichen Eheverständnis.

Was segnet also die Kirche, wenn sie theologisch und liturgisch die standesamtlich geschlossene Ehe bereits als christliche Ehe anerkennt und diese segnet?

Sie segnet eine Lebens- und Rechtsgemeinschaft, die vor einer Behörde, und zwar bereits dort durch einen Akt, der ausdrücklich als „Trauung“⁴¹ bezeichnet wird, geschlossen wurde, zu deren Grundlagen nicht mehr gehört, daß sie

- ein göttliches Institut, einen Schöpfungs-Ordo darstellt,
- lebenslänglich geschlossen und unauflöslich ist,
- nicht nur „in der Regel“, sondern prinzipiell und zwingend zwischen einem Mann und einer Frau geschlossen wird,
- daß sie auf die Zeugung von Nachwuchs ausgerichtet ist.⁴²

Wenn Eduard Bingmann bzw. die Verfasser der Berliner August-Konferenz von 1875 in der Einführung der Zivil-„Trauung“ nicht nur eine zu begrüßende Befreiung der Kirche von der lästigen und die Gewissen belastenden Pflicht erkannten, jeden, und zwar unabhängig von seiner Einstellung zum christlichen Eheverständnis (und zu Kirche und Glauben überhaupt) trauen zu müssen, sondern auch die Chance und die Verpflichtung darin sahen, nun „umsomehr ihr Eherecht nur nach ihren Prinzipien, d.h. nach dem Worte Gottes auszugestalten und zu ordnen“, eröffnet sich für die Kirche auch heute durch die Gesetzesänderung von 2009, die eine kirchliche Trauung ohne vorhergehende standesamtliche Eheschließung straffrei gestattet, diese Möglichkeit.

5.2 Die bleibende Relevanz der standesamtlichen Eheschließung

Andererseits aber bleibt festzuhalten, daß die Ehe eine Schöpfungsordnung Gottes für alle Menschen ist und auch Ehen zwischen Nichtchristen oder Atheisten bzw. Angehörigen anderer Religionen aus kirchlicher Sicht „gültige“ Ehen sind, sofern sie als geordneter Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsenses zustandekommen.

41 BGB 1312.

42 Wobei der Staat gerade unter diesem Gesichtspunkt die Ehe durchaus fördert und privilegiert, jedoch aus Interesse an einer ausgewogenen Alterspyramide und somit an finanzierbaren Renten etc. Nicht in ideologischer Hinsicht vergleichbar, aber im Blick auf den damit zu erzielenden Effekt der „Volksvermehrung“ zeichnete sich auch das III. Reich durch großzügigste Privilegierung von Ehe und Familie aus! Der faktische Schutz der Ehe durch den Staat ist jedenfalls kein Indiz für einen weltanschaulichen Gleichklang mit der Kirche.

Kirchlicherseits wird daher nicht zwischen ungültiger Ehe(schließung) ohne kirchliche Trauung und Segnung und gültiger Ehe(schließung) mit kirchlicher Trauung und Segnung zu unterscheiden sein, sondern zwischen gültiger Ehe und gültiger („perfekter“) christlicher Ehe.

Das bedauerlicherweise festzustellende völlige Auseinanderdriften von Bürgergemeinde und Christengemeinde⁴³, gerade auch im Blick auf das Eheverständnis, darf meines Erachtens jedoch nicht zu dem Kurzschluß führen, die standesamtliche Eheschließung prinzipiell als verzichtbar oder deren bewußten Verzicht sogar als besonderen lutherisch-biblichen Bekenntnisakt mißzuinterpretieren.

Ehe und Eheschließung als Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsenses: Das impliziert in einer Gesellschaft, in der Bürger- und Christengemeinde weitgehend eins waren, bürgerlich-öffentliches und kirchlich-öffentliches Handeln, vereint in der „notariellen“ Person der Priesters/Pfarrers, ebenso, wie es heute, wo Bürger- und Christengemeinde zwei völlig verschiedene Größen darstellen, bürgerlich-öffentliches und kirchlich-öffentliches Handeln implizieren muß.

Wo einer kirchlichen Trauung (= öffentliches Abfragen des Ehekonsenses im Forum der Kirche/Gemeinde, der Bereitschaft, die Ehe nach den biblisch-christlichen Maßstäben führen zu wollen, Segnung dieser christlich verantworteten Ehe) keine standesamtliche Eheschließung (= öffentliche Ehevertragsschließung im Forum von Staat/Bürgergemeinde) vorausgeht, fehlt also, genau genommen, ein nicht unwichtiges Glied im Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsenses.

Öffentlichmachung – das betrifft die staatlich-bürgerlich-nichtchristliche Öffentlichkeit ebenso wie die kirchlich-gemeindliche.

Kirchlicherseits heißt das: Der Verzicht auf die standesamtliche Eheschließung bedeutet immer auch einen Verzicht auf einen (erheblichen) Teil der Öffentlichmachung des Ehekonsenses, auf die verbindliche Übernahme gegenseitiger Rechte und Pflichten, also einer Einschränkung der öffentlichen Verbindlichkeit der Eheschließung. Das kann nicht im kirchlichen Interesse sein und entspricht nicht dem biblisch bezeugten verbindlichen Charakter der Ehe.

Trauungen ohne vorangehende standesamtliche Eheschließung sollten daher der absolute und gut begründete Not- und Ausnahmefall bleiben.

43 Noch bedauerlicher ist es freilich, daß insbesondere die EKD durch ihre aktuellen Entscheidungen zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften in diesem Kontext gar nicht mehr zur Vertreterin der „Christengemeinde“ zu zählen ist.

5.3 Konsequenzen für ein neues lutherisches Trauformular

Für die Ausgestaltung liturgischer Trauformulare ergeben sich aus den gewonnenen Erkenntnissen folgende Konsequenzen:

Man kann und sollte die gesetzliche Neuregelung von 2009 auch als Chance und Verpflichtung für die (Selbständige Evangelisch-Lutherische) Kirche verstehen, bei der Neufassung einer Trauagende das genuin lutherische Ehe- und Trauverständnis deutlicher zum Ausdruck zu bringen, als dies bislang der Fall ist. In den Sonderbestimmungen der SELK zum Gebrauch der Agende III⁴⁴ heißt es lediglich: „*Die Trauung erfolgt nach der in der betreffenden Gemeinde herkömmlichen Weise. (Inzwischen wurde die Theologische Kommission beauftragt, sich um das Trauverständnis in unserer Kirche zu bemühen.)*“

Die Regelung ist interessanterweise datiert vom 8. November 1976, also einhundert Jahre nach Einführung der neuen Trauliturgie in der Hannoverschen Landeskirche erlassen worden.

Bislang liegen keine Ergebnisse aus der Arbeit der Theologischen Kommission vor.⁴⁵

Ein revidiertes Trauformular, das ein genuin biblisch-lutherisches Eheverständnis (gerade auch im Gegensatz und Widerspruch zum mehrheitsgesellschaftlich geltenden) zum Ausdruck bringen möchte, wird daher insbesondere bei der Auswahl der Lesungen und den Traufragen, also im Blick auf das hierbei öffentlich abgelegte Bekenntnis der Eheleute die Kriterien thematisieren, die das kirchliche vom allgemeingesellschaftlichen Eheverständnis abgrenzen.

Ein Verzicht auf die (pronuntiatorisch-kirchlich-notarielle) Zusammensprechung (copulatio) hieße, die vorangegangene standesamtliche Eheschließung und dessen dort vorausgesetztes oder auch vorgetragenes Verständnis von Ehe „abzusegnen“.

Hier gilt, was die Berliner August-Konferenz 1875 anmahnt: „*Die Trauung ist nicht bloß Segnung der bürgerlich geschlossenen Ehe, sondern selbständige Schließung der christlichen Ehe.*“⁴⁶

44 Kirchl. Ordnungen 1151, IV

45 Die Kirchenleitung der SELK erneuerte den Auftrag an die Theologische Kommission, ein lutherisches Trau- und Eheverständnis zu formulieren mit Wirkung vom Februar 2009, wo diese Aufgabe erstmals (wieder ?) auf der Tagesordnung der Theologischen Kommission stand.

46 Eduard Bingmann, Geschichte der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche, Celle 1924, S.1.

Von Büchern

Johann Rist/Johann Schop, Himmlische Lieder (1641/42). Kritisch herausgegeben und kommentiert von Johann Anselm Steiger. Kritische Edition des Notentextes von Konrad Küster. Mit einer Einführung von Inge Mager, Akademie Verlag, Berlin 2012, ISBN 978-3-05-005055-3, 649 S., 198,- €.

Neun Lieder des Wedeler Pastors, kaiserlich gekrönten Dichters, Mitgliedes mehrerer Sprachgesellschaften und Gründers des Dichterbundes „Elbschwanorden“ Johann Rist finden sich im Evangelisch-Lutherischen Kirchengesangbuch (Nr. 8; 24; 41; 51; 73; 229; 324; 360; 473). Fünf davon (Nr. 24; 41; 73; 324; 360) stammen aus Rists erster großer Sammlung geistlicher Gesänge, die er unter dem Titel „Himmlische Lieder“ zunächst in fünf selbständigen Lieferungen (erstes bis fünftes „Zehn“) in den Jahren 1641/42 in Zusammenarbeit mit dem Hamburger Kapellmeister und Organisten an St. Jacobi, Johann Schop, veröffentlichte. Auch die nunmehr erstmals vorliegende historisch-kritische Edition verdankt sich einer theologisch-kirchenmusikalischen Kooperation.

Die Darbietung der Quellen umfaßt nicht nur die Lieder selbst, sondern auch die jeweils mit den einzelnen Lieferungen verbundenen Widmungsvorreden Rists sowie die Widmungsgedichte auf den Dichter. Den Liedtexten jeweils vorangestellt ist die von Konrad Küster besorgte Präsentation des zweistimmigen Notensatzes. Beigegeben sind in einem ersten Anhang die Vorreden zur 1652 erschienenen Gesamtausgabe der „Himmlischen Lieder“, in der Rist viele Umstellungen in der Reihenfolge der Lieder vornahm, den Gesamtbestand aber beibehielt. Außerdem bringt Steiger eine synoptische Nebeneinanderstellung derjenigen Lieder Rists zum Ausdruck, die – worauf dieser selbst in seinen Vorreden hinweist – Vorlagen aus den Federn von Johann Arndt („Paradiesgärtlein“), Johann Gerhard („Meditationes Sacrae“) und Josua Stegmann („Schwanengesang“) in dichterischer Umformung darbieten. Bisher nicht bekannt war zudem die ebenfalls aufgenommene Vorlage aus Martin Opitz' „Geistlichen Poemata“ für Rists Lied „O Ewigkeit du Donnerwort“. In einem zweiten Anhang folgt die Übersicht über die der Edition zugrunde gelegten und im textkritischen Fußnotenapparat ausgewerteten Drucke und deren Siglen. In zwei weiteren Synopsen stellt Steiger zum einen die Liednummern in den Fassungen von 1641/42 und von 1652 nebeneinander. 1652 hatte Rist seine Lieder in deutlich thematischer Ausrichtung neu gruppiert. Auch die Überschriften hatte er 1652 neu formuliert, so daß der Herausgeber zum ändern auch diese synoptisch vor Augen führt. Der Anhangsteil schließt mit einem Kupferstich-Porträt Rists und zwei Titelkupfern.

Erschlossen wird der Inhalt der Lieder samt ihrer Beigaben durch eine profunde theologische Einführung von Inge Mager, die Rists „Himmliche Lieder“ biographisch einordnet und insbesondere die Vorreden und Widmungsgedichte auswertet. Durch letztere bekommt der Leser Einblick in das umfassende politische, kirchliche und kulturelle Netzwerk, das Rist – auch durch die etappenweise Veröffentlichung der Erstauflage – geschickt zur Verbreitung seiner Lieder zu nutzen wußte, so daß diese schon nach wenigen Jahren deutschlandweit bekannt waren und gesungen wurden. Als Verfechter der neuen poetologischen Grundsätze von Martin Opitz in Norddeutschland trat Rist mit seinen Liedern quasi in Theorie und Praxis als „Haupt einer sich bildenden ‚niederelblischen‘ *respublica literaria*“ in Erscheinung (S. 570). Rists Vorreden geben zudem Aufschluß über die geistlichen Intentionen und biblischen Vorbilder seines dichterischen Schaffens. Verbunden ist dies jeweils mit einer teils heftigen Sozialkritik gegenüber Neidern im Besondern, aber auch gegenüber Geldgier im Allgemeinen sowie mit kritischen Seitenhieben auf die Gegner seiner poetologischen Auffassungen. Besonders aussagekräftig ist Rists seelsorglich ausgerichtete Empfehlung, Strophen seiner Lieder „O Sicherheit, du Pest der Seelen“ und „O Ewigkeit du Donnerwort“ täglich zu singen (S. 271f/575). Daß er in einigen seiner Lieder die Verzweiflung des angefochtenen Christenmenschen besonders drastisch zum Ausdruck bringen konnte, brachte ihm auch Kritik ein. Die Aufnahme seiner Lieder in Gesangbüchern, kirchenmusikalischen Werken, in den Lehrbetrieb der Schulen (auch in Gestalt einer deutsch-lateinischen Fassung des Rektors der Schule zu Pirna Tobias Petermann), zeigt aber, daß seine Lieder von Anfang an gerne gesungen wurden. Er selbst hatte „als Sitz im Leben“ der Lieder „Hausandachten, Hausmusik oder auch Chorgesang in der Kirche vor Augen“ (S. 573). Der Einführung Magers folgt ein editorischer Bericht Steigers zu den textkritischen Entscheidungen und zur Darbietungsweise der Lieder. Steiger selbst hat auch den wissenschaftlichen Apparat besorgt, der heute nicht mehr gebräuchliche Wörter und Wendungen erklärt und mit biographischen und bibliographischen Daten aufwartet. Besonders verdienstvoll ist dabei der Nachweis der endlosen Reihe biblischer Zitate und Anspielungen im Anmerkungsapparat (ergänzt durch ein Bibelregister im Anhang), durch den die tiefgreifende Biblizität der Sprache Rists transparent wird, die der Hamburger Pastor mit seinen theologischen Lehrern und seinen literarischen Vorlagen teilt.

Eine besonders hohe Herausforderung stellte bei der Edition die Darbietung der von Johann Schop eigens für Rists Lieder (die wiederum von Anfang an als Dichtungen für Musik gedacht waren) erstellten Kompositionen dar. In die diesbezüglichen Probleme führt Konrad Küster, Professor für Musikwissenschaft in Freiburg, sachkundig ein. Küster stand bei der Darbietung des aus Diskant und Baß bestehenden zweistimmigen Notensatzes vor der Herausforderung, philologische Korrektheit in der Wiedergabe der – zudem in

den verschiedenen Drucklegungen stark voneinander abweichenden – Vorlagen einerseits mit musikalischer Praktikabilität andererseits zu verbinden. Mit der Zweistimmigkeit folgte Schop dem Vorbild der damaligen italienischen Arienform. Darum durfte die Edition nicht von der – bei Rists Liedern erst wirkungsgeschichtlich hinzugetretenen – Kirchenliedfassung und der damit verbundenen Dominanz der Melodie ausgehen. In Schops Fassung sind beide Stimmen jeweils gleichwertig. Mit der Dualität von Diskant und Baß, die beide dem Text unterlegt werden konnten, lag lediglich ein Nutzungsrahmen vor, der sowohl in Richtung auf Einstimmigkeit reduziert als auch in Richtung auf Vielstimmigkeit erweitert werden konnte. Es handelt sich mithin bei Schops Liedern um eine geprägte Kunstmusik, die als Vorstufe des Gesangbuchliedes gelten kann. Küster erläutert weiterhin die Art und Weise der Transkription der Vorlagen mit modernen Zeichen, redaktionelle Entscheidungen zur Darbietung der Taktzeichen und der Takteinteilung, das Verhältnis von Textmetrik und Taktmetrik, ferner Fragen der Melismatik, der Silbentrennung bei den jeweils beiden Stimmen unterlegten ersten Strophen der Ristschen Lieder. Damit wird dieser Band nicht nur zu einer Fundgrube für den hymnologisch interessierten Theologen und Sprachwissenschaftler, sondern auch für Kirchenmusiker und Musikwissenschaftler.

Die 50 Lieder selbst decken thematisch so gut wie das gesamte Spektrum ab, das in kirchlichen Gesangbüchern zu finden ist. Zahlreiche Lieder besingen Werk und Person des Heilandes Jesus Christus, so gleich zu Beginn im „ersten Zehn“ die ersten fünf Lieder. Andere Lieder sind auf die christliche Frömmigkeit ausgerichtet, stellen Mahnungen zur wahren Gottesfurcht, zu Buße, Glaube, zu Geduld im Kreuz und heiligem Leben dar oder Bittgesänge um ein ruhiges Gewissen, um Trost in schwerer Anfechtung, um den Heiligen Geist als Seelengast und um ein seliges Sterben. Angesungen wird gegen die Todesfurcht einerseits und gegen ruchlose Sicherheit in Verachtung des göttlichen Zorngerichts andererseits. Wieder andere Lieder preisen allgemein den Schöpfer für den Reichtum seiner Gaben oder bedenken seine Fürsorge angesichts bestimmter Tages- und Jahreszeiten, auf Reisen und bei Tisch. Im „zweiten Zehn“ nimmt Rist biblische und apokryphe Gesänge als Vorlagen auf, so die Lieder des Mose (Ex 15), der Debora (Ri 5), der Hanna (1Sam 2), des Gottesvolkes (Jes 26), Hiskias (Jes 38), Judiths (Judith 16), des Tobias (Tob. 13), Jesus Sirachs (Kap. 43), der drei Männer im Feuerofen (Dan 3), des Zacharias (Lk 2). Frömmigkeitsgeschichtlich höchst bedeutsam im Kontext lutherischer Passionsbetrachtung und Sakramentsfrömmigkeit sind beispielsweise die „Geistreiche Erleuchtung der Erleuchteten Seelen/ Jn den fünff Wunden/ jhres am Creutz hangenden allerliebsten Heylandes Jesu Christi“ sowie das Abendmahlslied, in dem Rist in tröstlichen Bildern das Altarsakrament als Lebensbaum, Himmelsbrot, Bundeslade und Himmelspforte der Gläubigen besingt. Über den wissenschaftlichen Wert hinaus kann daher dieser Band

auch gut zur lectio continua genutzt werden. Gerade auch angesichts dessen, daß in unserer Zeit mit jeder neuen Gesangbuchgeneration weniger auf Rists sprachlich wunderschöne und biblisch reich gesättigte Lieder zurückgegriffen wird, ist dieser für wissenschaftlich an lutherischer Hymnologie und Frömmigkeitsgeschichte Interessierte wertvollen Edition auch darüber hinaus eine weite Verbreitung zu wünschen.

Armin Wenz

H. R. Curtis (Hg.), Daily Divine Service Book. A Lutheran Daily Missal, Hardcover, Selbstverlag des Autors, 2011, 728 S., 33,47 €.

Eine der wichtigsten Gruppen, die sich um eine liturgisch-sakramentale Erneuerung in der Lutheran Church-Missouri Synod (LCMS) bemühen, scharft sich um die (englischsprachige) Zeitschrift „Gottesdienst“, deren programmatisches Motto „Leitourgia Divina adiaphora non est“ – die göttliche Liturgie ist kein Adiaphora lautet. Einer ihrer literarisch produktivsten Herausgeber ist der vor allem um den gemeinsamen Weblog der Zeitschrift (www.gottesdienstonline.blogspot.de) bemühte Pfarrer Heath R. Curtis aus Illinois. Sowohl Zeitschrift als auch Weblog nehmen zu Entwicklungen in (lutherischer) Kirche und Gesellschaft Stellung und wollen vor allem konkrete (homiletisch-liturgisch wie allgemein pastoral) Hilfestellung fürs Pfarramt leisten. Vor allem seiner Mühe als Herausgeber ist es zu danken, daß mit dem „Daily Divine Service Book“ zumindest für den englischsprachigen Bereich des konfessionellen Luthertums – soweit ich sehe das erste Mal seit der Reformationszeit – ein Vollmissale (!) zur täglichen (!) Zelebration der Heiligen Messe bereit steht.

Das Daily Divine Service Book (DDSB) ist ein „Vollmissale“, das heißt, es enthält im Proprium des jeweiligen Tages bzw. Festes auch die Psalmverse des Introitus, Graduale und Halleluja-Verses und den Text der Lesungen (nach traditionell lutherischer und katholischer Ordnung: Epistel und Evangelium); so entfällt das Handhaben verschiedener Bücher, besonders hilfreich bei der vom Herausgeber vorgeschlagenen Verwendung zur Zelebration an Krankenbetten und in Altenheimen. Die gebotene Ordnung des Messordinariums folgt der Ordnung der LCMS, die Rubriken und das vorgeschlagene Zeremoniale den in Deutschland leider so gut wie unbekannt, aber äußerst lesens- und empfehlenswerten Ausführungen Arthur C. Piepkorns in seinem „The Conduct of the Service“, das die Feier der Lutherische Messe (ihrem eigenen Selbstverständnis entsprechend) in ihrem ursprünglichen katholischen Kontext interpretiert. Fakultativ sind dem DDSB im Anhang nach dem Kirchenjahr wechselnde Stücke zur Gabenbereitung (Offertorium und Stillgebet) sowie wechselnde Schlußgebete (Communio und Postcommunio) beigefügt, außerdem – lutherischem Gebrauch folgend – „Hauptlieder“ für die einzelnen Sonn- und Festtage.

Der biblische Text folgt wie von den meisten liturgisch-sakramentalen Lutheranern in der LCMS favorisiert in aller Regel der King James Bibel. Der Text des Propriums ist eine durch den Herausgeber lutherisch überarbeitete, doch meistens wohl gekürzte und „bereinigte“ Ausgabe der vorkonziliaren Römischen Messe, nach dem Vorbild etwa des anglo-katholischen „English Missal“. Unnötig zu betonen, daß das DDSB – im Gegensatz zu Letztgenanntem – die durch das Lutherische Bekenntnis vorgegebenen Grenzen, etwa in Fragen des Opfercharakters der Messe oder der Anrufung der Heiligen an keiner Stelle überschreitet.

Es erscheint paradox, ein lutherisches Missale für die tägliche Zelebration der Heiligen Messe herauszugeben, wo doch sowohl in der LCMS als auch ihrer deutschen Schwesterkirche, der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche selbst die sonntägliche Messfeier noch bei weitem nicht überall die Regel geworden sind. Doch wie bereits bemerkt ergeben sich im pastoralen Alltag eine Reihe von Situationen (Haus- und Krankenkommunionen, Konventsgottesdienste, Gottesdienste auf Tagungen und Rüstzeiten usw.), in denen eine größere Abwechslung in den Proprien äußerst wünschenswert erschiene. Zum anderen bleibt es eben durchaus ein bislang uneingelöstes Versprechen, wenn Luther dem Leser seines Großen Katechismus das hl. Mahl als „tägliche Weide und Fütterung“ (!) empfiehlt. Dazu, daß dieser große Tag endlich kommen möge, trägt das DDSB seinen nicht gering zu schätzenden Teil bei. Das Werk, dem weite Verbreitung zu wünschen ist, ist im Internet unter lulu.com bestellbar.

André Schneider

Thomas von Aquin, De Ente et Essentia / Vom Seienden und Wesen, Dt/lat. Einführungen: Philosophie Bd. 14, übertr. u. eingel. v. Dieter Knoch, LIT Verlag, Münster 2008, ISBN 978-3-8258-1463-2, 212 S., 29,90 €.

Das Frühwerk des Thomas von Aquin *De ente et essentia* („Vom Seienden und Wesen“), das um 1255 entstanden ist, erläutert die Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik. Es wirft die Fragen auf, was mit dem Namen des Wesen und des Seienden bezeichnet und wie er in verschiedenen Bereichen angetroffen wird. Es ist nicht nur eine Schule des logischen Denkens, sondern stellt zugleich Zusammenhänge zur christlichen Theologie her. Dabei greift Thomas von Aquin auf Aristoteles zurück und bringt ihn ins Gespräch mit christlichen Philosophen wie Boëthius, besonders aber auch mit den arabischen Philosophen Avicenna, Avicenna sowie Averrhoës. Dieses Werk ist nun in einer lateinisch-deutschen Ausgabe herausgegeben und mit einer Einleitung eines lutherischen Theologen versehen. Der lateinische Text folgt der Editio Leonina von 1976. Die Übertragung des Textes ins Deutsche ist dem lateinischen Text nebengeordnet. Dazu tritt eine weitere Darstellung des lateinischen Textes, die

ihn in drei Spalten dem Inhalt nach sortiert dem Leser darbietet. Nach dem Prolog des Thomas soll ja Wesen und Seiendes und das Verhältnis zu Gattung, Art und Unterschied behandelt werden (Prolog). So hat Dieter Knoch sich der Mühe unterzogen, den lateinischen Text in Individual-Bereich, Wesen-Bereich und Genus-Species-Bereich (Art und Unterschied) aufzuteilen. Damit erschließt sich dem Leser auf einen Blick die hoch komplexe Struktur des Textes. Eine Ordnung wird erkennbar, die sich auf eine Bauform von Wirklichkeit und Begriff zurückführen läßt, wie sie der arabische Philosoph Averrhoës in Anlehnung an Aristoteles dargestellt hat: „EINES (Wesen) ist in VIELEN (Begriff und Einzelnen) derart, daß Viele (Wesen und Einzelne) sich IN Einem (dem Begriff) treffen“ (S.XII). Diese Gliederungsmomente sind durchgängig den sechs Kapiteln der Thomasschrift zugeordnet und in einer Tabelle als Gesamtüberblick (S.VIIIff) dargestellt. Wie Knoch in seiner Einleitung verdeutlicht, führt der gedankliche Fortschritt der Erkenntnis von sinnlich faßbaren Strukturen zum Metaphysischen. Die der Textausgabe vorangestellte Einleitung leistet Beachtliches. Dem Text selbst werden Zusammenfassungen und Kommentare beigelegt, die eine weite Quellenkenntnis des Herausgebers zeigen und neben antiken und modernen Philosophen auch die Theologie Luthers mit einbeziehen.

Wie schon Thomas selbst sein Frühwerk über die Metaphysik in enger Anlehnung an die Angelologie (Engellehre) und an die Theologie (dem Sein Gottes) durchführt, so betonen auch die Einleitung und Kommentare von Dieter Knoch die Bedeutung für die Theologie. Die von Thomas entwickelte Seinslehre stützt „die sonst unanschaulich wirkenden Lehren von Gottes Dreieinigkeit, von den zwei Naturen in Christus, von der einen Erbsünde in allen Menschen, etc.“ (S. XII). Die Struktur „In Einem Vieles“ wird unter der Frage „Was hat uns Thomas mit dieser Seinslehre zu sagen?“ (S.XIX-XXV) auf die lutherische Theologie bezogen und an den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche aufgewiesen. Hier sind viele interessante und für die heutige Theologie wichtige Bezüge genannt. Besonders hingewiesen sei auf die zusammenfassenden Ausführungen zum Schluß dieser Thomasschrift. Thomas endet mit dem Verweis auf Gott: „In Ihm sei Ziel und Vollendung dieser Rede. Amen.“ Damit beginnt und endet die Schrift *De Ente et Essentia* mit dem Seienden. Knoch verweist auf das Vorwort der späteren *Summa Theologiae* des Thomas, wo es dann heißt: „Da also das Hauptziel dieser heiligen Lehre ist, Kenntnis *von* Gott zu überliefern, nicht nur wie Er in sich selbst ist, sondern auch wie er *Prinzip* der Dinge und *Zielrichtung* ist, besonders der vernünftigen Kreatur, deutlich aus Gesagtem, so werden wir zwecks Auslegung dieser Lehre zuerst *von* Gott handeln, zweitens, von Bewegung vernünftiger Kreatur *auf* Gott zu; drittens von *Christus*, der in Bezug auf sein Menschsein, für uns *der Weg* ist, zu Gott zu eilen“ (S.187, Anm.4). Dies entspricht nicht nur der Aussage von Römer 11,36: „Von Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge“, sondern zeigt die Struktur auch dieser Thomasschrift. „Gott selbst ist der Ausgangspunkt unseres Weges, Christus

der Weg, die Mitte, der Mittler und Gott, unser Ziel“ (S.XXVI). Damit führen die Gedanken um das Wesen Gottes, seine Essentia, zu Christus, dem Mensch gewordenen Gottessohn (Joh.1,14). Die Essentia ist kein Ding, das außerhalb der Einzeldinge existiert (res existens extra singularia, III,32). So kann auch Gott nicht außerhalb von Christus heilbringend erkannt, gedacht und erfahren werden. Die Seinslehre des Thomas verweist auf das In-sein: EINES ist in VIELEN und Vieles ist IN Einem. Christlich vertieft wird diese Seinsstruktur durch Christus als einzigem Weg zu Gott: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen“ (Johannes 1,4).

Die Einleitung von Dieter Knoch endet mit der Frage „Warum bedarf die heutige Theologie einer solchen Ontologie?“ Darauf führt er fünf gewichtige Gründe an: Sie bedarf der Ontologie, 1. weil sich Wesentliches (essentia) aus dem hebräischen und griechischen Denken der Hl. Schrift daran verdeutlichen läßt; 2. um die altkirchlichen und lutherischen Dogmen neu und bejahend zu würdigen; 3. um die schriftgemäßen Aussagen zu Trinität und Christologie auszusagen; 4. weil auch Theologie nicht anders als in Begriffen, Sätzen und Sprache ausgedrückt werden kann und 5. weil diese Ontologie die Frage nach Bleibendem und zeitlichem Wandel zu lösen vermag (S.XXXVIf).

Wie sehr unsere Zeit einer Ontologie bedarf, verdeutlicht eben die Auflösung aller Ontologie nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Gesellschaft, bis hin zum Verständnis des Menschseins. Die Betonung des Beweglich-Geschichtlichen, des Zeitbedingten, der Veränderlichkeit, der Auflösung von Wahrheit in je eigene Wahrheiten ist auf allen Ebenen aufweisbar. Als aktuellstes Beispiel nenne ich nur die politische Durchsetzung des Gender-Mainstream: Man fragt nicht mehr: „Was ist eine Frau?“, sondern „Wie konstruiere ich mich als Frau?“ Man versucht tatsächlich, Wesensfragen zu eliminieren. „Tatsächlich ist der Mensch ein gesellschaftliches, geschichtliches oder sprachliches Artefakt und kein transzendentes Wesen“ (So formuliert J.Flax, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley 1990, S.32). Dies verdeutlicht, daß die Wirklichkeits-(Seins)deutung heute auf dem Gebiet der Sozial-, Natur- und Geisteswissenschaften, der Metaphysik und der Theologie eine offene Frage darstellt. Ein erster Schritt, um nicht im modernen Konstruktivismus völlig am Sein und Wesen der Dinge vorbeizuleben, wäre, ein solides Grundwissen der Logik wiederzugewinnen. Das erste Kapitel des Thomas beginnt „Sciendum est igitur quod...“ (Man soll also wissen, daß...). Eine Einführung in Grundwissen von Begriffen und Sätzen, die nicht nur im Sinne der Logik unverzichtbar sind. So gilt: Wer Veränderbares beschreiben will, muß etwas bezeichnen, was gleichbleibt, sonst wäre es nicht aussagbar. Damit aber stehen wir vor dem Seienden und dessen Wesen. Es lohnt sich, den Gedanken Thomas von Aquins *De Ente et Essentia* zu folgen und zu entdecken: „Das WESEN IST IN Begriffen und in Einzelnen (SEIENDEN)“ (S.187). Diesem logischen Erkennen nachzuspüren bis hin in die

Theologie, dazu lädt der Kommentar von Dieter Knoch ein. Er führt ins Zentrum lutherischer Theologie hinein (die immer wieder vertiefenden Hinweise zu Rechtfertigung, Erbsündenlehre, Altarsakrament und Christologie), wenn er zugleich die Struktur dieser Thomasschrift auf das *Deus in Christo*, Gott in Christus (V,54, S.134, Anm.2) hinführt. „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Kolosser 2,9).

Dieses Buch ist sicherlich keine leichte Kost. Wer sich aber darauf einläßt, den vielerlei Hinweisen und Erläuterungen in der Einleitung und den Kommentaren zu folgen, wird mehr in den Händen halten als nur eine Einführung in das Frühwerk des Thomas von Aquin. Wird doch immerhin die lange Kultur logischen Denkens bis in unsere Gegenwart ausgezogen. So kann die Begriffslehre des Thomas einen weiten Horizont eröffnen: Universales, Vielheit ist in jedem Ding der Welt und in jedem Begriff vorhanden: Vieles ist in Einem, wie in einem Schnittpunkt mehrere Linien sein können.

Andreas Eisen

Torbjörn Johansson, Robert Kolb, Johann Anselm Steiger (Hg.): Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert. Bengt Hägglund zum 90. Geburtstag. Mit einer Bibliographie der Schriften des Jubilars (= *Historia Hermeneutica. Series Studia 9*), Walter de Gruyter, Berlin / New York 2010, ISBN 978-3-11-023686-6, 496 S., 129,95 €.

Die vorliegende Festschrift für den schwedischen Altmeister der Kirchengeschichte und Experten für die lutherische Reformation und Orthodoxie, mit dessen „Geschichte der Theologie“ bis heute weltweit Generationen von Theologiestudenten gearbeitet haben, nimmt Hägglunds Dissertation über Johann Gerhards Schriftverständnis aus dem Jahr 1951 als Leitidee. Fragen des Schriftverständnisses und der Geschichte der Schriftauslegung im Kontext der Lutherischen Reformation und ihrer Nachfolger prägen daher fast alle versammelten Beiträge von Autoren aus Skandinavien, Deutschland und Nordamerika. Bereits die Herausgeber spiegeln diese Internationalität wider. Eröffnet wird der Band mit der Laudatio, die Ernst Koch 2007 anlässlich der Überreichung des Hermann-Sasse-Preises für lutherische theologische Literatur an Hägglund gehalten hat und die einen knappen Überblick über das Lebenswerk des Geehrten bietet, der durch die von Jon Krantz am Ende des vorliegenden Bandes zusammengestellte Bibliographie der Schriften Hägglunds (1947–2009) ergänzt wird.

Wie die Sichtung der Aufnahme eines „nicht-biblischen“ Bildes im Werk Martin Luthers tiefe Einblicke in dessen „Schrift- und Bildhermeneutik“ erbringt, zeigt Johann Anselm Steiger am Beispiel des Umgangs des Reformators mit der Figur des „Christophorus“. Was Luther in Predigten und seinem „Sermon vom

Leiden und Kreuz“ (1530) anhand dieser Figur für Theologie und Frömmigkeit furchtbar machen konnte, wird zum einen mit zahlreichen Abbildungen (u. a. auf 15 farbigen Tafeln im Anhang) aus der Kunstgeschichte untermalt und wirkungsgeschichtlich durch einen Seitenblick auf ein Epicedium Sigmund von Birkens ergänzt. Ebenfalls an Luthers bildhermeneutischem Schrift- und Sprachverständnis interessiert ist Jens Wolffs Beitrag: „Ursprung der Bilder. Luthers Rhetorik der (Inter-)Passivität“, der ebenfalls sowohl Charakteristika des Lutherschen Umgangs mit Bildern und Metaphern vorstellt als auch Brücken zur Wirkungsgeschichte in Poesie, Rhetorik, Emblematik und Ikonik schlägt.

Der norwegische Gelehrte Knut Alfsvåg weist anhand von Luthers „Operationes in Psalmos“ auf dessen Hochschätzung der Pseudo-Dionysischen Frömmigkeit, in der ähnlich wie beim Reformator das Motiv der „creatio ex nihilo“ (= Schöpfung aus dem Nichts) rechtfertigungstheologisch eng mit der durch das Wort Gottes um der Wiedergeburt willen nötigen Tötung des Menschen als Sünder („reductio ad nihilum“) verbunden war, wobei Luther allerdings, hierin über die mystische Theologie von Pseudo-Dionysius hinausgehend, an der sprachlichen Gestalt der Gottespräsenz festhielt. Eine vor dem Hintergrund zeitgenössischer Entwicklungen in Theologie und Kirche höchst bedeutsame Betrachtung der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus um die Klarheit der Schrift unternimmt der US-Amerikanische Theologe Steven D. Paulson. Paulson erinnert daran, daß allein das Pochen auf der Klarheit der Schrift nach Luther zur Heilsgewißheit führt, während Erasmus ein vornehmer Skeptiker bleibt, der die aus seiner Sicht nicht erreichbare und auch nicht nötige Klarheit in Lehrfragen auf Grund der Heiligen Schrift durch die Selbstunterwerfung unter das päpstliche Lehramt ersetzt. Diesen Skeptizismus diagnostiziert Paulson als theologisch-kirchliche Hauptnot unserer Zeit, die sich u. a. darin äußert, daß allenthalben die Forderung erhoben wird, man müsse in der Kirche mit gegensätzlichen Auslegungen leben lernen, statt die Einigkeit in der Wahrheit zu suchen. Nicht inhaltlich bestimmbare Treue zur anvertrauten biblischen Wahrheit ist demnach der einheitsstiftende Grund in der Moderne, sondern die Selbstunterwerfung aller unter eine so oder so bestimmte Gemeinschaft. Paulson sieht darin die Wurzel der Verbindung von Zynismus und Totalitarismus, aus der u. a. das Verständnis der Moderne als einer endlosen Reformbewegung (die auch vor der Kirche nicht haltmachen darf) erwächst. Dieser Aufsatz von Paulson enthält so viele heilsame Einsichten für alle Kirchen, die durch die (Post-)Moderne herausgefordert und angefochten sind, daß er dringend ins Deutsche übersetzt werden sollte.

Auch der Däne Asger Højlund und der in Finnland lehrende Leif Erikson wenden sich wie Paulson in englischer Sprache weiteren Aspekten der Theologie Luthers zu. Højlund konfrontiert Luthers Aussagen zu Lev 18,5 in seinem Galaterkommentar mit den kritischen Anfragen der „New Perspective on Paul“ an die reformatorische Theologie. Dabei wird deutlich, daß Luthers

Gesetzesverständnis komplexer ist, als es in der Wahrnehmung vieler seiner Interpreten oft den Anschein hat. Erikson erinnert an die kriteriologische Bedeutung von Luthers Katechismen gerade auch für die Luther-Forschung und bietet eine schöne Übersicht über das Verständnis des Evangeliums als Gnadenmittel in diesen. Zwei weitere US-amerikanische Autoren nehmen sodann Aspekte der Theologie Melanchthons in den Blick. Timothy J. Wengert sichtet seinen Kommentar zum Römerbrief aus dem Jahr 1556 unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Reformators mit der Rechtfertigungslehre Andreas Osianders. Charles P. Arand aus St. Louis erinnert daran, daß Philipp Melanchthon nicht nur Theologe, sondern zunächst einmal durch und durch versierter Rhetoriker ist und bietet vor diesem Hintergrund eine wichtige rhetorische Analyse der Apologie zum Augsburger Bekenntnis. Dieser überfällige Text sollte in der künftigen Beschäftigung mit dieser Bekenntnisschrift grundsätzlich mit hinzugezogen werden!

Johannes Wigand und Matthaeus Judex sind diejenigen Schüler von Luther und Melanchthon, die im Beitrag von Robert Kolb, ebenfalls St. Louis, beleuchtet werden. Ihr im Zusammenhang ihrer Mitarbeit an der ersten reformatorischen Kirchengeschichte, den „Magdeburger Zenturien“, entstandenes Gemeinschaftswerk „Syntagma“ würdigt Kolb als erste protestantische „Biblische Theologie“ und als wichtige Quelle für die Untersuchung der biblischen Begründungen, wie sie für die reformatorische Lehre damals dargeboten wurden. Ein ausführlicheres Gespräch wäre mit Rune Söderlunds Untersuchung zum Schriftgebrauch der Konkordienformel nötig, der diesen immer wieder kritisch an heutigen – oft selbst nicht unumstrittenen – exegetischen Ergebnissen mißt. Hier wäre stärker zu berücksichtigen, daß die Konkordienformel als klärende Auslegung der bereits vorliegenden Bekenntnisschriften nicht den Anspruch hat, ihre Aussagen gesamtbiblisch exegetisch zu begründen, wie Melanchthon das etwa in der Apologie vorgeführt hat.

Eric Lund beschäftigt sich sodann mit der Bibelauslegung in Johann Arndts „Postille“ (1616). Er kann zeigen, daß die Theologie des Celler Superintendenten in diesem Werk deutlich weniger problematisch und stärker reformatorisch geprägt ist als in seinen umstrittenen früheren „Büchern vom wahren Christentum“. Eine Zuordnung Arndts zur Richtung des Spiritualismus ist jedenfalls von der „Postille“ her weder nötig noch berechtigt, zumal er gerade in den hermeneutischen Grundlagen in keiner Weise von der durch Luther, Flacius und Johann Gerhard geprägten Linie abweicht. Unter dem Titel „Schöne Gottesdienste“ bietet Ernst Koch „Beobachtungen an Psalmenauslegungen des 17. Jahrhunderts“, die nicht nur auslegungsgeschichtlich, sondern auch hinsichtlich des damaligen Gottesdienstverständnisses aufschlußreich sind. Torbjörn Johansson, Systematiker an der mit der schwedischen Missionsprovinz kooperierenden Gemeindefakultät in Göteborg, bietet Einblicke in die

lutherische Passionsauslegung. Dabei zeigt er auf, wie Chemnitz, Arndt, Gerhard, Glassius und Moller durchweg breit unter Berufung auf Lk 24 Christi Passion im Licht des Alten Testaments auslegen. Hier kommen weitreichende schrifthermeneutische Einsichten zum Tragen, die von den damaligen Theologen gründlich reflektiert wurden und bis heute hoch relevant sind. Daran, daß in der lutherischen Orthodoxie die theologische Lehre in weitgehender Analogie zur Medizin als einer praktischen Wissenschaft gesehen und gestaltet wurde, erinnert Kenneth G. Appold am Beispiel von Abraham Calov. Lutz Danneberg bietet als Literaturwissenschaftler interessante Einblicke in die Geschichte des Verständnisses der *accomodatio*, d.h. der Anpassung oder Anverwandlung eines Autors oder einer Botschaft an die jeweiligen Adressaten oder Hörer. Dieses Motiv der „*accomodatio*“ war seit der Zeit der Kirchenväter theologisch eng mit dem Motiv der *Kondeszendenz*, d.h. der Erniedrigung Gottes in unsere Welt verknüpft, die schöpfungstheologisch, schrifttheologisch und christologisch entfaltet werden konnte. Danneberg zeigt, wie die das Konzept der „*accomodatio*“ im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neu in der Schriftauslegung zur Anwendung gebracht wurde, aber auch – gerade in der Neuzeit – nachhaltig verändert wurde.

Thematisch für sich steht der letzte Beitrag, in dem der 2011 verstorbene Marburger Kirchenhistoriker Theodor Mahlmann seine schon früher begonnenen Forschungen über Herkunft und Gebrauch des Diktums von der „immer zu reformierenden Kirche“ (*Ecclesia semper reformanda*) wieder aufnimmt. Diese im 20. Jahrhundert vor allem von Karl Barth hoffähig gemachte Formel findet ihre Rezipienten bei Theologen denkbar gegensätzlicher Herkunft. Mahlmann kann zeigen, daß der Gedanke der Sache nach womöglich zum ersten Mal von dem Konkordienlutheraner Friedrich Balduin in seinem *Maleachikommentar* von 1610 geäußert wurde. Den aufschlußreichen Text zum im 20. Jahrhundert weithin *barthianisierend* gebrauchten und nunmehr vielfach *postmodern* mißbrauchten Diktum von der *Ecclesia semper reformanda* aus der Feder Johannes Wirschings kannte Mahlmann offenbar nicht.

Die Festschrift zeigt, wie vielfältig, komplex und fruchtbar auch für unsere Zeit die durch Hägglunds bereits Mitte des 20. Jahrhunderts erbrachten Pionierleistungen angestoßene Erforschung insbesondere der Bibelhermeneutik der lutherischen Kirche in reformatorischer und nachreformatorischer Zeit ist. Die internationale Breite der Autorenschar und das Gewicht ihrer in diesem Band dargelegten theologischen Einsichten bieten daher reichlich Hilfen dafür, die heutigen Kirchen, die sich auf die Reformation berufen, an ihre (theologischen!) Ursprünge zu erinnern und sie zum keiner Reformation bedürftigen Quellgrund der *Hermeneutica Sacra* in Gestalt der Heiligen Schrift zurückzuführen.

Armin Wenz

Editorial

19. JAHRGANG DER „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“

Mit dem ersten Heft des neuen Jahrgangs bitten wir alle Leser der Lutherischen Beiträge den Jahresbeitrag in Höhe von 24,- Euro zu bezahlen:

• Diejenigen Abonnetten, die nicht am Lastschriftverfahren teilnehmen, bitten wir nun bis zum 15. Januar den Jahresbeitrag für 2014 zu überweisen.

- 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 das SEPA-Lastschriftmandat ausgefüllt und an uns gesandt haben, wird zum 15. Januar der Jahresbeitrag von uns eingezogen. Sie brauchen sich um nichts weiter zu kümmern. Die Mandatsreferenznummer, die durch uns zu vergeben ist, finden Sie übrigens im Adreßfeld der Versandetiketten oben links abgedruckt.

- 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 benötigen wir ein SEPA-Lastschriftmandat, das wir Ihnen auf Wunsch zuschicken werden.

- Adressänderungen bitten wir jeweils umgehend uns mitzuteilen:

Lutherische Beiträge – Papenstieg 2 – 29559 WRESTEDT – DEUTSCHLAND

Theologische Fach- und Fremdwörter

Epicidium = Trauer- und Trostgedicht – **Ontologie** = Lehre vom Sein, von den Wesensbestimmungen des Seienden (oftmals verbunden mit der Frage nach Gott als dem höchsten Sein) – **Syntagma** = Sammlung von Schriften

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

Professor
Dr. Reinhard Slenczka

Spardorfer Str. 47
91054 Erlangen

Bischof
Hans-Jörg Voigt

Schopenhauerstr. 7
30625 Hannover

So ist die Ehe von Mann und Frau kein Kinderspiel und keine vorwitzige Sache, sondern eine vortreff- liche Ordnung, um die es Gott sehr ernst ist.

Martin Luther, Großer Katechismus zum 6. Gebot

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

W. von Meding: Die Taufe. Eine Besinnung auf ihre biblische Kraft

T. Junker: Die lutherische Lehre vom Amt der Kirche

Rezension:

A. Wenz: T. Koch, Die „Passions-Betrachtungen“
der Catharina Regina von Greiffenberg

A. Wenz: T. Johansson, Hermeneutica Sacra

J. Junker: Die Heilige Taufe. Ev.-Luth. Kirchenagende

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 Weiffenfels
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 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

theo!

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2014

ISSN 0949-880X

19. Jahrgang

Aufsätze:

- G. Kelter: „... und brachten Kinder zu ihm...“ 71
T. Junker: Die lutherische Lehre vom Amt der Kirche 93

Umschau:

- G. Kelter: Die Zeit, die Gott uns gibt – auf der Spur
von Gottes Verheißungen 120



210

Inhalt

Aufsätze:

- | | | |
|------------|--|----|
| G. Kelter: | „... und brachten Kinder zu ihm...“ | 71 |
| T. Junker: | Die lutherische Lehre vom Amt der Kirche | 93 |

Umschau:

- | | | |
|------------|--|-----|
| G. Kelter: | Die Zeit, die Gott uns gibt – auf der Spur von Gottes Verheißungen | 120 |
|------------|--|-----|

Rezensionen:

- | | | |
|---------------|--|-----|
| J. Junker: | Die Heilige Taufe. Ev.-Luth. Kirchenagende | 126 |
| A. Wenz: | T. Koch, Die „Passions-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg | 127 |
| A. Schneider: | R.-D. Gregorius/P. Schwarz (Hrsg.), Die Feier der Evangelischen Messe | 131 |
| A. Schneider: | Commission on worship of the Lutheran Church-Missouri Synod (Hrsg.), Lutheran Service Book | 133 |

Zum Titelbild

Taufengel aus der Schloßkirche zu Ahrensburg

Taufengel sind seit der Barockzeit ein typisches Kunstprodukt in evangelischen Kirchen, die vornehmlich in Mitteldeutschland, Norddeutschland und Skandinavien anzutreffen sind. Es gibt sie in stehender, kniender oder schwebender Haltung. Letztere wurden wohl ursprünglich eingeführt, um in damals noch überfüllten kleinen Kirchen Platz zu sparen: An der Kirchendecke hängend wurden sie zur Taufhandlung herabgelassen und danach wieder hochgezogen. Sie bieten mit der Taufschale das Taufwasser dar. In der Zeit der Aufklärung gerieten sie aus der Mode, zumal keine direkten biblischen Bezüge genannt werden konnten, und überdauerten bestenfalls ihre Zeit auf Kirchenböden. Erst in neuerer Zeit wendet man sich ihnen wieder zu, restauriert sie liebevoll, hängt sie auch wieder in Kirchen auf und benutzt sie wieder.

J.J.

aus: Wikimedia Commons, Ahrensburger Schloßkirche Taufengel, 13. Januar 2013, Urheber: An-d, unverändert übernommen commons. [wikimedia.org/wiki/File:Ahrensburg_Schlosskirche_Taufengel.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ahrensburg_Schlosskirche_Taufengel.jpg)

Gert Kelter:

„...und brachten Kinder zu ihm...“

Ein lutherisches Gespräch mit Baptisten über die Säuglingstaufe

Teil 1: Vorbereitung

Einleitung

Wenn lutherische Christen mit Baptisten¹ z. B. in Haus- oder Bibelkreisen miteinander ins Gespräch kommen, ist häufig die Frage ein Thema, ob die Säuglingstaufe, wie sie in der lutherischen Kirche selbstverständlich ist, dem Zeugnis der Heiligen Schrift entspricht. Der biblisch-theologischen Auseinandersetzung mit Baptisten, die insbesondere in dieser für ihre Gemeinschaft so charakteristischen Sonderlehre häufig sehr bewandert und auskunftsfähig sind, fühlen sich lutherische Christen dann oft nicht gewachsen. Ihnen sind eine Reihe biblischer Stellen zur Taufe, wie z. B. der Taufbefehl Matthäus 28 und Römer 6 („...samt Christus durch die Taufe begraben in den Tod...“) aus Luthers Kleinem Katechismus und sicher auch das Kinderevangelium Markus 10 aus der Taufliturgie durchaus vertraut. Die Säuglingstaufe schlüssig aus der Heiligen Schrift zu belegen und auf die von baptistischer Seite vorgebrachten Argumente mit eigenen Argumenten einzugehen und zu antworten, fällt ihnen dagegen nicht immer ganz leicht. Die Folge ist nicht selten, daß lutherische Christen im Zusammenhang solcher biblischen Lehrauseinandersetzungen mit Baptisten in Zweifel darüber geraten, ob das, was ihre Kirche zur Legitimität der Säuglingstaufe lehrt, denn tatsächlich biblisch begründbar sei. Aus solchen Zweifeln erwachsen dann leicht Zweifel an der Gültigkeit und Wirksamkeit der eigenen, als Säugling empfangenen Taufe. In einigen Fällen führen solche Zweifel schließlich zu einer Abkehr vom lutherischen Glauben und der lutherischen Kirche und zur Wiedertaufe in einer baptistisch geprägten Gemeinde.

Auf den folgenden Seiten möchte ich daher versuchen, aus konfessioneller lutherischer Sicht darzulegen, daß und vor allem weshalb die Praxis der Säuglingstaufe mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift in Übereinstimmung steht. Dabei orientiere ich mich an der „klassisch-typischen“ Argumentationsweise

1 Der Einfachheit halber verwende ich auch im Folgenden die Bezeichnung „Baptisten“ für alle Gemeinschaften, die die Säuglingstaufe ablehnen und nur sie sog. Glaubenstaufe praktizieren. In Deutschland nennen sich die Baptisten Evangelisch-freikirchliche Gemeinden. Daneben gibt es aber noch eine Vielzahl anderer Gemeinschaften, die die baptistische Tauflehre und -praxis im Grundsatz vertreten, wenn gleich sie sich ansonsten durchaus in mancherlei anderer Hinsicht (Glaube, Lehre, Praxis, Sozialstruktur) voneinander unterscheiden können.

der Baptisten. Diese läßt sich z. B. im Internet ohne erhebliche Mühe auf den entsprechenden Seiten baptistischer Gemeinden, christlichen Blogs usw. finden. Darüber hinaus habe ich jedoch vor allem auch Fragen lutherischer Kirchenglieder, die aus solchen Gesprächen mit Baptisten resultierten, aufgenommen, die an mich herangetragen wurden.

Die Ausführungen sind dabei in ihrem zweiten Teil in der Form eines virtuellen Dialoges zwischen einem lutherischen und einem baptistischen Christen gehalten. Allerdings sind die auf diese Einleitung folgenden Abschnitte von grundlegender Bedeutung für das notwendige Verständnis der sehr unterschiedlichen denkerischen *Voraussetzungen* von Lutheranern und Baptisten und sollten daher nicht übersprungen werden.

1. „Ihr habt einen anderen Geist!“

Vom 1. bis 4. Oktober 1529 fanden auf Einladung des Landgrafen Philipp auf dem Marburger Schloß die nach dem Verhandlungsort „Marburger Gespräche“ genannten Religionsgespräche zwischen Martin Luther und dem Schweizer Reformator Ulrich (Huldrych) Zwingli statt.

Eigentlicher und Hauptstreitpunkt zwischen diesen beiden Köpfen der „zwei Flügel der Reformation“ war das richtige, also das biblische Verständnis des Heiligen Abendmahls. Hierüber konnten die beiden keine Einigung erzielen. Während Zwingli die Einsetzungsworte Jesu „Das ist mein Leib“ im Sinne von „Das *bedeutet* mein Leib“ interpretierte, beharrte Luther auf dem wörtlichen Verständnis und blieb bei der Auffassung: Jesus meint auch, was er sagt, wenn er eine Identitätsaussage macht. Das Brot *ist* der Leib Christi! Wohl die fromme Legende fügt die folgenden überlieferten Begebenheiten hinzu: Luther habe mit Kreide das lateinische Wort EST (ist) auf den Tisch geschrieben. Luther habe mit einem Messer – sozusagen symbolisch – das Tischtuch zerschnitten. Luther habe das Gespräch mit dem Satz beendet: „Ihr habt einen anderen Geist!“

Dieser Schlußsatz wird oft so verstanden, als habe Luther Zwingli (und den später so genannten „Reformierten“) damit pauschal und grundsätzlich den *Heiligen Geist* abgesprochen. Angesichts der Tatsache, daß Luther sich mit Zwingli in der Frage von Erlösung und Rechtfertigung, also dem Hauptartikel des christlichen Glaubens, aber durchaus einvernehmlich verständigen konnte, wäre diese Interpretation des Luther-Ausspruches vom „anderen Geist“ sehr abwegig. Vielmehr soll wohl ausgedrückt werden, daß Luther und Zwingli ganz und gar unterschiedliche und nicht in Übereinstimmung zu bringende *geistige, denkerische und theologische Zugänge* zum Verständnis der Heiligen Schrift und zum christlichen Glauben hatten.

Beim Marburger Gespräch 1529 stand das Heilige Abendmahl, nicht das Taufverständnis im Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Dennoch: Das Wort vom „anderen Geist“ scheint mir in der Auseinandersetzung um die

Säuglingstaufe zwischen Lutheranern (römischen Katholiken, Orthodoxen u.a.) und Baptisten (bzw. „Glaubensstaufern“) von zutreffender Bedeutung zu sein. Ich möchte daher zunächst versuchen, diese grundsätzlichen Unterschiede „des Geistes“ kurz zu skizzieren.

2. Sakramentales oder rationales Denken

In den Sakramenten, so könnte man formulieren, handelt der *auferstandene Herr Jesus Christus* heute auf *sakramentale* Weise genauso, wie er als irdisch lebender Jesus an den Menschen damals gehandelt hat.

Nach lutherischem Verständnis sind Sakramente von Christus eingesetzte heilige Handlungen, die mit seinem Wort verbunden sind und in der Kraft dieses Wortes, an das sich der Heilige Geist bindet, auch *wirken*, was sie bezeichnen: Gnade, Vergebung der Sünden, Heil. Die Wirkkraft der Sakramente ist zunächst nur und allein abhängig von Christi (Verheißungs-) Wort und Befehl („Mandat“). Die Sakramente sind Gnaden-Mittel, also gewissermaßen Medien, durch die Gott seine Gnade, den Heiligen Geist und damit auch den Glauben, der ohne den Heiligen Geist nicht möglich ist, real mitteilt.

Der rettende Glaube (des Menschen) ist daher sowohl das „Organ“, das die Gnade in den Sakramenten ergreift² und für den Menschen heilswirksam werden lässt, als auch Wirkung der sakramentalen Gnade, also *nicht Resultat eigener Entscheidung* oder Willenskraft des Menschen. An dieser Stelle wird spätestens deutlich: Wir haben es hier mit einem der Vernunft letztlich nicht zugänglichen zirkulären Denken zu tun. Der Glaube empfangt die sakramental mitgeteilte Gnade und ist zugleich Wirkung der sakramental mitgeteilten Gnade. Sakramentaler Glaube stößt sich nicht an der Irrationalität dieses zirkulären Denkens und lässt das Unauflosbare als Geheimnis, als Mysterium Gottes stehen, ohne es weiter ergründen zu wollen. Rationales Denken und rational geprägter Glaube hingegen findet zum sakramentalen Denken und Glauben keinen Zugang. Übrigens darf „rational“ nicht mit „rationalistisch“ oder „wissenschaftsglaubig“ im Sinne des Satzes „Ich glaube nur, was ich sehe“ verwechselt werden. Der rational Gläubige hält durchaus Glaubensaussagen für wahr und „glaubt“ sie, die der (natur-)wissenschaftsglaubige Mensch für völlig absurden Unsinn halten würde. Aber der rational Gläubige möchte auch *Glaubenswahrheiten* mit dem Verstand und mit der Vernunft erfassen und in ein denkerisch-logisches System bringen.

Während Luther z. B. sagen konnte: „*Die Vernunft ist das größte Hindernis in Bezug auf den Glauben, weil alles Göttliche ihr ungerne zu sein scheint, dass ich nicht sage, dummes Zeug*“³, schreibt Calvin in seinem theologischen Hauptwerk, der Institutio: „*So sollen auch wir Gott so zu erforschen suchen,*

2 Organon leptikon.

3 Tischreden, [Aland] Bd. 9 S.107.

*daß wir mit unserem Verstand zur Bewunderung seiner Herrlichkeit kommen – dann wird auch unser Herz gewaltig bewegt!*⁴

Eine der klassischen calvinistisch-reformierten Lehren ist die von der sog. „doppelten Prädestination“. Danach sei ein Teil der Menschheit von Gott von Anfang an zum Heil, ein anderer Teil von Anfang zur Verdammnis bestimmt worden. Diese Lehre ist ein typisches Beispiel für rationalen Glauben: Sie „erklärt“ nämlich, weshalb Gottes verkündigtes, gepredigtes Wort nicht bei jedem, der es hört, den rettenden Glauben wirkt. Diese Lehre kommt zwar dem menschlichen Bedürfnis entgegen, diese zermürbende Frage, wieso die einen glauben und die anderen nicht, vernünftig auflösen und zu beantworten, widerspricht aber dem biblischen Zeugnis vom allgemeinen Heilswillen Gottes.⁵

Lutherischer Glaube nimmt einerseits zur Kenntnis, daß in der Tat nicht jeder, der Gottes Wort hört, auch zum offenkundigen, lebendigen Glauben kommt und danach lebt, hält aber andererseits an der Verheißung des allgemeinen Heilswillens Gottes fest und verzichtet auf eine rationale Auflösung dieses – zugegebenermaßen – für menschliches Denken problematischen Zwiespalts.

Übrigens: Auch die sakramental geprägte römisch-katholische Theologie ist nicht frei von rationalen Zügen. So versucht sie mit ihrer sog. Transsubstantiationslehre mit philosophischen Überlegungen das Geheimnis der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Heiligen Abendmahl letztlich rational zu erklären. Obwohl Lutheraner und römische Katholiken sich im Ergebnis⁶ einig sind, lehnte Luther die Transsubstantiationslehre als dem Glauben unangemessen ab. **Fazit: Zwischen rational und sakramental geprägtem Denken und Glauben besteht letztlich ein nicht überbrückbarer Graben und Gegensatz.** Das hat Auswirkungen auch auf das Gespräch über die Taufe zwischen Lutheranern und Baptisten, selbst wenn man sich über die Grundlage der theologischen Auseinandersetzung, nämlich die Bibel als unfehlbares Wort Gottes und einzige Quelle, Regel und Richtschnur des christlichen Glaubens zuvor einig geworden sein sollte. Denn auch das Schriftverständnis, der Zugang zur Heiligen Schrift und die Art und Weise ihrer Auslegung ist entweder sakramental oder rational geprägt.

3. Das Glaubensverständnis

Es ist auffällig, daß auch in neueren und neuen Konsensdokumenten zwischen Lutheranern und Baptisten zur Tauflehre⁷ die unterschiedlichen Verständnisse dessen, was „Glaube“ heißt bzw. wie Glaube jeweils definiert

4 Calvin, Institutio, I,5,9.

5 Vgl. z.B. 1 Tim 2, 3–4.

6 Nämlich, daß wir im Hl. Abendmahl den wahren Leib und das wahre Blut Christi empfangen.

7 Z.B. Voneinander lernen – miteinander glauben „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG).

wird, praktisch übergangen werden. Es ist dort viel vom Glauben und von den Zusammenhängen zwischen Glaube und Taufe die Rede, aber es wird nicht grundsätzlich erläutert, was „Glaube“ eigentlich ist. Dabei liegt hier bereits ein deutlicher, wenn nicht gar der entscheidende Differenzpunkt.

• In den aktuellen **Glaubensartikeln der deutschen Baptisten** heißt es:
„Gott bietet allen, die das Evangelium von Jesus Christus hören, darin seine Gnade an: Jeder, der sich in Buße und Glauben zu Gott hinwendet, empfängt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben. Gott erwartet von jedem die Antwort des Glaubens, zu der er ihn durch seinen Geist befähigt. Wer Christ wird, wendet sich von allem Bösen ab, bekennt fortan Jesus Christus als seinen Herrn und erklärt sich bereit, als Glied der Gemeinde ein verbindliches Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu führen. Jesus Christus hat seine Gemeinde beauftragt, die an ihn Glaubenden zu taufen. Die Taufe bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott. Deshalb sind nur solche Menschen zu taufen, die aufgrund ihres Glaubens die Taufe für sich selbst begehren.“⁸

Das Evangelium wird hier als „Angebot der Gnade“ bezeichnet, auf das der, der das Evangelium hört, reagieren muß, zu dem er sich zu verhalten hat. Eine Möglichkeit besteht darin, sich in Buße und Glauben Gott zuzuwenden. Das Angebot der Gnade muß also nach baptistischem Verständnis vom Menschen aktiv angenommen werden. Dann und unter dieser Voraussetzung empfängt er Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben. Der Glaube selbst ist dabei bereits Teil der Reaktion, nämlich die menschliche Antwort, die von Gott erwartet wird.

Nun fügt das baptistische Bekenntnis zwar hinzu, Gott befähige den Menschen durch Seinen Geist zu dieser Antwort. Dennoch bleibt es dabei und darauf liegt auch alles Gewicht: Die menschliche Antwort, bestehend aus Buße (Umkehr) und Glauben wird von Gott erwartet. Diese menschliche Entscheidung als Reaktion auf das Gnadenangebot im Evangelium ist die *Bedingung* für die Gewährung von Sündenvergebung und ewigem Leben.

Dieses aktive Verständnis von Glauben wird unterstrichen durch die Beschreibung des Glaubens als Abkehr vom Bösen, Bekenntnis zu Christus und der Bereitschaftserklärung, künftig ein verbindliches Leben in der Nachfolge Jesu und in seiner Gemeinde zu führen. Der Glaube ist also in umfassender

2009 oder auch: BAPTISTEN UND LUTHERANER IM GESPRÄCH – EINE BOTSCHAFT AN UNSERE KIRCHEN/GEMEINDEN. Bericht der gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes. Genf 1990. Veröffentlicht vom Baptistischen Weltbund und Lutherischen Weltbund.

8 „Rechenschaft vom Glauben“, vom Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland am 21.5.1977 in Nürnberg und vom Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR am 3.6.1978 in Berlin-Weißensee entgegengenommen und den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen. Hier in der Fassung von 1995.

Weise Entscheidung und Ausdruck des Willens des Menschen. Und nur solche Menschen, die dann in diesem so verstandenen Glauben die Taufe „für sich selbst begehren“, sind auch zu taufen.

Das lutherische Glaubensverständnis ist ein anderes. Hier ist der Glaube „nicht (...) eine Bedingung für den Heilsempfang, ist er vielmehr Ausdruck der radikalen Gnadenhaftigkeit der Heilszuwendung Gottes, die zwar auf den Glauben zielt, von ihm aber unabhängig bleibt.“⁹ Das klingt kompliziert, ist aber anders wohl treffsicherer nicht zu formulieren. Weniger treffsicher könnte man etwa sagen: *Heil und Glaube*, von Gott dem Menschen aus lauter Gnade und Barmherzigkeit ohne menschliches Verdienst, ohne seine Entscheidung usw. geschenkt, *sind gewissermaßen dasselbe*.

Glaube ist daher wesentlich noch mehr und noch etwas anderes als das, was auch wir Lutheraner sonst mit dem Begriff „Glauben“ beschreiben. Nämlich mehr und noch anderes als das tiefe *Vertrauen* auf Gott, mehr und anderes als das bloße *Fürwahrhalten* von in der Schrift bezeugten Wahrheiten, mehr und noch anderes als das *Bekanntnis* bzw. das Bekennen des Glaubens. Kurz: Glaube hat mit menschlicher Aktion, menschlicher Entscheidung, menschlichem Bewußtsein, Willen usw. zunächst nichts zu tun. Und so ist der Glaube eben auch *nicht die Bedingung* für den Empfang des Heils, sondern „Bestandteil“ des empfangenen Heils.

Auch dieses lutherische Glaubensverständnis entzieht sich letztlich der Vernunft und allem Bemühen, es rational zu erfassen. Daß ein Mensch umkehren, sich für Christus entscheiden, seine Glaubensentscheidung bekennen, sich zu Gott hinwenden muß usw., um dann, als Folge dieser Hinwendung Sündenvergebung und ewiges Leben zu erhalten, ist dem menschlichen Verstand hingegen leicht zugänglich. Das ist doch logisch! Aber ist das auch biblisch?

An dieser Stelle möchte ich die eigentlich erst noch folgende biblische Argumentation in der Form eines virtuellen Dialoges kurz vorwegnehmen, da mir ein Abschnitt des Neuen Testaments im Blick auf das lutherische Glaubensverständnis besonders eindrücklich ist. Es geht um den Bericht über den Gelähmten aus Kapernaum, der von einigen anderen zu Jesus getragen wird.¹⁰

Mit keiner Silbe wird von diesem Gelähmten gesagt, daß er – wie viele andere von Jesus später Geheilte – ausdrücklich zu Jesus *wollte*, daß er an Jesus als an wen auch immer „irgendwie glaubte“. Kein „Sohn Davids, erbarme dich meiner!“ oder ähnliches wird von dem Gelähmten mitgeteilt. Schon die Tatsache, daß es sich um einen Gelähmten handelt, unterstreicht die völlige Passivität

9 Gottfried Martens. Ex opere operato – Eine Klarstellung, veröffentlicht in: Diestelmann, Jürgen/Schillhahn, Wolfgang (Hg.): Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne, Groß Oesingen 1997, Seiten 311–323.

10 Lk 5, 17–26 „Heilung eines Gelähmten“; auch Mk 2, 1–12; Mt 9, 1–8 „Heilung des Gichtbrüchigen“.

dieses Menschen. Glauben wird nur den Trägern bescheinigt, denn „als Jesus *ihren* Glauben sah, sprach er: Mensch, deine Sünden sind dir vergeben.“

Verstärkt noch durch diese Betonung, „als Jesus *ihren* Glauben“ sah, wird deutlich, daß der Gelähmte bisher keinen Glauben hatte. Er steht bzw. liegt für den „natürlichen Menschen“ in seiner Not vor Gott, *der durch das Evangelium angeredet* wird. Denn das ist ja das „Evangelium pur“, die kürzeste Zusammenfassung des Evangeliums, die Jesus dem Gelähmten hier predigt: Dir sind deine Sünden vergeben!

Und gerade so, indem Jesus dem Gelähmten dieses Evangelium predigt, schenkt er ihm das Heil und den Glauben, der das Heil empfängt und ergreift. Die Frage nach dem Vorher und Nachher, nach dem Zuerst und Danach erübrigt sich wie die nach dem Zuerst von Huhn oder Ei. Es bleibt unauflösbar und unergründbar, ein Geheimnis. Allerdings: Von dem an Leib und Seele geheilten Gelähmten wird dann bei Lukas bezeugt: „*Und sogleich stand er auf vor ihren Augen und nahm das Bett, auf dem er gelegen hatte, und ging heim und pries Gott.*“ Er pries also Gott, er bekannte und bezeugte seinen Glauben, den ihm Jesus zusammen mit der Vergebung der Sünden und der Heilung seiner körperlichen Krankheit geschenkt hatte.

Der Glaube, auch nach lutherisch-biblischem Verständnis, findet seine Ausdrucksform. Aber dieser Abschnitt aus dem Evangelium zeigt: Er drückt sich erst aus, nachdem er bereits vorhanden war.

4. Die Taufe als Sakrament

In den Sakramenten, so hatte ich es anfangs formuliert, und ich ergänze: in seinem Wort und in den Sakramenten, den Mitteln der Gnade (Gnadenmitteln) – handelt der *auferstandene Herr Jesus Christus heute auf sakramentale* Weise genauso, wie er als irdisch lebender Jesus an den Menschen damals gehandelt hat. Das Beispiel des Gelähmten zeigte: Der irdische Jesus vergibt Sünden, indem er Sündenvergebung zuspricht: Was er sagt, geschieht. Das Jesus-Wort ist Schöpferwort wie das Wort Gottes vom Anfang, in dem es heißt: Und Gott sprach...und es ward. In beiden Fällen: Aus dem „Nichts“. Nach lutherischer Überzeugung geschieht genau dies, wirksame Zuwendung des Heils in allen seinen Facetten, **heute in den Sakramenten**.

Es gibt in den lutherischen Bekenntnisschriften, dem Konkordienbuch von 1580, nur *eine* „echte“ Sakramentsdefinition. Sie findet sich in der Apologie¹¹ des Augsburgerischen Bekenntnisses von 1530, Artikel XIII, und lautet: „*So sind nun rechte Sakramente die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolution. Denn diese haben Gottes Befehl, haben auch Verheißung der Gnade, welche denn eigentlich gehört zum Neuen Testament und ist das Neue Testament.*“ Gottes Befehl (mandatum Dei) und Verheißung der Gnade (promissio gratiae) sind die Kriterien.

¹¹ Verteidigungsschrift.

Wir sind immer noch bei den nötigen Vorklärunen. Daher verzichte ich an dieser Stelle auch auf ausführliche biblische Belege für diese Überzeugung. Wichtig ist an dieser Stelle zu verstehen, daß Lutheraner (wie auch römische Katholiken, Orthodoxe usw.) Sakramente kennen und glauben, daß Christus *durch diese Sakramente Heil wirkt*, in diesen Sakramenten gegenwärtig ist und handelt.

Baptisten hingegen kennen keine Sakramente, lehnen sie durchweg ab und verwenden auch diesen Begriff nicht für die „Handlungen“ der Taufe und des Abendmahls, obgleich beide bei den Baptisten bekannt und in Gebrauch sind.

Befragt man das baptistische Bekenntnis „Rechenschaft des Glaubens“ nach der Wirkung dieser Handlungen, die wir „Sakramente“ nennen, erhält man logischerweise keine Antwort. Fragt man nach der Bedeutung der Taufe und des Abendmahls, liest sich das so:

„Die Taufe bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott. Durch den Vollzug der Taufe wird dem Täufling bestätigt, was ihm das Evangelium zusagt und wozu er sich vor Gott und Menschen bekennt: Jesus Christus ist auch für mich gestorben und auferstanden (...)“¹²

Zum Abendmahl:

„Jesus Christus hat als der Herr seiner Gemeinde das Abendmahl eingesetzt als die Handlung, in der die Seinen sich mit Freuden an seinem Tisch versammeln, um in seinem Namen untereinander Brot und Kelch zu teilen, und als Zeichen dafür, dass er sich selbst seinen Jüngern schenkt. In der Mahlfeier erleben wir die heilbringende Nähe und Gemeinschaft Jesu Christi, indem wir uns an sein Leiden und Sterben für uns erinnern.“¹³

Mit anderen Worten:

Die Taufe *bezeugt und bestätigt* dem Menschen Tod und Auferstehung Jesu Christi und das Abendmahl ist ein *Zeichen* dafür, daß Christus sich seinen Jüngern schenkt und bei dessen Vollzug wir uns an Jesu Leiden und Sterben *erinnern*.

Es wäre zwar unsachgemäß und auch nicht fair, daraus die Schlußfolgerung zu ziehen, daß nach baptistischem Verständnis in Taufe und Abendmahl also rein gar nichts geschieht. Denn auch nach baptistischer Vorstellung geschieht etwas. Allerdings ist dieses Geschehen rein geistlich-geistig und es ist vor allem lediglich *parallel* zum Untertauchen im Taufwasser bzw. zum Essen und Trinken von Brot und Wein zu verstehen. Nicht *durch* die Taufe, nicht *durch* das Abendmahl ereignet sich das Heil für den Menschen, sondern parallel dazu. Es geschieht etwas, aber das, was wir als Sakramente bezeichnen, *bewirkt* nichts. Ebenso wenig *be-wirkt* damit auch Christus nach baptistischer Vorstellung etwas *durch* Taufe und Abendmahl.

12 Rechenschaft vom Glauben, a.a.O.

13 Rechenschaft vom Glauben, a.a.O.

Es muß daher festgehalten werden: Lutheraner und Baptisten sprechen von völlig unterschiedlichen Dingen, wenn sie über die Frage diskutieren, ob Säuglinge getauft werden dürfen bzw. müssen: Lutheraner sprechen von einem Sakrament, durch das Christus kraft seines Wortes, an den sich der Heilige Geist bindet, Gnade, Heil vermittelt und wirkt. Baptisten sprechen von einem Zeichen, das den vorausgehenden Glauben des Täuflings bestätigt und, indem der zum Glauben gekommene Mensch die Taufe begehrt, bekennt er zugleich auch sein Christsein, seinen Glauben.

Schon hier wird deutlich, daß und weshalb ein Baptist von seinem Glaubens- und von seinem „Sakraments“-Verständnis her (besser: von seinem Verständnis von Taufe und Abendmahl her) gar nicht anders argumentieren *kann* und einen gewissen Grad¹⁴ an Mündigkeit, an Fähigkeit, den Glauben bewußt zu bekennen, beim Täufling voraussetzen *muß*.

Wenn man diesen Grundunterschied bei Gesprächen mit Baptisten nicht in Rechnung stellt und berücksichtigt, ist jegliche Mühe und jeder Versuch, biblisch begründet für die Zulässigkeit oder gar Notwendigkeit der Taufe auch von Säuglingen, von vornherein sinnlos. Man würde über der aufgeschlagenen Bibel aneinander vorbei reden.

Diese Gefahr besteht selbstverständlich auch dann, wenn man sich dieser unterschiedlichen Voraussetzungen bewußt ist. Auch habe ich erhebliche Zweifel, ob sich ein Baptist auf das biblisch-lutherische Verständnis von Glauben einlassen würde. Aber die Hoffnung besteht, daß ein biblisches Glaubensgespräch mit Baptisten über die Säuglingstaufe zumindest das gegenseitige Verständnis fördern und das – bei aller freilich erheblicher Differenz – dennoch festzustellende Gemeinsame des christlichen Glaubens entdecken hilft.

Dazu soll nun der angekündigte „virtuelle Dialog“ eine Handreichung sein.

Teil 2: „Der Dialog“

(Eingerückt jeweils die baptistische Position)

- Die Taufe ist nur ein *Zeichen*, ein *Symbol* oder eine *äußere Bekräftigung* dafür, daß ein Mensch zum Glauben gekommen ist, ein *Ausdruck* seiner Glaubensentscheidung und eine öffentliche *Form* seines Glaubensbekenntnisses.

Aus lutherischer Sicht ist die Taufe auch ein Symbol. Ihren Symbolgehalt bestimmt aber nicht die Kirche oder der einzelne Christ, sondern das Neue Testament. Und hier wird die Taufe z. B. als „neue Geburt“ oder als „Wiedergeburt aus Wasser und Geist“ bezeichnet (Joh 3,3ff; Tit 3,4ff). Wenn der Symbolgehalt der Taufe also der einer Geburt ist, heißt das doch, die Bibel ernst genommen,

¹⁴ Baptisten taufen nicht grundsätzlich nur Erwachsene im Sinne von Volljährigen, sondern durchaus auch ältere Kinder, die ihren Glauben schon selbst bezeugen können und Jugendliche, weshalb der Begriff „Erwachsenentaufe“ nicht ganz zutreffend ist.

daß der Mensch *in seiner und durch seine* Taufe eben dasselbe erfährt, wie bei seiner Geburt: Er gebiert sich nicht, entscheidet sich nicht, geboren werden zu wollen, sondern er wird (passiv) geboren. Er „erleidet“ gewissermaßen die Geburt. So wie ein Mensch aufgrund des natürlichen schöpferischen Aktes Gottes ohne sein Zutun und ohne seinen Willen in diese vergehende Welt geboren wird, wird ein Mensch „durch Wasser und Geist“ aufgrund des geistlichen Neuschöpfungsaktes Gottes in der Taufe – und wiederum ohne sein Zutun und nicht aufgrund seines Willens und seiner Entscheidung als neuer Mensch zum Bürger in Gottes neuer Welt der Erlösten. Wenn das Neue Testament (NT) von der Taufe als Wiedergeburt aus Wasser und Geist spricht, handelt es sich also nicht um ein mehr oder weniger zufällig gewähltes Sprachbild, einen recht und schlecht hinkenden Vergleich, der noch umzudeuten wäre, sondern um die zutreffende Beschreibung eines realen geistlichen Vorgangs.

Das NT bezeichnet die Taufe auch als Vorgang des Begrabenwerdens in den Tod Christi und die Anteilhabe an der Auferweckung Christi zum neuen Leben (Römer 6).

Auch hier wird deutlich: Der Vorgang des Getauftwerdens wird verstanden als göttlicher Akt, an dem der Mensch, etwa aufgrund seiner Entscheidung und seines Willens, nicht aktiv beteiligt ist. Ebenso wenig wie an seinem Sterben.

- Die Taufe folgt als menschlicher *Gehorsamsakt* dem Glauben, aber bewirkt nicht das Heil und ist *nicht heilsnotwendig*.

Mk 16,16 werden Glauben und Taufe in einem unauflösbaren Zusammenhang als Voraussetzung zur Seligkeit genannt. Selig wird, wer glaubt und getauft wird. Das ist eine klare Aussage, die kein Entweder-Oder zuläßt, sondern nur im Sinne von sowohl-als auch zu verstehen ist. Die Aussage des Nachsatzes „wer aber nicht glaubt, wird verdammt“ ändert daran nichts. Die Grundaussage lautete bereits: Selig wird, wer glaubt *und* getauft wird. Das kann durch die nachfolgende Betonung „wer nicht glaubt, wird verdammt“ nicht wieder aufgehoben oder relativiert werden, sondern bleibt gültige Aussage Jesu. Zur Seligkeit, also zum Heil, sind *Glaube und Taufe* notwendig. Also ist sowohl der Glaube als auch die Taufe heilsnotwendig. Wenn Jesus so ausdrücklich anfügt „wer aber nicht glaubt, wird verdammt“, wird hier deutlich, daß die Taufe Gottes ein für allemal erfolgte, gültige und wirksame Eigentumserklärung, Heilsbesiegelung darstellt, die durch einen menschlichen Willensakt nicht reversibel ist, nicht rückgängig und ungültig gemacht werden kann. Den von Gott geschenkten Glauben hingegen kann ein Mensch wieder verlieren, wenn er sich von Gott abwendet. Buße, Umkehr – das heißt daher: Rückkehr in den ein für allemal geschlossenen und ewig bestehenden, von Gott allein ausgehenden und gewährten Taufbund.¹⁵

15 Vgl. dazu das Tauflied ELKG 152, 4: „Mein treuer Gott, auf deiner Seite bleibt dieser Bund wohl ewig stehn; wenn aber ich ihn überschreite, so laß mich nicht verloren gehn; nimm mich, dein Kind, in Gnaden an, wenn ich hab einen Fall getan.“

Besonders schön zeigt das „Dreiergleichnis“ Jesu Lk 15 vom verlorenen Schaf, dem verlorenen Groschen und dem verloren Sohn, wie Mk 16,16 richtig zu verstehen ist: Jesus redet hier sowohl *von*, als auch *zu* solchen, die als Juden zu Gottes erwähltem Volk gehören, aber sich aus der Sicht Jesu vom wahren und rettenden Glauben an den lebendigen Gott abgewandt haben, also die in dem Dreiergleichnis angesprochenen „Verlorenen“ sind. Das Schaf, der Groschen und der Sohn: Alle haben einen Eigentümer (Hirte, Frau, Vater), der dem Verlorenen nachgeht. Ohne dieses suchende Nachgehen und Heimholen durch den Eigentümer sind und bleiben Schaf, Groschen und Sohn verloren, leblos, tot. („Siehe, mein Sohn war *tot*...“; Lk 15,17; Kann sich ein Toter „entscheiden“, wieder lebendig zu werden?)

So wenig, wie Schaf und Groschen sich entscheiden können, wieder lebendig zu werden, wieder in die rettende Hand des Eigentümers zurück zu kehren, so wenig – will Jesus sagen – kann dies der Sohn aus eigenem Willen. Nur der Eigentümer, nur der Vater kann das bestehende (auch in der Verlorenheit weiterhin gültig bestehende!) Eigentumsverhältnis wieder verlebendigen. Hirte, Frau und Vater vollbringen an dem jeweils Verlorenen dieses Wunder. Und so, sagt Jesus, tut es auch Gott mit denen, die aus dem Bund der Erlösung ausscheren. Wenn aus den Verlorenen Gerettete, Wiedergefundene werden, ist dies allein Gottes Tat und Verdienst. Der Bund, die Taufe, bleibt bestehen, auch wenn (getaufte) Menschen sich entscheiden, Gott-lose Wege zu gehen. Aber der Rückweg steht offen. Daher also: Wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. D.h.: Wer sich der Rettung widersetzt, bleibt (selbstgewählt und selbstverschuldet) verloren. Heißt aber auch: Die Taufe, das von Gott allein geschenkte und gestiftete Eigentumsverhältnis, bleibt in jedem Fall gültig und in Kraft.

Die Taufe ist ein unauslöschliches Siegel. Selbstverständlich gilt auch: Wer nicht getauft wird, wird nicht selig. Das begründet letztlich auch den Taufbefehl Jesu: Weil Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis kommen, sendet Jesus seine Apostel auch in alle Welt mit dem Auftrag, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, indem sie sie taufen und ihnen das Evangelium predigen: Damit sie gerettet, selig werden.

Die Taufe ist kein zweiter, eigenständiger Gehorsamsakt des Menschen, den dieser aufgrund seines Willens oder seiner Entscheidung, gehorsam sein zu wollen zusätzlich vollzieht bzw. vollziehen läßt, sondern ist Bestandteil des Seligwerdens bzw. Jüngerseins. Mt 28,19 sagt Jesus wörtlich¹⁶ übersetzt: „Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes tauft und sie alles halten lehrt, was ich euch befohlen habe“. Im NT wird vielfach beschrieben, daß Menschen, denen der Heilige Geist durch das Evangelium den rettenden Glauben geschenkt hat,

16 Eigentlich partizipialisch: „...sie taufend und lehrend...“.

gewissermaßen „automatisch“ getauft wurden: Glauben und Getauftwerden ist ein Akt (Apg 2,41; 8,12; 8,36f; 16,32ff; 18,7f).

- Im NT findet sich kein Beleg dafür, daß auch Säuglinge getauft wurden.

Im NT finden sich aber klare Belege für den erklärten Willen Gottes, daß *alle* Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollen (1 Tim 2,4). Es finden sich Belege dafür, daß selig wird, wer glaubt und getauft wird (Mk 16,16). Es finden sich Belege dafür, daß niemand ins Reich Gottes gelangen kann, es sei denn, er wird durch Wasser und Geist wiedergeboren (Joh 3,5). Es finden sich Belege dafür, daß Jesus den Missionsauftrag auf alle Völker bezogen hat und (im Blick auf 1 Tim 2,4) *alle Völker* ein Synonym für *alle (auch nichtjüdische, heidnische) Menschen* ist.

Jede Interpretation dieser und anderer Stellen, die den allgemeinen Heils-, Erlösungs- und Rettungswillen Gottes *auf bestimmte Teile der Menschheit begrenzen* würde, widerspräche dem erklärten allgemeinen Heilswillen Gottes.

Was ist ein Mensch und wann beginnt das Menschsein? Also: Wann betrifft der Heilswille Gottes einen Menschen?

Wenn ein Säugling, wie Baptisten behaupten, nicht glauben und daher auch nicht getauft werden kann, wäre der Heilswille Gottes kein allgemeiner mehr. Wenn das Menschsein als Voraussetzung für das „Gerettetwerdenkönnen“ durch Gott an Bedingungen (des Alters, des Geschlechtes, der Volkszugehörigkeit, eigener Vorleistungen, intellektueller Fähigkeiten, der geistigen oder körperlichen Gesundheit) gebunden wäre: Welches Gottesbild vertreten letztlich diejenigen, die dies behaupten? Dürfen schwerst geistig Behinderte nicht getauft werden, weil sie (angeblich und wie Säuglinge) nicht glauben und diesen Glauben bekennen können? Der Ausschluß von Säuglingen von der Taufe mit der Begründung, sie könnten noch nicht glauben, hätte den Ausschluß eines großen Teils aller Menschen (jedenfalls „logischerweise“) zur Folge und führte dazu, daß zu der Möglichkeit der Rettung dieser Menschen aus der Verlorenheit und vom ewigen Tod nur eine vage Hoffnungsaussage über die „Barmherzigkeit Gottes“ übrig bleibt, die „vielleicht und hoffentlich größer sein wird, als unsere Vernunft“ usw.

- Mk 10 hat mit der Taufe gar nichts zu tun; hier geht es lediglich um die Segnung von Kindern.

Baptisten pflegen üblicherweise über den Hinweis auf das sog. Kinderevangelium (Mk 10) mit der lapidaren Behauptung schnell hinwegzugehen, diese Stelle habe mit der Taufe gar nichts zu tun, dies sei eine Kindersegnung und die praktizierten sie (die Baptisten) auch.

Abgesehen davon, daß ein sakramental geprägter Glaube davon ausgeht, daß der auferstandene Christus heute auf sakramentale Weise in den Sakramenten genau so an den Menschen handelt, wie er es als irdischer Jesus getan hat, macht das Kinderevangelium aber unmißverständlich deutlich: Kindern (wörtlich ist hier von „Säuglingen“ die Rede!) gehört das Reich Gottes! Joh 3,5 besagt: Wer

nicht aus Wasser und Geist wiedergeboren, wer also nicht getauft wird, kann nicht in das Reich Gottes kommen. Wenn aber Säuglingen nach Jesu Willen das Reich Gottes „gehört“ (zukommt), müssen also auch Säuglinge durch Wasser und Geist wiedergeboren, also getauft werden, um in Gottes Reich zu gelangen. Das Kinderevangelium im Zusammenhang mit der Säuglingstaufrage klein- oder gleich ganz wegzureden ist eine aus baptistischer Sicht zwangsläufige Notwendigkeit, um die eigenen Positionen nicht aufgeben und einsehen zu müssen, daß es dem ausdrücklichen Willen Jesu entspricht, heute in der Taufe dasselbe zu tun, wie er es als irdisch Lebender getan hat:

Er beschenkt auch Säuglinge mit seiner barmherzigen, gnädigen Liebe („herzte sie“), nimmt Säuglinge als sein Eigentum an („legte die Hände auf sie“), und stellt sie in seinen Schutzbereich, nimmt sie in sein Reich auf („und segnete sie“).

- Hinweise, wonach „ganze Häuser“ getauft wurden, bedeuten nicht, daß dazu auch Säuglinge gehörten.

Keine Belege dafür, daß auch Säuglinge getauft wurden? – Ebenso wie über das Kinderevangelium, gehen Baptisten auch über das Argument rasch hinweg, daß im NT immer wieder bezeugt wird, daß ganze „Häuser“ getauft wurden. [1Kor 1,16 (Stephanas); Apg 16,15 (Lydia); Apg 16,33 Gefängniswärter in Philippi „mit allen den Seinen“]. Damit, so die Baptisten, sei keineswegs gesagt, daß hierzu auch die Säuglinge zählten und die Praxis der Säuglingstaufe hier also neutestamentlich bezeugt werde.

Diese Behauptung ist nachweislich falsch. Oikos, Haus bedeutet im antiken und auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch die gesamte Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft (daher das deutsche Lehnwort Ökonomie). Diese Hausgemeinschaft umfaßte die Familie, Frauen und Kinder sowie Bedienstete und Sklaven. Im Hintergrund steht dabei das gesellschaftliche Prinzip des pater familias, des „Hausvaters“, der als Familienoberhaupt über sämtliche Angelegenheiten und Belange seines oikos, seines Hauses bestimmt. Ob man dies aus heutiger Perspektive für gut oder schlecht, fortschrittlich oder rückständig hält, spielt gar keine Rolle: Es war so, und von daher ist es keine Frage, daß ein „Religionswechsel“ des pater familias den Religionswechsel seines oikos, seines Hauses zur Folge hatte. Heißt es im NT, „er und sein ganzes Haus ließen sich taufen“, sind dabei ohne jeden Zweifel auch die Kinder, die Säuglinge usw. eingeschlossen. Wie auch immer man nun diese Praxis der Säuglingstaufe im Hausverband beurteilen mag: Sie wird im NT bezeugt und die Behauptung der Baptisten, die sog. „oikos-Formeln“ bezeugten die Praxis der Säuglingstaufe nicht, ist schlichtweg nicht stichhaltig.

Interessanterweise findet man im Internet Seiten von Gruppierungen der „Hausgemeinbewegung“, die zur Untermauerung ihrer Anliegen (Ablehnung von Kirche, Kirchgemeinden) betonen, daß im NT der Begriff oikos „Haus, Haushalt, Familie, Großfamilie, Sippe, Stamm, Abstammung, Geschlecht, alle

zu einem Haus gehörende, also auch Verwandte, Sklaven und Bedienstete“ bedeute.¹⁷

Und schließlich: Die Apostel Paulus und Silas müßten eigentlich auch für Baptisten glaubwürdige Zeugen sein, wenn sie dem Gefängniswärter auf seine Frage, was er tun müsse, damit er gerettet werde, antworten: „Glaube an den Herrn Jesus, so wirst *du und dein Haus* selig“. Und dann folgt der Satz: „Und er ließ sich *und alle die Seinen* sogleich taufen“ (Apg 16,30–33). Allein diese Verse zeigen: Glaube und Taufe sind hier nicht nur unauflöslich miteinander verbunden, sondern der Begriff „Haus“ wird im Nachsatz mit „den Seinen“ erklärt, wodurch also zweifelsfrei gesagt ist, daß das „Haus“ also die Gesamtzahl (mindestens) aller Familienangehörigen des Gefängniswärters einschließt.

- Die Säuglingstaufe ist eine erst später in der Kirche aufgekommene Fehlentwicklung.

Die oben vorgebrachten Belege sollten eigentlich bereits gezeigt haben, daß die Praxis der Säuglingstaufe bereits im NT bezeugt ist. Dennoch ein weiteres Wort zu der Behauptung der „später aufgekommenen kirchlichen Fehlentwicklung“. Was im NT ausdrücklich erwähnt, für erlaubt, rechtläubig oder unerlaubt und irrgläubig erklärt wird, hängt immer davon ab, ob bestimmte Auffassungen, Lehren und Praktiken in der damaligen Zeit existierten und für die junge Kirche eine Rolle spielten. Zur Frage der Präimplantationsdiagnostik oder zur Atomkraft wird man vergeblich im NT nach eindeutigen und klaren Aussagen suchen. Lediglich in abgeleiteter Form, durch Rückschlüsse und Argumentationsketten wird man hier biblisch argumentieren können. Ein ausdrückliches Verbot der Präimplantationsdiagnostik (=PID) oder der friedlichen Nutzung von Kernkraft zur Energiegewinnung bzw. eine ausdrückliche Erlaubnis dafür wird man nicht finden können.

Hinsichtlich der Säuglingstaufe verhält es sich ähnlich. Da diese Praxis *nicht umstritten war, sondern unbestritten geübt wurde*, kommentiert das NT diese Praxis auch nicht wertend. Sie wird „am Rande“ bezeugt, ohne ein Eigenthema darzustellen. Und selbstverständlich ist einzuräumen, daß in der frühchristlichen Missionssituation die Erwachsenentaufe ebenso der Regelfall war, wie dies in heutigen Neuland-Missionssituationen der Fall ist. Auch übrigens in der lutherischen Kirche, wo sie sich in vergleichbarer Situation befindet. Dennoch: Die Praxis der Säuglingstaufe wird auch nach Abschluß des neutestamentlichen Kanons in schriftlichen Dokumenten der frühesten Kirche, aber z. B. auch auf christlichen Grabsteinen der christlichen Frühzeit bezeugt. Auch Baptisten räumen angesichts der historischen Fakten ein: Die Praxis der Säuglingstaufe läßt sich schon im 2. Jahrhundert nachweisen, bleiben dann jedoch bei ihrer Bewertung dieser Praxis als „Fehlentwicklung“.

Eine der allerfrühesten theologischen Thematisierungen der Säuglingstaufe erfolgt durch Tertullian (ca. 150–230 n.Chr.), der sie ablehnt, aber damit zugleich

17 <http://www.hknw.de/themen/43-geschichte/95-oikos-haus-gottes-im-nt-richard-shutty.html>.

dokumentiert, daß sie in dieser frühen Zeit bereits selbstverständlich praktiziert wurde. Tertullian, das muß man wissen, tendierte zur Sekte der Montanisten¹⁸ und ist vermutlich gegen Ende seines Lebens auch Montanist geworden. Er bestritt nicht die Gültigkeit der Säuglingstaufe, sondern argumentierte:

„Die herablassende Gnade Gottes schickt ihre Vorzeichen und Vorbereitungen voraus; jede Bitte aber kann täuschen und getäuscht werden. Und so ist denn je nach dem Zustande einer Person, nach ihrer Disposition und auch nach ihrem Alter ein Hinausschieben der Taufe ersprißlicher, vornehmlich aber hinsichtlich der Kinder. Denn was ist es nötig, auch die Paten sogar noch einer Gefahr auszusetzen, da es ja möglich ist, daß dieselben auch ihrerseits ihre Versprechungen wegen [S.297] Hinsterbens nicht halten, oder andererseits beim Hervortreten einer schlechten Geistesrichtung die Betrogenen sind? Der Herr hat freilich gesagt: ‚Wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen‘. Sie sollen demnach auch kommen, wenn sie herangewachsen sind; sie sollen kommen, wenn sie gelernt haben, wenn sie darüber belehrt sind, wohin sie gehen sollen: sie mögen Christen werden, sobald sie imstande sind, Christum zu kennen. Aus welchem Grunde hat das Alter der Unschuld es so eilig mit der Nachlassung der Sünden? Will man etwa in zeitlichen Dingen mit mehr Vorsicht verfahren und die göttlichen Güter einem anvertrauen, dem man irdische noch nicht anvertraut? Sie mögen lernen um ihr Seelenheil bitten, damit es den Anschein gewinne, daß man nur einem Bittenden gegeben habe.“¹⁹

Interessant ist hierbei übrigens auch die selbstverständliche Erwähnung von Paten in dieser frühchristlichen Zeit, also einer Einrichtung, die bis heute Bestandteil der Säuglingstaufpraxis ist. Kurz: Folgt man der baptistischen Argumentation, müßte man annehmen, daß es bereits 100 Jahre nach Abschluß des neutestamentlichen Kanons zu einer gravierenden Fehlentwicklung in der Kirche gekommen sei, die lediglich und ausgerechnet ein Häretiker als solche erkannt hätte und die erst viele hundert Jahre später durch die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts und dann wieder durch die neuzeitlichen Baptisten des 19. Jahrhunderts als Irrlehre und -praxis entlarvt worden sei. Über Jahrhunderte, so müßte man dann schlußfolgern, hätte der Heilige Geist die Kirche nicht „in alle Wahrheit geleitet“ (Joh 16,13), sondern es zugelassen, daß ungezählte als Säuglinge getaufte Menschen letztlich ungetauft in ein ungewisses Schicksal hineingestorben wären.

18 Die Montanisten (nach ihrem Gründer Montanus) glaubten, Offenbarungen des Heiligen Geistes zu besitzen, die ihrem Gründer Montanus angesichts des nahen Weltendes eingegeben worden seien. Ihre strenge Ethik war auf eine Erneuerung und Vervollkommung der kirchlichen Lebensordnung (Martyrium, Ablehnung der Ehe, Fasten, Buße) ausgerichtet. Die Sekte wurde später als Häresie verurteilt. Kennzeichnend für die Montanisten war auch die Rolle ihrer beiden „Prophetinnen“ Priska und Maximilla, die vorgaben, besondere Offenbarungen zu erhalten.

19 Tertullian, De baptismo, 18. Kapitel.

- Das NT legt eine klare Reihenfolge fest: Erst Glaube, dann Taufe.

Mt 28,19 besagt: Tauft und lehrt. In dieser Reihenfolge. Mk 16,16 heißt es: Wer da glaubt und getauft wird. In der umgekehrten Reihenfolge. Apg 2,38 lautet die Reihenfolge: Erst Umkehr (Buße), dann Taufe, dann Empfang des Heiligen Geistes (ohne den Glauben nicht möglich ist). In der Missionssituation des NT folgt regelmäßig auf die Predigt des Evangeliums der Glaube, dem Glauben die Taufe. Die oikos-Stellen setzen auch bei Säuglingen einen durch das Evangelium geschenkten und bewirkten Glauben voraus, „auf den hin“ sie getauft werden. Mit anderen Worten: Eine angeblich im NT festgelegte eindeutige „Reihenfolge“ läßt sich überhaupt nicht erheben. Apg 8 (Kämmerer aus Äthiopien) wird berichtet, daß der Diakon Philippus dem Kämmerer das Evangelium predigt. Nicht explizit berichtet wird, daß der Kämmerer zum Glauben an Jesus Christus als den Erlöser und Retter gekommen ist und diesen Glauben bekannt hätte, sondern nur sein unmittelbar auf die Evangeliumspredigt folgender Ausspruch: „Siehe, da ist Wasser; was hindert’s, daß ich mich taufen lasse?“ (Apg 8,36) Huhn oder Ei, Glaube oder Taufe? – Eine müßige Frage, die aus dem NT nicht zu beantworten ist. Beides ist immer zugleich und unauflösbar zusammengehörig da.

- Man sieht an den Johannesjüngern (Apg 19), daß Taufe nicht gleich Taufe ist und bereits im NT geschildert wird, daß eine erste „Taufe“ nicht als gültige Taufe anerkannt wurde und daher trotz eines bereits erfolgten Untertauchens die „echte und eigentliche“ Taufe noch folgen mußte.

Baptisten neigen gelegentlich dazu, den Unterschied zwischen der Johannestaufe und der Christustaufe zu verwischen. Das ist exegetisch allerdings unhaltbar. Die Johannestaufe und die Christustaufe sind zwei völlig unterschiedliche Dinge. Die Johannestaufe war ein Ritual der Buße und Selbstreinigung, wie es dies im Judentum damals und bis heute²⁰ gab und gibt. Der Täufling wurde dabei üblicherweise auch nicht durch einen Täufer (aktiv) getauft, sondern „taufte sich selbst“, indem er einmal im Wasser einer Mikweh oder eines fließenden Gewässers untertauchte. Die Johannestaufe war also letztlich genau das, was Baptisten heute von der Taufe aussagen können: Ein symbolischer Ritus einer willentlich und bewußt vollzogenen Entscheidung zur Umkehr. Als Jesus Christus sich dieser Johannestaufe unterzog, machte er damit deutlich, daß er sich die Sünden der Menschheit, das die Menschen verdammende Gesetz selbst auferlegt, daß er „unter das Gesetz“ getan ist. Mit der späteren (z. B. im Missionsbefehl Mt 28 eingesetzten) Christustaufe hat diese Johannestaufe aber nichts zu tun. Deshalb müssen die Johannesjünger, denen der Apostel Paulus in Ephesus begegnete (Apg 19), nicht wiedergetauft, sondern überhaupt erst getauft werden. Hier geht es gar nicht darum, daß diese

20 Bei der Konversion zum Judentum wird z. B. auch heute noch eine solche „Taufe“ durch den „Täufling“ selbst vollzogen.

„erste (Johannes-)Taufe“ nicht gültig gewesen sei, weil sie nicht im Glauben an Jesus als den Herrn und Erlöser empfangen wurde. Diese Johannestaufe war im christlichen Sinne überhaupt keine Taufe. Erst die Evangeliums predigt des Apostels Paulus (Apg 19,4) wirkt in den Johannesjüngern den retten Christusglauben, in dem sie sich unverzüglich taufen lassen. Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden.

- Die Bezeichnung „Wiedertäufer“ trifft uns gar nicht. Wer als Säugling „getauft“ wurde also nur unfreiwillig mit Wasser besprengt wurde, ist nach unserer Überzeugung ungetauft. Wird ein als Säugling mit Wasser besprengter Mensch Baptist, wird er also nicht wiedergetauft, sondern überhaupt und erstmals getauft.

Am 29. April 2007 unterzeichneten im Magdeburger Dom am ältesten Taufstein Deutschlands (und nördlich der Alpen) elf in Deutschland vertretene christliche Kirchen eine Urkunde, in der man die in diesen Kirchen²¹ vollzogenen Taufen gegenseitig als gültige, einmalige und unwiederholbare Taufe anerkannte. Sämtliche baptistisch geprägte Gemeinschaften verweigerten diese Unterschrift.

Objektiv ist festzuhalten: Aus baptistischer Sicht ist es schlüssig zu behaupten, man *wiederhole* keine Taufe, die man nicht als solche anerkennen kann, die also nie vollzogen wurde und sei deshalb auch nicht als Wiedertäufer zu bezeichnen.

Im Umkehrschluß heißt dies aber: Baptisten betrachten die Mehrheit der Christenheit (die nämlich die Säuglings- und Kindertaufe praktiziert) als *ungetauft*.

Aus der Sicht der säuglingstauenden Christen bedeutet dies jedoch, daß Baptisten uns (Lutheraner, Reformierte, röm. Katholiken, östlich-Orthodoxe, Anglikaner usw.) *nicht als Christen anerkennen*.

Hier begegnen sich unvereinbare theologische Welten: Gutwillige Baptisten werden betonen, daß sie selbstverständlich auch säuglingsgetaufte (aus ihrer Sicht also ungetaufte) Menschen als Christen anerkannten, sofern diese an Christus glauben und ihren Glauben bekennen.

Als Lutheraner kann ich aber gar nicht anders als zu sagen: Wer nicht getauft ist, ist kein Christ. Wer Christ ist (an Christus als den Herrn und Erlöser glaubt),

21 Dem Text der Vereinbarung stimmten zu:

Römisch-katholische Kirche, Unterzeichner: Karl Kardinal Lehmann

Evangelische Kirche in Deutschland

Orthodoxe Kirche in Deutschland

Evangelisch-methodistische Kirche

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche Unterzeichner: Bischof Hans-Jörg Voigt

Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland

Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland

Äthiopisch-Orthodoxe Kirche

Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen

Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine

Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland.

ist getauft bzw. begehrt automatisch und selbstverständlich die Taufe. Wer meine Säuglingstaufe nicht anerkennt, spricht mir damit mein Christsein ab.

Daß Baptisten die als Säugling getauften Christen als ungetauft und damit nach unserer Überzeugung also nicht als Christen betrachten, ist daher ein massives ökumenisches Ärgernis. Eine echte geistliche Gemeinschaft mit Leuten, die mir mein Getauftsein – und nach meiner lutherischen Überzeugung heißt das: mein Christsein – absprechen, ist daher für mich unmöglich. Kein lutherischer Christ würde einem Baptisten, auch wenn er wiedergetauft (also als Säugling gültig getauft und bei seinem Übertritt zu den Baptisten erneut „getauft“) wurde, deshalb das Christsein absprechen. Die Wiedertaufe bedeutet nach lutherischer Überzeugung den Selbstausschluß aus der evangelisch-lutherischen Kirche. Sie dokumentiert, daß der so Wiedergetaufte sich von der biblischen, der rechtgläubigen Lehre erheblich entfernt und Gottes Geboten ungehorsam geworden ist. Aber kein Lutheraner würde einem solchen *irrenden* Menschen grundsätzlich das Christsein und damit die Möglichkeit, selig zu werden absprechen.

- Selbst wenn man die Säuglingstaufe als neutestamentlich bezeugte Praxis anerkennen müßte: Die Praxis des bloßen Besprengens oder Begießens mit ein bißchen Wasser widerspricht der biblischen Praxis. Taufen heißt: Untertauchen.

Das griechische Verb baptizoo heißt in seiner Grundbedeutung nicht einfach nur „untertauchen“, sondern „waschen“ bzw. „abwaschen“. Im NT wird es in dieser Grundbedeutung z. B. Mk 7,4 oder Lk 11,38 verwendet, wenn dort im Zusammenhang mit den jüdischen Reinheitsgesetzen vom Waschen (vor dem Essen) die Rede ist. Man wird wohl kaum behaupten, daß es damals üblich war, sich vor dem Essen die Hände zu „taufen“.

Die christliche Taufe hat eine gewisse Bedeutungsvielfalt, die sich immer schon in unterschiedlichen, teilweise aber auch parallel ausgeübten Taufpraktiken gespiegelt hat. Das Abwaschen der Sünde, die Grundbedeutung der Taufe, wird durch das Übergießen mit Wasser angemessen zum Ausdruck gebracht. Das Sterben und Auferstehen mit Christus („Ertränken des alten Adam“) wird durch völliges Untertauchen gut zum Ausdruck gebracht. Versteht man die Taufe als „Besprengung mit dem Blut Christi“ (1 Petr 1,2; Hebr 10,22: hier allerdings auch „gewaschen am Leib mit reinem Wasser“), mag auch die Besprengung mit Wasser als Taufritus zu tolerieren sein. Eine einseitige Forderung der Praxis des völligen Untertauchens als einziger legitimer Taufform ist jedenfalls biblisch nicht begründbar.²² Im NT finden sich keine Angaben über die einzig „richtige“ Taufpraxis, es sei denn, man sähe in der Jordantaufe eine solche verbindliche

²² Im übrigen finden sich auch in säuglingstauenden Kirchen unterschiedliche Praktiken. Die östlich-orthodoxen Kirchen taufen z. B. durch völliges Untertauchen von Säuglingen. In der Reformationszeit war dies auch in der röm.-kath. und der luth. Kirche noch üblich.

Angabe, wie dies manche Baptisten tun. Dann aber muß die Frage gestellt werden: Weshalb taufen nicht alle Baptisten in fließenden Gewässern oder gar ausschließlich im Jordan, wenn es angeblich so genau darauf ankommt, exakt nachzuahmen, was im NT bezeugt wird?

- Allein der traurige Zustand der Groß- und Volkskirchen beweist schon, daß die Säuglingstaufe keine geistlichen Früchte bringt. Die meisten der heute noch wachsenden christlichen Gemeinschaften praktizieren die „Glaubenstaufe“.

In der 2000-jährigen Kirchengeschichte ist die Säuglingstaufe die übliche Form der Taufe gewesen. Unzählige als Säuglinge getaufte Christen haben sich seither als lebendige, bekennende Christen erwiesen, die als treue Christuszeugen den Menschen auf dieser Welt gedient haben, die für ihren Glauben gelitten haben und gestorben sind. Die in Ägypten, Äthiopien, Somalia und Eritrea verfolgten koptischen Christen sind beispielsweise allermeist als Säuglinge getauft worden. Die Behauptung, das unbestreitbare (aber historisch-kulturell bedingte) laxe Christentum unserer mitteleuropäischen Breiten sei eine Folge der Säuglingstaufris, ist daher nur zynisch zu nennen und letztlich unredlich.

- Die Praxis der Konfirmation bzw. Firmung zeigt, daß die Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, sich ihrer Praxis offenbar nicht so sicher sind. Sonst hätten sie diese biblisch nicht bezeugten Riten der „Taufbestätigung“ oder des „nachgeholteten Taufbekenntnisses“ nicht erfunden.

Konfirmation bzw. Firmung sind nicht einfach freie Erfindungen der Kirchen. Bereits im NT finden sich Belege dafür, daß Taufe und *Mitteilung des Heiligen Geistes unter Handauflegung* (als solche werden Konfirmation bzw. Firmung nach lutherischem bzw. römisch-katholischem Verständnis definiert) nicht immer zeitlich zusammenfallen. Apg 8 wird beispielsweise berichtet, daß der „Zauberer Simon“ und andere gläubig wurden und sich taufen ließen. Aber, so heißt es, „der Heilige Geist war noch auf keinen von ihnen gefallen, sondern sie waren allein getauft auf den Namen des Herrn Jesus.“ Deshalb wurden Petrus und Johannes von der „Kirchenleitung in Jerusalem“ nach Samaria gesandt, die den Neugetauften die Hände auflegten, sodaß sie den Heiligen Geist empfangen.

Diese Möglichkeit des zeitlichen Auseinanderfallens von Glauben, Taufe und Geistempfang durch apostolische Handauflegung ist ein biblisches Faktum und kann als neutestamentlicher Beleg für die frühe Praxis einer „Konfirmation“ (=Bestätigung, Besiegelung) angeführt werden. Dies kommt auch dem heutigen lutherischen Konfirmationsverständnis sehr nahe: Die Konfirmanden bekennen bei ihrer Konfirmation, was ihre Paten für sie bei der Taufe bekannt haben. Für ihr künftiges Leben als bekennende Christen empfangen sie die Gaben des Heiligen Geistes zur Stärkung ihres Glaubens. (Vgl. auch Apg 19,1–7; 10, 44–48). Die Kirche bestätigt in der Konfirmation, daß die Konfirmanden als

gläubige Christen auch am Hl. Abendmahl teilnehmen können. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch Hebr 6,2. Dort werden grundsätzliche Lehren des Christentums aufgezählt. Dazu zählen: Umkehr von den toten Werken, Glauben an Gott, Lehre vom Taufen, vom Händeauflegen, von der Auferstehung der Toten, vom ewigen Gericht. Diese Stelle ist nicht ganz klar und eindeutig. Das hier erwähnte Händeauflegen (gleich nach der Taufe genannt) könnte sowohl bezeichnen, was wir heute unter Konfirmation/Firmung verstehen, als auch die Ordination zum Amt der Kirche. Wie auch immer: Geistmitteilung unter Handauflegung im Zusammenhang mit der Taufe ist äußerst früh in der Kirche bezeugt. In den Ostkirchen wird bis heute unmittelbar nach der (Säuglings-)Taufe die Firmung (Konfirmation) erteilt und den neugetauften Säuglingen daraufhin sogar das erste Abendmahl gereicht. In den Westkirchen sind (Säuglings-)Taufe und Konfirmation zeitlich auseinander gefallen. Die Gründe hierfür im Einzelnen zu erläutern, würde hier zu weit führen. Aber die nachfolgende Konfirmation ist deshalb keine „Notlösung“. Nach lutherischer Überzeugung ist die Konfirmation kein zusätzliches, die Taufe erst vervollständigendes oder gültig machendes Sakrament. Ihr voraus geht immer ein Unterricht im Wort Gottes, also sozusagen die entfaltete Predigt des Evangeliums („...geht hin...und...lehrt...“; Mt 28,20). Entweder wird im Verlauf dieses Unterrichtes der dem Konfirmanden als Säugling *durch die Taufe geschenkte* Glaube *gestärkt und gefestigt* und der Konfirmand so zu einem erneuerten persönlichen Taufbekenntnis geführt – oder aber der dem Konfirmanden als Säugling durch die Taufe geschenkte Glaube ist bis zum Beginn des Unterrichtes „verkümmert“, weil er nicht „gedüngt und begossen“ wurde (vgl. 1 Kor 3). Ein verkümmertes, im Keim steckengebliebener Glaube ist aber immer noch Glaube, der neu entfacht werden kann (vgl. zum „Entfachen des Glaubens bzw. des Geistes“ auch 2 Tim 1, 6; man kann die Gabe des Geistes auch „außer Acht lassen“ vgl. 1 Tim 4,14; der Geist des Glaubens kann auch „gedämpft“, also unterdrückt werden, vgl. 1 Thess 5,19). In jedem Fall setzt die Konfirmation aber den in der Taufe geschenkten (gepflanzten) Glauben des Konfirmanden voraus.

Sicher: Die Möglichkeit der Heuchelei und Unaufrichtigkeit ist dabei immer gegeben. Aber ist diese Möglichkeit bei den Baptisten ausgeschlossen, deren Jugendliche heutzutage in der Regel im „Konfirmandenalter“ die Taufe empfangen und denselben Konventionen und Erwartungen unterliegen wie lutherische Jugendliche? Vor selbstgerechter Überheblichkeit sollte man sich da tunlichst hüten.

- Die Praxis der Säuglingstaufe bevormundet den Menschen und beschneidet seine Entscheidungsfreiheit.

Dieses Argument ist sowohl bei baptistisch denkenden, als auch bei kirchenfernen volkskirchlichen Eltern verbreitet und beliebt, steht aber im

Widerspruch zu ihrem sonstigen Verhalten. Es setzt in beiden Fällen die Überzeugung voraus, daß die Taufe an sich nichts bewirkt, außer allenfalls eine rechtliche Mitgliedschaft in einer Gemeinde bzw. Kirche. Baptisten und baptistisch denkende Eltern bringen ihre Kinder zur Kindersegnung: Stellt das keine Bevormundung dar? Sie nehmen sie mit in die Gottesdienste, schicken sie in den Kindergottesdienst, zu kirchlichen Freizeiten, in den Religionsunterricht, lehren sie das Beten, praktizieren häusliche Andachten usw. Mit allen diesen Verhaltensweisen beeinflussen sie ihre Kinder, prägen sie sie, führen sie in eine ganz bestimmte Richtung, die sie selbst für die richtige halten und beschneiden faktisch die Entscheidungsfreiheit ihrer Kinder nicht weniger als Eltern, die ihre Kinder als Säuglinge taufen ließen. Kirchenferne volkskirchliche Eltern, die behaupten, ihre Kinder nur deshalb nicht taufen zu lassen, weil sie deren Entscheidungsfreiheit nicht beschneiden und sie nicht bevormunden wollen, nehmen in derselben Weise massiv Einfluß auf die Entwicklung und das Leben ihrer Kinder. In religiöser Hinsicht, indem sie den Kindern Unterweisung und Leben aus dem Glauben und im Glauben vorenthalten oder sie ggf. gezielt in Richtung einer anderen Weltanschauung prägen. In vielerlei anderer, weltlicher Hinsicht ist für solche Eltern die Beeinflussung und Beschneidung der Entscheidungsfreiheit aber auch kein Problem: Sie lassen sie impfen, sie wählen den Kindergarten und später den Schultyp für sie aus. Sie entscheiden bis zu einem bestimmten Alter, welche Bilderbücher und Bücher ihre Kinder lesen, welche Fernsehsendungen sie sehen dürfen, welche Instrumente sie lernen und welche Sportarten sie betreiben, mit welchen Freunden sie Umgang pflegen und vieles mehr.

Das Bevormundungsargument erweist sich also bei näherem Hinsehen als recht fadenscheinig und inkonsequent.

- Nur der eigene Glaube rettet. Von einem stellvertretenden Für-Glauben der Eltern, Paten oder gar der Kirche ist im NT nirgends die Rede. Wie kann man dann unmündige Säuglinge auf das (Lippen-)Bekenntnis von (vielleicht auch noch ganz glaubenslosen) Eltern und Paten hin taufen?

Das ist völlig zutreffend: Nur der eigene Glaube rettet. Konsequenterweise finden sich in der Säuglingstauffliturgie der (konfessionellen) lutherischen Kirche auch keine Fragen nach dem Glauben von Eltern und Paten, sondern nach dem Glauben des unmündigen Kindes: „So antwortet mir für den Täufling auf die Fragen, die ich an ihn richte“, sagt der Täufer daher zu Eltern und Paten. Daß sich hier in den evangelischen Landeskirchen und auch in der römisch-katholischen Kirche deutliche Verschiebungen ergeben haben, die so etwas wie einen stellvertretenden Glauben der Eltern und Paten für den Täufling voraussetzen und auch abfragen, kann nicht bestritten werden, stellt aber eine Fehlentwicklung dar. Für Luther war noch klar: Getauft wird auf den Glauben

des Täuflings hin, der ihm in der und durch die Taufe geschenkt wird.²³ Also: Baptisten haben Recht, wenn sie betonen, daß kein Mensch stellvertretend für einen anderen Menschen glauben kann, sodaß dieser Mensch letztlich durch den Glauben eines anderen gerettet wird. Aber: Das sagt auch die lutherische Kirche nicht. Was sie sagt und bekennt, wird allerdings auch im NT bezeugt. Menschen bringen andere Menschen zu Jesus, „unter sein Wort“. Und durch sein Wort wird ihnen der rettende Glaube geschenkt. Der Gelähmte, der zu Jesus getragen wird (Lk 5), ist ein Beispiel dafür. Die Säuglinge, die von ihren Müttern zu Jesus gebracht werden (Mk 10), sind ein weiteres. Die Berichte über die ersten Jünger (Joh 1) zeigen dies ebenso. Alle diese Beispiele begründen auch die Praxis, daß Eltern und Paten die Kinder zur Taufe bringen, dorthin, wo „Jesus zur Herberge ist“ und durch die Mittel seiner Gnade (Wort und Sakrament) an den so zu ihm geführten Menschen Glauben, Heil und Rettung wirkt.

Allerdings: Die Praxis der Säuglingstaufe nimmt die Kirche und die konkrete Gemeinde in eine besondere Verantwortung. Nach Mt 28 gehört Taufen und Lehren zusammen. Wie oben gezeigt wurde, ist die zeitliche Reihenfolge dabei nicht unumkehrbar. Zumindest in der konfessionellen lutherischen Kirche ist es aber der Ideal- und bis heute auch noch der Regelfall, daß Kinder glaubender Eltern getauft werden. Eltern also, die nicht nur am Taufstein die nachfolgende christliche Erziehung ausdrücklich versprechen, sondern nach menschlichem Ermessen auch dafür sorgen. Auch die manchmal als sehr streng empfundenen Regeln der Patenauswahl trägt dieser Verantwortung Rechnung: Paten, die selbst nicht getauft sind, nicht zur (lutherischen) Kirche gehören und offenkundig kein christliches Leben führen, können nicht akzeptiert werden. Auch sie müssen ja am Taufstein versprechen, Mitverantwortung für die christliche Erziehung des Täuflings zu übernehmen. Bloße geheuchelte Lippenbekenntnisse sind dabei freilich weder bei der Säuglingstaufe noch bei der späteren Konfirmation nie völlig auszuschließen. Allerdings gilt dasselbe auch für die Bekenntnisse, die Baptisten bei ihrer Taufe als Jugendliche ablegen. Hier hat deshalb auch die konkrete Ortsgemeinde und die Gesamtkirche bei jeder Säuglingstaufe eine grundsätzliche Mitverantwortung. Dazu gehört z.B. auch, dafür zu sorgen, daß getaufte Kinder irgendwann am kirchlichen Unterricht teilnehmen. Eltern, die ihre Kinder nicht zum Unterricht schicken wollen, brechen das Versprechen, das sie bei der Taufe ihrer Kinder öffentlich abgelegt haben und müssen dafür die Verantwortung tragen. Nur: An der Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe ändert das nichts. Viele Beispiele zeigen, daß sogar Menschen, die als Säuglinge und Kinder nichtgläubiger Eltern getauft wurden, durch den Dienst der Kirche (z.B. in kirchl. Kindergärten, im Religionsunterricht usw.) dennoch im Glauben unterwiesen wurden und ihr durch die Taufe geschenkter Glaube sich entfalten, wachsen und reifen konnte.

23 Man spricht von der *fides infantium*, vom Glauben der Kinder.

Die lutherische Lehre vom Amt der Kirche

1. Zur Bedeutung der Amtslehre in der SELK

Die „Amtslehre“ ruft immer wieder neu und generationsbedingt auch in der Selbständigen Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) wirkliche Befürchtungen und Ängste hervor¹, etwa solche, daß die Pastoren sich damit doch nur mit sich selbst beschäftigten, ihre Stellung festigen wollten, oder daß das eine reine Nebensächlichkeit (Adiaphoron) des Glaubens sei, über die man so oder so denken könne und die Bibel nichts Gewisses berichte. Insbesondere durch die Frage der *Frauenordination* wird natürlich auch die Frage des Amtes nicht nur in der SELK berührt, bzw. werden Vorstellungen über das Amt der Kirche eingebracht, die teilweise sehr bewußt unreflektiert sind und offen bleiben sollen, weil sie offen bleiben wollen. Es ist daher wichtig, zunächst auf diese unbestimmten Ressentiments einzugehen, die eine Thematisierung des Amtes selbst ohne aktuellen Bezug betreffen. Tatsächlich können sich natürlich hinter solcher Fragestellung angsterfüllte, unterschwellig bewegte Anliegen verstecken. Und es ist wahr: Die lutherische Kirche ist – offiziell – bis heute nicht zu einer klaren, durchgebildeten und eigenständigen (konfessionellen) Lehre vom Amt und Ordination hindurchgedrungen, zu der sich alle (wer wäre dies heute?) ohne Vorbehalte bekennen könnten.² Das heißt aber keineswegs auch, daß es – zu jeder Zeit – auch in der lutherischen Kirche nicht doch klare, eindeutige *Ansätze*

1 Das sei auch denen gesagt, die ansonsten viel von „Ängsten“ (z. B. in der Frage der Frauenordination) anderer sprechen, aber sie nicht selbst zugeben. Den Gegnern der Frauenordination in der SELK werden gerne „Ängste“ unterstellt. – Dabei liegen solche „Ängste“ eigentlich bei den Befürwortern eher auf der Hand, ja werden offen zugegeben und sogar als Argument genutzt: Ängste davor, emanzipierte Gemeindeglieder zu verlieren, Ängste davor, nicht mehr „in“ zu sein, sich in der modernen Gesellschaft ins Abseits zu begeben, Ängste, mit einer sehr berechtigten und begründeten lutherischen „Ordnungstheologie“ (Über- und Unterordnung; Hauptstruktur) in die Ecke des Nationalsozialismus gedrängt zu werden, Ängste, nicht mehr missionarisch arbeiten zu können, oder – natürlich nicht offen genannt, aber um so wirkungsvoller – die Angst vor der eigenen emanzipierten Frau. – Ängste darf man immer zugeben, auch als Christ. Aber sie nur bei anderen zu orten, ist nicht nur unredlich und auf die Dauer ungesund, sondern auch im höchsten Maße borniert und verletzend. Vor allem da, wo solche Unterstellungen (selbst wenn sie zuträfen) theologische Argumente ersetzen oder sogar selbst als theologisches Argument ins Feld geführt werden, sollte man sich davon verabschieden. Gefühle zu haben und sie zu zeigen, ist das Selbstverständlichste von der Welt, mit ihnen aber Sachdebatten zu verhindern, zu torpedieren und eben auch oft genug, zu dominieren, ist eine andere Sache. Übrigens: Eine Angst treibt wohl alle (!), nämlich die Angst um die Einheit der Kirche, bzw. vor dem Zerbrechen der Kirche, bis hin zur Angst um die finanzielle Versorgung der Familie nach solch einem Bruch. Alles – wie gesagt – verständlich, aber nicht unreflektiert nur bei anderen zu orten!

2 Vgl. Joachim Heubach, *Die Ordination zum Amt der Kirche*, Berlin 1956, S.84.

und Aussagen gegeben hätte, z. B. zur Göttlichkeit des Amtes, seinem göttlichen Ursprung und seiner Bindung an den HERRN der Kirche. Und das bedeutet nicht wenig. Denn darum geht es letztlich. Zwar wird über die sogenannte „hermeneutische Frage“ die Antwort der Bibel und ihrer Aussagen zu Amt und Ämtern sehr unterschiedlich bewertet, bzw. zum Teil überhaupt bestritten, daß das kirchliche Amt heute etwas z. B. mit den Aussagen zu den Jüngern und Aposteln zu tun habe. Wo allerdings die universale und zeitübergreifende Gültigkeit der Worte Jesu und der apostolischen Weisungen zum Amt der Kirche gelten und das Amt als göttliche „Dauerordnung“ (Elert)³ der Kirche erkannt wird, ist eine biblisch-theologische Begründung der Amtslehre nötig und geboten, die nicht nur darin ihren Grund haben kann, daß das Evangelium schließlich ganz pragmatisch von irgendjemand verkündigt werden muß.

Es muß das Gewicht der Besinnung auf das kirchliche Amt da steigen, wo es wirklich „in Gott selbst“, d. h. theologisch (theozentrisch), begründet wird, und zwar nicht nur für die Theologen und Pastoren, sondern auch für die Gemeinde. Gehen wir dabei bewußt in die Geschichte zurück. Beispielsweise der „Zweite Martin“, *Martin Chemnitz*, hat in seinem „Handbüchlein“ (Enchiridion) von 1574 formuliert, daß eine „fleißige Betrachtung“ des Predigtamtes nötig sei, „weil Gott selber durch das Predigtamt mit uns handeln will, reden, absolvieren, taufen [...], so muß [traun] beide, der Prediger und die Kirche, das gewisse Zeugnis haben, daß Gott eben die Person zu solchem Mittel und Werkzeug brauchen wolle.“⁴ Es geht also letztlich um die Vergewisserung der Göttlichkeit des Amtes, die Predigern und der „Kirche“ als Gemeinde der Hörenden, gleichermaßen dient.⁵ Chemnitz nennt darüber hinaus auch noch weitere Gründe, sich mit dem Wesen des Amtes „fleißig“ auseinanderzusetzen: Er meint, daß niemand zu diesem Amt „tüchtig“ sein könne, der nicht wisse, ob Gott *ihn* in diesem Amt wollte. Es könnte zudem weiter mit Blick auf Röm. 10,15 auf seiner Tätigkeit kein göttlicher Segen liegen: „...die nicht gesandt sind, die können nicht also predigen, daß aus dem Gehör der Glaube komme.“⁶ Und schließlich diene solche Besinnung dem Prediger auch dazu, „daß er in aller Gottesfurcht mit großem Fleiß, Treue und Ernst seines Amtes warte, nicht bald überdrüssig werde, auch durch Gefahr und Verfolgung sich nicht lasse abschrecken, weil er weiß, Gott habe ihn in das Amt gesetzt.“⁷ Auch die Ge-

3 Und damit „göttlichen“ Rechts und nicht nur menschlicher Ordnung.

4 M. *Chemnitz*, *Enchiridion – Handbüchlein der vornehmsten Stücke der christlichen Lehre*, neu herausgegeben von A.L. *Gräbner*, Milwaukee, 1886, S.15.

5 Die Amtslehre fußt darauf, daß sich der Inhaber des Amtes, aber auch die Gemeinde, auf ganz andere Weise des Amtes „gewiß“ werden muß als in allen anderen Berufen. Der Prediger soll schließlich nicht als Kirchenbeamter oder Funktionär der Gemeinde auftreten, sondern in Vollmacht mit seinem ganzen Leben der Gemeinde als Diener Christi gegenübertreten (Karl Heinrich *Rengstorf*, *Apostolat und Predigtamt*, Stuttgart 1954, S.59).

6 *Chemnitz*, *Enchiridion*, ebd. S.15.

7 Ebd. S.16.

meinde kann von solcher Besinnung auf das Amt nur profitieren: „Es werden auch aus diesem Grunde die Zuhörer bewogen, daß sie sich mit gebührender Reverenz und Gehorsam gegen das Ministerium erzeigen, wenn sie aus Gottes Wort berichtet werden, daß durch solch Amt Gott selbst bei uns sein, mit uns handeln und in uns wirken wolle.“⁸ Alles das kann freilich nur gelten und an Gewicht gewinnen, wenn die *göttliche Stiftung* des Amtes auch wirklich erkannt wird, die hier Chemnitz voraussetzt.⁹

Brisant und zugleich markant gestaltet sich die Bedeutung der Amtslehre natürlich immer auch in der Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Amt und Beruf *in unserer Zeit* und den Einflüssen dieses Verständnisses auf unser Reden vom *kirchlichen* Amt. Es ist nicht damit getan, das Evangelium zu predigen und alles andere am Amt modernen „Pfarrerbildern“ oder „Berufsbildern“ zu überlassen.¹⁰ *Wo keine klare, durchgebildete Lehre vom Amt besteht, bzw. zugelassen wird, machen sich unweigerlich andere Axiome breit, die unser – immer irgendwie vorhandenes – Amtsverständnis bestimmen.* Waren solche weltlichen und ungeistlichen Axiome früher der Glaube an eine gottgewollte Hierarchie, verknüpft mit den Idealen des Mönchtums, später das deutsch-königstreue Beamtentum, so sind es heute im Zuge des Zeitgeistes die Professionalisierung, Spezialisierung auch des Pfarrerberufs und seine Unterwerfung unter die Prinzipien der Demokratie und Gleichberechtigung. Wer behauptet, *er habe oder brauche keine Lehre vom Amt*, der muß sich also darüber im Klaren sein, daß er *auch* eine Lehre vom Amt vertritt und dieses Defizit bei ihm nur durch andere, unbiblische und ungeistliche Kriterien aufgefüllt ist, die heute so „selbstverständlich“ erscheinen, daß sie ihm gar nicht mehr bewußt sind.

8 Ebd. S.16.

9 Ein wichtiger Gesichtspunkt, die Bedeutung der Amtslehre zu erkennen und zu würdigen, ist und bleibt darüber hinaus natürlich auch der ökumenische, interkonnessionelle Dialog, in dem eine klare, durchgebildete und zugleich eigenständige Lehre vom Amt unbedingt notwendig ist, nicht nur gegenüber dem römisch-katholischen, sondern auch dem reformiert-unionistischen Amtsverständnis. Beide Positionen widersprechen sich vehement und erschweren natürlich die wahre ökumenische Gemeinschaft weit über die Frage der Frauenordination hinaus.

10 Wobei der Begriff „Pfarrerbild“ an sich der theologischen Reflexion bedürfte. Was ist eigentlich damit gemeint? Ganz grundsätzlich? – Eine Besinnung auf den „Beruf“ im Sinne Luthers wäre einerseits ja nicht nur für den Prediger wichtig. Im rechten Sinne ist der Pfarrer ebenso zur Selbstreflexion auf sein Amt genötigt wie ein Lehrer, Politiker, Richter, Anwalt, Psychologe oder Arzt. Was passiert, wenn er es selbst nicht (noch nicht) weiß oder andere es nicht wissen, bzw. wissen wollen? Was passiert dann mit dem sogenannten „Berufsethos“? Solcher Vergleich erlaubt die traditionelle „Dreiständelehre“ gerade bei Luther sehr wohl. Eine für den Menschen unerwartete Kraft strömt nach lutherischem „Berufsethos“ für alle ehrliche Arbeit davon aus (und weiter), daß jemand gewiß weiß, daß Gott ihm seine Berufsarbeit befohlen hat (vgl. Gustaf *Wingren*, Luthers Lehre vom Beruf, München 1952, S.135). – Das geistliche Amt ist grundsätzlich nicht anderen Berufsverhältnissen gleichzusetzen oder gar von ihnen her zu definieren, sehr wohl aber zu vergleichen.

2. Die Krise der Begründung des geistlichen Amtes auch in der SELK

„Das Predigtamt oder Pfarramt ist keine menschliche Ordnung, sondern ein von Gott selbst gestiftetes Amt.“¹¹ Dieser Satz C.F.W. Walthers – der in der lutherischen Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts vielfältig bestätigt wird – umschreibt einen breiten Konsens in der lutherisch sehr kontrovers geführten Amtsdebatte, auch noch des 19. Jahrhunderts, der heute aber leider weithin verloren gegangen ist. – Dieser Satz wird bei Walther von dem anderen Satz: „Das heilige Predigtamt oder Pfarramt ist ein von dem Priesteramt, welches alle Gläubigen haben, verschiedenes Amt“ flankiert.¹² Gemeint ist dabei übrigens auch bei Walther das bestehende, *personal gebundene* Predigtamt der Kirche (und keineswegs ein bloßes funktionales Abstraktum) und *begründet* wird die Göttlichkeit dieses „Pfarramtes“, also des gegenwärtigen, aktuellen Amtes der Kirche, aus dem Neuen Testament, d. h. historisch-biblich als „Werk der göttlichen Weisheit und Stiftung Gottes“!¹³ Gott habe selbst im Neuen Testament (nach der Weissagung Ps. 68,12) Hirten und Lehrer gegeben, durch den Sohn Gottes selbst das Apostolat gestiftet und das Neue Testament selbst zeige, daß auch bei „mittelbar Berufenen“ Gott selbst der Berufende bleibe (z. B. Apg. 20,28; 1. Kor. 12,28f.; Eph. 4,11) und die Apostel selbst haben sich verbal („Mitälteste“; „Gehilfen“; „Mitstreiter“ usw.) nicht über, sondern *neben* ihre Nachfolger gesetzt. Der göttliche Ursprung, die göttliche Stiftung, stand also *immer*, auch in der innerkirchlichen Auseinandersetzung der lutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts, über die mittelbare Berufung durch die Kirche (*vocatio mediata*), auch im innersten Zirkel des konfessionellen Luthertums,

11 C.F.W. *Walther*, Kirche und Amt, Zwickau 1912, S.193. Ich wähle hier Walther, weil er zum einen über jeden Verdacht des Klerikalismus erhaben ist, zum anderen auch gerade in diesem Buch eine Menge Quellen verarbeitet hat, die sonst nur schwer zugänglich sind. Unbenommen bleibt die Kritik an ihm, der Berufung (*mediata*) durch die Gemeinde in These VI zu viel Gewicht gegeben und damit die Ordination entleert zu haben. Die Formulierung der These VI spricht dabei für sich: „Das Predigtamt wird von Gott durch die Gemeinde, als Inhaberin aller Kirchengewalt oder der Schlüssel, und durch deren von Gott vorgeschriebenen Beruf übertragen“ (ebd. S.245). Deutlich wird damit auch zunächst die göttliche Berufung („von Gott“) festgehalten. Das ist gut und wegweisend. Aber „das Predigtamt“ selbst wird dann doch durch die Kirche „übertragen“. Sachgemäß wäre es – meiner Meinung nach – gewesen, hier lediglich von der äußeren *Ausübung oder Bestellung* des Predigtamtes durch Übertragung der Kirche zu sprechen oder davon, daß das Predigtamt nicht durch die Kirche „übertragen“, sondern *bestellt* wird. Es wird hier jedenfalls nicht ganz deutlich, ob das Predigtamt nicht erst einmal *allen* gegeben sei (um es dann zu übertragen), oder ob es allen im Sinne der *Bestellung* übergeben sei. Die sogn. „Einigungssätze“, die zur Bildung der SELK nicht unwesentlich beigetragen haben, formulieren: „Das Predigtamt oder Pfarramt [!] ist ein vom Herrn der Kirche gestiftetes Amt, und zwar ein Amt des Dienstes, dessen Aufrichtung der Kirche geboten und an das sie bis an das Ende der Tage gebunden ist“ (These III,B,1).

12 Ebd. S.174.

13 Ebd. S.193.

außer Frage und das nicht nur bei Walther, sondern z. B. auch bei Franz Pieper und anderen. So oder so ähnlich haben Theologen der lutherischen Kirche das kirchliche Amt über vier Jahrhunderte begründet.

Das ist – wie gesagt – heute leider keineswegs mehr Konsens, jedenfalls nicht in dem hier gemeinten, historisch-biblischem Sinne. Eine „göttlichen Stiftung des aktuellen Amtes“, die auf Jesus Christus selbst zurückgehe, wird weitgehend – aus „historischen“ Gründen, dem Lauf der Zeit, der von ihnen gesehenen „Entwicklung“¹⁴ – bestritten, von Exegeten und Dogmatikern gleichermaßen, leider auch in der SELK. Das hat weitreichende Folgen. Es führt im *besten Falle* zu dogmatischen „Konstruktionen“, nach denen das Amt in irgendeiner „ordentlichen“ Weise schließlich doch von Gott her begründet wird, weil z. B. das Evangelium ja verkündigt werden müsse. Aber das können – leider Gottes – nur vage, nachträgliche, sekundäre Begründungen der Göttlichkeit des Amtes sein, die im Grunde gar nicht das Amt meinen, sondern seine Funktion.¹⁵ Das war und ist aber sogar bei Walther so nicht gemeint gewesen, *so daß sich solche Positionen nicht darauf berufen können, – wie durchaus geschehen – die „Weite“ und „Breite“ des traditionellen Denkens über das Amt bis ins 19. Jahrhundert in der lutherischen Kirche wiederzugeben und darin bekannte Positionen zu wiederholen.* Hierbei geht es nicht nur um die Aufarbeitung von Theologiegeschichte. Es geht eben auch um das letztgültige Zeugnis der Bibel. Man kann sich auch nicht darauf berufen, die Aussagen des Neuen Testaments vollständig und sachgerecht wiederzugeben, wenn man Bezugspunkte zur Stiftung Christi grundsätzlich (hermeneutisch) leugnet. Dort nämlich wird deutlich, daß unser HERR Jesus Christus nicht nur einen allgemeinen Auftrag zur

14 Alles katholische Argumente, nur, daß hier die Historie atheistisch gegen die Kirche, nicht in ihrem Sinne interpretiert wird.

15 Friedrich *Beißer*, *Der christliche Glaube*, Bd. 4, Neuendettelsau 2008, meint – als aktuelles Beispiel – zum geistlichen Amt, Luther habe dasselbe „primär und eigentlich als einen göttlichen Auftrag“ definiert. „Und Gott will weiter sein Wort verkündigt haben durch die schriftgemäße Predigt und die schriftgemäßen Sakramente. *Dieses göttliche Mandat ist und bleibt der tragende Kern des Amtes. Gott ist nicht nur der Stifter, sondern ist und bleibt auch das Subjekt des Amtes.* In einem zweiten Schritt werden dann (in der Kirche) durch Menschen geeignete Menschen ausgewählt, denen dieses Amt gültig und bleibend anvertraut wird“ (S.189). Hieran ist sicher vieles nur zu unterstreichen. Aber die Tendenz zur Reduzierung eines „Amtes“ auf den Auftrag, der dann nur noch (*jure humano*) auf Menschen (durch Menschen) übertragen wird, ist deutlich. Beißer will zwar das Neue Testament für das Amt fruchtbar machen, kommt aber über „Grundbedingungen des Amtes“ in seiner Analyse nicht hinaus (S.192). Zwar bemüht Beißer sich später, Amtsperson und Aufgabe zu vereinen. „*Das geistliche Amt besteht auf der anderen Seite nicht lediglich in einer Funktion allein*“ (S.194). Aber die personale Bindung des Amtes wird ausdrücklich als *sekundär* bezeichnet und auch so dargestellt. Folge ist, daß nach Beißer nicht nur alle Christen „Priester“ sind, sondern grundsätzlich auch jeder (auch Frauen) zum Amt *berufen* ist (S.200), er dürfe dies nur nicht öffentlich ausüben. Beißer macht es sich auch an diesem Punkt nicht einfach und seine Darstellung zeigt viele gute Ansätze. Der Hauptansatz aber führt letztlich zu keiner Amtslehre, in der die Göttlichkeit und die Evangeliumsgemäßheit über den Auftrag hinaus auf einem wirklichen „Amt“ läge.

Evangeliumsverkündigung gegeben hat, sondern Menschen (Jünger, Apostel) zu diesem Dienst *berufen, ausgerüstet (gesegnet) und gesandt* hat und wir bis heute daran gebunden sind, gleichermaßen zu handeln. Alles das fällt z. B. weg, wenn der göttliche Ursprung des Amtes in Frage gestellt wird. Eine „dogmatische Konstruktion“ zur Begründung des Amtes wird der Komplexität der Thematik nie gerecht werden können, in der es eben um einen *personalen* Dienst geht, zu dem diese Menschen ausgewählt werden. Vor allem aber wird dieser Ansatz dem Grundsatz nicht gerecht, daß im Amt der Kirche letztlich Christus selbst beruft, dazu segnet und sendet: *Christus ordinator!*¹⁶ Der Einwand, man könne die göttliche Stiftung des Amtes auch unabhängig vom Handeln unseres HERRN Jesus Christus begründen, dürfen und können wir dagegen auf keinen Fall gelten lassen. Dann wäre das Amt etwas Widergöttliches, Falsches und als „Mißbrauch“ sofort abzutun. Der allgemeine Auftrag der Evangeliumsverkündigung an alle Christen gilt natürlich weiter und ist in jedem Fall grundlegend. Die Kirche insgesamt, nicht nur der Klerus, ist Hüterin des Wortes und der Sakramente. Sie hat auch – wie gerade Luther immer wieder betont hat – insgesamt und allgemein die Schlüsselgewalt, weshalb das Amt und die Ordination – im Unterschied zur katholischen Lehrbegründung – nicht eine eigene, besondere Fähigkeit und persönliche Qualität vermittelt. *Aber der allgemeine Auftrag hat nun einmal unanfechtbar das besondere Berufen, Segnen und Senden unseres HERRN nicht überflüssig gemacht, ja setzt dieses besondere Handeln voraus.* Es war Gottes Wille und ist in ihm begründet, daß bestimmte Menschen auf besondere Weise diesen Auftrag dann auch an der Gemeinde und in der Gemeinde ausführen sollen. Die Gemeinde hat alle Rechte, aber sie darf und kann sie nicht als solche ausüben! Das ist Gottes Wille in der Setzung und Stiftung des Amtes, nicht nur aus Ordnungsgründen.

An dieser Stelle bieten sich nur zu leichte, eingängige und vernünftige Konfliktlösungen, um nicht zu sagen, „Schlupflöcher“ protestantischer Amtsdeutungen, an. Gerade Luther ist hier z. B. immer wieder so mißverstanden worden, als habe zuerst die Gemeinde, bzw. die Kirche kraft des allgemeinen Priestertums als solche das Amt, welches sie dann (erst) auf einen/einige unter sich übertrage (Delegation). Gefährlich ist hier gar nicht die Aufwertung der Gemeinde, bzw. der Laien. Gefährlicher ist der hier stattfindende „Perspektivwechsel“ von Gott zum Menschen, mit verheerenden Folgen. Es sollte dagegen dabei bleiben: *Beide, Amt und Gemeinde, sind allein von Gott her zu verstehen und erlangen durch Gottes Handeln das Heil, nicht durch Mittlerschaft des Amtes, aber auch nicht durch eine Mittlerschaft der Gemeinde! Hier delegatorisch (von der Gemeinde her) zu denken, verschiebt nicht nur die Theologie des Amtes, sondern auch der Kirche.*¹⁷ Vor allem sollten hier gerade bestimmte Aussa-

16 Vgl. *Heubach*, Die Ordination, a.a.O., S.85ff: Christus ordiniert.

17 An anderer Stelle, nämlich bezüglich des sog. „allgemeinen Priestertums“, ist ein delegatorisches Denken nicht nur möglich, sondern geradezu erforderlich.

gen Luthers nicht weiter zu bestimmten Zwecken mißbraucht werden. Luther hat die *göttliche Stiftung* des Amtes ebenso sehr und vehement betont, wie das Recht, ja die Pflicht der Gemeinde, dieses Amt zu *bestellen und seine Tätigkeit zu beurteilen*. Die *göttliche Stiftung* bleibt immer der entscheidende Akt und Faktor. Die Bestellung des Amtes ist Pflicht *jedes* Christen und insofern er dafür sorgt (z. B. auch durch finanzielle Unterstützung), hat er Teil an dem Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Johann Gerhard schreibt dazu: „Wir sagen, [...] daß das höchste und oberherrlichste Recht, die Diener der Kirche zu berufen, nicht allein in der unmittelbaren, sondern auch in der mittelbaren Berufung durchaus dem wahrhaftigen Gott zugehöre, welcher ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. Denn von diesem Recht hat er sich keineswegs losgesagt, indem er der Kirche befohlen und die Macht gegeben hat, Diener zu berufen, sondern er hat sich dasselbe ganz und gar vorbehalten, obgleich er dasselbe mittelbar ausüben will...“¹⁸

Nun ist wiederholt auch innerhalb der SELK darauf verwiesen oder dagegen eingewandt worden, daß doch dieses berufende, segnende und sendende Handeln des HERRN (*damals*) einmalig gewesen sei und das kirchliche Amt heute damit nichts oder nur noch sehr wenig zu tun habe.¹⁹ Aber dies ist nicht zu erkennen, wenn man die Aussagen des Neuen Testaments zusammenfaßt: Es gibt genug Aussagen, die das Handeln Christi an den Jüngern oder den Aposteln in der Folgezeit genauso, d. h. in völliger Entsprechung, weiterführen. – Schon Walther (s. o.) weist darauf hin. Die Kirche „bestellt“ zwar das Amt, aber sie tut das im Auftrag und als Werkzeug Gottes, bzw. Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes, wie es zum Beispiel dadurch zum Ausdruck kommt, daß in Eph. 4,11 auch die mittelbar Berufenen „vom Heiligen Geist“ eingesetzt sind. Die Gabe der Ordination („Amtsgnade; Amtsgabe“), wurde ja nicht nur den Aposteln, sondern auch ihren Nachfolgern mittgeteilt, wie in den Pastoral-

18 *Gerhard*, Loci. theol. De min. eccl. §85. (Übers.).

19 Wie z. B. bei Volker *Stolle*, Neutestamentliche Aspekte zur Frage der Ordination von Frauen: „Als solcher schon zeigt der Streit um die Frauenordination, daß es im Neuen Testament offenbar keine eindeutige Antwort auf diese Frage gibt, mit der sich jede weitere Diskussion ja erübrigen würde. Die Ordinationsstrukturen, in denen sich unser heutiges kirchliches Leben abspielt, sind in der Geschichte der Kirche gewachsen. Wie es keine neutestamentliche festgelegte Gottesdienstordnung gibt, so gibt es auch keine neutestamentlich festgelegte Gemeinde- und Ämterordnung. Freilich finden sich im Neuen Testament Kriterien, denen solche Ordnungen heute entsprechen sollen...“ (in: Frauen im kirchlichen Amt, Oberurseler Heft 28, S.69). Hier wird auch exegetisch eine extreme Position des „Bruchs“ zwischen einer rein pneumatisch-charismatisch strukturierten „Urgemeinde“ und den Pastoralbriefen, zwischen Freiheit und Ordnung, vertreten, kaschiert durch die Vermischung von Predigtamt und „Ordnungsstrukturen“ oder „Ämterordnung“. Solche Strukturen und Ordnungen werden natürlich nicht neutestamentlich vorgeschrieben, haben sich auch nicht durchgehalten, aber sehr wohl das kirchliche Amt oder Predigtamt. In der Untersuchung Heinz Schüttes wird dies als Extremposition sehr deutlich: Heinz *Schütte*, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche, Düsseldorf 1974; S.17–135.

briefen deutlich wird: „Laß nicht außer Acht die Gabe, die dir gegeben ist durch Weissagung mit Handauflegung der Ältesten“ (1. Tim. 4,14; vgl. 2. Tim. 1,6). In 2. Kor. 3,6 wird zudem das „Amt“ als ein „Amt des Geistes“ bezeichnet. Gerade der Apostel Paulus muß ja schon als Beispiel dafür gelten, daß Christus selbst ihn, als einer „unzeitigen Geburt“, berufen, ausgerüstet und gesandt hat. Und er selbst nimmt zumindest auch für sich in Anspruch, „Botschafter an Christi Statt“ zu sein (2. Kor. 5,19f) und an Christi Statt zu reden (2. Kor. 13,3), wobei der Plural in 1. Kor. 5,19f durchaus nicht auf seine Mitapostel begrenzt werden muß. Grundsätzlich gilt hier Eph. 4,8ff: „Er (Gott) hat den Menschen Gaben gegeben, Apostel, Hirten, Lehrer, daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amtes, dadurch der Leib Christi erbaut werde...“ (vgl. auch 1. Kor. 12,27ff). Sehen wir auch auf die Botschaft vieler Gleichnisse Jesu: Gott heißt der „Herr der Ernte“ (Mt. 9,38), *er* verbietet, das Unkraut auszureißen (Mt. 13,27), *er* sendet in den Weinberg (Mt. 20,1), *er* pflanzt den Weinberg, setzt Knechte ein, sendet zu den Weingärtnern usw. (Lk. 13,8), *er* befiehlt, um den Feigenbaum herum zu graben (Joh. 15,1), *er* ist der „Ackermann“, alle anderen nur Mitarbeiter (1. Kor. 3,9). Schließlich dürfen wir nicht vergessen, daß Christus zur „Bitte“ an den Herrn der Ernte ermahnt und dabei die Apostel anspricht (Mt. 9,38). *Sie* sollen durch die Bitte an den Herrn der Ernte, „Arbeiter“ für die Ernte gesandt bekommen!²⁰

Der Auftrag an die Apostel ist überdies so umfassend, daß er keine zeitliche Begrenzung kennt. Er ist *eschatologisch* (Rengstorf) ausgerichtet und damit „grenzenlos“ in jeder Beziehung (örtlich, zeitlich, konfessionell, martyrerhaft, sendungsbewußt), gerade auch in seiner Naherwartung. Es geht auch im Amt um das ewige Heil, für Hörer und den Prediger. Dies kommt schon im Missionsbefehl Mt. 28,20 zum Ausdruck: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis

20 Dem entsprechen auch die Aussagen des lutherischen Bekenntnisses: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt“ (CA V; BSLK 58, 1–2). Auch wenn hier das Predigtamt „abstrakt“ gemeint (nicht konkret im Blick auf die Person, die es ausführen soll; dazu CA XIV; BSLK 69, 1–4) ist, wird es doch gerade damit als ein zwar sehr funktional verstandenes *Amt* definiert, aber eben als *Amt* und nicht nur als eine Funktion. Das ist Konsens im Luthertum bis ins 19. Jahrhundert. Das wird auch aus den Schwabacher Artikeln Luthers deutlich, in denen das „Predigtamt oder mündlich Wort“ (gleichberechtigt) nebeneinander stehen (BSLK 59,3). Auch die Konkordienformel redet in der Verwerfung der irrigen Artikel der Schwenkfeldianer nicht nur vom *Predigen* des Wortes, sondern vom *Amt*, des gepredigten und gehörten Wortes: „Ministerium ecclesiasticum, hoc est, verbum Dei praedicatum et auditum, non sit medium seu instrumentum, quo Deus spiritus sanctus homines doceat...“ (Sol. Decl. XII, BSLK 1097; vgl. Epit. XII 825,22ff). „Kirchendienst“ und das „gepredigte Wort“ sind hier in den deutschen Übersetzungen ein und dasselbe. Besonders klar redet der Tractatus (Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln): „Joh. 20 sendet Christus seine Jünger zugleich zum Predigtamt ohne all Unterschied, daß einer weder mehr noch weniger Gewalt soll haben, denn der andere...“ (BSLK 473, 24–28). „Weil nu Paulus klar zeuget, er habe bei Petro nicht wöllen ansehen, daß er ihm zu predigen erlaube, auch dazumal, da er am letzten sei zu ihm kommen, haben wir ein gewisse Lehre, daß das Predigtamt vom gemeinen Beruf der Apostel herkommt!“ (BSLK 474, 5–11).

an der Welt Ende!“ Dies sagte er den Jüngern, ohne diese Verheißung auf ihre Lebenszeit zu beschränken. Gott selbst ist es, der sein Amt bis an den jüngsten Tag „erhält“.²¹ Schon bei Walther lesen wir: „*Das Predigtamt ist kein willkürliches Amt, sondern ein solches Amt, dessen Aufrichtung der Kirche geboten*²² und an das die Kirche bis an das Ende der Tage ordentlicherweise gebunden ist.“²³ Die heute leider üblich gewordene Abspaltung des Apostolats von der weiteren Entwicklung des Predigtamtes durch die Kirche hindurch, muß daher als fataler Irrtum, wenn nicht als Irrlehre, bezeichnet werden, weil hier eben nicht, wie *Apologie XIII* fordert, der göttliche Befehl, das Predigtamt zu bestellen, befolgt wird, die den Weg zu einer schwärmerischen Abwertung des Predigtamtes ebnet. Es wird das Pfarramt zu einem „willkürlichen“ Amt, dessen Aufrichtung für die Kirche ein „Mittelding“ (Adiaphoron) darstellt, nicht aber Gehorsam gegenüber dem Befehl Christi!

3. Das Wesen des Amtes zwischen heiligem Stand, personaler Bindung und funktionaler Ausrichtung

Die Beschreibung des Amtes, seines Wesens, ist aus verschiedenen Gesichtspunkten notwendig. Denn zum einen ergibt sich aus der Begründung des Amtes im Berufen, Segnen und Senden auf der einen Seite eine personale Bindung des Amtes. Zum anderen aber steht das Predigtamt dem allgemeinen Christenstand nicht als eigenständiger, heiliger Stand gegenüber. – Zum einen kann das Amt nicht auf bestimmte Funktionen oder Aufgaben, die jeder erfüllen kann, reduziert werden, auf der anderen Seite ist der Amtsträger und sein Dienst an solche Funktionen gebunden, bzw. das Amt auch funktional zu verstehen. Zum einen beruft, segnet und sendet Jesus Christus fehlsame Men-

21 Das Predigtamt als „Dauerordnung“ (Elert) wird übrigens in der traditionell-lutherischen Dogmatik und Amtslehre auch schon durch die *Sendung der Propheten und Weissagungen auf das Neue Testament* begründet, so z. B. durch Ps. 68,12; Jer. 3,15; Joel 2,23; Jes. 42,1; 61,1; Ps. 45,8. Hierher gehören sicher auch Luthers Worte von der Stiftung des Predigtamtes schon im Paradies. Man sollte solche Begründungen aus historisch-kritischen Erwägungen nicht einfach übergehen. Sie wirken im Neuen Testament nach und machen die Universalität des Handelns Gottes deutlich. Sie bringen auch die Frage des Amtes der Gemeinde in der Auslegung solcher Texte näher.

22 Vom Herrn der Kirche geboten!

23 *Walther*, Kirche und Amt, S.211. – Die Definition „Ordentlicher Weise“ bleibt allerdings bei Walther sehr unbestimmt. Es geht gerade hier darum, diese „Ordnung“ als göttliche Ordnung zu verstehen, auch wenn es in der Bestellung des Amtes auch irdisch ordentlicher Weise zu gehen muß. – Die Besonderheit des Apostolats und seine Vorordnung soll und muß dabei gar nicht bestritten werden. Aber wir können uns bei der göttlichen Begründung des Amtes nicht auf ein Urapostolat beschränken. Die Unterscheidung von mittelbarer und unmittelbarer Berufung (vocatio mediata/immediata), die sich so noch nicht bei Luther, erst dann bei Chemnitz findet, trägt natürlich die Gefahr in sich, Gott selbst als Subjekt der mittelbaren Berufung aus den Augen zu verlieren. Das war aber nie gemeint. Das Problem bei Walther liegt in dem Wort „ordentlicherweise“ (dazu später unter Punkt 4).

schen, zum anderen wirkt er durch sie den Glauben, bzw. macht er durch ihren Dienst Menschen selig. Diese *Ambivalenz* des kirchlichen Amtes zwischen personaler Bindung und funktionaler Ausrichtung ist unbedingt festzuhalten, bzw. auszuhalten, auch und gerade von der Gemeinde. Die Auseinandersetzung mit dem römischen Amtsverständnis ist dabei ebenso wichtig wie die Auseinandersetzung mit der – schwärmerischen – Verflüchtigung seiner personalen Bindung im Protestantismus. Man hat diese Ambivalenz auch in der Zuspitzung auf das „Gnadenmittelamt“ (Klieforth) formuliert.

Wir fragen zunächst natürlich: Worin besteht der Unterschied zum römisch-katholischen Verständnis des Amtes?²⁴ Sicher nicht darin, daß das Amt nach lutherischem Verständnis nicht an besondere, geweihte Personen gebunden sei, sondern darin, daß nach römischer Auffassung dem gewöhnlichen Gemeindeglied die „Befähigung“ (nicht nur die Beauftragung) abgesprochen wird, Gottes Wort zu predigen und die Sakramente zu verwalten. Dem Amtsträger wird in der Ordination sozusagen eine eigene „Befähigung“ oder „geistliche Fähigkeit“ zugesprochen und mitgeteilt, die er als Person dauerhaft besitzt. Es ist dieses Verständnis ein anthropologisch-personal-ontisch-habituell-Verständnis, kein ekklesiologisch-funktionales. Es geht dabei zunächst gar nicht um das Amt selbst, sondern die Fähigkeit zum geistlichen Amt. Demgegenüber hat die lutherische Tradition, nicht nur Luther selbst, betont,

- daß eine solche innere Fähigkeit bei allen Christen – kraft des allgemeinen Priestertums – vorhanden sei und man „rein theoretisch“ auch ein voll gültiges Sakrament durch einen Laien empfangen könnte, wie zum Beispiel bei der Nottaufe, aber durchaus auch im Blick auf das Hl. Abendmahl²⁵,
- daß Wortverkündigung Sakramentsverwaltung allen Christen befohlen sei und sie darum auch dazu „befähigt“ sein müssen,
- daß ein Unterschied zwischen Stand und Amt zu machen sei. Luther: „Es ist auch zwischen den Bischöfen, Ältesten und Priestern, und den Laien kein Unterschied, gar nichts von andern Christen gesondert, denn daß er ein Amt hat, welches ihm befohlen ist...“²⁶

Auf der anderen Seite genügt es nicht, das Amt auf bestimmte Funktionen, die man im Namen einer Allgemeinheit ausführt, zu reduzieren. Auch der Auf-

24 Zum Folgenden vgl. *Heubach*, Ordination, a.a.O., S.79ff.

25 Walther zählt hierzu Zeugnisse auf, insbesondere *Zacharias Grapius*: „Die Laien sind Priester, jedoch nur vermöge einer inneren Fähigkeit zu allen kirchlichen Amtsverrichtungen geschickt und so auch zur Verwaltung des heiligen Abendmahls; damit wir meinen, das werde ein weniger wahres Sakrament sein, was ein Laie, vielleicht durch Not oder durch Irrtum dazu bewegen, gegeben haben mag.“ Bei *Walther*, Kirche und Amt, S.235. – Hier ist freilich zu bedenken, daß *Grapius* nur von einer „inneren Fähigkeit“ spricht und nur die Not, bzw. den Irrtum darin sieht, solche Fähigkeit auch auszuüben.

26 Vgl. W² XIX,1340.

trag an alle, die Befähigung aller und das Recht der „ganzen Gemeinde“ zur Wahl in das geistliche Amt, bzw. deren „Zustimmung“ zur Wahl, heben die an das Amt geknüpfte besondere, göttliche Berufung, Segnung und Sendung nicht auf, bzw. können und sollen diese nicht begründen. Die lutherische Tradition (und Walther beruft sich ja gerade auf sie) hat zwar sehr stark die „Not“ betont, aber daraus das Amt nicht abgeleitet, wie es dann leider dann doch bei Walther geschieht. Und niemand kann begründet behaupten, daß das geistliche Amt zwar vom Herrn selbst gestiftet sei „aber allein um der Ordnung willen, beschränkt worden...“²⁷ Es ist allerdings heute – in der aktuellen Debatte – interessant, daß gerade die, die sonst jede „Ordnungstheologie“ ablehnen, an dieser Stelle das geistliche Amt aus der „Ordnung“ ableiten. – Das geistliche Amt hat seinen Grund aber nicht in kirchlicher Ordnung, sondern in göttlicher Berufung, Segnung und Sendung.

Personale Bindung und funktionale Ausrichtung des Amtes erklären nun auch, worin Unterschiede zwischen dem Wirken des geistlichen Amtes und der Gemeinde bestehen. Es klingt zunächst recht abstrakt. Aber die ins Amt berufene, gesegnete und gesandte Person bestimmt die Funktion. Zugleich wird die Person durch die Funktion im Amt qualifiziert. Der Mißbrauch des Amtes hebt das Amt nicht auf, auch wenn es die Person im Amt disqualifiziert. Die Predigt z. B. ist auch eine Frage der Autorität des Predigers, nicht nur insofern einer im Unterschied zu anderen reden darf, sondern auch darin, *wer wie* reden darf und *wie er gehört wird*. Wenn wir dies berücksichtigen und auch anerkennen, was jedem Gemeindeglied eigentlich selbstverständlich ist, dürfte es z. B. zwischen einer von einer Pastoralreferentin gehaltenen Ansprache und einer Predigt, oder einer Lesepredigt und der Predigt des Pastors schon deshalb einen fundamentalen Unterschied geben. Sündenvergebung (Absolution) ist ebenfalls wesentlich durch das Amt qualifiziert, obwohl doch Vergebung Pflicht und Recht aller Christen ist.

Von hieraus sind einige Einzelfragen anzusprechen. Die eine ist, ob das Amt eine „ontologische“ Dimension habe, d. h., als solches unabhängig von der Person des Amtsträgers bestehe? Die These einer „Ontologie des Amtes“ ist erst vor Kurzem vertreten worden und führte zu scharfer Kritik.²⁸ Eine Ontologie des Amtes darf natürlich nicht aus einer besonderen durch die Ordination verliehenen Fähigkeit im Sinne eines „Character indilebilis“ abgeleitet werden. Das entspräche nur dem röm.-kath. Verständnis des Amtes. Eine Ontologie des Amtes darf aber auch den personalen Charakter des Amtes nicht verdecken. Es gehört meiner Überzeugung nach zum Amt hinzu, daß es durch bestimmte Personen nicht nur „ausgeführt“, sondern auch repräsentiert wird. Aber es ist eben auch richtig und entspricht dem lutherischen Bekenntnis, daß das „Amt“

27 Vgl. Walther, Kirche und Amt, a.a.O., S.320.

28 Vgl. Cornelia Krauß, Rite Vocatus. Zur aktuellen Amtsdebatte im Luthertum, Dresden 2008.

auch unabhängig von bestimmten Personen besteht und nicht nur in bestimmten Funktionen aufgehen darf. Wenn der Begriff der „Amtsontologie“ dies sicherstellen will, dann halte ich ihn für durchaus angemessen und sinnvoll. Hierfür lassen sich auch bei Luther sehr deutliche Zeugnisse finden, vor allem in seiner Predigt zu Joh. 20,21–23: „Doch bleibt oft das Amt und Wort auch bei den Ungläubigen und Gottlosen, wie unter den Ketzern und im Papsttum geschehen. Ob schon der Papst mit den seinen wider Christus und sein Evangelium streitet und über das Evangelium und Sakrament Glossen macht nach seinem Kopf und Gutdünken, dennoch haben sie das Predigtamt und behalten den Text des Evangeliums, der Taufe, des Abendmahls Christi, welches alles des heiligen Geistes Ordnung und Werk ist. So fern nun das Predigtamt und Wort des Evangeliums und die Sakramente, welche des heiligen Geistes Ordnung ist, ganz und unverrückt da ist, so fern folgt Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit und alles, was Christus durchs Predigtamt und Wort gibt und zu geben verheißt hat, ob schon Ungläubige und Gottlose das Amt und Wort haben und führen. Darum siehe wohl darauf, wie fern der heilige Geist da ist und wie fern der heilige Geist nicht da ist.²⁹ Wenn des heiligen Geistes Ordnung gehalten wird, so ist der heilige Geist da. Wenn man aber des heiligen Geistes Ordnung nicht bleiben läßt, so ist der heilige Geist nicht da. Wenn das Evangelium gepredigt und die Sakramente gereicht werden, wie es der heilige Geist geordnet und gestiftet hat, so ist der heilige Geist da, wenn schon der, so da predigt und tauft, für sich selbst ungläubig und gottlos ist, ja wenn schon ein Esel predigt, wie mit Bileams Esel geschehen ist, Num. 23;³⁰ 2. Petr. 2.³¹ Bileam selbst war ein gottloser und predigte steif Gottes Wort. Der Evangelist Johannes sagt zu Kaiphas, daß er geweissagt habe nicht von sich selbst, sondern dieweil er desselben Jahres Hoherpriester war, Joh. 11.³² Und die Schrift sagt von Saul, der Geist Gottes sei über ihn geraten und er habe unter den Propheten geweissagt, also daß sich das Volk darüber verwundert habe und gesagt: Ist Saul auch unter den Propheten? 1. Samuel 10.³³ Nun muß man nicht so sehr acht haben auf die Person als auf das Amt. Denn das Amt bleibt, ob schon etliche Personen Gottlose seien und des Amtes mißbrauchen. Dir gebührt [es], nicht auf die Person, sondern auf das Amt und Wort zu sehen. So weit nun die Person mit dem Wort handelt und des heiligen Geistes Ordnung führt, so weit ist der heilige Geist, Vergebung der Sünde und alles gut. Sofern aber die Person mit dir han-

29 „Wiefern“. Heute würde man sagen, „In wiefern“. Aber Luther ist auch hier Meister der deutschen Sprache. Es geht ja auch mit dem heutigen Sprachgebrauch um eine räumliche Trennung.

30 4. Mose 22,28.

31 2. Petr. 2,16.

32 Joh. 11,51.

33 1. Sam. 10,12.

delt ohne Wort und des heiligen Geistes Ordnung zerstört, so ist der Teufel da und alles übel.³⁴ Gott hat sein Amt, Wort und Ordnung nicht gegründet auf unsere Person, Gerechtigkeit und Würdigkeit, sondern auf sich selbst. Wenn es auf unserer Person und Gerechtigkeit gegründet wäre, so würden wir nimmer gewahr der Gaben Gottes, könnten auch nicht gewiß sein der Vergebung der Sünde und unserer Seligkeit. *So mache nun diesen Unterschied und sprich:* Den heiligen Geist mag ein Mensch [in] zweierlei Weise haben, einmal für sich selbst und für seine Person, daß der heilige Geist dieselbe durchs Wort erleuchte, heilige, gerecht und selig mache, obschon die Person nicht im Amt ist noch mit dem Wort zu regieren hat. Das ist die beste und seligste Weise, den Geist zu haben. *Zum anderen mal kann der Mensch den heiligen Geist haben nicht für sich selbst, noch für seine Person, sondern für das Amt, gleichwie böse Pfarrherrn, Rottengeister und Ketzer den heiligen Geist haben mögen nicht für sich selbst, daß sie [dadurch] selig würden, sondern für ihr Amt, das sie führen. Denn das Amt ist nicht der Menschen, sondern Christi, welcher den Menschen das Amt auferlegt und befiehlt, anderen damit zu dienen.* Das ist eine gefährliche Weise, den heiligen Geist zu haben, laut dem Spruch Matth. 7³⁵ ‚Es werden viele zu mir sagen an jenem Tage: HERR, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viel Taten getan? Dann werde ich [Christus] ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie erkannt. Weicht alle von mir, ihr Übeltäter‘. *Das ist auch die Ursache, daß er den heiligen Geist hier [Joh. 20,21–23] deutet nicht auf die Person der Apostel (wiewohl sie auch für ihre Person des heiligen Geistes voll würden, sonderlich am Pfingsttage), sondern auf ihr Amt. So spricht er nicht: Nehmt hin den heiligen Geist, so werdet ihr gerecht, heilig und fromm sein, sondern spricht: Nehmt hin den heiligen Geist; welchen ihr die Sünde erlaßt, dem sind sie erlassen usw. Solches tut er darum, auf daß man die Gewalt die Sünde zu erlassen und zu behalten und das Predigtamt für des heiligen Geistes Amt erkenne und ehre.* Anderswo macht er sie des heiligen Geistes gewiß für ihre Person, als da er sie tröstet wider das zukünftige Ärgernis seines Leidens und Sterbens, Johan. 14.³⁶ und spricht: ‚Ich will den Vater bitten und er soll euch einen anderen Tröster geben, daß er bei euch bleibe ewiglich, den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht kann empfangen, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht. Ihr aber kennt ihn. Denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.‘ Hier aber macht er sie des heiligen Geistes gewiß für ihr Amt.³⁷ Solchen Unterschied sollen wir wohl merken, auf daß wir das Amt nicht verachten um der Person willen, noch [durch] die Person

34 Diese Worte beziehen sich – wohl gesagt – auf die Person, nicht das Amt!

35 Mt. 7,22f.

36 Joh. 14,16f.

37 Luther führt hier Joh. 14,16f in zweifacher Weise ein, zunächst „für die Person“. Durch die Gabe an die Person wird aber auch das Amt „gewiß“. Hier überschneiden sich also zwei Argu-

uns verführen lassen mit dem Deckel und Namen des Amtes³⁸, sondern wissen, [in]wiefern wir sollen gehorsam sein und [in]wiefern wir nicht sollen gehorsam sein. Das Amt soll man fürchten und ehren und der Person gehorsam sein in allem, was sie nach dem Amt tut. Denn hier heißt es: ‚Wer [euch] verachtet, der verachtet nicht Menschen, sondern Gott, der seinen heiligen Geist gegeben hat in euch‘, 1. Thessal. 4³⁹ Und ‚Du hast nicht Menschen, sondern den heiligen Geist belogen‘, Act. 5⁴⁰ Wenn aber die Person etwas tut nicht nach dem Amt, sondern wider das Amt, so soll man nicht gehorsam sein. Denn das tut nicht der Heilige Geist.“⁴¹

Eine andere Frage unserer Zeit ist die, ob ein Pfarrer auch „in Badehose“ ein Pfarrer sei? – Diese Frage ist etwa gleichbedeutend mit der, ob ein Pastor auch im Ruhestand noch Pastor sei? Dabei geht es natürlich um die personale Bindung des Amtes, die eben nicht nur von einer beamtenrechtlichen „Dienstzeit“ oder der gerade ausgeübten, bzw. nicht ausgeübten Funktion abhängig gemacht werden kann. So bleibt die berufene, gesegnete und gesandte Person über die Zeit ihres Dienstes dem Amt verbunden. Dies bestätigen nicht nur die kirchlichen Ordnungen der SELK in vielerlei Weise, sondern dies bestätigt auch das Zeugnis der Hl. Schrift. In der Pfarrerdienstordnung (PDO) der SELK z. B. steht vieles, was über die reine Funktion der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung hinausgeht. Der Pfarrer soll u. a. durch seinen „Lebenswandel ein Vorbild der Gemeinde“ sein (PDO §2,3). Er soll ein „Leben führen, wie es sich für einen Diener im Amt geziemt“ (§5,1d). Sein Privatleben ist eingeschränkt, etwa durch die Anwesenheitspflicht (ebd. §15). Sein Ehe- und Familienleben ist ebenfalls keine reine Privatangelegenheit. Selbst das Eingehen einer Ehe setzt ein Gespräch mit dem Superintendenten voraus. Eine Scheidung tangiert das Amt unmittelbar (§24 – 25). Auch die Frage nach „Nebentätigkeiten“ und politischer Tätigkeit ist nicht vom Amt des Pfarrers zu trennen (§26 – 27). Und eben auch im Ruhestand heißt es: „Mit dem Beginn des Ruhestandes ist der Pfarrer unter *Aufrechterhaltung eines Dienstverhältnisses* der Pflicht zur Dienstleistung enthoben. Im Übrigen untersteht er weiter der Lehrverpflichtung und der Amtspflicht und damit der Lehraufsicht und der Amtszucht“ (§45). Es ist sogar eine „Aufhebung des Ruhestandes“ möglich, dem der Pfarrer verpflichtet ist Folge zu leisten (§46). Alle diese Bestimmungen machen auch kirchenrechtlich deutlich, daß das Amt nicht einfach „abgelegt“

mentationsstränge, was verdeutlicht, daß die Amtsgabe nach Luther zwar Amt und Person zu unterscheiden sind, nicht aber im Blick auf den heiligen Geist zu trennen. Das wird auch durch den folgenden Absatz bestätigt.

38 Luther denkt hier auch an den „Amtsmissbrauch“ und macht deutlich, daß seine Unterscheidung nicht dazu führen darf, den Amtsbegriff zu verselbständigen.

39 1. Thess. 4,8.

40 Apg. 5,3f.

41 WA Schriften III,28, S.467ff (sprachlich angepaßt).

werden kann. Wichtiger sind natürlich apostolische Weisungen, die eben das ganze Leben eines Menschen umfassen. In ganz besonderer Weise ist hier zum Beispiel auf 1. Tim. 3,1ff zu verweisen: „Wenn jemand ein Bischofsamt begehrt, der begehrt ein köstlich Werk. Darum soll ein Bischof unsträflich sein, *eines Weibes Mann*, nüchtern, mäßig, sittlich, gastfrei, geschickt zur Lehre, nicht dem Wein ergeben, nicht händelsüchtig, sondern gelinde, nicht zänkisch, nicht geldgierig, der seinem eignen Haus wohl vorstehe, der seine Kinder im Gehorsam halte mit aller Ehrbarkeit...“⁴²

In diesem Zusammenhang erfährt schließlich die Frage nach der Bindung des Amtes an ein – nämlich das *männliche* – Geschlecht eine besondere Bedeutung. Natürlich stellt diese Bindung für ein rein funktional-delegatorisches Verständnis des Amtes (abgeleitet aus dem Priestertum aller Gläubigen) kein Problem dar. Darum haben die Befürworter der Frauenordination auch ein besonderes Interesse, das Amt in dieser Weise zu begründen. Biblisch müssen wir uns nur immer wieder die Tatsachen vor Augen zu halten, die das geistliche Amt betreffen und damit grundlegend für die Beantwortung der Frage sind: Gott wollte seine Botschaft, sein Wort, durch Menschen leiblich ausbreiten, verkündigen, und auch in den Sakramenten verwalten und hat dazu ausschließlich Männer berufen. – Daß dies so ist, ist nicht selbstverständlich, sondern gehört zur *offenbarten Religion*, die sich zur „Fleischwerdung“ Gottes bekennt. Dieses theologische Urteil wird durch geschichtliche Fakten gestützt. Gott hat durch seinen Sohn Personen berufen, beauftragt, eingesetzt und mit dem Heiligen Geist begnadet und damit ein persönliches, leibhaftiges Zeugnis gewollt (Joh. 15,16; Mt. 10,1.8; 16,17; 18,18; Joh. 20,23). Die Illusion einer Abstraktion der Frage nach dem geistlichen Amt vom Geschlecht des Amtsträgers wird besonders deutlich, wenn man sich die Argumente für die Frauenordination und vor allem Äußerungen aus den ev. Landeskirchen zur Wirklichkeit der Frauen in diesem „Männerberuf“ betrachtet. Hier wird nach der „Glaubwürdigkeit“ des Pfarrers, bzw. der Pfarrerin gefragt, d. h. nach der „Person“⁴³. Gerade die Pfarrerrinnen sind nicht (mehr) bereit, eine Pfarrfamilie als „Amtssubjekt“ in die Gemeinde einzubringen.⁴⁴ Welche Konsequenzen eine Pfarrerin für das Bild der Pfarrfamilie und des ev. Pfarrhauses hat, ist leicht nachzuvollziehen, ebenso die Forderung in der EKD, daß Frauen um der Gerechtigkeit willen „vorübergehend“ in der Ämterbesetzung begünstigt werden sollen.⁴⁵ Das Thema Pfarrer und Sexualität wird zudem im Bereich der praktischen Theologie so lebhaft diskutiert, daß von einer Abstraktion von Amt und Geschlecht bei weitem nicht die Rede sein

42 Vgl. auch Eph. 4,11ff; Tit. 1,5 – 9; Mt. 18,7ff.

43 Vgl. EKD-Papier: Der Beruf des Pfarrers/der Pfarrerin heute, 1989, 6ff.

44 Ebd. S.10.

45 Vgl. Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche (EKD-Synode), Gütersloh 1990, S.22.

kann,⁴⁶ wobei hier alle Kunst aufgeboten wird, angeblich veraltete Rollenbilder zu diskreditieren. – Gerade mit dieser Diskussion und durch diese Diskussion wird deutlich, daß auch rein praktisch das Thema Amt und Geschlecht nicht aus der Pastoraltheologie wegzudenken ist. Und ganz besonders gelten hier die unverdächtigen Sätze: „Auch wenn die Geschlechter heute Tätigkeiten übernehmen, die bisher dem jeweils anderen Geschlecht vorbehalten waren, löst sich nicht der Unterschied zwischen Mutter und Vater auf. Die menschliche Natur sperrt sich hier gegen alle Moden. Deshalb verschwindet nicht die Rolle des Vaters, sondern es verändert sich das Verhalten, mit dem der Vater seine Rolle wahrnimmt. Es ist wichtig, diesen Unterschied zwischen Rolle und Verhalten nicht aus den Augen zu verlieren.“⁴⁷ Auch wenn man sich gegen die Erkenntnis wehren mag, so zeigt sich auch heute, daß ein Pfarrerbild nicht von Geschlecht, Alter und ähnlichen personbezogenen Faktoren getrennt werden kann.⁴⁸ Besonders deutlich wird der Zusammenhang von geistlichem Amt und Geschlecht im Blick auf ein (modernes) Berufsbild „Pfarrerin“. Daß die Ordination von Frauen hier Fragen aufgeworfen hat, wird dabei vorausgesetzt, ebenso wie die – oben widerlegte – These, daß das Ministerium sich „reformatorisch“ „nicht die Person, sondern sich an den Amtsfunktionen des Predigtamtes“ orientiere.⁴⁹ Zugleich bleibe aber hier die Pfarrerin eine Frau in einem „Männerberuf“.⁵⁰ So wird – sicher zu Recht – angemahnt, die Rolle der Pfarrerin selbst zu thematisieren, bzw., ernster zu nehmen. Nicht die Gleichstellung mit dem Mann, sondern eine *Unterscheidung* im Pastorenbild sei dabei anzudenken.⁵¹ Dabei findet merkwürdigerweise lange nach Einführung der Frauenordination noch einmal eine Auseinandersetzung mit anderen Positionen statt (Luther; P. Brunner; K. Barth), die doch schon längst ad acta liegen sollte.⁵² Wo liegen die „spezifisch fraulichen Fähigkeiten“, von denen schon in der VELKD im Blick auf Vikarinnen gesprochen wurde?⁵³ – Frauen seien „einfühlsamer“ und „emotionaler“ heißt es nun.⁵⁴ Deutlich wird hier das Problem gesehen, daß

46 Vgl. Manfred *Josuttis*, *Der Pfarrer ist anders*, München 3. Aufl, 1987, S.170ff.

47 *Jörg Bopp* (Soziologe und Psychologe), *Die Abschaffung der Vaterrolle*, in: *Neue Väterlichkeit*, Gütersloh 1986, S.58f.

48 *Christian Grethlein*, *Pfarrer(in) als christlicher Beruf*, in: *ZThK* 98. Jg. 2001, S.388f.

49 *Monika Schwinge*, *Berufsbild Pfarrerin*, in: *ZThK* 98.Jg, 2001, S.502.

50 Ebd. S.505.

51 Ebd. S.505.

52 Ebd. S.502ff.

53 Ebd. S.504.

54 Ebd. S.508. Solche Argumente durften gegen die Frauenordination niemals öffentlich geäußert werden. Nun sind sie wohl salonfähig geworden. Die emotionale Seite von Frauen ist zweifellos ihre große Stärke. Aber ist sie „nun“, nach einem von Emotionen zwar überladenen Kampf, der zugleich jede Emotion bestritt, angemessen?

damit nun nicht das Amt die Person, sondern die Person das Amt „trage“.⁵⁵ Die Pfarrerin wolle weniger „führen“, als eine Art „Hebammenkunst“ (Josuttis) erfüllen.⁵⁶ Symbole und Rituale erweisen sich hier als störend oder, gerade wenn sie „Priesterliches“ (auch in der liturgischen Kleidung) zum Ausdruck bringen, als gefährlich, ebenso wie ein „männliches“ Management-Denken. Frauen (wie Männer) sollen auf ihre Weise ihre „geschlechtliche Persönlichkeitsstruktur“ und damit die Liebe Gottes den Menschen nahebringen.⁵⁷ Ihren Dienst in der Kirche sollen sie tun „mit ihren spezifischen Fähigkeiten und Erfahrungen und dazu gehört nicht zuletzt auch: als Mann und als Frau.“⁵⁸ – Über solche Überlegungen mag man nun denken, wie man will. Deutlich wird aber, daß das geistliche Amt niemals ohne das Geschlecht des Amtsträgers, und hier eben der Amtsträgerin, verstanden und gesehen werden kann.

4. Die Frage der „Übertragung“ des Amtes (rite vocatus)

Nun ist doch noch einmal genauer auf die „Übertragung“ des Amtes einzugehen. Man hat schon an dieser Begrifflichkeit scharfe Kritik geübt. Er reduziere die Berufung z. B. auf einen kirchenrechtlichen Akt der Gemeinde.⁵⁹ Martin Chemnitz hat maßgeblich die Unterscheidung von *unmittelbarer und mittelbarer* Berufung (*vocatio mediata; immediata*) geprägt. Dies hat, wie oben angedeutet (Anm. 20) nicht unwesentlich – wenn auch eigentlich erst im 19. Jahrhundert – dazu geführt, daß *entgegen* Chemnitz und späteren Dogmatikern die mittelbare Vokation vom Handeln Gottes immer mehr losgelöst wurde. Aber das disqualifiziert diese Unterscheidung nicht, macht sie nicht unnötig oder falsch. – Eine andere Unterscheidung ist in diesem Zusammenhang ebenso wichtig, die nämlich der Berufung („rite vocatus“ nach CA XIV) im allgemeinen, weiteren Sinne und die im engeren Sinne, und zwar nicht um der Unterscheidung selbst willen, sondern darum, weil beide Begriffe der Vokation nichts mit dem zu tun haben, was wir heute „Berufung“ nennen. Die Kirchenordnungen (= KOO) der lutherischen Kirche gehen aus von der sachgemäßen Vokation im weiteren Sinne (*late dicta*), die a) die Vokation im engeren Sinne (*stricte dicta*), b) das Examen, c) die Ordination und schließlich auch d) die Introdution oder Installation umfaßt und einschließt. Es geht dabei letztlich um die Frage, was „rite vocatus“⁶⁰ (*late dicta*) im Sinne von CA XIV bedeutet. Hierbei gilt für eine gültige und

55 Ebd. S.510.

56 Ebd. S.511.

57 Ebd. S.513.

58 Ebd. S.514.

59 Vgl. *Heubach*, Ordination, a.a.O., S.96ff. Auch der Begriff „Amtsträger“ wird hier sehr kritisch gesehen. Ich sehe darin leider eine Überspitzung der christologischen Begründung des Amtes.

60 Nicht nur nach römischem Recht!

damit anerkannte *Berufung oder Vokation* (im engeren Sinne; *stricte dicta*) nach altkirchlicher Sitte die bischöfliche Jurisdiktion. Der Bischof setzte der Gemeinde den Pfarrer, nur in der Not kann eine Gemeinde dies selbst tun, auch wenn dieses „kirchenregimentliche Recht“ aus der Not im Zuge der Reformation an Landesfürsten und Patronate überging.⁶¹ Dieser Grundsatz gilt immer noch, auch in der SELK, weil eine „Berufung“ hier trotz sog. „Berufungsrecht“ der Gemeinde, sachlich überhaupt nichts mit dieser Berufung im Sinne lutherischer Tradition zu tun hat. Es ist allerdings verhängnisvoll, daß der *Begriff* „Berufung“ hier mit dem gemeindlichen „Berufungsrecht“ zusammengefallen ist.⁶² Aber auch in der SELK geschieht in gut lutherischer Tradition die eigentliche „Berufung“ zunächst unabhängig von dem Votum der Gemeinde dadurch, daß durch das Kollegium der Superintendenten und die Kirchenleitung die Erlaubnis zur Ordination erteilt wird.⁶³ Die Gemeinden haben erst später

- 61 Ob in dem „*Rite vocatus*“ von CA XIV auch zum Ausdruck komme, daß unbedingt ein Bischof auch die Ordination durchführen müsse, wie z.B. Friedrich Wilhelm Hopf vertreten hat (vgl. Brief an einen jungen Freund 1980, in: LuthBeitr. 3,2010/15 Jg. S. 191), scheint mir die Aussage von CA XIV zu verengen. Wahr ist, daß zum „rite“ damals auch ein Bischof gehörte und Luther selbst sich um das Bischofsamt sehr bemühte, eben um das „rite“ zu wahren oder wieder herzustellen. In jedem Fall muß eine ordentliche Berufung, wie oben gesagt, unter „bischöflicher Jurisdiktion“ stehen. So ist es in der SELK durchaus üblich, daß Ordinationen „delegiert“ werden, insbesondere auf Pröpste und Superintendenten, und diese ja auch bischöfliche Funktionen wahrnehmen.
- 62 Dies ist schon in den oben genannten „Einigungssätzen“ leider nicht ganz deutlich, wird hier doch wohl ganz bewußt nicht von der Kirche, sondern von der „christlichen Gemeinde“ gesprochen, die „beruft“: „*Obwohl die Gewalt, Sünden zu vergeben oder zu behalten, Gesetz und Evangelium zu predigen, ursprünglich und unmittelbar vom Herrn der Kirche allen Christen gegeben ist, beruft die christliche Gemeinde, um diese Gewalt ordentlicher Weise öffentlich auszuführen, eine dazu geeignete Person*“ (These III B,2). Die Formulierungen sind hier nicht ganz stimmig, wenn z. B. vom „Predigtrecht“ aller die Rede ist. – Natürlich ist am alten Grundsatz der lutherischen Kirche festzuhalten, daß das „geistliche Amt“ nicht allein über die Introdaktion eines Pfarrers entscheiden könne, bzw. das öffentliche Predigtamt nicht allein sich aus sich selbst fortpflanze. Die Kirche muß immer (auch schon in der praktischen Ausbildung) den Konsens der Gemeinde suchen. Die Gemeinde muß, wie es immer wieder auch heißt „einstimmen“, wie gerade bei Walther betont wird (*Walther*, Kirche und Amt, a.a.O., S.265; 279;). Sie hat ihre „Stimme abzugeben“ (ebd. S.269) oder ihre „Zustimmung“ zu erteilen (ebd. S.282). Es bedarf bei der „Berufung“ des „Zeugnisses des Volkes“ (ebd. S.288). Quenstedt redet an einer Stelle davon, daß die Schäflein der Kirche zwar „hören“ sollen, aber doch „vernunftbegabte Schäflein“ sind (ebd. S.278). Ganz ähnlich schon Joh. *Gerhard*: „Wir machen aus den Schafen keine Hirten, sondern heißen sie Schafe sein und bleiben; inzwischen wollen wir nicht, daß sie unvernünftige Schafe seien, welche nicht zwischen Hirten und Wölfen unterscheiden können noch sollen“ (ebd. S. 412 aus Loc. Theol. de min. eccl. §88). Bedenklich stimmt hier freilich schon im 17. und 18. Jahrhundert, daß man den Gemeinden dieses Recht zwar nicht absprach, aber es der Vormundschaft der Fürsten übertrug (ebd. S.281). Bedenklich stimmen auch Vergleiche aus jener Zeit der Kirche/Gemeinde mit einer „Republik“ oder mit einer „freien Reichsstadt“ (ebd. S.280; 332).
- 63 Eigentlich heißt es in der PDO zu §10 auch nur „Berufung in eine Gemeinde“. Hieraus könnte man verschiedene Ansätze ableiten. Allerdings §10,2: „Das Berufungsrecht liegt beim Pfarrbezirk.“

das Recht einer sog. „Berufung“, allerdings nicht darüber zu entscheiden, ob jemand in den kirchlichen Dienst berufen wird, sondern nur, *wer* diesen Dienst für *sie* antreten soll. Und selbst diese Zustimmung (!) bei der Besetzung einer Pfarrstelle bedarf des Einverständnisses der Kirchenleitung, auch wenn die Gemeinde „Berufungsrechte“ hat (PDO §10,2). Es bleibt also die Berufung Sache „*bischöflicher* Jurisdiktion“.

Ein weiterer und wesentlicher Punkt der Vokation im Sinne von CA XIV, nicht zu trennen von der Ordination und ihrer Anerkennung, ist das Examen. Dieses Examen war in nachreformatorischer Zeit Aufgabe der Superintendenten, etlicher Pastoren und später auch theologischer Professoren, also Aufgabe des kirchlichen Lehrstandes, heute in der SELK der sog. „Prüfungskommission“. Hierbei wurde nach den KOO nicht nur sittliche Makellosigkeit, theologische Kenntnisse, Lehrgabe und praktische Fähigkeiten geprüft, sondern vor allem, ob der Kandidat der „reinen Lehre“ aufrichtig und von ganzem Herzen zugetan sei. Es ging wesentlich um die Erforschung des Bekenntnisstandes. – Dies ist heute nachweislich auf landeskirchlicher Ebene weitgehend in theologischen Examina in keiner Weise mehr Kern der Sache, selbst in den lutherischen Landeskirchen (VELKD) nicht. Und daher ist unbedingt vor einer Entscheidung der Anerkennung einer landeskirchlichen Ordination genau zu prüfen, ob dieser ein angemessenes Examen vorausgegangen ist. Es genügt hier insbesondere keineswegs, auf gute Zeugnisse, Wissen und Fähigkeiten zu verweisen. Denn das Examen „*pro ministerio*“ ist davon keineswegs abgedeckt. Von hieraus ergeben sich verschiedene Fragen, besonders die, ob ein kurzes Kolloquium, wie es in solchen Fällen in der SELK üblich ist, ein ausführliches Examen ersetzen kann. Mit dem Examen eng verbunden war immer die *Bekenntnisverpflichtung* oder die „Lehrverpflichtung“, die der Ordinand in der SELK vor der Ordination schriftlich abgibt. Sie hat nach den alten KOO den Sinn eines „umgekehrten Examens“, d.h., die Verpflichtung weiter zu studieren, die Gaben des Amtes fruchtbar zu verwenden, vor allem aber beständig zu bleiben in Lehre und Leben, wobei in der SELK letzterer Gesichtspunkt nur noch im Ordinationsgelübde (als Teil der Ordinationshandlung) wiederkehrt. Dabei ist nicht unwichtig, a) daß alle rezipierten Bekenntnisschriften aufgezählt werden, nicht nur einzelne oder gar keine, und daß b) die Zusage an die Bekenntnisse nicht nur „*quatenus*“, sondern „*quia*“ abgegeben wird, „*weil*“ sie mit der Hl. Schrift übereinstimmen. Daß diese Verpflichtung heute meist erst unmittelbar vor der Ordination unterschrieben wird und damit auch zeitlich (nicht nur durch die Ordinationsverpflichtung) mit der Ordination zusammenfällt, ist dabei zu beklagen, aber für unsere Fragestellung unerheblich. Es war diese Verpflichtung ursprünglich ein selbständiger, abschließender Akt des Examens.

Kommen wir zur *Ordinationshandlung* selbst, ist auch diese in der Anerkennung einer solchen Ordination auch im Sinne von CA XIV nicht einfach

auf die „Auflegung der Hände“ einzuengen. Es muß um die „ganze Ordination“ gehen, wie vom lutherischen Standpunkt her immer wieder betont wurde (Kliefoth; Heubach⁶⁴). Dieser Grundsatz muß auch über die Anerkennung einer landeskirchlichen Ordination entscheiden. Eine Reduzierung der Ordination auf die Handauflegung entspricht nur dem römischen Standpunkt oder aber denen, die hier plötzlich aus dem Kontext gerissen alles anerkennen wollen, was einmal durch Handauflegung vollzogen worden ist, weil sie diesen Vorgang entweder pseudomagische Kräfte oder – was noch schlimmer und naheliegender wäre – nur kirchenrechtliche Bedeutung, beimessen. Gehen wir davon aus, daß die *Ordination* eigentlich die Aussonderung und Weihe einer bestimmten Person unter (durch) Gottes Wort und Gebet zum Gnadenmittelamt meint, die als „Personenweihe“ die Verpflichtung des Betreffenden einschließt⁶⁵, so ist zu fragen, ob ein landeskirchlich Ordinierter solche Worte nicht nur als Informationen über Ämter aus früherer Zeit gehört, sie sozusagen nur zur Belehrung oder Erbauung und auch solche Gebete nur erbaulich, nicht effektiv verstanden hat. Nach lutherischer Tradition wird bei der Ordination „Gottes Wort auf den Ordinanden gelegt“, er wird durch Gottes Wort „ordiniert“, durch Gottes Wort geheiligt, geweiht und ausgesondert und durch das Gebet gesegnet und ausgerüstet. Es ist weiter evident, daß bei dieser Bedeutung der Worte Gottes für die Ordination eine solche nicht möglich ist, in der gerade dieser Ordnung Gottes, z. B. durch die Ordination von Frauen, oder gar durch die Behauptung, dieses Amt sei nicht von Gott, sondern nur eine Frage kirchlicher Ordnung, sichtbar und ganz bewußt widersprochen wird. Erst recht das Verständnis der *Handauflegung* differiert zwischen den „protestantischen“ Kirchen. Hierbei sich darauf zu berufen, daß diese doch auch in den Landeskirchen (noch) üblich und bei der Ordination gebräuchlich sei, verkennt, daß es sich hierbei nach lutherischem Verständnis trotz, ja gerade wegen der Effektivität dieser Segenshandlung, nicht um ein Werk „ex opere operato“ handeln kann, sondern nicht nur, sondern verstärkt um einen Akt der Zusage und Fürsprache durch (mit) Gottes Wort und unter Gebet mit Annahme dieser Kräfte und Wirklichkeiten. Ein magisches Verständnis der Handauflegung verbietet sich daraus ebenso wie der Glaube daran, daß diese Handlung „aus sich selbst heraus“ wirksam sei. – Für die Frage der Anerkennung bedeutet dies, nicht nur danach zu fragen, wie dies die betreffende Landeskirche verstanden, sondern vor allem, wie der Ordinand selbst seine Ordination verstanden hat. Es geht also niemals um den bloßen Vollzug! Es mag sein, daß sie „rite“ vollzogen wurde, aber bei dem Ordinanden das Verständnis dafür fehlte, wie es auch innerhalb der evangelischen Landeskirchen gerade durch die jüngsten Äußerungen der EKD zum Amt nicht mehr vorausgesetzt werden darf.

64 Heubach spricht von der Einheit von *vocatio*, *benedictio* und *missio*.

65 Andere Definitionen der Ordination scheinen mir entweder zu formal oder zu speziell.

Die Frage, wer solche Ordination durchführt, d. h. die Frage nach dem *Ordinator*⁶⁶, hat nicht nur die lutherischen KOO schon deshalb immer bewegt, weil das römische Verständnis der Ordination in Sukzession allein die Bischofsweihe vorsieht.⁶⁷ Dabei ist vorauszusetzen, daß auch nach lutherischem Verständnis eine Ordination nur durch das kirchliche Amt selbst durchgeführt werden darf. Unverdächtig, da es damals außer Frage stand, ob auch Frauen ordinieren, möge hier Kliefoth zitiert werden: „In der lutherischen Kirche aber erfolgt die Ordination vielmehr durch das Handeln des Wortes Gottes über der Person, und *wo nur ein Diener des Wortes, ein ordentlicher Pastor* vorhanden ist, kann die Ordination mit Handauflegung geschehen. Auf dem Gebiete der lutherischen Kirche kann daher der Fall, daß die Handauflegung nicht zu haben ist, nur in dem Falle vorkommen, daß überhaupt, weil kein Pastor zu haben ist, gar keine Ordination zu erlangen ist, von welchem Falle wir gleich unten handeln werden. Gesetzt indessen, es träte in irgend einer nicht sehr erdenklichen Weise der Notfall ein, daß wohl im Uebrigen die Ordination des Wortes Gottes und Gebetes über dem Ordinanden, aber keine Handauflegung zu erlangen wäre, so würden wir allerdings sagen müssen, daß dann die Ordination richtig und gültig auch ohne Handauflegung um so mehr geschehen könne, als das Wirkende in der Ordination nicht sowohl in der Handauflegung, als im Worte Gottes und Gebet zu suchen ist.“⁶⁸ Das bedeutet nun nicht, daß der Ordinator einfach jeder Christ sein könnte, sondern daß die Handauflegung Aufgabe und Zeichen des bischöflichen Amtes bleiben muß und Gottes Wort und Gebet daran gebunden sind. – Eine Frau aber *kann nicht* in dieser Sukzession stehen, auch wenn sie innerhalb der ev. Landeskirchen den Rang einer „Bischöfin“ bekleidet. – Die noch weit schwierigere Frage aber ist, ob auch Bischöfe im Raum der Landeskirchen noch in der genannten „Auftragssukzession“ stehen, d. h. darin übereinstimmen, daß dieser Ordinand durch die Ordination ein Amt im apostolischen und katholischen Sinne weiterführen soll. Es kann vom lutherischen Standpunkt nicht genügen, daß jemand einfach den „Titel“ eines Bischofs führt (denn es könnte ja auch jeder Pastor tun, s. o.), ohne daß der grundlegende Auftrag im Sinne des Evangeliums verstanden wird. Wir befinden uns hier in vielerlei Weise schon in der Situation Luthers, in der er von solchen

66 Erinnern wir uns an den *Christus ordinator!*

67 Hinweise darauf, daß in der Tradition der lutherischen Kirche auch die „Ortsgeistliche ordinieren, sind zum einen nur der damaligen „Not“ zuzuschreiben, wie *alle* diese Zeugnisse deutlich machen. Zum anderen aber – was viel wichtiger erscheint – verbindet sich hiermit, geschichtlich und liturgisch betrachtet, nicht eigentlich der Akt der Ordination selbst, sondern der *Introduktion oder Installation*. In diesem Sinne wäre auch heute noch zu wünschen, daß die Kirchenvorsteher ihrem zukünftigen Pfarrer die Hände auflegten. Es wäre freilich kein *einsetzendes* Segnen, sondern ein *fürbittendes* Segnen, das hiermit zum Ausdruck käme.

68 Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. I,3, Schwerin/Rostock 1854, S. 428f.

„Bischöfen“ eine Ordination nicht nur nicht mehr erwarten konnte, sondern auch nicht mehr annehmen wollte.

Vergleiche der Ordination und ihrer Anerkennung zur Gültigkeit von Sakramenten im Sinne der „Ketzertaufe“ zu machen, rückt die Ordination in die Nähe der Taufe und des Altarsakraments. Das wäre aber nicht nur unsachgemäß, sondern auch verhängnisvoll. Schon die Sakramente selbst, wenn wir uns an die strengere, engere Definition der Sakramente halten, sind in der Handhabung und daher auch in der Anerkennung durchaus unterschiedlich zu behandeln. Die Taufe wird in ganz anderer Weise anerkannt als das Hl. Abendmahl. Darüber hinaus aber ist hier wichtig, daß es – wie gesagt – in der Ordination um die Wirkung des Wortes und des Gebetes geht, nicht um sakramentale Wirkungen. Diese wirken zwar auch nicht „ex opere operatum“. Ihnen eignet aber eine sehr viel höhere objektive Wirklichkeit durch die gesegneten Elemente an. All das ist in der Ordination nicht gegeben, ebensowenig wie der direkte Bezug zur Sündenvergebung und daher ist der Vergleich nicht angemessen. Zur Frage der Anerkennung einer *katholischen* Priesterweihe wäre zweitens gesondert zu antworten. Trotz falschen Verständnisses der Ordination und des priesterlichen Amtes (im Sinne qualitativen und quantitativen Vermögens), sowie einer verengten Weihe sukzession sind hier immer noch wesentlich mehr apostolische Grundsätze erkennbar als in den evangelischen Landeskirchen. Aber auch hier gilt es, sich nicht nur am Weiheakt selbst zu orientieren, sondern an den oben genannten Voraussetzungen. Auf jeden Fall muß das Examen nachgeholt, die Bekenntnisverpflichtung eingefordert und eine Installation, bzw. Introdution angestrebt werden. Denn ein geweihter Priester kann dies nur sein, wenn er diese Aufgabe auch wahrnehmen will, d. h. als „Priester“ dienen will.

5. Das protestantische Problem der Kirchenstruktur (Amt, Ämter, Dienste)

Die Frage der Strukturierung des Amtes bzw. die Frage nach dem Zusammenhang von Amt und „Kirchenregiment“, hat nicht nur das 19. Jahrhundert beschäftigt. Diese Frage beschäftigt schon den Tractatus, den Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln, der auch in das Konkordienbuch der lutherischen Kirche aufgenommen wurde. Bei Chemnitz ist von bestimmten „Graden des Amtes“ (taxis; tagmata) seit apostolischer Zeit die Rede, die zeigen, „daß solcher Abstufung Anlaß, Gesichtspunkt, Zweck und Nutzen in der sorgsameren und würdevolleren Verrichtung der einzelnen Geschäfte [des Amtes] um der Erbauung willen liegen muß. Man vergleiche die von Paulus Eph. 4, 11 angeführten Amtsgrade.“⁶⁹ Getadelt wird nicht eine Vielzahl von kirchlichen Ämtern, sondern daß

69 Vgl. *Chemnitz*, Examen II. Pars, Loc. XIII De sacramento ordinis, Cap. 2. – Daß Eph. 4, 11 mehr von den „Charismen“ (Geistesgaben) redet, steht diesem Zitat nicht entgegen. Hier wird zunächst nur festgehalten, daß es unterschiedliche Ämter und eine kirchliche Struktur schon zu apostolischer Zeit gegeben habe.

man trotz Titels den Pflichten dieser Ämter nicht nachkomme, daß man außerdem das Bischofsamt zu einer „politischen Herrschaft“ (politicam dominationem) gemacht habe und die Presbyter zu „Opferpriestern“ (sacrificolos) gemacht habe, grundsätzlich aber auch der päpstliche „Wahn“, „als müßten nach der Überlieferung wie dem Auftrage Christi und nach der Überlieferung der Apostel in einzelnen Gemeinden so viele Ämter sein.“⁷⁰ Damit beruft Chemnitz sich auch auf die sehr verschiedenen Strukturen von Ämtern und Titeln im Neuen Testament. Er zieht auch schon hier die Grenze zwischen göttlicher Einsetzung (jure divino) und menschlicher Entfaltung (jure humano), die fortan für das Luthertum nicht nur gegenüber der römisch-katholischen Ämterlehre, sondern auch gegenüber einer reformierten Ableitung einer „Ämterlehre“ (Vierämterlehre) aus dem Neuen Testament wichtig wurde. Von hieraus bestehen auch Bedenken gegenüber einer *göttlichen* Ableitung eines „Dreigliedrigen Amtes“ (Bischof – Presbyter – Diakon), obwohl diese Ordnung ganz gewiß sinnvoll und der Tradition der christlichen Kirche am angemessensten erscheinen mag. Heute spricht man in der SELK von „Ausgliederungen“ aus dem einen Amt der Kirche oder von „Ausformungen“ dieses Amtes. Beide Begriffe sind indes mißverständlich. Heubach hat es eigentlich diesbezüglich auf den Punkt gebracht: „Diese Dienste sind als ‚Ausgliederungen‘ oder ‚Entfaltungen‘ des einen Amtes der Kirche bezeichnet worden. Hierbei schleicht sich aber zu leicht eine vergleichende und bewertende Unterscheidung der verschiedenen Dienste ein und erhebt sich die falsche Fragestellung, inwieweit ein jeweiliger Dienst an dem einen Amt der Kirche partizipiere oder umgekehrt, ob und inwieweit sich das eine Amt ‚differenzieren‘, ‚ausgliedern‘ oder ‚entfalten‘ lasse.“⁷¹ Heubach plädiert darum für den Begriff der dem einen Amt „zudienenden Dienste“ im diakonischen, katechetischen und verwaltungstechnischen Bereich.⁷² Hier ist die SELK trotz aller Bedenken einen anderen Weg gegangen. Nicht zuletzt unter Berufung auf ältere lutherische Tradition (z. B. Chemnitz) hat sie den Begriff der „Ausgliederung“ verschiedenster Ämter (Titel und Funktionen), wie z. B. Bischof, Propst, Superintendent, Missionsdirektor, Professor usw. bewußt aufgenommen und, davon immer klarer⁷³ abgesetzt, „Dienste“ als Ausdruck des „Allgemeinen Priestertums“ definiert. Kontrovers war und ist dabei sicher die klare Absetzung des Amtes der „Pastoralreferentin“ und des „Pfarrdiakons“ vom einen Amt der Kirche.

Zuletzt schwingt in der Frage nach Amt, Ämtern und Diensten in der Kirche auch die Frage nach einer Hierarchie, einer Über- und Unterordnung mit, bzw. die Frage nach dem Verhältnis von Amt und „Kirchenregiment“. Ging

70 Chemnitz, Examen, ebd.

71 Heubach, Ordination, a.a.O., S.155.

72 Ebd. S.155.

73 Hier muß wirklich von einem langen Prozeß gesprochen werden, der mit dem „Amt-Ämter Dienste-Papier“ sein vorläufiges Ende gefunden hat.

man damit auch in der lutherischen Tradition sehr unbefangen um (denn hierarchische Strukturen waren überall präsent⁷⁴), so wurde dies im 19. Jahrhundert zunehmend (und nicht ohne gesellschaftlichen Einfluß) zum Problem. Heute begegnet dieses Problem sogar in der Einzelgemeinde darin, daß der Pfarrer oder Pastor eben nicht mehr die Autoritätsperson sein will oder sein darf, wie das früher selbstverständlich war. Kirchliche Strukturen – und damit auch Ämterstrukturen – können für die lutherische Kirche nur „*jure humano*“ (menschlicher Ordnung) sein. Sie sind damit „Mitteldinge“ im Sinne der Konkordienformel (Art. X). Die Kirche kann aber weder als Einzelgemeinde ohne Ordnung und Struktur bleiben, noch als „Gesamtverband“ (Partikularkirche). Auch wenn in ihrer Mitte das Amt der Kirche in der konkreten Ortsgemeinde steht, Kirche also Versammlung der Gemeinde um Gottes Wort und das Sakrament bedeutet, braucht die Kirche auch als Gesamtkirche Ordnungen und Strukturen. Diese Ordnungen und Strukturen sollen dazu helfen und dienen, das eigentliche kirchliche Geschehen aufrecht zu halten. Sie sind nicht das „Erste“, sondern notwendig zur Gestaltwerdung der Kirche in ihrem eigentlichen, zentralen Sinne.⁷⁵ So wie Ordnungen überhaupt kann auch einer kirchlichen Struktur oder gar Hierarchie keine „absolute Form“ (Theod. Harnack) beigelegt werden. Als sekundäre kirchliche Ordnung hat auch eine „Kirchenleitung“ oder ein „Kirchenregiment“ trotz führender Aufgaben „dienende“ Funktion. Nur durch sie und nicht aus verwaltungstechnischen oder repräsentativen Gründen, auch nicht aus Analogie zu Führungsstrukturen in Politik und Wirtschaft, begründet sich nach lutherischen Verständnis eine Kirchenleitung. Primäre Aufgabe der Kirchleitung ist und bleibt die Bestellung des kirchlichen Amtes, die Beaufsichtigung des Lehramtes, die Visitation der Gemeinden, letztlich eben die „Auferbauung“ der Gemeinden. So auch Chemnitz, den wir anfangs zitieren. Diese Aufgaben werden nach lutherischer Tradition letztlich von einem „Bischof“ wahrgenommen, einem ordinierten Geistlichen, der dennoch kein höheres Amt bekleidet als ein Propst, Superintendent oder einfach nur ein Pfarrer vor Ort. Damit wäre die Einheit des kirchlichen Amtes zerstört. „Das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche, aus welchem alle anderen Kirchenämter

74 Schon in der lutherischen Kirchenverfassung „Kursachsens“ von 1580 findet sich das „landesherrliche Kirchenregiment“ übermächtig. Alles steht unter der Regentschaft des Kurfürsten. Er hat die Oberaufsicht. Zwei Gremien standen ihm dabei zu Diensten, das Oberkonsistorium (in Dresden) mit Adligen und Theologen in gleicher Zahl, dann die „Synode“, die aber auch mit Oberkonsistorium, Kanzler und den Generalsuperintendenten „paritätisch“ besetzt war. Diese Struktur war zudem zweigleisig, so daß die Synode auf die „Spezialsuperintendenten“ einerseits und das Oberkonsistorium andererseits über „Unterkonsistorien“ auf Pfarrer und Gemeinden einwirken konnten. – Wie gesagt: Nur ein anderer Entwurf zu unserer Zeit. Aber im Wesentlichen bleibt es auch in der Demokratie bei denselben Grundlagen. Parität, Zweigleisigkeit, und Gesellschaftsfähigkeit. Einen Unterschied gab es allerdings: Eine Synode war ganz anders zusammengesetzt als heute, auch in der SELK.

75 Vgl. Ernst Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1958, S.172ff.

fließen.“⁷⁶ Auch die lutherischen Bekenntnisschriften betonen gerade dies immer wieder, gerade auch im „Tractatus“ zur Frage der Vorherrschaft der Bischöfe oder gar des Papstamtes.

Die Frage nach kirchlicher Struktur bleibt aber letztlich eine Frage, ob überhaupt „Macht“ in der Kirche ausgeübt werden darf. Die Reformation hat dies immer verneint, sobald sich diese Macht verselbständigte und aus dem „Leib“ der Kirche löste. Das Recht, „etwas zu befehlen“ oder die Pflicht zum Gehorsam findet da ihr jähes Ende, wo das Evangelium verletzt oder vernachlässigt wird. Daher muß auch immer die Zustimmung der „ganzen“ Kirche gesucht werden, nicht aus demokratischen Erwägungen, auch nicht nur um des Friedens und der Einigkeit willen, sondern weil niemand über den anderen „verfügen“ kann und alle unter dem einen HERRN der Kirche stehen und allein ihm Rechenschaft geben müssen. Es gibt daher keine kirchliche „Gerichtsbarkeit“ göttlichen Rechts.⁷⁷

6. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

Folgende Thesen sollen das bisher Ausgeführte noch einmal zusammenfassen und bündeln, ziehen aber auch darüber hinausgehende Schlußfolgerungen. Dabei wird immer wieder deutlich, daß sich das lutherische Amtsverständnis (wie so viele Lehrpositionen des Luthertums) zwischen den Konfessionen, bzw. zwischen den Positionen der römisch-katholischen Kirche auf der einen Seite und der reformiert-protestantischen Position auf der anderen Seite bewegt. Auch hier verwirklicht sich die Stellung der lutherischen Kirche als „Mitte der Konfessionen“ (W. Löhe):

1. Das kirchliche Amt läßt sich nicht aus einem an alle ergehenden Befehl oder Aufruf zur Verkündigung ableiten, sondern ist vom Apostolat ausgehend „unter“ dem Apostolat, d. h. der Autorität der Schriften der Apostel und Propheten, ein eigenständiges, der Gemeinde gegenüberstehendes Mandat. Das Amt der Apostel ist dabei „kirchengründend“, nicht nur weil es eine unmittelbare Berufung, Segnung und Sendung durch Gott (*vocatio immediata*) nicht mehr geben kann und jeder Amtsträger dem apostolischen Zeugnis untergeordnet bleibt, sondern auch weil sein Amt „vom gemeinen Amt der Apostel“ herkommt.⁷⁸
2. Als solches Mandat ist es ein vom „königlichen Priestertum“ zwar nicht völlig geschiedenes Amt, weil jeder Amtsträger zugleich dem allgemeinen Priestertum zugehören muß und „priesterliche“ Funktion (z. B. Fürbitte)⁷⁹

76 *Walther*, Kirche und Amt, a.a.O., S.342.

77 Ebd. S.380.

78 Vgl. *Tractatus*, BSLK 474,10.

79 Vgl. dazu die Pastoraltheologie von *Claus Harms*, die in drei Büchern erschienen ist: der Prediger, der Priester, der Pastor. 3. Aufl. Kiel 1878.

- hat, als auch, weil die Bestellung und Versorgung, sowie m. E. auch die Beurteilung des Amtes eine Pflicht aller Christen ist. Es muß aber vom Priestertum aller klar *unterschieden* bleiben, um das Gegenüber von Christus und seiner Kirche zu bewahren. Amt und Gnadengaben (Charismen) bilden auf dem Hintergrund des „Leibes Christi“ neutestamentlich keinen Gegensatz, nicht einmal eine Spannung.
3. Trotz stark funktionaler Bestimmung des Amtes (gerade beim frühen Luther), darf diese Begründung das Amt nicht von der Person des „Amtsträgers“ gelöst werden. Dieser bekommt zwar nicht durch die Ordination eine besondere habituelle „Fähigkeit“ (die andere dann nicht haben können), sondern wird funktional verstanden ausgesondert, geweiht und gesandt (vocatio; benedictio; missio) zu diesem lebenslangen Dienst. Im Amt qualifiziert die ordinierte Person die Funktionen (Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung) ebenso, wie umgekehrt nur die funktionale Ausrichtung eine „habituelle“ Bedeutung verleiht.
 4. Aus der Begründung des besonderen Amtes der Kirche ergibt sich historisch nicht nur eine abstrakte „Lehrsukzession“, auch nicht nur eine „Weihesukzession“ im röm.-kath. Sinne, die personal-habituell begründet ist, sondern notwendig eine „Amtssukzession“, in der die Berufung und Ordination (rite vocatus) letztlich in der Verantwortung des bischöflich-geistlichen Amtes stehen muß („Ordinationssukzession“⁸⁰). Dem steht die Rede z. B. im Tractatus von der „Wahl der ganzen Gemeinde“ oder der „Wahl des Volkes“⁸¹ nicht entgegen, weil diese die Bestätigung durch den Bischof dort ebensowenig überflüssig macht, wie den „Rat etlicher Bischöfe“ zuvor.⁸²
 5. Das kirchliche Amt verträgt sich mit einer sinnvollen und notwendigen Vielzahl von Abstufungen (Graden) oder Ausgliederungen, die auch zu einer Über- oder Unterordnung führen können und müssen. Diese Strukturen sind aber nur „menschlicher Ordnung“ (jure humano) und differieren schon im Neuen Testament sehr stark nach geschichtlichen oder örtlichen Gegebenheiten. Innerhalb dieser Strukturen muß der Ausgangspunkt bei dem einen kirchlichen Amt und seinen Aufgaben gewahrt bleiben.

Es ist am Ende noch einmal zu betonen: Der Verlust einer theologischen Begründung des kirchlichen Amtes hat weitreichende Folgen. Das Amt und das sogenannte „Allgemeine Priestertum“ verschwimmen. Die Kirche selbst wird zum Amt⁸³, ohne es halten zu können und in der Realität auch zu wollen. Sie ist nicht mehr hörende Kirche, sondern nur noch predigende Kirche und

80 Vgl. Heinz Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession*, Düsseldorf, 1974, S.76.

81 BSLK 475,34f.; 491,45.

82 Ebd. Zusammenhang.

83 Wie bei Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*.

verliert damit ihre Hörer.⁸⁴ Die Berufung degeneriert zu einem rein rechtlichen Akt, dessen Erklärung rein subjektiv gedeutet wird. Berufung, Segnung und Sendung fallen auseinander. Die Ordination verliert ihre göttliche Bestimmung, so daß es gleichgültig erscheint, wer, wie und wozu sie vollzogen wird. Die Handauflegung wird zur kultischen Nebensächlichkeit („Mittelding“). Bei der Ordination wird nicht mehr deutlich, wer der eigentlich Handelnde ist. Das Amt selbst wird zur Ausübung bestimmter „Funktionen“, die jeder (natürlich auch Frauen) wahrnehmen kann. Der Pfarrer wird zum Funktionär. Der Dienst des Pfarrers folgt unweigerlich einem ungeistlichen Pfarrerbild, ein – je nach Sichtweise – an hierarchischen oder demokratischen Vorbildern orientiertes Verständnis des kirchlichen Amtes. Die Dauerhaftigkeit („Dauerordnung“) des Amtes und seine eschatologische, auf die Endzeit hin ausgerichtete, vor dem Jüngsten Gericht bestehende Verantwortung, geht verloren. Das heilige Predigtamt wird kurzerhand ein „willkürliches“ (Walther) Amt. Und das dürfen wir auf keinen Fall um des Evangeliums und seiner Verkündigung willen zulassen. Denn darum geht es ja letztlich nach der Augsburgischen Konfession Art. V: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt (institutum est), Evangelium und Sakrament gegeben, *dadurch* er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt...“⁸⁵

84 Vertreter dafür finden sich vor allem im reformierten Bereich, z. B. in Karl Barth.

85 BSLK 58,1–7.

Umschau

Gert Kelter:

Die Zeit, die Gott uns gibt

– auf der Spur von Gottes Verheißungen¹

„Was muß man tun“, fragt der Pfarrer seine Konfirmanden, um in den Himmel zu kommen?“ Ein besonders sachverständiger Konfirmand gibt die Antwort: „Sterben, Herr Pastor.“

Ja, da ist was dran. Der irdische Tod trennt für einen Menschen die Zeit von der Ewigkeit. Der irdische Tod „schneidet die Zeit ab“. Zeit erleben wir aber auch sonst in der Weise einer Abgrenzung, eines – wie das Wort es schon nahelegt – Ab-Schnittes. Wir leben in der Gegenwart, die abgegrenzt wird durch die Vergangenheit nach hinten und durch die Zukunft nach vorne. Sprachgeschichtlich liegt unserem Wort ‚Zeit‘ das indogermanische Urwort (da) zugrunde, das genau dies bezeichnet, nämlich 'teilen, zerschneiden, zerreißen'. Zeit ist etwas Abgegrenztes.

Dieses Erleben der Zeit in zur Vergangenheit und Zukunft hin abgegrenzten Abschnitten, der jeweiligen *Gegenwart*, scheint unser gängiges Zeiterleben ganz zutreffend zu beschreiben. „Unser“, das heißt: Unser modernes, abendländisches, von Uhren und Kalendern, also „Zeit-Teilern“ regiertes Zeiterleben. In anderen Epochen der Weltgeschichte oder in anderen Kulturen wird Zeit oftmals anders erlebt. Nämlich nicht als Linie, die in Gegenwartsabschnitte eingeteilt wird, sondern als Zyklus, als Kreislauf. Bei sog. Naturvölkern ist das fast immer so. Sie erleben ja die Zeit im Einklang mit ihrer Naturerfahrung täglich als einen sich immer wiederholenden Zyklus von Sonnenaufgang, Sonnhöchststand und Sonnenuntergang. Das Jahr hat keinen Anfang und kein Ende, sondern erscheint als ewiger Kreislauf von Frühling, Sommer, Herbst und Winter oder von Regen- und Trockenzeiten usw. Das ganze Leben, sowohl das menschliche wie das nichtmenschliche, wird als immerwährendes Werden und Vergehen wahrgenommen. Und das hat nicht zuletzt auch Auswirkungen auf religiöse Vorstellungen. Auch beispielsweise auf die Vorstellung von der Wiedergeburt des Menschen bzw. einem ewigen Kreislauf von immer neuen Wiedergeburten.

Überlegt man genauer, wird man aber feststellen, daß auch unser Zeitgefühl durchaus nicht nur linear ist, sondern auch von zirkulären Erfahrungen geprägt ist. Insbesondere gilt das für die Abfolge der Jahreszeiten. Neben solchen natürlichen Einschnitten, die menschlichem Zugriff weitgehend entzogen sind,

¹ Der Text basiert auf einem Vortrag, gehalten aus Anlaß des 175. Kirchweihjubiläums der Gemeinde Berlin-Mitte (SELK) am 13.05.2010. Der Vortragstil wurde beibehalten.

setzen wir auch menschliche Einschnitte durch bestimmte Feste, die jeweils das Ende eines vergangenen und den Beginn eines neuen Zeit-Abschnittes markieren. Beide Zeiterlebnisse, das lineare und das zirkuläre, kreislaufförmige, können positiv und negativ empfunden werden.

Beim linearen Zeitverständnis beispielsweise wird vielen Menschen sehr bewußt, daß die Vergangenheit endgültig vergangen ist. Man kann sie nicht wiederholen und man kann sie nicht *wieder* holen. Man kann natürlich versuchen, Vergangenheit in der Gegenwart gewissermaßen zu inszenieren. Wenn ein Ehepaar nach 25 Ehejahren seine Silberhochzeitsreise an den Ort der Hochzeitsreise unternimmt, in demselben Hotel und demselben Hotelzimmer unterkommt und sogar vielleicht das Glück hat, daß der Ort baulich noch nicht völlig verändert wurde, dann läßt sich die Vergangenheit dennoch nicht wiederholen. Beide sind nicht mehr dieselben, die Zeit ist fortgeschritten. Und wer die Vergangenheit wiederholen oder wieder holen will, erlebt nicht selten große Enttäuschungen. Auch die Zukunft, der nach vorne abgegrenzte Zeitabschnitt, birgt nicht nur Hoffnungen, Pläne und freudige Erwartung. Zunächst ist die Zukunft dunkel, ungewiß und daher oft mit Ängsten belegt. Üblicherweise leben wir auch gefühlsmäßig weniger in Vergangenheit und Zukunft, sondern in der Gegenwart. Aber auch hier kann es sein, daß wir die Zeit als Gegenwart nicht positiv erleben. Viele Redensarten weisen darauf hin: Man „vertreibt“ sich die Zeit oder „schlägt die Zeit tot“, wie etwas, das lästig ist, das belastet. Langeweile heißt: Die Zeit der Gegenwart wird nicht als sinnvoll empfunden, nicht als gefüllt, sondern als leer und sinn- und nutzlos.

Und dabei gehört es zu den Ursehnsüchten des Menschen, erfüllte Zeit zu erleben. In Goethes Faust bekräftigt Faust abschließend den Vertrag mit Mephistopheles, der ihm die Erfüllung seines Wunsches nach höchster Lebensintensität verspricht, mit den bekannten Worten: „*Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! du bist so schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, dann will ich gern zugrunde gehn!*“

Also: Nur einmal die Gegenwart als wirklich erfüllte Zeit erleben – das wäre sozusagen die Erfüllung aller Lebenssehnsüchte und Lebensziele.

Das zirkuläre Zeitverständnis östlicher Mentalitäten und Religionen mag auf den ersten Blick dem linearen Zeitverständnis gegenüber einen Vorteil haben. Aber ich erwähnte ja schon: So gänzlich fremd ist uns diese Weise, Zeit zu erleben, keineswegs. Und auch hier läßt sich leicht die negative Seite zeigen: Eine Hausfrau und Mutter, die ihr Leben als immerwährenden Kreislauf immer derselben Verrichtungen und Aufgaben erlebt, erlebt es möglicherweise dann als Tretmühle, als eine besonders zermürbende Form geschäftiger und doch sinnentleerter Langeweile.

Übrigens ebenso der Spitzen-Manager, der nach jahrelangem Berufsleben alles schon einmal erlebt hat, keine neuen Herausforderungen mehr sieht und das Gefühl hat, sich wie ein Hamster im Rad zu bewegen, ohne voranzukommen.

Ein schönes, oder vielleicht auch weniger schön erlebtes Beispiel für das Zusammenprallen von linearem und zirkulärem Zeitempfinden ist folgende Situation: Ein neuer Pastor tritt seinen Dienst an. Sein Zeitgefühl ist sehr linear bestimmt. Aus dem reichen Erfahrungsschatz der beruflichen und persönlichen Vergangenheit schöpfend, macht er in der Gegenwart Vorschläge für das zukünftige Wohl seiner neuen Gemeinde. Und der Kirchenvorstand erlebt in demselben Moment die Zeit eher zirkulär und reagiert mit dem Argument: „*Das hat doch auch damals schon Pastor sowieso alles vorgeschlagen und versucht. Und das hat damals doch auch nicht funktioniert.*“ Und dann kann es dennoch geschehen, daß ein Kirchenkollegium sich – mehr oder weniger überzeugt – mit auf einen Weg nehmen läßt, von dem es meint, daß man ihn dann wohl ergeben im Abstand von 20 Jahren kreislaufartig immer wieder geht; und es wird etwas daraus. Es funktioniert heute, was gestern und vorgestern nicht funktionierte. So ein Zusammentreffen kann man dann „erfüllte Zeit“ nennen. Das ist eine, die gemeinte Sache nicht ganz treffende aber übliche und auch akzeptable Übersetzung des griechischen Wortes *kairos*. Vielleicht ist der mir für diesen Vortrag vorgegebene Titel „Zeit, die Gott uns gibt“ oder abgeleitet „Verheißungszeit“ eine zutreffendere Übertragung von *kairos*.

Und damit sind wir in der Bibel, der Heiligen Schrift, dem Neuen Testament. Das NT kennt nämlich, neben einer ganzen Reihe anderer, zwei zentrale Zeitbegriffe, für die die griechische Sprache auch zwei verschiedene Wörter benutzt. Einmal die linear verlaufende Zeit, den *chronos*. Unsere Fremd- und Lehnwörter „Chronik“, „chronologisch“, „Chronometer“ hängen mit diesem Zeitverständnis zusammen. Und dann – ja, eben – die „erfüllte“ Zeit, den *kairos*. Daß mir hierzu spontan kein geläufiges deutsches Fremd- oder Lehnwort eingefallen ist, mag ja symptomatisch sein. Im NT wird *chronos* 45 Mal, *kairos* hingegen 75 Mal verwendet. Und das mag auch symptomatisch sein. Denn der Begriff *kairos* hat eine eminent heilsgeschichtliche Bedeutung. Galater 4,4 und 5 schreibt Paulus: „*Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen.*“ Nun findet sich hier gerade *nicht* der griechische Begriff *kairos*, dafür aber so etwas wie eine neutestamentliche Definition der mit *kairos* gemeinten „Sache“: Die Geburt Jesu, das Kommen des Sohnes Gottes in unser Fleisch, ist *der kairos*, in dem der *Chronos*, und das steht hier für „Zeit“, *erfüllt* ist. Nein, nicht „nur“ die messianischen Verheißungen Gottes sind hierdurch erfüllt, sondern die *Zeit* ist erfüllt. Ich greife kurz auf das Beispiel des neuen Pastors und des Kirchenkollegiums zurück, auch wenn das vielleicht angesichts der Darstellung schwergewichtiger heilsgeschichtlicher Tatsachen gar nicht passend erscheint: Der *kairos*, die erfüllte, von Gott geschenkte und gesetzte und gesegnete Zeit, ist irgendwann „da“. Aber wir Menschen können sie, können den *kairos* auch verpassen. Man kann einen *kairos* verpassen oder ergreifen. Ein *kairos* ist immer

auch Entscheidungszeit. Johannes der Täufer predigt: „Die Zeit, der kairos, ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Paulus zitiert im 2. Korintherbrief den Propheten Jesaja und spitzt das zu: „Denn er spricht: „Ich habe dich zur Zeit, zum kairos der Gnade erhört und habe dir am Tage des Heils geholfen.« Siehe, jetzt ist die Zeit, der kairos, der Gnade, siehe, jetzt ist der Tag des Heils!“ (2 Kor 6,2).

Vom kairos, von der Erfüllung der Zeit, der gekennzeichnet ist durch die Menschwerdung Gottes, sagen wir auch: Das ist der Wendepunkt der Geschichte. Der Geschichte Gottes mit seiner gesamten Schöpfung. „Die Wende“ hat heute und insbesondere in Deutschland eine ganz andere Bedeutung bekommen. Lassen wir uns bei aller berechtigter Freude über Wiedervereinigung und Freiheit daran erinnern, was einzig und wirklich die Bezeichnung „Wende“ verdient! Der heilsgeschichtliche kairos, die von Gott gegebene erfüllte Zeit seiner Menschwerdung in seinem Sohn Jesus Christus hat dem chronos, hat der Zeit, der Weltgeschichte und jeder einzelnen, individuellen Menschengeschichte ihren Wert und ihren Sinn gegeben. Das wissen und glauben noch längst nicht alle Menschen.

Aber überall auf der Welt kennzeichnet ein kleiner Stern vor dem Geburtsdatum eines Menschen dessen Geburtstag. Warum? Das ist der Stern von Bethlehem, der über Bethlehem stand, als die Zeit erfüllt war. Und übrigens kennzeichnet auch ein kleines Kreuz das Sterbedatum eines Menschen. Warum? Weil Christus, der geboren wurde, als die Zeit erfüllt war, an einem Kreuz starb.

Und wenn in der DDR und während der gesamten Zeit des Kommunismus und Sozialismus die Machthaber versuchten, alles Christliche aus dem Denken der Menschen zu vertreiben und die Zeit nicht mehr vor und nach Christus definieren wollten, wenn sie dafür die schönen Kürzel „v.u.Z.“ und „n.u.Z.“ setzten, dann bekannten sie sich damit in einer wunderbaren und geradezu komischen Inkonsequenz völlig gegen ihren Willen dazu, daß „unsere Zeitrechnung“ sich an nichts anderem orientiert, als an der Geburt Jesu Christi.

Erfüllte Zeit. Wann kann man von einem Menschenleben sagen, daß seine Zeit erfüllt sei? Keine theoretische Frage ist das für diejenigen, die einen Angehörigen verloren haben, der nicht das Alter erreicht hat, das heutzutage als hohes Alter bezeichnet wird, der nicht 80, 90 Jahre oder älter wurde. Wie werden die Hinterbliebenen von Flugzeug- oder Naturkatastrophen diese Frage für sich beantworten?

Im Alten Testament finden wir häufig die Formulierung: Und er starb alt und lebenssatt. Wann ist der kairos im Leben eines Menschen gekommen zu sterben? Vielleicht hören wir viel zu vorschnell „lebensmüde“, wenn wir „lebenssatt“ hören. Das ist jedoch ein großer Unterschied. Satt bin ich, wenn mein Hunger gestillt ist. Dann kann man mir die schönsten Speisen auf den Tisch stellen, aber ich spüre einfach kein Verlangen mehr, weiter zu essen. Ja, vielleicht empfinde ich sogar einen gewissen Ekel bei der Vorstellung, jetzt noch einen

weiteren Gang vertilgen zu müssen. Die Satttheit stellt sich bei unterschiedlichen Menschen zu unterschiedlichen Zeitpunkten ein. Und manchem muß man auch sagen: Es ist jetzt genug. Hör auf zu essen. Du bist satt.

Die Lebenszeit verläuft für unterschiedliche Menschen ganz unterschiedlich. Manche klammern sich mit 90 Jahren noch ans irdische Leben, weil sie den Eindruck haben, noch nichts erlebt, nicht alles erlebt, nicht alle Aufgaben erfüllt zu haben. Andere sind mit 30, 40 oder 50 Jahren reif und abgeklärt und haben für sich und nach ihren Vorstellungen schon alles erlebt und erreicht. Und das ist nur die Beschreibung aus menschlicher Sicht. Mein Sterbedatum kann ich mir nicht aussuchen. Es tritt ein. Irgendwann. Früher oder später. „Datum“, das ist lateinisch und heißt „gesetzt“ oder „gegeben“. Im Hintergrund steht die Vorstellung, daß *jeder* Zeitpunkt von Gott gesetzt und gegeben wird.

Meine Überzeugung ist es, daß Gott, von dem wir bekennen, „Meine Zeit steht in deinen Händen“ (Psalm 31,16), jedem Menschen eine Art Lebensaufgabe mit auf seinen irdischen Lebensweg gibt. Wir wissen nicht, worin sie besteht und sollen es auch nicht wissen. Aber wenn sie erfüllt ist, tritt das „Datum“ ein, das allein Gott kennt, setzt und gibt. Statt „Lebensaufgabe“ könnte man auch „Lebenszeit“ sagen. Mir scheint, wir sollten es in großem Vertrauen dem treuen und barmherzigen Gott überlassen, uns und allen anderen Menschen ihr „Datum“ zu setzen, den kairos zu bestimmen, in dem meine Zeit erfüllt ist. Das mag bei dem einen mit 105 Jahren, beim anderen mit 70, 80 oder 90 Jahren und beim nächsten vielleicht mit drei Tagen, 14 Jahren, 30 Jahren der Fall sein.

Gott setzt die Zeit. Biblischer Glaube erkennt, daß Gott dies von Anfang an getan hat. Im 1. Buch Mose lesen wir: „*Und Gott sprach: Es werden Lichter an der Feste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre und seien Lichter an der Feste des Himmels, daß sie scheinen auf die Erde. Und es geschah so*“ (1 Mose 1,16). Die lineare Zeit, von Gott gesetzt und gegeben. Aber auch das Erleben der zirkulären Zeit ist von Gott den Menschen nach dem Sündenfall gegeben. So heißt es im 1. Buch Mose: „*Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht*“ (1 Mose 8, 22).

Und Gott setzt auch Zeiten und Tage fest, die eine besondere Verheißung in sich tragen. An jedem siebenten Tag sollen wir einhalten, uns ganz bewußt von Gott die Zeit füllen lassen. Im 2. Buch Mose, Kapitel 20 heißt es: „*Gedenke des Sabbattages, daß du ihn heiligest. Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun. Aber am siebenten Tage ist der Sabbat des HERRN, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun, auch nicht dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Vieh, auch nicht dein Fremdling, der in deiner Stadt lebt. Denn in sechs Tagen hat der HERR Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles, was darinnen ist, und ruhte am siebenten Tage. Darum segnete der HERR den Sabbatag und heiligte ihn.*“

Ein schlesisches Sprichwort besagt: „Was du am Sonntag hast geschafft, wird in der Woch' dahin gerafft.“ Mit anderen Worten: Wer den kairos des von Gott geschenkten Sonntags verpaßt, verpaßt Gott und Gottes Verheißungen und Gottes Segen, den er daran gebunden hat. Den Sonntag, den Ruhetag des Herrn zu verpassen, heißt: Einen kairos zu verpassen.

Sonntag ist von Gott gegebene und gesetzte Zeit.

Sonntag ist von Gott mit Gnadenverheißung belegte Zeit.

Sonntag ist von Gott erfüllte und gefüllte Zeit.

Gottesdienst ist Gotteszeit. Nur hier geschieht, was ansonsten menschenunmöglich ist: Die Vergangenheit wird *wieder* geholt und zwar in dem Sinne, daß gilt: Sie wird gegenwärtig gesetzt. Und die Zukunft wird erlebte Gegenwart. Wenn das Volk Israel – bis heute – das Passahfest begeht, wird in der Feier der Passahnacht die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens Gegenwart. Gottes Heilsgeschichte wirkt sich segnend auf die Gegenwart Israels aus. Wenn die Kirche allsonntäglich das Heilige Abendmahl feiert, ist dies keine *Wiederholung* des ein für allemal auf Golgatha für uns dargebrachten Lebensopfers Jesu Christi. Aber es ist eine *Wieder-Holung*, eine Gegenwärtigsetzung, eine Gleichzeitigkeitsherstellung, die es so sonst nie und nirgends gibt: Wir Abendmahlsgäste werden gleichzeitig mit dem Kreuzesgeschehen, als stünden wir unter dem Kreuz von Golgatha. Wir Abendmahlsgäste empfangen, was der sterbende Jesus dem Schächer zur Rechten zugesagt hat: Vergebung der Sünden, Einlaß ins Paradies, in die ewige Gemeinschaft mit Gott. Nicht später, nicht zukünftig, sondern heute, jetzt. *Kairos* heißt das auf Griechisch.

„*Gott liebt diese Welt. Ihre Dunkelheiten hat er selbst erhellt. Im Zenit der Zeiten kam sein Sohn zur Welt.*“ – So heißt es in einem Gesangbuchlied von Walter Schulz.

Von diesem Zenit der Zeiten her ist die Zeit unseres Universums bestimmt, aber auch unsere ganz persönliche Zeit. An einem Haus in Augsburg, so las ich, soll die Inschrift zu lesen sein: „Die Zeit eilt, heilt und teilt“.

Der Vorgang des Teilens soll dabei durch die drei germanischen Nornen Wurd, Werdandi und Skurda, also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dargestellt sein. Als Christen bringen wir das in den Zusammenhang, den der Apostel Paulus so beschrieben hat: „*Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen*“ (1 Kor 13, 13). Im Glauben gründen wir uns auf die Heilstaten Gottes, die geschehen sind; in der Hoffnung blicken wir nach vorn in der Gewißheit der Vollendung; in der Liebe leben wir unser Leben in der Gegenwart und tun, was jetzt und heute von uns gefordert wird und zu tun ist.

„Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ (Hebr 13, 8). Der Zenit der Zeiten, der unserer Lebenszeit Sinn und Wert verleiht, hat einen Namen: Jesus Christus.

Von Büchern

Die Heilige Taufe. Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, Band III/1, Herausgegeben von der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Edition Ruprecht, Göttingen 2010, ISBN 978-3-7675-7134-1, 111 S., 39,90 €.

Schon längst hätte dieses Teilstück des Agendenwerkes der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche rezensiert werden sollen. Wenn jedoch nach einem mehrjährigen inhaltlich teils kontrovers geführten Entstehungsprozeß ein von Pfarrkonventen und Synoden *mehrheitlich* beschlossenes Produkt vorliegt, das immer wieder neu auch schmerzliche Erinnerungen aufreißt und dazu noch alle infrage kommenden Rezensenten irgendwie daran beteiligt gewesen sind, so können Verzögerungen nicht ausbleiben und werden entschuldbar sein.

Zunächst ist jedoch festzuhalten, daß Herausgeber und Verlag zweifellos ein äußerst schönes und bei einer Taufhandlung gut zu handhabendes Buch herausgegeben haben, das in Farbe und Design mit der bereits 1997 herausgegebenen Agende I der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche identisch ist. Es liegt gewiß nicht daran, wenn Pfarrer der SELK noch immer ihre „alten“ Agenden bei der Taufe gebrauchen oder gar eigene „Ringbuchformulare“ verwenden. Die Akzeptanz oder die Kritik sind *inhaltlicher* Natur. Es können hier nur einige Kritikpunkte berührt werden:

- Kirchenrechtlich zwar richtig – weil leider vom Allgemeinen Pfarrkonvent der SELK *mehrheitlich* angenommen – aber in einem Agendenwerk zumindest unüblich, nimmt 15% des Buches der siebenmalige Ausdruck des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der lutherischen *und* „ökumenischen“ Fassung ein, versehen noch mit jeweils 11 also insgesamt 77 Fußnoten, die elfmal gleichlautend darüber Auskunft geben, was Luther übersetzt hat oder was damit gemeint sei. Das spiegelt eindeutig die gespaltene Haltung der Pfarrerschaft zu einem Bekenntnis wider, das nicht nur sprachliche, sondern vor allem auch theologische Implikationen beinhaltet. Ob ein Kind später einmal feststellen können wird, auf welches Bekenntnis es damals getauft worden ist? Die alte, für Pfarrer verbindliche Bekenntnisfassung hätte genügt.
- Als nächstes sei die Anfrage gestattet, ob die jeweils für diese Taufagende Verantwortlichen realisiert haben, daß Luthers Taufbüchlein nicht nur eingesehen werden *kann*, sondern für Pfarrer verbindlicher Bestandteil des Lutherischen Bekenntnisses ist, auf das sie verpflichtet worden sind? Bei leichter sprachlicher Anpassung wäre dann z. B. der Exorzismus (S.16, 38, 78) nicht nur als „fakultativ“ herabgestuft worden. Er wäre auch nicht so verkrüppelt angeboten worden, sodaß der Täufling bzw. die anwesende

Taufgemeinde verstehen kann oder gar muß, daß der Täufling statt des Teufels im Namen Christi zu weichen habe.

- Es bleibt mir unverständlich, weshalb beim „Sintflutgebet“ (S.22) ganze Passagen gestrichen und damit dieses Gebet sträflich verflacht und verfälscht wurde. Die rein sprachlichen Probleme wären doch leicht zu lösen gewesen. Dabei fällt auch auf, daß z. T. nur „positive“ Aussagen, statt „Gesetz“ *nur* „Evangelium“ wiedergegeben wurde. Besonders der Hinweis auf die Erbsünde wurde getilgt. Jetzt heißt es: „Laß durch das Wasser der Taufe alles untergehen, was es (das Kind, JJ) von dir trennt“. Wird die Erbsündenlehre im Zusammenhang mit der Taufe etwa jetzt auch in der SELK in Zweifel gezogen, zumal die gleiche Formulierung noch einmal in der 3. Vermahnung (S.111) wiederkehrt?

Je weiter ich mich mit den Formulierungen der Taufagende beschäftige, desto mehr steigen Sorgen und Befürchtungen: Sind hier nicht wunderbare Chancen vertan worden? Werden solche Kriterien etwa auch bei der Erarbeitung der noch folgenden Teile der Agende Anwendung finden? Müssen wir für die Zukunft mit erheblichen Mängeln und Defiziten in Theologie und Ekklesiologie rechnen und auf der Hut sein, bevor solche gesamtkirchlich verbindlichen Werke die Prozeduren für ihre Gültigkeit durchlaufen haben? Wird nicht dadurch wiederum die „Steinbruchmentalität“ gefördert, mit der man zwar einige agendarische Stücke herausnimmt, ansonsten aber seine *eigenen* persönlichen oder spontanen liturgischen Ordnungen bastelt, wie das weithin üblich geworden ist? Wollte man nicht gerade das Gegenteil erreichen? Sollte man nicht auch wirklich diejenigen ernster nehmen, die – obschon in der Minderheit – gewarnt haben, als es noch Zeit war? Hat der Trend, der Zeitgeist etwa nun auch unsere Liturgiker in der Zange? Das wäre schade um Jesu und seiner Kirche willen.

Johannes Junker

Traugott Koch, Die „Passion-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg im Rahmen ihres Lebenslaufes und ihrer Frömmigkeit (= FSÖTh 137), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, ISBN 978-3-525-56405-9, 205 S., 69,99 €.

Dem Werk der niederösterreichischen Lutheranerin von Greiffenberg (1633–1694) galt lange Zeit fast ausschließlich die Aufmerksamkeit von Germanisten. Nur wenige Theologen wie Jörg Baur¹ oder Ernst Koch² (mit dem Verfasser

1 Vgl. meine Besprechung in: Lutherische Beiträge 17, 2013, S.58–61.

2 Vgl. „Der Gott-vereinigt Leib will sich mit uns vereinen“, in Lutherische Beiträge 15, 2010, S.141–159.

nicht verwandt) haben es unternommen, einen Teil der wertvollen Schätze zu heben, die in ihrem umfangreichen Werk zu finden sind, das seit den 1980er Jahren in einer in den USA erschienenen Edition zugänglich ist. Jetzt liegt von Traugott Koch, dem Hamburger Emeritus für Systematische Theologie und ausgewiesenen Kenner lutherischer Gebetsliteratur³, eine Monographie vor, die einen Ausschnitt aus von Greiffenbergs Werk ausführlich der Öffentlichkeit präsentiert. Zunächst bietet der Autor einen biographischen Überblick über seine Protagonistin, die als dem lutherischen Adel Niederösterreichs zugehörig, durch Johann Wilhelm von Stubenberg schon in jungen Jahren intensiv mit humanistischer Bildung und barock-rhetorischer Dichtkunst vertraut gemacht worden war. Angesichts des frühen Todes ihrer Schwester hatte sie ein tiefes geistliches Erlebnis, das sie veranlaßte, ihr Leben der Ehre Gottes (von ihr latinisiert als „Deogloria“ bezeichnet) zu widmen.

Diesem „Lebensprogramm“ verdankt sich die gesamte Autorschaft von Greiffenbergs, was sich wiederum darin äußert, daß sich das Motiv von der Gottesehre in unterschiedlichen Variationen durch all ihre Werke zieht. Sich mit biblischen Frauenfiguren wie der Gottesmutter, der samaritanischen Frau (Johannes 4) oder den Frauen unter dem Kreuz oder vom Ostermorgen identifizierend, war von Greiffenberg vom Eifer durchdrungen, zur Mehrung von „Gottes Ehre“ und „des Nächsten Bekehrung“ als den „Zwilling=blätlein, so an der Pflanze der Gottseeligkeit“ sprossen (S.45) durch ihre Publikationen beizutragen. Ein Teilaspekt dieser Berufung, der sie sich verpflichtet fühlte, waren Bemühungen, Kaiser Leopold I. zu Wien vom lutherischen Glauben zu überzeugen und so einen Beitrag zur Wiedervereinigung der abendländischen Christenheit zu leisten. In einem ersten großen Kapitel untersucht Koch die Entfaltung dieses Lebensprogrammes in den Werken der späteren Nürnberger Exilantin, angefangen bei ihren „Geistlichen Sonetten“ und ihrer Schrift „Sieges-Seule“, über ihren umfangreichen Briefwechsel mit Sigmund von Birken bis hin zur Trilogie ihrer „Betrachtungen“ über die Geburt, das Leben und die Passion Jesu Christi. Bei der Schrift „Sieges-Seule“ handelt es sich um von Greiffenbergs Stellungnahme zur kriegerischen Bedrohung Europas durch das Osmanische Reich. In dieser Schrift bietet sie im Mittelteil eine Chronik der Kriege des Abendlandes gegen den vordringenden Islam dar. Ihr eigener Beitrag in dieser zu ihrer Lebenszeit noch andauernden Auseinandersetzung besteht nun darin, daß sie der Christenheit die Buße und eine aus dem Geist der Buße erwachsende geistliche Vereinigung als Voraussetzung des (dauerhaften) Sieges über die Osmanen vor Augen führt. In diesem Zusammenhang entwickelt von Greiffenberg eine interessante ökumenische Konzeption. So stellt sie die heilige Taufe samt der Absage an den Teufel als Grund der Einheit der Christenheit heraus. Von daher gilt ihr: „Im Haupt-werk ist man eins“; allein in den „Neben-

3 Vgl. meine Besprechungen in: *Lutherische Beiträge* 10, 2005, S.256–260.

Kreisen“ gibt es Unterschiede (S.33). Freilich sind diese Unterschiede nicht leicht zu nehmen, sondern verpflichten zum friedlichen Streit, der die Bekehrung des Gegenübers zum Ziel hat. „Es ist, wann mans betracht, ein Liebe-volles Streiten, da jeder Himmel-an den andern sucht zu leiten.“ „Bekehr-Lust wird allein von Liebe vorgebracht ... Es regt die Lieb‘ allein, zum Glauben zu bewegen. ... Nun, das thun alle ... Seiten, die in dem Christentum um wahre Lehre streiten. Ein jeder meint, er habs, und will in diesem Grund dem nächsten (mitteilen) sein Herze, ... durch Lehrung seiner Lehr“ (S.33). Dieser liebevolle (gewaltlose) Lehrstreit aber, so fordert die mutige Dichterin, kann nur ausgetragen werden, wenn Geistesfreiheit herrscht, so daß sich ungehindert der falsche Glaube dem wahren wie der Schnee der Sonne nahen kann. Koch meint, für diese Forderung nach Toleranz gebe es in der zeitgenössischen Literatur allenfalls Parallelen bei John Locke.

Nach der Sichtung der Äußerungen von Greiffenbergs zu ihrem Lebensprogramm und ihrem Selbstverständnis als Dichterin wendet Koch sich ihren „Passionsbetrachtungen“ als eigentlichem Gegenstand seiner Untersuchung zu. Diese werden von ihm ausführlich zitiert und in großen Bögen paraphrasiert. In dieser Schrift geht von Greiffenberg detailliert Vers für Vers auf der Grundlage der Passionsharmonie Bugenhagens die Geschichte des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi durch. Dabei schlagen die historisch-narrativen Betrachtungen immer wieder um in unmittelbare geistliche Applikationen dessen, was in Jesu Passion geschieht, auf die Betrachterin selbst. Einen besonders wichtigen Schwerpunkt stellt dabei die Betrachtung des heiligen Abendmahls dar, in der die Autorin den Satz: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“ quasi nachbildet, wobei sie in immer neuen Anläufen die Sinnlichkeit der Abendmahlsgabe in einem scharf konturierten Heilsrealismus herausstreicht. Der theologische Reichtum und geistliche Tiefgang der hier vor dem Leser ausgebreiteten Gedanken der von Greiffenberg ist unermeßlich.

Allerdings verzichtet Koch ganz und gar auf die vergleichende Sichtung von Paralleltexten bei anderen lutherischen Erbauungstheologen. So behauptet er zwar zu Recht die Besonderheit der von Greiffenbergschen Passionsbetrachtung im Stil und in der Sprache. Daß sie aber andererseits mit der Vielzahl der erbauungstheologisch von ihr fruchtbar gemachten Motive in Auslegung und Anwendung der Bibeltexte in einem breiten Traditionsstrom lutherischer Theologie steht, etwa wenn sie die Öffnung der Seitenwunde des Gekreuzigten als Öffnung des Gottesherzens für den gläubigen Betrachter deutet, wird so in keiner Weise erkennbar. Koch beläßt es bei dem allgemeinen und mißverständlichen – ja, irreführenden – Hinweis, von Greiffenberg gehöre neben Philipp Nicolai, Johann Arndt und Heinrich Müller zu einem „Seitenflügel“ eines verinnerlichten Luthertums, der sich „neben der ‚orthodoxen‘ dogmatischen Theologie, ausgerichtet an der ‚Formula Concordiae‘“, ausgebildet habe

(S.132). Dabei zeigt die Vielzahl seiner Zitate, daß die Niederösterreicherin bis in den Wortlaut hinein Motive der FC aufnimmt (etwa zum Verständnis der Schrift als Richterin in Lehrfragen) und ganz offensichtlich um die in der FC behandelten christologischen und abendmahlstheologischen Kontroversen nicht nur weiß, sondern dazu in der Lage ist, den geistlichen Ertrag der lutherischen Grundentscheidungen für ihre Dichtung fruchtbar zu machen. Leider arbeitet Koch hier, wie an nicht wenigen anderen Stellen, mit Scheinalternativen, die bisweilen seine interpretierende Wahrnehmung der theologischen Aussagen von Greiffenbergs als verzerrt erscheinen lassen. Gemildert wird dieser Umstand dadurch, daß er seine eigenen Positionierungen jeweils deutlich von der Darstellung der Textbefunde absetzt. Gleichwohl bringt er in seinem Nachwort der lutherischen Schriftstellerin Bewunderung entgegen für den Reichtum ihrer Frömmigkeit, ihrer Sprache und für die Selbständigkeit ihres Denkens „innerhalb der dogmatisch festgelegten Grenzen“ (S.198). An zahlreichen Stellen aber markiert er zuvor, daß er das Denken seiner Protagonistin für heute nicht mehr nachvollziehbar, problematisch oder auch für „erstaunlich“, „befremdlich, ja verstörend hält“ (S.104). Dies gilt gerade für den Heilsrealismus der von Greiffenberg, der sich wiederum besonders an ihrer Sakramentsfrömmigkeit zeigt. Koch verzichtet immerhin darauf, diese aus seiner Sicht nicht mehr vorhandene Nachvollziehbarkeit mit dem üblichen Hinweis auf die „Hermeneutik“ zu begründen, und beläßt es bei Beteuerungen.

Angesichts des Charakters der von Koch untersuchten Schriften mag es erlaubt sein, wenigstens zu fragen, welche Gründe diese so oft betonte Nicht-Nachvollziehbarkeit der Gedanken von Greiffenbergs in unserer Zeit haben könnte? Anders formuliert: Könnte es sein, daß die damalige Theologie (und Frömmigkeit, die bei von Greiffenberg wie etwa bei einem Johann Gerhard, mit dem sie viele Gemeinsamkeiten teilt, unlösbar mit der dogmatischen Theologie verbunden ist) deshalb vielen „heutigen“ Theologen nicht nur der sprachlichen Form nach, sondern auch dem inhaltlichen Gehalt nach nicht mehr nachvollziehbar ist, weil der Gottesdienst, die Predigt und die Feier des Altarsakraments (möglicherweise unter den Vorzeichen von Leuenberg und „Erneuerten“ Agenden) in der Regel nicht mehr – auch nur ansatzweise – so begangen werden, wie es von Greiffenberg für sich (in der Österreichischen Diaspora und Bedrückung oft ersehnte und) erlebte? Und wäre es nicht denkbar, daß ein „neuzeitlicher“ Theologe, der Texte einer Barockschriftstellerin untersucht, nicht nur Fragen der eigenen Zeit an diese richtet, sondern sich umgekehrt mit seiner Zeit von einer solch großen Theologin wie Catharina Regina von Greiffenberg in Frage stellen läßt? Wäre ein solches Fragen in beide Richtungen schon „unwissenschaftlich“? Oder könnte womöglich in einer Zeit, in der die zerrissene Christenheit einmal mehr hilflos vor der Herausforderung des Islam steht, der am Ruf zur Buße, zur Taufe und zum Altarsakrament in seiner einsetzungsgemäßen Ursprünglichkeit orientierte

missionarische und ökumenische Ansatz der von Greiffenberg, den Koch so ausführlich ausgebreitet hat, sich als heilsam und hilfreich erweisen? Sicherlich gehen solche Erwägungen über die rein historische Forschung hinaus. In einer systematischen Perspektive aber, die der Verfasser in diesem Buch in anderer Hinsicht immer wieder einnimmt, müßte es erlaubt sein, solche Fragen zu stellen. Trotz dieser kritischen Rückfragen ist dem Verfasser zu danken für seine Einführung in Leben und Werk der Catharina Regina von Greiffenberg und dafür, daß er sie in ihrem Selbstverständnis als Dienerin der Gottesehre in ihrem Heiland Jesus Christus ausführlich selbst zu Wort kommen läßt.

Armin Wenz

Ralf-Dieter Gregorius/Peter Schwarz (Hg.), Die Feier der Evangelischen Messe, Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, Hardcover, ISBN 978-3-525-57150-7, 608 S., 79,99 €.

Man kann von der Evangelischen Michaelsbruderschaft (EMB) heute nicht sprechen, ohne wenigstens kurz auf ihre Bedeutung gestern zu sprechen zu kommen. Mit Wurzeln in der Jugendbewegung der 1920er Jahre ist die 1931 in Marburg gestiftete EMB der zahlenmäßig bedeutendste und wohl auch in seiner Außenwirkung einflußreichste Zweig der deutschen evangelischen Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Ihre liturgischen Entwürfe und Arbeiten haben im 20. Jahrhundert bedeutenden Anteil an der Wiedergewinnung der Messe als Grundform des evangelischen Hauptgottesdienstes; das von ihr herausgegebene Evangelische Tagzeitenbuch wurde weit über die Grenzen der eigentlichen Bruderschaft hinaus zum Brevier des evangelischen Pfarrers. Im Unterschied zur Hochkirchlichen Bewegung, etwa um Friedrich Heiler oder um Helmut Echnach, genießt die EMB weitgehende Anerkennung und Förderung ihrer Arbeit durch die Gesamtkirche und wirkte – vor allem in der ersten Generation – durch Persönlichkeiten wie den Marburger Dekan und ersten Ältesten der EMB, Karl-Bernhard Ritter, und den späteren Oldenburger Landesbischof Wilhelm Stählin, um nur einige zu nennen, auch personell in die Evangelischen Kirchen der Nachkriegszeit hinein.

Schon seit 1931 existieren Entwürfe der EMB für Ordnungen des eucharistischen Gottesdienstes, die wir vor allem dem bereits erwähnten ersten Ältesten der EMB, Karl-Bernhard Ritter verdanken. Ritters 1961 herausgegebene „Die Eucharistische Feier“ ist die reife Frucht seiner liturgischen Arbeit und bleibt bis zum Erscheinen der vorliegenden „Feier

der Evangelischen Messe“ unbeschadet weiterer Arbeit der EMB zum Thema die letzte große Veröffentlichung einer Messagende aus dem Umkreis der Bruderschaft. An Ritters „Eucharistischer Feier“, in dessen Tradition sich „Die Feier der Evangelischen Messe“ sieht (Geleitwort, S.7; Vorwort S.11) muß sich das Werk nun auch messen lassen.

Da fallen schon rein äußerlich verschiedene Dinge auf. War Ritters „Eucharistische Feier“ (EF) auch handwerklich als Agende/Messbuch gestaltet, ist „Die Feier der Evangelischen Messe“ (FEM) äußerlich nicht als solche zu erkennen. Hatte EF ein geprägtes, goldenes (Weihe-)Kreuz auf dem Einband, fehlt nicht nur jegliches christliche Symbol auf FEM, der Verlag hat es sich, für die Veröffentlichung eines gottesdienstlichen Buches gänzlich untypisch (und wie ich meine, auch unangebracht), nicht nehmen lassen, seinen Namen nicht nur auf den Deckel, sondern auch auf den Rücken des Einbandes zu prägen. Das Werk besitzt vier Zeichenbänder, die allerdings nicht wie EF oder vergleichbare Veröffentlichungen verbreitert sind, sondern die Breite von Gesang- oder Gebetbuchbändern haben. Das Papier ist nicht mattiert oder cremefarben, sondern hell weiß, was das Lesen erschwert. Positiv fällt der vergrößerte Schriftsatz auf, der die Benutzung am Altar erleichtern soll. Insgesamt wirkt FEM wie eine Schwesterpublikation des äußerlich (auch in Schriftsatz und Farbgebung: Weinrot/Silber) ganz ähnlichen Evangelischen Gottesdienstbuches.

Diese Nähe setzt sich auch inhaltlich fort. Wie das Evangelische Gottesdienstbuch geht auch FEM von der Existenz einer Grundstruktur des evangelischen Gottesdienstes aus, die den Umständen und Gemeinden entsprechend flexibel variiert werden soll (Einführung, S.14). Dabei ermutigt FEM sogar, die Formulierung ihrer eigenen Gebete frei an die jeweiligen Bedürfnisse anzupassen (Einführung, S.20). Dem entspricht die von den Herausgebern ausdrücklich benannte „Präferenz der Schlichtheit“ in den Formulierungen der FEM (Einführung S.19). Gegenüber der theologisch dichten, beinahe lyrisch geformten Hochsprache Ritters wählt FEM nun bewußt eine „schlicht formulierte Sprache“ (ebd.). Ebenfalls ist das Modell für den agendarischen Gottesdienst nach FEM nun nicht mehr die liturgisch reiche Hochform, sondern die schlichte Alltagsform (ebd.). Dem entspricht auch die sparsame Rubrizierung und die Beschränkung im Zeremoniale. Schlichtheit als Programm.

FEM bietet Proprien zu allen Sonn- und vielen Festtagen, darunter jeweils ein ausgeführter Kyrie-Ruf und Fürbitten. Das Ordinarium bietet 10 ausgeführte Eucharistiegebete mit Anamnese und (nach Berneuchener Brauch den Einsetzungsworten nachgestellter) Gabenepiklese sowie in einem Anhang zum Ordinarium das auf Ritter zurückgehende erste der Eucharistiegebete und drei Abendmahlsgebete aus (alter) VELKD-Agende I und (neuem) Evangelischen

Gottesdienstbuch zum Singen eingerichtet. Die Verwendung (eines!) der auf ihn zurückgehenden Eucharistiegebete ist die einzige augenfällige Referenz von FEM an Ritters EF. Auch die beigegebenen Sakristiegebete, darunter auch Gebete zur Bekleidung mit den liturgischen Gewändern sind sprachlich wie inhaltlich gegenüber älteren Ordnungen der EMB stark reduziert.

Die FEM steht inhaltlich wie äußerlich ganz in der neueren liturgischen Arbeit der evangelischer Kirchen in Deutschland. Sie versucht die Etablierung einer stabilen Grundform der Messe, zu der vor allem ein ausgeführtes Eucharistiegebet gehören soll, mit sprachlich und zeremoniell schlichten, vor allem variablen Formen, und sucht so den Anschluß an die größere Ökumene. Dabei weicht sie der Antwort auf die Frage nach dem Zentrum der Eucharistischen Feier, nach der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den eucharistischen Gaben wie der Vergegenwärtigung seines Heilswerkes im eucharistischen Vollzug allerdings aus. Allenfalls die Rubriken geben Auskunft über die angenommene Form der eucharistischen Gegenwart, wenn sie auch *nach* dem Eucharistiegebet von „Brot auf den Patenen“ und „Wein in den Kelchen“ sprechen.

So ist die FEM dem liturgiewissenschaftlich Interessierten gewiß eine empfehlenswerte Lektüre, dem liturgisch-sakramentalen Lutheraner hingegen doch leider eine Enttäuschung. Was seinerzeit der Rezensent der neu bearbeiteten Auflage des Evangelischen Tagzeitenbuches der EMB schrieb, kann hier auf die FEM gewendet nur wiederholt werden: Wer das Glück hat, auf antiquarischem Wege ein Exemplar der EF zu erwerben, dem sei diese Anschaffung von Herzen empfohlen.

André Schneider*

Commission on Worship of the Lutheran Church-Missouri Synod (Hg.), Lutheran Service Book (LSB), 1024 S., Hardcover; LSB Altarbook, 1004 S., Hardcover, LSB Agenda, 359 S., Hardcover; LSB Pastoral Care Companion, 708 S., Flexcover. Concordia Publishing House, 1. Aufl. 2007.

Da mehr und mehr die Frage nach englischsprachigen Gottesdiensten und Sakramentsspenderungen auch deutsche lutherische Gemeinden erreicht, sei es durch den Besuch englischsprachiger Reisegruppen in deutschen Gemeindegottesdiensten oder einen regelmäßigen Gottesdienst für feste englischsprachige Gruppen, etwa in Großstädten – lohnt der Blick auf die neuere liturgische (und hymnologische) Arbeit der Lutheran Church-Missouri Synod

* Der Rezensent war von 2004 bis Oktober 2013 Pfarrer der SELK und konvertierte dann in die römisch-katholische Kirche. Diese und die folgende Rezension stammten aus dem Jahr 2013.

(LCMS), die mit der deutschen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) in Kirchengemeinschaft steht. Dies für den Bereich der SELK umso mehr, da sie selbst ja mitten im Prozeß der Erarbeitung eines eigenen, neuen Gesangbuches und der Überarbeitung der bisher in ihr geltenden agendarischen Ordnungen steht.

Nun sind es, anders als in ihrer deutschen Schwesterkirche nicht so sehr dogmatische, als vielmehr gottesdienstliche Fragen (wobei diese selbstverständlich zusammengehören), die seit einigen Jahren für Unruhe und Diskussion sorgen. Beobachter sprechen gar von „Worship Wars“, die nicht nur innerhalb der LCMS, aber eben auch dort die Gemüter erhitzen. So findet sich innerhalb der LCMS eine große Bandbreite in gottesdienstlichen, bzw. liturgischen Fragen. Von Gemeinden mit Band statt Orgel und Gottesdiensten in völlig freien Formen bis hin zu Gemeinden mit Messe, Weihrauch und Tabernakel (!). Umso schwieriger ist es natürlich, diese stark auseinanderstrebenden Strömungen durch ein gemeinsames Gottesdienst- und Gesangbuch liturgisch zusammenzubringen.

Das „Lutheran Service Book“ (LSB) ist, anders als unsere deutschsprachigen Gesangbücher und Agendenwerke, ein von vornherein aufeinander abgestimmtes und gemeinsam, beinahe zeitgleich herausgegebenes liturgisch-hymnologisches „Gesamtwerk“. Es besteht – etwas vereinfacht dargestellt – aus dem Gesang- und Gebetbuch für die Hand der Gemeinde (LSB), dem „Altar Book“, das die Ordnungen für die Haupt- und Nebengottesdienste enthält (entsprechend der alten VELKD-Agenden I und II), der „Agenda“, die Kasualien und Segenshandlungen bietet (entsprechend etwa den VELKD-Agenden III und IV) und dem „Pastoral Care Companion“, der – vergleichbar der VELKD Agenda „Dienst an Kranken“ – einen durch reiches Gebetsgut ergänzten Auszug aus der „Agenda“ für den pastoralen Dienst außerhalb des Gemeindegottesdienstes bietet.

Das LSB ersetzt die bisher in der LCMS benutzten Werkreihen von „Lutheran Hymnal“ und „Lutheran Worship“. Konnte gerade das letztgenannte sich bei den liturgisch-sakramentalen Gemeinden nur schwer durchsetzen, so daß viele von ihnen beim älteren, traditionelleren „Lutheran Hymnal“ blieben, scheint es dem LSB dem Vernehmen nach gelungen zu sein, diesen Graben weitgehend zu schließen. Allerdings wird natürlich kein Gesangbuch oder Agendenwerk diejenigen erreichen, die sich dem normierenden Charakter solcher Publikationen generell verweigern. So bleiben die „Worship Wars“ traurige Realität in der LCMS, und sie werfen – so scheint es – ihre Schatten auch auf das freikirchliche Luthertum Deutschlands. Man wird sehen, welche Aufnahme das zu erarbeitende neue SELK-Gesangbuch – etwa mit der in ihr favorisierten „Neuen deutschen Gregorianik“ – in den Gemeinden finden wird.

Generell scheint sich ein moderates, liturgisch-sakramentales Luthertum bei der Erarbeitung der Ordnungen durchgesetzt zu haben, wobei gerade in den fünf

(!) Grundformen des Hauptgottesdienstes („Settings“) durchaus eine gewisse Bandbreite durchscheint. Im „Altarbook“ findet sich reiches Material für die Fasten- und Osterzeit, von der Austeilung des Aschekreuzes an Aschermittwoch, über Palmprozession an Palmsonntag bis zu einer in Anlehnung an ältere katholische Modelle der „Tenebrae“ gestalteten Vesper für Karfreitag. Die Stundengebete werden in traditionellen lutherischen Ordnungen geboten, wobei LSB (anders als etwa die bisherigen Entwürfe für das neue SELK-Gesangbuch) mit der gesamten neueren Liturgik im Abendgottesdienst („Evening Prayer“) auch ein Lucernarium anbietet. Die „Agenda“ kennt eine eigene Ordnung für die Erstkommunion und gibt so der Konfirmation, die traditionell in der Theologie der LCMS (anders durchaus als in Deutschland durch Vilmar und Löhe) ein Nischendasein fristet, wenigstens einen Teil ihres eigenen Propriums wieder. Die Rubriken der „Agenda“ kennen zudem eine Taufsalbung zur postbaptismalen Handauflegung, eine Wiedergewinnung altkirchlicher wie ökumenischer Praxis, die auch deutschen lutherischen Ordnungen zu wünschen wäre.

Das LSB scheint insgesamt ein in sich stimmiger, gelungener Wurf zu sein; wobei dessen bereits erwähnte, breite Aufnahme in der LCMS diesen Eindruck zu bestätigen scheint. Ein großes Problem bleibt allgemein die Bestellung von Literatur aus den Vereinigten Staaten. Titel, die nicht bei großen (online) Buchhändlern gelistet sind, müssen aufwendig und mit entsprechenden Risiken behaftet einzeln in den USA bestellt werden. Hier Abhilfe zu schaffen, etwa durch Bevorratung an gängigen Titeln, wäre eine lohnende Aufgabe etwa deutscher, konfessionell gebundener Verlagsbuchhandlungen.

André Schneider

Theologische Facn- und Fremdwörter

Character indilebilis = Bezeichnung in der römisch-katholischen Theologie für die unauslöschliche Prägung einer Person durch den Empfang bestimmter Sakramente (Taufe, Firmung, Priesterweihe) – **Lucernarium** = Lichtritus zu Beginn eines Gottesdienstes mit Einzug einer Kerze in die dunkle Kirche und Dank für Christus als das Licht der Welt – **Montanisten** = Anhänger einer christlichen Sekte im 2. Jahrhundert, die ihren Gründer Montanus als Sprachrohr des Heiligen Geistes verehrte, ein baldiges Ende der Welt verkündete und eine äußerst strenge Ethik (verschärftes Fasten, Verzicht auf Ehe) verkündigte – **Tenebrae** = wörtlich: „Finsternis“, Bezeichnung für eine alte Form der Stundengebete am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag, die noch in der Dunkelheit vor Sonnenaufgang gehalten wurden.

**Jeder soll seine Taufe ansehen wie die Kleidung,
die man täglich anlegt: In ihr soll man fortwährend
leben und sich immer im Glauben finden lassen
und seine Früchte bringen.**

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- R. Kolb: Lutherische Homiletik um 1600
W. Rominger: Johann Valentin Andreae – Theologe, Reformier und Schriftsteller
W. von Meding: Jesus Christus herrscht als König
T. Laato: Rechtfertigung

Rezension:

- A. Wenz: F. Siegert, Kirche und Synagoge
J. Junker: VELKD (Hg.), Ev.-Luth. Identität

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 Dr. theol. Andrea Grünhagen
Große Barlinge 37, 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 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

Theol

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2014

ISSN 0949-880X

19. Jahrgang

Aufsätze:

- R. Kolb: Lutherische Homiletik um 1600 139
C. Horwitz: Wie sind die Lesungen aus dem AT und dem NT
im Gottesdienst einander zugeordnet? 153
T. Schirmacher: Normative Desorientierung statt Orientierungshilfe 157

Umschau:

- R. Slenczka: Paul Althaus – Erlanger Geschichte für die Gegenwart 180



210

Inhalt

Aufsätze:

R. Kolb:	Lutherische Homiletik um 1600	139
C. Horwitz:	Wie sind die Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament im Gottesdienst einander zugeordnet?	153
T. Schirrmacher:	Normative Desorientierung statt Orientierungshilfe	157

Umschau:

R. Slenczka:	Paul Althaus – Erlanger Geschichte für die Gegenwart	180
--------------	--	-----

Zum Titelbild

Fritz Mackensen (1866–1953), der dieses Bild 1895 – hier in einem Ausschnitt wiedergegeben – im Künstlerdorf Worpswede gemalt hat, hat es betitelt mit „Gottesdienst im Moor“. Es soll sich dabei aber um ein Missionsfest handeln, wie das damals z. B. überall in Niedersachsen in den Sommermonaten draußen im Freien gefeiert wurde. Es kann auch uns heute Mut dazu machen, es gelegentlich hin und wieder zu versuchen. Auch der hier dargestellte Tag setzt einen weithin bedeckten Himmel voraus. Diese typische „Worpsweder Düsternis“ entspricht daher aber wohl kaum dem Charakter der damals von Louis Harms in Hermannsburg ausgegangenen Erweckungsbewegung und ihrer Missionsfeste.

Das Original dieses Gemäldes befindet sich im Historischen Museum in Hannover, am Hohen Ufer.

J.J.

Robert Kolb:

Lutherische Homiletik um 1600

Die Unterweisungen von Siegfried Sack und Johann Gerhard

„Weyl alles Gottis diensts das gro[e]ssist und furnempst stuck ist Gottis wort predigen und leren, halten wyr mit dem predigen und lesen also. Des heiligen tags odder Sontags lassen wyr bleyben die gewonlichen Epistel und Euangelia und haben drey predigt.“¹ So beschrieb Martin Luther den Kern des Gemeindelebens in Wittenberg als er 1526 seinen Vorschlag für den deutschen Gottesdienst in seiner Deutschen Messe verfaßte. Diese Betonung der Predigt und des „Katechismus“ – d.h. den Unterricht im Glauben – beruht auf und spiegelt die fundamentale Umwandlung der Definition des Christseins wider, die das Herz der Wittenberger Reformation gestaltet hat.

Wort und Predigt in der Wittenberger Reformation

Luther ist in einer christlichen Volkskultur aufgewachsen, deren Wurzel zum Teil in der vorchristlichen Zeit der germanischen Religionen lag. Als die deutschen Stämme christianisiert wurden, hatte die Kirche nicht genügend Personal, um den grundlegenden Unterricht in der biblischen Botschaft durchzuführen, die eigentlich für das wahre Verständnis der Weltanschauung und des Inhalts der Verkündigung der Propheten und Apostel nötig gewesen wäre. Stattdessen waren Elemente des christlichen Glaubens den alten germanischen religiösen Wurzeln aufgepfropft worden. Diese Wurzeln setzten voraus, daß das Verhältnis zwischen den Menschen und den Göttern durch das Herannahen der Menschen bzw. durch die Opfer und Taten der Menschen hergestellt wurde und daß diese Opfer und Taten vor allem aus dem Bereich des Sakralen stammen sollten. Luther setzte als junger Theologe voraus, daß der Heilsweg, den er finden mußte, eine Straße sei, die aus seinen guten Werken, besonders aus seinen religiösen Taten, bestand. Deswegen war die Feier der heiligen Messe der Brennpunkt seiner typischen spätmittelalterlichen Frömmigkeit.

Doktor Luther fand dagegen in der Schrift einen Gott, der ganz persönlich mit den Menschen umgeht, einen Gott, der spricht, und der durch sein Sprechen etwas schafft, sogar durch sein Wort alles erschaffen hat, was existiert. Dieser Gott des Gesprächs und der Gemeinschaft spricht auch Sünder frei von ihren Sünden, weil er Mensch geworden ist, der sich als „fleischgewordenes Wort“ bezeichnen läßt. Das heißt, daß das Christsein nicht mehr vor allem aus der

1 D. Martin *Luthers Werke* (Weimar: Böhlau, 1883–1993 [künftig WA]), 19: 78, 2629.

Teilnahme an der Messe besteht, sondern aus dem Hören des Wortes Gottes. Das heißt nicht, daß die Liturgie und die frommen Gebräuche des Alltages den Wittenberger Reformatoren gleichgültig waren, sondern daß dies Ritual der Verkündigung von Gesetz und Evangelium *dienen* sollte und den Unterricht darin befördern müßte.

Wegen dieser Umdefinierung des christlichen Lebens, noch während er an der Übersetzung der Heiligen Schrift arbeitete, hat Luther auch eine reformatorische Postille 1521–1522 auf der Wartburg² verfaßt. Diese Postille sollte als eine Art Fortbildungsprogramm für Pfarrer fungieren, und dazu enthält sie nicht nur die Musterpredigten, sondern auch in einer Vorrede Unterweisung über die Methode, die man zur Vorbereitung der Predigt gebrauchen sollte. Er verwendete Römer 12, 7–8 „Doctrinam et exhortationem, lare und vormanen. Lare ist, ßo man predigt, das unbekandt ist und die leutt wissend odder vorstendig werden. Vormanen ist, ßo man reyzt und anhelt an dem ßo yderman schon woll weyß. Beyde stuck sind not einem prediger ...“³ Im ersten Druck vom zweiten Teil der Wartburgpostille hatte Luther eine einfache Erklärung von der Bedeutung des Wortes „Evangelium“ verfaßt, in der er klar machte, daß „Evangelium“ mehr als nur der Name von vier Berichten über das Leben Jesu ist: „Denn auffß kurtzlichst ist das Euangelium eyn rede von Christo, das er gottis ßon und mensch sey fur uns worden, gestorben unnd aufferstand, eyn herr ubir alle dinge gesetzt. ... Da sihestu, das das Euangelium eyn historia ist von Christo, Gottis und Davids ßon, gestorben und aufferstand unnd tzum herrn gesetzt, wilchs da ist summa summarium des Euangelij“.⁴ Weiter bemerkte er: „Evangelium ist eygentlich nit eyn buch der gesetz und gepott, das von uns foddere unßer thun, ßondern eyn buch der götlichen vorheysungen, darynn er uns vorheysesst, anbeutt und gibt alle seyne gutter und wolthat yn Christo.“⁵ Luther empfahl den Pfarrern auch, die Vergebung der Sünden und den neuen Gehorsam des Glaubens zu verkündigen: „Sihe, wenn du alßo Christum fassist alß eyn gabe dyr tzu eygen geben unnd tweyffillst nit dran, ßo bistu eyn Christen, der glawbe erloset dich von bunden, tod und helle, macht, das du alle ding ubirwindist. ... Wenn du nu Christum alßo hast tzum grund und hewbtgutt deyner selickeytt, Denne folget das ander stuck, das du auch yhn tzum exempel fassist, ergebist dich auch alßo deynem nehisten tzu dienen, wie du sihest, das er sich dyr ergeben hat.“⁶ Luther setzte auch voraus, daß jede Predigt Buße und die Vergebung der Sünden, also Gesetz und Evangelium, verkündigte, und in den 1530er Jahren verfaßte er zwei Predigten, die im Druck für die Pfarrer

2 WA 10,2: XLI-LXXIX, vgl. 1–208.

3 WA 1,2: 1,18–2,3.

4 WA 1,1: 9,18–20, 6–8.

5 WA 10,1: 13,3–6.

6 WA 10,1:12,7–15.

eine kleine Homiletik zu dieser Unterscheidung darstellten.⁷ Obwohl Luther die Wichtigkeit der Rhetorik erkannte und die alten rhetorischen Theoretiker wie Demosthenes und Cicero kannte,⁸ kreiste seine homiletische Methode um die Übertragung des Inhalts der Botschaft und betonte die Wirkung dieses Inhalts in der Buße, die das Gesetz hervorruft, und in das Evangelium, das Trost und das neue Leben vermittelt.

Länger dauerte es, bevor die Homiletik einen Platz innerhalb des Lehrplanes für das theologische Studium fand. Philipp Melanchthon hat in den 1520er Jahren mit Luther eine neue Form des theologischen Studiums entworfen und 1533 offiziell an der Universität Wittenberg eingeführt. Der neue Plan führte hauptsächlich Vorlesungen in der biblischen Exegese ein, anstatt über die *Sententiae* von Petrus Lombardus.⁹ Allmählich wurden homiletische Übungen ein Teil der Erfahrung des Studenten an der theologischen Fakultät, auch wenn nicht formell ein Teil der offiziellen Lehrangebote. Als Jakob Andreae 1580 eine neue Reform der Universität Wittenberg einführte, hat er neben den „zwei Grundformen des theologischen Unterrichts, Vorlesung und Disputation ... einen dritten Schwerpunkt des Unterrichts hinzu[gefügt], der in Wittenberg selbstverständlich war: Die Predigt. Für Andreae bildet das Predigen vor einer Gemeinde einen unerläßlichen Bestandteil des theologischen Studiums ...“¹⁰

In den Jahren nach der Veröffentlichung der Wartburgpostille kamen verschiedene Hilfsmittel zum Druck, die darauf zielten, die Predigt in den Gemeinden, besonders in den Gemeinden auf dem Lande, zu verbessern. Diese Hilfsmittel sollten nicht nur Muster des Inhalts anbieten, sondern auch manchmal die Unterweisung über die Methoden, die der Pastor gebrauchen konnte und sollte, eine gute Predigt zu entwerfen.¹¹ Etwa 35 Postillen erschienen von Predigern im Wittenberger Kreis zwischen 1530 und 1600; unter den am weitesten verbreiteten waren die von Simon Musaeus (1521–1576)¹² und

7 Wie das Gesetze vnd Euangelion recht gru[e]ndlich zuvnterscheiden sind. D. Mart. Luthers predigt. Item, was Christus vnd sein Ko[e]nigreich sey/ Aus dem Propheten Michea capit. v. gepredigt, Wittenberg 1532, WA 36:8–23, Ein schöne Predigt von dem Gesetz vnd Euangelio. Matth. 22., Wittenberg 1537, WA 45:145–152.

8 Ulrich *Nembach*: Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor, Neukirchen-Vluyn 1972, und Birgit Stolt: Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000.

9 Robert *Kolb*: The Pastoral Dimension of Melanchthon's Pedagogical Activities for the Education of Pastors, in Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuroпка, und Timothy J. Wengert: Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy, Göttingen 2012, 29–42.

10 Kenneth G. *Appold*: Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710, Tübingen 2004, 20.

11 Amy Nelson *Burnett*: The Evolution of the Lutheran Pastors' Manual in the 16th Century, in Church History 73 (2004): 536–565.

12 Postilla. Das ist/Außlegung der Euangelien ..., Frankfurt/M 1567, und wenigstens elf andere Ausgaben bis 1600.

Johann Mathesius (1504–1565)¹³. Daneben konnte der junge Prediger in der Homiletik Hilfe bekommen durch Musterpredigten, wie zum Beispiel die von Kaspar Huberinus (1500–1553). Er versuchte seine Treue zur Lehre der Wittenberger Reformation zu belegen, nachdem er 1548 das Augsburger Interim angenommen und verteidigt hatte. Er wollte seinen Ruf unter den Evangelischen dadurch wiederherstellen, daß er in den frühen 1550er Jahren verschiedene Schriften zum Druck brachte, worin er die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus allein verkündigte. Eine dieser Schriften bot dem Leser Musterpredigten an, und zwar über die Taufe, die Absolution, das Abendmahl, den Ehestand, die Obrigkeit, die Armen und auch Predigten, die in der Zeit der Pest und für Begräbnisse gebraucht werden konnten. Huberinus hat auch zwei Probepredigten für den Kandidaten zum Predigtamt vorgelegt.¹⁴ Am Anfang des 17. Jahrhunderts hat der württembergischen Hofprediger Felix Bidembach (1564–1612) ein Handbuch zum Predigen verfaßt, in dem der Prediger Gliederungen (*dispositiones*) erhielt für die Perikopen des ganzen Kirchenjahres; Passionspredigten mit Notizen über die *loci communes*, die man aus dem Text herausziehen konnte; dazu „auserlesene Texte“ zu Leichenpredigten und Hochzeitspredigten.¹⁵

Siegfried Sack und Johann Gerhard

Unter den mehrseitigen Beschäftigungen mit der Predigt in dieser Zeit gehören auch die Anweisungen zum guten Predigen in den Vorworten von zwei anderen Postillen. In den Jahren um 1600 veröffentlichten zwei prominente lutherische Theologen Postillen, die in ihren Vorworten auch den Lesern Unterricht anboten über die Art und Weise, wie Pastoren die biblische Botschaft verkündigen sollten. Der erste, *Siegfried Sack* (Saccus), am 12. März 1527 in Nordhausen geboren, hat 1547–1550 in Wittenberg studiert, und wurde als Schulrektor nach Neber in Thüringen berufen.¹⁶ Nach einem kurzen Studium bei Erhard Schnepf in Jena kehrte er nach Wittenberg zurück, um den Magistergrad zu erwerben. Er wurde Konrektor und später Rektor in Magdeburg und auch Prediger an der Katharinenkirche. Als der Stadtrat 1567 das Magdeburger Domkapitel zur Reformation brachte, – mehr als 40

13 Postilla/Oder Außlegung der Sontags Euangelien vber das ganze jar ..., Nürnberg 1565, und wenigstens acht andere Ausgaben bis 1600.

14 Mancherley Form zu predigen/von den fu[e]rnehmsten Stu[e]cken/So in der Christlichen kirchen. Teglich gelert vnd getrieben sollen werden. Allen Kirchendienern/vnd guthertzigen Christen zu dienst, Nürnberg 1557.

15 Manuale Ministrorum Ecclesiae, Handbuch, Leipzig 1603.

16 Die beste Zusammenfassung vom Leben Sacks ist in der Datenbank des Projekt *Controversia et confessio*. Quellenedition zur Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung (1548–1580) zu finden: [http://www.litdb.evtheol.uni-mainz.de/datenbank/index.php?druck=.](http://www.litdb.evtheol.uni-mainz.de/datenbank/index.php?druck=)

Jahre nach der Einführung der Wittenberger Lehre in der Stadt – hat Sack die Dompredigerstelle übernommen.¹⁷ 1570 erhielt er von der Wittenberger Fakultät den Doktorgrad. Als der Wittenberger Katechismus, den diese Fakultät 1571 verfaßt hat,¹⁸ harte Kritik wegen seiner Abendmahlslehre erfuhr, hat Sack eine anonyme Flugschrift verfaßt, in der er behauptete, daß Luthers Lehre und Luthers Katechismus nur noch in Kursachsen herrschten.¹⁹ Er ist aber offenbar nicht tiefer in die Streitigkeiten der Zeit verwickelt worden. Der Erfolg seiner Predigtstätigkeit ergab sich in veröffentlichten Predigten, vor allem in seiner Postille (1589).²⁰ Er starb am 2. September 1596.

Johann Gerhard wurde am 17. Oktober 1582 in Quedlinburg geboren.²¹ Unter dem Einfluß seines Pastors, Johann Arnd, hat er sich entschlossen zu studieren, begann aber zuerst 1599 mit der Absicht, sich auf eine Karriere als Arzt an der medizinischen Fakultät in Wittenberg vorzubereiten. Er ging nach Jena, wo er 1603 Magister artium wurde, 1604 wandte er sich dem Theologiestudium in Marburg zu, kehrte aber im nächsten Jahr nach Jena zurück. Die Fakultät verlieh ihm den Doktorgrad, als er von Herzog Johann Casimir von Coburg zum Superintendenten in Heldburg ernannt wurde, wo er 1606–1615 diente und nebenbei eine Reihe von wichtigen Andachtsbüchern und eine Postille²² geschrieben hat. Nach etwa einem Jahr (1615–1616) im Amt als Generalsuperintendent in den Territorien des Herzogs wurde er an die Universität Jena berufen, und dort lehrte er bis zu seinem Tod am 17. August 1637. Obwohl Sack und Gerhard aus zwei verschiedenen Generationen stammten, im Beruf an unterschiedlichen Stellen dienten und in Gelehrsamkeit auf verschiedene Weisen begabt waren, teilten die beiden die Überzeugung, daß Luthers Theologie ihren Zuhörern die Kraft Gottes und den Trost des

17 Cornelia *Niekus-Moore*: *Patterned Lives. The Lutheran Funeral Biography in Early Modern Germany*. Wiesbaden 2006, bes. 137–147.

18 Vgl. den Text, in: Irene *Dingel*, (Hrsg.): *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574). Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80, Kritische Auswahl edition Band 8*. Göttingen 2008, 76–289.

19 Johannes *Hund*: *Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574*, Göttingen 2006, 267–270.

20 Siegfried *Sack*: *Erklärung Vber die Sontags Evangelia vnd der fu[e]rnehmsten Fest durchs ganze Jahr/gemeinlich in zwo Predigten getheilt, damit beides, der Text und auch die fu[e]rnehmsten Lehrpunten desto fleissiger und gru[e]ndlicher mo[e]chten erklert werden...*, Magdeburg 1589.

21 Martin *Honecker*: Art. Gerhard, Johann, in *Theologische Realenzyklopädie* 12 (Berlin 1984): 448–453; Jörg *Baur*: Johann Gerhard, in *Gestalten der Kirchengeschichte VII. Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart 1982, 99–119.

22 Postilla: *Das ist/Erklärung der Sontag[e]lichen vnd fu[e]rnehmsten Fest=Evangelien/vber das ganze Jahr. Auch etlicher scho[e]ner Spru[e]che heiliger Schrift/vornemlich dahin gerichtet/daß wir Gottes Liebe vnd Christi Wolthaten erkennen/auch am innerlichen menschen seliglich zunehmen mo[e]gen*, 3 Bde., Jena 1613.

Evangeliums von Jesus Christus brächten, und daß diese Kraft und dieser Trost durch das Wort Gottes in mündlicher, schriftlicher und sakramentaler Gestalt vermittelt würde. Das führte dazu, daß beide, Sack und Gerhard, die Predigten der Pfarrer verbessern wollten, und das versuchten sie durch mehr als nur durch Musterpredigten. Sie haben dem Benutzer ihrer Postillen Unterweisungen gegeben, wie der Pfarrer eine Predigt halten sollte.

Der „Kurtze Unterricht“ des Siegfried Sack

Vor allem betonte Sack die Notwendigkeit von einer „guten ordnung“ in der Predigt. Einige meinen, „es mu[e]sse im Predigen keine ordnung gehalten werden. Plaudern nur dahin/ was jn ins Maul kommet. Verwerffen die Sprachen vnd freyen Ku[e]nste/ als wann dieselbe zur erklerung der heiligen Schrift nicht no[e]tig oder nu[e]tzlich. Geben fu[e]r/ wo etwas o[e]rdentlich disponirt wird/ es sey lauter Philosophey. Es habe keinen Geist. Und haltens auch dafür/ das in der gantzen heiligen Schrift keine ordnung gehalten werde“. Sack gab zu, daß Luthers Predigten sich lesen lassen, als ob er keine Ordnung gebraucht hätte. Aber Sack insistierte, daß Gott nicht „ein Geist der unordnung sey. Non est Deus confusionis, sed ordinis“, und daß die Heilige Schrift „eine scho[e]ne und herrliche ordnung“ hat. Gute Ordnung sorgt dafür, daß die Zuhörer „es besser einnemen und behalten ko[e]nnen“. „Dann oftmals einfeltige Leyen/ auch Weiber vnd Jungfrauen/ die Summam einer gantzen Predigt nach einander erzelen ko[e]nnen/ wann sie sein o[e]rdentlich fu[e]rgebracht ist.“ Ohne gute Ordnung in der Predigt gehen die Zuhörer „so klug aus der Kirchen/ als hinein/ und wissen nicht/ was gesagt worden/ obs gehawen oder geflochen ...“. Gute Ordnung führt zur Ehre Gottes und der Erbauung der Kirche, Ziele, die Luther und Melanchthon erreicht hatten.²³

Sack wiederholte die Anweisungen, die Melanchthon 1529 für Studenten der Theologie verfaßt hatte, wie man sich auf das Studium vorbereiten soll. Sack meinte, man fände gute Ordnung für die Predigt, wenn man mit der täglichen, fleißigen Lektüre der Bibel beginne. Zweitens sollte der Prediger seine eigenen Loci communes sammeln und solche Sammlungen von anderen lesen, denn in den Loci communes stünden „Exempla und Similia der heiligen Schrift/ und dann auch ex patribus & recentioribus“, von denen er „feine Runde definitiones, rerum divisiones, ... integras vel particulares explicationes“. In der Verkündigung des Evangeliums, betonte Sack, gehe es nicht um den Ruhm des Predigers, sondern um die Übertragung der wahren Bedeutung der biblischen Botschaft. Niemand dürfe sich schämen, das Wohlbedachte und Gutgeschriebene aus den Schriften von anderen zu verwenden. Drittens, müßte der Prediger „neben der Theologia auch die linguas und artes dicendi fleissig studieren“. Sack bestand, wie alle in der Wittenberger Tradition, auf der Notwendigkeit, die biblischen

23 Sack, Postille, b1a.

Sprachen zu kennen, weil „die Phrases/ Emphases und pondera verborum nicht also gantzlich exprimiret werden/ weil eine jede Sprache jre eigene art zu reden hat“. Sack definierte es als das „fundamentum interpretationis“, „den sensum Grammaticum & Historicum“, und zeigte durch mehrere Beispiele, wie bestimmte Worte der Perikopen eine tiefere Bedeutung haben, wie man sie mit einer einfachen, buchstäblichen Übersetzung ausdrücken kann. Er schlug als Hilfsmittel vor allem die *Concilatio sacrae scripturae et Patrum* von Bartholomaeus Westheimer (1499–1570)²⁴ vor, das *De phrasibus Hebraeis* von Abdias Praetorius (1524–1573)²⁵, Professor in Frankfurt an der Oder, und das *Monotessaron* von Paul Crell (1531–1579), Professor in Wittenberg, verfaßt mit Hilfe von Paul Eber (1511–1569)²⁶. Der Prediger solle auch das Hebräische und Griechische mit den lateinischen und deutschen Übersetzungen vergleichen, damit er falsche Interpretationen erkennen könne.²⁷

Wenn der Prediger den Text versteht, müßte er den Inhalt in eine gute Ordnung bringen, damit die Zuhörer ihn verstehen. Das erfordert eine gute Kenntnis von der Dialektik und der Rhetorik. Jesus, die Propheten, und die Evangelisten haben alle die „formas argumentorum“ in ihren Predigten angewandt. Melanchthons rhetorischem Unterricht folgend, skizzierte Sack die fünf Teile einer guten Predigt: 1) ein Exordium, 2) eine gute Proposition, 3) eine Kurzfassung der Teile der Predigt, 4) die Erklärung der Teile, 5) ein Schlußwort, in dem die wichtigsten Lehren wiederholt werden. Mit einfachen Syllogismen stellte Sack dar, wie der Prediger die Botschaft erläutern solle.²⁸

Nach der langen Erklärung vom Gebrauch der Sprachen und der Dialektik und Rhetorik kam Sacks vierter Ratschlag. Es sei in einer Predigt nicht nötig, „das man alles sage/ was man sagen ko[e]nnte“. In einer Stunde oder Dreiviertelstunde könne man einen Text gut entfalten. Wenn eine Predigt zu lang sei, würden die Zuhörer der Botschaft überdrüssig. Luther meinte noch, daß man nicht über eine Stunde predigen sollte. Johannes Brenz habe in Dinkelsbühl gesagt, er predige mehr in einer Viertelstunde, als die Gemeinde in zehn Jahren gehört hätte.²⁹

Fünftens warnte Sack vor dem Brauch, auf der Kanzel eigene Ehre und Ruhm zu suchen, „sich daruff ostentiren“. In der Schrift und bei Luther, Melanchthon und anderen Lehrern hat man das Beispiel vom „genus orationis simplex und planum ... nicht affectatum/ vnd von abgespitzten Worten“. Sack zitierte Paulus, „Mein wort und meine Predigt war nicht in klugen reden Menschlicher weisheit/

24 En damvs lector conciliationem sacer. Scripturae, et Patrum, in qua est cernere, quod sacrosancta utriusque instrumenti Biblia cum Ecclesiae doctorum ... doctrine ..., Basel 1536.

25 De phrasibus ebraeis commentariolvs, Wittenberg 1557.

26 Monotessaron historicae evangelicae, Latino-Germanicvm, Wittenberg 1566.

27 Sack, Postille, b1a–b2a.

28 Sack, Postille, b2a.

29 Sack, Postille, b2a.

sondern an vberweisung des Geists und krafft/ auff das ewer glaube bestehe/ nicht auff Menschen weisheit/ sondern auff Gottes krafft“ (1. Kor. 2, 4–5). Der Apostel habe mit einfältigen, aber auch deutlichen und geeigneten Worten gesprochen, behauptete Sack.³⁰

Nach diesem Überblick präsentierte Sack eine weitere Erklärung der fünf Teile der Predigt, mit Beispielen von Predigten über die Perikopen. Das Exordium sollte kurz und einfältig sein, und den „gemeinen Bu [e]rgern/ Bawren/ Mennern/ Weibern/ Knechten und Magden“ klar machen, worum es in dieser Predigt gehe. Wie bei Luther und Melanchthon,³¹ sollte hier „die Summa/ der Scopus/ das Hauptstu[e]ck oder Inhalt des Euangelij“ faßbar gemacht werden. Hilfreich sei es, wenn auch am Anfang neben dieser Zusammenfassung die Teile des Katechismus, die in der Predigt behandelt werden, erwähnt würden. Man könne auch die „Occasion“ oder den Anlaß der Predigt, den Zusammenhang des Textes innerhalb des ganzen Buches, die geographischen und zeitlichen Umstände der Ereignisse im Text, und die Parallele in den anderen Evangelien ins Exordium einflechten.³²

Wichtig für die Verständlichkeit der Predigt sei eine klare und bestimmte „Proposition“, damit der Prediger nicht „von einem Lande ins ander vagire“. Diese Proposition, das Thema der Predigt, müsse aus dem Text stammen. Die Auflistung der Teile der Predigt folgt der Proposition und dürfe eine Erzählung der wichtigsten Lehrpunkte sein, dürfe aber auch die Folge der Geschichte im Text wiedergeben. Danach kommt die Erläuterung der einzelnen Teile – aber nicht mehr als man in einer Stunde behandeln kann, wiederholte Sack. Anwendung auf das Leben der Zuhörer sei in der Predigt wichtiger als die Erklärung der Methode, wie es in einer Vorlesung an der Universität geschehe. Trotzdem sollte der Prediger die dialektischen und rhetorischen Methoden nicht vergessen. Hilfreich sei oft die Erklärung der aristotelischen Faktoren oder „causae“ einer Sache: die causae „efficientem, formalem, instrumentalem finalem etc.“ Aber der Prediger sollte nicht die technische Terminologie von der Kanzel herunter tragen, denn es ist möglich, solche Kategorien zu verwenden, ohne daß man ins Lateinische fällt. Die „Propositiones“ der einzelnen Teile der Predigt müssen durch eine „Confirmatio“ entfaltet und dargelegt werden. Besonders nützlich seien Zitate aus anderen Büchern der Bibel, die man als „testimonia, exempla, similia“ verwenden kann. Einsichten der Kirchenväter und auch neuerer Theologen könnten in die Predigt einbezogen werden. Man könne „Antitheses“ in der Confirmatio auch vorstellen oder widerlegen. Solche

30 Sack, Postille, b2a–b2b.

31 Nembach, Predigt des Evangeliums, 124–127, Uwe Schnell, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XX, Berlin/Hamburg 1968, 44–45.

32 Sack, Postille, b2b–b3a.

Elemente sollten immer dazu dienen, den Text und seinen Inhalt relevant für die Zuhörer zu machen. Sack erinnerte an eine Begebenheit aus seiner Studentenzeit: „Der Herr Philippus gedacht ein mal eines Dorffpfarherrn/ der in einem kleinen Dorff/ vnd vnter wenig armen Bewrlin mit grossem eyuer wieder den Geitz und Wucher gepredigt/ do doch die arme Leutlein das liebe Brod kaum im Hause hatten/ und etzliche fu[e]r den Thu[e]ren suchen musten. Das ist nicht no[e]tig sondern sehr unzeitig gewesen/ und were jhn no[e]tiger gewesen/ das er sie getro[e]stet hette/ das sie in jrer armuth nicht verzweiffelten/ als dz er sie des Wuchers halben straffen wollte.“ Mit mehreren Beispielen zeigte Sack dem Leser, wie die Confirmationes gestaltet werden könnten.³³

Über den Schluß, die „Conclusion“, schrieb Sack wenig: „In der Conclusion widerholet man ku[e]rtzlich / was zuuor tractirt ist“. Der Prediger dürfte auch danach mit einer Ermanung die Predigt beenden, oder mit einem kurzen Gebet. „Lutherus schleust offt per particulam praecisionis, vnd sagt: Das sey gnug auff dismal/ etc.“ Sack versicherte dem Leser, daß er niemandem mit seinem Unterricht etwas vorschreiben wolle, sondern nur denen helfen, die Hilfe suchten. Dann ermahnte er: „Bitte Gott den HErrn/ das wir alle unsere Lehr zu Gottes Ehr/ vnd zur erbawung der Christlichen Kirchen richten mo[e]gen/ Amen.“

Sack hat sich offensichtlich die homiletischen Lehren seiner Lehrer in Wittenberg zueigen gemacht. Obwohl er Luthers Anweisung in der Wartburgpostille im Einzelnen nicht wiederholte, wird in seinen Predigten deutlich, daß er Luthers Lehre verinnerlicht und sie verkündigt hat, und daß er auch von Melanchthon die Methode der biblischen Interpretation und den Inhalt der Lehre übernommen hat.

Johann Gerhards modus docendi der Predigt

Ein Vierteljahrhundert später verfaßte Johann Gerhard nach etwa sieben Jahren im Predigtamt seine Postille. In der Widmung an drei kursächsische Geheimräte, sprach er den Prediger/Leser mit einer Ermahnung an: Am jüngsten Tag würden sich Prediger für ihre unnützen Worte verantworten müssen. Deswegen betreten Pfarrer die Kanzel „gewißlich mit furcht und Zittern“, und sie erkennen „daß sie tausentmal mehr als jener heydnische Orator Pericles, Ursach haben zu beten/ daß jhnen ja nicht aus Unbedachtsamkeit ein Wort entfahen mo[e]ge/ dadurch Gottes Ehre im geringsten verkleinert/ die Warheit der himlischen Lehre labefactirt, oder eine einzige Christgleubige Seele geergert werde“.³⁴

Gerhard wollte die Wirklichkeit übergehen, daß einige Prediger die apostolische Lehre mit „Menschensatzungen unnd jhres eigenen hertzen Ge-

33 Sack, Postille, b3a–b5b.

34 Gerhard, Postille, a2b.

dancken vertunckeln und verfelschen“. Statt sich mit denen auseinanderzusetzen, wollte er den treuen Predigern und Lehrern der Kirche helfen, ihre Predigtweise zu verbessern. Er deutete darauf hin, daß es unter ihnen bedeutende Unterschiede in der Art und Weise gäbe, wie sie lehrten, besonders in der Art und Weise, wie sie die Predigt hielten. Er skizzierte eine Behandlung der verschiedenen Ansätze zur Predigtkunst und schaffte dadurch eine ganz andere Art vom homiletischen Unterricht, als es Sack beschrieben hatte, die er aber durch Beispiele klar darstellt, wie man diese verschiedenen Methoden in nützlicher und in unnützlicher Weise verwenden könne. Elf verschiedene „modi docendi“ schienen Gerhard im Gebrauch zu sein. Von fast jedem konnte er etwas Gutes sagen, aber er übte auch Kritik am *Mißbrauch* von fast allen.³⁵

Der erste, der „modus docendi grammaticus“, konzentriert sich auf die hebräischen und griechischen Texte und erkläre der Gemeinde im Einzelnen, wie der Text zu verstehen sei. Auf der einen Seite sei es nützlich und nötig, „daß der recht Wortverstand eines jeden Biblichen [sic!] Texts aus den Ha[e]uptsprachen/ als den Hebraischen im alten/ vnd Griechischen im newen Testament erholet werde“. Aber manchmal „mische der Grammaticus frembde Wörter in die Erklärung, die das Volk nicht verstünde“, oder er zitiere „heydnische Scribenten“, die die Zuhörer irritierten. Gerhard beriet den Leser, aus dem Hebräischen und Griechischen die richtigen Bedeutungen und Betonungen der biblischen Verfasser herauszuholen, aber keine Fremdwörter auf der Kanzel zu gebrauchen.³⁶

Der „modus docendi logicus“ beschreibt die Methode von denen, die den Text genau analysieren und aufgliedern. Sie „machen viel divisiones und subdivisiones, also/ daß ein jeder Stu[e]ck widerumb in seine gewissen Stu[e]ck/ unnd dasselbe wol zu sechs oder mehrmalen abgetheilet werde“. Gerhard lobte „eine richtige und deutliche Disposition oder Abtheilung des Texts“ als nützlich für Prediger und Zuhörer. Eine ordentliche und verständliche Gliederung fördere die Aufnahme und das Behalten der Botschaft. Aber „so gar viel zerstu[e]ckens und zertheilens“ verwirrt die Einfältigen, wie Seneca gesagt hätte, „was gar zu sehr getheilet wird/ verleuret sich endlich gar/ vnd zersteubet“.³⁷

Drittens behandelte der Jenaer Professor den „modus docendi rhetoricus“, der sich mit „sonderlich hochtrabender/ pra[e]chtiger Wort ... viel Exclamationes, Apostrophas vnd andere Rhetorische Figuren“ beschäftigt. „Ob nu wol die Eloquentz oder Wolberedenheit eine sonderliche Gabe Gottes ist/ welche mit Danckbarkeit zu erkennen vnd zu gebrauchen/ Wiewol auch die Rhetorischen Figuren an seinem Ort vnnd zu seiner Zeit/ sonderlich wenn die Affecten zu bewegen/ nu[e]tzlichen mo[e]gen gebraucht werden/ Jedoch soll ein Prediger

35 Gerhard, Postille, a2b.

36 Gerhard, Postille, a2b–a3a.

37 Gerhard, Postille, a3b.

jederzeit bedencken/ was S. Paulus schreibet in der 1. Epistel an die Corinther am 2. Capitel: „Lieben Bru[e]der/ da ich zu euch kam/ kam ich nicht mit hohen Worten/ oder hoher Weißheit/ euch zu verku[e]ndigen die go[e]ttliche Warheit/ Vnnd mein Wort vnd meine Predigt war nicht in vernu[e]nfftigen Reden menschlicher Weißheit/ sondern in Beweisung des Geistes vnnd der Krafft/ auff daß ewer Glaube bestehe nicht auff Menschen Weißheit/ sondern auff Gottes Krafft“.³⁸

An der vierten Stelle stehen Gerhards Bemerkungen zum „modus docendi Historicus“, der sich „mit vielerley gesticulationibus vnnd wunderbahren Geberden/ mit bewegung des haupts/ der Ha[e]nde vnnd des gantzen Leibes“ zeigt. Die Jesuiten haben diesen modus besonders praktiziert. Gerhard bemerkte, „ob nun wol eine zertliche vnd bequeme Action sehr anmuhtig/ vnd nicht allerdings zu verwerffen/ sondern bißweilen/ sonderlich aber wenn die Affecten zu bewegen/ mag gebrauchet werden/ wie denn das gemeine Volck ein groß Auge darauff hat/ vnnd daru[e]ber gleichsam bestu[e]rtzet wird/ Jedoch soll ein Vnterscheid gehalten werden zwischen einem Prediger Go[e]ttliches Worts/ vnd einem Histrione oder comoedianten/ jenem soll es zufo[e]rderst angelegen seyn/ daß er ins Hertze rede/ dieser fu[e]llet mit seinen Geberden die Augen“. Es ist klar, daß Gerhard alle demagogischen Tricks vermeiden wollte; interessant aber ist sein Anliegen, daß eine gute Rhetorik auch mehr als nur die Worte in Gang bringen sollte.³⁹

Der fünfte Modus, der „modus docendi historicus“, suchte die Bedeutung des Textes durch „allerley Historien/ auch wol aus Heydnischen Scribenten“, um die Zuhörer „zu belustigen vnd auffzumuntern“. Gerhard meinte, „ob nun wol die Beybringung vnd Einfu[e]hrung der Historien nicht allerdings zu verwerffen/ weil es gleichsam lebendige Exempeln sind/ dessen was im Wort fu[e]rgetragen wird/ jedoch muß hierinnen gebu[e]hrliche maß gehalten werden/ sonderlich was die Heydnischen Historien anlanget/ denn sonsten folget daraus dieser Vnraht/ daß die Zuho[e]rer nur darauff hoffen/ wenn etwa eine lustige Historia kommen werde/ vnnd daru[e]ber dessen/ was aus den Spru[e]chen go[e]ttliches Worts fu[e]rgetragen wird/ vergessen/ oder doch als gemein vnd bekannt Ding/ gering achten“.⁴⁰ Gerhard selber wußte die Predigt durch die Erzählung von Geschichten, vor allem alttestamentlichen Geschichten, zu bereichern,⁴¹ aber er erkannte auch, daß solche Geschichten einen falschen Eindruck hinterlassen können.

38 Gerhard, Postille, a3b-a4a.

39 Gerhard, Postille, a4a.

40 Gerhard, Postille, a4a-a4b.

41 Robert Kolb: „A Time of Shadows and Signs“. Johann Gerhard's Use of the Old Testament in Early Homiletical and Devotional Writings (im Druck).

Auch der sechste Modus, der „modus docendi Ecclesiasticus“ hatte Vorteile und Nachteile. Dieser Modus hebt Zitate der alten Kirchenlehrer des Urchristentums hervor. „Ob nun wol die alten Kirchenlehrer fleissig zu lesen/ weil sie Zeugen sind der go[e]ttlichen Warheit/ unnd zum rechten Verstand der heiligen Schrifft manchmal gute Anleitung geben/ Wiewol es auch nach Gelegenheit der Zuho[e]rer sehr anmuhtig/ etliche scho[e]ne runde sententias oder Spru[e]che der heiligen Va[e]ter bißweilen mit einfu[e]hren/ jedoch muß auch hierinnen gebu[e]hrliche Maß gehalten werden/ damit unser Glaube sich nicht auff's Ansehen der Menschen/ sondern einig vnd allein auff Gottes wort gru[e]nde/ vnnd damit die Zuho[e]rer nicht etwa in gleichem werth dieselbe Kirchenlehrer vnd die Heiligen Apostel halten/ vnnd dannenhero in jhren Glauben verwirret werden“.⁴² Gerhards Werke zeigen durchaus, wie intensiv er sich mit der altkirchlichen Tradition beschäftigte, aber er lehnte es ab, den Kirchenvätern eine Autorität auf der Ebene der Schrift – und auch der lutherischen Bekenntnisschriften – zuzuschreiben.

Vom siebenten Modus hatte Gerhard nur Lob. Er nannte den „modus docendi catechismus“ „eine sehr gute Art“. Mit diesem Modus sollte der Prediger „den verlesenen Text mit deutlichen vnnd verstendlichen Worten erkleren/ andere o[e]rter der Schrifft herbey bringen/ vnd aus solchen Vergleichen/ wie auch aus den Vmbstenden des Texts/ aus den vorgehenden vnd nachfolgendedn Worten den rechten Verstand suchen/ vnd hernacher nu[e]tzliche/ vnnd jhren Zuho[e]rern erbawliche Lehre daraus nehmen/ dieselbe gleichfals mit andern Spru[e]chen vnd Exempeln der heiligen Schrifft illustriren vnd erkleren ...“. Gerhard schließt deshalb, „Diese art zu lehren/ ist gewißlich fur das gemeine Volck am besten/ weil dadurch auff Gottes Ehre vnd der Zuho[e]rer Erbauung wird gesehen/ aus solchen Predigten ko[e]nnen die Einfeltigen (derer in der Gemeine am meisten sind) gebessert/ vnnd zu jhrer seligkeit durch Lehre/ Trost/ Vermahnung unnd Warnung unterrichtet werden/ dannenhero alle trewe Lehrer vnd Prediger sich dieser Art zu lehren sonderlich befleissigen sollen“.⁴³ Hier erkennt man neben vielen Einzelheiten aus Luthers eigener Methode einen gewissen Widerhall von Luthers Vorrede zur Wartburgpostille, worin er schrieb, daß die Predigt lehren und ermahnen solle.⁴⁴

Den achten Modus, den *modus docendi scholasticus*, faßte Gerhard ganz kurz. Der konzentrierte sich auf den einzigen *Scopus* des Textes, ziehe eine einzige Lehre daraus, und erkläre diese Lehre auf der Basis der Schrift nach der richtigen Methode ausführlich. Diesen Modus fand Gerhard gut, solange „der Text nicht etwa (wie es manchmal geschehe) gezwungen werde“.⁴⁵

42 *Gerhard*, Postille, a4b–a5a.

43 *Gerhard*, Postille, a5a.

44 WA 10,1,2:1,18–2,3. Vgl. Birgit *Stolt*, *Martin Luthers Rhetorik des Herzens* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 2000), 66–70, 76–80.

45 *Gerhard*, Postille, a5a–a5b.

Die Widerlegung der Verfälschungen des Texts und der falschen Lehre ist das Hauptanliegen des neunten Modus von Gerhard, den er den „modus docendi elenticus“ nannte. Gerhard billigte diese Methode als nützlich und nötig, aber auch mit einem Vorbehalt: „jedoch gehoe]ret hierzu gebue]hrliche Bescheidenheit/ daß man zufoe]rderst dieselben Irrthu[e]mb mit Sanfftmuth vnd gutem Grunde widerlege/ welche heutiges Tages im Schwang gehen/ vnd von denen sonderliche Gefahr eines jeden Orts Zuho[e]rern mo[e]chte zustehen“.⁴⁶ Gerhards eigene Polemik, zum Beispiel in seinen *Loci communes theologici*, so sachlich scharf wie sie auch war, folgte dieser Regel, und deswegen überrascht es nicht, daß er auch von Gemeindepfarrern diese „gebührliche Bescheidenheit“ in der – doch notwendigen – Verteidigung der Wahrheit forderte.

Mit dem letzten Modus, dem „modus docendi heroicus“, weicht der Prediger in der Entwicklung der Lehrpunkte vom Text gelegentlich weit ab. Diesen modus könnten die Leser in Luthers Postillen sehen. Auch wenn er der Lehre Luthers treu blieb, und oft seine Bewunderung für ihn ausdrückte, riet Gerhard den Lesern davon ab, diesen Predigtstil zu gebrauchen. „Derselben Art zu lehren/ kann vnnd soll nicht ein jeder leichtlich folgen / sondern auff der gemeinen Strasse bleiben/ vnd in andern solchen modum docendi ehe vnd mehr admiriren, als demselben folgen“.⁴⁷

Anders war es bei dem vorletzten, dem zehnten Modus, dem „modus docendi mysticus“. Man müsse bei der Verwendung dieses Ausdrucks sehr sorgfältig aufpassen, denn „mysticus“ habe so viele verschiedene Definitionen, daß das Wort leicht bedeutungslos werden könne. Eigentlich ziele dieser Modus auf die Erbauung des innerlichen Menschen, um in diesem „die Wahre Erkenntniß der jnnerlichen Verderbung vnserer Natur/ den waren lebendigen Glauben an Christum/ die bru[e]jnstige Liebe Gottes/ Verschmehung des Zeitlichen/ Verlangen nach dem Ewigen/ demu[e]tliche Furcht Gottes/ innigliche Gelassenheit/ gru[e]ndliche Demuth vnd dergleichen ins Hertz [zu] pflantze[n]“. Dieses Ziel erreiche der Prediger „mit bequemen Allegoriis und geistlichen Deutungen die Historien des alten Testaments mit dem neuen Testament vergleicht/ dieselbe auff Christum zeucht/ vnd in den Lehrpunten vornemlich darauff bedacht ist“. Luther hätte schon Allegorien als Bereicherung der Predigt verwendet, und seine Schüler und Anhänger hätten sich nicht davor gescheut, mit solchen Auslegungen die Lehre einer Bibelstelle klar und greifbar zu machen. Unter den lutherischen Predigern des frühen 17. Jahrhundert wurde der Gebrauch von Allegorien immer häufiger.⁴⁸ Gerhard erklärte, warum diese Methode zu seiner Zeit nötig war:

46 Gerhard, Postille, a5b.

47 Gerhard, Postille, a6a–a6b.

48 Gl. z.B. Valerius Herberger: *Magnalia Dei, de Jesu Scripturae nucleo & medulla*. Die grossen Thaten Gottes/wie Gott der Vater mit seinem Sohn JESV Christo/(durch die ganze H. Schrift hat gepranget vnd gros gethan/ daß also die ganze Bibel ist ein jm merwerdendes Zeugniß vnd

bei einer Mehrheit der Bevölkerung sei der Glaube verloschen und die Liebe kalt geworden. Gerhard wollte, daß durch solche Predigten die Herzen zum „Fleiß/ Gebet und Andacht“ entzündet würden, da er hoffte, daß daraus die guten Werke, ohne „Heucheley und Scheinheiligkeit“, entstehen würden. Sorgfältig muß der Prediger seine Allegorien entfalten, denn die meisten könnten nicht „starcke Speise vortrage[n]“, sondern brauchten die lautere Milch des Wortes Gottes (1. Petr. 2, 2). Deswegen müsse der Prediger „mit den Allegoriis oder geistlichen Deutungen bescheidenlich und gewahrsam“ umgehen.⁴⁹

Auch die Länge der Ausführung verdeutlicht, daß Gerhard den *modus docendi mysticus* bevorzugt, zusammen mit dem *modus docendi Catecheticus*. Er erkannte, daß jeder Prediger zwei, drei oder mehr dieser Methoden verbindet, in den einzelnen Predigten und in der eigenen Predigtweise. Gerhards Ziel blieb, durch seine Postille und diese Unterweisung über die homiletischen Methoden, „zur Ehre Gottes/ unnd zur Erbauung der Gottseligkeit“ beigetragen zu haben.⁵⁰

Obwohl diese beiden Theologen, Siegfried Sack und Johann Gerhard, zwei verschiedene Zugänge zur Aufgabe des Predigers verwendeten, haben ihre Unterweisungen Gemeinsamkeiten. Das, was Sack in Regeln formulierte, hat Gerhard durch konkrete Beispiele dargestellt, und beide erwiesen sich dabei in ihren Vorstellungen von der Ausführung der Predigt als Erben der Wittenberger Reformation. Die Anliegen von beiden, auch in ihren gegensätzlichen Vorstellungen von der homiletischen Methode, versuchten den biblischen Text zu verstehen und den Zuhörern seinen Inhalt zu übermitteln, damit die zur Buße kämen und die Vergebung der Sünden durch den Glauben in Christus bekämen. Genau darin bestand das Ziel Luthers und Melanchthons.

Kunstabuch von Christo. JESVS aber hingegen der gantzen Schrifft-Hertz/Kern/Stern/Leben/Marck/Ziel/Ende/Zweck/Edler Stein vnd Heiligthumb, Leipzig 1607. Der Titel des Werkes zeigt, wie der schlesische Pfarrer im Alten Testament Allegorien gefunden hat.

49 *Gerhard*, Postille, a6a.

50 *Gerhard*, Postille, a6b.

Christoph Horwitz:

Wie sind die Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament im Gottesdienst einander zugeordnet?

Für unser Leben als Christen ist der Gottesdienst von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Daher ist das Verständnis seines Aufbaues und Ablaufs unentbehrlich für uns selbst und für das Gespräch mit Fragenden, die seinen Sinn und sein Ziel erfassen wollen. Einem Herzstück des Gottesdienstes wollen wir uns nunmehr zuwenden: den biblischen Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament. In ihnen kommen die Propheten und Apostel und keinesfalls zuletzt unser Herr Jesus Christus selbst zu Wort. Daß sich diese Lesungen im Verlauf eines jeden Kirchenjahres wiederholen und nicht immer neu ausgewählt werden, hat seinen guten Grund: Ihre ständige Wiederkehr soll dafür sorgen, daß der Gottesdienstbesucher den Kern des Evangeliums übersichtlich vermittelt bekommt und seinem Gedächtnis fest einprägen kann.

Eine unserer Nachfragen wird lauten: Stehen diese Lesungen in einem erkennbaren Zusammenhang? Ein wesentlicher Gesichtspunkt für die Antwort ist das Thema „Weissagung und Erfüllung“. An manchen Sonntagen, besonders an den großen Festtagen des Kirchenjahres, kommen in der alttestamentlichen Lesung die Verheißungen auf die Ereignisse des Tages zur Sprache, während der neutestamentliche Abschnitt die Erfüllung des Vorhergesagten mitteilt. Mit dieser Anordnung wird dem Zuhörer ein hilfreicher Dienst geleistet. Er erfährt eine kräftige Glaubensstärkung, wenn ihm vor Augen gestellt wird: Das Christusgeschehen ist vor langer Zeit durch die Propheten bis in Einzelheiten hinein vorgezeichnet und aufgeschrieben worden. Viele unserer immer wieder aufkommenden Zweifel im Blick auf die Christusbotschaft werden auf diese Weise gegenstandslos.

Als erstes Beispiel sei die Verkündigung des ersten Advents vorgestellt. Aus dem Alten Testament wird an diesem Tage ein Abschnitt aus dem Propheten Sacharja gelesen. Dieser in der Zeit nach der Rückkehr Israels aus der babylonischen Gefangenschaft wirkende Mann beschreibt den zur Tochter Zion reitenden, sanftmütigen König. Ergänzt wird diese Nachricht durch den Introitus, dessen Text dem 24. Psalm entnommen ist. Dort wird der König der Ehren, der Gott Zebaoth, besungen, der durch die geöffneten Tore und Türen in die Welt einzieht. Die Evangelien lassen uns von dem Kommen Jesu nach Jerusalem hören (siehe dazu Sacharja 9,8f; Psalm 24,6ff; Matthäus 21,1ff). Unverkennbar lassen die vorgetragenen Mitteilungen die alttestamentlichen Vorhersagen sich als erfüllt im neutestamentlichen Licht erkennen.

Noch schärfer ist diese Linie der verheißenden Aussagen des Alten Testaments hin zur Erfüllung im Neuen am Christfest zu beobachten. Der Prophet Micha übernimmt in diesem Gottesdienst die Vorreiterrolle, wenn er nicht nur 700 Jahre vor Christus auf dessen Geburtsort „Bethlehem“ verweist, sondern auch den Friedenskönig in seinem Charakter vor uns hinstellt (siehe Micha 5, 1ff). Lukas ist der Christfestbote. Er vermeldet, daß der durch Jahrhunderte angesagte Messias jetzt in Bethlehem geboren sei, so, wie es der Prophet Micha vorweg dargestellt hat. Die Ansagen des Lukas lassen darüber hinaus das Wesen des Friedenskönigs aufleuchten (siehe Lukas 2, 1ff).

Besonders eindringlich ist die Zuordnung der Lesungen am Karfreitag. Äußerst einprägsam stellt uns Jesaja den Knecht Gottes vor Augen, der unsere Krankheit trug, durch dessen Wunden wir geheilt werden und auf den Gott, der Herr, unser aller Sünde geworfen hat. Der Evangelist Johannes verkündigt uns, wie dieses Wort des Propheten an Jesus durch seinen unschuldigen Kreuzestod Wirklichkeit wurde (siehe Jesaja 52, 13–53, 12; Johannes 19, 16–30).

Am Ostersonntag erhebt das Alte Testament durch den Propheten Hesekiel seine Stimme. In einer unter die Haut gehenden Szene führt Gott Hesekiel auf ein Totenfeld, auf dem viele Knochen verstreut liegen. Auf diesem Acker der Trostlosigkeit erweist der Allmächtige seine uneingeschränkte Macht, auch den Tod zu bezwingen. Die verwesenden Gebeine werden zu lebendigen Menschen zusammengefügt. Israel erfuhr diesen Machterweis sehr handgreiflich, als dieses Volk ohne jede Zukunftsperspektive in babylonischer Gefangenschaft sitzend durch Gottes Eingriff aus dieser hoffnungslosen Lage befreit wurde und als selbständiges Volk einen Neuanfang im eigenen Lande starten konnte. Die neutestamentliche Gemeinde sieht am Ostermorgen staunend, wie der tote Christus zu neuem Leben aufsteht und sich als Retter vom Tode für alle Menschen zu erkennen gibt. Das wird durch den Evangelisten Markus bezeugt. So wird es uns als Verkündigung am Osterfest in unser Gedächtnis eingepreßt: Gott hat durch Hesekiel seinem Volk Israel seine Macht über den Tod bekundet. Markus läßt in seiner Nachricht über die Ereignisse am Ostertag deutlich werden: Gott hat seine Macht eingesetzt, den hingerichteten Jesus, seinen Sohn, zu neuem Dasein aufstehen zu lassen, um das Erlösungsgeschehen für seine Menschen zur Vollendung zu bringen. Eine Lesung aus dem 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes hebt hervor: Die leibliche Auferstehung Jesu ist unaufgebbare Grundlage unseres christlichen Glaubens, um die Botschaft dieses Tages abzurunden (siehe Hesekiel 37, 1–14; Markus 16, 1–8; 1. Korinther 15, 12–20).

Das Schlüsselwort „Weissagung–Erfüllung“ ist jedoch nicht auf alle Lesungspaare im Laufe des Kirchenjahres anwendbar. So sollen auch noch Beispiele anderer Art ins Blickfeld gerückt werden.

Sehr geeignet ist dafür neben anderen Sonntagen der 1. nach Trinitatis. Das Thema lautet „Wort Gottes“. In der alttestamentlichen Lesung erzählt im 5. Buch Mose das 6. Kapitel wie der Hausvater seine Verantwortung wahrzunehmen hat,

seine Hausgemeinde in die Botschaft Gottes einzuführen. Nicht nur die eigenen Kinder, sondern alle Mitbewohner des Hauses sind in dieses fortwährende Studium des Wortes Gottes einzubeziehen, um es als Grundlage für das Leben in Fleisch und Blut übergehen zu lassen. Das Neue Testament hält für diesen Tag folgenden Abschnitt aus dem Lukasevangelium bereit: Darin stellt Jesus den „reichen Mann und den armen Lazarus“ einander gegenüber. Das Ergebnis, aus dem Dasein beider Männer gewonnen, ist richtungsweisend. Nicht Wunder, nicht Totenauferweckungen sollen entscheidend für die Christusnachfolge sein. Der reiche Mann, der sich nach seinem Erdenleben, ohne nach Gott zu fragen, an den Ort unaufhörlicher Qual versetzt sieht, erbittet, daß seine Brüder, die ein gleiches Leben wie er führen, gewarnt werden, bevor sie ebenso an diesen Platz unaufhebbarer Gottesferne verbannt werden. Die ihm gegebene Antwort lautet: Würde Lazarus vom Tode aufstehen und zu diesen Männern kommen, sie zu warnen, sie würden ihm keinen Glauben schenken: „Sie haben Mose und die Propheten; laß sie dieselben hören ... Hören sie Mose und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn jemand von den Toten aufstünde.“ Altes und Neues Testament stellen unter verschiedenen Voraussetzungen aber dennoch im Gleichklang die unersetzliche Rolle des Wortes Gottes für seine Kinder dar (siehe 5. Mose 6,4–9; Lukas 16,19–31).

Der 6. Sonntag nach Trinitatis nimmt seine Verkündigungsaufgabe wie folgt wahr: Er ist dem Gedenken an die Taufe gewidmet. Jesaja entfaltet aus alttestamentlicher Sicht das Verhältnis Gottes zu seinem Volk. Dabei ergibt sich die Aussage dessen, womit auch die christliche Taufe in ihrem Wesen beschrieben werden kann (Jesaja 43,1ff). Im Römerbrief wird es so gesagt: Wir werden in der Taufe mit dem Tode Christi zusammengepflanzt. Anders ausgedrückt: In der Taufe fließt dem Täufling die Erlösungskraft des Todes Christi zu (Römer 6,3–11). Aus dem Evangelium wird an diesem Tage der Taufbefehl Jesu aus Matthäus 28,16ff verlesen; er untermauert das bereits Ausgeführte. Wiederum ist der Gleichklang alttestamentlicher und neutestamentlicher Botschaft trotz verschiedener Voraussetzungen hervorzuheben.

Am Ewigkeitssonntag gewährt Jesaja trotz mancher Einschränkungen einen Ausblick auf die neue Welt Gottes, den neuen Himmel und die neue Erde. Er stellt wesentliche Merkmale dieser neuen Erde heraus. Sie lassen erkennen, daß alle die Vorgänge, die unser jetziges, irdisches Dasein belasten und zerstören, nicht mehr gegeben sein werden. Die Offenbarung des Johannes stellt dann ein vollkommenes Bild dieser neuen Welt Gottes dar. Sie wird gekennzeichnet sein von ständiger, persönlicher Gemeinschaft Gottes mit seinen Menschen, befreit von allen zerstörenden Mächten (siehe Jesaja 65, Vers 19ff; Offenbarung 21,1 ff).

Im vorgegebenen Rahmen konnten wir nur einige Abschnitte der gottesdienstlichen Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament beleuchten. Diese Erklärungen möchten dazu dienen, weitere Texte des

laufenden Kirchenjahres durch eigenes Studium in ihrer Verbindung einander zuzuordnen. So soll uns eine Chance verschafft werden, unsere Gottesdienste mit zunehmendem Gewinn zu erleben. Sie möchten uns in unserer Christusbefolgung stärken und wachsen lassen und uns immer besser in die Lage versetzen, von unserer Hoffnung und festen Zuversicht auf ein ewiges Leben im Reich unseres Gottes Zeugnis zu geben, wo immer sich Gelegenheit dazu ergibt.

Die gewichtigste Form der Wortverkündigung ist die Lesung der heiligen Schrift, insonderheit die Lesung des Neuen Testaments. Die Gemeinde hat ein Recht darauf, dem prophetischen und apostolischen Wort der Schrift auch unmittelbar ohne nachfolgende Auslegung zu begegnen.

Die gewichtigste Form der Wortverkündigung ist die Lesung der heiligen Schrift, insonderheit die Lesung des Neuen Testaments. Die Gemeinde hat ein Recht darauf, dem prophetischen und apostolischen Wort der Schrift auch unmittelbar ohne nachfolgende Auslegung zu begegnen. In der Verlesung des apostolischen Wortes tritt der Apostel Jesu Christi mit seinem die Kirche begründenden Zeugnis jetzt und hier unter die Gemeinde, um sie selbst mit diesem Wort zu nähren. Wir haben ja keinen anderen Zugang zu dem Heilsgeschehen als dieses in der Schrift niedergelegte Zeugnis. Der Apostel gehört deswegen zu den Heilsveranstaltungen Gottes dazu, weil ohne sein Wort das Heilshandeln Gottes in Jesus und darum alles Heilshandeln Gottes von Anfang der Welt her für uns stumm wäre. Erst durch das apostolische Wort ist das Heilshandeln Gottes als ein uns jetzt und hier geöffnetes, Heil vermittelndes Handeln erschlossen. Ohne die Gegenwart des aus dem Munde der Apostel gekommenen Zeugnisses kann die Geistesgegenwart Jesu uns nicht geschenkt werden. Die geschichtliche Gestalt des die Kirche begründenden Wortes muß als solche immer wieder auch unmittelbar zum gegenwärtigen aufbauenden Wort werden. Dies geschieht durch die der Predigt gegenüber selbständige Schriftlesung. Diese Schriftlesung entbindet das seinem Wesen nach mündliche lebendige Wort der Apostel aus seiner notgedrungen schriftlichen Gestalt und verleiht ihm wieder seinen Charakter als mündliches Zeugnis mit messianischer, proklamatorischer Vollzugsgewalt.

Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst

Prof. Dr.theol. Thomas Schirmmacher ist Soziologe und Theologe und lehrt Ethik an Hochschulen in Rumänien und Indien. Er ist Autor einiger Bücher zu den Themen Ethik, Politik und Religion. Dazu ist er Direktor des internationalen Instituts für Religionsfreiheit (Bonn, Kapstadt, Colombo). Er veröffentlichte zum Familienpapier der EKD ein Gutachten, das bereits als Entwurf an den Rat der EKD, an den Vorstand der EKD-Synode und an einige Kirchenleitungen und Fachleute übergeben wurde. Inzwischen ist dieses Gutachten im Februar 2014 als Buch erschienen unter dem Titel: Ein neues normatives Familienmodell als „normative Orientierung“. Eine soziologische und theologische Kritik des Familienpapiers der EKD, ISBN 978-3-86269-079-4, 108 S., Verlag für Kultur und Wissenschaft. Zugleich ist das Gutachten als freies pdf erhältlich unter [http://www.eakcdusu.de/contentsystem/upload/material/3_2_2014-11_27_02-EKD%20Familie%202013%20\(Gutachten%20TS+VV\).pdf](http://www.eakcdusu.de/contentsystem/upload/material/3_2_2014-11_27_02-EKD%20Familie%202013%20(Gutachten%20TS+VV).pdf) Der hier abgedruckte Artikel ist eine Zusammenfassung des Gutachtens. In einer gekürzten Form wurde diese Zusammenfassung schon in der Ausgabe 1+2/2014 Evangelische Verantwortung, S.3–8 veröffentlicht.

A.E.

Thomas Schirmmacher
unter Mitarbeit von Titus Vogt:

Normative Desorientierung statt Orientierungshilfe

Eine soziologische und theologische Kritik des Familienpapiers der EKD

1. Zum Einstieg

Das diesem Artikel zugrunde liegende Gutachten, das als freies pdf und im Druck erschienen ist, wurde am 9.9.2013 als Entwurf an den Rat der EKD, sowie an den Vorstand der EKD-Synode und einige Kirchenleitungen und Fachleute übergeben. Da das Gutachten auch auf parteipolitische Positionierungen eingeht, wurde seine Veröffentlichung bewußt auf die Zeit nach der Bundestagswahl verlegt. Aufgrund von Ankündigungen von Korrekturen wurden sodann eine Fachtagung und die EKD-Synode abgewartet. Da erhebliche Teile der Argumentation des Gutachtens jedoch bisher nirgends in der öffentlichen Diskussion erschienen sind, wurde es nach Durchsicht von Fachleuten überarbeitet und freigegeben. Dieser Artikel bietet ein Kurzfassung. Das Gutachten

dokumentiert zu jedem der angeschnittenen Themen alle Textstellen in der Orientierungshilfe, und wir bitten, bei kritischem Rückfragen zu diesem Artikel immer zunächst die Belege im Gutachten selbst zu überprüfen.

Eine Orientierungshilfe¹ (ab jetzt: OH) zur Familie, in der „Schwangerschaft“, „schwanger“ und „Schwangerschaftsabbruch“ ebensowenig vorkommen wie HIV/AIDS oder der Sexuaufklärungsunterricht, ließ mich stutzig werden.

Als Religionsfreiheitsexperte suchte ich sofort nach dem Recht der Eltern, die religiöse Erziehung der Kinder bestimmen zu können (Allgemeine Menschenrechtserklärung §18, Europäische Menschenrechtskonvention, Zusatzprotokoll Art. 2 usw.), eine für eine Religionsgemeinschaft wie der EKD zentrale Frage: Es wird nicht erwähnt, geschweige denn diskutiert, was man zu seinem Schutz unternehmen sollte.

Eine kursorische Lektüre zeigt zudem, daß nirgends sexuelle Partnerschaften exklusiv auf zwei Erwachsene eingeschränkt werden. Ist also Polygamie auch eine alternative Familienform?

Ich suchte nach den berühmten Rentenurteilen des Bundesverfassungsgerichtes, die regelmäßig anmahnen, daß unser Rentensystem Familien mit Kindern stark benachteiligt. Sie werden nicht erwähnt, obwohl das Bundesverfassungsgericht die am häufigsten zitierte Autorität in der OH ist und die finanzielle Lage der Familie in unserem Sozialsystem sehr ausführlich dargestellt und problematisiert wird.

Nun schaute ich doch schon etwas genauer in das Literaturverzeichnis und vermißte grundlegende soziologische Werke zur Familiensoziologie und aus dem Bereich der theologischen Ethik – es herrschen Berichte des Familienministeriums vor und alle Literaturangaben entstammen derselben politischen Ausrichtung.

Erst jetzt erwachte mein theologisches Interesse. Schon mit wenig Aufwand war zu sehen: So etwas wie Buße, Umkehr oder Sündenbekenntnis kommt ebensowenig vor wie Gott als „Schöpfer“, das Kreuz als Ort der Sündenvergebung oder der Heilige Geist.

Schließlich suchte ich nach dem zentralen Ergebnis, das sich zu Beginn der „Empfehlungen“ findet: „Leitlinie einer evangelisch ausgerichteten Förderung von Familien, Ehen und Lebenspartnerschaften muß die konsequente Stärkung von fürsorglichen familiären Beziehungen sein“ (A131). Das erschien mir doch für all die Mühe etwas mager, dürfte dem doch fast jeder zustimmen.

Vorweg sei noch gesagt: Ein zentrales Anliegen der OH ist die partnerschaftliche Ehe oder Partnerschaft, die Erwerbstätigkeit und Haushaltstätigkeiten gleichmäßig untereinander aufteilt. Da ich in genau einer solchen Ehe lebe und meine Frau mehr verdient als ich, kann ich hier völlig unverdächtig agieren.

1 Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken: Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. 2013. 160 S.

2. Die Kommission

Die OH ist das Ergebnis der dreijährigen Arbeit einer vom Rat der EKD eingesetzten Ad-hoc-Kommission unter Leitung von Frau Ministerin a.D. Dr. Christine Bergmann (Vorsitzende) und Frau Prof. Dr. Ute Gerhard (stellvertretende Vorsitzende).

Die Auswahl der beiden Vorsitzenden und – etwas weniger deutlich der Kommission insgesamt – hat das Ergebnis bereits von vornherein festgelegt, findet sich doch – soweit öffentliche Quellen eine Beurteilung ermöglichen – kein Kommissionsmitglied, das die Position der OH prinzipiell nicht schon vorher vertreten hat. Das ist ein ungewöhnlicher Vorgang, sind doch EKD-Kommissionen normalerweise mit Vertretern der gesamten Bandbreite der Positionen innerhalb der EKD besetzt, wenn auch nicht immer repräsentativ. Bei der Durchsicht von Dutzenden früherer EKD-Kommissionen habe ich keine gefunden, die so einseitig besetzt war.

Beide Vorsitzende sind Jahrgang 1939, waren also bei Veröffentlichung der OH 74 Jahre alt. Damit ist ihr Lebenswerk gut zu überschauen, Überraschungen waren ausgeschlossen. Beide haben ihre lebenslange Sichtweise in die OH gegossen.

Organisationen innerhalb der evangelischen Landeskirchen und deren Verantwortliche, die von der OH stark abweichende Auffassungen vertreten – und dabei sind nicht nur nach ‚rechts‘ abweichende gemeint –, sind von vornherein nicht in die Kommission entsandt worden. Wahrscheinlich hat es bisher keine EKD-Kommission gegeben, in der die Auffassungen der Mitglieder von vornherein so nah beieinander lagen. Ein Mitglied, das sich politisch dem bürgerlichen Lager zurechnet oder familienpolitisch gesehen in der politischen Mitte oder von dort aus weiter nach rechts hin orientiert ist, fehlt ganz.

Ute Gerhard war von 1987 bis 2004 erste Professorin für Frauen- und Geschlechterforschung an der Goethe-Universität in Frankfurt und damit erste Inhaberin eines solchen Lehrstuhls in Deutschland. Sie ist Mitbegründerin der Zeitschrift ‚Feministische Studien‘ und führende Repräsentantin, ja die ‚Grand Old Lady‘, der ‚feministischen Geschichtswissenschaft‘ in Deutschland. Ute Gerhard muß als eigentlicher Genius bzw. Genia hinter der Erklärung gelten. Sicher nicht zufällig war sie es auch, die die OH der Öffentlichkeit erstmals vorstellte (siehe dazu den Anfang von Kapitel 3 unten).

3. „Ein neues normatives Familienmodell“ als „normative Orientierung“

Viele Kritiker haben der OH vor allem vorgeworfen, daß sie Ethik in die Beliebtheit des Zeitgeistes stelle und eigentlich keine Werte vertrete.

Im ersten Moment sieht es tatsächlich so aus, als wenn Familie soziologisch und theologisch neu gedacht wird, da sich die Gesellschaft verändert, etwa wenn

es heißt: „Angesichts des tiefgreifenden sozialen und kulturellen Wandels ist auch die Kirche aufgefordert, Familie neu zu denken und die neue Vielfalt von privaten Lebensformen unvoreingenommen anzuerkennen und zu unterstützen“ (A132).

Trotzdem wäre es ein Mißverständnis, daß damit Ethik völlig beliebig würde und keine Werte mehr vertreten würden. Die OH und mit ihr der Rat der EKD erheben nach wie vor einen sehr traditionellen Anspruch der Kirche als Hüterin der Moral. Denn die neue Sicht der OH ist am Ende doch für alle verbindlich: „Diese Anerkennung ist nicht lediglich als Anpassung an neue Familienwirklichkeiten zu verstehen, sondern als *eine normative Orientierung*“ (A132, Hervorhebung hinzugefügt), denn es geht um „ein *neues normatives Familienmodell*“ (A120, dito)! Hier wird also bewußt eine neue, normative Ethik verkündigt. Sie ist ebenso normativ wie die alte, aber eben inhaltlich neu.

Das macht unseres Erachtens die Besonderheit der OH aus. Denn dadurch werden nicht einfach Dinge zur Diskussion gestellt, Anfragen formuliert oder eine politische Meinungsdiskussion ausgetragen, sondern es wird eine neue Ethik normativ formuliert.

Da die OH überwiegend die Tagespolitik kommentiert und oft sehr junge und vermutlich nicht sehr langlebige Maßnahmen beurteilt, werden also in der OH immer wieder tagesaktuelle, meist parteipolitische Positionen in einen normativen Rang erhoben.

4. Zur politischen Verortung

4.1. Parteipolitische Verortung

Die meisten Mitglieder und Wähler der CDU oder der CSU, die einer Gliedkirche der EKD angehören, dürften enttäuscht sein, daß ihre Auffassungen und Interessen in der OH meist noch nicht einmal erwähnt werden (und gegebenenfalls dann erst abgelehnt werden). Umgekehrt gilt auch: Wer die Ergebnisse der OH ihrem Selbstanspruch gemäß „normativ“ (A120, A132) findet, kann eigentlich derzeit weder CDU oder CSU wählen.

Es findet sich zudem in der OH kein Beispiel dafür, daß sie eine Forderung aufstellt, die sich nur in den Parteiprogrammen der CDU oder der CSU findet. (Die einzige Ausnahme ist, daß die OH nicht fordert, die Lebenspartnerschaft in ‚Ehe‘ umzubenennen.)

Das ist schon ein erstaunlicher Befund, da die OH in ihrem Text überwiegend Fragen diskutiert, die in den Bereich der Parteiprogramme fallen und Dinge betreffen, die nur die Bundestagsmehrheit umsetzen kann.

Die säkularen Medien haben die OH sehr deutlich vor allem beim Parteiprogramm von Bündnis 90/Die Grünen verortet. Für das politische Magazin Cicero macht sich der Protestantismus hier „zum Jünger eines grün-

besserwisserischen Zeitgeistes“². Es wird gefragt: „Wäre es nicht ehrlicher, sonntags das Parteiprogramm von ‚Bündnis 90/Die Grünen‘ zu verlesen, die Kollekte der 15-Prozent-Partei zu spenden ...?“

Nun sind tatsächlich alle Forderungen mit dem Parteiprogramm von Bündnis 90/Die Grünen praktisch identisch, nur der (teilweise) religiöse Unterton wird nicht allen ‚Grünen‘ gefallen. Dennoch stimmen die Forderungen auch mit dem Programm der Partei Die Linken überein, wenn man dort auch noch mehr Abstand zum religiösen Unterton hält.

Sicher gibt es zu jedem einzelnen Thema der OH auch eine Diskussion innerhalb der CDU und der CSU. Ehegattensplitting oder Betreuungsgeld sind beispielsweise weder automatische Forderungen jedes CDU- oder CSU-Mitglieds. Trotzdem soll hier einmal der aktuelle Istzustand der CDU und der CSU zur Zeit des Erscheinens der OH, also des 2. Kabinetts Merkel, mit der OH verglichen werden.

Die Erklärung dafür, daß „Alleinerziehende, junge und kinderreiche Familien und Familien mit Migrationshintergrund“ ein besonders hohes Armutsrisiko haben (A107), wird ganz im Sinne der Parteiprogramme von SPD und Bündnis 90/Die Grünen nur mit Veränderungen im Beschäftigungssystem und der Senkung der Sozialleistungen erklärt (A108–109), als Lösung wird der Mindestlohn gesehen (A109). Wie der Mindestlohn für Familien mit Armutsrisiko „häufig ein Weg aus der Armut“ sein soll (A109), etwa wenn Arbeitslosigkeit herrscht oder eine fünfköpfige Familie von Hartz IV lebt, wird nicht erklärt. Das komplexe Problem, welche Familien in das Armutsrisiko abrutschen und was dagegen grundlegend getan werden kann, wird auf parteipolitische Vorgaben reduziert.

Das geltende Ehegattensplitting wird abgelehnt, da es als Symbol der Bevorzugung der Ehe gilt: „... die derzeitige steuerliche Entlastung des Ehegattensplittings, das aus sozial- und gleichstellungspolitischen Gründen seit Langem grundsätzlich in Frage gestellt und auch von der OECD kritisiert wird“ (A116). Andere Auffassungen kommen nicht zu Wort.

Die OH ist auch gegen das „Betreuungsgeld“ (A116) und folgt dabei dem wichtigsten ethischen Prinzip der OH, wenn sie kritisiert, daß das Betreuungsgeld „die Erwerbstätigkeit von Eltern zu verringern statt zu erhöhen“ droht (A116). Damit wird die Mutter lediglich als wertvoll für den Arbeitsmarkt und für Gleichstellungspolitik gesehen, ihre Tätigkeit der Betreuung selbst wird – zumindest hier – aber nicht als echte, nur unbezahlte Arbeit gewertet, davon, daß die moderne Mutter das selbst entscheiden kann, einmal gar nicht zu sprechen. Daß die Betreuung zugunsten der Kinder geschieht und die Betreuung auch vom Vater wahrgenommen werden kann, wird mit der Behauptung widerlegt, daß auch „die Bildungsbeteiligung von Kindern“ (A116) verringert werde, was erstens abzuwarten bleibt, da es wesentlich daran hängen wird, wer das

2 Alexander Kissler, „Schwafelkirche in Selbstauffösung“, Cicero Online vom 25.6.2013.

Betreuungsgeld in Anspruch nehmen wird, zweitens nur für bildungsferne (OH: „bildungsungewohnte“) Familien gilt und drittens nun neben der Mutter auch noch das Kind in das Raster von Bildung und zukünftiger Platzierung im Arbeitsmarkt vereinnahmt wird.

Nirgends werden etwa Firmen aufgefordert, Arbeitsplätze für Teilerwerbstätigkeit oder auch Arbeit von zu Hause flexibler zu gestalten, um die Wahlfreiheit von Müttern und Vätern zu erhöhen, wie dies etwa das Familienministerium im 2. Kabinett Merkel tat. Das Konzept der CDU und CSU, daß Eltern in die Lage versetzt werden sollen, selbst zu entscheiden, wie sie Beruf und Familie vereinbaren und wie sie für die Betreuung der Kinder sorgen, ist erkennbar ein Feindbild der OH.

„Ganztagsschulen“ (A109, A138, A139) ebenso wie Ganztageskinderbetreuung ab dem 2. Geburtstag sind für die OH vielmehr verabsolutierend eine „grundlegende Bedingung für das Gelingen von Familie“ (A138), Alternativen werden nicht einmal erwähnt.

Jedes Mal wird dabei so getan, als wenn alle Experten und Verbände die genannten Maßnahmen ablehnen bzw. die Sicht der OH befürworten, die jeweilige Fachdiskussion dazu wird ausgeblendet. Das erweckt den Eindruck, als würden politische Vertreter anderer Positionen bewußt über Fachwissen und Offensichtliches hinweggehen, um die alte Geschlechterhierarchie aufrechtzuerhalten.

Der Vollständigkeit halber sei auch noch erwähnt, daß die OH etwas nicht erwähnt, was im Parteiprogramm von Bündnis 90/Die Grünen zur Frage der Homosexualität zwingend hinzugehört. Das Kürzel ‚LGBT‘ verknüpft die Gleichstellung von Lesben und männlichen Homosexuellen (‚Gay‘) mit der Gleichstellung von Bisexuellen, die heterosexuelle und homosexuelle Sexualität zugleich praktizieren, und der Transgender, für die das ‚B‘ und das ‚T‘ stehen. Die OH erwähnt ‚B‘ und ‚T‘ nicht.

Zu guter Letzt sei festgestellt: Stark an Parteiprogramme erinnert der Umstand, daß finanzielle Belange sehr stark im Vordergrund stehen und Familienpolitik vor allem als Umverteilung von Geldern und Sozialpolitik verstanden wird, das private und emotionale Binnenleben der Familien dagegen in den Hintergrund rückt. Das ist umso erstaunlicher, als die OH selbst erklärt, es sei das Besondere der christlichen Erziehung, deutlich zu machen, daß materielle Dinge nicht alles seien (A73, A89).

4.2. Die DDR als Vorbild?

Am deutlichsten wird die politische, ja parteipolitische Einordnung der OH an ihren Aussagen über die DDR.

Zunächst einmal vorweg: In der OH wird zur DDR in der Regel die Rechtslage behandelt, als wäre sie die Ist-Lage gewesen. Irgendwelche Daten aus Erhebungen oder Lebenserinnerungen, wie es sich tatsächlich verhalten hat,

fehlen, die DDR-amtlichen Statistiken werden unbesehen übernommen. Die DDR erscheint als Ort der Gleichberechtigung durch zwei in Vollzeit erwerbstätige Eltern mit früh einsetzender ganztägiger Kinderbetreuung. Deswegen heißt es: „Die Gleichberechtigung der Frau galt deshalb den Beteiligten als ‚eine der größten Errungenschaften‘ der DDR und wurde durch materielle und soziale Hilfen für Mütter und Kinder sowie seit den 1970er Jahren durch ein ganzes Bündel sozialpolitischer Maßnahmen zur Vereinbarkeit von Familie und Beruf gestützt“ (A21). Daß das alle „Beteiligten“, also alle früheren DDR-Bürger, so beschreiben, ist ebenso undifferenziert wie die Aussage selbst.

Auffällig häufig wird die DDR als positives Gegenüber zu Westdeutschland dargestellt (z.B. S12 = S31, A20, A21, A22, A60, A61). Wenn es etwa heißt, „daß der westdeutsche Sozialstaat mit einem tradierten Familienbild eine nachhaltige Familienpolitik versäumt hat“ (S18 = S125), so findet sich eine entsprechend negative Aussage über die DDR-Familienpolitik nirgends.

Kritisiert wird an der DDR nur Folgendes: 1. daß (auch hier) die Hauptlast der Hausarbeit weiter bei der Frau lag (S31, A21/S40), 2. daß Gewalt gegen Frauen tabuisiert war (A96) und 3. einmal kurz die Unfreiheit im Land: „Diesen sozialen ‚Errungenschaften‘ stand allerdings die gravierende Einschränkung politischer und ziviler Freiheitsrechte gegenüber“ (A21/S40).

Übrigens wird auch nicht thematisiert, daß die Familienpolitik der DDR das vermutlich erfolgreichste Werkzeug gegen die Kirchen war und zur Entfremdung ganzer Generationen von Gott und Kirche geführt hat. Auch die Frage der erwarteten Mitgliedschaft der Kinder und Jugendlichen in Parteiorganisationen der SED (Pioniere, FDJ) oder die Problematik des Verhältnisses von Jugendweihe und Konfirmation ist der OH keine Zeile wert.

Wäre die DDR also ein freies Land gewesen und hätten dort die Männer mehr Hausarbeit geleistet, hätte sie genau dem Wunschbild der AutorInnen der OH entsprochen.

4.3. Erziehung weiterreichen?

Erziehung wird in der OH vorrangig in Kitas und Schulen geleistet, die elterliche Erziehungsarbeit wird immer sehr schnell damit verbunden, daß die soziale Stellung der Eltern über die Zukunft der Kinder bestimmt. Ohne jede Einschränkung wird einfach festgestellt: „Die gesellschaftlichen Debatten über Bildung und Erziehung verändern sich: Galt bis vor Kurzem in Westdeutschland noch die Devise, daß Erziehung in der Familie stattfinde, der Kindergarten für ergänzende Betreuung zuständig sei und mit dem Schuleintritt der Bildungsweg beginne, so werden diese Zuordnungen heute grundlegend in Frage gestellt“ (S14 = S87).

So schnell geht das und die Kirche schaut zu, ja fördert die Entwicklung weg von der Bindung an die Eltern hin zur Fremdbetreuung unter Oberhoheit des Staates bzw. außerfamiliärer Institutionen. Nirgends wird auf die Gefahr

der Gleichschaltung und das Aussterben von Vielfalt und Unabhängigkeit hingewiesen, wenn der Staat und die Bürokratie mehr und mehr die Kontrolle über die Kinder übernehmen, zumal Eltern zugleich viel Einfluß an Medien und Peer-Groups abgeben müssen.

Was hat die EKD zum mühsamen Einsatz der Eltern für die Zukunft der Kinder zu sagen? Vor allem Negatives: „Die Voraussetzungen für Bildungs- und Zukunftschancen von Kindern werden ganz überwiegend im Elternhaus gelegt, sie sind abhängig von Ressourcen, kulturellen Überzeugungen und den Erziehungsstilen der Eltern. Daß Erziehung immer auch soziale Platzierung des Nachwuchses ist, wurde in den international vergleichenden Schulleistungstests (PISA) offenbar ...“ (A76). Eltern müßten eigentlich ständig ein schlechtes Gewissen haben, wenn sie dafür sorgen, daß ihre Kinder es zu etwas bringen (z.B. S15 = S87f). Am besten geben sie ihre Kinder so früh wie möglich aus dem Haus, damit sie sich später nicht den Vorwurf machen müssen, aus ihrem Kind wäre nur etwas wegen des sozialen Status des Elternhauses geworden!

4.4. *Ganztagsbetreuung als „grundlegende Bedingung für das Gelingen von Familie“?*

Der flächendeckende „Ausbau von Tageseinrichtungen und Ganztagschulen ...“ (A139) gilt der OH als Selbstverständlichkeit, weil das Gelingen der Familie ohne sie undenkbar geworden ist: „Eine grundlegende Bedingung für das Gelingen von Familie ist der konsequente und qualifizierte Ausbau einer familienunterstützenden Infrastruktur von den Krippen bis zu Ganztagschulen“ (A138). Damit wird allen Familien, die darauf verzichten, von vornherein das „Gelingen“ abgesprochen, und damit überhaupt Eltern das Gelingen *ihrer* Erziehung abgesprochen. Die Realität spricht eine andere Sprache und beweist nicht, daß etwa das Betreuen der Kinder zu Hause automatisch die Vernachlässigungsrate erhöhen oder die Bildungschancen automatisch verringern würde.

Die OH schreibt: „Der Ort für eigenständige Gruppenerfahrungen ist heute die Kinderkrippe und die Kindertagesstätte. Bei den über Dreijährigen besuchen 95 % aller Kinder eine Betreuungseinrichtung, bei den Zweijährigen ist es mehr als ein Drittel mit steigender Tendenz. ... Inzwischen ist unstrittig, daß der Besuch einer Kindertagesstätte und das Zusammensein mit Gleichaltrigen bzw. in jahrgangsgemischten Gruppen der Entwicklung förderlich sind. Daß dies auch für Jüngere, unter Dreijährige gilt, ist ... noch nicht in gleicher Weise akzeptiert. Studien belegen jedoch, daß auch unter dreijährige Kinder – unter der Voraussetzung qualitativvoller Einrichtungen – von außerhäuslichen Bildungs- und Erziehungsangeboten profitieren, umso mehr, wenn sie aus bildungsbenachteiligten Familien kommen“ (A74).

„Unstrittig“ ist hier gar nichts, brauchbare Studien gibt es kaum, der Wunsch ist hier Vater des Gedankens. Und wo liegt die Gefährdung der Gesellschaft,

wenn eine Familie ihre zweijährigen Kinder *nicht* in eine Kita schickt, sofern sie nicht vernachlässigt werden? Und müßte diese Gefährdung dann nicht im Einzelfall bewiesen werden?

Und müßte eine Kirche, die längst Position bezogen hat, nicht wenigstens die damit verbundene ethische Problematik diskutieren und die Pflichtenkollision aufzeigen? Gilt Artikel 6 des von der OH oft zitierten Grundgesetzes nicht mehr, daß es „das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht“ sei, ihre Kinder zu erziehen?

Wenn Kinder ab dem 2. Lebensjahr ganztägig Betreuungseinrichtungen besuchen und in Ganztagschulen gehen, wird das Menschenrecht der Eltern und der Kinder, daß die Eltern die religiöse Erziehung der Kinder selbst bestimmen können (Allgemeine Menschenrechtserklärung §18, Europäische Menschenrechtskonvention, Zusatzprotokoll Art. 2 usw.), kaum noch umzusetzen sein. Dies ist für eine Religionsgemeinschaft wie die EKD ebenso eine zentrale Frage wie für die Zukunft der Familie überhaupt. Das Menschenrecht wird aber von der OH nicht erwähnt, geschweige denn diskutiert, was man zu seinem Schutz unternehmen sollte. Zum „Erziehungsrecht der Eltern“ gehört zwar „auch die religiöse Erziehung“ (A140), aber daß das Letztere eigens als Menschenrecht im Rahmen der Religionsfreiheit verankert ist, fehlt.

4.5. Feindbild Hausfrauenehe – kein Platz für Vielfalt

Ein moralischer Zeigefinger durchzieht die ganze Studie besonders: Die ‚Hausfrauenehe‘ – wozu auch Teilzeiterwerbstätigkeit der Mutter zählt – war und ist falsch und ist nur in der Form der Unterdrückung der Frau denkbar. Das beginnt schon damit, daß sie schon für die Nachkriegszeit als „nicht mehr in die prosperierende Industriegesellschaft“ passend dargestellt wird. Vielmehr habe damals die „kollektive Sehnsucht nach Normalität und ‚heiler Welt‘ ... Mythen, Ideale und wirkmächtige Rollenbilder ... aufleben lassen“ (A22). Daß die Sehnsucht nach „heiler Welt“ damals stärker gewesen sei und sich in der ‚Hausfrauenehe‘ niedergeschlagen habe, wird nicht wissenschaftlich belegt, sondern einfach unterstellt.

Die ‚Hausfrauenehe‘ wird aus dem in der OH immer wieder beschworenen bunten Strauß der vielen Möglichkeiten des Zusammenlebens offensichtlich ausgenommen, obwohl sie ja bis heute nicht nur dort vorkommt, wo Frauen in Abhängigkeit keine Wahl haben, sondern sehr wohl auch dort, wo sich Erwachsene im Einverständnis darauf einigen, oft auch nur zeitweise, womit die „Hausfrauenehe“ eben einfach zur gesellschaftlichen Realität gehört, die ansonsten immer wieder zum Maßstab gemacht wird. Was sollte daran immer und grundsätzlich verwerflich sein, wenn man jede andere Form des Zusammenlebens auch gut findet? Warum wird das Innenleben von ‚Hausfrauenehen‘ und Teilerwerbstätigkeit von Müttern stärker problematisiert als bei Alleinerziehenden, Patchworkfamilien und Lebenspartnerschaften? Hat

nicht jede Familienform ihre eigenen typischen Probleme? Schafft nicht jede auch wieder andere Gefährdungen der Abhängigkeit und des Machtgefälles? Gibt es Gewalt (leider!) nicht in jeder Form des Zusammenlebens?

Wenn die Beziehung, in der beide gleich viel arbeiten und im Haushalt helfen, als Ideal gezeichnet wird und die „partnerschaftliche Familie als Modell der Zukunft ...“ (A137) gilt, gilt dann umgekehrt, daß die Hausfrauenehe oder die *Hausmannehe* nicht partnerschaftlich sein können? Und wenn es beim Modell der „partnerschaftlichen Familie“ darum geht, „Fairness innerhalb der Familie einen entscheidenden Wert beizumessen“ (A52), fragt man sich: Ist etwa jede traditionelle Ehe und Familie von Unfairness geprägt und jede Beziehung zweier Erwerbstätiger von Fairness? Ist das nicht eine pauschalisierende und vorurteilsbeladene Unterstellung ohne Kenntnis der jeweils konkreten Situation? Auch in Ländern mit höherer Frauenerwerbstätigkeit wie Schweden oder den USA entscheiden sich immer wieder Millionen von Paaren bewußt für die Betreuung der Kinder durch die nicht oder nur teilweise erwerbstätige Mutter – ohne Zwang und ohne Hierarchie – ist das dann immer falsch?

5. Ökumene – nein danke!

5.1. Katholische Kirche und orthodoxe Kirchen

Das ökumenische Gespräch wird überhaupt nicht geführt, weder freundlich noch abgrenzend. Andere Kirchen als die EKD und die katholische Kirche kommen sowieso nicht vor. Das absolute Scheidungsverbot der römisch-katholischen Lehre, der Zölibat, die Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs und der künstlichen Empfängnisverhütung und vieles mehr werden nicht einmal erwähnt. Es wird nur kurz abgelehnt, daß die Ehe ein „Sakrament“ ist (A48).

Auch wenn man einige der katholischen Positionen nicht teilt: Darf eine evangelische OH zur Familie so vollständig übergehen, was der ebenso große andere Teil der Christenheit in Deutschland lehrt? Auch etwa orthodoxe, freikirchliche oder innerkirchlich-evangelikale Positionen werden übergangen. Gibt es von Christen außerhalb der EKD und von andersdenkenden Christen innerhalb der EKD gar nichts mehr zu lernen?

Deutlich antikatholisch ist die Formulierung: „Es ist ein Segen für konfessionsverbindende Familien, daß ihre Mitglieder in der evangelischen Kirche gemeinsam das Abendmahl empfangen und damit auch in ihrem Glauben Gemeinsamkeit erleben können“ (A123). Das ist eine Einladung an Katholiken, die Lehre ihrer Kirche bewußt zu mißachten.

Ohne direkte Nennung ist wahrscheinlich auch mit folgendem Statement die katholische Lehre gemeint: „Es zählt zu den Stärken des evangelischen Menschenbilds, daß es Menschen nicht auf biologische Merkmale reduziert, sondern ihre Identität und ihr Miteinander in vielfältiger Weise beschreibt“ (A51). Es wäre aber eine grobe Verzeichnung der katholischen Sicht, daß sie

den Menschen, Sexualität und Ehe auf biologische Merkmale reduziere. Zwar betont sie sehr stark die biologisch-natürliche Verankerung der Ehe und der Sexualität, aber zugleich will der Sakraments-Charakter der Ehe ja gerade viel stärker als die evangelische Sicht die nichtbiologische, auf Ewigkeitswerte und die Beziehung zum (körperlosen) Schöpfer ausgerichtete Seite der Ehe betonen.

Aus der Sicht der katholischen und orthodoxen Kirchen ist die OH darüber hinaus eine enorme Herausforderung, nicht nur durch ihre ethischen Positionen, sondern vor allem durch die Abwesenheit jeglicher gemeinsamer theologischer Fundamente, etwa durch das Ausblenden echter übernatürlicher Offenbarung zur Thematik oder durch das völlige Fehlen jedes Hinweises auf die Dreieinigkeit und anderer konfessionsverbindender Glaubensgrundlagen.

5.2. Ökumene – Andersdenkende in der Kirche – Homosexualität

In den christlichen Kirchen weltweit hat die Frage, wie mit Homosexualität umgegangen werden soll, ob Homosexuelle ordiniert werden können, ob sie zu Bischöfen ordiniert werden können und wie die Kirchen generell zu Lebenspartnerschaftsgesetzen oder zur Homosexuellenehe stehen sollen, eine breite und kontroverse Diskussion ausgelöst. Kirchenspaltungen historischer Kirchen wie in der anglikanischen Kirche sind im Gange, bodenständige ökumenische Beziehungen brechen auseinander, lange hat kein Einzelthema die Weltkirche so erschüttert. Gäbe es diese Thematik nicht, ginge es den ökumenischen Beziehungen auf globaler Ebene besser denn je zuvor. Der Ökumenische Rat der Kirchen etwa verzichtet deswegen völlig auf Stellungnahmen zum Thema, weil sonst ein ökumenischer Zusammenhalt kaum noch denkbar wäre. Die OH geht auf diese ganze Problematik nicht ein.

Die OH bezieht hier ohne Wenn und Aber Partei und geht in ihren Forderungen auch weit über den Istzustand in Deutschland hinaus, auch über die Position zahlreicher Gliedkirchen der EKD, die sämtlich zwar homosexuelle Pfarrer und Pfarrerrinnen zulassen, aber noch längst nicht für jede Forderung der OH offen sind, vor allem nicht in Bezug auf die lebenslängliche Ehe, wie auch der Protest einzelner aktiver Bischöfe deutlich gemacht hat.

Aber selbst wenn man das alles aus Überzeugung tut: Wäre es nicht am Platz gewesen, wenigstens ein Wort darüber zu verlieren, wie es denn nach dieser Positionsbestimmung mit der Weltkirche, mit der Ökumene, mit innerkirchlichen Auseinandersetzungen weitergehen soll? Und hätte man nicht soviel Umsicht aufbringen müssen, die Diskussion fair nachzuzeichnen und die Argumente Andersdenkender darzustellen und dann zu widerlegen?

6. Wo ist nur die Sexualität geblieben?

6.1. Ausgeblendete Sexualität

Ohne Sexualität gäbe es keine Familie. Trotzdem kommt Sexualität in der OH praktisch nicht oder nur beiläufig vor, es gibt keinen eigenen Abschnitt

dazu, als hätten Kinder, Ehe und Patchworkfamilie, Lebenspartnerschaft und Scheidung nichts mit Sexualität zu tun.

Sexualität erscheint als sexuelle Gewalt und sexueller Mißbrauch (S17 = S107, A32, A96, A97, A100, A102, A103, A146), als Bestandteil von Begriffen wie Homosexualität oder sexuelle Orientierung (A8, A28, A29, A30, A51, A52, A53, A127, A133).

Lediglich beiläufig wird das „Glück sexueller Begegnung“ (A41, A47), und „erfüllte Sexualität“ (A57, ähnlich A52) erwähnt. Weder wird von den meisten positiven Dingen rund um Sexualität gesprochen, wie z.B. der Emotionalität oder Zeugung, noch von negativen Dingen wie ‚Untreue‘ bzw. ‚Ehebruch‘, die immer noch der häufigste Scheidungsgrund sind, aber auch nicht von ersterbender Sexualität in Beziehungen, von Sexualerziehung oder von Sexsucht.

Wenn Sexualität positiv vorkommt, dann sofort mit einer Spitze gegen die Ehe: „Liebe gilt als die intensivste persönliche und exklusive Beziehung zwischen zwei Menschen, und sie wird gerade in einer erfüllten sexuellen und erotischen Beziehung auch so erfahren. Das kann sich mit der Rechtsgestalt von Ehe und Familie reiben“ (A52).

6.2. Lebenslängliche Treue und sexuelle Exklusivität

Der Gedanke der Exklusivität sexueller Beziehungen fehlt völlig, für die traditionelle Ehe ebenso wie für die ‚wilde‘ Ehe, Patchworkfamilien und homosexuelle Lebenspartnerschaften. Hier fällt die Kirche moralisch weit hinter das zurück, was die große Mehrheit unserer Gesellschaft nach wie vor für richtig hält, wenn auch meist in Form der sogenannten ‚seriellen Monogamie‘ (‚immer nur ein Partner zu einer Zeit‘).

Kurzum: Nirgends stellt die OH die ethische Forderung wenigstens serieller sexueller Treue auf und noch viel weniger bezeichnet sie die lebenslängliche sexuelle Treue als erstrebenswertes Ziel oder wenigstens schöne Erfahrung. *Die sexuelle Treue ist als ethischer Wert abhandengekommen. Dies nicht, weil sie als Wert in der Gesellschaft abhandengekommen ist, wenigstens in der seriellen Form, sondern weil sich die Autoren und Autorinnen der OH offenbar bewußt dagegen entschieden haben.*

6.3. Verharmlosung von Scheitern

Das Scheitern von ehelichen und familiären Beziehungen wird verharmlost und mehr wie ein Naturgesetz beschrieben, etwa wenn es heißt: „Familie bedeutet höchstes Glück, aber auch die Möglichkeit des Scheiterns und Neubeginns und den Wandel von Beziehungen“ (A1/S21). Wenn „... im Scheidungsfall beide Eltern das Sorgerecht behalten ...“, so bedeuten diese Veränderungen im Familienleben auch Verunsicherungen insbesondere für Kinder“ (A8). „Verunsicherungen“? Was für ein Euphemismus, wenn er die vielen Traumata und emotionalen Katastrophen mit erfassen soll! Haben die Autoren noch keine langjährige Auseinandersetzung um die Kinder nach Scheidungen aus nächster

Nähe miterlebt? Wissen sie nicht, daß es für Kinder längst nicht immer einfach ist, in einer Patchworkfamilie plötzlich mit völlig anderen Kindern des neuen Partners ihres Elternteils zusammenleben zu müssen?

Kirche hat die Aufgabe, „... andere an Gerechtigkeit orientierte Familienkonstellationen sowie das fürsorgliche Miteinander von Familien und Partnerschaften – selbst in ihrem Scheitern – zu stärken, aufzufangen und in den kirchlichen Segen einzuschließen“ (A134). „Die Kirchen unterstützen Familien in ihrem Wunsch nach gelingender Gemeinschaft, sie begleiten sie aber auch im Scheitern und bei Neuaufbrüchen“ (A5). Hier steht neben dem „Scheitern“ der Neuaufbruch, ja ‚Aufbruch‘, ‚Neuaufbruch‘, ‚Veränderung‘ sind beliebte Chiffren der OH für Familiendramen und reden massive Probleme schön.

Auf Trennung und Scheidung selbst wird eigentlich nirgends näher eingegangen, sie erscheinen nur in solchen Aufzählungen und Halbsätzen und werden einfach als Fakt beschrieben.

Das Verharmlosen von Scheitern und der dadurch hervorgerufenen Traumata setzt sich theologisch in der Abwesenheit von Schuld, Buße, Umkehr oder Sündenbekenntnis fort.

6.4. Sind dann nicht Harem und Swingerpartys okay?

Nirgends im ganzen Dokument wird auch nur einmal verbindlich gesagt, daß es sich bei den vielen Formen der Partnerschaft immer nur um zwei Erwachsene handeln darf, die eine sexuelle Beziehung haben. Weder wird gesagt, daß es Erwachsene sein müssen, noch daß es nur zwei sein dürfen. Eine Abgrenzung zu einer sexuellen Partnerschaft zu dritt oder zu viert findet also nicht statt, für die Ehe Jakobs mit zwei Frauen gibt es sogar ein gewisses Verständnis: „Die gleichzeitige Sorge eines Mannes für zwei Frauen und ihre Kinder wie bei Jakob mit Lea und Rahel erscheint heute vielleicht weniger befremdlich ...“ (A40), und daß Abraham neben Sarah noch deren Sklavin Hagar zur Frau nahm, gilt plötzlich als eine der „Patchwork-Konstellationen“ (A40). Wieso Abraham, Sarah und Hagar als Patchworkfamilie und damit gemäß der OH als normal vorkommende Familienkonstellation bewertet werden, erschließt sich schon nicht, daß damit aber eine Zweitehe mit einer Sklavin, die keine Wahl hatte und Frau zweiter Klasse wurde, plötzlich hoffähig wird, paßt nun wirklich nicht in das Zeitalter der Gleichberechtigung.

Es behaupte keiner, die Ablehnung von Polygamie oder Inzest sei doch sowieso klar und man habe so etwas Selbstverständliches nur nicht gesagt. Die OH rüttelt an den Fundamenten der traditionellen christlichen Familien- und Sexualethik und fordert normativ ein neues Familienbild. Da kann es nicht sein, daß plötzlich solch traditionelle Werte unausgesprochen doch gelten. Und da kann es kein Zufall sein, daß die traditionellen Vorgaben wie Zweisamkeit, Erwachsensein oder Inzestverbot kein Thema sind.

Nehmen wir einmal in einem kleinen Gedankenexperiment das folgende Ergebnis der OH wörtlich: „Wo Menschen auf Dauer und im Zusammenhang der Generationen Verantwortung füreinander übernehmen, sollten sie Unterstützung in Kirche, Gesellschaft und Staat erfahren. Dabei darf die Form, in der Familie und Partnerschaft gelebt werden, nicht ausschlaggebend sein. Alle familiären Beziehungen, in denen sich Menschen in Freiheit und verlässlich aneinander binden, füreinander Verantwortung übernehmen und fürsorglich und respektvoll miteinander umgehen, müssen auf die Unterstützung der evangelischen Kirche bauen können“ (A131).

Das muß dann auch für folgende Formen gelten, die alle in der OH nicht erwähnt und auch nicht abgelehnt werden. Natürlich gilt das für alle *nur, solange* dort „Verantwortung füreinander“ in „Gerechtigkeit“ übernommen wird und vor allem, wenn dort Kinder leben: Polygamie; Ehe ohne Trauschein mit 2 Männern und 2 Frauen; Ehe auf Zeit; Living-Apart-Together-Beziehung; alle Arten von freiwilligem Inzest in dauerhafter Beziehung; die germanische Muntehe und Friedelehe; die schiitische Zeitehe; multilokale Partnerschaften / ‚lokale Monogamie‘; Besuch von Swinger-Clubs bei beiderseitigem Einverständnis der Partner.

Gegen ein solches Verständnis wird auch nirgends in der Diskussion über die OH seither Einspruch erhoben, weder von der Kommission und der EKD, noch von den Unterstützern der OH allgemein. *Woher soll der Leser wissen, wo die unsichtbare, nicht genannte neue Grenze verläuft, wenn alles neu gedacht werden und die gesellschaftliche Lage akzeptiert werden soll* (und zu allen obigen Formen gibt es soziologische Studien und Medienberichte zu ihrer Verbreitung)?

Oder anders gesagt: Da die OH selbst keine Grenzen für das neue Familienbild formuliert, außer Verlässlichkeit und Vorhandensein mehrerer Generationen, darf man auch keine weiteren Grenzen in die OH hinein lesen. Wenn man das Recht auf eigene Lebensgestaltung wie die OH in keiner Weise einschränkt, dann muß man eigentlich viel weiter, viel weitherziger, viel grundsätzlicher denken. Irgendwie ist die OH dann eben doch ‚gut bürgerlich‘ und bleibt im Rahmen dessen, was in unser Kultur denkbar und potenziell mehrheitsfähig ist.

7. Zur Argumentationsweise allgemein

7.1. Einlinige Argumentationsweise

Hinter der häufigen Nennung von „Autonomie“ und „Vielfalt“ steht ein sehr einliniges, einseitiges normatives Bild der OH. Ich habe es durch erneutes Lesen der Erklärung nur daraufhin noch einmal erhärtet: Die OH kennt praktisch *kein Abwägen, keinen Kompromiß, keinen Ausgleich von Interessen, kein sowohl als auch*. Argumente stellt sie kaum Pro und Contra vor, um dann einen Kompromiß zu finden oder eine Lösung, die beiden oder mehreren

Anliegen gerecht wird. Es gilt beispielsweise nur Kita plus Ganztagschule, nicht aber einen Ausgleich zwischen Direktbetreuung durch die Eltern und gesellschaftlicher Betreuung. Es scheint keine Situation zu geben, in der die persönliche Betreuung von Kleinkindern durch die Eltern unterstützenswert wäre. Es gilt etwa Vollerwerbstätigkeit gegen Hausfrau; Teilerwerbstätigkeit gilt ausdrücklich nicht als Lösung für Mütter (S15 = S77, A62).

7.2. „Die Wissenschaft hat festgestellt ...“

Die OH durchzieht der Duktus, daß das jeweils Vorgetragene die Sicht der Wissenschaft sei oder von bedeutenden Organisationen vertreten werde. Weder im soziologischen noch im theologischen Teil wird angedeutet, daß es zu allen angesprochenen Sachfragen eine große Bandbreite an wissenschaftlich begründeten Auffassungen gibt.

Immer wieder heißt es, daß viele Studien dieses oder jenes Ergebnis erbracht hätten. Formulierungen wie „Als Gründe dafür gelten ...“ (A3) oder „heute wissen wir“ (A43) finden sich ständig, auch bei sehr umstrittenen Fragen. Dabei wird eine Eindeutigkeit gezeichnet, die nicht gegeben ist.

Ein Beispiel: Man ist gegen das Ehegattensplitting, „das aus sozial- und gleichstellungspolitischen Gründen seit Langem grundsätzlich in Frage gestellt und auch von der OECD kritisiert wird“ (A116). Es gibt gute Gründe gegen und für das Ehegattensplitting. Die OH aber erweckt den Eindruck, als sei die moralische und wissenschaftliche Bewertung eindeutig und als seien die Gründe für das Festhalten am Ehegattensplitting ganz andere, nämlich das bewußte Festhalten an der Unterordnung der Ehefrau. Daß das Ehegattensplitting historisch ein Fehler war, stünde sowieso fest. Das kann man parteipolitisch so sehen. Darf man es aber als Kirche auch mit der ganzen Wucht der Bezugnahme auf Wissenschaft und Theologie zur einzig gültigen Sicht erheben?

7.4. Beispiel für einseitige Darstellung von Forschungsergebnissen

Als Beleg für die einseitige Darstellung von soziologischen Forschungsergebnissen führen wir im Gutachten zahlreiche Beispiele ausführlicher an, nämlich Scheidungsfolgen, Kitas, Regenbogenfamilien, Zeit mit den Eltern, biologische Elternschaft, Geburtenrate, Gewalt an Männern, Hausarbeit und Geschichte der bürgerlichen Ehe. Hier müssen wir uns auf ein Beispiel beschränken, die Ursachen für die niedrige Geburtenrate in Deutschland.

In der OH heißt es: „Im europäischen Vergleich der Familienpolitiken und Trends ergibt sich der aus deutscher Perspektive erstaunliche Befund, daß die Länder mit der höchsten Frauen-, ja Mütter-Erwerbsquote zugleich die Länder mit den höchsten Geburtenraten sind (Norwegen, Schweden, Dänemark und Frankreich). Zudem wird deutlich, daß Länder, die sich im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse verhältnismäßig spät modernisiert haben, zum Beispiel Griechenland, Spanien, Italien und Deutschland, heute in Europa

über die niedrigsten Geburtenraten verfügen. Deshalb ist die immer wieder vorgebrachte Behauptung, die Gleichstellung der Geschlechter sei ursächlich für die Krise der Familienbeziehungen, nicht aufrechtzuerhalten. Das Gegenteil ist der Fall: Nicht die Gleichberechtigung der Partner und Modernität, sondern die Aufrechterhaltung geschlechtsspezifischer Ungleichheiten in Bildung, Beruf und häuslicher Aufgabenteilung und späte Familiengründungen sind heute ein wesentlicher Grund für niedrige Geburtenraten“ (A114). Und noch einmal: „Junge Männer und Frauen haben ganz überwiegend den Wunsch, Familien zu gründen und mit Kindern zu leben. Gleichzeitig liegt Deutschland mit einem Kinderwunsch von 1,7 Kindern im europäischen Vergleich extrem niedrig (Ruckdeschel/Dorbritz 2012). Als Gründe dafür gelten das traditionelle Familienbild im Westen, das es besonders den gut qualifizierten Frauen sowohl auf der normativen wie auch der alltagspraktischen Ebene schwer macht, Familie und Beruf zu vereinbaren“ (A3).

1. Wenn das so einfach und so monokausal richtig wäre, dann müßte ja die Geburtenrate in den neuen Bundesländern seit 1990 wesentlich höher sein als in den alten Bundesländern. Das Umgekehrte ist aber der Fall. Weiß die OH das nicht? Doch, sehr wohl, nur hat sie sofort eine Erklärung parat: „In Ostdeutschland liegt zwar die Kinderwunschraten höher, jedoch werden häufig Kinderwünsche angesichts der immer noch schwierigen wirtschaftlichen Lage aufgeschoben“ (A3). Also entscheidet doch nicht die Erwerbsquote der Mütter oder die Kitadichte, sondern das Einkommen? Und was ist das mehr als eine Vermutung?
2. Zudem erklärt das nicht, wieso die Geburtenrate in den letzten Jahrzehnten gesunken ist, wo doch die Frauen-Erwerbsquote gleichzeitig gestiegen ist.
3. In Deutschland wird die Mehrzahl der Kinder in „Hausfrauenehen“ geboren, weil die Kinderzahl dort im Schnitt höher ist als in Ehen mit berufstätiger Mutter, und weil die meisten Ehen von Migranten Hausfrauenehen sind.
4. Mit steigendem Einkommen sinkt die Kinderzahl pro Paar. Doppelverdienerhaushalte haben im Regelfall ein höheres Einkommen und durchschnittlich weniger Kinder.
5. Weitert man den Blick von Europa auf die ganze westliche Welt, gibt es sowieso kein eindeutiges Ergebnis zu dieser Fragestellung mehr. Denn wieso haben dann Länder im globalen Süden, in denen es kaum eine Frauen-Erwerbstätigkeit gibt, so viele Kinder bzw. eine höhere Geburtenrate?

Es ist insgesamt richtig, daß offensichtlich die Frauen-Erwerbsquote nicht allein über die Geburtenrate entscheidet, und das wurde tatsächlich oft behauptet, aber das gilt in beide Richtungen. Zudem: Es gibt eine breite wissenschaftliche (und erst recht politische) Debatte, warum die Geburtenrate bei uns seit mehr als

drei Jahrzehnten so niedrig ist. Immerhin ist Deutschland das Land der Erde, das bereits am längsten seit Jahrzehnten unterhalb der Reproduktionsrate liegt. Eine schlüssige Erklärung hat noch niemand vorgelegt und belegt, geschweige denn eine, die wenigstens von der Mehrheit der Wissenschaftler geteilt wird. Und wenn überhaupt, kann es sich nur um eine Kombination zahlreicher Faktoren handeln. Die OH aber hat längst die apodiktische Antwort gefunden: Die bürgerliche Ehe, verstanden als ‚Hausfrauenehe‘, ist schuld. Das ist ein typisches Beispiel dafür, wie die OH auch sonst mit Statistiken und wissenschaftlichen Debatten umgeht.

8. Themen, die in der Orientierungshilfe fehlen

8.1. *Fehlt: Internationale Perspektive und Familien im globalen Süden*

Es fehlt nahezu jede internationale Perspektive, es handelt sich um eine innerdeutsche Nabelschau. Die OH ist auf die deutsche Rechtslage, den deutschen Sozialstaat und das deutsche Bildungssystem fixiert.

Die notvolle Lage der Frauen, der Kinder, der Familien in den Armutsgürteln der Welt ist keine Zeile wert. Daß das Einkommen deutscher Familien nicht nur innerhalb des deutschen Sozialstaates umverteilt werden sollte, sondern Familien privat, aber auch die Kirchen und der deutsche Staat institutionell, Verpflichtungen für alle Menschen in Schwachheit und Not haben könnten, fehlt völlig. *Ich habe selten einen kirchlichen Text gelesen, der derartig die globale Wirklichkeit aus den Augen verloren hat.*

8.2. *Fehlt: Kinder sind ein Segen*

Daß Schwangerschaft und Geburt (außer in Geburtsstatistiken), aber auch der Schwangerschaftsabbruch in der OH nicht vorkommen, wurde bereits gesagt. Eher beiläufig ist einmal die Rede davon, daß Kinder ein Segen sind (A83). Einmal sieht man die Aufgabe der Ehe auch in der „Weitergabe des Lebens“, wenn es heißt: „Deswegen versteht die Reformation die Ehe als ‚weltlich Ding‘ ... Ihre Aufgabe besteht in der Bewahrung und Weitergabe des Lebens in den vielfältigen Formen der Sorge für andere über die Generationen hinweg“ (S13 = S54). Aber sagt das die OH oder nur die Reformation, die anschließend widerlegt wird?

8.3. *Fehlt: Die Welt aus der Sicht der Kinder*

Was Kinder und Jugendliche denken, spielt in der OH eigentlich keine Rolle. Auch wie es ihnen geht, wird auf den Aspekt der Armut und des Sozialstatus reduziert. Die immer breiter werdende soziologische Forschung zur Lage der Kinder und zur Sicht von Kindern und Jugendlichen wird praktisch übergangen.

„Kindeswohl“ und „Kinderrechte“ (S12 = S43, A32, A132, A140) werden schlagwortartig angeführt, nirgends aber wird ausgeführt, was das beinhaltet, oder dafür die Perspektive der Kinder eingenommen.

8.4. Ist das alles zu Migrantenfamilien?

„Das Bild der Familie muß auch in kultureller Hinsicht relativiert werden: Fast jede dritte Familie hat heute einen Migrationshintergrund (30 % in West-, 14 % in Ostdeutschland, BMFSFJ 2010, 18). Wieso ‚relativieren‘ Millionen von Ehen der Migranten die traditionelle Ehe? Sicher gibt es kleine Einwanderungsgruppen, in denen die traditionelle Ehe und Familie seltener vertreten ist als in Deutschland insgesamt im Durchschnitt (A104). Aber gerade unter der größten Gruppe türkischer Herkunft liegt der Anteil der erstmals verheirateten Paare bei 92% (A104).

Was die OH zur Lage der Migrantenfamilien sagt, ist sehr dürftig („6.7 Migration und Familienkulturen“, A104–106/S115–119 + S17–18 = S115). Weder findet sie ein gutes Wort über den Familienzusammenhalt vieler Migrantenfamilien oder ein Eingehen auf familienrelevante Formen der Diskriminierung durch die Mehrheitsgesellschaft, noch geht sie kritisch auf bestimmte Probleme ein, die Migranten vermehrt betreffen, sowohl im rußlanddeutschen wie auch im muslimischen Bereich. Der religiöse Hintergrund der Migranten, sei es der Islam, sei es eine sehr strenge, aus Rußland mitgebrachte Lesart christlichen Glaubens, wird als unwichtig abgetan: „die soziale Lage der Familien [ist] viel einflußreicher ... als der kulturelle und religiöse Hintergrund“ (A105), woraus dann ganz schnell aus weniger einflußreich wird, daß der religiöse Hintergrund bedeutungslos ist.

9. Das ungeklärte Verhältnis von Soziologie und Theologie: Ethik des Faktischen?

Die Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema Homosexualität, die diese nicht ablehnt, sagte 1997 zutreffend, was die OH nun völlig über Bord geworfen hat: „Humanwissenschaftliche Ergebnisse besitzen zweifellos eine gewisse Relevanz für die hier anstehende Urteilsbildung. Die entscheidende Argumentation muß jedoch theologisch geführt werden. Deshalb kann auch der (mehrheitlichen) Sichtweise des Phänomens ‚Homosexualität‘ in den gegenwärtigen Humanwissenschaften für die theologische Urteilsbildung keine normative Bedeutung zuerkannt werden. Wenn es gute theologische Gründe dafür gibt, muß ihr eine andere Sichtweise entgegengesetzt werden.“³

Daß in der OH aber nicht die Theologie den Ausschlag gibt, sondern eine bestimmte Parteirichtung der sozialwissenschaftlichen Analyse, ist für jeden greifbar. Wenn die EKD ihre Begründung der Zulässigkeit homosexueller Handlungen so grundlegend gegenüber 1996 geändert hat und 1996 noch mit dem Leitbild der Ehe in Einklang bringt, 2013 aber dieses Leitbild als

3 Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema ‚Homosexualität und Kirche‘. EKD-Texte 57. EKD: Hannover, 1996. S.11.

unbiblisch, unreformatorisch und wirklichkeitsfremd bezeichnet, hätte man doch wenigstens erwarten können, daß sie selbst auf frühere Positionen verweist und den Kurswechsel begründet!

Wenn es heißt: „Um eine evangelische Verständigung über Ehe, Familie und Partnerschaft zu versuchen, geht es zunächst um eine Ortsbestimmung. Dabei fallen aktuelle Trends in Familienleben und Partnerschaftsverhalten auf ...“ (S11): Wieso werden die Trends immer als das Eigentliche und zu Akzeptierende gesehen, das, wovon die Trends statistisch fortführen und was meist noch die große Mehrheit der Lebenslagen kennzeichnet, dagegen als das Alte, Falsche, erfreulicherweise Abnehmende angesehen? Und wäre man dann auch bereit, eine Trendwende, wie es sie schon in anderen Ländern gegeben hat, ebenso als normativ anzusehen?

Zählt dann auch, daß die Scheidungsrate in Deutschland rückläufig ist? Ehen halten wieder länger. 1992 waren es im Durchschnitt 11,5 Jahre, 2012 14 Jahre. Trotz kleiner jährlicher Schwankungen ist die Zahl der Scheidungen seit dem Höhepunkt 2003/2004 auch anteilig rückläufig.⁴

Ja, will man überhaupt Trends zur Norm erheben? Und das, obwohl die meisten Trends ja sehr instabil sind und morgen schon wieder gegenläufig sein können, etwa indem derzeit die Heiratsquote in den neuen Bundesländern überraschend steigt? Und ist die OH auch bereit, die Berufung auf Trends zu akzeptieren, wenn sie gegenläufig zu dem sind, was die OH fordert?

Es ist nicht zu erkennen, daß man wirklich die hochkomplexe gesellschaftliche Realität verstehen und abbilden will. Zwar spricht man dauernd von der Vielfalt der Familienformen. Aber man hat immer sehr schnell einfache Erklärungen für komplexe Zusammenhänge zur Hand. Ursache und Wirkung scheinen immer recht einfach zu sein. Ich kann nicht erkennen, daß man großen Aufwand betrieben hätte, den Stand der sozialwissenschaftlichen Forschung in seiner Bandbreite zu erheben. Vielmehr werden überwiegend die Bände der Buchreihen des Familienministeriums zitiert, deren Qualität ich nicht anzweifeln möchte, die aber doch nur einen Bruchteil der Forschungsarbeit abbilden und nur Themen behandeln, für die das Familienministerium Forschungsgelder zur Verfügung gestellt hat und die fast immer politisch motiviert sind.

Die Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung werden

1. mißbraucht, indem aus Zustandsbeschreibungen die Forderung wird, diesen Zustand gut zu heißen. Heißt das, daß alles, was die Sozialwissenschaften herausfinden, ab jetzt die Norm ist?
2. Die Sozialwissenschaften werden selektiv zitiert. Es wird immer wieder so getan, als gäbe es ein einhelliges Ergebnis sozialwissenschaftlicher

⁴ Vgl. als Beispiel Claudia Becker. „Deutsche Ehen halten wieder länger“. Die Welt vom 31.7.2013. S.1.

Forschung und es ginge nun nur darum, ob man die Wissenschaft und damit den Ist-Zustand und die Realität akzeptiere oder nicht.

3. Dabei wird die Forschung auch banalisiert. Komplizierte Ergebnisse werden zu handlichen Ergebnissen, die immer die moralische Auffassung der Autoren und Autorinnen stützen. In der Realität gibt es eine enorme Bandbreite an sozialwissenschaftlicher Forschung mit vielerlei, oft sich ergänzenden, oft sich auch widersprechenden Ergebnissen.

10. Theologische Kernbegriffe fehlen

Natürlich kann eine Orientierungshilfe zum Thema Familie keine Minidogmatik enthalten. Aber es gibt doch zentrale Themen der christlichen Botschaft wie Schöpfung, Sündenvergebung oder die Kraft des Heiligen Geistes, die für das familiäre Zusammenleben unverzichtbar oder wenigstens wichtig sind.

10.1. Fehlt: Ehe als „Bund“

Kulturell gesehen gibt es in Bezug auf Ehe und Familie vielfältige Unterschiede zwischen der Zeit der Bibel und heute. Deswegen wäre es zentral gewesen, wenn die OH gefragt hätte, was gewissermaßen der harte Kern des jüdisch-christlichen Eheverständnisses war und ist, was inhaltlich unaufgebar ist.

Eine der zentralen tragenden Begrifflichkeiten und theologischen Konzepte der gesamten Bibel ist der Bund Gottes mit den Menschen. Die Erwählung Israels, ja die gesamte Darstellung der Heilsgeschichte, ist ebensowenig ohne das Bundeskonzept zu verstehen wie die Zehn Gebote, der Große Versöhnungstag oder das Abendmahl. Der gnädige und unverbrüchliche Bund Gottes mit den Menschen ist das Markenzeichen der Bibel. Und auch die zentrale Wesenseigenschaft Gottes in der Bibel, die Liebe, wird durchgängig im Rahmen des Bundes und der Treue beschrieben.

Die Bibel überträgt nun das Verständnis des Bundes auf die Ehe, die statistisch gesehen in der Bibel am häufigsten mit Begriffen der Bundessprache, wie etwa „Bund“, beschrieben wird. Dies haben viele Exegeten und Systematiker herausgearbeitet, so etwa Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth, auf deren Bundesverständnis sich die EKD noch 1996 berief.

Mit diesem Bundesverständnis werden Liebe und Treue zum Zentrum. Mit „Treue“ und „Liebe“ wird die sexuelle Treue ebenso begründet wie die Loyalität dem altgewordenen Ehepartner gegenüber, die Verpflichtung zur Fürsorge für den anderen, wenn er selbst nicht mehr in der Lage ist, oder die Notwendigkeit, bei der Eheschließung den dazugehörigen Bundeseid vor anderen bezeugen und registrieren zu lassen. Entsprechend ist Ehebruch ein ‚Bruch‘ des Bundes und nur wegen des vorhandenen Bundes gilt Ehebruch als schwerwiegender als sexuelle Verfehlungen Unverheirateter.

Zum Bund gehört der Eid bzw. Schwur. Gott ist derjenige, der in der Bibel am häufigsten schwört, da er in immer neuen Bündnissen und zuletzt in Jesus Christus den Menschen schwört, seinen ewigen Bund aufrechtzuerhalten. Deswegen gehört auch zur Ehe der Bundesschwur. Ist er geleistet, handelt es sich eigentlich um eine christliche Ehe, wurde er nicht geleistet, fehlt also die lebenslängliche Verpflichtung, für den anderen ganz da zu sein, fehlt das Kernelement der christlichen Ehe.

Das biblische Ideal beziehungsweise das, was Gott gestiftet hat, ist denn tatsächlich nicht die bürgerliche Ehe oder irgendeine bestimmte kulturell-geschichtliche Verkörperung oder etwa die Frage, ob man einen „Tauschein“ braucht, als könne man in schriftlosen Kulturen nicht trotzdem heiraten, sondern die Fähigkeit des Menschen, einen am Bund zwischen Gott und Menschen orientierten lebenslangen Bund eingehen zu können, der ganzheitlich das völlige Zusammenleben und Füreinander-Dasein in jeder Beziehung und in jeder Lage („in guten wie in schlechten Tagen“) meint.

Die OH erwähnt die Ehe als „Bund“ oder im Zusammenhang mit dem Bundesverständnis nirgends. *Die OH markiert im Kern: Eine christliche Kirche hat sich von der Ehe als „Bund“ vollständig verabschiedet.* Alles andere ist nur die Konsequenz daraus.

Es ist da sicher mehr als ein Zufall, daß die OH das jahrtausendealte Konzept der jüdisch-christlichen „Treue“ (ein Begriff aus der Bundessprache) zwischen Familienmitgliedern durch das Konzept der „Verlässlichkeit“ ersetzt. Leider wird ‚Verlässlichkeit‘ nirgends definiert, auch von ‚sexueller Verlässlichkeit‘ anstelle von ‚sexueller Treue‘ ist nicht die Rede.

10.2. Fehlt: Sünde und Sündenbekenntnis

„Sünde“ kommt als Denken und Handeln gegen den mit einer Ausnahme nicht erwähnten „Willen Gottes“ oder als Bruch der Beziehung zwischen Mensch und Gott oder Mensch und Mensch dem Begriff und der Sache nach nicht vor.

Wo es keine Sünde gibt, gibt es auch kein Sündenbekenntnis. Wir alle werden aber immer wieder an unseren Partnern, an unseren Kindern, ja an uns selbst – und natürlich vor Gott – schuldig. Das Sündenbekenntnis im Gottesdienst ebenso wie das Abendmahl als unverzichtbare Verkörperung des Zentrums der christlichen Botschaft scheint aber für die OH keinerlei Bezug zu Familienfragen zu haben.

10.3. Fehlt: Buße, Umkehr, Vergebung, Versöhnung

Eine eigenständige christliche Position zu Fragen von Veränderung bringt die OH nicht vor. Es wird nur von „Neuanfang“ (A49, A59/S76, A123) gesprochen. Daß das im Christentum immer auch etwas mit Besinnung, Einsicht und Bitte um göttliche Hilfe, und dort, wo falsches Denken und Handeln vorliegt, auch

mit Buße, Umkehr, Vergebung, Versöhnung und der Kraft des Geistes Gottes zur Veränderung zu tun hat, wird nirgends angesprochen.

„Vergebung“ erscheint nicht. Im Rahmen der Trauliturgie wird zwar unter anderem die „Vergebungsbereitschaft“ (A38) erwähnt, aber gleich relativiert: „das entspricht dem Lebensgefühl der Paare bei ihrer Hochzeit“, nicht aber immer der späteren Realität (A38).

„Versöhnung“ erscheint zweimal eher beiläufig (A41, A123) und immerhin zweimal im theologischen Sinne in Zitaten aus älteren EKD-Dokumenten (A49, A55). Daß langjähriges Zusammenleben ohne Vergebung und Versöhnung kaum möglich ist, wird nirgends thematisiert. Es kommt auch nicht vor, inwiefern Kirche in Scheidung Begriffenen helfen kann, zunächst eine Versöhnung wenigstens zu versuchen.

10.4. Fehlt: Das Kreuz in klassischer Bedeutung, Auferstehung

Das „Kreuz“ kommt nur einmal vor, aber nicht in irgendeinem speziell christlichen Sinne, sondern nur im Rahmen der Solidarität mit Gewaltopfern: „Wie sinnlos und zerstörerisch Gewalt ist, zeigt sich wie in einem Prisma im Kreuzestod Jesu. Er ist Protest gegen alle Strukturen, in denen Menschen sich als Opfer erleben oder zum Opfer gemacht werden“ (A103). Daß aus klassischer, gemeinchristlicher Sicht der Kreuzestod Jesu alles andere als „sinnlos“ war, sondern ganz im Gegenteil höchst sinnvoll, weil hier die Vergebung für Sünder vor Gott möglich wurde, wird in der OH nicht nur nicht thematisiert, sondern hier im Grunde geleugnet.

Wie das Kreuz Jesu wird auch die „Auferstehung“ Jesu ein einziges Mal und nur im Zusammenhang mit Gewalt in der Familie erwähnt, zudem nur die „Botschaft von der Auferstehung“, weil „Gott dieser lebenszerstörerischen Kraft nicht das letzte Wort läßt“ (A103).

10.5. Fehlt: Schöpfer; Gott-Vater; der Heilige Geist

„Schöpfer“ kommt als Bezeichnung Gottes nicht vor. Auch der Begriff „Schöpfung“ erscheint entweder negativ oder nur beiläufig.

Gott wird nicht „Vater“ genannt, außer einmal kritisch, weil damit die Geschlechterhierarchie begründet wurde („Gottvaters“, A42). Auch der Heilige Geist wird nirgends erwähnt. Die göttliche Dreieinigkeit wird auch als Ganzes nicht erwähnt, noch nicht einmal mit Hinweis auf die gerade in der deutschen protestantischen Theologie so wichtige ‚soziale Trinitätslehre‘, die Gott vom Wesen her als einen sozialen Gott der Beziehung sieht, der die gesamte Schöpfung deswegen auf Liebesbeziehungen hin angelegt hat.

10.6. Der Jesus der Orientierungshilfe

Wenn Jesus nicht als zweite Person des dreieinen Gottes erscheint, wer ist er dann? Wer eine traditionelle Christologie vertritt, muß sich umgewöhnen.

Der Jesus der OH hat wenig mit dem Jesus des Neuen Testaments und der Glaubensbekenntnisse, aber auch wenig mit den zahlreichen historisch-kritischen Entwürfen der Jesusforschung zu tun.

Im Gutachten führe ich alle Belege an, in denen von „Jesus“ die Rede ist. Als „Sohn Gottes“ erscheint Jesus nirgends, auch sonst wird außer „Christus“ kein Hoheitstitel angeführt oder eine Aussage des Glaubensbekenntnisses positiv erwähnt. Jesus als Mensch und Lehrer wird oft – positiv wie negativ – angeführt, als Gott tritt er nicht in Erscheinung. Nirgends wird zu Jesus gebetet oder vom erhöhten Herrn gesprochen, der das Haupt seiner Kirche ist.

Der Umgang mit den Worten Jesu ist zuweilen sehr merkwürdig. So heißt es etwa, die Ehe sei „nicht von Jesus selbst eingesetzt“ (A48) und deswegen „keine absolut gesetzte Ordnung“ (A48). Jesus selbst hat die Ehe aber gerade nicht damit begründet, er habe sie eingesetzt, sondern damit, sie sei „seit Anfang“, das heißt seit der „Schöpfung“ da gewesen (Mt 19,4; Mk 10,6). Darauf wird nicht eingegangen.

10.7. Umgang mit der Bibel

Sowohl die Exegese als auch die Hermeneutik der OH sind abenteuerlich. Das sehen alle Kommentatoren so, unabhängig vom jeweiligen Bibelverständnis. Texte werden uminterpretiert und aus dem Zusammenhang gerissen. Wenn es paßt, beruft man sich auf die Bibel, an anderer Stelle bezweifelt man die Autorität der Bibel grundsätzlich, wieder andernorts sortiert man ohne erkennbare Kriterien, was in der Bibel gut und was schlecht ist.

Das Hauptargument der OH, die Bibel kenne eine solche Vielfalt der Familienformen, daß man heute keine vorziehen oder ausschließen könne, ist gleichermaßen eine normative Berufung auf die Bibel (weil es in der Bibel so sei, müsse es heute auch so sein), als auch eine völlige Außerkraftsetzung der Bibel, da sie zum Thema nichts Normatives mehr zu sagen habe.

Umschau

Reinhard Slenczka:

Paul Althaus Erlanger Geschichte für die Gegenwart

André **Fischer**, Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012 (= Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B, Bd. 55), ISBN 978-3-525-55786-0, 800 S., 130,-€.

Gotthard **Jasper**, Paul Althaus (1888–1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, ISBN 978-3-525-55053-3, 430 S., 39,90,-€.

Einige Vorbemerkungen

Zwei gewichtige Erlanger Werke über den Erlanger Theologen Paul Althaus sind vorzuführen. Nach Umfang und Inhalt ist damit wohl alles an verfügbaren historischen Quellen zusammengestellt; die Probleme der Deutung und Beurteilung der Erlanger Theologie jedoch sind damit nicht erledigt. Vielmehr gibt es eine ganze Reihe von grundsätzlichen Fragen, die aus der Vergangenheit der Gegenwart übermittelt werden und die unmittelbar heutige Aufgaben in der Verantwortung für Theologie, Kirche und Gesellschaft bewegen. Die beiden vorliegenden Werke liefern dazu manche Anregungen und vor allem das notwendige Material. Unter diesem Gesichtspunkt sollen sie in das heutige Fachgespräch eingebracht werden.

Keine der deutschen Theologischen Fakultäten ist so von der Vergangenheitsbewältigung betroffen wie die Erlanger. Das liegt jedoch keineswegs an der parteipolitischen Bindung ihrer Mitglieder. Nur einer war Parteimitglied, und dieser stand „*extra facultatem*“. In anderen Fakultäten sah das erheblich anders aus. Es sind vielmehr theologische Gründe, die bis heute schlagwortartig polarisierend in Theologie und Kirche wirken.

So gehört es wohl zum Dienst der einst konfessionell gebundenen und im Weltluthertum höchst angesehenen Erlanger Theologischen Fakultät, die inzwischen auf einen Fachbereich in der Philosophischen Fakultät im Stil eines „*religious department*“ verkümmert ist, daß durch ihre Vergangenheit Aufgaben in Erinnerung gebracht werden, die aus manchen Gründen verdrängt werden, wie z. B. die Frage nach der Erkenntnis von Gottes Handeln in der Geschichte in Gericht und Gnade, nach dem Wirken Gottes in seinem Wort durch Gesetz und

Evangelium, nach dem Verhältnis von Theologie und Politik und nicht zuletzt die Frage nach säkularer Schuldbewältigung.

Zur Orientierung auf dem weiten Feld der Geschichte ist es hilfreich, ein paar historische Tatsachen und theologische Grundsätze in Erinnerung zu rufen, die in der einen oder anderen Weise auch in diesen Untersuchungen berührt werden:

1. In der Zeit nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs begegnen wir keineswegs nur einer fortschreitenden Säkularisierung und Entkirchlichung, sondern einer üppig wuchernden politischen Religiosität.¹ Der Nationalsozialismus ist dafür ein Beispiel neben vielen anderen, und dabei zeigt sich, daß die These vom nichtreligiösen, säkularisierten neuzeitlichen Menschen völlig unzutreffend ist.² Was wir vor uns haben ist eine Vergottung und Offenbarungsqualität aller möglichen geschichtlichen und gesellschaftlichen Axiome, die häufig als Hypostasen, also personifiziert, und als bestimmende Mächte auftreten wie „Volk“, „Volkstum“, „Volksnomos“, „religiöser Sozialismus“, „Stimme des Volkes“, „Ruf der Stunde“, „Zeitgemäßheit“, „Blut und Boden“, „Rasse“, „Deutschglaube“, „Mythos des 20. Jahrhundert“, nicht zu vergessen der „Kairos“ u. v. a. m. Daß selbst der von Friedrich Gogarten (1887–1967) formulierte Titel der Zeitschrift der dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten“ von einer solchen an Oswald Spengler anschließenden Hypostasierung geschichtlicher Ereignisse ausgeht, ist wohl vergessen.³ Selbst wenn das entsetzten Widerspruch auslösen mag, können in diese Kategorie auch Epochenbezeichnungen mit einer normativen Bedeutung fallen wie z. B. „finsternes Mittelalter“, in das man zurückfällt, dagegen erleuchtende „Aufklärung“, von der man bisweilen verlangt, daß „sie nachgeholt werden muß“, „Neuzeit“ u. a. m. Eine mögliche Entkirchlichung bedeutet keineswegs eine Religionslosigkeit; wohl aber geht es dann um den wahren Gott und die Vielzahl der Götter, die aus einer Vergottung von Natürlichem hervorgehen (Dtn 4, 14–20; Act 17, 23–31). Wo sich hier eine Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf vollzieht (Röm 1, 18–32; Dtn 4, 15–19), muß immer wieder an das 1. Gebot erinnert werden: Der eine wahre Gott offenbart sich in seinem Wort, nicht aber im Bild des Geschaffenen. Bei der Lektüre der beiden Werke über

1 Für die daraus entstehenden Aufgaben wurde bereits 1921 die „Apologetische Centrale“ in Berlin-Spandau von Carl Gunther Schweitzer (1889–1965) (heute „Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ in Berlin) gegründet. Vgl. aus der umfangreichen Literatur: Walter Kümmeth, Helmuth Schreiner (Hgg.), Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich. Berlin 1933. (dazu auch: Fischer, Zwischen Zeugnis und Zeitgeist, 236ff).

2 Die religiöse Bedeutung des damals noch marxistischen Sozialismus, der in der Sowjetunion als militanter Atheismus vor Augen war, wird bestätigt durch die Erklärung im Godesberger Programm (Abschnitt 5) von 1959: „Der Sozialismus ist kein Religionsersatz“.

3 Friedrich Gogarten, Zwischen den Zeiten. In: Christliche Welt 34, 1920. 374–378. Abdruck in: Jürgen Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2. München 1963. 95–100.

Paul Althaus ist dies der durchgehende rote Faden seiner theologischen und kirchlichen Arbeit. Was aber geschieht, wenn dieses Wort Gottes den Mächten der Geschichte untergeordnet wird?

Ein Symptom jener Zeit sind auch die zahlreichen politischen Bekenntnisse, die von Kirchen ebenso wie von Parteien an die Öffentlichkeit gebracht werden. Damals wie heute sind Bekenntnisse für und gegen etwas ein Instrument politischer Auseinandersetzung. Auch innerhalb der Kirchengemeinschaft sind aktuelle gesellschaftspolitische Bekenntnisse oft wirkungsvoller und wichtiger als der „*magnus consensus*“ bestehender Bekenntnisgemeinschaft, der häufig dadurch auch zerbrochen und zerstört wird.⁴ Die Aufhebung des landesherrlichen Summepiskopats und die organisatorische Trennung von Staat und Kirche, „*es besteht keine Staatskirche*“, wie sie durch die Weimarer Reichsverfassung (Art. 137,1) vollzogen und vom Grundgesetz (Art. 140) übernommen wurde, bedeutet jedoch keineswegs eine Trennung von Religion, Politik und Gesellschaft. Sind wir für das Phänomen politischer Religiosität, wie es sich auch heute und nicht nur auf Kirchentagen manifestiert, blind geworden?

2. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 ist nach Inhalt und Absicht keine unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, wohl aber geht es darin um das Eindringen politischer Religiosität in Theologie und Kirche. In der klassischen Form von Bekenntnis und Verwerfung wird die Abwehr von Lehren und Handlungsweisen, die mit den Grundlagen von Schrift und Bekenntnis in der Kirchenverfassung nicht vereinbar sind, vollzogen. Es geht, ebenso wie in den folgenden 11 Bekenntnissynoden⁵ um das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche in der Kirche mit der Feststellung, daß „*die Kirche aufhört, Kirche zu sein*“, wenn die verbindenden und verbindlichen Grundlagen aufgegeben und durch fremde ersetzt werden. In der religiös-politischen Begeisterung (Schwärmerei) wird in Barmen die Frage nach der Wahrheit gestellt, die allein in Person, Wort und Werk Jesu Christi gegeben ist. Zurückgewiesen wird der normative Anspruch politischer, gesellschaftlicher und geschichtlicher Mächte auf die Kirche, wie das in der deutschchristlichen Irrlehre der Fall ist. Hier liegt das eigentliche Problem des Kirchenkampfs. Welche Normen und Autoritäten gelten heute in Theologie und Kirche, wenn fortlaufend gesellschaftspolitische Forderungen und Gesetze – auch im offenen Widerspruch zu Schrift und Bekenntnis – in kirchenamtliche Erklärungen und Beschlüsse aufgenommen werden?

4 Kurt Dietrich Schmidt (Hg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage 1933; 1934; 1935. 3 Bde. Göttingen 1934; 1935; 1936. R. Slenczka, Abfall von den Grundlagen christlicher Gemeinschaft im Protestantismus. Mahnende Stimmen aus russischen, baltischen und afrikanischen Kirchen. a) Informationsdienst der Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘. Februar 2010. Nr. 258. Sonderdruck 15 S.2010; b) Separatdruck: Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Bayern. 23 S.2010.

5 Wilhelm Niesel (Hg.), um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1934–1943. Bielefeld 1949.

3. Das Anathema Karl Barths über lutherische Theologie: Im Hintergrund steht eine Äußerung von Karl Barth in einem Brief vom Dezember 1939 an den damaligen Präsidenten des Protestantischen französischen Kirchenbundes, Charles Westphal (1896–1972). Dieser Brief war 1945 veröffentlicht worden und löste eine harte Diskussion unter deutschen Theologen über Zweireichelehre und Gesetz und Evangelium aus. Der entscheidende und vielzitierte Passus lautet: Deutschland „leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist“.⁶

Weithin ist dieser Satz zu einem Axiom geworden. Damit wird die Auffassung vertreten, daß politische Einstellung das Kriterium für rechte oder falsche Theologie sei. Die Wahrheit der Theologie wird also nicht an Schrift und Bekenntnis gemessen, sondern an den politischen Einstellungen und Konsequenzen. Die heute verbreitete Politisierung von Theologie und Kirche hat hier ihre Ursache. Es gehört zu den Peinlichkeiten deutscher Theologie- und Kirchengeschichte, daß ausgerechnet in diesem Fall gesellschaftspolitische Erscheinungen eine normative Funktion bekommen, wo es doch richtig und im Sinn der Barmer Theologischen Erklärung um ein an Schrift und Bekenntnis ausgerichtetes Urteil gehen muß. Es ist dem Politologen Jasper zu danken, daß er ausdrücklich auf den Fehler dieses Axioms und die damit verbundene Vermischung von politisch-historischen und theologischen Argumenten eingeht (J 403).⁷

Eine kaum beachtete, doch sehr weitreichende Folge aus dieser politischen Disqualifizierung theologischer Grundsätze ist jedoch, daß wichtige Bereiche kirchlich-theologischer Verantwortung heute nicht mehr gesehen und auch nicht mehr beachtet oder gar ausdrücklich disqualifiziert und diffamiert werden. Oft sind die damit verbundenen Grundkenntnisse inzwischen auch einfach unbekannt. Dazu gehört z.B. die *Schöpfungsordnung*, also der von Gott geschaffene und erhaltene Kosmos und die Natur.⁸ Es gehört dazu die

6 Karl Barth, Eine Schweizer Stimme. Zürich 1945. 113. Weiter ausgeführt sind diese Vorwürfe in Kirchliche Dogmatik III, 4, 344 ff. Harald Diem hat in seiner Dissertation „Luthers Lehre von den zwei Reichen“ auf den Ursprung dieser Ansicht in dem Buch von Arno Deutelmöser, Luther, Staat und Glaube. Jena 1937, hingewiesen, in dem eine Entwicklungslinie von Luther über Nietzsche zum Dritten Reich aus der Perspektive der Deutschen Christen aufgezeigt wurde: Gerhard Sauter (Hg.), Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers (= Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Systematische Theologie 49) München 1973. 7f.; 43. Ausführlich dazu: Gerhard Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther. In: Ders.: Lutherstudien. Band III. Tübingen 1985. 428–573.

7 Im weiteren Text verweisen die Seitenzahlen „J“ auf G. Jasper, „F“ auf A. Fischer.

8 Dazu: Armin Wenz, Die Lehre von den Schöpfungsordnungen – ein überholtes Theologumenon? In: Ders., Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik (= Kontexte 37) Frankfurt 2004. 146–181.

Verbindung und Unterscheidung von Reich Gottes und Reich der unter die Verderbensmächte von Sünde, Tod und Teufel gefallenen Welt. Es gehört dazu die Erkenntnis von Gottes Wirken in seinem Wort durch Gesetz und Evangelium in Gericht und Gnade sowie unter dem dreifachen Brauch des Gesetzes Gottes. Dabei geht es besonders um die Erkenntnis des „*primus usus politicus/civilis*“, das ist Gottes Werk zur Erhaltung und Ordnung menschlichen Zusammenlebens nach dem Sündenfall,⁹ was nicht nur für die Kirche, sondern für alle Welt gilt. Die Folge aus der Vernachlässigung dieser Grundlagen ist, daß im Bereich der Gesellschafts- und Weltverantwortung in protestantischer Theologie und Kirche immer nur die sozialen Defizite gesehen und „*bekämpft*“ werden, und zugleich werden Ordnung und Gebote Gottes einfach aufgehoben und den gesellschaftspolitischen Bedürfnissen und Forderungen der Zeit angepaßt. Gericht und Strafe Gottes für die Übertretung seiner Gebote und Ordnungen werden zwar nach wie vor und oft schmerzlich erfahren, doch sie werden als Mangel an Wohlstand oder als Rückständigkeit gegenüber dem gesellschaftlichen Fortschritt bagatellisiert. Das Bemühen um Deutung und Anpassung biblischer Texte an die heutige Zeit hat weithin die Erkenntnis von Gottes Handeln in seinem Wort verdrängt. Hier liegen die tieferen Anliegen der Erlanger Dogmatiker Paul Althaus und Werner Elert. Daher sollte man auch nicht behaupten, daß „*das theologische Opus von Paul Althaus aus heutiger wissenschaftlicher Perspektive wohl nur noch wenig Relevanz besitzt*“ im Vergleich zu den „*theologischen Neuansätzen von Karl Barth und Rudolf Bultmann*“.¹⁰ Richtig ist jedoch bei diesem Urteil, daß eine bestimmte Richtung sich faktisch in Deutschland durchgesetzt hat, was jedoch nicht mit deren Berechtigung gleichzusetzen ist. Die Aufgabe der Theologie besteht eben nicht in einer Anpassung an die Zeit; ihr Dienst richtet sich vielmehr darauf, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt, die als geistliche Identität an Schrift und Bekenntnis gebunden und davon getragen ist (Joh 16, 13). Das betrifft also nicht nur das Verhältnis zum Nationalsozialismus, sondern die immer von neuem auftretenden Versuchungen, Anfechtungen und Verfolgungen – damals wie heute.

Mit diesen drei Punkten ist ein höchst aktuelles Problem formuliert, das sich keineswegs auf eine Erlanger Vergangenheitsbewältigung beschränkt. Es handelt sich vielmehr generell um die Frage, was Grund und Maßstab kirchlichen Handelns und theologischer Entscheidung ist. Der Nationalsozialismus ist ebenso wie andere politische Ideologien wie z. B. der Marxismus-Leninismus, der Maoismus, aber auch der Kapitalismus u. a. ein Phänomen politischer

9 Dazu ausführlich: R. Slenczka, *Usus Politicus Legis. Das universale Gesetz und Gericht Gottes. Probleme theologischer Rechtsbegründung.* In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 55. Band, 2011. 36–63.

10 J 14 s.a. 219 „vorsäkulares‘ Gesellschafts- und Wissenschaftsverständnis“. „*Neuerung*“ – „*neoterismos*“ – „*novitas*“ ist immerhin die klassische Bezeichnung für Häresie.

Religiosität, das Menschen mit Begeisterung ergreift und mit Zwang unterwirft. Nach 1968 haben wir erlebt, wie asiatische politische Führer wie Mao Zedong, Pol Pot, Ho Tschu Min trotz ihrer grausamen Verbrechen aus der Ferne zu Leitfiguren stilisiert wurden. Der Zusammenbruch solcher Ideologien führt stets in die unheimlichen und abgründigen Zwänge einer Vergangenheits- und Schuldbewältigung. „Kollektivschuld“, „Wiedergutmachung“ u. a. m. sind religiöse Vorgänge. Im säkularen Bereich kann jedoch Schuld niemals aufgehoben, sondern immer nur nachgetragen werden. Denn „wer kann Sünden vergeben denn allein Gott?“ (Mark 2, 7).

Erlangen ist ein Stück deutscher Kirchengeschichte. Doch die Geschichte der Kirche umfaßt und betrifft die ganze Welt (Mat 28, 16–20; Apg 2). Aufgabe und Verheißung jedoch für die ganze Kirche ist, daß sie in der Wahrheit bleibt, und auch die Pforten der Hölle können sie nicht überwinden (Mat 16, 18; Joh 14, 6. 26; 16, 13). Dieses Ringen in Anfechtung, Versuchung und Verführung bestimmt die gesamte irdische Wanderschaft der christlichen Kirche, ebenso wie sie das Ringen zwischen dem alten Menschen im Fleisch der Sünde und dem neuen Menschen nach dem Geist Gottes als Folge der Taufe bestimmt (Röm 6–8). Die Fixierung auf das Dritte Reich ist durchaus verständlich. Doch ohne zu relativieren ist es die Aufgabe der Theologie, die Universalität des Dreieinigen Gottes in seinem Handeln aus der Offenbarung in seinem Wort zu bezeugen. Dies ist auch die Aufgabe und Absicht von Paul Althaus in seiner Zeit gewesen.

Ein erster Eindruck

Die beiden Bücher über Paul Althaus ergänzen sich, aber sie überschneiden sich natürlich auch, und an einigen Stellen erhebt sich auch Widerspruch. Es erscheint für die Besprechung nicht sinnvoll, sie zu vergleichen, und deshalb mag es genügen, zunächst auf ein paar Charakteristika hinzuweisen:

Das Buch von Gotthard Jasper ist eine ausführliche Biographie. Dazu wurden nicht nur veröffentlichte Quellen, kirchliche, staatliche und private Archive, sondern auch umfangreiche Materialien aus dem Familienarchiv und aus mündlicher Überlieferung der Familie von Paul Althaus ausgewertet (J 425 f). Wie Althaus als Sohn eines Pfarrers und späteren Professors für Praktische Theologie, Paul Althaus der Ältere (1861–1925), aus der niedersächsischen Hermannsburger Erweckungsbewegung kommt, so ist der Betheler Pfarrerssohn G. Jasper mit der Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung verbunden (J 11f). Diese Entsprechung ist von großer Bedeutung für das Verständnis von Person und Werk von Paul Althaus. Denn wenn es von Paul Althaus immer heißt, daß er lebte, was er lehrte, dann muß man verstehen, daß Glaube eine Lebenswirklichkeit ist und daß Theologie nicht leere Schulweisheit ist, sondern nach Ursprung und Ziel bezogen auf die geistliche Wirklichkeit des Glaubens und

der christlichen Kirche sowie auf die „*Fügungen Gottes*“ im persönlichen Leben wie im Weltgeschehen. Darauf wird von Jasper immer wieder hingewiesen.

Jasper ist emeritierter Professor für Politikwissenschaft, Jahrgang 1934. Ein Schwerpunkt seiner Veröffentlichungen beschäftigt sich mit der Zeitgeschichte der Weimarer Republik. Von 1990 bis 2002 war er Rektor der Universität Erlangen-Nürnberg. Als Korreferent war Jasper an dem Promotionsverfahren der Arbeit von A. Fischer beteiligt. So können auch beide Autoren auf ihre Zusammenarbeit bei der Auswertung des biographischen Materials hinweisen. Daß bei beiden der Buchtitel mit einer dreifachen Alliteration verziert ist, mag ein Ausdruck für Konsens und Dissens sein.

Wenn ein Politikwissenschaftler eine Biographie über Paul Althaus verfaßt, so ist es reizvoll zu sehen, wie der Theologe André Fischer, Jahrgang 1978, die „*politische Theologie*“ von Paul Althaus in seiner von Berndt Hamm (*1945) betreuten und für den Druck gekürzten (!) Erlanger Dissertation in dem Zeitraum der Weimarer Republik behandelt.

Nun ist „*politische Theologie*“ in unserer Zeit zu einem Schlagwort geworden, mit dem sich Anspruch und Engagement von Theologen für Politik verbindet, zumal wenn in einer funktionierenden Demokratie kirchliche Amtsträger ohne politisches Mandat Politik in der Form von außerparlamentarischer Opposition und Basisdemokratie betreiben.

Zur Klärung gegenüber einem landläufigen Verständnis des Begriffs mögen folgende Hinweise dienen: Von dem Staatsrechtler Carl Schmitt¹¹ (1888–1984) wird dieser Begriff in seinen wirkungsvollen Schriften „*Politische Theologie*“ (1922) und „*Der Begriff des Politischen*“ (1932) eingeführt, um damit die Dynamik politischer Vorgänge, wie man sie gerade in der Weimarer Republik vor Augen hat, zu erfassen: „*Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und anderen Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler... wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken*“.¹²

„*Politische Theologie*“ ist durch die Universitätsrevolution von 1968 in vielen Programmen und Veröffentlichungen zu einem festen Bestandteil eines verbreiteten kirchlichen Aktionismus auf Kirchentagen und Synoden sowie in Erklärungen von Kirchenleitungen geworden, woran sich freilich auch die Geister scheiden und die Kirchengemeinschaft zerbricht. Über dieser aktuellen religiös-politischen Begeisterung wird jedoch die theologische Reflexion weitgehend durch gesellschaftspolitische Proklamation verdrängt.

11 Erwähnt von A. Fischer 440.

12 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. 38.

Die gesellschaftspolitische Funktion von Theologie ist jedoch keineswegs so neu, und es gibt dafür seit der Antike sehr hilfreiche Begriffe und Unterscheidungen. Sie begegnet in der klassischen – außerchristlichen – Unterscheidung von „*theologia naturalis φυσικη*“, – diese betrifft das Handeln der Götter in der Natur, eine Aufgabe der Philosophen; „*theologia fabulosa μυσικη*“, – diese betrifft das, was wir heute in den Massenmedien zur Unterhaltung des Volkes vor uns haben – eine Aufgabe der Dichter und des Theaters; „*theologia civilis / πολιτικη*“, – diese betrifft die öffentliche Ordnung und Meinungsbildung.¹³ Politische Theologie bezieht sich dabei auf die Propaganda und Lenkung der öffentlichen Meinung. Es ist das, was heute ebenso weit wie unreflektiert verbreitet ist, indem bestimmte gesellschaftspolitische Aufgaben als „*Theologie*“ oder „*Theologien*“ betrieben werden. Das wird bisweilen als „*Bindestrich-Theologie*“ bezeichnet.

Augustin lehnt diese nach Handlungsfeldern differenzierte heidnische Aufgabenstellung von Theologie in aller Schärfe ab, weil sie von der erklärten Voraussetzung ausgeht, daß die Gottesvorstellungen von Menschen gebildet werden¹⁴ und sich nicht auf den einen wahren Gott, die Offenbarung in seinem Wort und das Heil durch Jesus Christus bezieht. Anders ausgedrückt: Theologie wird hier funktionalisiert und mit bestimmten weltlichen Zwecken verbunden; sie löst sich von ihrem Subjekt, dem Dreieinigem Gott, und der Mensch tritt mit seinen Meinungen und Absichten an die Stelle Gottes. Für Augustin ist das heidnisch. Dabei sollte jedoch nicht übersehen werden, daß Theologie in diesem außerchristlichen Verständnis eine für die Gesellschaft sehr wichtige Aufgabe hat, und zwar in erster Linie für die Rechtsbegründung wie auch für die Geschichtsdeutung und damit auch für eine Vergangenheitsbewältigung. Theologie in diesem Verständnis ist die Aufgabe einer Staatskirche, die an der Ordnung menschlichen Zusammenlebens mitwirkt. Die vielbeschworene Trennung von Staat und Kirche ist damit also aufgehoben, denn Religion, gleich welcher Art, ist ein notwendiges Element menschlichen Lebens und Zusammenlebens.

Neuerdings kehrt auf dem Umweg aus den USA der Begriff „*civil religion*“¹⁵ zurück. Vergessen ist die alte bis zur Aufklärung geläufige Unterscheidung von „*natürlicher oder philosophischer*“ sowie „*geoffenbarter oder biblischer Religion*“, (z.B. I. Kant) oder auch die Unterscheidung von „*bürgerlicher*“

13 So nach Marcus Terentius Varro (116-27 v. Chr.) Aurelius Augustinus, (354–430) De Civitate Dei. VI, V-XII.

14 „...*quia divinae (scil res) ab hominibus institutae sunt*“ (De civ. VI, IV).

15 Von dem amerikanischen Soziologen R. N. Bellah ist der Begriff „*civil religion*“ in Umlauf gebracht worden. „*Civil Religion in America*“. In: Daedalus, Winter 1967, 1–21. Darunter werden die tragenden und verbindenden Elemente politischer Gemeinschaft zusammengefaßt. Jetzt auch Robert N. Bellah, Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age. Harvard Cambridge 2011.

und „geistlicher Religion“.¹⁶ Dies dient zur Unterscheidung von politischer Verantwortung für die gesellschaftliche Ordnung (vgl. das „*ius circa sacra*“), und geistlicher Verantwortung (vgl. das „*ius in sacris*“ mit Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung). Diese Unterscheidung entspricht der theologischen Unterscheidung von „*usus politicus legis*“ mit der universalen Ordnung Gottes für das menschliche Zusammenleben unter der besonderen Verantwortung und dem göttlichen Auftrag des Staates und dem „*usus theologicus legis*“, der immer in der Verbindung mit dem Evangelium sowie mit den Gnadenmitteln von Wort und Sakrament steht. Unter dem „*usus politicus legis*“ kann es nur Lohn und Strafe geben (Röm 13, 1–7); dieses Gesetz Gottes gilt allen Menschen und ist ihnen auch bekannt und in ihrem Gewissen wirksam (Röm 2, 12–16); es wirkt *prohibitiv* zum Schutz vor der Selbstvernichtung der Menschheit. Eine Rückkehr in das Paradies oder seine Wiederherstellung – im *produktiven* Sinne – auf Erden, wie das oft genug in der Geschichte des Christentums bis heute immer wieder versucht wird, ist damit nicht möglich. Das Heil und die Befreiung von den Verderbensmächten Sünde, Tod und Teufel aber geschieht allein durch das Evangelium und durch den Glauben an Jesus Christus.

In Erinnerung zu rufen ist hier auch die Unterscheidung von *fides quae creditur* und *fides qua creditur*, zwischen Glaubensgegenstand im *actus reflectus* und Glaubensvollzug im *actus directus*.¹⁷

Für die damaligen Erlanger Theologen, deren bei allen Unterschieden und Gegensätzen gemeinsamer Ausgangspunkt die durch Wort und Sakrament gewirkte Glaubenserfahrung ist, sind das alles selbstverständliche Voraussetzungen für ihr Leben, ihre Verkündigung und ihre Lehre.¹⁸ Damit stehen wir vor einer grundlegenden und folgenreichen Entscheidung für theologische Lehre und kirchliche Verkündigung mit der Frage, ob wir von dem lebendigen Dreieinigem Gott in seiner Offenbarung im Wort der Heiligen Schrift mit seinem von hier aus zu erkennendem Handeln in Natur, Geschichte und Menschheit ausgehen oder von einem anonymen Göttlichen, von Gottesbegriffen und Gottesbildern, von Geboten und Ideen, wie sie von Menschen entworfen werden – ein Kennzeichen der Gnosis alter und neuer Zeit.

Die Autoren der beiden vorliegenden Werke sind nicht auf diese Entscheidung festzulegen. Man muß aber wohl feststellen, daß die heute vorherrschende Meinung *deistisch* ist, um es mit I. Kant zu sagen: „*Der Deist glaubt einen Gott, der Theist glaubt einen lebendigen Gott*“.¹⁹

16 In dem „*Fürstenspiegel*“ von Friedrich dem Großen. *Friedrich der Große*. Ausgewählte Schriften. Fischer TB Frankfurt 2011. 49.

17 Dazu ausführlich: R. Slenczka, Art. Glaube VI. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch. TRE Bd. XIII, 318–365.

18 Vgl. z.B. Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*. Gütersloh 1969⁸. §§ 1 und 2.

19 Kritik der reinen Vernunft II, II, III (B 661/A 633).

Paul Althaus: Professor, Prediger und Patriot. Die Biographie.

Von dem Politologen G. Jasper wird der Lebensweg von Paul Althaus nicht nur beschrieben und mit reichen Quellenmaterial dokumentiert, sondern er wird in einem tieferen Sinn verstanden: *„Für Paul Althaus galt das ganz fundamental. Der Prediger, der fromme Mann der Kirche, der in seinen Predigten erlebt wurde, bestimmte, fundierte und begrenzte sein Verständnis von der Aufgabe des lutherischen Theologieprofessors, so ernst er den Anspruch der Wissenschaft auch nahm. In gleicher Weise hielt sein Christsein seinen Patriotismus von allen nationalistischen Übersteigerungen fern, ließ ihn das deutsche Volk als christliches Volk unter Völkern verstehen, machte es zwar zum ersten Adressaten seiner Predigten, da es seine Gemeinde war; aber trotzdem kannte seine christliche Botschaft keine nationale Exklusivität“* (J 409). Damit ist eine für die Darstellung und Bewertung ganz entscheidende Perspektive angedeutet. Die für Erlangen bezeichnende *„Erfahrungstheologie“* geht davon aus, daß Glaube nicht ein Gegenstand historischer Betrachtung und hermeneutischer Vermittlung ist, sondern die geistliche Wirklichkeit der Gemeinschaft mit Jesus Christus. Um es mit Althaus zu formulieren: *„Gott wirkt nicht nur auf den Menschen, sondern er handelt mit ihm in dem Worte, mit dem er ihn annimmt“*.²⁰ Theologie wird also nicht gemacht, sondern gelebt, und darin liegt die Verbindung zwischen den drei Funktionen als „Professor, Prediger und Patriot“.

In zehn Kapiteln, deren Überschriften fortlaufend die Entwicklung und die Berufstätigkeit von Paul Althaus genau in dieser Perspektive anschaulich machen, wird der Lebensweg nachgezeichnet. Das beginnt mit *„Herkunft und Berufsfindung. Der ‚natürliche‘ Weg eines begabten Pastorensohnes“* – *„Der fromme Sohn und kluge Gymnasiast aus einer Pastorendynastie“*, und es endet mit *„Paul Althaus in der Bundesrepublik – Prägungen und Lernprozesse“* – *„Paul Althaus im Urteil der Nachwelt – zwischen Verehrung, kritischem Respekt und reduktionistischer Vereinseitigung“*.

Als *„reduktionistische Vereinseitigung“* bezeichnet Jasper solche Darstellungen zu Althaus (wie auch zu W. Elert), die sich vor allem auf das Erlanger Gutachten zur Anwendung des Arierparagraphs in der Kirche und auf den „Ansbacher Ratschlag“ beziehen, was dann vorwiegend in der Form von Anklage und moralischer Verurteilung geschieht. Sehr umsichtig und in der Form fragend werden in diesem Abschnitt besonders die in Erlangen immer wieder aufbrechenden Auseinandersetzungen um eine Vergangenheitsbewältigung der Theologischen Fakultät aufgenommen. Dazu gehört die Veranstaltung auf dem Nürnberger Kirchentag am 14. 6. 1979 unter dem Thema *„Wie war das möglich? Das Erlanger Gutachten zum Arierparagraph. Erlanger Theologen stellen sich einer Entscheidung ihrer Fakultät“* sowie mit den Ausführungen

20 Paul Althaus, Erfahrungstheologie. RGG³ II, 553.

des Kirchenhistorikers Berndt Hamm zu „*Schuld und Verstrickung der Kirche – Vorüberlegungen zu einer Darstellung der Erlanger Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus*“ (J 382f). Dazu stellt Jasper gleich in einer „*persönlichen Vorbemerkung*“ fest: „*Althaus wurde durch diese Texte gleichsam ‚stigmatisiert‘ und in der allgemeinen Wahrnehmung vielfach auf diesen Vorgang reduziert*“ (J 9).

Die Schärfe der andauernden Konfrontationen in der Vergangenheitsbewältigung zeigt sich an Äußerungen von Studenten wie: „*Von Althaus führt der Weg nach Auschwitz*“ (J 383) und umgekehrt von dem früheren Stadtdekan Eduard Putz²¹ (1907–1990) vom „*Geschichtspharisäismus*“ (Luk 18, 11; Mat 23, 29–33). Es ist das „*zentrale Anliegen*“ dieser Biographie, die Kontroversen um Vergangenheitsbewältigung „*im echten Sinne ‚aufzuheben*“ (J 9).

Angesichts der oft ins Persönliche greifenden Gegensätze verwendet Jasper im Anschluß an Ulrich Herbert²² eine Klassifizierung nach „*Alterskohorten*“ (J 391) mit ihrem unterschiedlichen Erfahrungshorizont. Die erste Gruppe der um 1905 Geborenen als „*Gruppe der Karrieristen*“, die also ihren Berufsweg im Dritten Reich absolvierten, aber dann auch den Zusammenbruch von 1945 erlebten; dann die Gruppe der um 1925 Geborenen, die „*Generation der Luftwaffenhelfer*“, die noch am Ausgang des Krieges beteiligt waren, um dann in den ersten schwierigen Nachkriegsjahren ihre Ausbildung zu beenden und eine Berufslaufbahn einzuschlagen; und als dritte Gruppe die um 1945 Geborenen der „*68-ger*“ in der Zeit des Wirtschaftswunders. Daß sich hier, wie Jasper an vielen Beispielen deutlich macht, sehr verschiedene Perspektiven im Blick auf die Vergangenheit und deren Bewältigung ergeben, ist durchaus verständlich. Jasper, Jg. 1934, (ebenso der Rezensent Jg. 1931) gehört zu den sog. „*weißen Jahrgängen*“, die nicht mehr Luftwaffenhelfer und noch nicht Wehrpflichtige der Bundeswehr waren, aber doch einiges an persönlicher Erfahrung von Kirchenkampf und Krieg noch erlebt haben. Daß, worauf Jasper auch hinweist, die Vergangenheitsbewältigung erst nach 1968 aufbricht, ist immerhin bedenkenswert. Doch es ist wohl auch verständlich, daß für die nachwachsende Generation die Zeit des Nationalsozialismus aus der Distanz als eine negative Identifikationsmöglichkeit erscheint, die zeigt, wogegen man Widerstand hätte leisten müssen. Doch was heute Zustimmung und Beifall auslöst, war in der Zeit des Dritten Reichs mit einem Risiko für gesellschaftliches Ansehen, berufliche Karriere und Versorgung der Familie

21 Eduard Putz war Mitglied der „Schwarzen Reichswehr“, Träger des Goldenen Parteiabzeichens und einer der wichtigen Organisatoren der Bekenntnissynoden. Es gibt andere ähnliche Fälle von prominenten Mitgliedern der Bekennenden Kirche, also durchaus typisch für die Zeit.

22 Ulrich Herbert, Drei politische Generationen im 20. Jahrhundert. In J. Reulecke (Hg.), Generationalität und Lebensgeschichte. Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 58. München 2003. 94–114.

bis hin zum Tod verbunden.²³ Doch solche Erfahrungen sind deshalb nicht nachvollziehbar, weil sie als Bericht leicht in romantische Verklärung und Heroismus umschlagen. Wer das selbst erlebt hat, wird völlig anders urteilen. Vermutlich wird mancher auch anders urteilen, der sieht, in welchem Maße heute gesellschaftspolitische Forderungen die Kirchengemeinschaft zerstören und wie Widerspruch mit Disziplinarmaßnahmen unterdrückt wird.²⁴

Die Darstellung von Jasper ist nun weit entfernt von einem Spruchkammerverfahren, bei dem es um das Urteil in fünf Stufen „*Hauptschuldige*“, „*Belastete*“, „*Minderbelastete*“, „*Mitläufer*“, „*Entlastete*“ ging.²⁵ Immerhin wurde Althaus von diesem weltlichen Gericht freigesprochen und rehabilitiert, allerdings nicht von der öffentlichen Meinung in Theologie und Kirche. Jasper orientiert sich nicht an der plebiszitären Verurteilung von Althaus, sondern historisch an dem Lebensweg und dem Beruf, damit auch an der Berufung eines Theologen mit seinem Auftrag als Prediger für die Gemeinde und als Lehrer an der Universität. Vor allem aber ist das persönliche Kolorit dieser Biographie hervorzuheben, das aus den brieflichen und mündlichen Quellen gespeist wird, auf das man in einer Rezension natürlich nur hinweisen kann. Dazu gehört das schöne 7. Kapitel „*Paul Althaus als ‚pater familias‘ – Das Leben der Familie Althaus in den 30-er Jahren*“, aber ebenso die verschiedenen Berichte über persönliche und kollegiale Beziehungen von Paul Althaus, wo sich immer wieder zeigt, wie auch im Widerspruch Achtung, ja auch Freundschaft durchgehalten werden.

In einer Zeit, als man noch Briefe schrieb, Bücher las, Fachgespräche führte, aber bisweilen auch heftig polemisierte, sind die zahlreichen über das Buch verstreuten Hinweise auf den Austausch von Paul Althaus mit Fachkollegen höchst interessant, bes. Kapitel 5. Dabei rücken vor allem drei in den Vordergrund: Die ständige, lange vor 1933 beginnende Reiberei mit Karl Barth (1886–1968), mit Rudolf Bultmann (1884–1976) sowie mit dem in „*lebenslanger Freundschaft*“ verbundenen Göttinger Studienkollegen Emanuel Hirsch (1888–1972). Dazu ein paar Hinweise an denen sich zeigt, wie in der Distanz entstehende Vorurteile und Klischees in persönlicher Begegnung durchbrochen werden, wozu auch diese Biographie einen wichtigen Beitrag leistet:

-
- 23 Um nur ein Beispiel anzuführen: Ein sächsischer Pfarrer, Vater von sechs Kindern, der in seiner Silvesterpredigt im Rückblick auf das Jahr 1938 zur Buße wegen der Kristallnacht aufrief, verlor sein Amt und daraufhin auch sein Leben.
- 24 Z.B.: Reinhard *Slenczka*, Zum Verhältnis von geistlicher Leitung und rechtlicher Verwaltung der Kirche. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 58, 2013, 22–30.
- 25 Das Spruchkammerurteil für Althaus vom 30.12.1947 lautete „nicht betroffen“. Darin hieß es u. a. „...*deutlicher gegen eine Forderung des nationalsozialistischen Staates sich im damaligen Zeitpunkt zu stellen war wohl kaum möglich*“. Die skandalösen Vorgänge um Entlassung und Wiedereinstellung von Althaus werden nach den Universitätsakten und anderen Dokumenten ausführlich geschildert S.320–409.

„Ein Gegner, den man gerne auch zum Freunde hätte“, so schreibt Karl Barth am 17.10.1924 an seinen Freund, den Praktischen Theologen Eduard Thurneysen (1888–1974), nach einem Besuch von Paul Althaus (J 167). Dazu ist daran zu erinnern, daß die Auseinandersetzung zwischen Althaus und Barth um „die paradoxe Lehre von den zwei Reichen“ in einer Rezension zu der Schrift „Religiöser Sozialismus. Grundfragen christlicher Sozialethik“ (Gütersloh 1921) (J 165)) beginnt. Bereits hier wird die politische Differenz von Barth auf die Theologie bezogen: „Wir sind aber nicht unzweideutig einig in dem, was wir ‚Gott‘ heißen“.²⁶ Es ist der alte und ständig neu entbrennende Streit um christliche Gesellschaftsverantwortung und staatliche Autorität, mit dem in der Nachkriegszeit Althaus von Barth und einigen Barthianern wiederholt mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, daß die lutherische Zweireichelehre schuld sei an einer Zuwendung zum Nationalsozialismus (J 403, 345, 359). Daß Karl Barth in jungen Jahren 1911 in einer Rede über „Jesus und die soziale Bewegung“ formuliert: „Jesus *ist* die soziale Bewegung und die soziale Bewegung ist Jesus in der Gegenwart“²⁷ zeigt das frühere religiös-politische Engagement des jungen Pfarrers.

Von dem Verhältnis zu Rudolf Bultmann (1884–1976), der Althaus zunächst als „liberal gewordenen Orthodoxen“ abtat (J 158ff), wird ähnliches berichtet.

In der lebenslangen Freundschaft mit Emanuel Hirsch (1888–1972) brechen an entscheidenden Stellen Gegensätze auf, wofür Jasper folgende Beispiele anführt: Am Anfang steht eine von beiden Freunden unterzeichnete Erklärung von 1931 zu „Evangelische Kirche und Völkerverständigung“ (J 201ff), in der, ausgerechnet während die Bemühungen um eine ökumenische Annäherung der Kirchen im Gang sind, an die bestehenden internationalen politischen Spannungen gegenüber den Siegermächten erinnert wird. Die Wege der Freunde trennen sich jedoch bei der Wahl des Reichsbischofs 1933: Hirsch tritt den Deutschen Christen bei und ist für Müller, Althaus unterstützt die Wahl von Bodelschwingh (J 216f). Die Dissonanz setzt sich fort bei dem Thema Rassenhygiene und Eugenik (J 217). Interessant ist der Hinweis, daß es ausgerechnet Emanuel Hirsch ist, der seinen Freund Althaus mit seiner Schrift über „Die deutsche Stunde“ der Kirche“ (1933), die weithin als Kotau vor dem Nationalsozialismus aufgefaßt wird, in der Nähe von Karl Barth sieht (J 233) und 1934 muß Althaus schließlich feststellen: „Von Hirsch bin ich leider ganz getrennt“ (J 243).

Ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie Althaus als Theologe nach dem Wort Gottes über herrschende und damals mit großem wissenschaftlichen Aufwand vertretene Auffassungen urteilt, ist die klare theologische Stellungnahme von Althaus in der Debatte um Rassenhygiene und Eugenik in einem Vortrag am

26 Jürgen Moltmann, Anfänge dialektischer Theologie. Teil I (= ThB 17) München 1962. 156f.

27 Zitiert bei Eberhard Jüngel, Art. Barth in TRE 5, 255, 50.

3. April 1933 in Bremen und bei weiteren Veranstaltungen (J 217ff). In der Einleitung zu diesem dann sehr umstrittenen Vortrag weist Althaus darauf hin, daß eigentlich nicht der Theologe, sondern der Arzt, sofern er Christ ist, hier zu reden hätte, und zwar „geprüft, gesichtet, kritisch begrenzt von dem Wissen darum, was menschliches Leben ist, also von der Gewißheit Gottes her, von dem Wissen um Jesus Christus.“ Was Grundlage christlichen Lebens sein sollte, wird leider, und im Grunde gegen eigene Einsicht von Jasper als ein „,,vorsäkulares“
Gesellschafts- und Wissenschaftsverständnis“ bei Althaus“ bezeichnet, „in dem alle Wissenschaft ihr Fundament und ihre Grenzen durch den Glauben empfängt. Man spürt, daß für ihn und sein Denken die Idealvorstellung einer christlichen Gesellschaft, besser: eines christlichen Volkes leitend ist. Der Kirche kommt dann eine sehr zentrale Rolle zu. Sie darf als übernationale Instanz nicht in dem Volk aufgehen, sich den Volksinteressen nicht unterordnen, sondern hat dem Volk als Teil der Schöpfungsordnung seine spezifischen Aufgaben, seine Sendung zu erläutern und zu begrenzen“ (J 219). Althaus trifft in seinem Vortrag genau das, was ein Jahr später Gegenstand der Abgrenzung in der Barmer Theologischen Erklärung ist; unüberhörbar ist aber auch der Anklang an das verhängnisvolle Briefzitat von Karl Barth (s.o.). Man darf heute die ernste Frage stellen, ob es in manchen kirchlichen Erklärungen eine solche Klarheit gegenüber herrschenden gesellschaftspolitischen Forderungen und wissenschaftlichen Behauptungen, die von Kirchenleitungen gegen Schrift und Bekenntnis der Gemeinde aufgezwungen werden, gibt.

Wenn Althaus nach wie vor unter den Schatten der Vergangenheit und den Anklagen in der Gegenwart steht, so rückt in dieser Biographie die Persönlichkeit des Professors, Predigers und Patrioten in den Vordergrund, der wie jeder von uns in seiner Zeit zu entscheiden und zu handeln hat. Dabei geht es nicht um Anklage und Verteidigung in einem auch nach dem Freispruch in Theologie und Kirche fortgesetzten Spruchkammerverfahren, sondern um Würdigung, aber auch um die Würde eines bedeutenden Dieners der Kirche. Auf die freilich auch hier auftauchende Frage nach der Einsicht in Fehler und Schuld, vor allem im Zusammenhang mit der Erklärung zum Arierparagraphen in der Kirche und zum Ansbacher Ratschlag ist später zurückzukommen.

Paul Althaus: Die politische Theologie.

Das Buch von André Fischer handelt zwar auch von Paul Althaus, allerdings unter anderen Voraussetzungen und Interessen. Es ist zu allererst nicht eine Biographie, sondern, wie im Titel angezeigt, eine Untersuchung zur „politischen Theologie“, man kann sogar sagen: eine Suche nach den politischen Fehlern. Außerdem wird ein sehr begrenzter Lebensabschnitt in der Zeit von 1918–1933 behandelt, also der Zeitraum zwischen dem Anfang und dem Ende der Weimarer Republik. Schließlich ist der Autor, Jg. 1978, weit von den drei „Kohorten“ oder

Altersgruppen von Jasper entfernt. Seine Perspektive ist bestimmt durch seine Lehrer, in erster Linie natürlich durch seinen Doktorvater Berndt Hamm. Von diesem kommt auch das Ziel der Untersuchung (F 679) mit der Frage nach den „*Faktoren der Anfälligkeit für den Nationalsozialismus*“ (F 681–697) und den „*Faktoren der Resistenz gegen den Nationalsozialismus*“ (F 698–702).

Wenn man bedenkt, daß es sich hier um einen Lebensabschnitt von 15 Jahren aus einem Gesamtleben von 78 Jahren bei Paul Althaus handelt, ist das Verhältnis von Buchumfang und Lebenszeit gewiß überraschend. Das hat indes zwei Gründe: Zum einen werden die Texte aus diesem Lebensabschnitt nicht nur mit großer Sorgfalt ausgewertet und vor allem auch in Text und Anmerkungen ausführlich zitiert; zum andern gibt es einen Anhang zu „*Quellen und Literatur*“ (F 711–800), in dem sich u. a. eine offenbar vollständige Bibliographie der Veröffentlichungen von Paul Althaus findet, eine Zusammenstellung, die für alle Zukunft als Hilfsmittel dienen wird.

Trotzdem muß man fragen, wie sich die zeitliche Begrenzung zu der Beurteilung aus der Perspektive nach 1945 verhält, zumal wenn es dabei um eine geradezu inquisitorische Suche nach Hinweisen auf Nähe oder Ferne zum Nationalsozialismus geht. Fischer verwendet dazu die Unterscheidung von „*Intention und Rezeption*“, um der naheliegenden Gefahr eines „*Determinismus*“ (F 707f) zu entgehen. Man kann das auch so ausdrücken: Er findet bei Althaus zahlreiche Assoziationen, ohne daß damit auch ein Kausalverhältnis, geschweige denn eine unmittelbare Verantwortung für das Geschehen nach 1933 nachzuweisen wäre. Was ist von einem solchen Verfahren zu halten?

Was aber wird nun als „*politische Theologie*“ verstanden? Dazu ist zu lesen: „*Es gehört zu den Hauptmerkmalen der politischen Theologie von Althaus, daß er politische und staatliche Verhältnisse nicht nur von seiner nationalprotestantischen Weltanschauung her beurteilt, sondern mehr noch von seinem Verständnis von Glaube und Kirche her*“ (F 298). Kann man eigentlich von einem Theologen etwas anderes erwarten? Es geht also nicht um eine Prüfung von Theologie nach den Kriterien von Schrift und Bekenntnis,²⁸ sondern es geht durchweg um Politik als Kriterium rechter und falscher Theologie und damit um die Frage, in welcher Weise Paul Althaus zu den Wegbereitern der nationalsozialistischen Machtergreifung von 1933 gehört. Wir haben es also mit dem klassischen Verständnis von „*theologia civilis*“ bzw. von „*bürgerlicher Religion*/„*civil religion*“ zu tun (s. o.).

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Arbeit in fünf Kapitel gegliedert, die jeweils auf politische Voraussetzungen und Konsequenzen bezogen sind: 1. Weltkrieg und Auslandsdeutsche – die Erfahrungen von Althaus in der deutschen Minderheit in Polen und während des 1. Weltkriegs, 2. Die deutsche Niederlage

28 Wie solches zu geschehen hätte, zeigt die Erlanger Dissertation von Joachim Kummer, *Politische Ethik im 20. Jahrhundert. Das Beispiel Walter Künneths*. Leipzig 2011.

und der Versailler Vertrag, 3. „Geschichtstheologie und Krisenverarbeitung“ – die ideologischen Auseinandersetzungen in der Weimarer Republik, 4. „Kirche, Volk und Staat“, 5. Resümee. Mit detaillierten Untergliederungen ist die Arbeit sehr übersichtlich aufgebaut; am Umfang der Kapitel ist zu erkennen, wie der Schwerpunkt des Interesses auf den Kapiteln 3 mit 128 Seiten und vor allem 4 mit immerhin 406 Seiten liegt; hier wird der unmittelbare Übergang zum Nationalsozialismus zwischen 1925 und 1933 in der Erlanger Zeit behandelt. Zusammenfassungen nicht nur am Ende der Kapitel, sondern bei den meisten Unterabschnitten sichern das jeweilige Ergebnis und bieten dem Leser eine vorzügliche Übersichtlichkeit.

Im Blick auf den Inhalt und auf den Autor muß man wohl feststellen, daß im historischen Rückblick die politisch-theologischen Kriterien einer nachlebenden Generation das Interesse der Erforschung der Vergangenheit und damit der Schuld der Väter leiten. Die von Fakultätsmitgliedern auf dem Kirchentag in Nürnberg 1979 gestellte Frage „*Wie war das möglich?*“ erscheint so als Leitmotiv, und damit verbunden ist das verbreitete Interesse der nachwachsenden Generation, daß sich solches nicht wiederholt – wenn man denn tatsächlich aus der Geschichte lernen kann.²⁹

Das große Verdienst der reich dokumentierten, aber dabei zugleich punktuell konzentrierten Untersuchung von Fischer ist wohl darin zu sehen, daß er den plakativen Ausgangs- und Zielpunkt seiner Untersuchung im Blick auf die vorbereitende Affinität zum Nationalsozialismus immer wieder von seinen Quellen her sorgfältig differenziert, ja sogar – bisweilen auch gegen seinen Lehrer B. Hamm (z. B. F 27; 532 Anm. 213) korrigiert. Und so heißt es zusammenfassend im letzten Satz des Buchs: „*Für Althaus, für den es nach eigener Aussage 'die Kanzel ist, die mir auf dem Katheder immer wieder die Aufgabe stellt', vollzieht sich diese Aufgabe im Spannungsfeld von evangeliumsgemäßer Verkündigung und zeitgemäßer Weitergabe des christlichen Glaubens. Er agiert daher als Theologe und Mann der Kirche in der Zeit der Weimarer Republik zwischen Zeugnis und Zeitgeist*“ (F 707).

In dem angeführten Zitat wäre zu beachten, daß bei Althaus der Gottesdienst nicht das Ziel, sondern der Ausgangspunkt der Theologie ist, weil sich hier im Namen des Dreieinigen Gottes Gemeinde versammelt und manifestiert (CA VIII). Was immer wieder von Fischer als „*Ambivalenz*“ beobachtet und durchgehend beschrieben wird, kann auch verstanden werden aus der Konfrontation von Gottes Wort und Handeln mit den menschlichen Wünschen und Werten. Dies aber ist unter den methodischen Voraussetzungen der Untersuchung

29 Wozu freilich G.F.W. Hegel in knapper Form feststellt: „*Aus der Geschichte kann man nur lernen, daß man nichts aus ihr lernen kann*“. Oder Peter Brunner (1900–1981): „*Aus der Geschichte lernt nur der Teufel, nämlich wie man es anstellen muß, damit die Leute immer wieder auf dieselben Fehler hereinfließen*.“

völlig ausgeblendet. Das mag auch daran liegen, daß „Schriftgemäßheit“ und „Zeitgemäßheit“, nicht jedoch Gesetz und Evangelium als die beiden Kriterien der Theologie angesehen werden. Doch das ist wohl eine weit verbreitete Auffassung von Theologie, wenn die Heilige Schrift als Text der Antike, nicht aber als Wort des lebendigen Gottes aufgefaßt wird.

Nun richtet sich das Interesse der Untersuchung durchgehend auf das, was Theologie im Entwurf eines Theologen ist. So geht es, um die ständig wiederkehrenden Begriffe zu nennen, um „Geschichtstheologie“, vor allem um „Schöpfungsordnungstheologie“, um „politische Theologie“, um „Volkstumstheologie“, „Kriegstheologie“, „Ordnungstheologie“ – selbst von „Theologie vor Auschwitz“ und „Theologie vor dem jüdisch-christlichen Dialog“ (F 532) ist die Rede. Daß Theologie als Antwort auf Fragen aufgefaßt wird, bildet z. B. das sog. Korrelationsverfahren von Paul Tillichs (1886–1965) „Systematischer Theologie“. Das heißt: Theologie ist situationsbedingt, und in dieser Weise offenbar auch veränderlich. Um es mit einem Zitat deutlich zu machen: „Als Althaus nach 1918 über seinen kriegsbedingt theozentrisch zugespitzten Gottesbegriff hinausgeht und wieder die Weite eines trinitarischen und damit evangeliumsgemäßen Gottesbildes in den Blick bekommt, bleibt die ihm so wichtig gewordene Einheit von Gott und Volk bestehen“ (F 324; vgl. auch 76f u. ö.). Wenn man diesen Satz genau analysiert, ist zu sagen, daß Gott offenbar ein Produkt von Theologie und Theologen ist; der Theologe macht sich Gott zu seinem Bilde (Dtn 4!), wie das ausdrücklich behauptet wird (z. B. F 142; 324). In dieser Weise werden auch Begriffe wie „Theozentrik“ und „Theonomie“ nicht in dem Sinne verstanden, daß Gott Herr, Schöpfer und Mitte des Seins, Gesetzgeber und Richter ist, sondern es geht um Vorstellungen von Gott, die man haben oder auch nicht haben kann. Wenn Althaus auf das Wächteramt der Kirche gegenüber dem Staat verweist, „von gottloser ‚Eigengesetzlichkeit‘ zur Besinnung auf die Theonomie“ aufzurufen (vgl. Barmen II!), verweist Fischer auf die Trennung von Staat und Kirche (F 295!; s. a. 76; 646; 302; 325; 474). Aber Existenz Gottes bedeutet doch für wahren Glauben und rechte Theologie, daß Gott außerhalb unseres Seins, Denkens und Fühlens existiert und daß wir ihn als persönliches Gegenüber anrufen, verkündigen und verehren. Wenn das fehlt, wird doch jeder Gottesdienst zum Theater und die Theologie zur Ideologie.

Man kann einem jungen Theologen nicht zum Vorwurf machen, was heute herrschende Meinung ist. Doch man muß von Althaus her sagen, daß für diesen durchgehend Theologie von der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort der Heiligen Schrift ausgeht. Althaus spricht sehr direkt von der Wirklichkeit Gottes (z. B. Die christliche Wahrheit. 22ff). Bei Fischer steht die „Wirklichkeit“ Gottes in Anführungszeichen (F 422); sie ist nur Gedanke ohne unterscheidendes Sein, also Existenz Gottes.

Daß Gott nicht nur in Geschichte, Volk und Kirche und nicht zuletzt in den Lebensführungen und -fügungen handelnd gegenwärtig ist, ist für Althaus nicht nur eine Vorstellung, sondern Glaubens- und Lebenswirklichkeit, wie sie mit Wort und Sakrament, vor allem auch mit dem Gebet verbunden ist. Was der Politologe Jasper verstanden hat, scheint dem Theologen Fischer fremd zu sein. Es ist schlimm, wenn dann wichtige Erwägungen von Althaus zur „*Gefahr der politischen Predigt*“ geradezu schnoddrig abgetan werden als Absicht, geschichtliche Ereignisse „*religiös zu verbrämen*“, oder anderes „*theologisch zu verbrämen*“ oder „*Volkstum zur göttlichen Ordnung zu sakralisieren*“ (F 646; 70; 449).

Leider stößt man immer wieder auf ähnliche ironische Bemerkungen, wenn z.B. aus der Perspektive kirchenamtlicher Entscheidungen und Lebenszeugnisse von heute die Äußerungen von Althaus zur Auflösung von „*Einehe, gegen die verantwortungslose Verhütung und Abtreibung der Frucht*“ sowie „*in alledem für die Ordnung Gottes als Richtmaß menschlicher Gestaltung gemeinsamen Lebens*“ als „*geballtes Bild der Weimarer Zeit*“ (F 473f) und als subjektive Meinung abgetan werden. Der Hinweis auf eine „*sogenannte ,Gottlosenpropaganda*“ (F 149) als eine der Ursachen für die Kritik an den damaligen politischen Verhältnissen trifft weder historisch und noch weniger theologisch den Ernst der notwendigen Auseinandersetzungen (s. o. Anm. 2).

Es ist bei der Lektüre des Buchs geradezu bewegend, wie Fischer mit den Äußerungen von Althaus über Gottes Handeln in der Geschichte ringt, wenn er z.B. Althaus zitiert: „*Das Bekenntnis zum Sinn der Geschichte läßt sich jedoch in den Satz von der immanenten lebendigen Gerechtigkeit der Geschichte trotz seines Wahrheitsgehaltes nicht fassen, sondern meint die von keiner Theorie erreichbare Gerechtigkeit Gottes.*“ – „*Die Theorie von der lebendigen Gerechtigkeit der Geschichte hat zunächst von der Macht des Bösen ganz abgesehen. Aber die Geschichte der Völker ist voller Schuld, Hybris, Brutalität. Und wir glauben nicht so an die Gerechtigkeit der Geschichte, daß wir nicht wüßten: ein brutales Volk ohne Geist, Gewissen, Würde kann andere niedertreten und vernichten*“ (F 547). Tragisch ist das deshalb zu nennen, weil Fischer das Anliegen von Althaus völlig zutreffend erkennt. Doch indem er es rein subjektiv auffaßt, verfehlt er das darin zum Ausdruck kommende Zeugnis von der Wirklichkeit Gottes in der Welt und im menschlichen Leben.

Fischers Untersuchung zu dem „*ambivalenten*“ Verhältnis von Althaus in dem Zeitraum von 1918–1933 zu dem Nationalsozialismus in der Zeit von 1934–1945 kann man geradezu als tragische Blindheit bezeichnen. Denn durchgehend wird immer wieder mit guten Zitaten gezeigt, wie Althaus als Prediger und Lehrer Wort und Willen Gottes gegen herrschende Meinungen und Lehren wie Eugenik (F 337ff), Rassentheorien (F 347ff), Volkstumsvergottung – *Die Kirche bleibt dem Volk übergeordnet* – (F 409; 421; 306 u. a.), ja selbst zur Widerstandspflicht nach Act 4, 19; 5, 29 im Jahr 1936 (F 439) stellt.

Besondere Beachtung verdient aus naheliegenden Gründen der sorgfältig dokumentierte Abschnitt über „*Paul Althaus und die Judenfrage*“ (F 475–538), in dem die „*Ambivalenz*“ von gesellschaftspolitischer Konfrontation und theologischer, also schriftgemäßer Reflexion nachgezeichnet wird. Es ist jedoch gerade deshalb unglaublich, wenn Fischer in seiner Zusammenfassung ausdrücklich die Unterstellung von Berndt Hamm wörtlich aufnimmt: Althaus trug „*seinen Anteil dazu bei, daß die mentale Hemmschwelle gegenüber den Verbrechen der Nationalsozialisten abgebaut und die Toleranzbereitschaft, auf die Bereitschaft zum Wegsehen und die unbewußte Fähigkeit des Nichtwahrnehmens, erhöht wurde*“ (F 531f). Die theologische Einsicht und historische Dokumentation wird damit in gesellschaftspolitischen Vorurteilen aufgelöst.

Wenn man in der ganzen Untersuchung nicht nach möglichen politischen Implikationen und Konsequenzen, sondern nach den theologischen Kriterien von Schrift und Bekenntnis gefragt hätte, wäre ein völlig anderes Ergebnis herausgekommen. Mag auch der Verf. eine „*Hermeneutik des Verdachts*“ als Gefahr erkannt haben, so sind doch die Kategorien von „*Ambivalenzen*“, „*Spannungen*“, „*kollektive Prägungen*“, „*Verstrickungen*“ (F 27) eher als psychologische und keineswegs als theologische Kriterien anzusehen. Man bleibt dann an Vermutungen, um nicht zu sagen Unterstellungen, hängen, indem aus heutiger Perspektive und herrschenden Meinungen ein Urteil gefällt wird.

Für Althaus ist vom biblischen Zeugnis her das Wirken Gottes in Gericht und Gnade, Lohn und Strafe deutlich. Das ist freilich nicht kompatibel mit einer Auffassung von Theologie und Kirche, deren Ziel die Verwirklichung von Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung ist, und dazu gehört auch die Überwindung solcher politischer Erscheinungen wie der Nationalsozialismus. Doch entspricht das der erfahrenen Wirklichkeit der Welt? Haben wir aus der Offenbarung Gottes in seinem Wort eine solche Verheißung, daß eine – wie auch immer bestimmte – Theologie die politischen Probleme dieser Welt zu lösen hätte?

In der unter die Verderbensmächte von Sünde, Tod und Teufel gefallenen Welt hat die Obrigkeit als Dienerin Gottes (Röm 13, 1–7) den Auftrag, die Guten zu schützen und die Bösen zu strafen. Die Kirche hat von ihrem Herrn Auftrag und Vollmacht zu binden und zu lösen, Sünde zu vergeben und zu behalten in der Zeit mit Wirkung für die Ewigkeit (Joh 20, 22–23; Mat 16, 19; 18, 18).

Schließlich noch ein notwendiger, wenn auch kurzer Hinweis: Mit Selbstverständlichkeit und übereinstimmend wird in beiden Werken die Beteiligung von Paul Althaus an dem Erlanger Gutachten zur Einführung des Arierparagraphen in die Kirche sowie an dem „*Ansbacher Ratschlag*“ zur Barmer Theologischen Erklärung als schwerwiegender Irrtum angesehen. Dagegen ist nichts einzuwenden. Doch in beiden Fällen ist auf ein bis heute verdrängtes Problem hinzuweisen: Gegenstand des Gutachtens war der Beschluß

der Generalsynode der altpreußischen Union vom 6. 9. 1933 und im Anschluß an diese auch der Synoden von Braunschweig, Sachsen, Lübeck und 1934 Hessen-Nassau, das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ als Kirchengesetz zu übernehmen. Genau das wird auch in dem Erlanger Gutachten abgelehnt. Beim Ansbacher Ratschlag ist nicht darüber zu diskutieren, daß Adolf Hitler im Juni 1934 von vielen als Retter in einer wirtschaftlichen und politischen Notlage angesehen wurde. Wohl aber ist der Satz zu bedenken: *„Als Christen ehren wir mit Dank gegen Gott jede Ordnung, also auch jede Obrigkeit, selbst in der Entstehung, als Werkzeug göttlicher Entfaltung, aber wir unterscheiden auch als Christen gütige und wunderliche Herren, gesunde und entstellte Ordnungen“*. Sind wir uns eigentlich darüber im Klaren, daß alles, was in dieser Welt geschieht, in der Hand Gottes liegt und daß, wie Luther in Aufnahme von Röm 8, 28f sagt, *„es für einen Christen insbesondere heilsnotwendig ist zu wissen, daß Gott nichts nur zufällig vorherweiß, sondern daß er alle Dinge mit seinem unwandelbaren und ewigen, unfehlbaren Willen sowohl vorherieht, beschließt und ausführt“*³⁰?

In der heutigen Verkündigung und besonders in den der Kirche aufgetragenen Fürbittebeten begegnet man immer wieder dem manichäischen Dualismus von Gut und Böse an der Stelle von Gericht und Gnade, und das öffentliche Bekenntnis konzentriert sich auf die Bewahrung und Verbreitung einer universalen Wohlstandsgesellschaft.

Strafe Gottes oder Irrtum von Theologen?

Wie schon eingangs bemerkt, geht es bei beiden Werken über den Erlanger Theologen Paul Althaus um Grundsatzfragen heutiger Theologie und Kirche. Dazu ist Vergessenes oder Verdrängtes hier in Erinnerung zu bringen:

Es hat nach 1945 im deutschen Protestantismus eine harte Auseinandersetzung zwischen zwei Richtungen und Positionen in der Evangelischen Kirche Deutschlands gegeben, die bis heute nachwirkt. Dabei ging es jeweils um die Frage nach der Bewältigung der Schuld. Dokumentiert sind die Positionen in zwei Erklärungen:

1. Das „*Stuttgarter Schuldbekenntnis*“, genauer die „*Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland gegenüber Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen*“ vom 18. Oktober 1945. Ähnliche Erklärungen wurden von Kirchen in Frankreich und Großbritannien abgegeben, in denen von Christen vor Christen Schuld bekannt und Vergebung zugesprochen wurde. So heißt es darin ausdrücklich: *„Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden*

30 De servo arbitrio. WA 18, 615, 12–13.

hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“ Ausdrücklich wird in dem Bekenntnis auch von einer „Solidarität des Leidens und einer Solidarität der Schuld“ gesprochen.

Auf dieser Linie haben Theologen wie *Edmund Schlink* (1903–1984) sowie *Walter Künneth* (1902–1997) ebenso wie auch *Paul Althaus* (J 341) darauf hingewiesen: Ursache des Nationalsozialismus und dafür, daß er auch in der Kirche mit den Deutschen Christen einen beherrschenden Einfluß gewinnen konnte, lag an einer Glaubensschwäche bzw. einem Irrglauben. Schlink beschreibt das so: „Als jene verhängnisvolle Weltanschauung an sie herantrat, haben es viele einfach nicht gemerkt, daß jenes Reden von dem Allmächtigen und seiner Vorsehung nichts zu tun hatte mit dem lebendigen Gott, dem Vater Jesu Christi, sondern sich gegen diesen wandte“... „Christus war ihnen eben keine Wirklichkeit mehr inmitten seiner Gemeinde, sondern er war ihnen schon längst zu einer bloßen Idee geworden“.³¹ Er weist auch darauf hin, wie die Theologischen Fakultäten zerfallen und wie der Religionsunterricht „in den Schulen weithin beseitigt und des biblischen Inhalts beraubt“ wurde. Und Künneth beginnt sein Buch mit der Bemerkung: „Diese Überlegung ist umso mehr geboten, da wir mit Besorgnis erkennen, daß dieselbe Geistigkeit des Nationalsozialismus unter anderem Namen auch heute noch weithin die Seele der Menschheit knechtet“.³² Es ist der Abfall von Gott und seinem Wort, der auch in Kirche und Theologie zu erkennen ist, wo kreatürliche Mächte wie Blut, Boden, Rasse etc. eine beherrschende normative Bedeutung gewinnen. Die Niederlage ist Strafgericht Gottes, und der Ertrag des Kirchenkampfes ist ein Ruf zur Umkehr.

2. Ein „Wort des Bruderrates der evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes“ vom 8. August 1947, das sog. „Darmstädter Wort“.³³

Das Darmstädter Wort hat zwar auch die äußere Form eines Sündenbekenntnisses, ist jedoch durchweg eine politische Erklärung, in der die Ursachen des Nationalsozialismus als Folge einer geistigen Entwicklung gesehen wird, an der auch die evangelische Kirche und ihre Theologie maßgeblich beteiligt gewesen und daher auch für die Folgen verantwortlich sei. Wo in der Stuttgarter Erklärung von Schuld und Vergebung die Rede ist, wird im Darmstädter Wort von „Irrwegen“ gesprochen, die darin gesehen

31 Edmund Schlink, Der Ertrag des Kirchenkampfes Gütersloh 1946/47. S. 8.9.5.

32 Walter Künneth, Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum. Hamburg 1947.

33 Dazu: Hartmut Ludwig, Die Entstehung des Darmstädter Wortes. In: Junge Kirche. Beiheft 8/9. 1977.

werden, daß man das „*Recht auf Revolution*“³⁴ verneint und damit die Diktatur unterstützt hat. Oder daß man die Mahnungen des „*ökonomischen Materialismus der marxistischen Lehre*“ für die Kirche und ihren Einsatz für eine gerechte Gesellschaft nicht beachtet hat.

Die aus diesen Irrwegen abgeleitete Forderung richtet sich nun darauf, die vermeinten Fehler von Theologie und Kirche mitsamt ihren Folgen aufzudecken und zu beseitigen. Das mündet in ein rein politisches Programm mit dem Aufruf: „...werdet Euch ...der Verantwortung bewußt, die alle und jeder einzelne von uns für den Aufbau eines besseren deutschen Staatswesens tragen, das dem Recht, der Wohlfahrt und dem inneren Frieden und der Versöhnung der Völker dient.“

Hier haben wir das Konzept, das heute mit aller Selbstverständlichkeit und ohne die Möglichkeit zu einem sinnvollen Widerspruch kirchenpolitisch dominiert und das in außerparlamentarischer Opposition auf kirchlicher Basis durchgesetzt wird.

Die Konsequenz aus dieser Position ist jedoch nun: Theologie hat politische Konsequenzen, und in diesen Konsequenzen liegt dann auch das Kriterium für rechte und falsche Theologie. Es geht dann nicht mehr um wahr und falsch am Maßstab des Wortes Gottes der Heiligen Schrift und der verbindenden Bekenntnisse mit der Verantwortung dafür, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt, sondern es geht um rechte und – vorzugsweise oppositionelle und außerparlamentarische linke Politik.

Erlanger Geschichte für die Gegenwart ist mit den beiden Werken über Paul Althaus ein Lehrstück für Theologie und Kirche, das keineswegs nur einer rückblickenden Erinnerung in Rechtfertigung oder Anklage dient, sondern in dem wir auf sehr ernst zu nehmende Defizite heutiger Theologie und Kirche hingewiesen werden, wenn sich denn die Augen dafür öffnen.

Das bis heute immer von neuem bewegende Thema „*Paul Althaus als Subjekt und Objekt der ,Vergangenheitsbewältigung‘*“ wird von Jasper zum ersten Mal und in großer Ausführlichkeit unter Verwendung der Universitätsakten und daher auch mit allen Peinlichkeiten „kollegialer“ Sentiments und Ressentiments behandelt. Er schildert auch die persönlichen Auswirkungen dieser Situation für ihn und seine Familie sowie die Entlassung aus der Universität und deren Widerruf nach dem Freispruch durch die Spruchkammer.

In einem weiteren Abschnitt schildert Jasper, in welcher Weise Paul Althaus „*als Prediger und Theologe*“ das Thema Schuld vor Gott und vor Menschen in eindrucksvoller Weise für sich und seine Hörer behandelt hat. Von Verdrängung oder Verschweigen kann hier überhaupt nicht die Rede sein. Wenn Jasper das als

34 Darauf beruft sich auch Adolf Hitler, *Mein Kampf*: „Wenn durch Hilfsmittel der Regierungsgewalt ein Volkstum dem Untergang entgegengeführt wird, dann ist die Rebellion eines solchen Volkes nicht nur Recht, sondern Pflicht...Menschenrecht bricht Staatsrecht.“ S. 104.

„Lernprozeß“ bezeichnet, ist sicher nur die äußere, jedoch nicht die geistliche Seite dieses Vorgangs erfaßt, wie das Althaus seiner Gemeinde sagt: „*Wir wollen im Angesicht Gottes unerbittlich nach unserer Schuld fragen*“ (J 337). Dabei klingt auch an, wie in dieser Zeit um das Stuttgarter Schuldbekennnis gerungen wurde.

Fischer faßt in einem Resümee seiner Intention entsprechend die Faktoren für die Anfälligkeit für und der Resistenz gegen den Nationalsozialismus in der Weimarer Zeit zusammen. Das Thema der Schuld wird daher nicht unmittelbar behandelt, obwohl die Materialien dafür zusammengetragen werden.

Doch wir stehen heute, und dies nicht nur durch die beiden Arbeiten, vor der Tatsache, daß Althaus und mit ihm „die Erlanger“ von weltlichen Gerichten freigesprochen sind, jedoch nach wie vor, vielleicht sogar mit zunehmender Heftigkeit und abnehmender Sachkenntnis öffentlich an den Pranger gestellt werden und wie in diesem Zusammenhang wichtige theologische Grundlagen (s.o.) einfach als überholt angesehen oder als falsch abgetan und schließlich vergessen werden. Umso schärfer werden politische Ansichten aus der heutigen Perspektive als theologische Irrtümer dekuviert.

Dazu ist zu bemerken: Bei theologischen Irrtümern kann es nur um das gehen, was im Gericht Gottes heilsentscheidend ist, und zwar in der Ausübung des Wächteramts (Ez 3, 16–19; 33, 7–11), das an das unveränderliche Wort Gottes der Heiligen Schrift gebunden und im Bekenntnis der Kirche mit der Abgrenzung gegen die immer neuen Irrlehren bezeugt wird. Ein solcher Vorwurf wird gegen „die Erlanger“ an keiner Stelle erhoben. Daher ist zu fragen, ob nicht die anhaltenden Beschuldigungen ihre tiefere Ursache darin haben, daß sich darin der Widerspruch gegen Gott und sein Wort, damit aber auch gegen das Bekenntnis der Kirche richtet. Dazu wäre die Barmer Theologische Erklärung von 1934 mit ihrer Präambel und den 6 Punkten im Blick auf die gegenwärtige Theologie und Kirche sorgfältig zu bedenken. Die Ablehnung „der Erlanger“ bezog sich in erster Linie auf den Anspruch dieser Thesen als Bekenntnis ohne bestehende Bekenntnisgemeinschaft sowie inhaltlich auf den Antinomismus in den Thesen 1 und 2, mit dem eine Erkenntnis von Gottes Handeln in der Schöpfung völlig übergangen wurde.³⁵ Hier liegt die Wurzel von bis heute ungeklärten theologischen und kirchlichen Problemen.

So haben die beiden Werke über den Erlanger Theologen Paul Althaus eine höchst aktuelle, wenn auch unterschiedliche Funktion für Theologie und Kirche. Ob mit oder gegen die Absicht und Einsicht der Autoren zeigt sich, wie das Zeugnis weitergeht, auch wenn der Zeuge längst heimgegangen ist.

35 Zu der inhaltlichen Kritik am Antinomismus in den Thesen 1 („Christus...das eine Wort Gottes“) und 2 – („die gottlosen Bindungen dieser Welt“) – vgl. A. Wenz (wie Anm. 8), 157–161.

Theologische Fach- und Fremdwörter

Antinomismus = Leugnung der Verbindlichkeit der Gebote Gottes für den Christen – **Exordium** = Einleitung einer Rede – **Friedelehe** = (angebliche) Eheform im Frühmittelalter, die nur auf der Willensübereinkunft der Eheleute beruhte und faktisch neben einer offiziell anerkannten Ehe bestehen konnte (von mittelhochdeutsch „friudiea“ = Geliebte) – **Loci communes** = Allgemeine Grundbegriffe der Theologie, Bibelstellen, die diese Grundbegriffe erläutern – **Kairos** = besonderer, von Gott gegebener Zeitpunkt; geschichtliche Ereignisse werden mithilfe dieses Begriffs gerne religiös überhöht – **Muntehe** = patriarchale Eheform bei den freien Germanen, bei der der Ehemann die Vormundschaft und Bestimmungsgewalt über seine Ehefrau von deren Vater erhielt (von althochdeutsch „munt“ = Schirm) – **Volksnomos** = angeblich von Gott jedem Volk über die Heilige Schrift hinaus gegebenes völkisches Gesetz (im Dritten Reich von den „Deutschen Christen“ vertretenes theologisches Konzept)

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

Propst i. R.
Christoph Horwitz

Am Schlatthorn 57
21435 Stelle

Prof. Dr.
Robert A. Kolb

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

Prof. Dr. theol. Dr. phil.
Thomas Schirrmacher

Friedrichstr. 38
53111 Bonn

Professor Dr.
Reinhard Slenczka

Spardorfer Str. 47
91054 Erlangen

**Denn obgleich das Werk am Kreuz geschehen
und die Vergebung der Sünden erworben ist, so kann
sie doch nicht anders denn durchs Wort zu uns kommen.**

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- W. Rominger: Umfassend interessiert und gebildet:
der Theologe, Reformier und Schriftsteller J. V. Andreae
- W. von Meding: Jesus Christus herrscht als König

Umschau:

- H. Sonntag: Weise mir, Herr, deinen Weg.
In memoriam Joachim Heubach

Rezension:

- J. Junker: VELKD, Evangelisch-lutherische Identität
- A. Wenz: F. Siegert (Hg.), Kirche und Synagoge

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 Dr. theol. Andrea Grünhagen
Große Barlinge 37, 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, Advokatenweg 48, 06114 Halle/Saale

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

Meo!

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2014

ISSN 0949-880X

19. Jahrgang

Aufsätze:

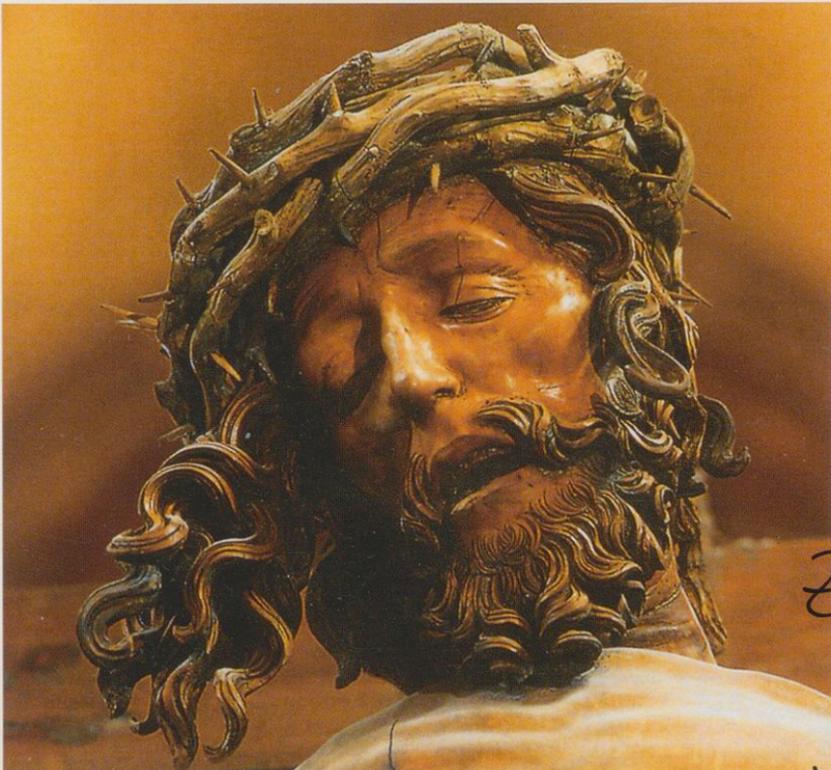
- W. Rominger: Umfassend interessiert und gebildet:
Johann Valentin Andreae 207
- W. von Meding: Jesus Christus herrscht als König 231

Umschau:

- H. Sonntag: Weise mir, Herr, deinen Weg.
In memoriam Joachim Heubach (1925–2000) 243

Väterlesung:

- H. Sasse: Das Ende der luth. Landeskirchen Deutschlands 253



210

R X

Inhalt

<u>Aufsätze:</u>	
W. Rominger:	Umfassend interessiert und gebildet: der Theologe, Reformier und Schriftsteller Johann Valentin Andreae 207
W. von Meding:	Jesus Christus herrscht als König 231
<u>Umschau:</u>	
H. Sonntag:	Weise mir, Herr, deinen Weg. In memoriam Joachim Heubach (1925–2000) Theologe – Prediger – Bischof 243
<u>Väterlesung:</u>	
H. Sasse:	Das Ende der luth. Landeskirchen Deutschlands 253
<u>Rezensionen:</u>	
A. Wenz:	F. Siegert (Hg.), Kirche und Synagoge 261
J. Junker:	J. Diestelmann, Luther oder Melanchthon? 266
J. Junker:	VELKD, Evangelisch-lutherische Identität 267
Inhaltsverzeichnis des 19. Jahrgangs 2014 269	

Zum Titelbild

*Aus der Kreuzigungsgruppe zu St. Sebald in Nürnberg von Veit Stoß (1447–1533) aus dem Jahr 1520: Haupt des gekreuzigten Herrn Jesus Christus. Das Werk ist wohl eine der beeindruckendsten Holzschnitzereien, die es überhaupt bis jetzt gibt. Es lohnt sich wohl, sich in dieses Anlitz zu versenken, um Details wahrzunehmen: Das nur leicht geneigte Haupt, das fragil ausgeführte Haupthaar, die Holzstrukturen der Dornenkrone, der durch den nun eingetretenen Tod entspannte halboffene Mund und die noch nicht ganz geschlossenen Augen. Es ist ein Bild, das uns nicht mehr losläßt: „Wahr Mensch und wahrer Gott“, das „Haupt voll Blut und Wunden“! Man vergleiche vielleicht auch diesen Ausschnitt mit der etwa in der gleichen Zeit entstandenen Kupferstichdarstellung des Schmerzensmannes von Albrecht Dürer, dem Nürnberger „Kollegen“ von Veit Stoß. J.J.
Quelle: Ausschnitt aus einer Postkarte. Foto Limmer*

Walter Rominger:

Umfassend interessiert und gebildet: der Theologe, Reformers und Schriftsteller Johann Valentin Andreae

Wichtiger Vertreter der Reform-Orthodoxie und geistiger Vater des Pietismus

Anstelle einer Einleitung: Gleichen Johann Valentin Andreae und Ernest Hemingways „alter Mann“ einander?

Seinen an sich verdienstvollen Aufsatz über Johann Valentin Andreae beendet Martin Brecht mit dem Hinweis auf die großartige Gleichniserzählung Ernest Hemingways „Der alte Mann und das Meer“: Dieser bekommt den größten Fisch, den er je gesehen hat, an die Harpune, kämpft darum – letztlich vergeblich – mit Haifischen, bis er am Schluß nicht mehr als das Fischgerippe in den sicheren Hafen bringt. Ganz ähnlich sei es dem Kirchenreformer Johann Valentin Andreae auch ergangen, so Brecht, da sich dessen Reformideen zum allergößten Teil nicht hätten durchsetzen lassen.¹ Doch wie diese Überlegungen zeigen werden, ist dem zu widersprechen, da eine solche Einschätzung sich nur auf den ersten Blick einstellen mag.

Der aus dem Württembergischen kommende überzeugte fromme lutherische Theologe, Kirchenreformtheoretiker und Kirchenreformer an der Schwelle zum aufkommenden Pietismus, Johann Valentin Andreae und der Existentialist Ernest Hemingway vertragen einen Vergleich nicht, erscheint doch nach der Novelle Hemingways alles als sinnlos und bleibt keine Hoffnung; für Johann Valentin Andreae trifft solches nicht zu. Zwar ließ sich durchaus von dem, was er anstrebte, vieles zu seiner Zeit nicht verwirklichen, doch wirkte das von ihm Angeregte und Angestoßene weiter, wenn auch oft zunächst „nur“ „im Untergrund“; sinn- und ergebnislos war es aber auf keinen Fall. Schon insofern nicht, weil es für gegenwärtige Zeiten auch noch weit über 400 Jahre noch manches bietet, das der Beachtung wert ist.

Doch damit sind wir vorausgeeilt zu dem, was als Erreichtes und Beständiges zu bezeichnen ist und erst am Ende der Überlegungen stehen kann. Es gilt zunächst einmal, da Johann Valentin Andreae einer Theologendynastie

¹ Martin Brecht, Johann Valentin Andreae, in: Martin Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte, VII, Orthodoxie und Pietismus, Stuttgart 1982, Verlag W. Kohlhammer, S.134; der ganze Aufsatz S.121–135.

entstammt, diese zu berücksichtigen und einen kurzen Blick auf die Zeit zu werfen, der er entstammte, da diese zum einen eine Zeit sich abzeichnenden Umbruchs war und zum andern ganz allgemein ein jeder, und für große Geister gilt dies nicht weniger, in einer auch auf ihn und sein Denken abfärbenden Zeit lebt.

(A) Vorfahren und „Umfeld“

(a) Enkel von Jakob Andreae

Johann Valentin Andreae war der Enkel des nicht allein berühmten, sondern auch verdienstvollen Tübinger Theologen und Universitätskanzlers Jakob Andreae, einer der maßgeblichen Väter der lutherischen Kirche bei deren Konsolidierung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der an der Bekenntnisbildung ganz wesentlichen Anteil hatte.

Geboren wurde Jakob Andreae am 25. März 1528 im von Stuttgart nicht weit entfernten Waiblingen als Sohn eines Schmieds und verstarb im 64. Lebensjahr am 7. Januar 1592 in Tübingen. Der von den württembergischen, lutherisch gesonnenen Reformatoren Erhard Schnepf (1495–1559) und Johannes Brenz (1499–1570) geprägte Jakob Andreae war damit Vertreter der zweiten Generation, welcher es gelang, die lutherische Reformation durch das Augsburger Interim (1548) hindurch zu bewahren und den Aufbau der Landeskirche abzuschließen. 1546 wurde Jakob Andreae Diakon/Pfarrer in Stuttgart, im selben Jahr Diakon/Pfarrer in Tübingen, was er während des Augsburger Interims (1548) auch blieb, bis er 1553 Pfarrer und Superintendent in Göppingen am Fuße der Schwäbischen Alb wurde und anschließend dasselbst sogar, mit gerade einmal 25 Jahren, zum Generalsuperintendenten aufstieg, bis er, knapp zehn Jahre später, 1561, als Propst, Professor und ab 1562 als Universitätskanzler nach Tübingen, an die von Graf Eberhard im Bart (1450–1496) einst gegründete Universität wechselte. Neben Johannes Brenz war er wesentlich am Aufbau der württembergischen Kirche beteiligt und zeigte sich zudem als Schüler Brenz' an der Abendmahlschristologie interessiert. Er war Befürworter eines Luthertums mit großer Weite und deshalb beinahe pausenlos um die Einheit des Protestantismus bemüht; er strebte eine Einigung mit Theodor Beza (1519–1605), dem Nachfolger Johannes Calvins (1509–1564) in Genf und Guillaume Farel (1489–1565) (Jakob Andreae verhandelte 1557 mit ihnen) an, konnte dabei aber keinen Erfolg erzielen in seinen Bemühungen um Konziliation (Versöhnung) aller Evangelischen. Auch sein Versuch, nach Calvins Vorbild die Kirchenzucht zu reformieren, scheiterte; bei einem ähnlichen Unterfangen hatte denn auch sein Enkel Johann Valentin Andreae keinen Erfolg. Sein Briefwechsel mit dem Patriarchen von Konstantinopel seit 1573 und die Übersetzung lutherischer Bekenntnisschriften ins Griechische zeitigten ebenfalls keine nennenswerten Ergebnisse im Hinblick auf Einigung der

Kirchen und blieben damit erfolglos. An vielen religionspolitischen Gesprächen nahm er teil. Seit 1556 war Jakob Andreae Mitreformator südwestdeutscher Territorien. Ab 1568 reformierte er Braunschweig-Wolfenbüttel nach dem Vorbild Württembergs. Er trat als Verfasser von Kirchenverfassungen, etwa von Baden-Durlach, Braunschweig, Hohenlohe, Kursachsen und verschiedener Reichsstädte hervor. Territorialfürstliche Kirchenpolitik vertrat er nach dem Stuttgarter Ubiquitätsbekenntnis. Für die wenigstens zunächst streng lutherische Ausrichtung Württembergs war er bestimmend.

Den größten Dienst erwies Jakob Andreae dem deutschen Luthertum dadurch, daß dieses dank Andreaes Beharrlichkeit nach anfänglichen Schwierigkeiten durch das Konkordienbuch von 1580 eine Einigung erreichte. Wie es zunächst lief, konnte nicht unbedingt damit gerechnet werden. Zwar waren, weil sich Gespräche mit den Nachfolgern Calvins als unfruchtbar erwiesen hatten, die Vermittlungsversuche auf Philippisten und Flacianer beschränkt geblieben, aber dennoch scheiterte in den Jahren 1568 bis 1570 ein erstes Konkordienwerk. Bei einem Neuansatz 1573 blieben die Philippisten ausgeschlossen. Die „schwäbische Konkordie“ Jakob Andreaes von 1574 bildete gewissermaßen die Grundlage der Konkordienformel, an deren Zustandekommen und Durchsetzung Jakob Andreae von Kursachsen aus in den Jahren 1576 bis 1580 wesentlich mitwirkte. Er verfaßte deren ersten kürzeren Teil, die „Epitomae“ und redigierte das Konkordienbuch. Das literarische Œuvre Jakob Andreaes ist mit gut 200 Schriften gewaltig.

(b) Soziale Verhältnisse im 17. Jahrhundert

Das 17. Jahrhundert zeichnete sich dadurch aus, daß es als Zeitalter eines Einheitsstaates gelten darf. Innerhalb eines vom jeweiligen Landesherrn regierten Territoriums wurde nur eine konfessionelle Ausrichtung geduldet, was in Württemberg dazu führte, daß ein – wesentlich veranlaßt durch Jakob Andreae – strenges Luthertum herrschte, das sowohl im Konsistorium als auch an der Universität Tübingen vertreten wurde. Von Obrigkeit und Untertanen wurde eine Identifikation damit erwartet. Doch schien inzwischen die Zeit darüber hinweggegangen zu sein; denn regierungsmäßig bewegte man sich auf den Absolutismus zu, der sich der herrschenden Religion nicht mehr unterordnete, sondern sich dieser eher als seiner Staatsideologie bediente. Was bisher trug, schien nun in Frage gestellt, da Glaube und Denken als überholt und veraltet erschienen. So befand sich das dem Leben Stabilität und Ausrichtung gebende System in einer latenten Krise, die Religion, Wissenschaft und Gemeinwesen betraf. Dieser Zustand bestand bereits vor dem Dreißigjährigen Krieg. Doch der Krieg, in dem es so häufig nur noch ums nackte Überleben ging, verstärkte die krisenhafte Situation noch.

Jedoch gab es aufgrund dessen Überlegungen und sogar Konzepte für eine „Generalreformation“, womit eine Erneuerung aller Lebensbereiche gemeint

war. Diese „Generalreformation“ war als eine von der Theologie aus bestimmte gedacht; das scheinen Überlegungen zu sein, die dem gegenwärtigen Zeitalter mit all seinen krisenhaften Erscheinungen völlig fremd geworden sind, da doch offensichtlich so gut wie niemand von Gott aus denkt.² Johann Arndt (1555–1621, sechs Bücher „Vom wahren Christentum“), einer der maßgeblichen Wegbereiter des Pietismus, strebte eine individuelle Erneuerung an; aber nun gab es auch ein Streben danach, die Strukturen zu ändern. Aufs Ganze gesehen waren die Vertreter dessen nicht besonders erfolgreich, obschon ihnen zugestanden werden muß, daß sie das Aufkommen des Pietismus gewissermaßen vorbereiteten.

Dies waren zum einen die Voraussetzungen, unter denen Johann Valentin Andreae leben und wirken konnte und mußte, zum andern aber auch wirkte. Auch er kann als einer der Wegbereiter des Pietismus gelten. Er war, wie ihm dies dann der gut eine Generation jüngere Philipp Jakob Spener (1635–1705), der Vater des Pietismus, bescheinigte, einer der ersten, der diese krisenhafte Situation erkannte und, auch das wird sich zeigen, Abhilfe schaffen wollte. Man mag der Ansicht sein, von alledem was er wollte, habe Johann Valentin Andreae am Ende nur wenig erreicht. Doch das erscheint zu oberflächlich geurteilt, zumal seine Gedanken „unterirdisch“ und auf Spätere sich ausgewirkt haben, ja zumindest teilweise auch in der Jetztzeit beachtenswert bleiben. Daß seine Lebensernte auf den ersten Blick bescheiden zu sein scheint, mag mit dem so langen und schrecklichen Dreißigjährigen Krieg zusammenhängen; eventuell wäre sie ansonsten reicher ausgefallen. Aber es war gerade auch der Dreißigjährige Krieg, der Johann Valentin Andreae reifen ließ und manchen Gedanken und manche Aktivität erst freisetzte; möglicherweise wäre sonst sein Leben oberflächlicher verlaufen und hätte weniger nachhaltig sowohl für seine Zeit als auch für spätere Generationen gewirkt. Johann Valentin Andreae wäre dann ohne den Dreißigjährigen Krieg nicht zu dem geworden, zu dem er geworden ist.

Johann Valentin Andreaes Lebensweg

(a) *Kindheit und Jugend*

Am 17. August 1586 wurde Johann Valentin Andreae in Herrenberg als Sohn eines Spezialsuperintendenten geboren. Er, der Enkel Jakob Andreaes, des Mitverfassers der Konkordienformel, entstammte einer württembergischen

2 Wohin dieses Denken und Handeln führt, darauf haben in einem Anfang 2014 erschienenen engagierten Buch zehn Professoren ganz unterschiedlicher Fachdisziplinen hingewiesen: „Höllenstein und Hoffnung. Warum unsere Zivilisation zusammenbricht und wie sie sich erneuern kann“, Hans-Joachim Hahn/Lutz Simon (Hg.), München 2014, Olzog Verlag; vgl. dazu auch: *ideaSpektrum* 50/2013, S.16–19. Eine Lösung sehen sie in der Hinwendung zu Gott, was vor Jahren bereits auch der Schriftsteller und Literaturnobelpreisträger, der russisch-orthodoxe Christ Alexander Solschenizyn angeregt hat.

Pfarrfamilie, die in hohem Ansehen stand und Umgang mit Vornehmen und Fürsten pflegte.

Im Jahr 1591 war sein Vater Prälat in Königsbronn auf der Ostalb in der Nähe Ulms geworden. Im Elternhaus herrschte keinerlei Enge. So wurde dem heranwachsenden Johann Valentin Andreae ein weiter geistiger Horizont vermittelt. Der Vater zeigte sich offen für Alchemie, jener Lehre, die eines gewissen spekulativen Zuges nicht entbehrt, ist sie doch irgendwo zwischen Geheim- und (seriöser) Naturwissenschaft anzusiedeln. Auch die Mutter zeigte dergleichen Interessen.

Doch bereits 1601 – Johann Valentin Andreae war damals gerade 15 Jahre alt – verstarb der Vater. Eine überaus große Vater-Sohn-Bindung scheint indes nicht bestanden zu haben; jedenfalls hatte dieser den Sohn nicht in eine bestimmte geistig-geistliche Richtung gelenkt oder gar gedrängt. Ein bestimmter Weg war ihm also nicht vorgezeichnet. Er mußte sich seinen Weg selbst suchen, und er hat sich – wie sich zeigen wird – diese Suche wahrlich nicht leicht gemacht, die überdies viel Zeit seines Lebens in Anspruch nahm, obschon dies keine vergeudete Zeit war. Und als er seinen Weg dann gefunden hatte, beschränkt er diesen auch konsequent.

Jedenfalls siedelte nach dem Abscheiden des Vaters Johann Valentin Andreaes die Familie nach Tübingen über, was für die Erziehung der Kinder als vorteilhaft erschien, da zudem noch Beziehungen zu Schülern des Großvaters Jakob Andreae vorhanden waren. Für den heranwachsenden Johann Valentin Andreae sollte die Universitätsstadt am Neckar große Bedeutung für seine geistig-geistliche Entwicklung bekommen nebst den – teilweise erzwungenen – Bildungsreisen. Tübingen galt zum einen als ein Hort lutherischer Rechtgläubigkeit und zum andern als Ort der aufkommenden Naturwissenschaften, zu denen sich der junge Johann Valentin Andreae, da er vielseitig interessiert – und später auch vielseitig bewandert – war, sogleich hingezogen wußte.

Es war gerade das Aufkommen der Naturwissenschaften, die den Beginn eines neuen Zeitalters ankündigten. Aber damit verband sich, wie bereits erwähnt, auch das Empfinden, eine schwerere Krise ziehe herauf. Was bislang als festgefügt erachtet wurde, geriet ins Wanken. Aufgrund neuer Erkenntnisse in Physik, Astronomie, Geographie, Geschichte und – damals nicht genau zu unterscheiden – Alchemie und Chemie änderte sich auch das Weltbild, obwohl das, wie etwa durch den Tübinger Astronomen Mästlin, der der Lehrer des „Astronomierevolutionärs“ Johannes Kepler (1571–1630) war, noch unter der Decke zu halten versucht wurde. Doch eines war klar: Durch neues Wissen entstehen Spannungen. Das betraf denn auch das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft(en). Die altprotestantische Orthodoxie geriet immer mehr in die Defensive und mußte über die Jahre hinweg eine Bastion nach der anderen räumen.

Doch genauso waren politische und gesellschaftliche Vorgänge von dem sich abzeichnenden Umbruch betroffen. Der Fürstenstaat in seiner absolutistisch werdenden Form stand nicht mehr fraglos als der einzige und beste fest. Andere Formen schienen einer selbstbewußt werdenden ständischen Gesellschaft durchaus denkbar.

Kritik meldete sich also, die durchaus ein gewisses Selbstbewußtsein besaß und sich nicht in Resignation erging, sondern die Hoffnung auf Reformen freisetzte, bis hin zur Überzeugung, die Reformation erfahre nun ihre Vollendung: Nachdem die Lehre durch Luther und seine Mitstreiter etwa ein Jahrhundert zuvor erneuert worden sei, käme nun die Erneuerung des Lebens. Und wie es in krisenhaften Zeiten immer wieder vorkommt, herrschte eine starke Naherwartung und wähten – nicht allein, aber auch – Tübinger Theologen (und Bürger) den „lieben jüngsten Tag“ (Luther) vor der Tür stehen und sahen das Ende aller Dinge herbeigekommen und das goldene Zeitalter in allernächster zeitlicher Nähe.

(b) Lehr- und Wanderjahre

In dieser spannungsgeladenen Zeit wuchs Johann Valentin Andreae in Tübingen als Jugendlicher und junger Erwachsener heran und begann sein Studium. Für ihn war es anregend, die Spannung zwischen Etabliertem und Neuem zu erleben. Weil das, was kommen sollte, ja noch gar nicht bekannt war, wurde die Spannung sogar noch gesteigert, wiewohl im Unbekannten freilich immer eine Gefahr steckt. Johann Valentin Andreae sog das Neue begierig in sich auf, wie dies Heranwachsenden eigen ist.

Er hatte sein philosophisches Studium abgeschlossen und mit dem theologischen bereits begonnen, als er, verursacht durch ein Pamphlet, das ihm wahrscheinlich bekannt war, mit dem er jedenfalls in Verbindung gebracht wurde, in eine schwierige Lage geriet und es deshalb naheliegend erschien, zumindest für einige Zeit von Tübingen fern zu sein. Deshalb reiste er nach Straßburg, Heidelberg und Frankfurt und war anschließend in Lauingen an der Donau Hofmeister (Erzieher) bei jungen Adligen. Das war keineswegs die einzige Reise Johann Valentin Andreaes; vielmehr mußte er sich auch später, wiederum aufgrund für ihn prekärer Situationen, noch zwei weitere Male auf Reisen begeben, die ihn noch weiter wegführten. Doch zumindest etwas Gutes bewirkten diese; sie waren Bildungsreisen und erweiterten den geistig-geistlichen Horizont des wißbegierigen jungen Johann Valentin Andreae beträchtlich. Auf seiner zweiten Bildungsreise erreichte er Genf und lernte dort das calvinistische Gemeinwesen kennen, das ihn mächtig beeindruckt haben muß. Jedenfalls sind seine angestoßenen und später durchgeführten Kirchenreformen ohne Kenntnis und Hochschätzung dessen kaum denkbar. Die dritte (erzwungene) Bildungsreise führte ihn noch weiter – über Österreich bis Rom. Und obwohl inzwischen beträchtlich Zeit vergangen war und trotz der großen räumlichen

Distanz, die Johann Valentin Andreae zu Tübingen hielt, war über seine Sache eben kein Gras gewachsen. Als Pfarrer in Württemberg Anstellung zu finden, darauf konnte er nicht hoffen, weshalb weitere theologische Fortbildung zu diesem Zeitpunkt zwecklos erschien, so daß er Haushofmeister blieb.

Deshalb orientierte er sich anderweitig, völlig fachfremd; für einen Abkömmling aus vornehmem Hause, das auch Zugang zu den „besseren“ Kreisen hatte, mag das, was er tat, sonderbar anmuten, aber für Johann Valentin Andreae, der keine Standesdünkel hatte, war es offensichtlich keine vergeudete Zeit; vielmehr wurde sein Horizont wiederum erweitert und sein Geschick gefördert: Bei einem Goldschmied und bei einem Tischler ließ er sich handwerklich schulen; als Autodidakt erlernte er das Zither- und Lautenspiel.

Gerade in der Zeit, zu der Johann Valentin Andreae sich nicht seinem Theologiestudium widmete, oder vielleicht besser: nicht widmen konnte, hatte er Umgang mit nonkonformistischen Außenseitern, die aber wiederum horizonsweiternd bei ihm wirkten, etwa mit einem frühpensionierten Pfarrer, einem erfolglosen Studenten und dem ehemaligen Juristen Heß, der inzwischen in Tübingen als Arzt wirkte und Anhänger von Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus (1493–1541), war, welcher wiederum der Medizin ganz neue Impulse einhauchte. In Heß trafen tiefe Frömmigkeit und große Gelehrsamkeit aufeinander; seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse waren immens, seine Frömmigkeit ließ ihn das Ende der Welt als nahe herbeigekommen sehen.

Nun hat weder Valentin Andreae noch sonst jemand darüber Bericht gegeben, was inhaltlich bei den Zusammenkünften verhandelt wurde. Doch dieses läßt sich aus dem, was Johann Valentin Andreae später zu Papier brachte und anstrebte, in etwa erschließen. Das Zusammentreffen von Frömmigkeit und Gelehrsamkeit in diesem Kreis gebar allem Anschein nach die Vorstellung, durch verbesserte Wissenschaft in einer fruchtbaren Verbindung mit einer erneuerten Frömmigkeit eine Erneuerung des (gesamten) Gemeinwesens zu bewirken. Um eine Erneuerung des Gemeinwesens ging es denn auch in den drei Jahre später erscheinenden Rosenkreuzerschriften, als deren Verfasser Johann Valentin Andreae gelten kann, auch wenn sich um die Verfasserschaft ein großes Geheimnis rankt. Doch schon Andreaes Wappen, das Andreaskreuz mit Rosen weist auf ihn als Verfasser hin. Drei Bücher umfassen diese „Rosenkreuzerschriften“: 1. Bericht über das Gerücht von einer angeblichen Bruderschaft des Rosenkreuzes; 2. Das Bekenntnis dieser Bruderschaft; 3. Das alchemistische Märchen von der chymischen Hochzeit des Christian Rosenkreuz. Zu dieser letzten der drei genannten Schriften stellte sich Johann Valentin Andreae als Verfasser. Diese Bruderschaft erhob den wahrlich hohen, gar vermessen anmutenden Anspruch, im Besitz allen Wissens zu sein. Und sie gab ebenso das Versprechen ab, wer guten Willens sei, könne dieses auch erhalten. Alchemistischer Herkunft war der Gedanke, Gold machen zu können, wobei dieser für die Bruderschaft keinen Leitgedanken

bildete. Leitend für diese Bruderschaft war vielmehr das Streben nach einem umfassenden Wissen, das Bibel, Natur und Menschen umschloß. Bei diesem universalen Unterfangen wurden offensichtlich Theologie, Naturwissenschaft und Menschenkunde noch zusammen gesehen und als zusammengehörend betrachtet und nicht aufgespalten oder gar als gegensätzlich angesehen. So stellt die Gemeinschaft der Rosenkreuzer den Versuch dar, Wissenschaft und Frömmigkeit zu vereinen und die von so manchem gewünschte und erwartete „Generalreformation“ herbeizuführen, welche die ganze Welt umfassen sollte, um diese in eine bessere Zukunft zu führen; utopische Momente scheinen durchaus vorhanden zu sein, und deshalb ist es so gar nicht verwunderlich, daß Jahre später Johann Valentin Andreae eine Staatsutopie entwarf: Vorarbeiten dafür liegen in den „Rosenkreuzerschriften“ bereits vor. Aber in der Realität fand die Gemeinschaft der Rosenkreuzer keinen Haftpunkt; sie war unwirklich. Der Freundeskreis erschien damit wohl auch nicht mehr als ernstzunehmender Gesprächspartner, wiewohl deren Ideen damit nicht gänzlich obsolet wurden und nicht von allen als rein unzeitgemäße Betrachtungen angesehen wurden. Ja, es gab sogar solche, die in Europa ernsthaft nach dieser Bruderschaft suchten. René Descartes (1596–1650), der an den Beginn der Aufklärung zu setzen ist, soll durch die Rosenkreuzerschriften zur Grundeinsicht seines philosophischen Wirkens gekommen sein, dem methodischen Zweifel. Ohne Wirkung blieben die Rosenkreuzerschriften jedenfalls nicht. Indes sah sich Johann Valentin Andreae dazu genötigt, um sich selbst zu schützen, bekanntzugeben, er kenne diese Bruderschaft nicht, was ja insoweit stimmte, als diese eine idealisierte, imaginäre war, hinter der jedoch real der Tübinger Kreis, in welchem Johann Valentin Andreae zu der Zeit verkehrte, stand. Dieser hingegen behauptete, die in den Rosenkreuzerschriften publik gemachten Vorstellungen gäben nicht seine eigenen wider.

Johann Valentin Andreae muß also selbst bemerkt haben, daß er sich an eine gefährliche Scheinwelt verloren hatte und er wiederum in Gefahr geraten war. Dieser versuchte er durch eine erneute Reise zu entgehen; er reiste nun zum zweiten Mal nach Genf. Anschließend machte er Bekanntschaft mit dem Juristen Christoph Besold. Dieser neigte zum Mystizismus und den protestantischen Sektierern; Jahrzehnte später konvertierte dieser mehr unruhige als umtriebige Geist zum Katholizismus. Auch wenn Johann Valentin Andreae durch die Bekanntschaft mit Besold auf Distanz zu den Rosenkreuzerschriften gehen konnte, so blieb er dennoch seelisch noch ungefestigt. Berufsaussichten waren für ihn weiterhin keine vorhanden und seine Weltverbesserungsvorstellungen schienen ebenfalls nicht realisierbar, weshalb er weiterhin Haushofmeister war. Seelische Festigkeit und dann auch berufliche Aussichten erreichte Johann Valentin Andreae erst, als er näher mit Matthias Hafnenreffer, einem Vertreter nachkonzordialer lutherischer Orthodoxie zusammentraf.

Matthias Hafenerffer (1561–1619) war unter anderem Pfarrer in Ehningen (1588), zweiter Pfarrer in Herrenberg zu der Zeit, als Johann Valentin Andreae Vater Spezialsuperintendent in Herrenberg war, stieg dann 1590 zum Stuttgarter Hofprediger und Konsistorialrat auf, womit er, der Schwiegersohn von Johannes Brenz (1499–1570), zur kirchlichen Führungsschicht Württembergs gehörte. Bereits zwei Jahre später, 1592, wurde er Stiftssuperintendent und anschließend Professor für Altes Testament, Dogmatik, Patristik und Mathematik [!]. 1617 stieg er dann noch zum Propst und Kanzler der Universität Tübingen auf. Seine „*Loci theologici*“ (1600), das dogmatische Grundbuch für Studium und Disputation, verdrängte Jakob Heerbrands (1521–1600, langjähriger Tübinger Theologieprofessor) *Compendium Theologiae* (1573) und erlangte im ganzen 17. Jahrhundert weiteste Verbreitung (bis nach Schweden). Weniger bekannt wurde sein Werk „*Templum Ezechielis*“ (1613), eine Auslegung zu Ezechiel 40–48, die außer israelitischer Altertumskunde auch ein Kompendium evangelischer Lehre enthielt. Seinem Schüler, dem Theologen und Astronomen Johannes Kepler (1571–1630) gegenüber hielt der persönlich milde Matthias Hafenerffer an der Notwendigkeit der bedingungslosen Anerkennung der Konkordienformel fest. Im Streit um die Kenosis vertrat der lutherisch-orthodoxe Matthias Hafenerffer als Wortführer der Tübinger die „kryptische“ (Christus verbirgt während seines Erdendaseins die durch die Vereinigung seiner Menschheit mit der Gottheit mitgeteilten Majestätseigenschaften) gegen die „kenotische Haltung“ (während seines Erdenlebens verzichtet Christus nach seiner menschlichen Natur auf den Gebrauch der ihm auch in seiner Menschheit durch die Vereinigung mit der Gottheit mitgeteilten Majestätseigenschaften; so auch Martin Chemnitz) der Gießener Theologen.

Dieser Matthias Hafenerffer, ein alter Freund der Familie, war es, der Johann Valentin Andreae in die Realität zurückzuholen verstand. Matthias Hafenerffer besaß neben seinem tiefen theologischen Wissen auch große naturwissenschaftliche Kenntnisse (Professor für Mathematik [!]). Ein späteres Beispiel für theologische und naturwissenschaftliche Begabung und Interesse ist der bekannte schwäbische Pietist, der [Mechaniker] Pfarrer Philipp Matthäus Hahn, (1739–1790), der dem universalen Interesse Johann Valentin Andreaes viel Verständnis entgegenbrachte. Hafenerffer verstand, Johann Valentin Andreae so zu führen, daß dieser zu einem Lebensstil und einer Einstellung fand, die sich verwirklichen ließen.

Matthias Hafenerffer bezog in seine Überlegungen Mathematik, Physik und die ihm bekannte Technik ein, ebenso Biologie und Geschichte. Sie waren damit praktisch ausgerichtet, durchaus am empirischen Wissen orientiert. Hafenerffer schwebte eine universale Bildung vor, womit dieser sich mit Johann Valentin Andreae traf. Aber jede materialistische Einstellung sollte ausgeschaltet sein. Denn der Mensch sollte sich nicht an materielle Dinge verlieren, sondern sich seines Gottesbezugs stets bewußt sein. Von daher erhielt das Bildungsideal

Hafenreffers ein Zentrum; Herz dieser Bildung war die Frömmigkeit. Somit war Bildung für Hafenreffer auf Gott hin ausgerichtet. Für die damalige Zeit kann Hafenreffers Bildungsprogramm als fortschrittlich eingestuft werden. Es ist, wenn der umstrittene Begriff einmal benutzt werden soll, holistisch, von tiefer Einsicht, zeitlos und fruchttragend.

Im Freundeskreis um Matthias Hafenreffer und durch den Mathematiker Mäschlin, der auch Lehrer Keplers war, fand Johann Valentin Andreae seinen Weg. Hier konnte er seine Vergangenheit ablegen und überwinden und eine neue weiterführende Perspektive gewinnen. Es kam der Gedanke auf, ein Lustspiel, eigentlich ein tragisch-komisches Stück zu schreiben, das in Wirklichkeit das immer wieder fesselnde Faust-Motiv aufgreifen sollte und hinter dem – verfremdet – die bisherige Lebensgeschichte Johann Valentin Andreaes stand. Hauptfigur ist Turbo, der überall kräftig herumgewirbelt wird. Ruhe findet er erst, als er zu Gott einkehrt, was zugleich meint, daß er damit auch Einkehr zu sich selbst findet. Das erinnert doch stark an die berühmt gewordenen Worte aus Augustins „Bekenntnissen“: „Du hast uns zu dir geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir. Ich will dich suchen, Herr. Wer dich sucht, der wird dich finden, dann wirst du es sein, der in uns ruht, und deine Ruhe in uns wird unserer Ruhe sein.“ Später setzte Johann Valentin Andreae diese Idee selbst literarisch um.

Zu sich selbst gekommen, unternahm Johann Valentin Andreae noch einmal eine ausgedehnte Reise, gar seine längste; sie führte ihn über Österreich nach Italien und Rom. Doch davon, nun endgültig mit sich im Reinen, kehrte er schnell nach Tübingen zurück, widmete sich dort an der Universität ein weiteres Mal der Theologie und ließ aus seinem Studium ein schmales Schulbuch entstehen. Ein weiteres Buch aus seiner Feder, mit Illustrationen versehen, erwuchs aus einem Kuraufenthalt, bei dem er dazuhin andere mit naturwissenschaftlichem Wissen – Mathematik, Physik und Technik – belehrte.

Nach einer zwölfjährigen Studienzeit, die freilich häufig unterbrochen war, wiewohl diese Unterbrechungen letztlich keine vergeudete Zeit waren, konnte er 1614, inzwischen 28 Jahre alt, die zweite Pfarrstelle (als Diakonus) in Vaihingen/Enz übernehmen.

*(c) Vom unverbesserlichen Weltverbesserer zum evangelischen Stadtpfarrer:
Archidiakon/Pfarrer in Vaihingen (Enz)*

Am Ende ging es demnach ziemlich schnell: der (unverbesserliche) Weltverbesserer, der Weltenbummler, hatte nach so manchen Irrungen und Wirrungen zu sich selbst gefunden und damit einhergehend einen Platz in der württembergischen Kirche. Diesen Dienst in der Kirche machte er sich keinesfalls leicht – und anderen so manches Mal auch nicht. Johann Valentin Andreae war nur zu gut bewußt, daß einem rechtschaffenen Diener Christi kein leichtes Leben verheißen ist, daß der, der seinen geistlichen Auftrag recht ernst nimmt, keine

„Blumentöpfe gewinnt“, oft sogar auf jegliche Anerkennung verzichten muß und, wenn es sein muß, auch Konflikte mit Höhergestellten in Kauf zu nehmen hat. Johann Valentin Andreae hat auch nie den Leuten nach dem Mund geredet und, nicht, wonach „ihnen die Ohren jücken“ (2.Timotheus 4,3), wodurch er mit seinen Predigten durchaus anstieß, wohl wissend, daß Nachfolge nicht zum Erfolg, aber sehr wohl in die Verfolgung führen kann. Deshalb war Johann Valentin Andreae, der im übrigen in einem Gedicht Pflichten und Anforderungen an einen Pfarrer behandelte, nie bequem. In all seinen Jahren im Dienst der württembergischen Kirche war er für diese unbequem, weil er – durchaus zu Recht – Institutionen, gesellschaftliche Intrigen und Korruption anprangerte. Obschon er niemanden schonte, genoß er in den Gemeinden dennoch Ansehen. In ihnen war, wie sich später besonders deutlich zeigte, große Hilfsbereitschaft vorhanden, wohl auch deshalb, weil er für seine Gemeinde(n) eintrat. Johann Valentin Andreae verfolgte auch religionspädagogische Absichten, was sich nicht nur in Schriften zeigte: Um den Gemeinden in Vaihingen und später in Calw, als er dort Superintendent geworden war, die evangelische Botschaft besser nahezubringen, ließ er diese Kirchen reichlich mit Bildern versehen.

Johann Valentin Andreae war weit überdurchschnittlich begabt. Von daher verwundert es nicht, daß er sich neben seinem Vaihinger Pfarramt auch noch anderweitig beschäftigen konnte. Sein Interesse an Wissenschaft war weiterhin ungebrochen, ebenso das am qualifizierten Handwerk. Gerade aus letzterem erhellt sich, daß er keineswegs ein bloßer „Bücherwurm“ war. Er war zudem recht kommunikativ und pflegte mit Freunden einen weitreichenden brieflichen Austausch. Die Ausstattung sowohl der Vaihinger als auch später der Calwer Kirche zeigen Johann Valentin Andreae als Kunstsinnigen und -kundigen. Dabei war der Kunstkenner Johann Valentin Andreae selbst Besitzer von Gemälden der großen Maler der Reformationszeit, von Albrecht Dürer, Lucas Cranach und Hans Holbein. Leider wurde davon 1634 beim Brand von Calw etliches vernichtet.

Dazuhin beschäftigte sich Johann Valentin Andreae mit einer durchaus recht neuzeitlich anmutenden Bildungsfrage: Soll eine (möglichst) breite oder (möglichst) tiefe Bildung vermittelt werden? Er sprach sich für eine Verbindung von beidem aus und kam damit dem, was nach neuer (pädagogischer) Erkenntnis anzustreben ist, sehr nahe. Zudem brachte Johann Valentin Andreae in seiner Vaihinger Pfarrzeit die literarische Ernte seiner „Lehr- und Wanderjahre“ ein. Was er in diesen unstillen Jahren geplant hatte, das erhielt jetzt seine literarische Form; seine alten Projekte waren keinesfalls aufgegeben, wenn schon möglicherweise literarisch umgeformt.

(d) Superintendent in Calw

Lange hatte es gedauert, bis Johann Valentin Andreae aufgrund seiner lange andauernden Selbstfindungsphase Pfarrer in Vaihingen (Enz) geworden war.

so stieg er dann doch, weil er sich als Stadtpfarrer von Vaihingen bewährt hatte, 1520 mit 34 Jahren zum Superintendenten von Calw auf. Damals war das an der Nagold ganz im nördlichen Schwarzwald gelegene Calw eine reiche Stadt; doch soziale Probleme waren unverkennbar, die sich im Laufe des Dreißigjährigen Krieges noch steigerten. Johann Valentin Andreae ging die sozialen Probleme beherzt an und es gelang ihm, wohlhabende Färber für sein(e) Anliegen zu gewinnen. Daraus entstand die „Färberstiftung“, die verarmte Familien unterstützte. Begann diese zunächst auch eher bescheiden, so war dennoch ein verheißungsvoller Anfang gemacht, was mit durch die Langlebigkeit dieser „Färberstiftung“ belegt wird, da diese meines Wissens auch heute noch besteht (vgl. RGG³, I, Sp. 366f).

Mit dem Eintritt Schwedens unter König Gustav Adolf (1630) in den Dreißigjährigen Krieg bekam die Vision Johann Valentin Andreaes einen neuen Schub, da er nun ernsthaft damit rechnete, das Staatskirchentum, das ihm als das Grundübel der Kirche schlechthin erschien, komme dadurch an sein Ende. Johann Valentin Andreae zufolge waren durch das landesherrliche Kirchenregiment der Kirche Jesu Christi schädliche Zügel angelegt und unstatthafte Grenzen gesetzt, die nur so viel Christentum zuließen, wie es die Machthaber gerade gut dünkte. In den evangelischen Kirchen herrsche durch das landesherrliche Kirchenregiment ein der römisch-katholischen Kirche vergleichbarer Papisismus, da in dieser der weltliche Herrscher wie der Papst regiere. Die Intervention Gustav Adolfs von Schweden nährte in Johann Valentin Andreae die Hoffnung, nun bestehe die Aussicht, das wahre Christentum, wie es Johann Arndt, dem Andreae anhing, vertreten hatte, könne sich nun entfalten. Ein jähes Ende fanden diese hoffnungsvollen Gedanken Johann Valentin Andreaes indes dadurch, daß Gustav Adolf in der Reiterschlacht am Weißen Berg bei Lützen bereits 1632 fiel. (Mit dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments nach dem Ersten Weltkrieg sah der damalige Generalsuperintendent der Kurmark, der später beinahe legendäre Berliner Bischof [1945–1966] Otto Dibelius [1880–1967] das „Jahrhundert der Kirche“ heraufkommen [so der Titel seines vielbeachteten, erstmals 1926 und in den Jahren danach immer wieder aufgelegten Buches].) Doch als Superintendent von Calw versuchte Johann Valentin Andreae seine zuvor gewonnenen und zu Papier gebrachten Einsichten nun auch in die Tat umzusetzen, was unter anderem die Gründung des Färberstifts belegt und seine groß angelegte Armenspeisung, auf die noch einzugehen ist.

(e) Konsistorialrat und Hofprediger in Stuttgart

In den verworrenen Umständen des Dreißigjährigen Krieges kam Johann Valentin Andreae 1638, nachdem er 18 Jahre lang Superintendent von Calw gewesen war, in die württembergische Kirchenleitung als Konsistorialrat und Hofprediger. Dem Ganzen haftet ein gewisses Maß an Ironie an, da nun mit Johann Valentin Andreae ein gegenüber Institutionellem kritisch eingestellter Geist in eben eine solche Institution berufen wurde. Wie sonderbar: Der

Kritiker des Staatskirchentums wurde Hofprediger und Konsistorialrat in dieser Staatskirche. Durch den sich bereits lange hinziehenden Dreißigjährigen Krieg waren sowohl im Konsistorium als auch an der Universität Tübingen Theologen zur „Mangelware“ geworden. Möglicherweise war dies mit einer der Gründe, weshalb sich für Johann Valentin Andreae der Weg an die Spitze der württembergischen Kirche auftrat. Seine bisherige Arbeit fand auch noch – späte – Anerkennung: 1642 wurde er in Tübingen zum Dr. theol. promoviert, was besagte, daß seine Rechtgläubigkeit anerkannt wurde. Doch die an sich institutionskritische Einstellung Johann Valentin Andreaes mußte ihm seine Aufgabe(n) in Stuttgart erschweren. Denn es gab solche, die ihm nicht wohlwollend waren, und sei es auch nur, weil er andere Schwerpunkte setzte, als dies bislang üblich war.

(f) Die letzten Lebensjahre: Abt von Bebenhausen und Adelberg

Elf Jahre war Johann Valentin Andreae Stuttgarter Hofprediger und daselbst im Konsistorium. Aber nun war er doch gealtert und krank geworden, dazuhin müde. Weil er Prinzipien hatte und zu einer klaren Ausrichtung gefunden hatte, war er nie leicht im Umgang. Doch solche Charaktere braucht die Kirche, nicht solche, die angepaßt im gerade herrschenden zeitgeistigen Strom mitschwimmen, alles mitmachen und vor allem auf die eigene Karriere bedacht sind.

Doch mit zunehmendem Alter und abnehmender Vitalität war Johann Valentin Andreae dann schwieriger geworden. An seiner neuen Wirkungsstätte, als Abt von Bebenhausen, welcher er ab 1650 geworden war, hatte er es nicht leicht. Seine dortigen Mitarbeiter und Schüler verdächtigten ihn, er sei nicht rechtgläubig. Knapp zehn Jahre, nachdem durch seine Promotion seine Rechtgläubigkeit festgestellt worden war, wurde ihm diese im fortgeschrittenen Alter noch einmal bestritten.

Der in all den Jahren so ideenreiche und umtriebig wirkende Johann Valentin Andreae wirkte in seinen letzten Jahren in der Tat kraftlos, müde, eventuell gar resigniert. So hat er in diesen Jahren selbständig kaum mehr etwas verfaßt, sondern fast „nur“ noch als Herausgeber fungiert. Allerdings, was er zu sagen hatte – es war keineswegs wenig –, das hatte er, teils sogar mehrfach geschrieben. Als Abt von Adelberg, der er 1654 geworden war, verstarb er verbittert und amtsmüde noch im selben Jahr am 27. Juni in Stuttgart.

(C) Der universal Gelehrte

Der bisherige Gang der Abhandlung, der den Lebensweg des Johann Valentin Andreae von dessen Geburt bis zu seinem Heimgang im Alter von fast 68 Jahren in all seinen Irrungen und Umwegen aufzeigte, hat freilich bereits dessen weitreichende Interessen und umfassende Bildung deutlich werden lassen, die Theologie und einen guten Teil der damals bekannten Wissenschaften umfaßte. Und das nun Folgende wird ebenfalls den universal Gelehrten immer wieder zeigen. Deshalb mag an dieser Stelle der summarische

Hinweis auf umfassende Bildung und universale Gelehrsamkeit genügen, der Voranstehendes zusammenfaßt und Nachfolgendes vorwegnimmt. Doch sei auch dieses angeführt: Bei Johann Valentin Andreae geht es nie um Gelehrsamkeit an sich; sie ist kein Selbstzweck, sondern ist immer auf Gott ausgerichtet und steht in dessen Diensten. Deshalb verstand er es auch, Theologie im Ganzen der Wissenschaft einzuordnen, wobei diese als deren Leitwissenschaft gelten darf. Seine Vorstellungen mögen als „Theosophie“, als eine christliche Wissenschaftskonzeption angesehen werden, wobei Johann Valentin Andreae nicht vom lutherischen Bekenntnis abgewichen ist, auch wenn er mehr als nur einmal als nichtorthodoxer Abweichler angesehen wurde. Sein Scharfsinn und seine Phantasie, sein gründliches Studium und seine weiten Interessen ließen ihn zum gebildetsten lutherischen Theologen seiner Zeit werden. Zudem bestand für ihn – Welch fortschrittlicher Gedanke zu seiner Zeit – kein Gegensatz zwischen Naturwissenschaft(en) und Christentum.

(D) Der vielseitige und streitbare Schriftsteller: theologischer und literarischer Ertrag

In seiner Frühzeit verfaßte Johann Valentin Andreae die Schriften der „Rosenkreuzer“ (1614–1616), die bereits Erwähnung fanden und die auch die Bewegung der Rosenkreuzer beeinflussten. Später schrieb er vor allem pädagogische und staatsrechtliche Abhandlungen. In seinen ersten ruhigen Vaihinger Amtsjahren, in denen er auch einen regen Briefwechsel mit zahlreichen Gelehrten, die, wie er selbst, auch Religions- und Bildungsreformen anstrebten, führte, entstanden die anonymen Schriften der Rosenkreuzer, die er sich bereits während seiner Studienzeit ausgedacht hatte, die aber erst jetzt im Druck erschienen und große Resonanz auslösten, so daß darauf bis 1630 mehr als 300 Schriften erschienen. Zwar war die in diesen Schriften enthüllte angebliche Bruderschaft, deren Titelgestalt ihren Namen aus Andreaes Wappen erhielt, lediglich ein Phantasiegebilde, blieb aber dennoch beständiges Wunschziel Andreaes. Die drei Bücher der „Rosenkreuzer“ erschienen in den Jahren 1614 bis 1616: 1614 anonym: *Fama fraternitatis Oder Brüderschafft des Hochlöblichen Ordens des R. C. [Rosenkreuz] an die Häupter, Stände und Gelehrten Europas*; 1615: *Confessio Fraternitatis* und 1616: *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*. Diese drei Schriften können als Mystifikationen gelten, die aber ein praktisches Ziel haben und sich dabei auf den fiktiven Universalgelehrten Christiani Rosenkreutz und dessen Bruderschaft im 15. Jahrhundert berufen. Dabei verband Johann Valentin Andreae Lehren Luthers mit denen des Arztes Paracelsus. Er strebte, vom göttlichen „Buch der Natur“ ausgehend, eine Generalreform von Wissenschaft und Lebensweise an. Es waren dann die Anhänger des Paracelsus, Alchemisten und Pansophisten, die in den folgenden Jahren Symbolik, Gnosis und Kabbalistik rosenkreuzerischer

Art weitertradierten, welche dann teilweise im 18. Jahrhundert von Freimauern angenommen wurden, noch mehr jedoch im 20. Jahrhundert in Anthroposophie und okkultistischen Rosenkreuzergemeinschaften. Andreae selbst rückte bereits nach 1620 von den Phantasien der Rosenkreuzerschriften ab.

Neben den Rosenkreuzern verwirklichte Johann Valentin Andreae in seiner Zeit als Stadtpfarrer von Vaihingen das bereits in studentischen Kreisen angedachte Drama „Turbo“ (1616).

Seine Reformziele vertrat Johann Valentin Andreae in einer Sozialutopie „Christianopolis“ gegen das Staatskirchentum, die auch in seiner Vaihinger Pfarrzeit entstand (1619/22), aber zunächst nicht veröffentlicht werden durfte (vom Konsistorium verboten, daher erst 1649 veröffentlicht), jedoch als seine wichtigste Schrift zur praktischen Kirchenreform gelten kann. Darin führte er Gedanken Johann Arndts weiter. Seine Kritik an gesellschaftlichen und kirchlichen Zuständen brachte Johann Valentin Andreae darin in der Form einer Staatsutopie zum Ausdruck, in welcher er das Modell seines Zeitgenossen Campanella in dessen Sonnenstaat individualisierte. Er stellte sich dieses (utopische) Gemeinwesen als ein solches aus überzeugten Christenmenschen vor, die ihren Glauben unter der Herrschaft von Gelehrten lebten. Im Christianopolis entwickelte Johann Valentin Andreae ein Programm zur Reform des Gemeinwesens. Er wollte dieses durch die Verbindung von christlicher Bildung, lebendiger Frömmigkeit und Heiligung erreichen. Damit nahm Johann Valentin Andreae Leitgedanken des bald heraufziehenden Pietismus vorweg.

Johann Valentin Andreae beschrieb seine Reformideen anhand einer fiktiven Christenstadt in der literarischen Form der Utopie. Dabei geht es um ein Staats- und Bildungsprogramm, wobei sich Johann Valentin Andreae einer ganzen Reihe recht unterschiedlicher Vorbilder bediente, die ein weites Spektrum und einen großen Zeitraum umfassen: Dazu zählten Plato, das himmlische Jerusalem, Thomas Morus und ebenso sein Zeitgenosse Campanella. Verortet wird diese utopische Christenstadt von Johann Valentin Andreae auf einer fernen Insel im Ozean (was an Thomas Morus erinnert); diese Insel erreicht man nur als gescheiterter Schiffsbrüchiger. Was Andreaes Utopie von anderen unterscheidet, ist, daß er ihr keine totalitären Züge beilegt. Auf dieser Insel lebt eine wahrlich ideale Gemeinschaft, die sich von allem bisher dagewesenen radikal unterscheidet: Militär und Streben nach Profit und aus dieser kommende Ausbeutung gibt es nicht, dafür aber eine fortschrittliche Strafordnung; Frauen sind gleichberechtigt; man ist ausgesprochen anspruchslos und frönt keinem Luxus. Zudem zeichnen sich die Bewohner durch erstaunliche Qualitäten und Kreativität aus. Auf dieser Insel leben hochbegabte Handwerker, die mehr an Künstler erinnern und Akademikern gleichkommen. Für seine Zeit ebenfalls überraschend ist die Staatsform, die in diesem fiktiven Gemeinwesen herrschen soll, nämlich eine republikanisch-aristokratische. Sowohl Staat als auch Kirche werden kollegial geleitet. Daß der Kirche eine beherrschende Bedeutung

zukommt, erhellt daraus, daß Johann Valentin Andreae sie in der Mitte dieser Stadt plazierte (Friedrich von Bodenschwingh d.Ä. hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Bethel die Zionskirche auch in der Mitte dieser Stadt der Barmherzigkeit angesiedelt). Zudem reguliert sich das Gemeinwesen in Johann Valentin Andreaes utopischer Inselstadt selbst. Und, was bei Johann Valentin Andreae keineswegs überraschen kann, sondern aufgrund seines Ansatzes erwartet werden muß: Bildung und Wissenschaft haben ein sehr hohes Niveau, welches durch einen modernen, praxisbezogenen Unterricht erreicht wird. Da es sich aber um einen dezidiert christlich motivierten Utopieentwurf handelt, wird letztlich alles auf Gott hin ausgerichtet, worin die eigentliche Weisheit liegt. Den damals modernen Naturwissenschaften wird, weil sie für Andreae kein „Teufelszeug“ sind (im Gegensatz zu manchem eingebildeten geisteswissenschaftlichen Akademiker seiner Zeit), viel Beachtung geschenkt, weshalb sie neben aller Technik und Medizin große Bedeutung haben. Sie seien für das Gemeinwesen nützlich und deshalb zu fördern und zu erlernen. Johann Valentin Andreae darf als einer der maßgeblichen Befürworter und Förderer moderner Naturwissenschaften gelten. Er hat diese aus dem Winkel hervorgeholt. Er schätzte sie deshalb hoch ein, weil Naturwissenschaften mit der guten Schöpfung Gottes und deren Erforschung zu tun haben. Aber weil Johann Valentin Andreae alles auf Gott hin geordnet weiß, deshalb war er darauf bedacht, die Naturwissenschaften im (Sinn)Ganzen zu halten und jegliche Verselbständigung zu vermeiden. Später sind ihm darin so häufig Naturwissenschaftler als auch Theologen nicht gefolgt, zu ihrem eigenen Schaden; und in den Naturwissenschaften wurde geforscht und gehandelt, als ob Gott nicht wäre, mit all den negativen Folgen, die zu spüren sind, weil sich die Naturwissenschaften als autonome Wissenschaften wähten und immer noch wähen. Christianopolis, die Beschreibung eines christlich-utopischen Staates, stellt die neue Durchgestaltung eines Teiles dessen dar, was Johann Valentin Andreae in den Rosenkreuzerschriften Jahre früher beabsichtigt hat. Von den Rosenkreuzerschriften hatte er sich zwar distanziert, aber Gedanken daraus durchaus modifiziert und geklärt, ohne diese jedoch einfach aufzugeben. In seiner Christianopolis (1619/22), die insofern Beachtung verdient, als sie die einzige Utopie auf evangelischem Boden ist, forderte Johann Valentin Andreae unter Berufung auf Johann Gerhard (1582–1637) und Johann Arndt (1555–1621) anstelle einer Kirche, „die voller Fenster ist, wohinein einem jeden zu fliegen und sein Gesums nach Belieben darin zu treiben gestattet“ ist, eine christliche „Bruderschaft“, die in der „Nachfolge Christi“ lebt und mit ihren „Sitten“, „Gleichheit-Erhaltung des Friedens – Ächtung des Reichtums“ verwirklicht. In Johann Valentin Andreaes Vaihinger Pfarrzeit entstanden – zeitlich sogar vor Christianopolis – eine Reihe satirischer, zeitkritischer Schriften, etwa 1618 *Menippus* und *Mythologia Christiana*. Seine wichtigste Schrift zur praktischen Kirchenreform „*Theophilus*“, 1622, die Gedanken Johann Arndts weiterführte,

entstand in seiner Zeit als Superintendent von Calw (1622–1639), ebenso seine Schrift *Apap preditus* (1631/33), in welcher er seine grundsätzlich kritische Einstellung gegenüber dem Staatskirchentum, das für Johann Valentin Andreae Caesaropapismus ist, zum Abdruck brachte. Damit wurde er neben Johann Arndt zu einem der maßgeblichen Vorläufer des Pietismus.

Auch Kirchenlieder hat Johann Valentin Andreae verfaßt. Im Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG von 1953) befindet sich im württembergischen Anhang das wenig bekannte Morgenlied: „Mit Freuden will ich singen in dieser Morgenstund“ (Nr. 579, sechs Strophen), das auch ins Evangelische Gesangbuch (EG) von 1996 in dessen württembergischen Regionalteil aufgenommen wurde (Nr. 663, sieben Strophen).

Zudem verfaßte er eine eigene Familiensaga.

Zu den Genres, derer er sich bediente, gehören Dramen und Märchen, Satire und Kurzgeschichte, Dialog und Sketch, Gedicht und Traktat. Das, was er kundtun wollte, konnte er nicht direkt sagen, sondern mußte dies literarisch einkleiden, verfremden. Wäre er anders verfahren, so hätte dies ungeheuren Anstoß erregt, wiewohl dieser trotz literarischer Verfremdung oft auch nicht ausblieb, da Johann Valentin Andreae scharf und treffend kritisierte, was er in Kirche und Gemeinwesen für kritikwürdig hielt. Gerade seine Satiren, von denen es 100 gibt, waren für viele wohl kaum erträglich; sie verstanden diese als (persönliche) Angriffe.

Des weiteren war Johann Valentin Andreae ein Meister der Kurzgeschichte. Eine Sammlung von 300 stammen aus seiner Feder. In seinen Kurzgeschichten stellt Johann Valentin Andreae nachahmenswerte Vorbilder (durchaus auch Außenseiter) aber genauso abschreckende Beispiele vor, Typen und ganze Gruppen mit deren Sitten und Unsitten. Der Schriftsteller Johann Valentin Andreae brachte in seiner Literatur sein Anliegen vor, dem wahren Christentum, so wie er es verstand, dieser von ihm angestrebten Frömmigkeitsbewegung Freiheit zu gewähren. Er beschrieb darin „sein“ Christentum als eines, das nicht durch eine Staatskirche gefesselt sein sollte, das ohne eine dem Gegenstand unangemessene philosophische Fachsprache sein sollte. Stattdessen erstrebte er ein verinnerlichtes, lebendiges Christentum – eben kein Gewohnheitschristentum (ein Gedanke, der in gewisser Weise später von Sören Kierkegaard aufgenommen wurde) –, das offen für Neues ist und nicht in Formalismus erstarrt.

Freilich, was Johann Valentin Andreae da so schrieb, das entsprach keineswegs damals gängiger Schulwissenschaft. Und so tauchte denn auch der Verdacht auf, Johann Valentin Andreae halte nicht an der rechten Lehre fest. Doch, da dies solchen eigen ist, die die Gewißheit haben, von Gott berufen zu sein – so war dies auch bei Martin Luther – war Johann Valentin Andreae der Überzeugung, er vertrete das, was Gottes Wille ist. Kirche und Gemeinwesen sah er schweren Zeiten entgegengehen. Weil er ehrlich um diese besorgt war,

erhob er mahndend seine Stimme. Ein prophetischer Zug war ihm durchaus eigen.

(E) Der Reformtheoretiker und (Kirchen)Reformer

Mit der obigen Erwähnung der Schrift „Theophilus“ (1622) ist der Übergang zum Reformtheoretiker und (Kirchen)Reformer Johann Valentin Andreae gegeben. Zunächst: Von seinen Reisen in seiner studentischen Zeit kannte er die Gemeinde in Genf, die für ihn Vorbildcharakter gewann, um dem Verfall der Gemeinden entgegenzuwirken, der durch den Dreißigjährigen Krieg eingetreten war. Die schmerzhaften Wunden, die dieser Krieg verursachte (1634 Brand Calws, zu der Zeit, als Johann Valentin Andreae Superintendent in Calw war), auch das gehörte zu seinen Reformvorhaben, wollte er durch praktische Liebestätigkeit wieder schließen. Einen Anfang hatte er bereits kurz nach dem Beginn seiner Tätigkeit als Calwer Superintendent gemacht, als er – wie bereits erwähnt – 1621 das „Färberstift“ gründete. Als Oberhofprediger und Konsistorialrat (ab 1639) in Stuttgart dehnte er diese Anliegen auf das ganze Württemberger Land aus, wobei er dazu Kirchenordnungen und das Schulwesen wiederbelebte; diese Bemühungen erwiesen sich als fruchtbar: In und nach den Wirren des Dreißigjährigen Krieges ordnete er die württembergische Kirche und das Schulwesen.

Anliegen Johann Valentin Andreaes war es, den (schulischen) Unterricht zu verbessern und neue Lerninhalte zu vermitteln. Dafür verfaßte er selbst neue (Schul)Bücher, in denen er das zu vermittelnde Wissen pädagogisch-didaktisch aufbereitete, um die nötigen Lernmittel bereitzustellen, da neue Inhalte auch neues Unterrichtsmaterial erfordern. Wie universal Johann Valentin Andreae dachte und ein wie breit gestreutes Wissen er vermitteln wollte, geht auch daraus hervor, daß er mathematische und theologische Lehrbücher herausgab. Selbst eine alle Wissensgebiete umfassende Enzyklopädie ließ er erscheinen; und für Schulkinder verfaßte er ein Christkindspiel. Wirkung durfte die von Johann Valentin Andreae so geschätzte Anschaulichkeit auf den Theologen und Pädagogen Johann Amos Comenius (1592–1670) gehabt haben, der in dieser Richtung weiterarbeitete.

Deutlich wurde bereits, daß Johann Valentin Andreae die von ihm für nötig empfundenen Reformpläne nie aufgab, diese aber durchaus umgestaltete, wenn er dies für nötig erachtete. So hielt er ja auch manches aus seinen frühen Rosenkreuzerschriften, wenn auch modifiziert aufrecht, wie sich bereits zeigte. Damit das universale Wissen vermittelt werden konnte, war Johann Valentin Andreae der Überzeugung, seien gegenseitiger Austausch und Information nötig. Johann Valentin Andreae zeigte sich davon überzeugt, daß um Reformen durchführen zu können, Gemeinschaftsarbeit nötig ist; einer allein konnte anscheinend schon damals nicht mehr alles überblicken, geschweige denn alles Wissen haben.

Freilich waren Johann Valentin Andreaes Reformvorschläge auch von der Sehnsucht nach der wahren Kirche motiviert; denn diese sah er in der (sichtbaren) Staatskirche nicht gegeben. Er strebte nach (sichtbarer und gelebter) Gemeinschaft, die er so nicht vorfand. Er strebte diese an, weil er sie vermisse, war er doch in seinem Leben bereits auf so viel Ablehnung und Widerstand gestoßen. Wie sehr er auf Austausch und Kommunikation setzte, geht daraus hervor, daß er vor allem briefliche Kontakte zu seinen ehemaligen Mitstudenten und zu Freunden, die er von seinen ausgedehnten Reisen kannte, unterhielt. Auch Intellektuelle und Reformgesinnte in Straßburg, Nürnberg und Ulm hatte er unter seinen Freunden. Selbst zum für Reformen offenen Herzog August von Braunschweig-Wolfenbüttel pflegte er Beziehungen. Seine Korrespondenz reichte weit über Deutschland hinaus. Dabei waren seine Freundschaften mehr interessegeleitet als privater Natur. Sein Interesse war, noch einmal sei's betont, weit ausgreifend und umschloß Kunst, Literatur, aber noch mehr die kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände – überall da sah er Reformbedarf. Die in den Rosenkreuzerschriften vertretenen Ideen mußten Johann Valentin Andreae zurecht als ungeeignet erscheinen, weshalb er diese ja auch umformte. Am Gedanken einer Bruderschaft, die er in der Staatskirche nicht gegeben sah und als auch nicht durchführbar betrachtete, hielt er jedoch beharrlich fest. Und so ließ er denn 1617/18 eine Einladung hinausgehen, in der er zum Eintritt in die Bruderschaft Christi aufrief, wobei er den Gemeinschaftsgedanken des Christentums herausstellte – und in der Tat hat ja die Gemeinde Jesu Christi auch eine soziologische Gestalt. Aus dieser geplanten Bruderschaft Christi sollte sich die Erneuerung des Christentums ergeben, was an das Entstehen des Mönchtums ganz allgemein erinnert, das ja auch zur Erneuerung der Kirche gedacht war und weshalb auch immer wieder neue Orden entstanden. Allzuviel sichtbaren „Erfolg“ hatte Johann Valentin Andreae mit diesem Unterfangen nicht. Doch entmutigt war er deshalb dennoch nicht, sondern er wagte es lediglich kurze Zeit später auf modifizierte Art, indem er ausgewählte Geister in einer elitären Gemeinschaft sammeln wollte; den Gedanken einer die Kirche erneuernden Bruderschaft hat er nicht aufgegeben. Von dieser ausgehend, sollten Kirche, Wissenschaft und Gemeinwesen reformiert werden. Diese Gemeinschaft sollte ursprünglich territorial und konfessionell beschränkt sein: auf Deutschland und die lutherische Kirche. Auch wenn der Gedanke gar nicht singulär von Johann Valentin Andreae vertreten wurde, und also etliche derartige Vorstellungen hatten, so blieb auch diesem Unterfangen der sichtbare „Erfolg“ versagt, da dieses Bemühen vordergründig in gewisser Weise nur „Brieffreundschaften“ hervorbrachte, aber keine lebendige, sichtbare Gemeinschaft. Aber dennoch war es nicht vergeblich, sondern ist eher als Saat auf Hoffnung zu betrachten, die Jahrzehnte später aufging, als – im Gegensatz zur Zeit Johann Valentin Andreaes – die Zeit dafür reif war. Denn beträchtliche Zeit später gründeten solche, die mit Johann Valentin Andreaes Vorstellungen vertraut waren, in England,

also in einem nicht vom Luthertum geprägten Gemeinwesen, die Königliche Gesellschaft (Royal Society). Bei der Gründung der Berliner Akademie berief sich Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) auf Johann Valentin Andreae. So ist die Wirkungsgeschichte dann doch eine solche der Reform geworden. Auf die Entstehung der Akademien der Wissenschaft hat offensichtlich Johann Valentin Andreae Einfluß genommen, wenn auch posthum.

Johann Valentin Andreae wollte, ausgehend von seinen Gedanken zum Gemeinwesen, selbst Konfessionsgrenzen überwinden. Zum (englischen) Anglikaner John Duney unterhielt er Verbindung. Die Zukunft der evangelischen (Groß)Kirche schien Johann Valentin Andreae von kleinen Gemeinschaften innerhalb dieser abzuhängen; dies war nicht die einzige, aber doch eine der Wurzeln pietistischer Collegia pietatis Philipp Jakob Speners (1635–1705) in Frankfurt/Main, wobei diese zur Erneuerung kirchlichen Lebens beigetragen haben und sich also auch darin eine späte Frucht der ernsthaften Reformbemühungen Johann Valentin Andreaes zeigte, wiewohl ihm zu Lebzeiten Grenzen gesetzt waren. Zwar wandte sich Johann Valentin Andreae an Vertreter der Führungs- und Bildungsschicht, wollte aber tatsächlich doch mit einer fraternitas oder Bruderschaft aller Menschen weit mehr erreichen; daran zeigten sich die universalen Bestrebungen Johann Valentin Andreaes. Auch der Bruderschaftsgedanke ist nicht einfach untergegangen, sondern hat später weitergewirkt, wenn auch anders als von Johann Valentin Andreae gedacht, da ihm häufig der Gottesbezug vollständig abhandenkam, indem er über Rosenkreuzer und Freimaurer sich in Europa (und Amerika) ausbreiten konnte, die amerikanische und antitheistische, gottfeindliche Französische Revolution sich dieses Gedankens bedienten, sowie nach dem Zweiten Weltkrieg die Vereinten Nationen (UN).

Erfolglos ist Johann Valentin Andreae letztlich mit dem Versuch geblieben, die Kirche durch geistliche Ordnung und Zucht zu erneuern, indem er 1642 die Wiedereinführung der öffentlichen Kirchenbuße durchsetzte. Er hat sich damit kaputt gemacht und den Zustand der Gemeinde dann nicht entscheidend, zumindest nicht dauerhaft, gebessert, zumal er auch immer mit dem Widerstand des landesherrlichen Kirchenregiments zu kämpfen hatte, das er, wie bereits hinlänglich deutlich wurde, immer wieder angeprangert hat und am liebsten ersetzt haben wollte. Die Vertreter des landesherrlichen Kirchenregiments zeigten zwar Interesse an der Sozialdisziplinierung, förderten jedoch nicht die Frömmigkeit.

Für die Zeit zwischen 1615 und 1650 ist Johann Valentin Andreae als der interessanteste Reformtheoretiker anzusehen, und er darf als einer der wichtigsten Vertreter der Reform-Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gelten, der, auch wenn er überzeugter Anhänger Johann Arndts war, dennoch immer ein selbständiger Denker blieb.

(F) Der Diakoniker bzw. der „Diakon“

Es wurde bereits die eine und andre „diakonische Aktion“ angesprochen, weshalb folgendes recht kurz ausfallen kann. In seiner Zeit als Superintendent von Calw regte er die Entstehung des „Färberstifts“ an (1621), zur Förderung mittelloser Theologiestudenten und Handwerkerburschen und zur Unterstützung von Witwen und Waisen. Denn durch Inflation waren soziale und gesellschaftliche Notstände entstanden wie Armut und Trunkenheit, gab es Ausbeutertum und Pleiten, was durch unmittelbare Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges noch verstärkt wurde (seit 1627/31).

Auch für Calw traten schlechte Jahre während des Dreißigjährigen Krieges ein, besonders nach der Schlacht von Nördlingen (1634). Durch den Stadtbrand, Hunger und Pest gab es viele Tote. Für die, die überlebten, ging es ums Weiterleben. In dieser so schweren, beinahe hoffnungslos anmutenden Lage bewährte sich Johann Valentin Andreae, nicht allein geistlich, was ja bereits schwer genug ist und den ganzen Menschen fordert. Er organisierte jahrelang eine Armenspeisung. Hunderttausende von Mahlzeiten wurden ausgegeben, was vielen das Leben rettete. Um dieses finanziell durchführen zu können, setzte er alle seine doch zahlreichen Beziehungen dafür ein (vgl. dazu auch Kapitel (B) (d)).

Ist Johann Valentin Andreae etwa bei seinen Bemühungen zur Besserung der allgemeinen Sittlichkeit durch Neubelebung der Kirchenzucht nach dem Vorbild Genfs auch im großen und ganzen erfolglos geblieben, so hat er doch manches erreicht und Beständiges hinterlassen.

(G) Was bleibt? Erreichtes und Beständiges

Zu seiner Zeit konnte sich Johann Valentin Andreae mit seinen Vorstellungen kaum durchsetzen. Dafür war die Zeit einfach (noch) nicht reif (genug). Dennoch kam manches, wie bereits deutlich wurde, dann doch zum Zuge; bei Radikalen und Frommen (also im Pietismus), aber nicht nur. So gingen etwa Ideen Johann Valentins Andreaes in die Bildungsbestrebungen seines Jahrhunderts ein. Etwas hat Johann Valentin Andreae erkannt und dann auch in aller Deutlichkeit darauf hingewiesen, ohne dabei Rücksicht auf sich oder andere zu nehmen: auf Schäden in Kirche und Gemeinwesen, was eine Aufgabe des treuen Zeugen Christi immer sein wird. Freilich, all seine doch so ernsthaften und hingebungsvollen Bemühungen um Erneuerung von Kirche (und Gemeinwesen) blieben durch sein als verletzend empfundenenes Auftreten und sein unstetes Wesen besonders in seinen frühen Jahren (vgl. seine studentischen Reisen, die ihm allerdings auch eine breite Bildung verschafften) eingeschränkt. War er auch für seine Zeit im guten Sinne modern und trotzdem rechtgläubig nach dem lutherischen Bekenntnis und vielseitig gebildet, so war er doch leicht erregbar, aber auch anregend, schnell verletzt und verletzend und konnte fast maßlos sein. Ein

Lebenswerk entsprechend seiner Begabung hat er – leider – nicht geschaffen bzw. hinterlassen.

Und dennoch, trotz all dieser Einschränkungen, vergeblich und fruchtlos ist Johann Valentin Andreaes Werk nicht gewesen. Er und sein Werk haben eine Wirkungsgeschichte gezeitigt. Manches hat allerdings mehr indirekt als direkt und erst später gewirkt, etwa auf Philipp Jakob Spener (1635–1705), den „Vater des Pietismus“ oder auf den Theologen und Pädagogen Johann Amos Comenius (1592–1670). Vor allem in seinen frühen Jahren ist ihm in Württemberg kein „Erfolg“ beschieden; er scheint seiner Zeit vorausgeeilt zu sein. Es entsteht jedoch der Eindruck, in England sei ihm mehr „Erfolg“ vergönnt gewesen, da dort im Zusammenhang mit der puritanischen Revolution ein Aufbruch der modernen Naturwissenschaften zu verzeichnen war. Sein Programm war in England teilweise bekannt. Und der englische Puritanismus verfolgte einen umfassenden Ansatz in seinem Reformwillen, bei dem der ganze Mensch nach Leib, Seele, Geist und in seinen sozialen Bezügen im Blick war. Dem modernen Bildungswesen half Johann Valentin Andreae gewissermaßen auf die Sprünge. Stand er auch zeitweise in der Gefahr, besonders in jungen Jahren, bei seinen (pädagogischen) Neuerungen in Esoterik und Geheimwissenschaften abzugleiten, so wurde diese Gefahr im Laufe der Jahre gebannt, war er dann doch ins Ganze eingebunden und diesem verpflichtet. Gegenüber Schwärmerei war er damit gefestigt. Dann gelang es ihm auch, Neues in Bestehendes sinnvoll einzuordnen und den neuen Wissenschaften einen gleichwertigen Platz im damaligen Wissenschaftsbetrieb zu sichern. Damit war Johann Valentin Andreae zwischen die Fronten von Etablierten und Neuerern geraten und hatte zwangsläufig einen schweren Stand – und das nicht allein in seinen frühen Jahren; das war gewissermaßen sein Lebensschicksal. Der Erwähnung wert erscheint, daß Johann Valentin Andreae auch auf den Herrenberger Gelehrten Wilhelm Schickhard³ einwirkte, der sich in Orientalistik, Geschichte, Kartographie und Mechanik hervortat.

Also, etliches erreichte Johann Valentin Andreae dann doch, was keineswegs einfach übersehen werden sollte. Auch wenn es aufs Ganze gesehen nicht von lange anhaltender Dauer war, so hat er doch die kirchliche Ordnung wieder hergestellt. Er gab eine Sammlung von Kirchengesetzen heraus. Wenn diese zunächst auch lediglich eine Privatsammlung war, so wurde sie später jedoch zur offiziellen kirchlichen Gesetzessammlung, was bereits sein Großvater Jakob Andreae angestrebt hatte, die Sittenzucht in den Gemeinden (Kirchenkonvent); das konnte der Enkel dann verwirklichen. Seine Überlegungen, weshalb

3 Auch *Schickard*, Mathematiker, Theologe und Orientalist, geb. 22. April 1595 in Herrenberg, verst. 23. Oktober 1635 in Tübingen, ab 1615 Prof. in Tübingen, zunächst für Hebräisch und Aramäisch, ab 1631 für Mathematik und Astronomie; vielseitiger Gelehrter und Erfinder, konstruierte um 1623 die erste Rechenmaschine für die vier Grundrechenarten (nach: Brockhaus Universallexikon von A–Z in 26 Bänden, XX, S. 6546).

in den Gemeinden Sittenzucht nötig sei, klingen plausibel: Wenn die Kirche glaubwürdig sein will, so muß sie etwas tun, daß ihre Glieder dem Evangelium gemäß leben. Diese Überlegungen waren bestimmt von der Genfer Kirchenordnung beeinflusst, die Johann Valentin Andreae in seinen studentischen Jahren kennengelernt hatte. Gegen sittliche Entgleisungen, etwa Sexualdelikte, aber auch gegen Trunkenheit sollte vorgegangen werden, doch genauso gegen religiöse Delikte: gegen das Fehlen im Gottesdienst, gegen Fluchen und Zauberei. In der Zeit des Dreißigjährigen Krieges und den Jahren danach wirkte diese Sittenzucht hilf- und segensreich. Dadurch gelang die Festigung der württembergischen Kirche, die damit als wieder intakt gelten konnte. Zudem wußte Johann Valentin Andreae, wie wichtig der kirchliche Nachwuchs und dessen sachgemäße Ausbildung ist, weshalb er darauf achtete, daß für dessen Ausbildung am Tübinger Stift gute Bedingungen herrschten und der Unterricht verbessert werden konnte.

Bestehendes konnte Johann Valentin Andreae erhalten, wohl auch teilweise zumindest etwas verbessern, was unter den Bedingungen des Dreißigjährigen Krieges und den Folgejahren ja nicht wenig war. Sein umfangreiches Reformprogramm und die Erneuerung der Kirche konnte er freilich so gut wie nicht umsetzen, bestenfalls in Ansätzen und lediglich für kurze Zeit erreichen. Dafür war, noch einmal sei darauf hingewiesen, die Zeit einfach nicht reif, oder anders gewendet. Dafür war Johann Valentin Andreae seiner Zeit einfach um (viele) Jahre voraus.

Andererseits wollte Johann Valentin Andreae als engagierter Pädagoge, der sich als Kritiker des absolutistischen Staatskirchentums hervortat, eine Neubelebung der Frömmigkeit durch einen tätigen Glauben zur Basis einer Kirchen- und Gemeinwesenreform machen, womit er als einer der geistigen Väter des Pietismus anzusehen ist. Darin hat Johann Valentin Andreae weit über seine Zeit hinaus gewirkt.

In alledem wird aber auch deutlich, daß Johann Valentin Andreae mit dem glücklosen Fischer in Ernest Hemingways Novelle „Der alte Mann und das Meer“, mit dem ihn Martin Brecht in Beziehung bringt, nicht verglichen werden kann: Dieser alte Mann hat im Gegensatz zu Johann Valentin Andreae nicht die geringste Wirkungsgeschichte.

Freilich, auch das soll und darf nicht verschwiegen werden: Auch wenn Johann Valentin Andreae zum begnadeten und durchaus auch gefragten Schriftsteller aufstieg und von seiner Stellung nach unbedeutenden Stadtpfarrer von Vaihingen zum Reformtheoretiker und Reformers avancierte, so blieb er doch immer umstritten und wurde verdächtigt. Seine Reformschrift „Theophilus“, drei an sich harmlose Dialoge zur Kirchenreform, durfte zunächst nicht erscheinen, weil sie zu viel Kirchenkritisches enthielt. Auch konnte er seine Reformvorschläge nicht so verwirklichen, wie ihm dies vorschwebte, zumindest nicht im großen Stil. Das bedeutet für ihn eine gewisse Tragik. Aber

ohne Wirkung bleib er nicht: Er zeitigte, wie aufgezeigt werden konnte, eine Wirkungsgeschichte und hinterließ damit Bleibendes.

(H) Versuch einer Beurteilung

Diese vermag kurz ausfallen, da die Lebensgeschichte Johann Valentin Andreaes für sich spricht. Nicht zu verkennen dürfte sein, daß Johann Valentin Andreae dem reformatorischen Glauben treu sein wollte und wie Luther, Brenz und sein Großvater Jakob Andreae der Kirche zu dienen beabsichtigte. Dabei war er nicht lediglich Epigone, sondern Original. Doch ein getreues Verwalten des Erbes der lutherischen Väter bedeutete für ihn nicht, dieses einfach gewissermaßen konserviert festzuhalten, sondern eine Fortentwicklung in deren Sinne. Dieses schloß Reformen von Kirche und Gemeinwesen keineswegs aus, sondern geradezu ein. Daß Johann Valentin Andreae alles auf Gott hin geordnet sah und in seiner Konzeption so geordnet hat, das macht ihn überzeitlich. Man täte gut daran, sich seiner Überzeugungen und Überlegungen zu erinnern, nachdem in der sogenannten Postmoderne zwar alles für möglich erachtet wird („anything goes“, so der Philosoph Paul Feyerabend), aber damit auch alles zerfällt.

Wichmann von Meding:

Jesus Christus herrscht als König

Alttestamentliche Voraussetzungen einer Osteraussage

Das christliche Bekenntnis zum österlichen König wird als Teil der Lehre vom dreifachen Amt des Heilands reflektiert: Als Prophet verkündigte er in Palästina, als Priester opferte er sich am Kreuz, als auferweckter König herrscht er jetzt über alle Welt. Eine derart konzentrierte Kurzfassung seines Tuns stellt Entscheidendes heraus, ohne die ganze Fülle neutestamentlicher Aussagen wiederzugeben. Denn der Prophet tat auch Wunder, ja schlief, aß und trank in Palästina; der Priester war ebenfalls aktiv, übte seine höchst handfeste Kritik am Opferkult im Jerusalemer Tempel; der König aber wird sogar weiterhin gelästert, verfolgt und angespuckt. Ein Liebling all seiner Untertanen scheint er nicht eben zu sein. Bei Wahlen erhielt er kein Mandat. Vielleicht hängt es ein wenig mit dieser Unzeitgemäßheit zusammen, daß die Lehre vom dreifachen Amt Christi in neueren Lehrbüchern selten vorkommt. Sie scheint sich dem Verstehen der Heutigen zu sperren. Sie sagt anderes, als man erwartet, obwohl sie wie selbstverständlich klingt. „Die traditionelle Auffassung der Ämter Christi als Prophet, Priester und König muß ... als Explikation von Aspekten der Verwirklichung der Identität Christi in der Geschichte interpretiert werden“¹. Die dreifache Titulatur bringt sein gesamtes Tun auf einen einfachen, doch geschichtlich komplexen Nenner. Der zeigt bereits in seiner Reduktion auf dreifach Wesentliches; Simplizität, gar Banalität sei von ihm nicht zu erwarten. Daß dies zu seinem Teil auf eine moderne Krise der harmlos gewordenen Christologie verweist, sei an nur einem der drei Titel, dem des Königs, deutlich gemacht.

1.

Dieses neutestamentliche Wort läßt sich nur vor jüdisch-israelischem Hintergrund verstehen, nicht in Analogie zu einem weltweit verbreiteten politischen System. Wie die Bezeichnung eines Fußballers als ‚Der Kaiser‘ keinen Regierungsauftrag dieses Mannes signalisiert, sondern die Art seiner Präsentation, so deutet dieser Titel alttestamentlich, wie Gott sich gibt. Waren doch sämtliche Apostel wie Jesus selbst und die meisten frühen Christen von Haus aus Juden. Jüdischen Glauben hatten sie als den eigenen gelernt und in sich aufgenommen. Sie lasen seine schriftlichen Zeugnisse auch weiter als ihre heilige Schrift schlechthin, ja lange als einzige. Deren zentrale Aussage lautet, der Gott ihrer Väter habe damalige Sippen am Beginn der Heilsgeschichte aus ihrer entehrenden Sklaverei unter Ägyptens Pharao befreit: von einem

1 Christoph Schwöbel: *Gott in Beziehung*, Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 290.

gewaltigen König also. Dieser fundamentalen jüdischen Königsabneigung konnte der am Beginn des Christseins stehende österliche Königsjubil unmöglich diametral widersprechen. Kein Christ erstrebte ein neues politisches System unter Jesu Zepter. Sein Königtum beutet zwar auch eine Herrschaft, doch völlig entgegengesetzt. Seine Krone war und blieb die Dornenkrone. Sonst wären die später gesammelten christlichen Schriften nie der jüdischen Tora als ihre weitaus kürzere Fortsetzung angefügt worden.

Königskritik hatte keineswegs nur jenen bitteren Frondienst in Ägypten gemeint. Auch ein dann doch eigenes Königtum wurde nach der Landnahme in der Gegend um den Jordan strikt abgelehnt. Während „der gesamten Königszeit gab es (vornehmlich im Nordreich) starke Strömungen gegen das Königtum“.² Die sehr alte Fabel Jothams (Richter 9,7–21) bringt sie höchst bissig zum Ausdruck. Sie gilt als „die stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur“.³ Sie eröffnet uns eine „fundamentale und unzweideutige Kritik am Königtum“,⁴ mag sogar einige heute unbekannte Vorläufer gehabt haben. Sie erzählt, kein nützlicher, weil ertragreicher, Baum wolle König – sprich: Kein beruflich erfolgreicher Mensch wolle Politiker werden. Nur der nichtsnutzige Dornstrauch sei dazu bereit. „Nur sozial nutzlos gewordenen Subjekten kann man überhaupt das Königsamt antragen“. Diese bittere Warnung vor jedem Versuch, solch kompletten Blödsinn anzupacken, steht in einem Kapitel, das „auf den ersten Blick von blutigen Anfängen konsequent einem blutigen Ende zu“ eilt.⁵ Diesen Weg der Politik schildert es nicht nur in seiner Furchtbarkeit, es protestiert scharf gegen ihn. Erschütternder Irrsinn kennzeichne bereits das sichemitische Königtum Abimelechs. „Während der Vater Gideon auf JHWHs Befehl einen Baal-Altar zerstört hat ..., nimmt sein Sohn Abimelech Geld aus einem Baal-Tempel ... für den Mord an seinen Brüdern“.⁶ In Windeseile wandelt sich sein gut gemeinter Anfang in ein Ausrottungssystem. Bar jeder Orientierung an Gott, ja auch nur eigener innerer Kontinuität, läuft es sofort auf eine Katastrophe zu: Das Babylonische Exil ist die Konsequenz des eingeführten politischen Königtums.

Nachdem Könige wegen der gefährlichen Philister doch akzeptiert worden waren, hatte sich diese Ablehnung somit bis zu jenem Exil als permanente Kritik an den eigenen Königen etabliert. Das aus Jerusalem wie aus Samaria Berichtete ist wie das Agieren vieler Propheten zu bekannt, um es hier entfalten zu müssen. Nur an zweierlei sei erinnert. Die dramatische Geschichte von Naboths Weinberg zeigt den existentiellen Gegensatz zwischen denen, die am Erbe ihrer

2 Walter *Dietrich*: Gott als König. Zur Frage nach der theologischen und politischen Legitimität religiöser Begriffsbildung, ZThK 77, 1980, 251.

3 Martin *Buber*: Königtum Gottes, Werke 2, München/Heidelberg 1964, 562.

4 Manfred *Görg*: Richter, Würzburg 1993, 52.

5 Walter *Goof*: Richter, Freiburg. Basel. Wien 2009, 505. 485.

6 Walter *Goof* aaO 500.

Väter festhielten, und dem seine Götzen und seine eigene Pracht bedienenden Königtum. Die Erzählung von der Flucht des Propheten Elia vor seiner Königin Isebel macht deutlich, wie kompromißlos der Prophet-König-Gegensatz weit über Jothams Fabel hinaus geblieben war. Wer diese Erzählungen in ihrem Gesamtkontext bedenkt, wird zu dem Schluß kommen, daß die verbreitete, seit Hieronymus üblich gewordene Gegenüberstellung eines weltoffenen Alten und des auf Erlösung hoffenden Neuen Testaments⁷ so nicht zutrifft. Israel fügte sich seiner Umwelt keineswegs brav ein. Scharf rügte es, was leider immer mehr Einfluß gewann. Vor allem seine Propheten grenzten das aus zwölf verschiedenen Stämmen zusammenwachsende Volk scharf gegen nichtjüdische Umwelteinflüsse ab, schließlich auch vom babylonischen Großreich, das bald das ganze Gemeinwesen zermalmen würde. Ringsum dienten Völker den von ihren Göttern eingesetzten Königen, die ihre Untertanen autoritär regierten, ja auszubeuten pflegten. Israels Sonderstellung neben allen Nachbarn kam in dieser Hinsicht fast noch dramatischer zum Ausdruck als in seiner Verehrung des rettenden Gottes. Um so stärker fällt auf, daß die gerade diesem Volk entstammenden und zugehörenden Christen ihrem Herrn und Heiland doch als einen König preisen konnten.

Das erstaunt auch deswegen, weil der Gegensatz israelitischen Glaubens zur königlichen Herrschaft sich in Jesu Lebenszeit erneut kundgetan hatte. Der Mord, den König Herodes an allen Säuglingen Bethlehems ausüben ließ, um den dort geborenen Messias mit ihnen zusammen zu beseitigen, nötigte Jesu Eltern zur Flucht nach Ägypten, also gerade dorthin, von wo die Befreiung aus königlicher Fron einst ausgegangen war. Sie flohen vor dem eigenen König in jenes Land, das jetzt immerhin etwas mehr Freiheit gewährte. So knüpft Jesu Kindheitsgeschichte paradox, doch deutlich, bei der alten Rettung aus Ägypten an. Der Kaiser zu Rom andererseits beteiligte sich zwar weniger direkt an Jesu schließlich erfolgreicher Beseitigung, doch amtlich und somit letztlich läßt eben er durch Pilatus den König der Juden hinrichten. König der Juden? Man konnte Jesus unterschiedlich betrachten, doch ein König war er nun wirklich nicht gewesen. Kompletten Unsinn ließ Pilatus ans Kreuz schreiben. Leicht hätte der Provinzverwalter sich durch seine Behörden unterrichten lassen können, daß der Nazarener nicht als politischer Messias agiert hatte wie andere Zeitgenossen. Wie konnten Christen nur diesen haltlosen, mörderischen, daher am Kreuz bekanntgegebenen Vorwurf auch noch bestätigen, indem sie ihn zu einer Aussage ihres Glaubens machten?

2.

Die Antwort sei vorweggenommen: Christen hatten guten Grund für ihre nachträgliche Bejahung des Kreuzestitulus. Allerdings bestätigten sie ihn nicht

7 Gerhard Gloege: Zur Geschichte des Schriftverständnisses, Verkündigung und Verantwortung, Theologische Traktate 2, Göttingen 1967, 267.

im Sinne des Prokurators. Ihr umwerfend neues Begreifen ergibt sich aus dem, was sich auf dem Hintergrund der alten geschichtlichen Ablehnung des Königtums und bedrückender Erfahrungen mit seiner zeittypischen Realität als Aussage über wahre Könige herauskristallisiert hatte. Wie sollten Könige denn wirklich sein und leben, wenn sie sich schon nicht vermeiden lassen? Auch diese Frage muß aus dem Alten Testament beantwortet werden.

Das spät verfaßte, immerhin noch „eine vorexilische Datierung“⁸ nahe legende Buch Deuteronomium (5. Buch Mose) bietet, schon im Namen angezeigt, ein zweites Gesetz nach dem am Sinai von Gott verkündigten. Zu ihm gehört, in einem erstaunlichen Abschnitt (17,14–20), das einzige Königsgesetz. Ungemein kurz, ja geradezu weltfremd bietet es sich dar. An erster Stelle ermahnt es Könige, die dem Gesetz Gottes folgen wollen, die Zahl ihrer friedenssichernden Streitwagen so klein wie irgend möglich zu halten. Königliche Machtentfaltung wird eingeschränkt, nicht politisch legitimiert. Auch sollten Herrscher „das Volk nicht wieder nach Ägypten bringen“ (16), seine alte Untertänigkeit nicht wieder aufleben lassen. Keinesfalls sollten sie Gottes aus dem Frondienst rettendes Handeln doch in sein Gegenteil verkehren. Dieses Verbot spielt möglicherweise auf Pläne an, israelitische Soldaten ins Nachbarreich zu schaffen, um dort Kriegsgerät gegen sie einzutauschen (vergleiche 1. Könige 10,26–29). Auf die Beschränkung königlicher Herrschaftsmittel und dieses Nein zu königstypischen Waffengeschäften folgt das ganz andere, sich einen großen Harem zu halten wie andere Könige (17). Israels Herrscher sollten unterlassen, was orientalische Könige vor allem beschäftigte. Hatte doch Salomos Königtum gezeigt, zahlreiche Frauen könnten den Herrscher von seinem Dienst Gottes abhalten (vergleiche 1. Könige 11,1–13). Schließlich dürfe der König auch seinen Kronschatz nicht zu mehren trachten. Denn die damit verbundene regiminale Prachtentfaltung hätte dem Volk auferlegt werden müssen und zu einer starken sozialen Belastung geführt. Gottes zweites Gesetz untersagte israelitischen Königen die wesentlichen Punkte orientalischen Herrscherglanzes rundweg. Das Königsgesetz ist ein Königbehinderungsgesetz.

Was bleibt dem Monarchen denn dann zu tun? Er soll Gottes Gesetz studieren. Zu diesem Zweck solle er sich eine Abschrift des durch die levitischen Priester gehüteten Gesetzes anfertigen lassen, sein Geld für sie ausgeben (18). Denn handschriftliche Kopien waren teuer. „Alle Tage seines Lebens“ solle er nun in ihm lesen (19). Das aber nun nicht, um die königliche Rechtsprechung zu verbessern, sondern selbst dem Worte Gottes gemäß zu leben. Er soll nicht anderen vorschreiben, was Recht sei, sondern in eigener Person vorbildlich leben. Um sich diesem Auftrag ganz widmen zu können, werden ihm alle Pflichten abgenommen, die sonst als spezifisch königlich galten. Recht zu sprechen wird Aufgabe eines Richters aus dem Kreis levitischer Priester (8–13); notwendige Kriege solle der Heerbann des Volkes selbst unter priesterlicher

8 Udo Rütterswörden: Das Buch Deuteronomium, Stuttgart 2006, 120.

Leitung führen (20,1ff); die Interpretation des Gesetzes für das ganze Volk aber obliege den Propheten in der Nachfolge Moses (18,15ff). Wer das deuteronomistische Geschichtswerk, besonders die Bücher Samuel und der Könige, auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß diese Umorientierung der Könige eine Utopie blieb. Das Gesetz zeigt nur, wie israelitische Könige hätten leben sollen.

Kurz und gut: Überhaupt nichts, was orientalischen Königen zukommt, sollen sie tun, weder in ihrem Palast (Harem, Rechtsprechung) noch außerhalb desselben (Kriegführung, Prunk). Denn nur Gott selbst regiert sein Volk durch sein Gesetz, das die Priester hüten, das die Propheten auslegen, das die Richter im Alltag anwenden. Eine umfassende Gewaltenteilung wird in den Blick genommen. Der König steht nicht wie damals üblich über dem Gesetz. Im „Unterschied zu der Autokratie des orientalischen Despotismus steht das alttestamentliche Königtum unter der Rechtsordnung Gottes“.⁹ Es wird nicht vergöttlicht. Nichts sollen Könige sein als musterhafte Israeliten, die Ersten im Volk. „Welch Umfunktionierung des Königtums durch Depotenzierung seiner üblichen Herrschergewalt und durch die indirekte Erhebung der Volksgenossen zu Brüdern des Königs! Eine wahrhaft revolutionäre Sicht des Königtums“.¹⁰ Der Alleinherrscher soll, da es ihn nun einmal gibt, zu dem Menschen im Volk werden, um dessentwillen das ganze Volk von seinem Gott gesegnet wird. Von dieser Beschreibung dessen her, was hätte sein sollen, wird Christi wirkliches Königtum sich erschließen.

Das Volk hinwiederum wendet dem vorbildlichen König seine Fürbitte zu, in der es zugleich hohe Erwartungen ausspricht. Der seiner politisch üblichen Rolle völlig entkleidete König gerät also keineswegs an den Rand des Alltags. Psalm 72 zeigt das. Königliche Herrschaft nur durch eigene Erfüllung des Gesetzes läßt eine geradezu weltweite Segensfülle erwarten. Aktive Fürsorge für alle Unterdrückten erscheint als die Aufgabe des Königs schlechthin: „Er schaffe Recht denen, die im Volk gebeugt worden sind. Er helfe den Kindern der Notleidenden. Er zermalme jeden Unterdrücker“ (4). „Er reiße den Armen empor, wenn er aufschreit, den Bedrückten, dessen niemand sich erbarmt. Er nehme sich der Niedrigen und Bedürftigen an. Er rette das Leben der Kläglichen. Er befreie ihr Leben von Unterdrückung und Gewalt. Kostbar sei ihr Blut in seinen Augen“ (12–14). Da er Gott von Herzen dient, bringt er all diese Konsequenzen in den Alltag. Er ist kein König der Streitwagen, rettet vielmehr die Schwächsten. So steht er im Dienst dessen, der einst das ganze Sklavenvolk aus Ägypten erlöste. Sein Amt ist an dem von Moses ausgeübten orientiert, dem des Mittlers.

Diese Erwartungen an einen demütigen König in Israel führen direkt hinüber in die Gottesknechtslieder des Propheten Jesaja. Die spielen mit

9 Artur Weiser: Die Psalmen, Göttingen 1955, 342.

10 Hans Walter Wolff: Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 286.

dem Knechtstitel offensichtlich auf Moses an (Exodus 14,31 und vielfach).¹¹ Sie schildern den wahren Herrscher Israels als den seinem Gott dienenden Beauftragten, der „das geknickte Rohr nicht bricht, den glimmenden Docht nicht auslöscht“ (42,3), vielmehr seinen Rücken den Schlägern, seine Backe den gar zu Rauflustigen hinhält (50,6). Er ist es, der von den Achtbaren verachtet, von allen selbstbesorgten Menschen gemieden wird, ein Mann unsäglicher Schmerzen, leidgeprüft (53,3). Ihm wird nur ein Grab unter Verbrechern zuteil (53,9). Das ist der wahre König. Er erduldet für andere deren Schmerzen: „Zu unserem Heil wurde er geschlagen. Seine Wunden sind unser Heil“ (53,4–5). So deutlich das diesem königlichen Gottesknecht Aufgetragene dasteht, läßt doch keines der dichten sprachlichen Kunstwerke erkennen, „wer der Knecht ist, der hier von Gott zu einem Auftrag designiert ist, was das für ein Auftrag ist und in welchem Zusammenhang diese Designation erfolgt“. Nur das erste Lied soll vor Zeugen „an die Designation eines Königs erinnern“, nicht hingegen an die eines Propheten.¹² Doch kein bestimmter wird genannt. Alles erweckt den Eindruck, Bevorstehendes kündige sich an. Gesagt allerdings wird nicht einmal das. Nur das völlig Überraschende selbst kommt zur Sprache. Das in der ganzen Umwelt Unerhörte. Das Auftreten eines Königs, der nicht seinem Vater nach dessen Tode folgt, sondern zu seinem Auftrag besonders erwählt wurde wie die Rettergestalten der Frühzeit (etwa Gideon, Saul: 1.Samuel 9,15–17). Der im Heiligkeitgesetz und in Psalm 72 etwas weltfremd geschilderte, nur erhoffte solidarische König wird nun bald alle Verhältnisse so umdrehen, daß die brutale Wut der Welt ihn selbst und höchst realistisch trifft. Er wird die Stelle der Geschundenen einnehmen, ihre berechnete Strafe tragen, ihre wirkliche Not, daß sie von der ihren frei werden. Dies ist sein Sieg über die Nöte der anderen (52,13). Er führt Gottes Barmherzigkeitsrecht wirklich aus (42,3). Nicht als Anweisung an andere, sich barmherzig zu verhalten, sondern indem er die Unbarmherzigkeit dieser Welt auf sich zieht und damit den Gequälten abnimmt (50,6).

3.

Hier ist ein wichtiger Hinweis einzuschleusen. Im vorigen Abschnitt hatte sich bereits angedeutet, diese Umkehrung des herrschenden Königtums in ein für-leidendes gründe in der Aussage, Jahwe allein sei König seines Volks, niemand sonst. Wer auf Erden König sein wolle, könne und dürfe es legitim nur in der Weise dieses Gottes tun, der allen Gerechtigkeit schafft, die Unrecht leiden (Psalm 103,6), doch bitter klagt: „Ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn; aber Israel kennt mich nicht und mein Volk versteht mich nicht“ (Jesaja 1,3). Daß er und niemand sonst auf diese Weise

11 Walther Zimmerli: *παις θεου*, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament 5, Stuttgart 1954, 662.

12 Claus Westermann: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66, Göttingen 1966, 78.

König sei, wird erstmals von Jesaja bei seiner Berufung formuliert: „Wehe mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen, habe aber den König, den Herrn Zebaoth mit meinen Augen gesehen“ (Jesaja 6,5). Dieser König beherrscht kein irdisches Territorium, auf dem ihm fast nur gehorcht wird, wenn er Zwang anwendet, sondern die Zebaoth, die himmlischen Heerscharen. Eine politische Deutung des Königstitels, wo er Gott zugesprochen wird, wäre undenkbar, obwohl erwogen worden ist, „das Bild des machtvoll thronenden Gottes [könne] ein triumphalistisches Mißverständnis seines Wesens und der Wertigkeit des eigenen Volkes nahe“ legen. Hier verbietet es sich elementar, den Schluß zu ziehen, „eine sprachlich und sachlich engere Verknüpfung der Bereiche Theologie und Politik läßt sich kaum denken“.¹³ Der König ist ein wirklicher, doch kein politischer Herrscher.

Die politische Verknüpfung wird auch dadurch ausgeschlossen, daß wohl sämtliche Belege des Gott-ist-König-Titels der nachexilischen Zeit entstammen, in der Israel keine staatlich eigenständige Quantität mehr war. Deuterjesaja stellt „der schier grenzenlosen Macht Babylons die Allmacht des Königs Jahwe entgegen ... So auch ein Bearbeiter des Michabuchs: ‚An jenem Tage will ich sammeln, was verletzt ist, und zusammenbringen, was versprengt ist ... Da wird Jahwe König sein auf dem Zionsberg‘ (Mi 4,6f). So ein noch Späterer in der Jesaja-Apokalypse: ‚An jenem Tage wird Jahwe heimsuchen das Heer der Höhe in der Höhe [gemeint sein dürften mesopotamische Astralgottheiten] und die Könige der Erde auf der Erde ... und Jahwe Zebaoth wird König sein auf dem Zionsberg.‘ (Jes[aja] 24,21.23) So schließlich auch der Visionär von Dan[iel] 7, der die Entmachtung der Weltreiche und die Übergabe der ... Königsherrschaft ... an den Menschensohn bzw. an die Heiligen des Höchsten schaut“.¹⁴ Gottes eigenes Königtum wird nach dem Exil als erlösend endzeitliches Ereignis angekündigt – auch in der individualisierten und hellenisierten Art des nachkanonischen Buchs der Weisheit Salomos.¹⁵

Da im Zuge des Zitierten soeben bereits der alttestamentliche Titel eines Menschensohns auftauchte, schließt sich unmittelbar die Frage nach der Rolle des neutestamentlichen Menschensohnes an. Und damit nach der nunmehrigen Bedeutung des Gott-ist-König-Titels. Nachdem jede politische Deutung dahinfiel, kann auch der eschatologischen keine wesentliche Rolle zuerkannt werden, obwohl beide immer als Gegenmodell mitspielen. Jesus hängt als dornengekrönter König am Kreuz, gegenwärtig, nicht erst am Ende aller Zeiten. Und wenn das letzte Buch der Bibel mit seiner massiven Eschatologie ankündigt, „das Lamm wird sie [die Mächte der Welt] überwinden, denn es ist der Herr aller Herren und der König aller Könige“ (Apokalypse 17,14),

13 Walter *Dietrich* aaO 252.

14 Walter *Dietrich* aaO 266–267.

15 Dieter *Georgi*: Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6–11, in: *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, Tübingen 1964, 263–293.

dann zerstört sie die Vorstellung einer königlich himmlischen Zionsherrschaft durch Übertragung ihres Titels auf das Lamm. Denn das Lamm ist kein König, auch kein endzeitlicher. Es wurde zu einem präzisen geschichtlichen Zeitpunkt geschlachtet. Das Königtum dieses Lammes kommt, um es einmal so zu sagen, nicht grandios von oben herab, sondern gemartert und zerschlagen von unten herauf. Eine im Alten Testament vielfältige Deutung des Königstitels verdichtet sich auf das Neue zu in eine einzige Aussage: Der im Königsgesetz beschriebene, in den Liedern vom Gottesknecht geschilderte Messiaskönig ist das geduldig leidende Lamm von Golgatha, wahrlich keine Erfüllung politisch-endzeitlicher Sehnsüchte noch so frommer Menschen.

4.

Von altisraelitischer Königskritik über nachexilische Vorstellungen eines den Elenden zugewandten, ja ihr Elend übernehmenden Königs führt ein direkter Weg zur Taufe Jesu, da Markus 1,11 die Designation von Jesaja 42,1 mit der Ernennung zum Sohn Gottes in Psalm 2,7 verbindet; noch ausdrücklicher zu dessen Schilderung in einem vorpaulinisch¹⁶ christlichen Psalm:

Obwohl er in göttlicher Gestalt war,
nahm ers nicht als einen Raub, Gott gleich zu sein,
sondern entäußerte sich selbst
und nahm Knechtsgestalt an,
wurde wie ein anderer Mensch,
an Gebärden als ein Mensch erfunden.
Er erniedrigte sich selbst
und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.
Darum hat ihn Gott auch erhöht
und hat ihm einen Namen gegeben,
der über alle Namen ist,
daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle Knie derer,
die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind,
und alle Zungen bekennen,
Jesus Christus sei der Herr,
zur Ehre Gottes des Vaters (Philipper 2,6–11).

Dieser Aufruf zum Mitjubeln über das inzwischen Geschehene „proklamiert die Verwirklichung ‚der eschatologischen Königsherrschaft Gottes in der Erhöhung des gekreuzigten Jesus Christus‘“. Er hält „in der dritten Strophe das spezifisch urchristliche Evangelium unverkürzt fest“.¹⁷ Zweifellos bringt

16 Diese Einsicht Ernst Lohmeyers vom Anfang des 20. Jahrhunderts wird neuerdings vor allem von englischen Gelehrten wieder bestritten.

17 Wolfgang Schenk: Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar, Stuttgart. Berlin. Köln. Mainz 1984, 211.

„dieser Hymnus prononciert theologia crucis zum Ausdruck“.¹⁸ Ernst Käsemann hatte in eingehender Interpretation dargetan, der Hymnus lege keine Trinitätslehre zugrunde, sondern „jene göttliche Herrlichkeit, die nach Herm.I 13f. dem Urmensch-Erlöser zusteht ... Christologie kommt hier im Rahmen der Soteriologie in den Blick“.¹⁹ In der Tat käme Gottes eigener Sohn nie in den Verdacht, seine Gottgleichheit geraubt zu haben. Aber vom Urmenschen oder neuen Adam (Römerbrief 5,12ff) muß hervorgehoben werden, er habe sie nicht gestohlen, sondern verliehen bekommen, um zu erlösen. Denn an sich, als Mensch schlechthin, besitzt er sie nicht. Wie in der Taufzerzählung wurde er zu Gottes Sohn erklärt.

Vor diesem einzig gehorsamen Menschen beugt jeder das Knie. Nicht Gott der Vater, der Gekreuzigte ist der niedrige und darum königliche Retter. Daher die „Anspielungen auf Jes[aja] 45,23 in V.10b“. Im Hintergrund steht „auch der ‚Gottesknecht‘ von Jes[aja] 52,13–53,12“. „Motivverwandt ist z.B. auch die lobpreisende Glaubensaussage aus Ps[alm] 113,3–7, daß der Gott Israels, der in seiner majestas hoch über den Himmel erhaben ist, seine unvergleichliche Größe darin zeigt, daß er niedersteigt, um auf Erden nach dem Rechten zu sehen, dabei den Niedrigen aus dem Dreck erhebt“. „Das charakteristisch Christliche und für außenstehende Zeitgenossen gleich welcher Volks- und Religionszugehörigkeit Befremdliche war, daß die Gottgleichheit und unermeßliche Hoheit über den ... am Kreuz bestraften Juden Jesus von Nazareth ausgesagt wurde“.²⁰ Die angekündigte Umwertung aller Werte kam wirklich. Dieser Herr, vor dem alle Engel, Menschen und Teufel niederfallen, ist Gottes wahrer, wegen gehorsamer Erniedrigung erhöhter König. So schließt der Hymnus, in hellenistischer Interpretation, an die Lieder vom Gottesknecht an, weder an politische noch eschatologische Vorstellungen vom König.

Dessen Amt schließt das priesterliche dessen mit ein, der sich gehorsam bis zum Tode selbst gibt. Das prophetische jedoch fehlt, obwohl es in den prophetischen Gottesknechtliedern seine Rolle spielt (Jesaja 49,1): „das Wirken des Knechtes ist ein Wirken mit dem Wort (so auch 50,4)“.²¹ Erniedrigung und Erhöhung hingegen wirkt nicht der Knecht, sondern Gott der Vater zu seiner Ehre. Diese Differenz muß beim Bedenken des Königsamtes Christi berücksichtigt werden: Er herrscht nicht vornehmlich durch sein Wort, ja nicht einmal wirkungsvoll, sondern durch Erleiden. Worte kommen bei einigen an, bei anderen nicht. Den wahren König aber bekennen alle Zungen. Denn er starb

18 Berthold *Mengel*: Studien zum Philipperbrief, WUNT 2.8, Tübingen 1982, 249.

19 Ernst *Käsemann*: Kritische Analyse von Phil. 2,5–11, Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen 1960, 70–71.

20 Wilfried *Eckey*: Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 2006, 81. 82. 84.

21 Claus *Westermann*: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66, Göttingen 1966, 168.

für alle. Auch hier entfällt seine politische Deutung, als bildete die „römische Herrscherverehrung ... den tragenden religionsgeschichtlichen Hintergrund des Traditionsstücks“.²² Denn auch römische Herren wurden nur von eigenen Untertanen verehrt, nicht durch alle Zungen bekannt. Das Christuslied enthält keinen einzigen Hinweis auf Rom. Wojtkowiak selbst spricht von einer „Übertragung der Proskynese und Exhomologese aus Jes[aja] 45,23 auf Jesus“ und gibt zu, „daß an keiner Stelle ein explizites Gegenüber des Herrschers Christus zu weltlichen Herrschern begegnet“.²³ Alles kehrt sich um.

Zur Umkehr hatte Jesus seit Beginn seiner Verkündigung aufgerufen (Markus 1,15). Umkehren sollen zunächst alle gerufenen Menschen. Auch Philipper 2 gehört also zu den „Aussagen, welche die kosmische Weite des Heilswerks herausstellt“.²⁴ Bei ihr bleibt es durchaus. Sie zu bewirken ist das prophetische Amt Christi. Doch zur Umkehr kann man auch gerufen werden wie zu einem festlichen Umzug, dem man sich nicht anschließt, den man an sich vorbeiziehen läßt. Also schauen alle, ob sie nun mitmachen oder nicht, Gottes eigene Umkehr, die allem widerspricht, was Menschen von seinem Eingreifen erwarten. Gottes eigene Umkehr wurde von der Gott-ist-König-Proklamation bis zum neutestamentlichen Christuslied immer fundamentaler erklärt. Der von aller Welt Geschlagene trägt alle Welt. Ein „Belasteter, von der Last seines eigenen qualvollen Leidens Gebeugter wird eben darin zu einem Tragenden!“²⁵ Das Gottesbild all derer, die gemeint hatten, nur Starke könnten tragen, kehrt sich in dem Moment um, in dem der Erhabene sich erniedrigt bis zum Tode am Kreuz, wo der Sündlose alle Sünde trägt und unter ihr zusammenbricht. Es zerbricht, wenn der Himmlische zur Hölle fährt, die ihn allerdings nicht halten kann, sodaß er auffährt mit Jauchzen zu denen, die seine Selbsterniedrigung von Sünde und Schande befreite. Als der durch Selbstverstrickung Befreiende ist er nun alle Tage bei ihnen bis ans Ende der Welt (Matthäus 28,20). Bei wem bitte? Bei allen, die sich nicht angewidert von diesem zu ihnen umgekehrten, in ihren Pfuhl gestiegenen Gott abwenden. Über all diese Zöllner und Sünder von den Hecken und Zäunen der ganzen verfluchten Welt herrscht er – nicht wie ein orientalisch glanzvoller König, nein, wirklich als der Allerverachtetste, der auch die in seinen Bann schlägt, die ihn verachten, nicht nur die, die seine rettende Umkehr jubelnd preisen.

Sogar die abgrundtiefe Verachtung, die unsere Welt dem entgegenbringt, der all ihre Gottesbegriffe derart auf den Kopf stellte, daß sie ihm nur attestieren können, kein irgendwie akzeptabler König zu sein, wird von seinem grundstürzenden Handeln beherrscht. Er beherrscht auch ihre Abkehr.

22 Heiko *Wojtkowiak*: *Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt*, Göttingen 2012, 94.

23 Heiko *Wojtkowiak* aaO 106. 112.

24 Ernst *Käsemann* aaO 78.

25 Claus *Westermann*: *Das Buch Jesaja*. Kapitel 40–66, Göttingen 1966, 212.

5.

Längst nicht alle heutigen Dogmatiker behandeln noch das dreifache Amt Christi oder auch nur sein Königtum. Dafür werden verschiedene Gründe vorliegen. Vermutlich besteht einer von ihnen in der Einsicht, alle mit ihm verbundenen Titel seien der Gegenwart derart entrückt, daß sie selber mehr der Erhellung bedürfen als eine Hilfe zum Erfassen der Christologie zu sein. Ein Gegenbeispiel bietet Edmund Schlink in seiner Ökumenischen Dogmatik. Der ganze Hoheitstitel des Christus bezeichne „vor allem die Würde des verheißenen Königs der Endzeit“. Doch alsbald muß das korrigiert werden: „der Menschensohn“ erscheint „am Ende in Herrlichkeit“, wie Apokalypse 14,14 zeige. Dennoch wird die erste Aussage noch überboten: „Sein königliches Amt entstand nicht erst durch seine Einsetzung in die Herrschaft als Erhöhter, sondern bestand bereits in der Herrschaft des irdischen Jesus über die Gewalten der Natur und über die Verderbensmächte“.²⁶ Hier weicht die Darlegung vor dem aus, was sie entfalten soll. Der Königstitel läßt sofort an Herrschergewalt im politischen Alltag denken und nicht einmal den richtig eingeschobenen niedrigen Menschensohn zum Zuge kommen. Er bekam einen märchenhaften Zug, seit zwar Präsidenten und Kanzler als dornige Gestalten erlebt werden, Könige aber endzeitlich perfekt zu sein scheinen. „Christus als Kosmokrator herauszustellen ... ist zweifellos die Pointe“ von Philipper 2²⁷ – aber eben ihn als den gehorsamen Knecht.

Dem gegenüber muß mit Schlink an Folgendes erinnert werden: Christen bekennen „an allen Orten und zu allen Zeiten den leidenden Jesus als den verheißenen Gesalbten, als den König, in dem die alttestamentliche Verheißung in universaler Ausrichtung erfüllt ist, als den ‚König der Könige und Herrn der Herren‘ (Ap[o]k[alypse] 19,16)“.²⁸ Der ist keiner von ihnen, die er bei weitem überragt. Doch nicht vor allem durch Attribute des Absoluten, sondern durch sein Ergehen. Er herrscht nicht einfach, sondern angefochten, als leidender Menschensohn. Der wird im Philipperhymnus „als Herr der Welt und nicht der Gemeinde proklamiert“. Der dabei zitierte Text aus Deuterocesaja (45,23) „verlockte dazu, an einen Vorgang bei der Parusie zu denken ... Aber im Hymnus wird nicht auf ein zukünftiges Ereignis geschaut, ... da der Hymnus ja von einem Geschehen bei der Inthronisation Christi spricht, die als solche erfolgt ist“.²⁹ Der thronend Niedrige herrscht über alle, die ihn nötig haben. Dabei bleibt er, wie Luther sagt, „bei uns im Schlamm und in der Arbeit, daß ihm die Haut raucht“.³⁰ Das ist präsentische Eschatologie.

26 Edmund Schlink: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983, 251. 365. 414.

27 Ernst Käsemann aaO 83.

28 Edmund Schlink aaO 252.

29 Ernst Käsemann aaO 85. 86.

30 WA 4, 608 (Collecta).

So nimmt der neutestamentlich-dogmatische Königstitel die scharfe Kritik weltlicher Herrscher auf, die Beschreibung des wahren Königs im Königsgesetz und die Verheißung des wirklich Kommenden im letzten Liede vom Gottesknecht. Der beugt sich als der Allerverachtetste, nicht in königlichem Purpur, zu den Ärmsten herab, nimmt ihr Elend und ihre Schuld so auf sich, daß er daran verreckt, um sie zu erlösen. Biblische Andeutungen, die Seinen würden die Welt richten (1.Korinther 6,2) bedeuten daher nicht, ihnen werde ein säkulares Richteramt übertragen. Vielmehr werden die ohne Verdienst und Würdigkeit Erlösten der bleibende Maßstab für alle Welt sein und bleiben. Das ist der Maßstab der Umkehr. Der Königstitel basiert auf dem des priesterlich Geopferten, erledigt ihn nicht, wird nicht zu seinem schmucken Gegenteil. Das Kreuz verschwindet nicht nach drei Tagen netterweise wieder. Es bleibt gemeinsames Markenzeichen aller christlichen Kirchen, die nichts zu bieten haben als ihre Bitte, der Herr wolle eilen, sie zu erretten. Es proklamiert wie der Königstitel Christi den neu gehorsamen Adam als Herrn der elenden Welt, macht Golgatha nicht zum kurzen Intermezzo vor allgemeinem Entrücktsein in himmlische Paläste. Die Naherwartung himmlischer Herrlichkeit unter den ersten Christen hat sich bekanntlich als ihr Irrtum erwiesen, während Jesu Kreuzigung immer noch zu den bestbezeugten Daten der Antike gehört. Sie kehrt alles um.

Christen können (oder sollten) daher nie vergessen, daß der Königstitel an Jesu Kreuz prangte, nicht an einem Thron eindrucksvoller Machtentfaltung. Daß das auf Golgatha endende Leben nicht in Roms Kaiserpalast begonnen hatte, sondern im entliehenen Futtertrog für Tiere einer unbedeutenden Siedlung am Rande des römischen Imperiums. So, wie damals Engel auftreten mußten, das stille Kind als Heiland aller Welt auszurufen, können auch heute nur Gottesboten bezeugen, dieser gestorbene Gott sei der endgültige König auf Erden. Endgültiger König nur als der nach menschlichen Maßstäben Ohnmächtige, dessen Herrschaft alle kennen (können), die eigene oder fremde Ohnmacht erleiden. Er herrscht. Denn Zivilisation ist wahrlich nicht heilsam und mußte Maschinen erfinden, daß man sich auf Erden wohlfühlen kann. Er aber bietet allen die Rechtfertigung der Gottlosen an. Also jedem. Diese weltkritische Botschaft kommt aus dem Munde des alttestamentlich dienenden, tragenden Königs. Sie wird die bewegen können, die mit einer TV-Vermarktung dorniger Politiker längst nichts mehr anfangen können, sodaß sie lauthals für sie und ihre gequälten Untertanen beten müssen. Sie ist nicht in dem Sinne aktuell, daß sie das Gängige ausdrückt, sondern das auch heute Übliche trifft. Einen Wohlfühlchristus braucht die mit Wohlfühlgöttern überfüllte Welt nicht, aber diesen König der Elenden. Aller.

Umschau

Pfarrer Dr. Holger Sonntag stammt selbst aus der evangelisch-lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe und studierte zu Zeiten von Bischof Joachim Heubach Theologie, um sich auf das geistliche Amt in seiner Kirche vorzubereiten. Er promovierte im Neuen Testament bei Prof. Dr. Klaus Berger in Heidelberg. Dort lernte er seine jetzige Frau, damals eine Angehörige der Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), kennen, mit der zusammen er in die USA auswanderte, wo er nach einiger Zeit wachsender Distanzierung zu den theologischen Veränderungen in der ELCA in die Lutheran Church-Missouri Synod (LC-MS) übertrat. Nach einem Studienjahr am Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, wurde er in das Ministerium der Schwesternkirche der SELK aufgenommen, diente einige Jahre als Pfarrer in Minnesota sowie als Glied der US-Armee in Afghanistan und befindet sich in der Vorbereitung auf die Rückkehr in den Gemeindedienst in der LC-MS. Aufgrund seiner Lebensgeschichte erschien er der Redaktion besonders geeignet für die Besprechung des wichtigen Aufsatzbandes aus der Feder von Bischof Heubach. So liegt mit dem nachfolgenden, als „Umschau“ dargebotenen Text nicht nur eine Buchrezension, sondern auch eine Würdigung eines der letzten und größten deutschen lutherischen Landesbischöfe des 20. Jahrhunderts vor, der bis ins hohe Alter weit ins unionsfreie Luthertum hinein gewirkt hat und dem auch einige Redakteure und Leser unserer Zeitschrift ihre theologische Prägung mit verdanken. (A.W.)

Holger Sonntag:

Weise mir, Herr, deinen Weg.
In memoriam Joachim Heubach (1925–2000):
Theologe – Prediger – Bischof.
Hg. von W. Führer und A. I. Herzog. Freimund,
Neuendettelsau 2010, 190 Seiten, 14,50 €

Zwischen 1979 und 1991 stand Dr. Joachim Heubach der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe als ihr Bischof vor. Im Jahr 2000 verstarb er. Zehn Jahre nach seinem Tod erschien der hier vorzustellende Band zu seinem Andenken. Die Herausgeber haben hier einige charakteristische Schriften und Predigten Heubachs gesammelt. Diese wurden ergänzt durch einige Reflexionen über Heubach und sein Wirken, die einige seiner Weggefährten beisteuerten.

Bischof Heubach ist, wohl auch über die EKD hinaus, am besten bekannt als der letzte Bischof einer deutschen lutherischen Landeskirche, der die Ordination von Frauen zum Pfarramt verweigerte. Dankenswerterweise veröffentlicht diese Aufsatzsammlung nun die Thesen, die Heubach als Gesprächsgrundlage zum Thema Frauenordination dienten. Man kann dort selbst nachlesen, daß sich seine

Gegnerschaft nicht einem verstaubten Traditionalismus verdankte, sondern eine solide biblische Grundlage hatte. Dort weist er scharfsichtig darauf hin, daß sich das Drängen auf die Frauenordination im westlichen Protestantismus seit den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts nicht biblischen Argumenten verdankte, sondern veränderten gesellschaftlichen Befindlichkeiten nach dem 2. Weltkrieg, denen die Kirche angeglich werden sollte. Entsprechend verhalten gewichtige theologische Argumente gegen diese neumodische Praxis ungehört. Synodale Versammlungen stimmten regelmäßig für sie, trotz der nicht vorhandenen biblischen Basis.

Auf der Grundlage von Ps. 25,4 wies Heubach daher die schauburg-lippische Landessynode in einer Predigt darauf hin, wie sich diese Synoden (vom Griechischen für „zusammengehen“), oft als „Kirchenparlamente“ bezeichnet, im demokratischen Sinne mißverstehen. Sie werden daher zu Versammlungen von solchen, die mit denen gehen, die ihre Meinung teilen, obwohl sie doch Versammlungen derer sein sollten, die in Eintracht mit dem Herrn auf dem Pfad seines Wortes unterwegs sind und so die Kirche auf diesem Pfad leiten.

Wie Heubach von seinen zahlreichen ökumenischen Kontakten und einer entsprechend unprovinziellen Perspektive her wußte: Kirchliche Entscheidungen, die auf einer solchen demokratischen Basis gefällt werden, konnten den ohnehin schwierigen Gesprächen zwischen den getrennten Kirchen, besonders mit Rom und der Orthodoxie, nicht dienlich sein. Und er wußte auch, daß solche Entscheidungen die Eintracht innerhalb der Kirchen untergraben würden.

Für ihn war Frauenordination also nicht nur ein Problem der „äußeren Ordnung“ der Kirche, wo man in der Freiheit eines Christenmenschen ohne Bindung an Schrift und Bekenntnis handeln könnte. Vielmehr sah er in der feministischen Theologie, die der Frauenordination eine theologische Basis verschaffen sollte, eine grundlegende Uminterpretation der Schrift, die nicht mit dem Schriftprinzip der lutherischen Reformation zu vereinbaren ist.

Wie ja bekannt ist, widerstand die schauburg-lippische Landessynode allem Druck zum Konformismus, solange Heubach im Amt war. Sobald er jedoch zurückgetreten war und ein Nachfolger gewählt worden war, der, wie ich mich noch persönlich gut erinnern kann, in dieser Frage schon beim Vorstellungsgespräch „Offenheit“ signalisiert hatte, „kippte“ die Synode. Ich studierte damals bereits Theologie und war natürlich für die Frauenordination. Ich begrüßte den Positionswechsel meiner damaligen Landeskirche, fand aber auch, daß die Landessynode ihren früheren Bischof verraten hätte. Denn, wie gesagt, neue theologische Argumente waren ja nicht auf dem Tisch. Und neue Synodale waren auch nicht gewählt worden.

Aber so geht es halt manchmal zu in der Kirche – man ist so dem Anpassungswahn an mächtige gesellschaftliche oder theologische Bewegungen verfallen, daß man die entgegengesetzten Argumente der Schrift trotz ihrer Stichhaltigkeit nicht wahrnehmen kann. Auch das gehört zu den bleibenden

und blendenden Wirkungen der Erbsünde, die ja auch in getauften Christen nicht völlig ausgemerzt ist.

Daß Bischof Heubach die biblische Position in dieser Frage gegen beträchtlichen Druck von innen und außen treu vertreten hat, gereicht ihm gewiß zu einem ehrenhaften Andenken unter allen Christen. Das werden sicherlich jene Pfarrer besonders empfinden, die vor 1991 in Schaumburg-Lippe Asyl fanden, nachdem sie in ihren Landeskirchen wegen der Einführung der Frauenordination aus Gewissensgründen heimatlos geworden waren. Nach 1991 waren sie es dann auch in Schaumburg-Lippe.

Der vorliegende Band stellt diese Seite des theologischen und bischöflichen Wirkens Heubachs vor. Er zeigt aber auch, daß Heubach nicht monothematisch um dieses eine Problem kreiste. 1951 verfaßte er seine Dissertation über christliche Unterweisung bei Johann Amos Comenius (1592–1670). 1955 folgte die Habilitation zur Theologie der Ordination. Der Themenkreis von Katechetik und Pfarrerausbildung bildete entsprechend einen weiteren Schaffensschwerpunkt des Bischofs.

Von angehenden Theologiestudenten und Vikaren verlangte er, den Kleinen Katechismus auswendig zu kennen. In einem Gespräch in seinem Dienstzimmer, wo ich ihm dann zum ersten Mal im Jahr 1988 persönlich begegnete, wurde das Wissen dann auch tatsächlich von ihm persönlich abgefragt. Dabei muß man bedenken, daß damals auch im ländlichen Schaumburg-Lippe Luthers Katechismus, jedenfalls in der Vollform, beileibe nicht mehr „das Übliche“ im Konfirmandenunterricht war: Verkürzungen hier, Ergänzungen und Ersetzungen dort kündigten den Umbruch an, der inzwischen vollzogen ist.

Es war also der Bischof selbst, der sich in einem freundlichen Gespräch um die Zulassung von Theologiestudenten kümmerte. Diese Chefsache wurde nicht an eine Kommission delegiert, in der dann paritätisch verschiedene theologische Positionen und Strömungen vertreten sein würden. Dieses Zulassungsgespräch über den Katechismus, bei dem Heubach auch freigiebig theologische Schriften und Bücher an die angehenden Studenten verteilte, bildete den grundlegenden und tonangebenden Auftakt der Beziehung zwischen Bischof und Pastor. In dieser Beziehung verstand sich der Bischof durchaus als Seelsorger der Geistlichen seiner Landeskirche, wie aus einer Reihe von elf Thesen Heubachs zum Thema Seelsorge an Seelsorgern deutlich wird, die im vorliegenden Band veröffentlicht wurde. In dieser Reihe weist er auf die alte Praxis der Visitation von Pfarrern und Gemeinden durch den Bischof und seine Superintendenten als verheißungsvolle Alternative zu endlosen Strategie- und Krisensitzungen im Kirchenamt, die der Erneuerung des Pfarrerstandes und der Kirche dient. Schließlich kommt der Titel Bischof ja vom griechischen Wort für „Aufseher“ oder „Visitor“ (s. Apg. 20,28; 1. Per. 2,12).

Was die Ausbildung der angehenden Pastoren betraf, so verfügte Schaumburg-Lippe nicht über die finanziellen Möglichkeiten, ein eigenes

Seminar einzurichten. Für das akademische Studium blieb man also auf die üblichen Hochschulen angewiesen – zur Ergänzung wurden jedoch für schauburg-lippische Theologiestudenten die Gebühren für die freiwillige Teilnahme an Veranstaltungen der von Heubach geleiteten Lutherakademie in Ratzeburg von der Landeskirche getragen, auch wurden jährliche Freizeiten zu theologischen Themen regelmäßig und verpflichtend angeboten.

Was das Vikariat betraf, so war die Landeskirche jedoch in der Lage, etwas unabhängiger vorzugehen: Heubach sorgte dafür, daß Vikare ihr Vikariat größtenteils in den ihnen zugewiesenen Gemeinden in der Landeskirche und in Partnerkirchen in Afrika, Lateinamerika und Asien verbrachten und nicht monatelang an die anderswo üblichen Predigerseminare geschickt wurden.

In ihren Gemeinden und der regelmäßigen Folge von Gottesdienst, Predigt, Konfirmandenunterricht und Haus- und Krankenbesuch, begleitet von kürzeren Studienzeiten zu Schwerpunkten theologisch verantworteter Gemeindegarbeit mit anderen Vikaren, sollte den angehenden Pfarrern bewußt werden: In der Theologie geht es um dich (*tua res agitur*), wie er es in einem Vortrag in Erlangen unter Anlehnung an Bonhoeffer und Löhe entwickelt. Theologie besteht nicht (nur) aus den philosophischen, soziologischen und psychologischen Methoden und Themen, die ihnen an typischen deutschen evangelischen Fakultäten vermittelt wurden und werden. Bischof Heubach kannte natürlich Luthers bekannten Ratschlag hinsichtlich der dreifachen Methode, zu einem guten Theologen zu werden: Gebet, Meditation und Anfechtung. Und die erste der 95 Thesen mit ihrem Ruf zu lebenslanger Buße und Umkehr war ihm auch ein Begriff.

Angesichts des Heubachschen Habilitationsthemas und seiner Ablehnung der Frauenordination könnte mancher vielleicht denken, daß der Bischof nicht viel von der kirchlichen Laienschaft hielt. Das wäre jedoch ein Fehlschluß, wie sich an Heubachs beachtlichem Aufsatz zum Verhältnis zwischen dem Priestertum aller Christen und dem Amt des Pastors zeigt. Denn in einem Großteil des Aufsatzes geht es darum, die hohe geistliche Würde aller Christen herauszustreichen, die ihnen durch die Taufe verliehen wird. Deutlich wird so, daß das Priestertum für den Bischof ein positiver Begriff ist, der nicht vorrangig negativ – z.B. in Abgrenzung vom katholischen Opferpriestertum oder im Gegenüber zum ordinierten Amtsträger – bestimmt wird.

Das neue Sein der geistlichen Priester, einerseits, verwirklicht sich in den verschiedenen Berufen eines Christenmenschen, im Gottesdienst wie im täglichen Leben. Immer geht es darum, sich selbst Gott und dem Nächsten aufzuopfern als ein Dankopfer, das Gott im rettenden Glauben an Christus wohlgefällt. Das Pfarramt, andererseits, ist einer dieser konkreten Berufe, in denen Christen Gott und dem Nächsten dienen. Dieses Amt wurde von Christus gestiftet, um so durch die öffentliche Verwaltung der Gnadenmittel Sünder in das wahre Priestertum vor Gott zu rufen und sie in diesem zu erhalten. Und

während das Amt so dem Priestertum dient, ist es das Priestertum, nicht das Amt, das ewigen Bestand hat und seine letzte Erfüllung im ewigen Lobpreis vor Gottes himmlischem Thron finden wird.

Die Achtung des Bischofs für die theologische Reife und geistliche Würde der Christen zeigt sich konkret freilich nicht darin, daß er sich für einen weitreichenden Laienaktivismus im Gottesdienst oder in gemeindlichen bzw. synodalen Gremien einsetzte. Sie zeigt sich vielmehr in seinen hier versammelten Predigten und Aufsätzen darin, daß er regelmäßig Luthers Katechismus zitierte, der ja bekanntlich im Konkordienbuch als Laienbibel bezeichnet wird. Während dieser Katechismus, wie oben angemerkt, auch zu Heubachs Zeiten unter jungen Leuten kaum mehr zum Gemeingut in der Gemeinde gehörte, hat die ältere Generation sicher diese Zitate und Anspielungen wohl zu schätzen gewußt. Sie waren und sind ja nicht mehr und nicht weniger als der hörbare Ausdruck des gemeinsamen Glaubens.

Während andere Pastoren ihre theologische Kompetenz auf der Kanzel durch Zitate von A. de Saint Exupery, M. Heidegger, R. Bultmann, P. Tillich, K. Barth oder einem anderen, ihnen von ihrer Universitätszeit her bekannten Philosophen oder Theologen darzustellen suchten – wodurch sie sicher nicht zu geistlicher und tröstlicher Klarheit und Erleichterung in ihren Gemeinden beitrugen (Matth. 9,36!) – stellte ihr Bischof ein ganz anderes Modell theologischer Kompetenz und Lehre vor. Verankert im Katechismus, suchte er in schlichter, volkstümlicher Weise die einmal erkannte und bekannte Wahrheit des kirchlichen Bekenntnisses zu lehren, die er in seinem eigenen Konfirmandenunterricht lieb gewonnen hatte, zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen.

So führte er seine Herde immer wieder zurück zu dem Einen, was wirklich not ist, dem erfrischenden Evangelium Christi, dem Herz von Katechismus und Kirche. Wie Heubach in einem Aufsatz im vorliegenden Buch darstellt, ist dieses Evangelium eben das Mittel des Hl. Geistes, wodurch er den rettenden Glauben stiftet und erhält. Man kann sich gut vorstellen, daß es Heubachs eigene lebenslange Freundschaft mit dem Kleinen Katechismus ist, in der die beachtliche Schrifttreue, Kürze, Direktheit, tiefe Einfachheit, missionarische Natur und anhaltende Frische seiner Schriften und Predigten begründet ist.

Zusätzlich zu seinem bischöflichen Amt in Schaumburg-Lippe bekleidete Heubach noch andere Ämter, die seinem Dienst in Schaumburg-Lippe eine beachtliche ökumenische Weite und Tiefe verliehen. Er war nicht nur der Präsident des Martin-Luther Bundes, der Christen im Namen der VELKD in der Diaspora Osteuropas unterstützt – auch und gerade während des Kalten Krieges. Er war auch der EKD-Beauftragte für den Bundesgrenzschutz in unruhiger Zeit. Denn, man erinnert sich, die 1980er Jahre waren ja die Zeit der wiedererstarkenden Friedensbewegung und der aufkeimenden Umweltbewegung. Letztere äußerte sich auch in gewalttätigen Protesten gegen alles, was mit dem niedersächsischen Gorleben und der Frankfurter „Startbahn

West“ verbunden war. Dazu gehörten eben auch die Angehörigen der heutigen Bundespolizei, der hier die Landespolizeien in ihren Aufgaben zu unterstützen hatte.

Während sich andere evangelische Kirchenführer oft reflexartig auf die Seite der gegen die „Staatsmacht“ Protestierenden schlugen, kann man sich vorstellen, daß der Lutheraner Heubach hier mit lutherischen Einsichten zu Gesetz und Evangelium, aber auch zur Lehre von den zwei Regimenten Gottes, von Christperson und Weltperson, fruchtbringend und ermutigend unter den Bundespolizisten tätig war.

Während seiner letzten Amtsjahre, also während des Golfkrieges, warnte er uns pazifistisch gesonnene Studenten dementsprechend davor, mit unwirksamen Gardinenpredigten unsere Zeit und Energie zu verschwenden und nichts zum Aufbau der Gemeinde beizutragen. Nun ja, Gardinenpredigten und -briefe wurden leider trotzdem von uns verfaßt und versandt.

Schließlich zeigt der vorliegende Band noch ein weiteres Schaffensgebiet Heubachs: die schon kurz erwähnte Ratzeburger Lutherakademie, zu deren Mitbegründern er 1975 zählte und der er bis 2000 als Präsident vorstand. Diese Einrichtung ging aus Treffen zwischen deutschen und skandinavischen Theologen in den späten 60ern und frühen 70ern hervor. Sie wurde bewußt nicht an eine bestehende landeskirchliche Einrichtung angegliedert, um die Unabhängigkeit der Institution zu gewährleisten. Denn die Lutherakademie verdankte sich dem Protest gegen die Leuenberger Konkordie, die ja damals die Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen in Europa auf der Grundlage eines unbiblischen Kompromisses, unter anderem in der Abendmahlslehre, herstellte. Hermann Sasse (1895–1976) gehörte zu den Mitunterzeichnern des Gründungsdokuments aus dem Jahr 1974. Sasse war nicht nur einer der Professoren, die Heubach 1944–45 in Erlangen hörte. Für Sasse hatte die Lutherische Kirche in Deutschland bereits 1948 aufgehört zu existieren, als die EKD gegründet wurde, woraufhin er ja über die USA nach Australien auswanderte.

Vorhersehbarerweise wurde der neuen Einrichtung mit Schweigen seitens der meisten lutherischen Landeskirchen in Deutschland begegnet, obwohl Heubach ja seit 1979 eine dieser Kirchen als Bischof leitete. Die Programmatik der Akademie schien einfach nicht zur neu gefundenen Gemeinsamkeit mit der reformierten Kirche in Deutschland und Europa zu passen. Zudem wollten sich manche Zeitgenossen an die Sondershausener Lutherakademie erinnert fühlen, die 1932 gegründet worden war und daher in der Nähe zum Nationalsozialismus zu stehen schien. Bei manchen hallte wohl auch Karl Barths Urteil über Luther als Steigbügelhalter Hitlers nach. Eine dezidiert lutherische Position und eine dieser Position gewidmete Akademie, war also alles andere als populär.

Die anfänglichen Ziele der Akademie stellten eine Fundamentalkritik des zeitgenössischen Luthertums in Deutschland und anderswo dar. Vielleicht

war es, menschlich gesehen, nur eine Frage der Zeit, bevor diese radikale Kritik im regelmäßigen Akademiebetrieb mit seinen jährlichen Tagungen und landeskirchlichen Referenten einem milderen Ton weichen würde. Jedenfalls setzte ja nach Leuenberg ein Exodus aus den lutherischen Landeskirchen in die SELK nicht ein. Und auch Heubach, anders als sein Erlanger Lehrer Sasse, verblieb letztlich mit seiner Kirche in der Kirchengemeinschaft der EKD.

Jedenfalls verdient die Begründung für diese theologische „Erweichung“ der Lutherakademie, die F.-O. Scharbau (von 1983 bis 2000 war er Präsident des VELKD-Kirchenamtes in Hannover und hochrangiger Funktionär in der Leuenberger Kirchengemeinschaft, von 2000 bis 2007 dann als Heubachs Nachfolger Präsident der Lutherakademie Sondershausen-Ratzeburg) im vorliegenden Band präsentiert, vollste Aufmerksamkeit (151):

Manches, wie z.B. die Leuenberg-Resistenz, basierte auf damals schon überholten Positionen, über die die Entwicklung schlicht hinweggegangen ist. Im Grunde war das schon damals keine lutherische, sondern eine lutherisch vorgetragene römisch-katholische Position. ... Dahinter stand womöglich noch das alte Verständnis von der lutherischen Kirche als der eigentlich wahren Kirche, so wie es auch in der Anfangsphase der VELKD noch ziemlich pathetisch gepflegt wurde. In diesem Verständnis wurde dem Bekenntnis kirchegründende Bedeutung zugemessen, während man später angemessener von der kirchebildenden Kraft des Bekenntnisses sprach, was zwangsläufig auch die Korrektur bisheriger ökumenischer Positionen zur Folge hatte.

Sicher ist Gliedschaft in der Lutherischen Kirche nicht heilsnotwendig. Man muß sich aber doch fragen, ob „Leuenberg-Resistenz“ nur auf dieser verfehlten Grundlage möglich oder notwendig ist. Es sollte doch klar sein, daß es eben keine den Heidelberger Katechismus mit dem Kleinen Katechismus vermittelnde Position gibt, die beiden grundlegenden Werken gerecht würde. Hermann Sasse erkannte das klar und zog daraus die entsprechenden Konsequenzen.

Man muß sich daher auch fragen, ob hier nicht in emanzipatorischer Absicht eine falsche Alternative aufgebaut wird, um gegenwärtiges Handeln zu rechtfertigen. Am Ende wird hier die gleiche Hermeneutik auf das rechte Abendmahlsverständnis und seine ekklesiologischen Folgen angewandt, die man sonst von Befürwortern der Frauenordination gewohnt ist: Theologische „Positionen“ werden hier getrost auf den Schutthaufen der Geschichte geworfen, weil „die Entwicklung“ sie überholt hat. Das bedeutet, daß hier der Zeit und nicht näher bezeichneten geschichtlich-theologischen Entwicklungen der Primat über Gottes unwandelbares Wort und die lutherischen Bekenntnisse als der rechten Auslegung dieses Wortes eingeräumt wird.

Man sieht mit Schaudern, daß Leuenberg also auch in einer der Institutionen triumphiert hat, die gerade gegen diese Konkordie gegründet worden waren.

Dies symbolisiert die ganze Tragik des Wegs des landeskirchlichen Luthertums seit dem 19. Jahrhundert.

Denn ganz im Geiste Leuenbergs (und Arnoldshains) wird nun das lutherische Bekenntnis mit dem reformierten auf eine Stufe gestellt. Damit wird aber lutherische Theologie zu einer akzeptablen theologischen Schule neben anderen. Ganz wie es die Zwinglianer im 16. Jahrhundert gegen Luther wünschten, wird so die Differenz im Glauben und die faktische Teilung des einen Gotteswortes in oberflächlicher Liebe überspielt (vgl. WA 23, 79–87). Verdankt sich die nun herrschende Friedhofsruhe etwa der Tatsache, daß „die Entwicklung“ eben längst auch am Kleinen Katechismus vorbei gegangen ist und man nun gar nicht mehr weiß, was man da eigentlich mit dem Brot und Wein/Saft so zu sich nimmt?

Freilich, wenn man so mit dem Bekenntnis umspringt, muß man sich auch fragen lassen, wie man überhaupt dem grassierenden Relativismus in Lehre und Kirche, den Bischof Heubach ja so klar erkannt hatte, begegnen will, wenn man selbst relativistische Voraussetzungen angenommen hat. Wo so die Bindung an Schrift und Bekenntnis gelockert und auf das zurückgenommen wird, worauf sich „konservative“ Christen heute (noch) einigen können, wird theologische und auch bischöfliche Willkür wieder in einem Umfang möglich, wie es vor 1517 der Fall war.

Ein Paradebeispiel für die atemberaubende Gymnastik, die damit möglich geworden ist, liefert ein offener Brief an die EKD Synodalen, der 2011 von Heubachs unmittelbaren Nachfolgern im Bischofsamt in Schaumburg-Lippe, H. Hermanns und J. Johannesdotter, veröffentlicht wurde. In diesem Brief wandten sie sich gegen homosexuelle Pfarrer, während sie gleichzeitig und letztlich willkürlich die Frauenordination verteidigten! Ihr Grund? Während die Bibel „praktizierende Homosexuelle“ vom Gottesreich ausschließe, lasse sich eine solche ausdrückliche Verurteilung für Pastorinnen nicht finden. Sie bezogen sich hierbei auf 1. Kor. 14,34f, übergingen 1. Kor. 14,37f aber mit Schweigen. Zwei lutherischen Bischöfen sollte doch klar sein, daß es sicher niemals ohne (ewige) Verurteilung abgeht, wenn man ohne Reue ein Gebot des Herrn bricht.

Man wird daher wohl sagen müssen, daß sowohl weibliche als auch homosexuelle Pfarrer schwerwiegende Abweichungen von der durch Christi Stiftung selbst bestimmten Form des Amtes der Kirche darstellen. Man wird aber auch sagen müssen, daß, während die Herrn Bischöfe immerhin die Feder gegen eine gravierende Verformung des Amtes ergriffen haben, seit langer Zeit nichts Verbindliches mehr von ihnen oder anderen landeskirchlichen Lutheranern zum rechten Verständnis des Herrenmahls und den entsprechenden ekklesiologischen Konsequenzen geschrieben worden ist. Leuenbergs „reformatorischer“ Einheitsbrei scheint hier sang- und klanglos zum Grundbestand auch der lutherischen Landeskirchen geworden zu sein.

Alles in allem bietet dieser dünne Band einen eindrucksvollen Einblick in das Wirken, aber auch die tragischen Versäumnisse eines konservativen lutherischen Landesbischofs während der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Aufgrund der Kleinheit seiner Landeskirche war er nicht mit Verwaltungsaufgaben überhäuft. Aufgrund seines theologischen Verständnisses seines Aufsichts- und Visitationsamtes ist er nicht völlig zum Opfer gremien-theologischer Lähmung geworden.

Denn er verstand sein Amt als ein pastoral-seelsorgerliches (er hatte nicht nur die erste Pfarrstelle in Bückeburg inne, sondern verstand sich auch, wie bereits gesagt, als Seelsorger aller Pfarrer seiner Landeskirche) und als ein ökumenisches, mit allen Christen auf Erden verbindendes. So verwaltete er seine Kirche in Tuchfühlung mit dem Kleinen Katechismus und dem lutherischen Bekenntnis mit beachtlichen Früchten für seine Primärberufung als Bischof im kleinen Schaumburg-Lippe.

Es ist leider nur zu wahr, was W. Führer, einer seiner damaligen theologischen Referenten und Mitherausgeber des vorliegenden Werkes in seinem Beitrag anmerkt: Aufgrund seines Verständnisses des Pfarramtes würde Dr. Heubach in keiner lutherischen Landeskirche mehr zum Bischof gewählt werden. Er würde wohl auch als Pfarrer nicht mehr „haltbar“ sein. Und nicht einmal zum Theologiestudium würde er heutzutage zugelassen werden. Scharbaus „Entwicklung“ ist auch an ihm vorübergegangen, könnte man resigniert feststellen.

Bischof Heubach war jedoch kein Freund von Resignation oder Klagen über den desolaten Zustand der sichtbaren Kirche auf Erden. Was ihn motivierte, waren nicht die aufregenden oder auch deprimierenden Statistiken oder Nachrichten aus dem weltweiten Luthertum, obwohl er sich immer sehr darüber freute, wenn der Hl. Geist durch das Evangelium Sünder zum Glauben an Christus rief. Besonders, wenn dies an unwahrscheinlichen Orten wie dem damals kommunistischen Osteuropa oder Äthiopien geschah. Was ihn antrieb, war das, was er aus Gottes Wort hörte, das er täglich mit seinen Vikaren auf Hebräisch und Griechisch studierte.

Dementsprechend stammt sein liebstes Lutherwort aus seiner Auslegung der sieben Bußpsalmen (1517/25). Zu Ps. 32,8 kann man dort als Gottesrede nachlesen (s. WA 1,171; 18,489):

Du bittest, ich soll dich erlösen. Laß es dir nicht verleiden. Lehre du mich nicht. Lehre dich auch selbst nicht. Überlaß dich mir. Ich will dir Meister genug sein. Ich will dich führen den Weg, darin du mir gefällig wandelst. Du denkst, es ist verderbt, wenn es nicht geht, wie du denkst. Dein Denken ist dir schädlich und hindert mich. Es muß nicht nach deinem Verstand, sondern über deinen Verstand hinaus gehen. Versenke dich in Unverstand, so gebe ich dir meinen Verstand. Unverstand ist der rechte Verstand. Nicht wissen,

wohin du gehst, ist recht wissen, wohin du gehst. Mein Verstand macht dich gar unverständlich. ... Siehe, das ist der Weg des Kreuzes. Den kannst du nicht finden, sondern ich muß dich wie einen Blinden führen. Darum nicht du, nicht ein Mensch, nicht eine Kreatur, sondern ich, ich selbst will dich unterweisen durch meinen Geist und mein Wort auf dem Weg, auf dem du wandeln sollst.

Es ist daher würdig und recht, billig und heilsam für jeden christlichen Pastor und Bischof und für jedes Glied des heiligen Priestertums Christi – besonders unter dem Kreuz, „wenn es nicht geht, wie du denkst“ –, mit Ps. 86,11 Gott anzurufen: „Weise mir, Herr, deinen Weg, daß ich wandle in deiner Wahrheit; erhalte mein Herz bei dem einen, daß ich deinen Namen fürchte.“ So wartet man recht im Vertrauen auf Gottes Verheißung auf die Weisung, die sich nicht in dünner Luft ereignet, sondern die einem in Gottes Wort, der heiligen Schrift, entgegentritt.

Väterlesung

Der in der Umschau erfolgte Blick auf Bischof Joachim Heubach als einer einsamen Stimme eines Lutheraners in einer unierten Kirche läßt den Blick noch weiter zurücklenken. Der desolate Zustand der Landeskirchen liegt in der Auflösung des Bekenntnisses und der Außerkraftsetzung des Wortes Gottes begründet. Dies wird nicht erst durch die Einführung der Frauenordination oder der Segnung homosexueller Paare deutlich. Weit vorausschauend hat Hermann Sasse im Jahr 1948, dem Jahr der Gründung der EKD, mit diesem Schritt das Ende der lutherischen Landeskirchen gekommen gesehen. Die Auflösung der Bekenntnisbindung, die Betrachtung der Bekenntnisse als lediglich historische Dokumente, führt zugleich zur Auflösung der Bindung an die Heilige Schrift und damit zum Entstehen der neuen Häresien, von denen zur Zeit von Hermann Sasse noch kaum etwas zu sehen war, die aber nun das Miteinander der Kirchen belasten. In diesem Sinne ist der Brief an lutherische Pastoren vom September 1948 ein prophetischer Text. Wir dokumentieren ihn an dieser Stelle (zuerst abgedruckt wurde er in: In statu confessionis Bd.1 hg. von Fr. W. Hopf, Berlin und Schleswig-Holstein 1975, S.303–308) und bringen ihn als eine Väterlesung in Erinnerung mit der Bitte Hermann Sasses verbunden, daß Gott auch uns „die Kraft schenke, den Glauben zu bekennen, so wie unsere Väter der Reformation: ‚vor dem Angesicht Gottes und der ganzen Christenheit, bei den Jetztlebenden und so nach uns kommen werden‘, weil er nichts anderes war als der Glaube an das seligmachende Evangelium des Neuen Testaments.“

A.E.

Hermann Sasse:

Das Ende der lutherischen Landeskirchen Deutschlands

Brief an lutherische Pastoren, Erlangen im September 1948

Die Annahme der „Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland“ bedeutet das unwiderrufliche Ende der lutherischen Landeskirchen Deutschlands. Der Weg, den unsere Kirchen am 11.Juli 1933 betreten haben, verführt durch die Sirenentöne eines angeblichen nationalen Erwachens, taub gegen alle warnenden Stimmen, hat nun sein Ende gefunden.

Ein bitteres Ende, denn mit der lutherischen Kirche Deutschlands, die jetzt nur noch in den [lutherischen] Freikirchen fortlebt, ist das beste und edelste Stück unseres nationalen Lebens dahingesunken. Aber mehr als das.

Mit der Kirche der Ungeänderten Augsburgischen Konfession hat unser Volk das Höchste verworfen, was Gott ihm anvertraut hatte, die reine Lehre seines heiligen Evangeliums. Es wird auch in Zukunft in Deutschland noch Evangelium geben. Menschen werden daran glauben und in diesem Glauben Leben und Seligkeit finden. Christus wird sein heiliges Volk auch in Deutschland noch haben, aber nur so, wie er es auch in Mexiko oder in Rom hat. Die „Evangelische Kirche in Deutschland“ ist weder Kirche noch evangelisch. Sie ist eine Sekte wie der Methodismus und der Baptismus. Ihr Kirchenregiment und das Kirchenregiment ihrer Gliedkirchen ist häretisch geworden. Die bekennende lutherische Kirche kann heute nichts anderes tun, als den Kirchenregierungen, welche die Beschlüsse von Eisenach veranlaßt, geduldet oder gebilligt haben, jede Gefolgschaft und jeden Gehorsam mit demselben Ernst verweigern, mit dem Martin Niemöller und sein Notbund einst dasselbe der preußischen Kirchenregierung und dem Reichskirchenregiment gegenüber taten.

Denn es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die sogenannte „Evangelische Kirche in Deutschland“ häretisch und die Zugehörigkeit zu ihr mit dem lutherischen Bekenntnis unvereinbar ist. Sie ruht auf einer großen Unwahrhaftigkeit, um nicht zu sagen auf einer Lüge. „Die EKD ist ein *Bund* lutherischer, reformierter und unierter Kirchen“. Warum nennt sie sich dann nicht Bund? Weil sie nach der Meinung vieler ihrer Gründer Kirche sein oder werden soll, und weil sie nach dem Wortlaut ihrer Verfassung in der Tat mehr als ein Bund ist. In demselben Artikel, in dem sie sich als Bund definiert, erklärt sie, sie wisse sich „verpflichtet, als bekennende *Kirche* die Erkenntnisse des Kirchenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen. Sie ruft die Gliedkirchen zum Hören auf das Zeugnis der Brüder. Sie hilft ihnen, wo es gefordert wird, zur gemeinsamen Abwehr kirchenzerstörender Irrlehre“. Über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche kann nur die Kirche, die rechthgläubige Kirche belehren. Vor kirchenzerstörender Irrlehre kann nur die rechthgläubige Kirche warnen. Das alles maßt sich die EKD an, weil sie Kirche sein will. Und was für eine Kirche? Eine Kirche, für welche die reformierte Abendmahls- und Tauflehre keine kirchenzerstörende Irrlehre mehr ist, in der man nicht mehr die höchste Kunst des Theologen zu üben braucht, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, eine Kirche, in der man lutherisch, reformiert, methodistisch (wie in Württemberg), baptistisch (wie in der Schule Barths), modernistisch (unter Leugnung nicht nur der Wunder, sondern auch der Gottmenschheit Christi wie in der Schule Bultmanns, eines Führers der „Bekennenden Kirche“) lehren kann. Eine Kirche, in der solche seelenverderbenden Produkte wie der Badische oder Pfälzer Katechismus oder die absolute Bekenntnislosigkeit der Kirche von Bremen als vollkommen gleichberechtigt mit den großen Bekenntnissen der Reformation gelten. „In der EKD wird die bestehende Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit sichtbar“, heißt es in demselben grundlegenden Artikel, aus

dem die bisherigen Zitate genommen sind. Kein deutscher Lutheraner wird bestreiten, daß es eine Gemeinschaft aller evangelischen Deutschen gibt. Eine Gemeinschaft des großen historischen Erbes, der Geschichte, des Schicksals, der Schuld. Wir Lutheraner sind die Letzten, die sich weigern, dieser Gemeinschaft Ausdruck zu geben. Wir wollen das auch bekennen, was wir gemeinsam haben, auch wenn wir es leider verschieden verstehen: das Sola Scriptura, das Ja zu dem großen Erbe der altkirchlichen Bekenntnisse. Um der Wahrhaftigkeit willen müssen wir indessen auch sagen, worin wir nicht einig sind. Aber daß uns zugemutet wird, auf die Irrlehren des Calvinismus und seiner unierten Tochterkirchen als auf „das Zeugnis der Brüder“ zu hören, das überschreitet das Maß des Erträglichen. Die „Kirche“, die hier redet, die EKD, ist nichts als eine neue Unionskirche, die sich von den früheren Unionskirchen nur dadurch unterscheidet, daß sie gefährlicher ist als diese. Sie umfaßt ganz Deutschland und zeigt in ihrem Aufbau und in ihrem Programm eine so verblüffende Ähnlichkeit mit den reformierten Plänen des Ökumenischen Rates der Kirchen, daß jedem klar Sehenden deutlich ist: Hier, am Punkte des schwächsten Widerstandes, sollte einmal gezeigt werden, was man mit dem Luthertum machen kann. Das alte Ideal Calvins und der Genfer Kirchenpolitik ist hier verwirklicht. Was im 16. Jahrhundert am Widerstand des Luthertums scheiterte und auch im Zeitalter des dreißigjährigen Krieges trotz allem Synkretismus noch nicht möglich war, was im Pietismus angebahnt und in den Unionen des 19. Jahrhunderts wenigstens teilweise verwirklicht wurde, das wird nun unter der Führung von Karl Barth und seinen Freunden und Schülern zustande gebracht: die *eine* evangelische Kirche, in der die altprotestantischen Konfessionsunterschiede zu mehr oder minder gleichberechtigten theologischen Schulen nivelliert werden. Das aber ist das Ende der evangelisch-lutherischen *Kirche*. In Deutschland erleben wir dies Ende. Soll unser Schicksal das Schicksal des gesamten Luthertums werden?

Aber vielleicht ist es gar nicht so schlimm, wird man sagen. Es gibt noch Lutheraner und lutherische Theologie in Deutschland, und heute vielleicht mehr als vor einem Menschenalter. Jawohl, das gibt es. Es gibt sogar Bischöfe, die die lutherische Kirche erhalten möchten und in ihrer Art dafür kämpfen. Es gibt sogar den Plan einer „Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland“. Vor der verhängnisvollen Versammlung der EKD hat sogar in derselben Lutherstadt Eisenach die Generalsynode der VELKD getagt und die Gründung dieser Kirche beschlossen. Aber leider wird diese Kirche, wenn sie überhaupt zustande kommt, nicht das sein, was ihr Name sagt. Erstens gehören ihr eine Anzahl von Kirchen, die sich lutherisch nennen, nicht an, wie Württemberg und Oldenburg, die für einen derartigen „Konfessionalismus“ nicht zu haben sind. Und zweitens soll die VELKD nur innerhalb der EKD bestehen. Das heißt, die VELKD erkennt mit der Existenz der EKD auch deren Grundordnung und das heißt auch deren dogmatische und rechtliche Grundlage an, zum Beispiel auch die Verbindlichkeit der „von der ersten Bekenntnissynode in Barmen

getroffenen Entscheidungen“. Die Erfinder dieser Formulierung sind stolz darauf, daß nicht die inzwischen zum Rang eines verbindlichen reformierten Bekenntnisses erhobene „Theologische Erklärung“ von Barmen genannt worden ist – als ob die Entscheidungen von Barmen irgendwo anders zu finden seien als in den Beschlüssen jener gemischten Synode, die sich zum ersten Male in der deutschen Kirchengeschichte die Lehrgewalt über alle evangelischen Konfessionskirchen angemäht hat. Drittens denkt die EKD gar nicht daran, die etwa entstehende VELKD als Kirche anzuerkennen. „Gliedkirchen der EKD sind die bestehenden Landes- und Provinzialkirchen“, heißt es in Artikel 21 Absatz 1, und Absatz 3 erklärt: „Jede Gliedkirche der EKD steht, unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zu einer konfessionell oder territorial bestimmten Vereinigung von Gliedkirchen im unmittelbaren Verhältnis zur Leitung der EKD“. Das heißt mit dürren Worten: Die VELKD ist ein Privatverein, mit dem die EKD nicht zu verhandeln braucht. Ihre leitenden Organe sind kein Kirchenregiment. Kirchenregiment im Sinne des durch die „Grundordnung“ gesetzten Rechts sind allein die Regierungen der EKD und der einzelnen Gliedkirchen. Eine VELKD im Sinne der Theologie und des Kirchenrechts könnte nur entstehen durch Verfassungsänderung oder durch revolutionären Bruch des in Eisenach gesetzten Rechts. Eine Verfassungsänderung ist praktisch unmöglich, da die konfessionellen Lutheraner niemals eine Zweidrittelmehrheit in der aus 120 Mitgliedern zusammengesetzten „Synode“ (von denen der „Rat der EKD“ allein 20 beruft) erlangen können, zumal die Unierten sich das Recht vorbehalten haben, als Lutheraner zu votieren. So war es ja auch bei der Tagung der EKD von Eisenach, wo von 120 Mitgliedern dieser gemischten Versammlung 100, darunter fast alle Unierten, sich als Lutheraner erklärten.

Wenn aber die Lutheraner etwa darauf spekulieren, daß die EKD an ihrer inneren Unwahrhaftigkeit zerbrechen wird wie ihre Vorgängerin, die „Deutsche Evangelische Kirche“ von 1933, und daß dann die VELKD die Kirche der Zukunft sein wird, – warum haben sie sie dann gebaut? Warum versichern sie ständig ihre Treue zum Grundgedanken der EKD? Wenn sie diesen Hintergedanken haben, dann setzen sie sich mit Recht dem Vorwurf des Treubruchs aus. Sie haben 15 Jahre hindurch studieren können, wohin man mit dieser verlogenen Union kommt. Sie haben 14 Jahre lang gesehen, daß man Barmen nicht lutherisch auslegen kann. Sie wissen aus schmerzlicher Erfahrung, daß Worte wie „Kirche“, „Herrschaft Christi“, „Gegenwart Christi“, „Ordnung der Kirche“, „Kirchliches Bekenntnis“ bei den Reformierten einen völlig anderen Sinn haben als bei den Lutheranern. Ist es denn nicht christlicher, ehrlicher zu sagen: „Ihr habt einen anderen Geist“ und getrennt zu marschieren, als sich selbst und der christlichen Gemeinde eine Einheit vorzuspiegeln, die nicht besteht? Was für ein Segen kann auf einer solchen Vorspiegelung liegen? Ist es nicht auch viel ökumenischer gedacht und gehandelt, wenn man die Unterschiede und Gegensätze nicht vertuscht? Denn es handelt sich ja nicht

um Verschiedenheiten, die in derselben Kirche tragbar sind, die sich gegenseitig zu einer höheren Einheit ergänzen, sondern es handelt sich um Standpunkte, die sich gegenseitig ausschließen. In diesem Unterschied geht es doch wohl auch um Wahrheit und Irrtum, reine Lehre und Häresie, Kirche und Sekte.

Das alles ist nun 15 Jahre gesagt worden. Es war alles umsonst. Warum? Auch wenn man vieles in Betracht zieht, so bleibt doch ein Rest des mit menschlichen Mitteln nicht mehr Erklärbaren. Sie alle wissen, ausnahmslos, daß die EKD weder mit der Lehre Luthers noch mit der Invariata [ungeänderten Augsburger Konfession] und der Konkordienformel vereinbar ist. Sie wissen, was die Verwerfungsformeln unseres Bekenntnisses bedeuten. Sie wissen alle, daß die EKD mehr ist als ein Bund, schon dadurch, daß man aus ihr nicht wie aus einem Bunde austreten kann. Und was sie nicht wissen, das wissen ihre Theologen. Sommerlath, Schlink und Merz, um nur diese zu nennen, wissen, daß man zu wählen hat zwischen der Grundordnung der EKD und der Konkordienformel. Jeder ernsthafte Theologe in Bayern weiß, daß der Eintritt der bayerischen Landeskirche in die EKD nicht nur den Bruch des Bekenntnisses, sondern auch die revolutionäre Außerkraftsetzung der Verfassung und damit einen krassen Rechtsbruch bedeutet; und das Kirchenregiment weiß es auch. Warum folgt man dann nicht der Stimme des Gewissens?

Indem wir diese Frage stellen, rühren wir an die tiefe Wunde des deutschen Luthertums. Man hat keine Gründe für den Beitritt zur EKD. Man hat nur noch Entschuldigungen für das, was man das kleinere Übel nennt. Eine der Entschuldigungen für dies angebliche kleinere Übel sind die kirchlichen Notstände, wie das Flüchtlingselend. Diese Not wird ebenso propagandistisch ausgebeutet wie in der ökumenischen Bewegung die Not der Zersplitterung auf den Missionsfeldern. Die ewige Wahrheit Gottes gilt unabhängig von allen praktischen Nöten, und die Wahrheit kann niemals durch die Not, sondern nur die Not durch die Wahrheit überwunden werden. Wir können keinem Inder und keinem Chinesen das Ärgernis und den Trost der rechten Lehre vom Sakrament nehmen, das steht nicht in unserer Macht. Und in welchem Katechismus sind denn 98% der Flüchtlinge aus dem Osten erzogen worden? In Luthers Katechismus und in keinem andern. Das Problem besteht also nur darin, daß wir sie an ihre Konfirmationsgelübde erinnern und auf Grund dieses Gelübdes Abendmahlszucht üben. – Eine andere Entschuldigung ist die politische Not unseres zerrissenen Volkes. Aber das ist nur Vorwand. Sonst müßten wir ja schleunigst eine Union mit dem Katholizismus suchen und Luther verurteilen, für den die Einheit der Kirche näher stand als die Einheit der Nation. Es ist außerdem noch sehr fraglich, ob nicht ein echter Bund zwischen zwei oder drei selbständigen über ganz Deutschland sich erstreckenden Bekenntniskirchen, wie es 1945 vorgeschlagen und von vielen gebilligt wurde, auch der deutschen Nation nützlicher gewesen wäre als das Genfer Gewächs, in das man uns hineingezwungen hat. So steht es nicht, daß diese Lösung der deutschen

Kirchenfrage die einzig mögliche gewesen wäre. Es sind in den letzten 15 Jahren ganz diskutabile Vorschläge von Sachkennern gemacht worden. Aber sie sind alle in den Papierkorb gewandert. Warum wohl? Es gibt nur eine wirkliche Antwort darauf. Es hat am Glauben gefehlt. Wir wollen doch ehrlich sein. Man hat den Exegeten Bultmann ernster genommen als den Exegeten Luther – trotz aller Lutherrenaissance. Luthers großes, schlichtes Schriftverständnis war den modernen Theologen Deutschlands viel zu einfältig. Das mag damit zusammenhängen, daß die moderne lutherische Kirche kein Verhältnis mehr zur ganzen Heiligen Schrift als dem Worte Gottes hat. Aber es kommt noch etwas anderes hinzu. Die lutherische Kirche Deutschlands – wir enthalten uns hier des Urteiles über andere lutherische Kirchen – hat nicht mehr die Kraft zum Bekennen gehabt. Sie hat es darin nicht einmal so weit gebracht wie die Männer um Niemöller, die zwar nicht wußten, was ein kirchliches Bekenntnis ist und was in den Bekenntnissen ihrer Kirche steht, die aber wenigstens ihren persönlichen Glauben vor den Großen und Mächtigen dieser Welt bekannt haben. So gewiß es in Deutschland auch eine bekennende lutherische Kirche gab, unsere Kirche als ganze hat nicht mehr die Kraft derer gehabt, die einst mit Zittern und Zagen vor der ungeheuren Verantwortung über die Augustana schrieben: „Ich rede von Deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht“. Die Kirche der Konfessoren und Märtyrer hat eine Welt überwunden. Von den Kirchen, die ihr Bekenntnis nicht mehr ganz ernstnehmen, wird das einmal nicht gesagt werden können, von den Theologieprofessoren mit ihrer Professorentheologie auch nicht.

Was soll nun werden? Die Zeit der lutherischen Landeskirchen in Deutschland ist zu Ende. Es gibt noch treue Lutheraner. Man wird sie behandeln, wie die Konsistorialbürokratie aller Zeiten solche Männer behandelt hat nach dem bewährten Grundsatz der römischen Cäsaren: möglichst wenig Märtyrer und möglichst viele Abtrünnige. Eine ganze Literatur wird mit Hilfe der EKD zusammengeschrieben werden – zum Teil ist sie schon erschienen – darüber, daß Calvin der eigentliche Schüler und Testamentsvollstrecker Luthers ist, daß die Verleugner der Augustana Invariata die eigentlichen Lutheraner sind und diejenigen, die heute noch die Konkordienformel ernstnehmen. Talmudisten und Rabbinisten, wie man sie im bayerischen Kirchenregiment nennt. Die theologische Forschung und Lehre, die Erziehung des kirchlichen Nachwuchses vor allem in den von Genf und Tübingen aus zentral geleiteten Studentengemeinden, alles dies, was die EKD schon so erfolgreich getan und was nun zu ihren verfassungsmäßigen Aufgaben gehört (Artikel 7 bis 9 und 14), wird dazu helfen, das bekenntnistreue Luthertum in Deutschland stillzulegen und aussterben zu lassen. Mühsam wird es sein Dasein weiter fristen. Es wird fortleben in den tapferen [lutherischen] Freikirchen, die einst aus sterbenden lutherischen Kirchen hervorgegangen sind und die ganze Last und Not solcher Kämpfe um das Bekenntnis der Reformation getragen haben und fröhlich

tragen. Es wird fortleben in den einsamen Pfarrern in den Landeskirchen, die es nicht über das Herz bringen, ihre Herde zu verlassen, bis man ihnen die Wirksamkeit unmöglich macht. Andere, die keine Gemeinde und keinen Wirkungskreis haben, werden sich ein neues Arbeitsfeld suchen müssen. Man wird ihnen vorwerfen, sie gingen in ein Ghetto und gäben die Sendung der Kirche an das Volk und die Welt auf. Man wird diese Männer Separatisten und Sektierer nennen. Aber Athanasius hat in Trier nicht im Ghetto gelebt, und die lutherischen Freikirchen Deutschlands auch nicht. Denn wo die rechte Kirche ist, da ist stets auch die ganze Kirche gegenwärtig, die Kirche aller Zeiten, die *Una sancta catholica perpetuo mansura*.¹ Vielleicht muß die unsagbare Tragödie der lutherischen Kirche Deutschlands dazu helfen, uns frei zu machen von dem Wahn der großen Zahlen und von dem unheimlichen Unglauben, der wie ein Fluch auf der Christenheit unserer Zeit liegt, als ob der Herr Christus immer der Millionen bedürfte, um seine gewaltigen Taten auch heute zu tun und als ob er nicht mehr da wäre, wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen.

Ein Wort ist noch zu sagen über das Verhältnis des deutschen Luthertums zu den lutherischen Kirchen der Welt. Was haben unsere Glaubensgenossen an uns getan, an unserem ganzen Volk, und an den Notleidenden aller Bekenntnisse, aber doch auch in einer ganz besonderen Weise an uns, ihres Glaubens Genossen! Und was haben wir getan? Wir haben alles angenommen, zum Teil als etwas Selbstverständliches. Wir haben ihnen versichert, es gebe bei uns lutherische Kirchen, selbständige, sich selbst regierende Kirchen lutherischen Bekenntnisses. Wir haben die kühne und unbeweisbare Behauptung aufgestellt, es gebe bei uns sogar etwas wie eine lutherische Erweckung. Wir haben ihnen Wunderdinge von der kommenden Ev.-Luth. Kirche erzählt. Sie haben daraufhin die ökumenischen Beziehungen mit uns aufgenommen. Und nun stellt es sich heraus, daß die EKD die Trägerin der ökumenischen Arbeit ist, und daß die „selbständige Vertretung von Gliedkirchen in bekenntnismäßig gebundenen ökumenischen Vereinigungen“ – also etwa in der lutherischen Weltföderation – „in Fühlung mit den zuständigen Organen der EKD“ geschehen soll (Artikel 13). Wie will man das mit den Satzungen des Ökumenischen Rates vereinbaren, dem die EKD nicht angehören könnte, wenn sie nur ein Bund wäre, und mit dem Statut des lutherischen Weltbundes, dem nur selbständige lutherische Kirchen beitreten können? Wollen wir das Luthertum der Welt in die Katastrophe hineinziehen, die über die deutsche lutherische Kirche durch ihre eigene Schuld gekommen ist? Wer möchte die Verantwortung dafür übernehmen? Man muß sich darüber klar sein, daß die großen kirchlichen Entscheidungen, die bei uns gefallen sind, nicht nur uns angehen. Was in Deutschland dogmatisch richtig oder falsch ist, das ist auch in den nordischen Ländern, das ist auch

1 Nach Augsburger Konfession, Artikel VII. Von der Kirche: eine heilige christliche (Kirche), die alle Zeit sein und bleiben muß.

in Amerika und in Australien richtig oder falsch. Die Konzessionen, die wir dem Calvinismus gemacht haben, wird er morgen von den Lutheranern der anderen Erdteile fordern. So wird das Schicksal des deutschen Luthertums zur Schicksalsfrage für die lutherischen Kirchen der Welt. Wir können Gott nur bitten, daß er ihnen die Kraft schenke, ihren Glauben zu bekennen, so wie unsere Väter der Reformation „vor dem Angesicht Gottes und der ganzen Christenheit, bei den Jetztlebenden und so nach uns kommen werden“ mit unerschrockenem Herzen ihren Glauben bekannt haben, weil er nichts anderes war als der Glaube an das seligmachende Evangelium des Neuen Testaments.

Nachwort:

Während diese Zeilen geschrieben wurden, hat die Landessynode der Ev.-luth.Kirche in Bayern den Beitritt zur EKD beschlossen und damit die „Grundordnung“ anerkannt. Eine Resolution, welche die Durchführung dieser Verfassung unter Wahrung des Bekenntnisses der bayerischen Landeskirche fordert, hat keine rechtliche oder theologische Bedeutung. Denn die Anerkennung der „Grundordnung“ und damit der EKD als innerhalb des lutherischen Bekenntnisses möglich bedeutet ja bereits die Außerkraftsetzung des Bekenntnisses. Es ist dasselbe, wie wenn Landesbischof Meiser seit 14 Jahren die lutherische Auslegung der Barmer Beschlüsse fordert, obwohl er weiß – jeder Kandidat der Theologie weiß das – daß die im Grunde reformierte Barmer Theologische Erklärung keine lutherische Auslegung zuläßt. Keine nachträgliche Erklärung vermag die Tatsache aus der Welt zu schaffen, daß die bayerische Kirche mit dem Beitritt zur EKD eine Kirchenprovinz der unierten Reichskirche geworden ist. Daran ändert auch kein Zusammenschluß der Lutheraner in der EKD etwas. Auch in Preußen waren die Lutheraner in Vereinigungen zusammengeschlossen, die immer wieder ihre Forderungen erhoben. Am Unionscharakter der Kirche wurde damit nichts geändert, und die unierte Kirche erkannte zwar erst eine lutherische Haltung an, aber keine lutherische Kirche mehr. So ist denn nun das Wirklichkeit geworden, was man von Friedrich Wilhelm III. bis zum „Reichsbischof“ Ludwig Müller immer gefordert hat: die Ausdehnung der Union auf ganz Deutschland.

Von Büchern

Folker Siegert (Hg.): Kirche und Synagoge, Ein lutherisches Votum, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, ISBN 978-3-525-54012-1, 479 S., 120,- €

„Dieses Buch wird all jenen besonders empfohlen, die den historischen und theologischen Hintergrund der Beziehungen zwischen Christen und Juden verstehen wollen. Und noch mehr all jenen, die daran glauben, daß wir einen gemeinsamen Austausch haben können und daß der Dialog der einzige Weg ist, eine weitere gesunde Koexistenz abzusichern.“ So endet das Nachwort des Rabbiners der Jüdischen Gemeinde Groß-Dortmund Avichai Apel zu diesem Buch (442). Neben der Darbietung einer in der Tat immensen Fülle von historischen und theologischen Informationen zum Verhältnis der beiden monotheistischen Religionen zueinander will dieses hochkomplexe und an vielen Stellen spannend zu lesende Buch im Vorfeld der 500 Jahrfeier der Reformation zu einer innerlutherischen Klärung des Verhältnisses von „Kirche und Synagoge“ im Bereich der VELKD beitragen. Diese kirchenpolitische Einordnung wird durch ein Vorwort des Bischofs der bayerischen Landeskirche Johannes Friedrich unterstrichen. Daraus geht hervor, daß die VELKD-Bischofskonferenz „auf dem Weg zum Reformationsjubiläum eine Erklärung zum Verhältnis lutherischer Kirchen zu Israel“ anstrebe (7). In diesem Kontext frage, so Friedrich, „der vorliegende Sammelband“ „nach Orientierungen, die sich aus dem (sic!) lutherischen Bekenntnissen gewinnen lassen“ (ebd.). Eine weitergehende institutionelle Zuordnung des Buches und seiner Verfasser zum kirchlichen Beratungsprozeß ist allerdings nicht zu erkennen.¹ Im Anhang findet der Leser eine Auflistung der Autoren der einzelnen Beiträge ebenso wie ein Literaturverzeichnis und die einschlägigen Register, die neben Sachen, Namen und Bibelstellen auch Stellen aus den Bekenntnisschriften benennen.

Herausgeber, Koordinator und Verfasser der meisten Beiträge ist mit Folker Siegert, dem langjährigen Leiter des Institutum Delitzschianum zu Münster, ohne Zweifel einer der kompetentesten lutherischen Theologen deutscher Zunge zur Thematik. In gewisser Hinsicht stellt der vorliegende Band auch eine Art vorläufigen Schlußpunkt der Geschichte jenes Institutes dar (37), die auch Berührungspunkte zur Geschichte der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen aufweist. Schon aus diesem Grund verdient dieser Band unsere Aufmerksamkeit. Zentrale Aspekte seiner theologischen Prägung hat der Herausgeber nach eigenen Angaben in Erlangen empfangen, so daß seine

¹ Vgl. 64f: „Diese Neubestimmung wird in den folgenden Kapiteln auf dogmatischer wie auf ethischer Ebene vorgenommen werden, ohne kirchlichen Auftrag zwar, aber doch in der Hoffnung auf Akzeptanz im Bereich der VELKD, wenn nicht gar darüber hinaus.“

Theologie auch als kritische und fruchtbare Aufnahme der vornehmlich durch Werner Elert, Hermann Sasse und Wilhelm Maurer vertretenen Erlanger Theologie zu lesen ist.

So würdigt Siegert in seiner programmatischen Einleitung Elert „als Klassiker des Luthertums“, um seine Rezeption sodann paradoxal zu begründen: „Der Rückgriff auf Elerts Schriften erfolgt also im Sinne einer Erschwernis der Aufgabe. Denn wenn es möglich ist, den evangelischen Ansatz um einen staatsstreuen Fatalismus zu kürzen und ihn andererseits so zu erweitern, daß der Gottesbezug des Judentums gewürdigt ist, dann ist der Grund gelegt für ein gedeihliches Verhältnis lutherischer Christen zu Juden (in religiösem Sinn), ja auch zu Israelis (im politischen)“ (20). Weder sei es daher nötig, „die Rechtfertigungslehre ... zu problematisieren“ (34), noch sei ein „christologischer Besitzverzicht, wie er reformierterseits geübt wird“, hilfreich, denn der klassischen altkirchlichen und reformatorischen Christologie und Trinitätslehre haften „nichts an, was, ob entstehungsgeschichtlich oder gar im Wortlaut, antijüdisch wäre“ (32). Die Kritik trifft dabei besonders die bisher vornehmlich in unierten und reformierten Kirchen angenommenen Stellungnahmen zum Verhältnis von Kirche und Synagoge. Prominentestes Beispiel hierfür ist der von Siegert immer wieder kritisierte Beschluß der Rheinischen Landeskirche aus dem Jahr 1980 und die mit diesem Beschluß einhergehende Publizistik und „Verketzerung“ Andersdenkender. In der Tradition reformierter Bundestheologie werde hier die Geltung der Torah für die Christenheit behauptet und der Anspruch erhoben, „mit dem jüdischen Volk zusammen Israel zu sein“ (25). Die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer lutherischen Stellungnahme ergebe sich mithin auch aus den von Siegert vielfach beklagten Versuchen der Vereinnahmung aller sich etwa in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) sammelnden Teilkirchen, einschließlich der Lutherischen, für diese reformiert-unierte Positionierung.

Aus diesem Grund sind die in diesem „konsensuell“ „als Monographie mit mehreren Autoren“ angelegten Band auftretenden Repräsentanten lutherischer Theologie aus dem Raum des Lutherischen Weltbundes bzw. der VELKD, die teils explizit, teils implizit die von Siegert eingangs formulierten Grundsätze teilen. Eröffnet wird der Reigen mit „Historischen und Biblischen Vorgaben“. So bietet Siegert zunächst eine Würdigung der Geschichte der lutherischen Bemühungen um ein positives Verhältnis zu Israel, die einst durch den Missionsgedanken geprägt waren. Allerdings sei das judenmissionarische Bemühen im Luthertum letztlich nicht nur gescheitert, sondern stets ein durch den Pietismus eingepflanzter Fremdkörper geblieben. Doch auch das „Nein zur Judenmission“ in den lutherischen Landeskirchen sei für sich noch keineswegs ausreichend, solange es nicht über die Beziehungslosigkeit zum Judentum hinausführe (25). Gewürdigt werden die Positionen von Franz Delitzsch,

J.C.K. von Hofmann, Wilhelm Löhe, wiederum Elert und Sasse, die Haltung der Bekennenden Kirche sowie lutherische Stimmen der Nachkriegszeit bis hin zu Maurer und Rengstorf. Als ungeklärte bzw. umstrittene Punkte, an denen sich die Geister schieden, nennt Siegert das Verständnis von Röm 9–11 sowie der alttestamentlichen Prophetie, aber auch den Begriff der „Heilsgeschichte“. Wiederholt finden sich anregende Überlegungen zum Missionsverständnis an sich. Hartmut Hövelmann würdigt sodann den Nürnberger Reformator Andreas Osiander in seinem durch freundliche Aufgeschlossenheit geprägten Verhältnis zu zeitgenössischen Juden.

Die exegetischen Beiträge von Jutta Hausmann, Juraj Bándy und Jutta Koslowski nehmen insbesondere das Verständnis der Tora bzw. des Gesetzes in gesamtbiblischer, reformatorischer und das jüdische Verständnis mit dem christlichen vergleichender Perspektive in den Blick. Die Notwendigkeit von Differenzierungen bei der Wahrnehmung, Auslegung und Applikation des Gesetzes ist ein gemeinsamer Nenner, der diese biblisch orientierten Beiträge ebenso wie die dann folgenden prägt, die unter der Überschrift „Gedanken Luthers, weitergedacht“ stehen. Dort verweist Georg Gremels nicht nur auf den von Luther vertretenen Gebrauch des Gesetzes als Lebensregel („tertius usus legis“), sondern sieht in Luthers Ehrfurcht vor dem Wort Gottes eine mögliche Verbindungslinie zur jüdischen Verehrung der Tora im Sinne einer von der gesetzlichen Haltung der Bemächtigung befreiten Haltung des Empfangens einer göttlichen Gabe. Folker Siegert nimmt das Diktum Luthers von der Freiheit des Christenmenschen, selbst Dekaloge zu formulieren, auf und erkennt ebenfalls jüdische Analogien hierzu. Dazu betont er die positive Rolle der Vernunft, deren Sündhaftigkeit von Luther zwar im Gottesverhältnis zu Recht betont werde, die aber bei der Weltgestaltung zur Kreativität freigesetzt sei, was mit dem von Luther selbst bekämpften Antinomismus allerdings nicht zu verwechseln sei. Gleich im Anschluß daran bietet wiederum Siegert anspruchsvolle Reflektionen zum Naturrechtsdenken Pufendorfs, des Rechtsphilosophen des Luthertums, sowie Christian Wolffs, die in ein Plädoyer für die durch eine recht verstandene Zwei-Reiche-Lehre geschützte „Säkularität der Politik“ einmünden (212). Frieder Löttsch sieht wiederum im Naturrechtsdenken Immanuel Kants die entscheidende Korrektur in der Geschichte des Gesetzesverständnisses, was allerdings gerade bei Kant, so mag man ergänzen, mit einer Verständnislosigkeit dem inkarnatorischen Charakter der biblischen Gottesoffenbarung gegenüber und entsprechender radikaler Sachkritik an mißliebigen oder auch nur mißverstandenen Bibelstellen einhergeht. Leider ist die überschwenglich positive Darstellung Kants frei von jedem Hinweis auf die Metakritik Johann Georg Hamanns an Kants Rationalismus.

Seine bereits in der Einleitung umrissene Position legt Siegert dann noch einmal sehr viel umfangreicher in dem Beitrag „Zum heutigen Selbstverständnis lutherischer Kirchen angesichts des Judentums“ dar, mit

dem er die Rubrik „Positionen in der Gegenwart“ eröffnet. Die Polemik trifft hier wiederholt reformierte und unierte Tendenzen zur „Israel-Theologie“, aber auch beispielsweise in Person des bayerischen Dekans Reinhardt Brandt lutherische Stimmen, die sich gegen eine Aufnahme der Thematik „Kirche und Judentum“ in die jeweiligen Grundordnungen und damit in den Bekenntnisstand der Landeskirchen wenden.² Positiv plädiert Siegert von seinem Ansatz lutherischer Theologie her für die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum als „Geschwisterlichkeit“ (267f; 274f). „Kein Missionsauftrag, sondern ein gemeinsamer Ursprung bindet heute Kirche und Israel aneinander.“ Gleichwohl gelte: „Judenchristen durfte und darf es geben, auch wenn gewisse Kommissionen sich inzwischen dagegen ausgesprochen haben. Wer will, wer darf persönliche Entscheidungen reglementieren“ (274)? Keineswegs sollten sich die Geschwister aus Christen- und Judentum „in derselben Kammer zusammendrängen“ (273), worauf die Positionierung der rheinischen Kirche hinauslaufe. Zustimmung zitiert Siegert Karl Heinrich Rengstorf: „Beide haben vielmehr wetteifernd miteinander zu ringen, daß sie Gottes Wahrheit in einer gottentfremdeten Welt mit Vollmacht und in Liebe bezeugen. Dieses Zeugnis freilich wird nicht einhellig lauten können; denn das, was Kirche und Synagoge als Wahrheit bekennen, ist nicht dasselbe. Aber sie werden darauf verzichten müssen, sich gegenseitig die Wahrheit anzudemonstrieren, sich gegenseitig in ihrem Wahrheitsverständnis irrezumachen. Die Kirche Christi jedenfalls soll wissen, daß sie im Ringen mit der Synagoge nur einen stichhaltigen Beweis zu führen hat, den Beweis des Geistes und der Kraft“ (ebd.). Michael Volkmann bietet sodann eine chronologisch und thematisch geordnete Übersicht über die bisher vorliegenden Positionsbestimmungen lutherischer (Landes-)Kirchen in Deutschland, wie sie in dem von Henrix und Kraus edierten Sammelband dokumentiert sind, wobei auch ein Dokument der SELK aus dem Jahre 1998 Erwähnung findet (299, Anm. 7). In einschlägige Texte der nordamerikanischen ELCA führt Franklin Sherman ein. Jesper Svartvik entfaltet das Bild der Geschwisterlichkeit u.a. durch den Hinweis darauf, daß Juden wie Christen das Alte Testament im Lichte späterer Texte, nämlich des Talmuds dort bzw. des Neuen Testaments hier auslegten.

Die Rubrik „Entscheidungen für die Zukunft“ wird durch lesenswerte Erörterungen des emeritierten sächsischen Superintendenten Thomas Küttler unter dem Titel „Wie soll die Kirche des Neuen Bundes sich zum Judentum stellen?“ eröffnet. Es folgen Beobachtungen und Überlegungen zu liturgischen Fragen von Siegert selbst, der für die Beibehaltung der trinitarischen Schlußdoxologie im christlichen Psalterbeten plädiert, sowie von Rainer Stahl (Erlangen) und wiederum Siegert zu Fragen der Perikopenrevision, von Ulrich Schwermer zum „Betem am Israelsonntag“ sowie von Barbara Eberhardt zu

2 Vgl. 289ff: „Replik auf *Confessio Augustana* 2010/2, 52–59“.

Spracharmut im interreligiösen Dialog, der durch Ritualisierung und politisch korrekte Formalisierung bedroht sei. Siegert wendet sich vehement gegen den von der „Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK)“ vorgelegten Entwurf für eine Perikopenordnung, da hierin der Versuch unternommen werde, „das christlich-jüdische Gespräch in den Gottesdienst verlegen zu wollen“ (385). Zur im Raum der EKD geplanten Neuordnung der Perikopen schreibt Siegert: „Wahrscheinlich wird es in der EKD in absehbarer Zukunft zwei Perikopenordnungen geben, je eine für die Kirche des Einen Bundes und eine für die Kirche des Neuen Bundes. Die erstere hat sich über das KLAK-Votum einen Wunsch erfüllt und wird ihn durchsetzen, so weit ihr Einfluß reicht. Für die letztere reicht eine Verbesserung der alten Reihe ...“ (396).

Allerdings stehen den zahllosen zustimmungsfähigen Aussagen Siegerts auch solche gegenüber, in denen er bis hinein in die Überlegungen zu den gottesdienstlichen Perikopen Sachkritik an von ihm als antijudaistisch qualifizierten neutestamentlichen Aussagen übt, die dann auch gottesdienstlich (und homiletisch) zurückgedrängt werden müssen. Diese Sachkritik betrifft – in Siegerts anderen Beiträgen – neben den im Johannesevangelium und in den Paulusbriefen diagnostizierten „Antijudaismen“ bereits Stellen wie Act 4,12.³ Nicht nur wäre hier – auch predigtgeschichtlich – zu klären, ob solche Stellen tatsächlich notwendigerweise zu antijüdischen Predigtäußerungen führen müssen oder geführt haben und nicht viel mehr, zumeist bereits ihrer Intention nach, paränetisch als Warnung an eine neutestamentliche Christenheit verstanden wurden, durch welche die *geistliche* Spannung zwischen Glaube und Unglaube genauso mitten hindurch geht wie durch das alttestamentliche Gottesvolk. Das Verworfensein gilt bereits nach alttestamentlich-prophetischem Zeugnis dem Sünder qua Sünder, solange er nicht Buße tut, hier wie dort. Von daher wäre zu fragen, ob man nicht bei hermeneutisch reflektierter Aufnahme aller wesentlichen Aspekte lutherischer Rechtfertigungslehre, einschließlich des „*simul iustus et peccator*“, auf die von Siegert radikal und breit durchgeführte innerbiblische Sachkritik verzichten muß und kann. Des weiteren muß auch gefragt werden, ob man den christologischen Besitzverzicht, den Siegert für den dogmengeschichtlichen Ertrag zu Recht ablehnt, dann nicht konsequenter Weise auch für das christologische Gesamtzeugnis der Schrift ablehnen muß, ohne welches das Dogma nicht denkbar ist. Letztlich will das christologische Dogma ja doch nichts anderes bekennen, als was auch an Stellen wie Act 4,12 von Christus ausgesagt ist.

Siegerts radikale innerbiblische Sachkritik erschwert – neben mancher Polemik, wo sie ans Ätzende grenzt – die Aufnahme der zahlreichen positiven

3 „In keinem andern ist das Heil, auch ist kein andrer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden.“

Ansätze und Anliegen dieses Bandes. Insbesondere der besonnene und von innerbiblischer Sachkritik freie Beitrag von Thomas Küttler bietet jedoch darüber hinaus zahlreiche erhellende Beobachtungen zu bisweilen fälschlich antijudaistisch interpretierten Stellen wie Mk 12,1–12 und vor allem zu vielen Stellen, in denen Israel und die Völker, aus denen die neutestamentliche Kirche sich sammelt, positiv zueinander in Beziehung gesetzt werden (z. B. Eph 2,14–18). Küttler löst die ohne Zweifel in der Auslegung des Neuen Testaments vorhandenen Probleme nicht durch Sachkritik, sondern durch sachgerechte Anwendung des Grundsatzes, daß Schrift mit Schrift auszulegen sei. Dadurch ergeben sich Anknüpfungspunkte auch für das unionsfreie Luthertum, das zu den in diesem Band äußerst engagiert aufgegriffenen Fragestellungen nicht schweigen darf. Dabei könnte es sich als hilfreich erweisen, auch über das beim Ja oder Nein zur „Judenmission“ jeweils womöglich unreflektiert vorausgesetzte Verständnis von „Mission“ nachzudenken und es von Schrift und Bekenntnis her auf seine Tragfähigkeit hin zu überprüfen.

Armin Wenz

Jürgen Diestelmann, Luther oder Melanchthon? Das Buch einer historischen Freundschaft und die Folgen für die heutige Ökumene und das Reformationsgedenken 2017, Pro BUSINESS, Berlin 2014, ISBN 978-3-86386-690-7, 95 S., 15,00€.

In diesem Professor Dr. Hermann Sasse (1895–1976) gewidmeten Bändchen ist es dem Verfasser ein Anliegen, das bevorstehende Reformationsgedenken weniger als „Luthergedenken“, personenbezogen zu planen und zu gestalten sondern *sachbezogen*, etwa unter dem Motto: „Reformation der Einen Kirche durch Wort und Sakrament“ (S.73).

Zuvor hat er – immer in allgemeinverständlicher Sprache – aufgezeigt, wie zumindest ab 1530 ein unterschiedliches Abendmahlsverständnis zwischen Luther und Melanchthon nachzuweisen ist, das jedoch erst zwei Jahre vor Luthers Tod zum Bruch der Freundschaft führt (S.53), weil Melanchthon es versteht, Luthers uneingeschränktes Vertrauen zu ihm zu hintergehen, ja zu mißbrauchen. Da aber keiner der beiden ehemaligen Wittenberger Freunde es zu einem *öffentlichen* Eklat kommen läßt, schwelte der Konflikt zwischen „Lutheranern“ und „Philippisten“ weiter, so daß Diestelmann zu dem Schluß kommt: „Es ist offensichtlich, daß nicht Luthers, sondern Melanchthons Reformation den Sieg davon getragen hat. Die EKD kann sich nicht mehr auf Luther berufen“ (S.72). Darum wird auch der Weg von Melanchthon bis zur Leuenberger Konkordie sorgfältig nachgezeichnet. Ihr Abendmahlsverständnis hätte zwar sicherlich für

Nichtkenner noch konkreter gestaltet werden können, doch die Stärke dieses Büchleins liegt gerade darin, daß auch hier wieder, wie schon in den früheren Publikationen Diestelmans (z. B. „*Usus und Actio*“ und „*Actio sacramentalis*“) nicht nur die lutherische Bekenntnishaltung deutlich gemacht wird, sondern auch Martin Luthers persönliche Sakramentsfrömmigkeit und Achtung der Heiligen Messe zum Ausdruck kommt. Auf diesem Hintergrund wird die kirchen-, dogmen- und liturgiegeschichtliche Verflachung der Abendmahlslehre bis heute umso deutlicher. Davon sind auch ökumenische Beziehungen betroffen.

Diestelmans Büchlein ist ohne Zweifel ein sehr hilfreicher Beitrag für heutige lutherische Christen, geeignet zur Selbstprüfung ihrer jeweils eigenen Bekenntnishaltung zum Heiligen Abendmahl und zur Auffrischung jeweils eigener Sakramentsfrömmigkeit. Es ist auf alle Fälle auch all den Gemeindegemeinschaften dringend zu empfehlen, die sich in diesen Jahren anlässlich der sogenannten „Lutherdekade“ mit dem bevorstehenden Reformationsgedenken 2017 und mit diesem Thema beschäftigen. Man erhält eine klare Auskunft auf die zugespitzte Frage des ehemaligen BRÜDERN-Pfarrers von Braunschweig (S.1): „Wem folgt man in der Kirche heute mehr: Luther oder Melanchthon?“

Johannes Junker

VELKD, Evangelisch-lutherische Identität, Texte aus der VELKD Nr. 169, Januar 2014, ISSN 2190-7625, www.velkd.de

Seit in lutherischen Gottesdiensten – meist unbesehen – gut oder interessant erscheinende Elemente eigener oder fremder Herkunft ausprobiert und schließlich geliebt und beibehalten werden und damit die eigene kirchliche Identität gefährdet ist oder gar verloren geht, ist es leider nötig geworden, die liturgisch in der Kirche Tätigen auf die Verbindlichkeit von Agenden hinzuweisen. Ein kompetenter Kreis von Experten aus den lutherischen Landeskirchen hat daher ein durch mehrere Instanzen gelaufenes Positionspapier erarbeitet und verabschiedet, das nun veröffentlicht auch eingesehen oder heruntergeladen werden kann.

Tatsache ist wohl in allen lutherischen Kirchen – nicht nur in den Kirchen der VELKD –, daß als verbindlich angenommene Agenden mit ihrem bereits großen Variantenreichtum weithin mehr und mehr nur als unverbindliche Anregungen verstanden werden und damit gerade auch für seltenere Gottesdienstbesucher die „Sozialisation und Beheimatung im Glauben“ (S.3) verloren geht.

In der Wahrnehmung der Gottesdienste wird von vier Stiltypen ausgegangen: Gottesdienste mit primärem Traditionsbezug, Erfahrungsbezug, Situationsbezug und Inszenierungsbezug. Im weiteren Verlauf des Papiers werden die vier

unterschiedlichen „Liturgiefamilien“ analysiert und es wird von Mischformen gesprochen, die durch historische und ökumenische Aspekte entstanden sind, wobei das Schwergewicht auf den unterschiedlichen evangelischen – nicht orthodoxen oder römischen – Liturgiefamilien liegt, die durch die in der Leuenberger Konkordie verbundenen Kirchen entstanden sind. Die Darstellungen der Gegenwartssituation und die Analysen des Positionspapiers dürften gerade auch wegen der Bekenntniszitate durchaus als richtig angesehen werden.

Doch all dies wird durch die „Brückenfunktion“, die der Leuenberger Konkordie zugeschrieben wird, wieder nivelliert, so daß am Ende der Eindruck entsteht, daß, wenn nicht alles, jedoch vieles möglich bleibt. Eine lutherische Identität auf dem Hintergrund von Leuenberg erscheint mir hier nicht erreichbar. Das Verdienst dieses Papiers dürfte jedoch bleiben, daß *überhaupt* wieder beim Vollzug der Liturgie und des Gottesdienstes darüber nachgedacht wird, daß es gerade auch hier um lutherische Identität gehen muß.

Johannes Junker

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 19. JAHRGANGS 2014

AUFSÄTZE:

A. Eisen:	Gender Mainstreaming – Verführung im Zeichen der Gleichheit	3
H.-J. Voigt:	Hirtenwort zu Ehe und Familie	10
R. Slenczka:	Aufklärung zur Ehe	17
G. Kelter:	Eheschließung als Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsens	36
G. Kelter:	„... und brachten Kinder zu ihm...“	71
T. Junker:	Die lutherische Lehre vom Amt der Kirche	93
R. Kolb:	Lutherische Homiletik um 1600	139
C. Horwitz:	Wie sind die Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament im Gottesdienst einander zugeordnet?	153
T. Schirmacher:	Normative Desorientierung statt Orientierungshilfe	157
W. Rominger:	Umfassend interessiert und gebildet: der Theologe, Reformier und Schriftsteller J. V. Andreae	207
W. von Meding:	Jesus Christus herrscht als König	231

UMSCHAU:

G. Kelter:	Die Zeit, die Gott uns gibt – auf der Spur von Gottes Verheißungen	120
R. Slenczka:	Paul Althaus – Erlanger Geschichte für die Gegenwart	180
H. Sonntag:	Weise mir, Herr, deinen Weg. In memoriam Joachim Heubach	243

VÄTERLESUNG:

H. Sasse:	Das Ende der lutherischen Landeskirchen Deutschlands	253
-----------	--	-----

REZENSIONEN:

A. Wenz:	J. Rist/J. Schop, Himmlische Lieder (1641/42)	56
A. Schneider:	H. R. Curtis (Hg.), Daily Divine Service Book	59
A. Eisen:	T. von Aquin, De Ente et Essentia, eingel. von D. Knoch	60
A. Wenz:	T. Johansson, R. Kolb, J. A. Steiger (Hrsg.), Hermeneutica Sacra	63
J. Junker:	Die Heilige Taufe. Ev.-Luth. Kirchenagende	126
A. Wenz:	T. Koch, Die „Passions-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg	127
A. Schneider:	R.-D. Gregorius/P. Schwarz (Hrsg.), Die Feier der Evangelischen Messe	131
A. Schneider:	Commission on worship of the Lutheran Church- Missouri Synod (Hrsg.), Lutheran Service Book	133
A. Wenz:	F. Siegert (Hg.), Kirche und Synagoge	261
J. Junker:	J. Diestelmann, Luther oder Melanchthon?	266
J. Junker:	VELKD, Evangelisch-lutherische Identität	267

Theologische Fach- und Fremdwörter

Summepiscopus = als summus episcopus (=höchster Bischof) bezeichnete man bis 1918 den jeweiligen Landesherrn als Oberhaupt seiner Landeskirche, der das Recht hatte, die inneren Angelegenheiten der evangelischen Kirche seines Territoriums zu ordnen – **apodiktisch** = eine Aussage deren Wahrheitswert unstrittig ist – **Archetypen** = C.G. Jung bezeichnet damit die im kollektiven Unbewußten angesiedelten Urbilder menschlicher Vorstellungsmuster – **Schisma** = Plural Schismen, die Kirchenspaltung – **Häresie** = Plural Häresien, von der offiziellen Kirchenmeinung abweichende Lehre – **vice et loco Christi** = an Christi statt, stellvertretend – **panta rhei** = griechisch, wörtlich „alles fließt“, ein auf den griechischen Philosophen Heraklit zurückgeführter Ausspruch, zur Kennzeichnung der heraklitischen Lehre

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

Pastor
Gottfried Spieth

Parschientz-Str. 6
7212 Seewis Dirf GR
Schweiz

Dr. Wilhelm Weber

Lutheran Theol. Seminary
in Tshwane
Arcadia Street 790
Arcadia 0083
and P.o.Box 12547 Hatfield 0028
Südafrika

KONTODATEN

Zum kommenden Jahr bitten wir darum, bei allen Überweisungen an die LUTHERISCHEN BEITRÄGE nur noch die aktuelle IBAN zu verwenden. Wer am SEPA-Lastschriftverfahren teilnimmt, braucht sich um nichts weiter zu kümmern. Für Überweisungen und Daueraufträge vergleichen Sie bitte die angegebenen Kontodaten:

	Evangelische Bank
IBAN:	DE71 5206 0410 0000 6174 90
BIC:	GENODEF1EK1

Die Kirche ist nur von der Christologie und niemals von einer Soziologie aus zu verstehen. Weil es einen lebendigen Christus gibt, darum gibt es eine Kirche.

Hermann Sasse

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- J. Diestelmann: Die Heidelberger Landlüge
G. Müller: Zehn Jahre Vorbereitung – Lust oder Frust?
J. Schöne: Was eine lutherische Kirche nie aufgeben kann
A. Wenz: Zwei Liedpredigten von Sommer und Ewigkeit

Rezensionen:

- T. Junker: J. Gerhard, Postilla (1613) Teil 1
A. Wenz: V. Weigel, Die Vergebung der Sünden
G. Kelter: Lutherisches Gesangbuch
T. Junker: N.-P. Moritzen (Hg.), Gericht und Gnade

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 Dr. theol. Andrea Grünhagen
Große Barlinge 37, 30171 Hannover
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Reverend Dr. theol. Jonathan Mumme, Westfield House,
30 Huntingdon Road, Cambridge CB3 0HH
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Advokatenweg 48, 06114 Halle/Saale

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 Bank
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen

