

hese Lutherische Beiträge

Nr. 1/2015

ISSN 0949-880X

20. Jahrgang

Aufsätze:

D. Schmidt:	Präsent Predigen	3
A. Wenz:	Biblische Hermeneutik im Spiegel der Vorreden der „Weimarer Kurfürstenbibel“ aus drei Jahrhunderten	26
J. Schöne:	Ius reformandi, ius ordinandi	51



7A 9317

zid

Inhalt

Aufsätze:

D. Schmidt:	Präsent Predigen	3
A. Wenz:	Biblische Hermeneutik im Spiegel der Vorreden der „Weimarer Kurfürstenbibel“ aus drei Jahrhunderten	26
J. Schöne:	Ius reformandi, ius ordinandi	51

Von Büchern:

H. Sonntag:	Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse	61
	Editorial	66

Zum Titelbild

Mit dem Erscheinungsdatum dieser Nummer noch im Weihnachtskreis des Kirchenjahres begegnet uns auf dem Titelblatt ein altes römisch-katholisches Marienbild von Sandro Botticelli (1445–1510), der in Florenz und Rom gewirkt hat. Er ist bekannt geworden durch zahlreiche Madonnenmalereien. Nicht sehr oft in der Kunstgeschichte begegnen wir einer schreibenden Maria. Der Bildbetrachter mag rätseln, was sie eigentlich schreibt. So auch in der Schloßkirche zu Weißenfels. Hier aber bei Botticelli finden wir die Auflösung. Wir lesen mit: „Magnificat anima mea Dominum...“, „Meine Seele erhebet den Herrn...“, jener wunderbare neutestamentliche Lobgesang (Luk 1, 46–55), der von Maria überliefert ist, beim Besuch ihrer Tante Elisabeth. (Das „stramme“ Jesuskind auf ihrem Schoß war noch nicht geboren!) Wollten diese Künstler nicht vielleicht zum Ausdruck bringen, daß Maria eine des Lesens und Schreibens kundige, also eine gebildete Frau gewesen sei? Auch wenn das biblisch nicht belegt werden kann, beweist gerade ihr Magnificat, das überwiegend aus ihrem „Alten Testament“ zusammengestellten Bibelstellen besteht, daß Anderes nicht denkbar ist?

J. Junker

Quelle:

[http://allart.biz/up/photos/album/B-C/Sandro Botticelli/botticelli_88_modonna_del_magnificat.jpg](http://allart.biz/up/photos/album/B-C/Sandro+Botticelli/botticelli_88_modonna_del_magnificat.jpg)

ZA 9312

Daniel Schmidt:

Präsent Predigen*

1. Die Präsenz in der Predigt

Ich mag gute Predigten. Ich höre sie gerne. Und ich wünsche meiner Gemeinde, daß sie solche Predigten von meiner Kanzel hört. Aber es ist leichter, als Hörer dankbar zu sein für eine gute Predigt, als zu sagen, was sie „gut“ macht. Die Frage danach ist seit den Anfängen der christlichen Kirche gestellt worden. Dafür gibt es eine Reihe von Gründen. Zunächst ist der Predigtschlag kein neues Phänomen. Wir hören davon bereits in der Apostelgeschichte; offenbar war auch eine apostolische Predigt keine Garantie dagegen.¹ Zweitens hat es in der Geschichte der Kirche immer wieder gute Predigten gegeben. Und drittens scheint die Wirkung, die manche Predigten erzielen, nicht immer die zu sein, die der göttliche Autor des Predigtwortes im Sinn hatte.²

1.1 Lernen von der Gemeinschaft der Prediger

Was also macht eine gute Predigt gut? Angesichts des kaum überschaubaren Umfangs der homiletischen Literatur könnte jeder Versuch, diese Frage zu beantworten, ähnlich umfangreich werden. Sollen wir erneut bei dem Kirchenvater Johannes von Antiochia in die Schule gehen, der aufgrund seiner Predigten den Beinamen „Goldmund“ erhielt?³ Oder bei den Wanderpredigern

* Übertragung ins Deutsche aus dem folgenden, in Kürze erscheinenden Aufsatz: *Schmidt, Daniel J.: Present Preaching. In: Feasting in a Famine of the Word: Lutheran Preaching in the Twenty-First Century. Wipf and Stock Publishers, Eugene/Oregon, USA. Mit Genehmigung des Herausgebers. – In gekürzter Form vorgetragen auf dem Treffen der Arbeitsgemeinschaft Pro Ecclesia am 10.2.2014 in Oberursel.*

1 Apg. 20:9.

2 Bei allem Respekt für die Ziele mancher einflußreicher Prediger zählen hierzu u.a. Predigten, die das Evangelium ökonomisch oder politisch definieren. Siehe etwa die Analyse der Predigten Martin Luther Kings mit der fehlenden Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten Gottes bei O. C. Edwards: „[...] the vision of a glorious future kingdom of God that he held up to his congregation was not of a heavenly home but of a transformed society. And the agent of that deliverance was not the Christian Church in general – he had seen too many failures of white Christians – but the African American church, with its willingness to suffer in order to bring about reconciliation.“ (Die Vision eines glorreichen zukünftigen Gottesreichs, die er seiner Gemeinde vor Augen malte, war nicht die einer Heimat im Himmel, sondern einer veränderten irdischen Gesellschaft. Und die Erlösung war nicht in der Kirche im allgemeinen zu finden – er hatte zu oft gesehen, wie weiße Christen versagten –, sondern in der afro-amerikanischen Kirche mit ihrer Bereitschaft, für die notwendige Versöhnung zu leiden.) O. C. Edwards Jr.: *A History of Preaching*, Nashville/TN 2004, S.707).

3 Edwards schreibt über die Predigten dieses Kirchenvaters: „Chrysostom’s congregations frequently broke out in applause when he preached. His sermons are peppered with remonstrations with them for doing so, saying that if they approved of what he said, they

des Hochmittelalters,⁴ Luther,⁵ den großen Theologen der lutherischen Orthodoxie⁶ oder den beeindruckenden englischsprachigen Predigern des 19. Jahrhunderts?⁷ Sollen wir die Jahrbücher der Yale-Vorlesungen zur Homiletik von 1871 bis in die Gegenwart studieren?⁸ Wie steht es mit der „neuen Hermeneutik“, die aus der Beschäftigung der deutschen Theologie mit dem Wort Gottes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hervorging? Diese hat ja nicht zu Unrecht darauf hingewiesen, daß die Hermeneutik als wissenschaftliche Disziplin von den antiken Texten auf der einen Seite bis zu deren Verkündigung auf der Kanzel reicht.⁹ Und was ist mit der neuen Homiletik und den unterschiedlichen Predigtformen, die von ihr in einem veränderten gesellschaftlichen Kontext wiederentdeckt wurden und eklektisch-pragmatisch

should show it by doing what he told them rather than by anything as easy as clapping. He was there for their salvation rather than their entertainment“ (a.a.O., S.77). („Chrysostomos‘ Gemeinden klatschten oft Beifall, wenn er predigte. Seine Predigten sind voll gepfeffelter Zurechtweisungen deswegen: Wenn sie dem, was er sagte, zustimmten, sollten sie es durch ihr Handeln zeigen und nicht durch etwas so Leichtes wie Klatschen. Er sei nicht um ihrer Unterhaltung, sondern um ihres Heils willen da.“) Vgl. *Edwards‘ Analyse der Schriftinterpretation dieses Kirchenvaters, von Inhalt und Stil und seiner Predigt über die Standbilder* (a.a.O., S. 77–87).

- 4 Sowohl der Franziskaner- wie der Dominikanerorden gehen auf das frühe 13. Jahrhundert zurück. Ihre Mitglieder waren zunächst wandernde Bettelmönche, die öffentlich predigten. Für diese Tätigkeit wurden zahlreiche homiletische Hilfsmittel geschaffen (a.a.O., S.211). Vgl. die Darstellung dieser Bewegung bei Edwards unter den Aspekten der Predigt als einer Kunst, der thematischen Predigt und der Scholastik, der Predigthilfen und der volkstümlichen Predigt (a.a.O., S. 211–238).
- 5 Sehr lehrreich ist etwa ein Studium der Invokavitpredigten Luthers, um nur einige zu nennen (s. Neil R. *Leroux*: *Luther’s Rhetoric. Strategies and Style from the Invocavit Sermons*. St. Louis/MO 2002).
- 6 Z.B. die Predigtpostillen von Valerius Herberger oder Johann Gerhard.
- 7 Die sogenannten „Drei Bs“ gehören zu den herausragendsten Predigern in Amerika in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Horace Bushnell, Henry Ward Beecher und Phillips Brooks. Theodore Graebner, Professor für Philosophie und Neues Testament am Concordia-Seminar in St. Louis im frühen 20. Jahrhundert zitiert als homiletische Beispiele den Presbyterianer Lyman Beecher (1775–1863) und den Baptisten Alexander McLaren (1826–1910) (Th[eodore] *Graebner*: *A Manual for Classroom and Preacher’s Desk*. Part II: *Sermons Classified according to Content*. St. Louis/MO 1919, S.24, 42ff.).
- 8 Diese auf eine Stiftung zum Gedenken an einen presbyterianischen Prediger zurückgehende Reihe von Vorlesungen, die nach diesem auch als *Lyman Beecher Lectures* bezeichnet werden, wird seit 1871 fast jährlich fortgesetzt und veröffentlicht. Sie stellt eine einmalige Dokumentation der nordamerikanischen Homiletik dar. Batsell Barrett *Baxters* 1947 erschienener Überblick über diese Reihe läßt erkennen, daß die in den folgenden Jahrzehnten aufkommende „neue Homiletik“ von der „alten“ erheblich mehr profitierte, als sich ihre Vorreiter und Anhänger eingestanden (The Heart of the Yale Lectures. New York).
- 9 S. V. C. *Pfitzner*: *The Hermeneutical Problem and Preaching*. In: *Concordia Theological Monthly* 38 (1967), 6, S. 347–362, hier S.347f., 356.

auch in Deutschland aufgegriffen wurden, wie der Erzählpredigt, der Bildpredigt oder der narrativen Predigt?¹⁰

Und noch ein Bereich ist hier zu nennen. Zwar ist es nicht dasselbe, ob man von anderen Predigern lernt oder ob man ihre Werke übernimmt, doch gibt es in der Geschichte der Homiletik auch Präzedenzfälle für die Praxis des Abonnierens von regelmäßig erscheinenden Predigtsammlungen zu genau diesem Zweck. Johannes de Verdenas Handbuch *Dormi Secure* aus dem 15. Jahrhundert war deshalb so beliebt, weil es Predigern einen sorglosen Schlaf versprach, wie der Titel sagt, indem es sie für alle Sonn- und Feiertage mit Predigten versorgte, die ohne große Vorarbeit und Mühe gepredigt werden konnten.¹¹ Und Luther hat sich im Zuge der Entwicklung deutschsprachiger Gottesdienstordnungen in den frühen 20er Jahren des 16. Jahrhunderts für den Gebrauch von Predigtpostillen im Gottesdienst ausgesprochen, weil ihm an der Qualität der Verkündigung lag.¹²

Diese Fragen münden unmittelbar in einen weiteren Bereich, den der Rhetorik. Wie in der griechisch-römischen Antike war diese für die Vertreter der humanistischen Bildung in Deutschland bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts von der öffentlichen Rede – und damit auch der öffentlichen geistlichen Rede auf der Kanzel – nicht zu trennen. Dies gilt in der nordamerikanischen Homiletik bis in die Gegenwart. In Deutschland allerdings ist diese Verbindung in der homiletischen Ausbildung und Praxis aus einer Reihe von Gründen weitgehend verlorengegangen. Hierzu gehört die Erfahrung mit der öffentlichen Propaganda in zwei Weltkriegen und die Entwicklung der Wort-Gottes-Theologie. Karl Barth lehnte es ab, sich mit der äußeren, sprachlichen Seite der Predigt zu befassen. Im nordamerikanischen Kontext dagegen herrscht ein selbstverständlicher Konsens darüber, daß gute Redner andere dazu bringen, für ihren Glauben, ihr Land oder die Rechte von Unterdrückten einzustehen. Der Einsatz grundlegender rhetorischer Mittel ist die Voraussetzung für jede Initiative vom sozial-diakonischen Nachbarschaftsprojekt der Gemeinde bis zur Wahl eines Distriktspräses.

Wissen und Fähigkeiten in diesem Bereich wurden zum Teil unmittelbar aus der klassischen westlichen Tradition gewonnen.¹³ Häufiger allerdings wurde

10 Die Bezeichnung als *new homiletic* wurde nach dem Erscheinen von David James *Randolphs* Buch „The Renewal of Preaching. A new homiletic based on the new hermeneutic“ (Philadelphia/PA, 1969), das eine Beschreibung und eine Programmschrift dieser Bewegung zugleich war, weitgehend übernommen.

11 Eine von mehreren Ausgaben erschien um 1491/92 bei Peter Drach in Speyer.

12 *Luther*, Martin: Von ordnung gottis diensts ynn der gemeyne. In: Liturgische Texte IV. Martin Luthers Von Ordnung Gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula Missae et communionis. Hans Lietzmann (Hg.), Berlin 1936, S.3–5.

13 Z.B. George A. *Kennedy*: Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, Chapel Hill/NC 1980. – Ungeachtet einer gelegentlichen Diskussion

dies kondensiert und in standardisierter Form in homiletische Handbücher aufgenommen.¹⁴ Diese zeit- und arbeitssparende Abkürzung führte jedoch zu einem oft mechanischen Gebrauch rhetorischer Stilmittel und Strukturen auf der Kanzel.¹⁵ In einigen Denominationen erwarben angehende Prediger solches Wissen überwiegend als Hörer erfahrener Sprecher. Dies gilt in besonderer Weise von der afro-amerikanischen Predigttradition mit der singenden Sprache der Predigt, den typischen Signalen, auf die die Hörschaft mit Antworten reagiert („Alleluiah“ – „Amen!“), dem geschickten Einsatz von Emotionen und der Kunst des Geschichtenerzählens.¹⁶ Daß die Rede den Hörer überzeugt, etwas zu tun, ist das entscheidende rhetorische Ziel, wo ein *social gospel* gepredigt wird.¹⁷ Trotz einer gelegentlichen Diskussion über das Verhältnis von Homiletik und Rhetorik hat letztere ihren unbestrittenen Platz in den homiletischen Handbüchern.¹⁸ Im kulturellen und konfessionellen Kontext Nordamerikas ist dies vorausgesetzt.

Hinzu kommen kulturelle Aspekte, die unsere Predigtwahrnehmung beeinflussen. Bilder und Illustrationen, besonders aber heitere Einschübe setzen eine gewisse Homogenität von Prediger und Hörern voraus. Die kreativsten Spitzen in der englisch gehaltenen Predigt eines deutschen Studentenpfarrers mögen denen entgehen, die selbst nicht im Deutschen zuhause sind. Und die Ironie in manchen Worten der Heiligen Schrift kann in vielen afrikanischen Sprachen, die die Ironie nicht kennen, nicht in gleicher Weise die Predigt würzen.¹⁹

über das Verhältnis zwischen Homiletik und Rhetorik hat letztere einen unbestrittenen Platz in den homiletischen Handbüchern Nordamerikas. Vgl. Don M. Wardlaw: *Homiletics and Preaching in North America*. In: William H. Willimon & Richard Lischer (Hg.): *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville/KY 2000, S.243–252. Hier S.245f.

14 Zwei Klassiker unter den nordamerikanischen homiletischen Handbüchern sind Phillips Brooks' „Lectures on Preaching“ (Delivered Before The Divinity School of Yale College. London/UK 11877) und John A. Broadus' „On the Preparation and Delivery of Sermons“ (Philadelphia/PA und New York 11871). Es scheint, daß die Rolle, die die Rhetorik in der nordamerikanischen Homiletik im 20. Jahrhundert spielt, sowohl Ursache als auch Folge der regelmäßigen Überarbeitungen und Nachdrucke beider Werke über einen Zeitraum von hundert Jahren ist.

15 Innerhalb der „neuen Homiletik“ findet sich weitverbreitete Kritik einer Dreipunkte-Struktur der Predigt, die nach Baxter über mehrere Generationen hinweg typisch war (*Yale Lectures*, S.226).

16 S. Edwards, *History of Preaching*, S.431, 539, 542, 723 u.a.

17 S. a.a.O., S.648f.

18 Vgl.. Don M. Wardlaw: *Homiletics and Preaching in North America*. In: William H. Willimon & Richard Lischer (Hg.): *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville/KY 2000, S.243–252. Hier S.245f.

19 Dies bezieht sich weniger auf biblische Berichte, in deren Formulierung sich die Ironie einer bestimmten Situation manifestiert (wie etwa in Gn 11,4f.), als auf das rhetorische Stilmittel der Ironie, bei dem das, was der Sprecher sagen will, das Gegenteil der buchstäblichen Bedeutung ist, s. 2 Sam 6,20 u.a.

1.2 Die Gegenwart Gottes in seinem Wort

Was ist demnach unser Ziel? Es geht nicht um die Kriterien zur Erstellung möglichst populärer Predigten. Wie oft auch immer dem Prediger an der Kirchentür für die Predigt gedankt wird – ob sie gut war, bleibt abzuwarten, denn wo die lebendige Stimme des Evangeliums von der Kanzel ertönt, da geht es um einen geistlichen Kampf, und dieser Kampf geht stets weiter.²⁰ Unsere sündige Natur hat nichts gegen eine unterhaltsame Geschichte, die von einem guten Redner vorgetragen wird, noch gegen digitale Technik und Projektionen auf Kirchenwänden. Aber sie schließt gewohnheitsmäßig die Ohren bei jeder Andeutung, daß die geistliche Krankheit, an der wir leiden, angeboren und tödlich ist, daß das menschliche Herz bis ins Innerste verdorben ist, und daß die alte Natur mit Christus sterben muß, damit eine neue Natur mit ihm ersteht. Sie wehrt sich gegen den Gedanken, daß der Mensch eine kontinuierliche Behandlung mit der Medizin des Wortes Gottes braucht.²¹

Wir können daher weder auf Marktforschungen noch auf Erhebungen zur Reaktion der Hörerschaft bauen. Unser Ziel ist vielmehr ein Predigen, das das tut, was es soll: Dem Volk Gottes sein Wort gemäß seiner göttlichen Absicht zu sagen. Wir haben es hier mit einer geistlichen Verantwortung und einer wesentlich theologischen Frage zu tun. Das bedeutet weder, daß es darauf eine kurze und einfache Antwort gibt, noch enthebt es den Prediger seiner Verantwortung, an seinen exegetischen und rhetorischen Fähigkeiten weiterzuarbeiten, von der Gemeinschaft der Prediger vor ihm und um ihn herum zu lernen²² und die besondere „Kultur“ seiner Hörer zu studieren.

Das Bemühen um eine Antwort auf diese Frage gründet sich daher auf das Zeugnis der Heiligen Schrift und der Lutherischen Bekenntnisse vom Wesen des Wortes Gottes.²³ Er wird bestimmt von der Erfahrung der Lutherischen Kirche mit der lebendigen Verkündigung des Evangeliums in vielen Jahrhunderten, Kulturen und Sprachen.²⁴ Es macht deutlich, daß lutherisches Predigen

20 Chrysostomos' Predigt über die Standbilder und Luthers Invokavitpredigten sind eindrucksvolle Beispiele dieses grundsätzlichen Wesenszugs der Predigt. Dies gilt jedoch in gleicher Weise von Tauf- oder Beerdigungspredigten und allen anderen (s.o., Fußnoten 3 und 5).

21 Das Bild Christi als des Arztes ist ein wichtiger Aspekt in der Theologie Wilhelm Löhes (s. Klaus Raschzok: Das geistliche Amt bei Wilhelm Löhe. Impuls in eine amtsvergessene Kirche. In: *Blaufuß*, Dietrich (Hg.): Wilhelm Löhe. Erbe und Vision. [Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten. Bd. 26] Gütersloh 2009, S.80–109. Hier S.85, 89). Dieser findet sich auch in C. F. W. Walthers "Americanisch-Lutherische Pastoraltheologie" (St. Louis 21875, S.105) und im Liedgut der Kirche (s. „The Lutheran Hymnal. Authorized by the Synods Constituting The Evangelical Lutheran Synodical Conference of North America. St. Louis/MO 1941, Nr. 322,3).

22 Vgl. Richard Lischer (Hg.): *The Company of Preachers. Wisdom on Preaching, Augustine to the Present.* Grand Rapids/MI and Cambridge/UK 2002.

23 S. C.A. V, VII; A.S. IV; F.C. V, VI etc. Dies schließt die Lehre von Gesetz und Evangelium ein.

24 Es ist in diesem Zusammenhang bedauerlich, daß bis heute weder Gerhard Aho's sorgfältige Untersuchung der mittelalterlichen Predigt in Britannien (*The Old and Middle English Homi-*

„präsenes Predigen“ ist. Und es offenbart zwei Seiten solchen Predigens: Es geht sowohl um die „Präsenz“ in der Predigt wie um das Predigen im „Präsen“.

Präsenz in der Predigt bedeutet, daß Gott in seinem Wort präsent ist. Die Heilige Schrift ist keine Sammlung von Gedanken, die sich Menschen über Gott gemacht haben, oder von ihren subjektiven Erfahrungen mit ihm. Sie ist das Wort, das Gott selbst gesprochen hat. Und es war sein Wille, daß es schriftlich festgehalten wird: Durch das geschriebene Wort fährt er fort, zu allen nachfolgenden Generationen zu sprechen, einschließlich der unseren.²⁵ Für den Prediger ist es deshalb nicht wichtig, einen „Text“ zu haben, der dies oder das „sagt“ oder eine stille Saite in unserem Herzen zum Klingen bringt. Es geht auch nicht darum, daß er zwischen den Einbanddeckeln der Bibel eine Fülle von Bildern findet, die sich als Sprungbrett in das Becken der Ängste und Erwartungen der modernen Zeit eignen. Er ist verantwortlich dafür, seinen Hörern das zu sagen, was der Verfasser jener Worte beabsichtigt hat, sei es der Prophet Sacharja, der Apostel Petrus oder letztlich der Dreieinige Gott, der vor langer Zeit ihre Stimmen in seinen Dienst genommen hat, um heute damit zu uns zu sprechen. Dies verlangt vom Prediger eine rechenschaftsfähige Exegese und beträchtliche Sorgfalt, damit er den heiligen Autoren weder seine eigenen Ideen noch die Meinungen seines Kirchenvorstands, seiner Konfession oder der Gesellschaft in den Mund legt. Dabei geht es ebenso sehr um eine klare Unterscheidung zwischen Einzelheiten, die die Schrift selbst berichtet, und solchen, die von der Tradition oder einem christlichen Prediger hinzugefügt worden sind, um jene in einem lebendigen, dreidimensionalen Kontext zu präsentieren.²⁶ Dies ist zugleich eine Erinnerung daran, daß es nicht die Aufgabe des Predigers ist, der Hörerschaft seine eigenen geistlichen Einsichten (so fromm sie sein mögen) vorzuführen. Zu Recht betont die lutherische Kirche die Bedeutung des hebräischen oder griechischen Urtextes als Grundlage der Predigtvorbereitung. Damit liegt die Verantwortung dafür, daß das, was kontinuierlich von derselben Kanzel zu hören ist, das ist, was Gott sagt, auf den Schultern aller getauften Priester in den Kirchenbänken. Die Verantwortung eines konfirmierten Kirchgliebes für das reine Bekenntnis der göttlichen Wahrheit hat auch mit dem Predigthören zu tun.

lies. A Literary and Theological Study. A Research Paper Presented to the Faculty of the Practical Department, CTS Thesis [Bachelor of Arts] Springfield/IL 1968) noch seine Dissertation über die Predigten eines der einflußreichsten Prediger der Erweckung in Finnland im 19. Jahrhundert (The Preaching of F. G. Hedberg. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Speech in the Graduate College of the University of Illinois [Thesis Ph.D.], Urbana/IL 1972) im Druck erschienen sind.

25 S. z. B. Ps 22,31.

26 Im Idealfall sollte der Hörer in der Lage sein, das eine vom anderen zu unterscheiden. Da die Schriftkenntnis allgemein abnimmt, mag der Unterschied zwischen beiden heute ausdrücklicher zu kennzeichnen sein als in der Vergangenheit.

Gott ist in der Predigt präsent. Prediger und Hörer befinden sich beide in seiner heiligen, ewigen Gegenwart. Wer wollte es sich angesichts dieser Wirklichkeit zur Gewohnheit machen, seine Predigt in möglichst kurzer Zeit zusammenzuwerfen? Die Vorstellung, daß der heilige Geist einem unvorbereiteten Prediger die rechten Worte geben wird, wenn er auf die Kanzel tritt, stammt von einem ganz anderen Geist. Man mag den alten homiletischen Rat, mit der Vorbereitung am Anfang der Woche zu beginnen und die entstehende Predigt über mehrere Tage „wiederzukäuen“,²⁷ vielleicht einer überkommenen Arbeitsmoral zuschreiben. Aber es handelt sich dabei in jedem Fall um die praktisch-theologische Konsequenz dieser geistlichen Wahrheit.

Eine Predigt, die von der Überzeugung der Gegenwart Gottes in der Predigt ausgeht, mag manchen Hörer seinerseits zu dem Gebet veranlassen, daß seine Gedanken bei der Predigt bleiben mögen statt sich mit der Sportschau vom Wochenende oder dem Sonntagsbraten davonzumachen. Menschlich gesprochen ist dies heute eine größere Herausforderung als zu einer Zeit, in der die Kanzelrede im Wettkampf um die Aufmerksamkeit der Menschen während der Woche wenig Konkurrenz hatte und eine seltene Quelle der Information und selbst der Unterhaltung war.²⁸ Der Hörer muß die geistliche Natur des Wortes Gottes und seiner Verkündigung begreifen. Solche Einsicht muß mit dem Hören der Predigt selbst wachsen und von allen Bereichen der Gemeindegemeinschaft wie Unterricht, Bibelstunden oder Gesprächskreisen gefördert werden.

1.3 Die Predigt als geistliche Nahrung für den gegenwärtigen Hörer

Dies führt zum zweiten wichtigen Aspekt der „Präsenz“ in der Predigt. Das Evangelium ist insofern stets „zeitgenössisch“, als seine Hörer zu allen Zeiten in ihm präsent sind.²⁹ Wenn sie hören, wie die lebendige Stimme des Herrn die Sünde aufdeckt und ihnen Christus als ihren Retter vor Augen malt, wenn denen, die ihre Schuld bereuen, Gnade zugesagt wird, dann beschränkt sich das nicht auf die ersten Hörer oder Leser eines bestimmten Abschnitts, sondern schließt alle Menschen zu allen Zeiten ein.³⁰ Wenn Gottes Sohn das Gesetz mit den Worten zusammenfaßt, „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt“,³¹ dann meint er damit auch uns. Und die Feststellung des Apostels Johannes, „Wenn wir sagen,

27 S. etwa Fred B. *Craddock*: *Preaching*. Nashville/TN 1985, S.101.

28 H. W. Beecher fordert in seinen Yale-Vorlesungen in den frühen 70er Jahren des 19. Jahrhunderts, der Prediger müsse der bestinformierte Mensch auf Erden sein; dies setze eine gute College-Ausbildung wie auch das Studium der Tageszeitung voraus (*Baxter*, *Yale Lectures*, S.57, 59, 63–65).

29 S. Apg. 2,39 u.a.

30 Daher die Warnung in Offb. 22,18f.

31 Mt 22,38.

wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst“,³² schließt auch uns mit ein. Das Darbringen von Lämmern als Sündopfer im Tempel ist seit der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 nicht mehr möglich. Und wir können nichts geben, um für unsere Sünde Genugtuung zu leisten. Deshalb ist es für uns entscheidend, wenn der Apostel des Herrn schreibt, daß „Christus unser Osterlamm“ „für uns geopfert“ ist.³³ Diese Anwendung der ersten Person Plural auf die heutigen Hörer ist kein Anachronismus, sondern die theologische Applikation des historischen Rettungshandelns Gottes „ein für alle Mal“. Und sie geht Hand in Hand mit der rechten Anwendung von Gesetz und Evangelium: Sie macht es dem Hörer unmöglich, den Hieben des göttlichen Gesetzes mit dem Argument auszuweichen, daß sie eigentlich für jemand anderen weit weg und vor langer Zeit bestimmt waren. Ja vielmehr, es ist ein großer Trost für einen Sünder mit einem gebrochenen Herzen, wenn ihm nicht gesagt wird, er solle sich selber nicht so negativ sehen, sondern wenn er einen Pfarrer hat, der ihm hier und jetzt zuspricht, daß er gerecht und heilig ist.

Das bedeutet, daß jede Predigt für die bestimmt ist, die an einem konkreten Tag unter einer konkreten Kanzel präsent sind. Es geht um sie: um ihre Sünden, ihre Ängste, ihren Glauben und ihre Hoffnungen; es ist ihr Leben, für das sie Korrektur, Trost und Wegweisung brauchen.³⁴ Die Predigt kennt deshalb sowohl Glaubens- wie Liebesziele. Eine Predigt aus dem Internet, geschrieben von jemandem, der noch nie mit diesen Menschen im selben Raum war, ist wie eine Fertigmahlzeit aus dem Supermarkt: Die Hörer verhungern nicht, aber sie bekommen kaum genau die Nährstoffe, die sie brauchen. Ein Prediger mag darin gelegentlich eine Anregung oder Einsicht für seine eigene Arbeit finden, aber er soll nicht vergessen, daß er es mit Patienten zu tun hat, die zu Christus als ihrem Arzt kommen. Sie brauchen genau das, was der Arzt verschrieben hat. Sie sollen das, was sie hören, begreifen können, es soll ihnen nützen und sie sollen es anwenden können zu ihrer eigenen Zurechtweisung und Besserung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit – daß sie als Menschen Gottes vollkommen seien, zu allem guten Werk geschickt.³⁵

Ein guter Prediger kennt die Häuser seiner Leute. Er kennt ihre Ängste und Sorgen, die Versuchungen und Prüfungen, denen sie ausgesetzt sind, ihre Hoffnungen und Wünsche und ihre Art zu denken und zu sprechen. Wenn

32 1 Jh 1,8.

33 1 Kor 5,7.

34 In seinem Beitrag zu „The Preacher’s Workshop Series“ nennt Donald L. Deffner fünf Grundkategorien menschlicher Bedürfnisse nach Abraham H. Maslow (*The Real Word for the Real World. The Preacher’s Workshop Series Bd. 3, St. Louis/MO 1977, S. 6ff.*).

35 2 Tim 3,16f. – In seiner Analyse der Invokavitpredigten Luthers demonstriert Leroux, wie die Hörer mit ihren Erwartungen, Einwänden und Handeln durch den Gebrauch bestimmter rhetorischer Mittel in der Predigt vorkommen (beteiligte Akteure kommen selbst „zu Wort“, Gebrauch der 1. P. Pl. etc., see *Leroux, Luther’s Rhetoric, S. 37, 61, 65*).

er dieses Wissen geistlich einsetzt, gibt es ihm einen beträchtlichen Vorteil gegenüber jedem Gastprediger (ganz zu schweigen von dem „Evangelisten“ auf der Mattscheibe in den Wohnzimmern seiner Gemeindeglieder) – obwohl die Verwurzelung in einer biblischen Anthropologie und rhetorische Erfahrung in der Wahrnehmung der Hörerreaktionen diesen Abstand verringern, wenn ein Pfarrer von einer anderen Kanzel predigt. Darüber hinaus bewahrt ihn dies davor, zwischen „wahren“ und anderen Christen zu unterscheiden. Und es läßt keinen Raum für die Vorstellung der Hörer, daß das Gesetz nur für die gedacht ist, die es „nötig“ haben.

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß ein Prediger, der in die Häuser seiner Gemeindeglieder geht, eine Gemeinde hat, die zur Kirche geht. Ein Prediger, der mit seinen Gemeindegliedern lebt, der ihnen zuhört und während der Woche für sie betet, braucht sich nicht davor zu scheuen, von der Kanzel zu ihren Sünden und Nöten zu sprechen. Er wird sich zwar nicht wie in der privaten Seelsorge an den Einzelnen richten mit seinen persönlichen Nöten und Sünden, aber er spricht von Sünden, die in der Gemeinde und ihrem Umfeld begangen werden oder mit einiger Wahrscheinlichkeit begangen werden würden.³⁶ Er fragt nicht so sehr nach dem, was die Gemeindeglieder hören wollen, als nach dem, was sie von Gott nötig haben zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort. Nach C. F. W. Walther ist solches Predigen im eigentlichen Sinne „zeitgemäß“.³⁷

1.4 Krankheitssymptom, Heilmittel und Ziel der Predigt

Einer der einflußreichsten homiletischen Lehrer der Missouri-Synode im 20. Jahrhundert, Gerhard Aho, lehrte seine Studenten, stets mit einer gründlichen Exegese des betreffenden Schriftwortes zu beginnen. In dem Bewußtsein, daß Menschsein bedeutet, an einer höchst ernsten Krankheit zu leiden, der „Erbsünde“, wird dann nach der konkreten Manifestation in ihrem Schriftwort gesucht, die für das zugrundeliegende geistliche Problem symptomatisch ist.³⁸

Als Beispiel hierfür mag der Auszug der Israeliten aus Ägypten dienen. Sie waren entkommen, aber sie befanden sich fast sofort in einer Sackgasse. Vor ihnen war der Weg durch das Schilfmeer versperrt, von hinten näherten sich

36 Dieser Aspekt wurde von Aho im homiletischen Unterricht betont. Vgl. Cf. *Baxter*, Yale Lectures, S.72.

37 *Walther*, Pastoraltheologie, S.105f. Vgl. *Leroux*, Luther's Rhetoric: "Presence is that element of proof that is created when a speaker makes a focused-upon subject more impressive, significant, and real to the audience." („Präsenz ist ein Element der Überzeugung des Hörers, das entsteht, wenn der Sprecher das zentrale Thema für die Hörerschaft eindrücklicher, bedeutsamer und realer werden läßt.“ S.30; Hervorhebung im Original). S. auch die Darstellung rhetorischer Vorgehensweisen unter der Überschrift „Presence“ [„Präsenz“], a.a.O., S.32–37.

38 „Our task in preaching is to analyze the surface symptoms in terms of the more basic malady, sin.“ („Unsere Aufgabe in der Predigt ist es, die äußeren Symptome vor dem Hintergrund des grundsätzlichen Problems, der Krankheit der Sünde zu analysieren.“ (Gerhard Aho: Sermon Theory I. Ft. Wayne/IN 2012, S.12. Hervorhebung im Original).

die ägyptischen Soldaten mit großer Geschwindigkeit. In dieser Lage begannen sie, gegen Mose und gegen Gott zu murren.³⁹ Warum? Weil ihre Augen die ausweglose Situation sahen, in der sie steckten, aber Gott sahen sie nicht. Das ist immer wieder auch unser Problem. Aber wie äußert es sich in unserem Leben? Wir murren nicht gegen Moses, und wir mögen auch nicht laut gegen Gott aufbegehren. Aber vielleicht murren wir mit unseren Händen, indem wir immer unregelmäßiger beten, weil wir den Eindruck haben, daß es nichts nützt, oder mit unseren Füßen, indem wir der Kirche fernbleiben. Oder wir suchen andere Gottesdienstformen und emotionalere Predigtweisen in der Hoffnung, Gott auf solche Weise besser zu spüren und echte geistliche Erlebnisse zu bekommen.

Das Ziel des Predigers ist durch das bestimmt, was Gottes Wort erreichen will. Zu einer konkreten Gruppe von Menschen zu predigen heißt, mit einem klaren Ziel zu predigen. In dem Ansatz Aho's, der darin seinem älteren, in St. Louis lehrenden Kollegen Caemmerer folgt, ist dies eng mit dem Symptom oder geistlichen Problem verbunden, das in einem bestimmten Schriftabschnitt und in der Gemeinde offenbar wird.⁴⁰ Es ist unwahrscheinlich, daß Mose den Israeliten in Exodus 14 eine lange Predigt gehalten hat. Aber ihr Ziel ist in der Schrift festgehalten: „Fürchtet euch nicht, steht fest und seht zu, was für ein Heil der HERR heute an euch tun wird“ (V.13). So oft diese Perikope im 21. Jahrhundert gepredigt wird, geschieht dies mit demselben Ziel: Daß Gottes Volk fest steht im Glauben und erkennt, was der Herr für seine Rettung tut. Das ist sein Ziel und der Grund, warum er wie bisher auch heute zu uns spricht.

Wenn sich der Hörer allerdings nur genug anstrengen müßte, um solche Ziele zu erreichen, im Glauben stärker zu werden und besser zu leben, dann wären die rhetorischen Fähigkeiten des Predigers, die Inspiration durch seine Worte und sein persönliches Vorbild entscheidend für alles Predigen.⁴¹ Die Menschwerdung des Sohnes Gottes hätte ihren Platz in einer fernen Vergangenheit und wäre von geringer Bedeutung für die Gegenwart, selbst wenn ihre Historizität nicht infrage gestellt würde. Die Ursünde, gleich einer Reihe anderer Krankheiten, würde Menschen heute nicht mehr so zusetzen wie früher.⁴² Und die Lehre von Gesetz und Evangelium wäre Geschichte –

39 Ex 14,10–12.

40 Aho, Sermon Theory I, S.12. – Zur Trias von Ziel, Problem und Mittel vgl. die Einteilung der Systematischen Theologie in der Lutherischen Orthodoxie nach *finis* (Ziel), *media* (Mitteln) und *subiectum* (die sündige Person, d.i. der Mensch; nach Robert D. Preus: The Theology of Post-Reformation Lutheranism. Volume I: A Study of Theological Prolegomena. St. Louis/MO und London 1970, S.156).

41 Brooks definiert Predigen als eine Vermittlung von Wahrheit durch die Persönlichkeit des Predigers („the bringing of truth through personality“, Paul Scott Wilson, The Practice of Preaching, Nashville/TN 1995, S.78). E. G. Robinson mißt dieser besonderes Gewicht bei (Baxter, Yale Lectures, S.40), Peter T. Forsyth spricht von deren „sakramentaler“ Bedeutung für die Botschaft (a.a.O., S.24). Ähnlich John A. Broadus, Jesse Burton Weatherspoon, John Killinger, R. E. O. White u.a.

42 Vgl. hierzu z.B. Herbert H. Farmer: The Servant of the Word. London/UK 1942, S.265.

vielleicht ein Teil der Kirchengeschichte, aber ohne wesentliche Bedeutung für die systematisch-theologische Besinnung im Rahmen der Predigtvorbereitung. Die Heilige Schrift würde vor allem als Quelle der Inspiration oder als Anleitung dazu dienen, wie man aus dem eigenen Leben das Beste machen kann.⁴³

Hätten wir es nicht mit der Präsenz des Dreieinigen Gottes in seinem Wort zu tun, dann wäre dies unsere Situation, wenn wir den Predigttext für den kommenden Sonntag studieren oder die Bibel auf der Kanzel öffnen und uns zur Gemeinde wenden. Doch ein Prediger beginnt seine Vorbereitung stets als Hörer, und die Stimme, die er hört, ist nicht das Echo seiner eigenen, sondern die seines Schöpfers und Richters, seines Erlösers und Trösters. Prediger und Hörer haben ihren Platz im Erlösungswerk Christi, aber sie tragen nichts dazu bei. Es kann nur *eine Art* der Werkgerechtigkeit in der christlichen Predigt geben: Die Gerechtigkeit des Werkes Christi, der alles getan hat, was das Gesetz verlangt, und der es für uns getan hat. Dem, was die systematische Theologie als *imputatio* dieser Gerechtigkeit für den einzelnen Gläubigen bezeichnet, entspricht in der Homiletik die *applicatio*. Das Evangelium gibt uns das, was Gott von uns fordert.⁴⁴ In bezug auf die Predigt bedeutet das, daß die göttliche Absicht, die in einem Abschnitt der Schrift offenbart ist, von deren göttlichen Autor allein vollbracht wird.

Damit rückt ein dritter Aspekt in das Blickfeld. Wie Caemmerer lehrte Aho seine Studenten, zusätzlich zu dem Symptom (*malady*) und dem Ziel (*goal*) nach dem Mittel zu suchen, um dieses Ziel zu erreichen – oder anders ausgedrückt, die Kraft (*power*) zu entdecken, die sich direkt auf das Problem und den zu erreichenden Punkt (*point*) bezieht.⁴⁵ In Exodus 14 liegt dies in der Tatsache, daß Gott persönlich handelt und den Lauf der Natur so lenkt, daß der Feind sein Volk nicht überwindet. Inmitten der aussichtslosen Situation öffnet sich der Weg zum verheißenen Land.

Das Wesen des Wortes Gottes und seiner Verkündigung in der Predigt zu verstehen ist ein Akt des Glaubens. Es ist das Werk des Heiligen Geistes, den Gott durch das Wort selbst gibt. Dies befreit den Prediger von falschem Druck unter den vielen Erwartungen der Hörer, wenn er sich an die Vorbereitung der Predigt macht. Die Suche nach dem Ziel, dem Problem und dem Mittel in der Perikope hilft ihm, auf die Präsenz der Gemeinde im Wort Gottes zu achten und auf die Präsenz des Wortes Gottes in der Gemeinde. Dasselbe Vorgehen kann Gemeindegliedern in ihrer eigenen Lektüre der Schrift nützlich sein. Wo sie auf diese Elemente nicht ausdrücklich in einem bestimmten Abschnitt

43 Vgl. *Randolph*, David James: *The Renewal of Preaching in the Twenty-First Century. The Next Homiletics*. Mit einem Kommentar von Robert Stephen Reid. Eugene/OR 22009, S.98.

44 Vgl. C. F. W. *Walther*: *Die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium*. St. Louis/MO 1901.

45 *Aho*, *Sermon Theory I*, S.14f.

stoßen, können sie sie im unmittelbaren Zusammenhang oder in der Schrift als ganzer erkennen.⁴⁶ So finden sie Trost in der Tatsache, daß Gott die Ängste und Bedrohungen in ihrem Leben kennt und daß er persönlich in der Geschichte der Welt handelt, um sie zu überwinden. Er hat seinen Sohn gesandt, um die zu retten, die verloren waren. Und wo sie auf sein Wort vom Lesepult oder der Kanzel hören, da ist er gegenwärtig, um Glauben zu stärken, verwundete Herzen zu heilen und Schwache zu trösten.

1.5 Die Predigt als Kommunikation

Die Entstehung der sogenannten *new homiletic* in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts geht auf eine Reihe von Faktoren zurück. Die Dreipunkteform stand mit der Zeit im Ruf eines Standardformats, das keinen Biß mehr besaß.⁴⁷ Die Entwicklung der Massenmedien ging Hand in Hand mit einem erneuerten Interesse an der Rhetorik und den Reaktionen von Zuhörern oder Zuschauern.⁴⁸ Neue Kommunikationsmodelle belebten das Interesse an neuen Predigtweisen.⁴⁹ Die neue Hermeneutik prägte den Begriff des „Wortereignisses“, dessen Anwendung auf die Predigt nahelag.⁵⁰ Die Infragestellung aller Arten von Autorität im revolutionären Klima der 60er Jahre bot das Argument für vielfache Experimente mit „Dialogpredigten“ in den folgenden Jahrzehnten.⁵¹ Viele davon waren (zu Recht) von kurzer Dauer,⁵² aber sie riefen eine klassische Erkenntnis der Rhetorik erneut ins Bewußtsein: Der Hörer spielt eine entscheidende Rolle für jede Art der mündlichen Kommunikation.⁵³

Von dieser Wahrheit waren gute Prediger zu allen Zeiten überzeugt. Das ist kein Zufall. Es ist die Konsequenz der Lehre vom Wort Gottes: Gott ist in

46 Nach Richard R. Caemmerer: *Preaching for the Church*. St. Louis/MO 1959, S.90–92.

47 Edwards, *History of Preaching*, S.800.

48 S. William Henry Levering: *The Development of the Field of Homiletics in America from 1960–1983*. Temple University [Thesis] Philadelphia/PA 1986, durchweg; Andrew W. Blackwood, *The Preparation of Sermons*. London/UK 1955, S.30.

49 Einen Wendepunkt für ein erneuertes Interesse an dem Verhältnis zwischen Form und Inhalt in der Predigt markiert das Erscheinen des Buches „Design for Preaching“ von Henry Grady Davis 1958 (Philadelphia/PA). S. auch Fred B. Craddock: *As One Without Authority*. Revised and with New Sermons. St. Louis/MO 2001, S.43; sowie R. E. O. White: *A Guide to Preaching. A Practical Primer of Homiletics*. Grand Rapids/MI 1973, S.87.

50 Wilson, *Practice*, S.63.

51 S. Richard Lischer: *A Theology of Preaching. The Dynamics of the Gospel*. Revidierte Ausg. Durham/NC 1991, S.3f. Vgl. den programmatischen Titel von Henry J. Eggolds Buch „Preaching is Dialogue“ („Predigen ist ein Dialog“; *A Concise Introduction to Homiletics*. Grand Rapids/MI 1980).

52 Vgl. Eugene L. Lowry: *The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form*. Louisville/KY 2001, S. xvii.

53 Gert Otto: *Die Kunst, verantwortlich zu reden*. Gütersloh 1994, S.73, 76.

seinem Wort gegenwärtig, und es richtet sich an den Hörer der Gegenwart. Die Predigt vermittelt nicht nur kognitiv Information, sie wirkt entscheidende Veränderungen in denen, die sie hören. Oder, wie der orthodoxe lutherische Theologe Salomon Glassius formulierte: Gott kommuniziert sich selbst.⁵⁴ Diese Überzeugung ist daher fest verwurzelt in der biblischen Theologie. Sie ist die Grundlage jeder guten Predigt in der Geschichte der Kirche. Sie ist das Wesen der apostolischen Predigt und gründet auf einem Apostolat, der den Boten bevollmächtigt und zugleich verpflichtet, im Namen Christi zu sprechen, und an den sich Christus selbst bindet.⁵⁵ Sie ist das Kennzeichen eines Verständnisses des Predigtendienstes als eines integralen Bestandteils des ordinierten Amtes. Sie mag nicht verhindern, daß Menschen unter der Kanzel einschlafen, aber sie hat die Kraft, die aufzuwecken, die tot sind in ihren Sünden, daß sie aufstehen zu einem neuen Leben.⁵⁶

2. Das Präsens in der Predigt

Die Reformatoren sprachen von der *viva vox* evangelii, der lebendigen Stimme des Evangeliums.⁵⁷ Sie waren bereit, dafür ihr Leben zu lassen, weil sie überzeugt waren, daß dieses Wort die von Sünde und Tod rettet, die es glauben. Sie wußten sich für ihr Lehren und Predigen verantwortlich vor dem lebendigen Gott. Der ist in seinem Wort präsent: Was für eine Verantwortung und was für ein Vorrecht für die, denen es anvertraut ist, Christen auf der Kanzel ebenso wie unter ihr. Durch die Verkündigung des Evangeliums kommt Gott zu uns. Er vereint sich mit uns durch seinen Leib und Blut, indem die Elemente des Sakraments durch sein Wort konsekriert und eben dadurch im Glauben empfangen werden.⁵⁸ Indem dieses Wort fortwährend gepredigt wird, finden wir uns selbst darin eingeschlossen, und es nimmt seine Wohnung in uns. Es offenbart unsere Sünde, vor allem aber offenbart es uns das fleischgewordene Wort, Christus, unser Heil.

Die Situation des Menschen vor Gott bleibt dieselbe zu allen Zeiten, und die Heilige Schrift ist zu allen Zeiten zu predigen. Mit C. F. W. Walther bekennen wir, daß solche Predigt immer zeitgemäß zu sein hat. Die Kirche ist nicht wie

54 Salomon *Glassius*: *Arbor vitae*. Der Baum des Lebens/Jesus Christus/Aus göttlicher Schrift durch die Gnade des heiligen Geistes vorgestellt/Vnd zu tröstlicher Betrachtung/vnnd nöthiger Lebenserbawung in fünff Büchlein verfasst. Jena, 1629, S.136. – Für diesen Hinweis danke ich Armin Wenz, Halle (persönliches Gespräch).

55 S. *Rengstorfs* Ausführungen zum Jüdischen Apostolat (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. Stuttgart/Berlin/Köln 1933/1990. Artikel Ἀπόστολος, B.2: Das spätjüdische Rechtsinstitut des שְׁלִיחַ, S.414–420).

56 Eph 5,14; Rev 2 und 3.

57 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 12. Weimar 1891, S.259. Vgl. *Eggold*, *Dialogue*, S.19f., 26.

58 F.C. VII, 6–9 u. a.

ein Mensch, der alt geworden ist und in Gedanken nur noch in der Vergangenheit lebt. Wir sprechen nicht in einer alten Sprache, die nur wenige verstehen. Wir predigen das, was Gott in der Vergangenheit getan hat, weil er es für uns Heutige getan hat. Er ist Gott-mit-uns. In diesem Sinne ist christliches Predigen im wesentlichen ein Predigen im Präsens. Und wir predigen in der Gegenwart derer, die kommen, um es zu hören.

2.1 Der historische Abstand und der Umgang mit ihm

Gewiß unterscheidet sich unser Alltagsleben beträchtlich von dem Abrahams, Rahels, des Gerbers Simon oder der Purpurhändlerin Lydia.⁵⁹ Äußerlich betrachtet hat die lokale und globale Kultur am Beginn des dritten Jahrtausends nach Christi Geburt wenig mit der ihren gemein. Wir leben auf verschiedenen Seiten der Aufklärung und der technischen, wissenschaftlichen und digitalen Umbrüche der letzten drei Jahrhunderte.⁶⁰ Unser Zeitalter wird nach seinem Selbstverständnis von dem Realismus der Vernunft, nicht von dem Glauben an transzendente Zusammenhänge regiert. Und viele glauben, daß es unmöglich ist, diesen gewaltigen Graben zu überwinden: Die Geistesgeschichte folgt einer Einbahnstraße.

Aus dieser Linie folgt die verbreitete Vorstellung, daß die Predigt dem Hörer nichts zumuten sollte, für das es keine plausible Erklärung gibt. Die Wunder als historische Ereignisse zu predigen könnte ihn verwirren, da es ihn mit einer Weltsicht konfrontiert, die nicht seine eigene ist. Eine beliebte Methode, solche Spannung zu vermeiden, ist die, den Schriftabschnitt wie eine Sammlung ansprechender Gedanken zu gebrauchen. Der Prediger holt so viele davon hervor, wie es die Zeit erlaubt, die Hörer nicken dankbar, und beide gehen mit einem guten Gefühl über sich und die Welt nach Hause.⁶¹

Eine andere Möglichkeit ist die, aus einem alten Text eine Lehre zu ziehen. Ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Situation eines Ereignisses oder eines Wortes der heiligen Schrift und unter Absehung von den realen Personen, die ein Teil davon waren, wird aus einem Bibeltext eine zeitlose Wahrheit herausdestilliert. Dieses Vorgehen ist da besonders verbreitet, wo über einzelne Verse gepredigt wird.⁶²

59 Apg. 9,43; 16,14.

60 Nach Jensen ist mit der digitalen Revolution das Ende des „Gutenberg-Zeitalters“ gekommen und der Anfang eines neuen (Richard A. Jensen: *Thinking in Story. Preaching In A Post-Literate Age.* Lima/OH 1993, S.56 und durchweg). Vgl. *Randolph, Preaching in the Twenty-First Century*, S.8, 54.

61 Vgl. David *Buttricks* kritische Auseinandersetzung mit der sogenannten „Textpredigt“ in: *Homiletic. Moves and Structures.* Philadelphia/PA 1987, S.18.

62 Vgl. Iliou T. *Jones: Principles and Practice of Preaching.* New York 1956, S.95ff.; Craddock, *Without Authority*, S.145ff. M. *Reu* warnt seine Leser ausdrücklich vor dieser Tendenz (*Homiletics. A Manual of the Theory and Practice of Preaching.* Chicago/IL 1924, S.315ff.).

Eine ähnliche Methode ist die symbolische Interpretation biblischer Ereignisse. Das Boot der Jünger, das vom Sturm hin- und hergeworfen wird, und die Wellen werden zur Metapher für die Stürme des Lebens. Das Verlies, in dem Paulus sich befindet, wird zum sprichwörtlichen Gefängnis unserer Ängste und Sorgen. Die Krankheit des Aussatzes wird zum Sinnbild unserer sündigen Natur. Diese Art der Auslegung ist nicht ohne biblischen Grund. Die Apostel interpretieren bestimmte alttestamentliche Ereignisse allegorisch.⁶³ Krankheit und alles, was unser Leben in dieser Welt bedroht, ist eine Folge des Sündenfalls.⁶⁴ Der Schöpfer, der vor leiblichem Schaden bewahrt, und der Heiland, der die Gewalt der Sünde und des Todes gebrochen hat, ist derselbe Gott. Dennoch gilt: Wo die konkreten Taten Gottes in dieser Welt nicht als solche verkündigt werden, riskiert diese Methode den Eindruck eines Gottes, der symbolische Handlungen vollzieht, statt persönlich (und im menschlichen Fleisch!) in den Kampf gegen die Folgen des Ungehorsams der Menschheit einzutreten.⁶⁵

Diesen Vorgehensweisen ist gemeinsam, daß sie den historischen Abstand zwischen unserer Situation und der, die sich in den biblischen Abschnitten widerspiegelt, im wesentlichen ignorieren. Das gleiche gilt für ein Verständnis der Predigt als einer inspirierenden Rede über alte, von Gott eingegebene Worte. Die Verfasser der biblischen Bücher waren inspiriert, und der Prediger gebraucht ihre Worte, um die Gemeinde zu inspirieren. Aber was nützt Inspiration, wo der Mensch nicht in Rechtfertigung und Heiligung durch den heiligen Geist erneuert wird, der ihm das rettende Werk Christi zueignet?⁶⁶

Im Gegensatz dazu können die Hörer auch eingeladen werden, mit dem Prediger zusammen in die Vergangenheit zu reisen. Er öffnet die Luke zu einer rhetorischen Zeitmaschine, indem er sie auffordert sich vorzustellen, daß sie Spione sind, die mit Josua zusammen in geheimer Mission Jericho erkunden.⁶⁷ Sie sollen sich unter die Kinder Israel begeben, die an den Wassern zu Babylon sitzen und Tränen vergießen im Gedenken an die Zerstörung des Tempels in Jerusalem und den Verlust des von dem wahren Gott angeordneten Gottesdienstes.⁶⁸ Mit dieser Methode beschränkt sich die Predigt nicht nur auf den kognitiven Bereich. Sie involviert den Hörer emotional, Hören wird

63 Röm 5,14; 1 Kor 10,4; Gal 4,24f. usw.

64 Röm 7,24, 8,22; 1 Kor 15,22.

65 Präsenzes Predigen ist im Kern inkarnatorisches Predigen. Wo dies nicht mehr gegeben ist, äußert sich das symptomatisch in der Art der Predigt von der Auferstehung Christi. Vgl. die exklusive Alternative, die Paulus in 1 Kor 15,13f. formuliert.

66 S. Apol. IV, 132–135.

67 Num 13. Vgl. Craddocks kritische Erwähnung dieser Methode in seinem Vorwort zu Lowry, Plot, S. xvi f. – S. auch Lowry, Without Authority, S.97.

68 Ps 137.

zum Erleben.⁶⁹ Das kann sehr wirkungsvoll sein, bleibt jedoch ein rhetorischer Trick. Die Hörer sind keine jüdischen Spione. Höchstwahrscheinlich haben sie keine Ausbildung für einen solchen Auftrag. Und sie würden im antiken Jericho schnell auffliegen mit ihrem deutschen Akzent und ihrer Kleidung. Sie sind auch keine Juden im Exil, fern der Heimat und außerstande, Gott gemäß seiner Anordnung anzubeten. Sie befinden sich in einem christlichen Gottesdienst und in einem Gotteshaus, das um einen Altar und einen Taufstein herum gebaut ist. Diese Methode mag gelegentlich dazu dienen, einzelne Punkte zu unterstreichen, aber ihr Nutzen für die Predigt biblischer Texte ist begrenzt.

2.2 Kontrast und Kontinuität: Die historische und die aktuelle Situation

Der Graben muß überbrückt werden. Der Bezug auf das Geschehene Heilshandeln Gottes gehört zum Wesen der Predigt ebenso wie der auf die aktuelle Situation der Predigthörer. Daher muß die historische Situation auf beiden Seiten respektiert werden. In seinem Studierzimmer nimmt der Pfarrer eine gründliche Exegese des Textes vor. Er meditiert eingehend die geistliche Situation seiner Gemeinde. Und er bringt beide in der Predigt zusammen. Ein solches gründliches Studium des Textes wie auch der Hörer in ihrer jeweiligen Situation kennzeichnet verantwortungsvolles Predigen. Die Vergangenheit gehört ebenso zur Geschichte Gottes mit seinem Volk wie die Gegenwart, beide haben ihr eigenes Recht. Wenn Gott in der Geschichte handelt, um diese Welt zu retten, dann können wir nicht unhistorisch an die geschriebenen Dokumente seines Handelns herangehen.

Eine Möglichkeit, beide Seiten in Beziehung zueinander zu setzen, ist der wiederholte Wechsel zwischen der biblischen Situation und der der Hörer in der Gegenwart. Der Prediger sollte sich jedoch vor dem Effekt vorsehen, den ein Tennisspiel auf Zuschauer in den vorderen Reihen hat: Das Bemühen, den Ball nicht aus dem Blick zu verlieren während er hin und her über das Netz fliegt, ist ermüdend. In die Länge gezogen zehrt diese Methode an der Konzentration der Hörer.

Solche Vorbehalte schließen den Gebrauch dieser Methoden auf der Kanzel nicht grundsätzlich aus. Bereits innerhalb der heiligen Schrift begegnet uns die Predigt und Lehre des inspirierten Wortes Gottes anhand seiner früheren mündlichen oder schriftlichen Überlieferung, die Verfasser der jüngeren Schriften sehen sich bereits mit dem Abstand zwischen Damals und Heute konfrontiert. So bekennen die Psalmen die mächtigen Taten des Herrn in der

⁶⁹ Dies ist ein Hauptgrund für die Betonung des narrativen Predigens und der story in der neuen Homiletik. Vgl. *Jensens* Bücher „Telling the Story. Variety and Imagination in Preaching.“ (Minneapolis/MN 1980) und „Thinking in Story“ (s. Fußnote 54).

Geschichte seines Volkes und verkündigen sie zugleich von neuem.⁷⁰ Jesus zitiert das Gesetz und die Propheten.⁷¹ Paulus bezieht sich auf den Glauben Abrahams, der ihm als Gerechtigkeit zugerechnet wurde, und erklärt: Dies geschah „auch um unsertwillen, denen es zugerechnet werden soll, wenn wir glauben an den, der unsern Herrn Jesus auferweckt hat von den Toten.“⁷² So gewinnt ein Wort Gottes aus der Zeit des alten Bundes Bedeutung für die Christen, an die er schreibt. In ähnlicher Weise faßt der Brief an die Hebräer die Geschichte Gottes mit seinem Volk vor dem Kommen Christi zusammen.⁷³

Dies bedeutet nicht, daß der Kontrast zwischen verschiedenen Zeiten und Situationen übersehen wird. Der Einleitungssatz desselben Briefes benennt sowohl den Unterschied wie die Kontinuität des Sprechens Gottes damals und heute: „Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn.“⁷⁴ Und was sagt der Sohn? „Ihr habt gehört, daß gesagt ist – ich aber sage euch“.⁷⁵ Dieser Kontrast kennzeichnet den Beginn einer neuen Situation. Es bleibt dabei: Das Gesetz muß bis zum letzten Jota erfüllt werden. Aber nun ist der Sohn Gottes gekommen, um dies zu tun.⁷⁶ Der Kanaaniterin wird gesagt, daß er nur zu den Schafen des Hauses Israel gesandt ist. Aber ihr beharrlicher Glaube empfängt ein Zeichen, daß die Mauer, die sie von diesem Volk trennt, eingerissen wird.⁷⁷ Die „Völker“ waren von Gottes Volk getrennt, aber Christus bringt beide zusammen als einen neuen Menschen.⁷⁸ Die Zeremonialgesetze des alten Bundes sind nicht mehr bindend für die, die Teil der neuen Schöpfung sind.⁷⁹

2.3 Predigen im Präsens: Die Aktualität des gepredigten Wortes

Doch trotz dieser Entwicklung in der Heilsgeschichte bleibt die geistliche Situation des Menschen dieselbe: Er ist als Sünder geboren und kann nichts tun, um sich aus den Folgen der Sünde zu befreien. Die schnellwachsende Liste der Errungenschaften der Menschheit enthält kein Heilmittel für die geistliche Krankheit der Ursünde. Der Glaube des Menschen an sich selbst war keine neue

70 Ps 66; 78 (bes. V. 3–4).

71 Mt 5,17 u. a.

72 Röm 4,24.

73 Heb 11,1–12,1.

74 Heb 1,1f.

75 Mt 5,43.

76 Mt 5,17f.

77 Mt 15,24–28.

78 Eph 2,15f.

79 Kol 1,16ff.

Idee der Aufklärung.⁸⁰ Versuche, die Welt ohne den wahren Gott zu erklären, gab es lange vorher. Der eigentliche Graben befindet sich nicht zwischen den in den biblischen Szenen erscheinenden Personen in der Vergangenheit und den modernen Menschen in der Gegenwart. Er verläuft zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen. Das ist der Grund, warum Gerhard Aho Seminaristen und Pfarrer anleitete, in jeder Predigtperikope nach dieser geistlichen Krankheit zu suchen. Ihre Symptome unterscheiden sich von einer Zeit zur anderen und von einer Kultur zur anderen, aber ihre Auswirkung auf die Menschen bleibt dieselbe. Deshalb muß Sünde auch heute als das diagnostiziert werden, was sie ist. Das Gesetz muß gepredigt werden.

Aber es gibt etwas noch Wichtigeres, das gleich bleibt: Gott ist treu. Seine gnädige Absicht, den Menschen aus diesem Zustand zu retten, bleibt unverändert durch die Geschichte hindurch. Bei ihm sind Verheißung und Erfüllung eins; er tut, was er sagt. Andernfalls wäre es von jeher sinnlos gewesen, das gesprochene Wort aufzuschreiben und von Generation zu Generation über drei Jahrtausende zu tradieren. Jeder, der weiterhin glaubte und predigte, was zu denen gesprochen war, die vor ihm lebten, hätte sich selbst getäuscht.⁸¹ Aber Generationen von Juden und Christen haben darauf vertraut, daß Gott in seinem Wort präsent ist und daß es auch für sie bestimmt ist.

In diesem Sinne ist biblisches Predigen ein Predigen im Präsens. Was Gott in der Vergangenheit getan und gesagt hat, wird auf Sünder und ihr Leben in der Gegenwart angewandt. Die Tradition der christlichen Predigt wird fortgeführt nicht so lange, wie Prediger und Hörer darin Relevanz für ihr Leben finden, sondern weil der heutige Hörer und Prediger für Gott genauso relevant sind wie die der Vergangenheit.⁸² Im Licht des Wortes Gottes wird die Situation der ersten Hörer eines Schriftabschnittes transparent für das Leben derer, die in der Gegenwart mit ihnen als Hörer in einer Reihe stehen, weil es derselbe Gott ist, der redet, und weil es um dieselbe menschliche Natur geht.⁸³ Das bedeutet nicht, daß Vergangenheit und Gegenwart zu einem einzigen, unscharfen Bild verschmelzen. Moses hat nicht an Handy-Mobbing gedacht, als er das achte Gebot empfing. Ein Christ hat keinen Auftrag, die kinderlose Witwe seines

80 Vgl. Gen 11 (Turmbau zu Babel) und das Beharrungsvermögen des Semipelagianismus in der Geschichte der Kirche.

81 Z.B. in Ps 44.

82 Vgl. V. C. Pfitzner: „Can I make my analysis of human existence the final yardstick for the relevance of the Word of God?“ („Kann ich meine Analyse der menschlichen Existenz zum letztgültigen Maßstab für die Relevanz des Wortes Gottes machen?“. Hermeneutical Problem, S.55)

83 In seiner dritten Invokavitpredigt von 1521 zitiert Luther in seiner Auseinandersetzung mit dem Konflikt in Wittenberg das Beispiel des Paulus in Athen in App. 17. In Luthers Darstellung wird der athenische Kontext offensichtlich kontemporär; er bringt Paulus nach Wittenberg im 16. Jahrhundert und sich selbst implizit zurück nach Athen im 1. Jahrhundert (nach *Leroux*, *Luther's Rhetoric*, S.82).

Bruders zu heiraten. Doch die geistlichen Probleme, die heute in der Gemeinde begegnen, sind ein Resonanzboden für die Diagnose und Behandlung desselben Grundproblems durch Gott, wie sie die Heilige Schrift bezeugt. Die Predigt wird deshalb das geistliche Problem und das Ziel Gottes in seiner Überwindung an beiden Enden der Zeitleiste in den Blick nehmen. Der Prediger nimmt den zeitlichen Abstand wahr, konzentriert sich jedoch auf die geistliche Trennung des Sünders von dem heiligen Gott. Aus seinem Mund spricht Gott alle Sünder schuldig, die im Gottesdienst gegenwärtig sind, einschließlich seiner selbst, und verkündet Gnade allen, die Buße tun und glauben. Er vergibt und behält Sünden. Das ewig gültige Gerichtsurteil Gottes ergeht hier und jetzt. Das ist Predigen im Präsens.

Dies entspricht dem Wesen des Wortes Gottes. Es ist von einer existentiellen Dringlichkeit wie kein anderes Wort, das „aus menschlichem Willen hervorgebracht“ ist.⁸⁴ Wir pressen nicht einige zusätzliche Tropfen Relevanz aus alten Texten, deren Zeit abgelaufen ist. Im apostolischen Amt ist der Amtsträger ohne Ausnahme an den Willen dessen gebunden, der ihn gesandt hat. Er spricht nicht in seiner eigenen Vollmacht als ein frommer Christ (oder begabter Redner), sondern in der Vollmacht des dreieinigen Gottes, der sich selbst an dieses Amt bindet. Gott urteilt über Sünde heute ebenso wie in der Vergangenheit, er wird dasselbe Maß auch am Tag des Gerichts anlegen. Sein Wort kehrt nicht leer zu ihm zurück. Daß das göttliche Wort dem Sünder, der es ablehnt, nichts bedeutet, ist ebenfalls ein Teil seiner Wirkung. Es verstockt das Herz dessen, der es ablehnt, es leitet die zur Umkehr, die es aufnehmen. Am Jüngsten Tag wird keine Sünde, die von diesem Wort der Gnade heute getilgt worden ist, mehr erwähnt werden. So wird Gottes Wort aus der Vergangenheit in der Gegenwart für die Zukunft gepredigt – für die ewige Zukunft des Sünders mit seinem Gott.

Präsentes Predigen ist daher eng mit dem Gerichtsaspekt des Wortes Gottes und seinem objektiven Charakter verbunden.⁸⁵ Verschiedene Menschen hören dasselbe Wort auf unterschiedliche Weise je nach ihren subjektiven Erfahrungen und ihrer gegenwärtigen Situation. Sie assoziieren unterschiedliche Dinge mit bestimmten verbalen und non-verbalen Signalen.⁸⁶ Jeder Prediger kann von Leuten erzählen, die Dinge gehört haben, die er nie gesagt hat. Das bedeutet

84 2 Pt 1,20f.

85 Röm 1,16; 2; 3.

86 Es gibt Versuche in der Postmoderne, diese Erkenntnis bis zum Extrem auszuweiten. Als „offenes Kunstwerk“ wird eines bezeichnet, das keinerlei Bedeutung außer der besitzt, die in der subjektiven Reaktion des Rezeptors zustandekommt. Moderne Werbung etwa wäre jedoch nicht möglich ohne einen hinreichenden Konsens über die Bedeutung von Worten und Symbolen unter der anvisierten Zielgruppe. 2011 erklärte der deutsche Philosoph Markus Gabriel gemeinsam mit seinem italienischen Kollegen Maurizio Ferraris das Ende der Postmoderne und den Anfang eines neuen Realismus.

jedoch nicht, daß das auf der Kanzel gesprochene Wort keine Bedeutung an sich hat. Es bestätigt nur, daß bestimmte Kommunikationsmodelle ungenügend sind.⁸⁷ Die äußere Form ist nicht ein neutraler Behälter, in den der Prediger das packt, was er sagen will, und es dem Hörer schickt, der es seinerseits wieder auspackt. Das ist der Grund, warum ein Prediger nicht nur zu den Gemeindegliedern reden, sondern ihnen auch zuhören muß. Hausbesuche sind Teil der Predigtvorbereitung. Das gleiche gilt von den oft zufällig entstehenden Gesprächen im Flur des Gemeindehauses oder an der Supermarktkasse. Der menschliche Empfänger ist Teil des Kommunikationsprozesses. Schriftgemäße Lehre trennt jedoch nicht zwischen dem menschlichen Wort, das in der Predigt gesprochen wird, und dem Wort Gottes, als ob es letztlich unmöglich wäre, daß das eine zum anderen wird.⁸⁸

In Anbetracht der menschlichen Natur gibt es mindestens zwei Gründe, warum Hörer etwas hören, was nie gesagt wurde. In Abwandlung des paulinischen Wortes vom dunklen Spiegel, in dem wir jetzt Gottes Wirklichkeit sehen,⁸⁹ könnte man sagen, wir hören die Verkündigung seines Wortes deshalb nicht vollkommen, weil es in der Welt um uns herum und in unserem Herzen so laut ist. Auf der anderen Seite hören Hörer manchmal Dinge, die sie brauchen, auch wenn der Prediger nicht vorhatte, sie zu sagen: Gott, der seiner Kirche das Predigtamt gegeben hat, gibt auch seinen Heiligen Geist, der im Herzen des Hörers trotz der Begrenztheit und Unvollkommenheit des Predigers vollbringt, was er will.⁹⁰

2.4 Die Dramatik des Wortes Gottes

Jesus Christus beruft weiterhin Männer in das Amt des Botschafters. Er ist das lebendige Wort Gottes, das Wort, das Fleisch geworden ist. Die ganze Welt ist durch dieses Wort gemacht und wird durch es erhalten bis zum letzten Tag.⁹¹ In einem Satz, der im Präsens formuliert ist und der gegen alle grammatischen Regeln im Griechischen ebenso wie im Deutschen verstößt, sagt er: „Ehe Abraham wurde, bin ich.“⁹² Er ist der ewige Ich-bin, das Wort, das nie vergeht. Indem wir es aufnehmen, nehmen wir ihn auf, und er wohnt in uns mit allem,

87 Vgl. das Modell, das die Telephon- oder Radiotechnik widerspiegelt (Sender – Transmitter – Empfänger).

88 Vgl. Karl Barths Theologie des Wortes Gottes, wie sie in seiner Kirchlichen Dogmatik zum Ausdruck kommt (Bd. I,1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. München 1932, S.52, 96 u.a.).

89 1 Kor 13,12.

90 Vgl. die Auseinandersetzung in der alten Kirche über die Gültigkeit (und damit auch *efficacia*) von Sakramenten, die von abgefallenen Priestern vollzogen wurden.

91 Joh 1,3; 2 Pet 3,7.

92 Joh 8,58.

was dieses Wort verspricht: Vergebung, Rechtfertigung und ewigem Leben. Wer in der Gegenwart gerechtfertigt ist, lebt nicht mehr in Furcht vor dem letzten Urteil in der Zukunft.

Dies ist eine existentielle Wahrheit, die die menschliche Erfahrung auf den Kopf stellt. Sie ist viel spannender als die Vorstellung, wir würden frühmorgens mit den Israeliten in der Wüste Manna sammeln oder feste Mauern mit dem Klang unserer gottesdienstlichen Instrumente zum Einsturz bringen. Hier geht es um unsere Existenz. Wir gehen auf den ewigen Tod zu. Aber Christus ist hier, um uns stattdessen das ewige Leben zu geben.

Ein Prediger, der seine Vorbereitung auf den Urtext und eine sorgfältige Arbeit an den grammatischen und semantischen Zusammenhängen sowie der gedanklichen Linie gründet, wird in seinem Predigtendienst spannende Entdeckungen machen. Er wird feststellen, daß viele Abschnitte einem dramatischen Aufbau folgen.⁹³ Ein Beispiel dafür ist der Gefangenentransport von Palästina über das Mittelmeer nach Rom, zu dem Paulus gehört.⁹⁴ Das Schiff gerät im Mittelmeer in einen Sturm und läuft vor der Insel Malta auf eine Sandbank auf. Die Seeleute rechnen mit dem Verlust vieler Menschenleben. Gegen alle Wahrscheinlichkeit erreichen alle 276 Personen an Bord sicher die Insel. Dieser Bericht wartet förmlich darauf, detailreich nacherzählt zu werden. Er bietet lebendige Bilder für eine metaphorische Anwendung auf die Hörer etwa durch den Hinweis darauf, wie schnell ein Mensch im Leben Schiffbruch erleidet und wie Gott zu seiner Rettung kommt. Aber es liegt eine tiefe geistliche Dimension darin, die sich in einer dramatischen Umkehr der Rollen manifestiert. Während die römischen Soldaten nahe daran sind, die Gefangenen umzubringen, um ein Entkommen zu verhindern, rettet einer von diesen das Leben aller. Paulus trägt die Ketten des Kaisers von Rom, aber er hat Anweisungen von dem Einen erhalten, der über allen irdischen Armeen, politischen Mächten und Naturgewalten steht.⁹⁵ Von diesem Gefangenen lassen sich die Soldaten Befehle erteilen. Kein einziges Leben ist verloren. Was für ein Erweis der alleinigen Gewalt Gottes für Paulus und die, die mit ihm sind. Was für eine gewaltige Predigt über die Macht des Wortes Gottes, das seinen

93 Die im wesentlichen aus Konflikt, Konfliktverschärfung und Konfliktauflösung bestehende Spannungsspirale spielt eine zentrale Rolle in Eugene L. Lowrys Beitrag zur neuen Homiletik. Dieses Modell des dramatischen Aufbaus findet sich bei dem deutschen Dramaturgiker Gustav Freytag 1863 (*Die Technik des Dramas*. Leipzig). Sie wurde in den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts von Andrew W. Blackwood (*The Preparation of Sermons*. London 1955, S.162, vgl. 268) und H. Grady Davis (*Design for Preaching*, S.182; s. auch 163, 174ff.) in die homiletische Diskussion eingebracht. – Für den Hinweis auf die Verbindung zu Freytag danke ich David R. Schmitt, St. Louis (persönliches Gespräch).

94 Apg. 27,13ff.

95 Apg. 27,21ff. – Damit erfüllt sich auch in dieser Situation das prophetische Wort der Maria im Magnifikat (Lk 1,51f.); in der Person des Apostels kommt es in Rom zur Konfrontation des Weltherrschers mit Christus selbst.

Apostel rettet, damit es mit ihm in die Hauptstadt der westlichen Welt gelangt. Hier beginnt der Leser zu ahnen, daß Paulus eine Freiheit hat, die größer ist als die des Leibes, und ein Leben, das mehr ist als der Märtyrertod, den er dort erleiden wird.

Ein Prediger, der diese dramatische Zuspitzung an seinem Schreibtisch entdeckt, kann entsprechende Schlußfolgerungen daraus ziehen und diese auf die Kanzel bringen: „Gott ist größer als unsere Angst“ oder „Wer dem Herrn vertraut, ist niemals verlassen.“ Er kann darüber reden, wie Gott auch heute noch Menschen aus Gefahr rettet und durch manchen Sturm in ihrem Leben hindurchbringt. Er kann aber auch seine Hörer im Laufe der Predigt an diesen dramatischen Entdeckungen so teilhaben lassen, wie sie ihm selbst unter der Woche widerfahren sind:⁹⁶ Daß Gott hier gegen alle Erwartung handelt, daß er die Rangfolge auf den Kopf stellt, daß er die Leben vieler Menschen um eines Gefangenen willen rettet, der selbst am Ziel der Reise letztlich den Tod erleiden wird. Und die Hörer beginnen zu ahnen, wie unwahrscheinlich es ist, daß Gott sie retten sollte, die die Gefangenen des Herrschers dieser Welt sind. Die Erkenntnis wächst bei ihnen, daß diese seine Absicht der Grund ist, warum diese vergängliche Welt sich immer noch weiterdreht. Er will, daß wir und andere das Wort des Lebens hören, das stärker ist als der leibliche Tod, den wir erleiden werden.

2.5 Die Involvierung des Hörers

Da ein solcher dramatischer Aufbau mit der existentiellen Bedeutung der göttlichen Botschaft zu tun hat, ist er nicht auf die narrativen Stücke der Heiligen Schrift beschränkt, sondern kennzeichnet gleicherweise viele Lehrstücke. Und aus demselben Grund verlangt er in beiden Genres die ungeteilte Aufmerksamkeit des Hörers. So hat „präsenes Predigen“ auch mit Konzentration zu tun. Wie der Prediger die ganze Predigt hindurch stets beim Hörer ist, so will er auch, daß der Hörer von Anfang bis Ende bei ihm bleibt. Das erfordert Arbeit von beiden. Wo Predigten den Perikopenreihen folgen, kann der Hörer sich darauf vorbereiten, indem er den entsprechenden Abschnitt bereits zuhause liest. Er kann den Heiligen Geist um Konzentration beim Zuhören bitten. Er kann sich darin üben, allen anderen Gedanken während dieser Zeit unter dem Wort des Herrn eine Auszeit zu geben. Der Prediger kann seinerseits von guten Sprechern aller Zeiten lernen, klar zu sprechen, mit seinem Gedankengang einer klaren, hörbaren Linie zu folgen und klare Ziele zu setzen.⁹⁷ Er kann sich auf das allmähliche Nachlassen der Konzentration auf seiten des Hörers

96 Die Betonung zum induktiven (im Gegensatz zum deduktiven) Predigen stellt einen wichtigen Beitrag Fred B. Craddocks dar (s. *As One Without Authority*).

97 S. Gerhard Aho: *The Lively Skeleton. Thematic Approaches and Outlines*. (The Preacher's Workshop Series, Bd. 4) St. Louis/MO 1977. Im Kontrast dazu spricht Aho (in Anlehnung an

einstellen, indem er Zusammenfassungen und Überleitungen einfügt und ihm so ermöglicht, den Prediger einzuholen, bevor beide gemeinsam zum Schluß gelangen.⁹⁸

„Predigen in der Gegenwart Gottes“, „Predigen für die, die gegenwärtig sind“ und „Predigen im Präsens“ – all dies zusammen sorgt dafür, daß der Prediger nicht eine Vorlesung auf der Kanzel hält, sondern die Hörer persönlich und direkt in den geistlichen Kampf um ihr Leben hineinnimmt. Solches Predigen ist Seelsorge und Hausbesuch bei der Gemeinde als ganzer. Ob der Prediger sein Manuskript unter der Woche vollständig ausformuliert oder nicht, er „schreibt“ damit nicht eigentlich eine „Predigt“, sondern bereitet sich auf diese vor. Sein Ziel ist es nicht, seinen Gemeindegliedern etwas vorzulesen, sondern zu ihnen zu sprechen. Manche Prediger ziehen es vor, das Manuskript auf der Kanzel liegen zu haben, sind aber mit zunehmender Übung in der Lage, daraus zu „sprechen“ statt vorzulesen. Andere üben das freie Reden anhand einer Gliederung oder einer Liste mit den zentralen Gedanken.⁹⁹ In jedem Fall hat mehr als ein Prediger die Erfahrung gemacht, daß Gott ihm während des Sprechens Worte in den Mund legt, die er nicht geplant hat, weil ihm eben die individuellen Menschen anvertraut sind, die vor ihm sitzen. So lernt ein Prediger, daß bei aller Arbeit, die er kontinuierlich in seine Vorbereitung steckt, nicht er es ist, der spricht, sondern der lebendige Gott. Und er staunt über diese fast unglaubliche Wahrheit: Daß Gott sein wertvolles, lebensrettendes, ewiges Wort einem schwachen, sündigen Menschen wie ihm anvertraut und dazu seinen Heiligen Geist gibt, damit es das bewirkt, wozu er es sendet. Eine Predigt, die auf dieser Grundlage gepredigt wird, ist eine gute Predigt.

Luccock) von der ‚Jericho-Predigt‘, „in which the preacher [...] marches around the outside of a subject seven times making a loud noise. The preacher is convinced that the walls will fall down. For the hearer, they rarely do.“ (... , in der der Prediger siebenmal mit lautem Getöse um ein Thema herummarschiert. Er ist überzeugt, daß die Wände davon einstürzen werden. Beim Hörer tritt das selten ein.“ a.a.O., S. 8f.)

98 S. Aho, *Sermon Theory I*, S. 27–32.

99 John A. Broadus' „Treatise on the Preparation and Delivery of Sermons“ nennt positiv die Praxis der gründlichen Vorbereitung eines vollständigen Manuskripts in Verbindung mit einem freien Vortrag auf der Grundlage einer ausführlichen Gliederung (revidierte Ausg. v. Jesse Weatherspoon. New York/NY 1944, S. 326). Jones befaßt sich mit der ganzen Bandbreite von Möglichkeiten vom Auswendiglernen oder Ablesen eines Manuskripts über den Vortrag anhand einer ausführlichen Gliederung bis hin zur Stegreifrede (Jones, *Principles*, S. 189ff).

Biblische Hermeneutik im Spiegel der Vorreden der „Weimarer Kurfürstenbibel“ aus drei Jahrhunderten

1. Das „Weimarer Bibelwerk“

1.1. Die Entstehung des „Bibelwerks“

Weimarische Bibel, Nürnberger Bibelwerk, Weimarer Kurfürstenbibel, Endterbibel, Ernestinisches Bibelwerk, „Biblia Ernestina“,¹ glossierte Weimarische oder Nürnberger oder Jenaer Bibel, unter all diesen Namen begegnet man in der Literatur Hinweisen auf „ein riesiges Kommentarwerk Thüringer Theologen aus den Jahren 1636–1640“.² Daß es sich freilich bei diesem Werk nicht um eine Miniatur Thüringer Kirchengeschichte, sondern um einen Meilenstein sowohl der Bibeleditions-geschichte als auch der Geschichte lutherischer Hermeneutik und Bibelauslegung handelt, soll im folgenden deutlich werden. Um zuerst die Vielzahl der Namen zu klären: Weimar³ verweist auf die damalige Residenz von Herzog Ernst dem Frommen, der dieses Bibelwerk bei den Theologen in seinem Herrschaftsbereich in Auftrag gegeben hatte. Das Bibelwerk gehörte zu den Maßnahmen, die nach Jahren der Verwüstung durch den Dreißigjährigen Krieg zum Wiederaufbau des kirchlichen und geistlichen Lebens im Herzogtum Sachsen beitragen sollten. Als „Kurfürstenbibel“ bezeichnet man diese Bibelausgabe, weil ihr zwölf ganzseitige Kupfertafeln der drei albertinischen Kurfürsten der Reformationszeit sowie von neun Herzögen des albertinischen Herrschaftshauses beigegeben sind.⁴ Ein weiterer ganzseitiger Kupferstich bietet das von Lukas Cranach d. Ä. entworfene Grabmal Luthers

1 So Rolf-Dieter Jahn, Die Weimarer Ernestinische Kurfürstenbibel und Dilherr-Bibel des Endter-Verlags in Nürnberg 1641–188. Versuch einer vollständigen Chronologie und Bibliographie, im Selbstverlag erschienen, Odenthal 1986, S.9.

2 Herbert von Hintzenstern: Die „Weymarische Bibel“. Ein riesiges Kommentarwerk Thüringer Theologen aus den Jahren 1636 bis 1640, in: „Laudate Dominum“: Achtzehn Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte. Festgabe zum 70. Geburtstag von Landesbischof D. Ingo Braecklein. Thüringer kirchliche Studien III, Berlin 1976, S.151–159, hier S.159.

3 Vgl. Carl F.W. Walthers Vorrede von 1875, S. III, Anm. 2. Walthers und Cyprians Vorreden zitieren wir nach der Fassung in: „Das Weimarische Bibelwerk ...“ Nach der letzten Ausgabe von 1768 unverändert abgedruckt, St. Louis, Mo. und Leipzig 1877.

4 Allerdings gab es auch andere Bibelausgaben, denen „Kurfürsten“-Bilder beigegeben wurden. Vgl. Jahn, S.9–11.

in der Stadtkirche von Jena dar,⁵ wo wiederum die auch für das Bibelwerk führenden Theologen an der dortigen Universität des Herzogtums Sachsen beheimatet waren.

Der Name „Endter“ verweist auf das Nürnberger Verlagshaus Wolfgang Endter, dessen Probedrucke im Vergleich zu den von zwei weiteren renommierten deutschen Druckern eingeholten den Herausgebern den besten Eindruck machten.⁶ Herbert von Hintzenstern beschreibt das Werk mit folgenden Worten:

„Im Verlag von Wolfgang Endter zu Nürnberg erschien im Jahre 1641 ein Buch in Großfolioformat, das zu den umfangreichsten Bibelausgaben gehört, die jemals hergestellt wurden. Für 6 Taler wurde eine ganze Bibliothek der Bibelwissenschaft geboten. Auf den 1512 Seiten war nicht nur Luthers Übersetzung des Alten und Neuen Testaments in der Fassung von 1545 nachgedruckt, sondern auch eine Fülle von Beigaben wurde ‚auf gnädigste Verordnung des Durchleuchtigen/Hochgeborenen Fürsten und Herrn Ernsts/Herzog zu Sachsen, Jülich, Cleve und Berg etc.‘ hinzugefügt. Neben den üblichen biblischen Registern gab es z.B. einen ‚Bericht von der Vergleichung der jüdischen und biblischen Monden, Maßen, Gewichten und Münzen mit den unsrigen‘, ferner eine ‚Beschreibung der Stadt Jerusalem samt verschiedenen Landkarten und anderen schönen Kupferstichen‘ und derselben Beschreibung: ‚Welches alles den Christlichen Leser nicht allein belustigen, sondern auch denselben zu mehrern Verstand der Schrift gute Anleitung geben kann‘. ... Den Beschluß des Werkes bildete der Abdruck der vier christlichen Hauptsymbole sowie ein ‚schöner Bericht von der Augspurgischen Confession samt den Artickeln der Confession selbst, wie sie in dem rechten Original, so im Jahre 1530 Kaiser Carl V. überantwortet, begriffen sind‘. Vor allem aber wurde Luthers Übersetzung durch viele Erklärungen, die im Kleindruck in Klammern in jeden Vers eingefügt wurden, ausführlich kommentiert. Kurze Inhaltsangaben eines jeden Kapitels der biblischen Bücher wurden den ‚Summarien‘ entnommen, die der Nürnberger Prediger Johann Saubertus (1592 bis 1646) 1629 und

5 Zur Entstehung dieses Grabmals und zu den Gründen für seine Lokalisierung in Jena vgl. Ruth *Slenczka*: Lebensgroß und unverwechselbar. Lutherbildnisse in Kirchen 1546 bis 1617, in: *Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft* 82, 2011, S.99–116, hier S.103, mit einer Abbildung des Grabmals auf S.102.

6 Aufschlußreich hinsichtlich des Aufsehens, das die Fertigstellung des Werkes erregte, ist auch dieses weitere Zitat von *Hintzensterns*, S.157: „Und schon im Januar 1641 lieferte Wolfgang Endter die 7,3 kg schweren Exemplare aus, die nach ihrem Druckort auch ‚Nürnberger Bibel‘ genannt wurden. Die Predigten, die am Neujahrstage 1641 von Cornelius Marci in der Nürnberger St.-Lorenz-Kirche und von Johann Saubertus in der St.Sebaldus-Kirche gehalten wurden, enthalten Hinweise auf die öffentliche Danksagung, die das Geistliche Ministerium zu Nürnberg anlässlich der Vollendung des ‚neuen Fürstlich-Sachsen-Weymarischen Bibelwerkes‘ durchführen ließ.“

1636 seiner Bibelausgabe beigegeben hatte. Eine Verständnishilfe für den Bibelleser sollte am Ende jeden Kapitels eine kurze Zusammenfassung ‚der Nutz‘ – der geistlichen Aussagen sein.⁷

Zu den prominentesten Mitarbeitern gehörten die Jenaer Professoren Johann Himmel (1582–1642), Johann Major (1564–1654) und Johann Gerhard (1582–1637), die sogenannte ‚johannitica theologorum triga‘, die nicht nur selber als Kommentatoren fungierten, sondern darüber hinaus die Aufgabe hatten, die von den insgesamt 31 beauftragten Autoren vorgelegten Auslegungen zu prüfen und zu redigieren. Johann Gerhard hatte die Genesis, das Buch Daniel und die Johannesoffenbarung übernommen und dabei veranlaßt, daß der Auslegung von Offb. 8 ein ganzseitiger Ketzerbaum beigegeben wurde.⁸ Von Anfang an zum engeren Kreis der Mitarbeiter gehörig, übernahm Salomon Glassius nach dem Tod seines Lehrers Johann Gerhard die Koordinierung, Schlußredaktion und Herausgabe des Bibelwerkes und kommentierte selber die Psalmen, das Hohelied, Sprüche, Prediger und das Johannesevangelium.

Glassius war 1640 von seiner nur zweijährigen Jenaer Professur, die er ebenfalls als Nachfolger von Johann Gerhard innehatte, weg zum Gothaer Generalsuperintendenten berufen worden, so daß die Promotion des Bibelwerkes von da an Teil seiner Bemühungen um den kirchlichen Wiederaufbau war, denen er sich in diesem Amt zu widmen hatte.⁹ Das Vorwort hatte Glassius noch als Jenaer Professor geschrieben. Es ist auf den 25.6.1640, den 110. Jahrestag des Augsburgerischen Bekenntnisses datiert. Auch hierdurch wird die enge Verbindung von Schriftautorität und Bekenntnisbindung in der lutherischen Orthodoxie manifest. Herzog Ernst hatte die Revisoren ausdrücklich auf ein dementsprechendes Regelwerk für ihre Arbeit verpflichtet, das Budeus in seiner ‚Isagoge ad theologiam universam‘ wiedergibt.¹⁰

Schon diese Regeln lassen das Weimarer Bibelwerk als Frucht einer reflektierten reformatorischen Bibelhermeneutik erkennen, die Apostolizität und

7 Von Hintzenstern, S.151.

8 Vgl. dazu von Hintzenstern, S.158: ‚Die Offenbarung Johannis legte Prof. Johann Gerhard aus und ließ zum 8. Kapitel ein ganzseitiges Bild vom Ketzerbaum einfügen, das einem 1623 in Straßburg gedruckten Werk des Stettiner Pfarrers und Professors Daniel Cramerus entnommen war.‘

9 Zu seinen Lebzeiten konnte er vier weitere, jeweils überarbeitete Auflagen des Bibelwerkes besorgen, darunter auch billigere Ausgaben in kleinerem Format und ohne Kupferstiche, die zur Verbreitung des Bibelwerkes auch im Kirchenvolk beitrugen. Bei Walther findet sich – ohne Quellenangabe – folgender Hinweis: ‚Im Herzogthum Sachsen-Gotha wurde dasselbe (Bibelwerk, A.W.) von jeder Gemeinde angeschafft und zum Gebrauch des Predigers in der Sacristei niedergelegt‘ (Vorrede, S. V, Anm. 6).

10 Eine deutsche Fassung findet sich in der Vorrede Walthers, der als Quelle hinweist auf: Budeus‘ Isagoge ad theologiam universam. Lipsiae, 1727. S.1559. Von Hintzenstern, S.155f, paraphrasiert in seinem Text die Punkte 1-4 (mit Zählung) und 8.

Katholizität miteinander zu verbinden vermag. Die Schriftauslegung hat gemäß der *regula fidei* zu erfolgen, wie sie in den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen approbiert worden ist. Die Relation von Geist und Buchstabe, die Gewißheit, daß der Sinn des Geistes aus dem Buchstaben zu erheben ist und der Buchstabe zugleich immer der Intention des Geistes gemäß auszulegen ist, wie er wiederum nur der sich selbst auslegenden Schrift entnommen werden kann, wird in der zweiten Regel angedeutet. Daß die Klarheit der Schrift sich in einer klaren Diktion ihrer Auslegung auswirkt, ist die Einsicht, die zur dritten Regel führt. Dem Luthertext von 1545 kommt eine große Würde zu. Freilich gilt auch ihm gegenüber der Primat des Grundtextes. Wo der Grundtext deutlich vom Luthertext abweicht, wird er im Bibelwerk kleingedruckt am Ende des jeweiligen Verses wiedergegeben. Schließlich konstituiert das Schriftprinzip kein solipsistisches Lehramt, sondern eine Auslegungsgemeinschaft, in der keiner ohne Rücksprache mit anderen Auslegern seine gegebenenfalls abweichende Lesart bestimmter Stellen durchsetzt. Ähnlich wie die Luthersche Bibelübersetzung ist mithin die Kurfürstenbibel Frucht der Zusammenarbeit von universitären und im Gemeindepfarramt stehenden Theologen, von christlicher Obrigkeit und kirchlichen Amtsträgern, Buchdruckern und Händlern, die sich allesamt in den Dienst einer gemeinsamen Sache stellten.

1.2. Zur Wirkungsgeschichte des „Weimarer Bibelwerks“

Rolf-Dieter Jahn zählt in seiner Dokumentation der Editionsgeschichte des Bibelwerks 14 Auflagen.¹¹ Folgt man dieser Zählung, so umfaßt die Zeit zwischen Ersterscheinung und letzter Auflage von 1641 bis 1768 eine Spanne, die über die sonst eher in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts angesetzte „Obergrenze“ für die Epoche der Orthodoxie deutlich hinausgeht. Mithin bestätigt schon die Editionsgeschichte dieser Bibel die Beobachtung, daß es sich bei Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus um gleichzeitige Strömungen handelt, die in Widerspruch und gegenseitiger Beeinflussung fortlebten und die im übrigen auch jeweils spezifische Bibelwerke hervorbrachten.

Daß die Geschichte des Bibelwerks nicht 1768 endet, wird deutlich, wenn man lutherische Gemeinden im mittleren Westen der USA besucht. Dort findet man gelegentlich in kirchlichen Räumen, sorgfältig in Vitrinen verschlossen, aufgeschlagene Exemplare dieser oder jener Auflage der Kurfürstenbibel. Offensichtlich hatten diese Bibeln nicht nur in Deutschland eine – bei Bibeln mindestens in Jahrzehnten zu messende – Wirkungsgeschichte, sondern wurden von deutschen Auswanderern mit nach Übersee genommen. Doch die besten

11 Zur mit der 13. Auflage von 1730 identischen Ausgabe von 1768 schreibt Jahn: „Diese Auflage ist die letzte Ausgabe der *Weimarer Kurfürstenbibel*“ (Unterstreichung bei Jahn, S. 92). Nach *Walther* (Vorrede, S. VII) wurde sie „unter Aufsicht des als vortrefflichen Liederdichters, bekannten Pastors an der St. Jakobi-Gemeinde“ in Nürnberg, Andreas Rehberger, „ausgeführt“.

Druckerzeugnisse verschleißten bei fleißigem Gebrauch. So überrascht es nicht, daß es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dank einer transatlantischen Koproduktion sowie der bewährten Kooperation von Kirche, Buchhändler und Buchdrucker zu einer Fortsetzung der Editions-geschichte der Kurfürstenbibel kam. Im Jahr 1877 brachte „Fr. Dette in St. Louis und Leipzig“ einen mit der 14. Auflage identischen Neudruck heraus, der auf beiden Seiten des Atlantiks vertrieben wurde.¹² Dieser Neudruck bekam durch das Vorwort des Präses der Lutheran Church-Missouri Synod C.F.W. Walther quasi kirchenamtliche Weihen und bestätigt das Selbstverständnis dieser Kirche, das Erbe der lutherischen Reformation und der lutherischen Orthodoxie bewahren zu wollen. Aufschlußreich hierfür und für die auch theologiegeschichtliche Einordnung des Weimarer Bibelwerks bei dessen Förderern beiderseits des Atlantiks ist ein Zitat aus der theologischen Zeitschrift „Lehre und Wehre“ aus dem Jahr 1877, das wiederum unkommentiert einen Artikel aus der Leipziger Zeitung darbietet und an dieser Stelle wiedergegeben sei:

„**Das Weimarische Bibelwerk.** In der von Dr. Kaiser redigirten ‚Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung‘ vom 11. October findet sich in einem Artikel über den von Hrn. F. Dette veranstalteten Neudruck des Weimarischen Bibelwerkes unter Anderem folgende Auslassung: ‚Unter allen deutschen Bibelwerken älteren Datums hat das sogenannte Weimarische oder Nürnbergische weitaus die größte Popularität erlangt. ... Mag auch der ihm beigegebene Bilderschmuck ein gut Theil zur Popularität dieses Werkes beigetragen haben, so hätte er doch kaum dem kostspieligen Werke in einer Zeit von etwa 130 Jahren ganze vierzehn Auflagen verschafft. Größer als der auswendige Schmuck war der inwendige Schmuck lauterer lutherischer Lehre, der das Werk in allen seinen Theilen zierte. Lutherische Lehre braucht ja nicht erst in die Schrift hineingetragen zu werden, und so konnte es auch nicht der Zweck der Weimarischen Schriftauslegung sein, dies zu thun; aber zeigen will sie, und sie zeigt das wirklich, daß diese Lehre aus der Schrift genommen worden und für Jeden, der Augen hat, darin zu sehen ist. Nicht mit der Negation ketzerischer Lehren und abweichender Meinungen macht sie sich zu schaffen, sondern mit aufbauender Position der Wahrheit. Ihre Lehrlauterkeit gleicht nicht dem blanken Streitharnisch, sondern dem sauberen, weißen Feierkleid des Friedens. Zudem war die geschickte Form der Auslegung (...) ganz dazu geeignet, die Wahrheit des Schriftinhalts auch dem ungelehrten Leser zugänglich und nutzbar zu machen und ihn zur Einführung Anderer in diese Wahrheit zu befähigen.

12 Nach mündlicher Auskunft von Rev. Dr. Charles Schaum, St. Louis, gibt es mindestens drei weitere Auflagen aus den Jahren 1880, 1902 und 1911, die im Concordia Publishing House, St. Louis, vorliegen.

Classicität des Styls darf man freilich bei den Theologen jener Tage nicht suchen; aber in der Classicität des Auslegens und Lehrens, wie des Applicirens suchen sie ihres Gleichen, und so ist denn die Absicht des fürstlichen Protector's, unter dessen persönlichster Betheiligung das Werk entstand: ‚ein fruchtbares Bibellesen zu ermöglichen und zu verbreiten‘, im Laufe der Zeit aufs Beste erreicht worden ... Wenn nach 1768 kein Neudruck mehr erfolgte, so war das eine Folge der rationalistischen Neologie und ein Beweis für deren Herrschaft. Für die Stillen im Lande genügten von da ab bis auf bessere Zeiten die vorhandenen Exemplare der alten Ausgaben. Mit dem wiedererwachenden Hunger nach Gottes Wort aber erwachte auch das Verlangen nach dem alten Weim. Bibelwerke. Die alten Folianten stiegen im Preise und waren schließlich kaum noch zu erlangen. Thatsache ist's, daß uns viel Exemplare nach America entführt worden sind und daß von den dortigen Lutheranern auf Weim. Bibeln in Deutschland förmlich gefahndet worden ist. Da ist es nun sehr erfreulich, daß gerade von America aus dem durch diese Bücherauswanderung entstandenen Mangel neuerdings auf's Trefflichste abgeholfen worden ist. Nach mehr als 100 Jahren ist wieder ein Neudruck des berühmten Bibelwerks vollendet, zu dessen Fertigstellung die americanische Betriebsamkeit des Buchhändlers und der deutsche Fleiß des Buchdruckers über den Ocean hinweg sich die Hände gereicht haben. Und der Neudruck ist ein ganz vorzüglicher. – Daß der Buchhändler Fr. Dette in St. Louis im Staate Missouri nicht eine Neubearbeitung, sondern einen Neudruck veranstaltet hat, möchten wir ihm vor Allem danken. Der Versuch der ersteren wäre sicherlich in Ermangelung der geeigneten Kräfte mißglückt, denn für geeignet zur Neubearbeitung Dessen, was unter der Redaction des größten Theologen seiner Zeit entstanden, könnten wir allein die Kräfte halten, die zur Zeit dem großen Theologen annähernd ebenbürtig sind. . . . So wenig wir behaupten wollen, daß im vorliegenden Falle eine Neubearbeitung völlig unnütz gewesen wäre, so steht es uns doch auch fest, daß über der neuernden Arbeit die dem lutherischen Volke lieb gewordene Weimarische Bibel verloren gegangen und an ihre Stelle irgend eine Leipziger, Erlanger, Berliner etc. Bibel getreten wäre. Darum können wir das Verfahren des Verlegers nur gutheißen.“¹³

Das Zitat bezeugt die Internationalisierung der Wirkungsgeschichte des Bibelwerks¹⁴ sowie dessen Renaissance unter den Kräften, denen es im 19. Jahrhundert um eine lutherisch-konfessionelle Ausrichtung der kirchlichen Erweckung ging. Freilich ist das Zitat auch Dokument eines Traditionsabbruchs,

13 Lehre und Wehre 1877, S.379f (Bibliothek der LTHH: Z 91, 23.24).

14 D. Hölscher weiß darüber hinaus von Übersetzungen des Bibelwerks 1666 „ins Französische, 1673 ins Italienische“ (a.a.O., S.181).

denn kongeniale Revisoren stehen nicht mehr ohne weiteres zur Verfügung. Würde man wie zu Herzog Ernsts Zeiten wieder eine theologische Fakultät damit betrauen, käme ein ganz anderes Werk heraus. Auch in Nordamerika ging wenige Jahrzehnte später mit der Verdrängung der deutschen Sprache aus dem kirchlichen Leben der lutherischen Kirche die kurze „Renaissance“ des Bibelwerks zu Ende. Daß es freilich nach wie vor Gruppierungen gegeben haben muß und gibt, die den Umgang mit dieser Bibel pflegten und pflegen, zeigt folgendes Erlebnis aus meiner Pfarramtspraxis. Gelegentlich erhalte ich Anrufe von einem in Hessen wohnhaften rußlanddeutschen Christen, der sich über die eigenständige Lektüre der lutherischen Bekenntnisschriften von seiner eigenen brüdergemeindlich geprägten Herkunft verabschiedet hat. Bei einem dieser Anrufe las er mir ein Zitat aus der von ihm und seinen Leuten gelesenen Bibel vor. Ich wurde hellhörig und fragte, was das denn für eine Bibel sei. Bei weiterem Nachfragen nach Vorreden und Jahreszahlen stellte sich heraus, daß es sich um von kanadischen Rußlanddeutschen nach Bedarf photomechanisch reproduzierte Exemplare der bei Fr. Dette erschienenen Fassung des Bibelwerks von 1877 handelte. In dieser Neuauflage kommen nach Walthers Vorrede aus dem Jahr 1875 auch die Vorreden von Glassius sowie des spätorthodoxen Gothaer Theologen Ernst Salomon Cyprian für die von ihm 1736 besorgte Neuauflage des Bibelwerks nochmals zum Abdruck. Es gibt also über die an der Schwelle zum 20. Jahrhundert endende kirchlich approbierte Geschichte des Bibelwerks hinaus eine fortlaufende Fernwirkung desselben in lutherischererwecklich geprägten rußlanddeutschen Kreisen bis in unsere Tage hinein, wie man herausfindet, wenn man über Geschriebenes hinaus auch die oral history befragt.

1.3. Die Bedeutung des „Weimarer Bibelwerks“ in der Geschichte lutherischer Hermeneutik und Exegese

Schon in der Vorrede von Walther aus dem Jahre 1875, auf die wir später noch zurückkommen werden, findet sich folgender Hinweis aus der ersten Auflage von Herzogs Real-Encyklopädie: „Auch in neuerer Zeit redet man noch von glossirten Bibeln; dahin gehört z.B. die altberühmte sogenannte Weimarer Bibel, welche von 1641 an oft gedruckt worden ist und den Kern der orthodoxen lutherischen Exegese (Schriftauslegung) dem ungelehrten Leser bekannt zu machen bestimmt war.“¹⁵ Unter den Theologen unserer Tage ist es Johann Anselm Steiger, der jüngst an die wichtige Rolle der Kurfürstenbibel in der Geschichte der frühneuzeitlichen Hermeneutik und Exegese erinnert hat. ... Die Bedeutung der von Glassius verfaßten „opulente(n) Vorrede“ liegt nach Steiger darin, daß sie „die Grundlagen lutherisch-barocken Umgangs mit der Schrift konzise

15 *Walther* weist die Fundstelle wie folgt nach: „S. Real-Encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche, V, 191.“ (Vorrede, S. VI, Anm. 6).

zusammenfaßt“, was ihn dazu veranlaßt hat, diese Vorrede mit kommentierenden Fußnoten im Anhang seines kürzlich erschienenen Buches über die orthodoxe Hermeneutik und Exegese beizugeben¹⁶ sowie den ebenfalls hermeneutisch programmatischen Kupfertitel des Bibelwerks ebendort abzdrukken und kurz zu erläutern.¹⁷ Die lange Editions-geschichte der Kurfürstenbibel hat drei prominente Vorreden aus drei Jahrhunderten hervorgebracht. Darum bietet es sich an, mit diesen Texten unter theologiegeschichtlichen Gesichtspunkten und auch hinsichtlich ihrer Relationen zueinander und zur in der Kurfürstenbibel dokumentierten Hermeneutik ins Gespräch zu kommen.

2. Die Vorrede Salomon Glassius‘ (1640)¹⁸

Die Vorrede des Jeneer Theologieprofessors eröffnet mit den „nachdencklich() schöne(n)“ Worten, die in 2Tim 3,14–17 zu lesen sind. Diese lauten in der von Glassius zitierten Luther-Übersetzung: „Du aber bleibe in dem / das du gelernet hast / und dir vertrauet ist / Sintemal du weissest / von wem du gelernet hast. Und weil du von Kind auff die heilige Schrifft weissest / kan dich die selbige unterweisen zur Seligkeit / durch den Glauben an CHristo JESu. Denn alle Schrifft / von Gott eingegeben ist nutz zur Lehre / zur Straffe / zur Besserung / zur Züchtigung in der Gerechtigkeit / daß ein Mensch Gottes sey vollkommen / zu allem guten Werck geschickt“ (157). Diese Leseanweisung des Apostels an seinen Schüler läßt Glassius sich „billich zu Hertzen gehen“ (157), indem er seine Vorrede diesem Abschnitt aus den Pastoralbriefen entlang strukturiert.

2.1. Die hermeneutische Grundlegung

Dem Spruch des Paulus folgend gliedert Glassius den ersten Hauptteil seiner Vorrede in drei Punkte: Zuerst geht es um die „Namen / so dem geschriebenen Wort Gottes“ im vorgenommenen Schriftabschnitt gegeben werden (ebd.). Hier entfaltet Glassius in fünf Punkten eine Lehre von der Autorität der Heiligen Schrift. Der zweite Unterabschnitt handelt „von der heilsamen Krafft und kräftigen Wirkung der H. Schrifft“ (169). Hier geht es in drei Schritten um die Wirkung und in vier weiteren Schritten um den Nutzen der Schrift. Schließlich erhebt der Thüringer Theologe im dritten Punkt in fünf Schritten die Art und Weise der für die Erlangung der aufgezählten Nutzen und Wirkungen

16 Johann Anselm Steiger: *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts* (= *Biblich-Theologische Studien* 117), Gütersloh 2011, S.129.

17 Ebd., S.129–131.

18 Wir zitieren nach der von Steiger (*Philologia*, S.155–226) besorgten Edition, die dem Original von 1640 folgt. Die im folgenden in Klammer und in den Fußnoten angegebenen Seitenangaben beziehen sich auf Steigers Edition. Die Fundorte der paraphrasierten Abschnitte können durch die Seitenangaben der jeweils angrenzenden Zitate erschlossen werden.

nötigen rechten Schriftlektüre.¹⁹ In einem zweiten Hauptteil geht er dann auf das vorliegende Bibelwerk und seine Intentionen ein und bietet eine detaillierte Leseanleitung für einen angemessenen Umgang mit demselben.

2.1.1. Die „Namen, so dem geschriebenen Wort GOTTES gegeben werden“

a). Mit ἱερὰ γράμματα „heiligen Buchstaben“, oder, wie Luther übersetzt, „heiliger Schrift“ ist nach Glassius „nicht die eusserliche Figur und Gestalt der aufgeschriebenen oder gedruckten Buchstaben allein“ zu verstehen, „sondern vornemlich / was in und durch dieselbe geschriebene Buchstaben / Worte und Reden / bezeichnet / gemeinet / zu wissen und zu lernen dargegeben wird“ (159). Heilig heißt die Schrift, „weil sie von Gott / der der Allerheiligste / ja die Heiligkeit selbst ist / Esa. 6. vers. 3. durch seine heilige / von dem heiligen Geist getriebene Menschen / 2. Petr. 1. v. 21. unmittelbarer Weise / dem Menschlichen Geschlecht geoffenbaret / auch lauter heilige / Göttliche und himmlische Geheimniß / Gebot / Verheissungen / Geschichten / etc. in sich begreiffet, Ps. 93. v. 5. Ps. 105. v. 42. dadurch der von Natur unheilige / unreine und Sündhafte Mensch geheiligt wird / Ezech. 20. v. 11 / 12. Joh. 17. v. 17. 1. Cor. 6. v. 11.“

b) „Alle Schrift“ sagt Paulus, woraus zu entnehmen ist, daß er nicht nur das Alte Testament meint, welches bekanntlich dem Timotheus allein schon seit seiner Kindheit zur Verfügung stand. Denn aus dem späten Abfassungszeitpunkt des 2. Timotheusbriefes dürfe man nach Glassius schließen, daß Paulus auch alles mit meine, was er selber z.T. sogar im Beisein des Timotheus in apostolischer Vollmacht geschrieben hat. Ja, mit den Worten, alle Schrift sei von Gott eingegeben, habe Paulus „so wol die Bücher Altes / als auch Neues Testaments gemeint / und solche in gesamt hiemit / vor seinem Abschied aus dieser Welt / Cap. 4 v. 6. *canonisirn, authentisirn*, und als Göttlich / warhafftig / veste und gewiß / dem Timotheo und der gantzen Christlichen Kirchen / wie eine köstliche Beylage anbefehlen / hergegen aber für frembden Menschensatzungen und Lehren / die der Heiligen Schrift nicht gemäß / noch in derselben begriffen / treulich warnen wollen / wie er auch thut / cap. 1. v. 13. ... Ob nun aber gleich noch nicht alle und jede Schrifften deß Neuen Testaments / wie wir sie jetzt in der H. Bibel durch Gottes Gnade haben / dazumal verfertigt und vorhanden gewest / so hindert doch solches gantz und gar nicht / daß St. Paulus von den andern / so allbereit da waren / diese seine Rede nicht solle verstanden haben / sondern es schleusset sich vielmehr das Gegentheil / also: Wenn die Schrifften deß Neuen Testaments / da sie doch noch nicht *complet* und gantz verfertigt waren / haben jedoch die Menschen können **unterweisen** / (σοφίαι klug / weise und verständig machen /) **zur Seeligkeit / und den Menschen Gottes vollkommen / zu allem guten Werck geschickt machen** / wie allhier Paulus

19 Vgl. 191: „Vors dritte ist noch übrig etwas zu gedencken von der Art und Weise / dasselbe Göttliche geschriebene Wort zu lesen / und sich darinnen zu üben / damit die bißhero erzehlte Nutzen mögen daraus erlanget werden.“

redet / so wird vielmehr dieses von dem gantzen Buch deß Neuen Testaments (nebenst dem Alten) können und müssen genennet²⁰ werden / etc“ (161f).

c) Daß die Schrift *θεόπνευστος*, von Gott eingegeben oder eingeblasen ist, verweist auf den Heiligen Geist „durch dessen unmittelbaren Antrieb / Einblasen und Eingeben / die H. Menschen und Propheten Gottes geredt / und auch geschrieben haben“ (162), wie auch aus 2 Pt 1,19–21 hervorgeht und was auch von den Aposteln gilt. Denn um den göttlichen, himmlischen, „ohne Mittel“ von Christus selbst empfangenen, nicht aber irdischen und menschlichen Ursprung ihrer Lehre geht es, wie auch Gal 1,11f zeigt (163). Der Kirche und den Theologen kommt mithin nicht die Aufgabe zu, die Schrift zu beglaubigen, sondern auf der Basis ihrer Selbstbeglaubigung sie nun als das zu nehmen, was sie ist und entsprechend damit umzugehen. Hier wird nicht nur kontroverstheologisch die Abgrenzung gegenüber dem Papsttum sichtbar, sondern es deutet sich auch eine zumindest graduelle Differenz zur Späorthodoxie an, die sich durch die aufklärerische Kritik dazu verleiten läßt, nun selber wieder die Schrift als glaubwürdig erweisen zu wollen, wie wir später an Cyprian sehen werden.

d) Das Attribut „*δυναμεια*, **vermögend und kräftig**“ zeigt „an die überschwengliche Macht und Krafft deß Göttlichen Worts / wenss rechtmässig gebraucht und angewendet wird / daß es deß Menschen Hertz rühret / bewegt / durchfeuert / erleuchtet / zum Guten anfrischet / und die ewige Seligkeit mit sich bringet“, wie auch aus Röm 1,16 und 2Kor 10,4f vorgeht und was Gott als dem Urheber der Schrift zuzuschreiben ist, der die Absicht verfolgt, durch diese Worte, die der Weltweisheit als Torheit erscheinen (1Kor 1,21), Menschen selig zu machen (164f). Sprüche wie 1Thess 2,13 „und was dergleichen schöne Sprüche mehr sind“, können „den ungewissen / unbeständigen Fladdergeistern der Enthusiasten / Wiedertauffer / Schwenckfeldianer / Weigelianer / Methisten / Stiefelianer / und dergleichen (welche die Krafft und thätige Wirkung deß Göttlichen geschriebenen und gepredigten Worts / als eines mächtigen Werkzeugs GOTTES zur Bekehrung / Erleuchtung und Seligkeit / gänzlich vernichten und verläugnen), in grosser Zahl ... entgegen gesetzt werden“ (165f).²¹ Damit stehen Glassius und unser Bibelwerk in jener antischwärmerischen Traditionslinie, die an CA 5 und Luthers Schmalkaldische Artikel anknüpfend in der Zeit der Orthodoxie vor allem im sogen. Rhatmannschen Streit²² bekräftigt und durchreflektiert worden ist.

20 Die mir vorliegende Ausgabe von 1736 bietet hier: „gerühmet“.

21 165f. Vgl. a.a.O., S.166, Anm. 24: „Gemeint sind die Anhänger der Spiritualisten und religiösen Dissidenten Caspar Schwenckfeld von Osig (1489–1561), Valentin Weigel (1533–1588), Ezechiel Meth (1588–1640) und Esaias Stiefel (1561–1627).“

22 Vgl. z.B. Steiger, *Philologia*, S.38–49; Volker Jung, *Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov*, Stuttgart 1999, S.94–100; Bengt Hägglund: *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis*, Lund 1951, S.253–256.

e) Die Kraft des göttlichen geschriebenen Wortes wird bestätigt durch das Attribut „ὠρέλιμος, **nütze**“, womit angezeigt ist, daß die Schrift nütze ist, das aus ihr zu schöpfen und zu nehmen „worzu sie von Gott gemeinet und geordnet“ ist, nämlich der Menschen Seligkeit zu wirken (166). Dies tut die Schrift aus sich heraus, ohne externe Ergänzung, womit nach der Kanonisierung und Selbstbeglaubigung in den letzten beiden Abschnitten nun auch hier hinsichtlich ihrer Wirkung die *sufficiencia scripturae* ausgesagt ist. Denn die Schrift erweist ihre eigene Vollkommenheit darin, daß sie Menschen vollkommen bzw. selig macht, so daß sie keineswegs ergänzt werden darf (Deut 4,1f; Tit 1,14; Ps 19,8; Spr 30,5f; 6,23; Joh 17,3). Glassius wiederholt das oben hinsichtlich der Kanonisierung des Neuen Testaments durch Paulus vorliegende Motiv, daß biblische Aussagen, die zu einer bestimmten Zeit über das schriftliche Gotteswort in diesem selbst getroffen wurden, nicht nur für die zeitlich zurückliegenden, sondern auch für die künftig noch hinzukommenden Schriften gelten.²³

2.1.2. Die heilsame Kraft und kräftige Wirkung der heiligen Schrift

Dieser Abschnitt ist wiederum eng dem Wortlaut von 2Tim 3,15 folgend in zwei Unterabschnitte unterteilt. Zuerst geht es um die „drey herrliche / sonder= und wunderbare *Effect*, Wirkungen / und Nutzen“ (169) der Schrift in Gestalt von Weisheit, Seligkeit und wahren Glauben (B.1.). Dann geht es um „vier herrliche Nutzbarkeiten“ der heiligen Schrift, die „Insonderheit“ von Paulus vorgestellt werden (180), nämlich die Lehre, die Strafe oder Widerlegung falscher Lehre, die Besserung und die „Züchtigung in der Gerechtigkeit“, wie Glassius παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ mit Luther wiedergibt (B.2.).

2.1.2.1. Die drei Wirkungen und „Nutzen“ der Schrift

a) Die Weisheit: Das Besondere der heiligen Schrift im Unterschied zu anderen guten Schriften, die ebenfalls Menschen unterweisen können, ist die Darbietung himmlischer Weisheit, die in Vollkommenheit allein in ihr zu suchen ist.²⁴

23 Was zu Zeiten des Psalters galt, als noch nicht einmal alle prophetischen Schriften vorlagen, das gilt erst recht nun, da die neutestamentlichen Schriften vorhanden sind: „Denn es einmal gewiß und warhaftig ist / daß von Anbeginn deß Volcks Gottes / zu jeder Zeit diejenige Schriften / welche Gott der HErr hat aufzeichnen / und gedachten seinem Volck anvertrauen lassen / eine vollkommene Regel und Richtschnur deß reinen waaren Gottesdiensts / des Glaubens und Gottgefälligen Lebens gewesen / also daß man anderer und frembder Lehr hiezu durchaus nicht bedörfftig / ja solche mit allem Ernst und Göttlichem Eiver verboten gewesen. Und hat dem getreuen GOTT im Himmel gefallen / immermehr und mehr / durch seine H. Offenbarung / so zu den lieben Propheten geschehen / hinzuzuthun / endlich auch die Schriften deß Neuen Testaments verfassen / und beydes zusammen vereinbaren zu lassen / damit es biß ans Ende der Welt / die einige / unwandelbare / vollkommene Richtschnur deß Glaubens / deß Erkenntnisses deß Christlichen Lebens / der streitigen Religions=Puncten und Fragen / und was sonst zu dem waaren Gottesdienst gehörig / seyn und bleiben möchte“ (168f).

24 Vgl. 169: „Die himmlische Weißheit aber (darinnen die Vollkommenheit deß Göttlichen Erkenntniß stehet) kömmt allein aus der Schrift.“

b) Die Seligkeit: Das Vermögen der Schrift, selig zu machen, ist nach Glassius „ein überaus herrliches Lob“ der Schrift, das darin gründet, daß die Schrift „das von Gott geordnete heilsame und kräftige Mittel hiezu“ ist (172). Das hat zur Folge, daß derjenige, der wie Timotheus der eigenen Leseanweisung der Schrift gemäß mit ihr umgeht, sich und andere selig macht.²⁵ Glassius geht auf den Einwand ein, es sei doch das gepredigte und nicht das geschriebene Wort, das selig mache, wenn er folgendes formuliert: „Damit nun nicht jemand meinen möge / es gehe diß alleine das von den Aposteln gepredigte / nicht aber das geschriebene und zu Papyr gebrachte Wort an / so tritt allhier Paulus mit seinem Zeugniß auff / und berichtet / daß auch die H. Schriftt (welche durchaus einerley Wort ist mit dem / was Gott durch seine Diener / die er unmittelbar beruffen / Mündlich vortragen lassen) zur Seligkeit unterweisen / und dieselbe dergestalt wirken könne. Welches aber alles GOTT der heiligen Dreyfaltigkeit / als der Haut=Ursach und obersten Brunnuell / der ewigen Seligkeit zuzuschreiben / welcher heiligstes Wohlgefallen ist / allein durch dieses Mittel / ordentlicher Weise / die Menschen zu bekehren und selig zu machen. Inmassen nechst dem Wort deß HERRN und der H. Schriftt / solches Werck der Seligmachung Gott dem HERRN allein zugeschrieben wird“ (173). Es folgt eine trinitarische Entfaltung der seligmachenden Wirkung der Schrift unter Hinweis auf Eph 2,4f; 2Tim 1,10; 1Pt 1,3f (der Vater als Urheber der Seligkeit), Jes 45,22; Eph 5,25.27 (der Sohn als Ursache der Seligkeit), Titus 3,5–7 (der Geist als oberster „Patron, Stifter / und Erhalter deß H. Predigambts / dadurch er die Seligkeit schafft und wircket“).²⁶ Deutlich ist hier, daß Glassius durchaus zwischen Gott und heiliger Schrift differenziert. Die Schrift ist nur das Mittel, das Gott einsetzt für sein Ziel, Menschen selig zu machen. Als dazu nun aber tatsächlich von Gott geordnetes und wirksames Werkzeug hat sie nachgerade sakramentale Qualität. Gott wirkt durch sie, weil er sich durch seine Anordnung neben dem mündlichen Predigtamt auch an sie als Mittel zur Seligkeit gebunden hat.

c) Der wahre Glaube: Der Glaube an Christus spielt für die Rechtfertigung des Sünders und damit für dessen Seligkeit die Schlüsselrolle, wie Glassius aus dem Römerbrief und anderen Orten der Schrift entnimmt, um dann zu fragen: „Woher hat aber dieser seligmachende Glaube seinen Ursprung? Aus der heiligen Schriftt und Göttlichen Wort / wenn es gelesen / gehöret / erwogen / und im Hertzen bewahret wird / wie ingleichen S. Paulus bezeuget“ (174). Neben 1Kor 1,5f und 1Thess 1,3.5f zitiert Glassius Röm 10,14.17, wonach die den Glauben stiftende Predigt im vorgegebenen Wort Gottes gründet. Auch hier ist ihm alles um die in seiner leitenden Bibelstelle 2Tim 3,14–17 bezeugte Einheit von mündlicher Predigt und schriftlichem Gotteswort zu tun.²⁷ Ebenso

25 173 unter Hinweis auf 1Tim 4,13.15f.

26 173f.

27 Vgl. 175.

wie das Erlösungswerk Christi ein Werk göttlicher Allmacht ist, so auch die Zueignung der Seligkeit „durch die heilige Schrift und sein geoffenbartes Wort“ (176). Darum gebührt der Schrift höchste Ehrerbietung, die darin besteht, daß sie ihrem „besagten Ende und Zweck“ gemäß nun auch „gebrauchet und angewendet“ wird (ebd.). Es folgt eine Vielzahl biblischer Beispiele und Bilder, die zeigen, daß hier, bei der applicatio der Schrift auf den Glauben, das Herz des lutherischen Bibelhermeneuten schlägt. „Die gantze H. Schrift / so von Gott eingegeben und nütze ist / die ist darumb von dem H. Geist in Schriften verfasst / damit alle Menschen aus derselben / als einer allgemeinen Seelen=Apothek / ein jeglicher nach seinem innerlichen Anligen und Nohtdurfft / geistliche und annemliche Artzney haben möchte“ (179).

2.1.2.2. Die „vier herrliche Nutzbarkeiten der heiligen Schrift“

a) Die Lehre: Die Schrift dient zur Unterweisung „in Göttlichen Sachen und Geheimnissen“ (180), zu denen der natürliche Mensch als Sünder sonst keinen Zugang hätte. Als Wort Gottes ist es die Schrift, die den Menschen hinsichtlich dieser Geheimnisse erleuchtet und fortwährend daran erinnert (Ps 19,9.12; 119,18). Solche Erleuchtung und Erinnerung begründet die durch die Theologie darzulegende Lehre. Glassius unterteilt sie dreifach in die *doctrina generalis*, *specialis* und *specialissima*. Die allgemeine Lehre bezieht sich auf alles, was die Schrift über Gottes Wesen und Willen in der Zuordnung von Gesetz und Evangelium und in seinen in Schöpfung, Weltregierung und Führung der Kirche seit Anbeginn der Welt offenbaren Taten, in Belohnung der Tugend und Bestrafung der Laster an vielfältigen Exempeln unterschiedlicher Arten der Menschen zu erkennen gibt. Die spezielle Lehre beinhaltet jene göttlichen Geheimnisse, die zur Seligkeit wissensnotwendig sind und daher „aus der heiligen Schrift erlernet und ins Gedächtniß“ gefaßt werden müssen, wie es in den Hauptstücken des Katechismus geschieht (181). Die *doctrina specialissima* meint schließlich die tröstliche Anwendung der Heiligen Schrift auf Menschen, die, sei es in ihrem Gewissen durch die Anklage des Gesetzes, sei es durch Trübsal und Kreuz, angefochten sind. Von diesem „sonderbaren Lehr=Nutzen“ der Schrift redet nicht nur Paulus in Röm 15,4, sondern er wird darüber hinaus durch zahlreiche weitere von Glassius zusammengestellte und miteinander verbundene Bilder und Sprüche der Schrift vor Augen geführt, so daß diese in der Applikation dem Angefochtenen beispielsweise zum Paradiesgarten, zum Lebensbaum, zur Gottesstadt, zur Stätte der Erquickung wird.²⁸

b) Die Strafe: Bei der Strafe als zweitem Nutzen der Schrift ist die Widerlegung verkehrter Lehre gemeint, wozu in der Schrift wiederholt

²⁸ Die von Glassius zitierten Stellen sind: Gen 2,9; Offb 2,7 (im Kontrast zu: Gen 3,24); 2,9; Jes 61,3; Gen 2,10.12; Ps 46,5; Sir 24,34.36; Spr 3,14f; Gen 3,8; Jes 57,15f; (Gen 3,8f im Kontrast zu) Jer 3,12 und Mt 11,28.

aufgerufen und was schriftintern an nicht wenigen Stellen vorexerziert wird. Allerdings weiß Glassius, daß sich die Ketzer in der Regel auch auf die Schrift berufen. Das erschüttert freilich sein Vertrauen in die überführende Kraft der Schrift keineswegs, wie er mit einem Zitat aus dem Jerusalemer Talmud zeigt, das da lautet: „Aus welchem Ort der H. Schrift von Ketzern etwas vorbracht wird zur Bestetigung ihrer falschen Lehr / da findet sich gewiß auch eine Artzney darwider“ (185f). Diese Arznei kommt zur Wirkung, wenn das „Wort der Warheit recht getheilet wird“, wie Paulus in 2Tim 2,15 schreibt (186). Dafür wiederum ist sorgfältige, methodisch reflektierte Exegese nötig, die darin besteht, daß „ein jeder Text nach seinen Umständen / nach dem / was vor= und nachgeheth / nach und aus den Grundsprachen / nach der Vergleichung anderer gleichlautender Oerter / weißlich erwogen“ wird (ebd.).

c) Die Besserung: Die Besserung bezieht sich auf die Überführung und Zurechtbringung dessen, was im Menschenleben aufgrund der Sünde Gott und seinem Gesetz zuwider ist. So wie im Handwerk Materialien nur mit Richtsheit, Schnur und geeigneten Werkzeugen begradigt werden können, so „ist die einige geistliche Regel und Richtschnur / darnach alles Böse und Sündhaffte an den Menschen geurtheilet / und dadurch / als ein Göttlicher Werckzeug / auch solches abgeschafft werden kan und soll / die H. Schrift“ (186).

d) Die „Züchtigung in der Gerechtigkeit“: Hiervon zu unterscheiden ist die „Züchtigung in der Gerechtigkeit“, die auf die Erziehung der Kinder Gottes durch Gott selbst verweist, der sie durch sein Wort „zu dem waaren lebendigen Christenthumb / und ihm wolgefälligen Lebens=Wandel“ führen will (188). Auch solche Erziehung und stete Erneuerung der Menschen Gottes wird schriftintern unzählige Male bezeugt, angemahnt und verheißen (Ps 32,8; 34,12–15; 48,15; Lk 1,74f; Eph 4,23f; 5,9; 1Joh 3,3f.7f). Recht und auch der Analogie des Glaubens gemäß gelingt diese Nutzenanwendung, wenn der Primat der Rechtfertigung beachtet wird.²⁹

2.1.2.3. Die Art und Weise, das göttliche geschriebene Wort zu lesen und sich darin zu üben

Nach der Besinnung auf die Eigenschaften und den Nutzen der Schrift folgt zum Dritten die Betrachtung der „Art und Weise / dasselbe Göttliche geschriebene Wort zu lesen / und sich darinnen zu üben / damit die bißhero erzehlte Nutzen mögen daraus erlanget werden“ (191).

a) Beständigkeit

Der Mahnung des Apostels, beim Lernen der Schrift zu bleiben, nimmt Glassius als Hinweis darauf, daß man mit der Erforschung der Schrift sowohl um seiner selbst willen als auch um der Befähigung willen, anderen den Nutzen der Schrift erschließen zu können, niemals vor dem Jüngsten Tag fertig sein und

²⁹ Vgl. 189.

ausgelernt haben wird.³⁰ Wie der Christ für seinen Leib auf tägliche Nahrung angewiesen ist, so für seine Seele auf das Wort Gottes als „geistliche Speise und Tranck“ (192).

b) Bewahrung des anvertrauten Gutes

Die Schrift soll als „ein anvertrautes hohes Gut“ (193) geachtet, geehrt und auf vielerlei Weise fortgepflanzt werden, was in der Schrift überall dort aufleuchtet, wo von der guten Beilage (2Tim 1,13, implizit auch 1Tim 6,20) oder vom Schatz (Ps 119,56.72) des Wortes Gottes die Rede ist.

c) Von Kindheit an mit der Schrift vertraut werden

Im Judentum wie im Christentum ist es nach Glassius *sensus communis*, daß die Schrift den Kindern nicht vorenthalten werden darf, diese in ihr von Anfang an unterwiesen werden sollen, wie Timotheus es durch Mutter und Großmutter erfahren hat.³¹ Glassius begnügt sich an dieser Stelle nicht mit Zeugnissen aus der Schrift, sondern beruft sich auch auf Josephus und weist auf die Rabbinen hin, die den Lebenslauf ihrer Kinder nach pädagogischen Gesichtspunkten einteilen und ihnen schon früh die Bibel nahebrachten. Daran sollen sich die christlichen Eltern in Wahrnehmung ihrer Verantwortung für die christliche Erziehung ihrer Kinder nach Eph 6,4 und Kol 3,16 ein Beispiel nehmen. So kann das Wort Gottes in den jungen Herzen frühzeitig ein „λόγος ἔμφυτος, ein eingepflanztes Wort“ werden, worauf für Eltern und Kinder große Verheißungen Gottes für dieses und fürs ewige Leben liegen.³² Über die Verantwortung der Eltern hinaus ergibt sich daraus auch die Notwendigkeit, die Schulen, von Glassius noch verstanden „als *Seminaria Ecclesiae* der Kirchen Christi Sam- und Pflanzgärtlein“, „mit tüchtigen und Gottesgelehrten *Praeceptor*n und Schulmeistern“ zu versehen, damit die Kinder zum Nutzen von Kirche, Regiment und gemeinem Stande zu „wolgefälligen Bäumen der Gerechtigkeit werden mögen“ (200).

d) Vom wahren Wort-Verstand zum Nutzen fortschreiten

Die Erhebung des Wortverstands und die Erhebung des daraus sich ergebenden Nutzens müssen bei einer der Schrift gemäßen Auslegung miteinander einhergehen. Beide verhalten sich zueinander wie Fundament

30 Vgl. 192: „Denn es lässet sich das geschriebene Wort deß Allerhöchsten in diesem Leben nicht auslernen / sondern es ist und bleibt ein unerforschlicher Abgrund und Göttliche Tieffe der Erkenntniß und Weißheit Gottes / dessen Herrlichkeit erst am Tag der Erscheinung Christi / und im ewigen Leben / wird scheinbarlich in vollem Glantz ersehen werden / unterdessen sollen rechtgläubige Christen Gottes Wort hertzlich lieb haben / und es jhre höchste Lust und Freude seyn lassen / in demselben zu lesen / es in rechtmässiger öffentlichen Erklärung anzuhören / jhm nachzudencken / und daraus sich selbst und andere durch Lehre / Trost / Vermahnung und Warnung / stetiglich zu erbauen / nachdem / was der königliche Prophet David bald im Eingang seines lieben Psalterbüchleins / zum Grunde deß waaren Gottesdienstes / und deß ewigen Lebens setzet“ (folgt ebd. das Zitat von Ps 1,1–3 und der Hinweis auf die Auslegung von Ps 1 im Bibelwerk selber und innerbiblisch durch den 119. Psalm).

31 Glassius nennt: 2Tim 3,15; 1,5; Deut 6,6f; 11,19 (197f).

32 198f, Glassius nennt hier 1Tim 4,8; 1Joh 3,9; 1Pt 1,23; Ps 119,11.9; Spr 22,6; 4,3–5.

und Bauwerk. Wie ein Hausbau nur gelingt, wenn ein solides Fundament gelegt ist (1Pt 2,5), so kann der Nutzen der Schrift nur fleißig geübt werden, wenn man „den eigentlichen Wort=Verstand zuvor recht innen“ hat und weiß, daß „aus diesem / als einer hellen Brunnquell / fließen hernach die besagte Nutzen / als klare schöne Bächlein / mit aller Lust daher“ (201). Dieses Miteinander von klarem Wortverstand und daraus geschöpftem Nutzen ist in der Kurfürstenbibel umgesetzt durch das Zueinander von kommentierenden Glossierungen der jeweiligen Bibelverse und summarischen Aufzählungen der Nutzenanwendungen am Ende eines jeden Bibelkapitels.

e) Die Unausschöpflichkeit der Schrift und die Verpflichtung, sie immer neu auszuschöpfen

Die Vollkommenheit, die Paulus in 2Tim 3,17 als eine Frucht der Schrift benennt, bezieht sich nicht auf die Vollkommenheit des künftigen Lebens, die noch aussteht und unser irdisches Wissen auch aufgrund der Offenbarung nach 1Kor 13,9.12 als Stückwerk erweist. Vielmehr ist die Vollkommenheit gemeint, „so weit sie sich in diesem Leben / nach der Beschaffenheit der Offenbarung Gottes in seinem Wort / erstreckt“, die den Christenmenschen nach Eph 4,13–16 zur Mündigkeit und Rechenschaftsfähigkeit in der Lehre und im christlichen Leben heranwachsen läßt (202f). Um dieser Vollkommenheit willen soll die Schrift „nicht nur oben hin“, sondern nach dem Beispiel derer von Beröa (Apg 17,11) fleißig und fortwährend erforscht werden (202f). Die Schrift, die reicher und tiefergründiger als das Meer ist, kann nach Sir 24,38f von niemandem jemals ausgelernt werden, weshalb gilt: „Je fleissiger man nun in diesem Göttlichen Meer und unergründlichen Brunnquelle / in heiliger Andacht / nach sucht und forschet / je mehr Wasser deß Lebens und der Seelen Erquickung den Geist=Durstigen gegönnet und dargereicht wird“.³³ Zum wiederholten Male macht Glassius sich die von ihm geliebte Analogisierung von Theologie und Botanik zunutze, wenn er schreibt: „Wenn man in einem wolangerichteten Garten alles durchsehen / und aller Kräuter / Bäume und Erdgewächs Beschaffenheit erlernen will / kan solches auff einmal nicht geschehen / sondern es gehöret eine geraume Zeit darzu / und muß man offft in den Garten kommen: Solte denn dieses nicht vielmehr in Acht genommen werden bey dem Geistlichen lieblichen Seelen=Garten der H. Schrift / davon oben Bericht geschehen? Da muß die gantze Zeit deß Lebens auffgewendet werden / den Safft und Krafft der allerköstlichsten Lebens=Sprüche und Geschichte / als lieblicher und nutzbarer Kräuter deß Heiligen Geistes / zu erforschen / und im Herten zu empfinden. Ja gleichwie manches Blümlein / je mehr es mit den Fingern zerrieben wird / je lieblicher es reuchet: Also je mehr die schönen Sprüche der lieben Bibel mit dem Göttlichen Finger / (es ist aber dieses der Heilige Geist / Matth. 12. vers. 28. Luc. 11. vers. 20.) in waarer Andacht gleichsam zerrieben und recht

33 203. Glassius nennt ebd. Lk 8,18; Mk 4,24.

zertheilet³⁴ werden / je kräftiger Geruch deß Trosts und Lebens sie also dann der Gottbegierigen Seele geben / 2 Corinth. 2. v. 16.“³⁵

2.2. Die „Gebrauchsanweisung“ für das Bibelwerk

Bevor Glassius nach seiner hermeneutischen Grundlegung näher auf das vorliegende Bibelwerk eingeht, spricht er sein Staunen über die Bewahrung der Heiligen Schrift in ihren Grundsprachen in der jüdischen und christlichen Kirche bis hin zur Lutherbibel aus. Auf das Lob der Bibelbewahrung folgt der Dank für die göttliche Providenz, die es vermocht hatte, die Herzen vortrefflicher Potentaten zu seinem heiligen Willen zu neigen, insbesondere „im höchlöblichen Chur= und Fürstlichen Haus zu Sachsen (unter welches hochwerthen Rautenkrantzes stets grünendem Flor / Schatten und Schirm das Evangelium in unsern teutschen Landen / durch Göttlichen Segen und Gnade / erstmals aus dem verfinsterten Papstthumb wider herfür geblühet / und in alle Welt seinen herrlichen Lebens=Geruch ausgebreitet /)“ (210). Diese göttliche Fügung bewirkte es, daß die ausdrücklich von Glassius genannten Kurfürsten Friedrich der Weise, Johann der Beständige und Johann Friedrich der Großmütige nicht nur Förderer der Reformation wurden, sondern auch persönlich von der Liebe zu Gottes Wort erfüllt waren. Glassius zitiert und übersetzt eine von Luther in den *Operationes in Psalmos* Staupitz zugeschriebene Episode, wonach Kurfürst Friedrich der Weise Staupitz gegenüber folgendes geäußert habe, was dann auch Luthers Wohlgefallen gefunden hat: „Es sey mit den Predigten / in welchen nur Weltliche Spitzfindigkeit und Menschentand vorgebracht werden / eitel kalt und laulich Ding / und könne hiedurch / daß die Herten der Menschen der Göttlichen Lehre gewissen Beyfall geben / durchaus nicht ausgerichtet werden / sintemal nichts so klüglich aus Menschlicher Vernunft gesponnen und vorgebracht werden möge / das nicht durch andere kluge Vernunft-Gedanken / wider könne umbgestossen werden: aber die H. Schrift allein sey mit solcher Majestätischen Krafft begabt und so mächtig für Gott / daß sie / auch ohn unser Zuthun / die Anschläge / und alle Höhe / die sich erhebt wider die Erkenntniß Gottes / verstören / und der Menschen Hertz kräftiglich einnemen und bewegen könne ...“³⁶ Ich gebe dieses Zitat hier auch deshalb wieder, weil es von einer tiefen Einsicht in die Vielfalt und Widersprüchlichkeit menschlicher Vernunft zeugt, die sowohl in der späteren Aufklärungstheologie als auch in der darauf reagierenden Spätorthodoxie nicht mehr erreicht wurde, die beide zu einem, zwar gegensätzlichen, aber hier wie dort einfältigen Vernunftbegriff tendieren.

34 Marginal findet sich hier der Hinweis auf 2Tim 2,15, der in der lutherischen Tradition als Hinweis auf die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gelesen wird.

35 204.

36 211f; das lateinische Zitat findet sich bei Luther in WA 5,21,28–35.

Erst nach Würdigung der dem Leser des Bibelwerks auch visuell vor Augen stehenden drei reformatorischen Kurfürsten wendet Glassius sich nun der Vorstellung des vorliegenden Bibelwerks zu, das sein Fürst, Herzog Ernst von Sachsen, „in Ruhmwürdiger Nachfolge / S. Fürstl. Gn. Hochgedachter Christseligen Vorfahren / von etlichen der Schrift Erfahren“ ihrem Wortverstand nach hat glossieren, revidieren und veröffentlichen lassen (214). Von den Mitarbeitern erwähnt Glassius allein Johann Gerhard, der über seiner Arbeit an diesem Werk das zeitliche Leben nach Gottes Willen beschlossen hatte.³⁷

Als Hauptzweck des Bibelwerks gibt Glassius an, es solle „dem gemeinen Mann / der in Künsten und Sprachen nicht erfahren / vornemlich“ dienen, steht dieser doch bei schwer und unverständlich vorkommenden Worten und Reden der Schrift auch aufgrund mangelnder Kenntnis der Besonderheiten der biblischen Autoren in der Gefahr, auf ketzerische und verführerische Ausleger zu verfallen (215). Dem soll durch die vorliegende „nach dem richtigen und gründlichen Wort=Verstand“ kurz verfaßte und verständliche Erklärung begegnet werden, wovon auch diejenigen profitieren können, die als Inhaber des Predigtamts in der Schrift erfahren sind (216).

Unter der Bezeichnung „Contenta“ bespricht Glassius dann die literarischen und graphischen Mittel, mit denen der Hauptzweck der Edition erreicht werden soll.³⁸ Was schließlich die Weise betrifft, „wie dieses Bibel=Werck nützlich und recht gelesen werden möge“, so kann nach Glassius „füglich *applicirt*“ werden, was oben vom Nutzen und Übung in der Schrift von ihm ausgeführt wurde. Dennoch fügt er noch einmal vier Punkte „den Einfältigen zum Besten“ (220) an:

a) Inhalt und Einteilung der biblischen Bücher und der einzelnen Kapitel sollen besonders beachtet und möglichst eingeprägt werden.

b) Nach Beendigung der Lektüre eines Abschnittes, soll nicht weitergeeilt werden, bevor über dem Gelesenen innegehalten und es mit Andacht erwogen worden ist. Besonders denkwürdige Sprüche sollen in separate Handbüchlein

37 Vgl. 214f.

38 Wo man verbesserte Übersetzungsvarianten des Grundtextes gefunden habe als bei Luther, habe man diese in die angefügten Glossen gesetzt, um dem deutschen Kontext keinen Abbruch zu tun (218). Beibehalten wurden die meisten Randglossen Luthers. Die jedem Kapitel zu Beginn beigegebenen summarischen Einteilungen seien aus der Nürnberger Bibel von Johann Saubertus „meistentheils genommen und gebraucht worden“ (219). Unverändert habe man Luthers Bibelvorreden übernommen. Parallelstellen zu den biblischen Texten seien am Rande gesetzt worden. Der Bibeltext sei um der Unterscheidung von seiner Erklärung willen mit größeren Buchstaben gedruckt worden als die Erklärung, was unter anderem den Nutzen hat, „daß ohn Beschwerd / die Wort deß Texts vor den andern erkant / und absonderlich nach Gelegenheit gelesen werden können“ (220). Die sonstigen Beigaben zu den Realien solle sich der Leser ebenfalls zunutze machen.

eingetragen werden.³⁹ Weiter soll auf die „Lehren / Trost=Gründe / Anmahnungen zur Tugend / und Abmahnungen von dem Bösen“ im jeweiligen Text geachtet und sollen diese in der Tat praktiziert werden (221). Dann soll bei jeder Textstelle gefragt werden, auf welches Stück des Katechismus es bezogen werden könne.

c) Zuerst soll immer der Text ohne Glossen andächtig gelesen werden, bevor im zweiten Durchgang derselbe Text rekapituliert und mit den Glossen gelesen wird, „da sich denn das Verständniß fein öffnen / und der heilsame / rechtmässige Sinn und Verstand deß H. Geistes / besonders in schweren Orten (als zum Exempel Prediger und Hohenlied Salomo / in etlichen Prophetischen Texten / in der Offenbarung Johannis) gar füglich / ja offft mit Verwunderung deß Gottseligen Lesers geben und finden wird“ (222).

d) Versteht ein Einfältiger trotz all dieser Hilfen nicht alles, soll er sich dadurch nicht vom Lesen in der Schrift abhalten lassen, sondern dieses nach dem Maß der ihm verliehenen Gaben weiter üben. „Denn Gott dem HERRN ists nicht vornemlich umb Wissen / sondern umbs Gewissen / nicht umb die blosser Erkenntniß / sondern umb den Glauben / dadurch die Liebe thätig ist / zu thun“ (222f). Glassius bekräftigt dies durch eine glossierte Auslegung von Phil 3,12–15, wo Paulus davon spricht, daß er selber bei weitem noch nicht vollkommen sei, der Vollkommenheit aber nachjage, und durch eine Lutherglosse auf Eph 3,19,⁴⁰ die da lautet: „Viel ein grösser Ding ists / Christum lieb haben / denn viel Predigen können“.⁴¹

Glassius schließt seine Vorstellung „gegenwärtiger Bibelarbeit“ mit der Hoffnung, es möge den Lesern zum heilsamen Nutzen gereichen (224). Was nicht recht getroffen ist, soll der Leser unter dem Gesichtspunkt des Stückwerkcharakters sehen, der alle irdische Mühe kennzeichnet, und den Flecken oder Runzeln der Braut Christi zuschreiben, von denen diese nach Eph 5,25 erst im Eschaton vollkommen gesäubert sein wird. Glassius ist sich daher der Fehlbarkeit der eigenen Arbeit bewußt, spricht aber stellvertretend für alle Mitarbeiter die „gewisse() Hoffnung“ aus, „es werde in den jenigen Puncten / die zu den nöthigen Glaubens=Artickeln gehören / nichts versehen noch geirret / sondern die Aehnlichkeit deß Christlichen seligmachenden Glaubens allerdings seyn in Acht genommen und erhalten worden“ (225). ...

39 Zu dieser in Studienanleitungen aus der Zeit der Orthodoxie gerne empfohlenen Praxis vgl. *Steiger*, *Philologia*, S.68: Johann Gerhard rät seinen Studenten, „sich für die exegetische Arbeit Exzerptbücher anzulegen, die für jedes Kapitel der Bibel einige Seiten vorsehen sollen. So habe man die Möglichkeit, während der Lektüre der Heiligen Schrift, aber auch der Kirchenväter und anderer Autoren Notizen zu machen. Auf diese Weise sei gewährleistet, daß mit der Zeit ein Schatz biblisch-theologischer Lesefrüchte entsteht, ein ‚eruditionis Theologicae thesaurus‘, der sowohl für das Theologiestudium als auch für die künftige Tätigkeit reiches Material zu bieten im Stande sei. Dieser Thesaurus soll nicht nur im Studium, sondern ‚per totam hominis vitam‘ erweitert werden.“

40 = „Christum lieb haben / ist besser denn alles wissen“ (im abgedruckten Bibeltext).

41 Ferner folgt das Zitat von 1Kor 8,1.3.

3. Die Vorrede Ernst Salomon Cyprians (1736)

Ein Jahrhundert später zeichnet Cyprian in seiner Vorrede zur von ihm besorgten Neuauflage des Bibelwerks aus den ihm zugänglichen Akten die Entstehungsgeschichte der Kurfürstenbibel teilweise nach und hebt dabei neben der führenden Arbeit von Gerhard und Glassius insbesondere die Beiträge der Nürnberger Michael Dilherr und Johann Saubert heraus. Zur Zeit Cyprians kann für die Kurfürstenbibel bereits eine große geographische Verbreitung festgestellt werden, habe sie doch „in Deutschland, Schweden, Dänemark und andern Ländern, darin der evangelische Gottesdienst geübet wird“, „zu vieler tausend Seelen Erbauung“ gedient (XIII). Cyprian berichtet weiter, die jetzt besorgte Neuauflage sei auf Initiative der Endterischen Buchhandlung zustande gekommen, die diesbezüglich an Herzog Friedrich II. von Sachsen-Gotha herangetreten war. Nach dessen Tod im Jahre 1732 hatte dann sein Nachfolger Friedrich III. das Projekt fortsetzen lassen und finanziert, denn auch hierfür war eine Gruppe von Revisoren einzuberufen, die Cyprian als „in der Schrift mächtige Männer“ (XIV) bezeichnet, ohne sie freilich namentlich zu nennen. Die Arbeit vollzog sich unter der Direktion des Oberkonsistoriums zum Friedenstein, der Gothaer Residenz, wo Cyprian selber seit seiner Berufung durch Herzog Friedrich II. „im Jahre 1713 als Kirchenrat und Assessor“⁴² wirkte. Ernst Koch konnte aus den Konsistorialakten folgendes erheben: „Cyprian dachte zunächst an eine Ergänzung und Teilmodernisierung des beigegebenen Kommentars durch zeitgenössische thüringische und sächsische Theologen. Nachdem in den folgenden Jahren die Angefragten ihre Zusage aus unterschiedlichen Gründen einer nach dem anderen zurückzogen, lag die Hauptlast der Redaktion schließlich bei dem in Poppenreuth bei Nürnberg lebenden Pfarrer Gustav Georg Zeltner, sodaß das Riesenwerk 1736 erscheinen und über ein Subskriptionsverfahren im Herzogtum Abnahme finden konnte.“⁴³ Cyprian selber schreibt in seiner Vorrede: Da es „beinahe für eine Unerkennlichkeit gegen die göttlichen Wohlthaten“ hätte angesehen werden können, „wenn man sich bei dieser Gelegenheit dasjenige nicht zu Nutz machen wollte, was seit hundert Jahren zu mehrerem Verständniß der heiligen Schrift gearbeitet worden“, sollte eine Revision des Werkes vorgenommen werden, indem – freilich „ohne alle Vermischung der vormaligen und jetzigen Glossen“ – sowohl Luthers Übersetzung als auch der „Wortverstand an sich selbst“ wo nötig noch klarer erläutert werden sollten (XIII). Auch ist nach Cyprian bei der Neubearbeitung zu berücksichtigen, daß seit der Erstauflage „die Grundsprachen

42 Ernst Koch: Ernst Salomon Cyprians Bedeutung für die Kirchen- und Kulturgeschichte Thüringens, in: Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Vorträge des Internationalen Kolloquiums vom 14. bis 16. September 1995 in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha Schloß Friedenstein, hrsg. von Ernst Koch und Johannes Wallmann, Gotha 1996, S.22–35, hier S.25.

43 Koch, a.a.O., S.29.

und Accentuation (...), auch die Gebräuche der Juden, sammt den Geschichten der heidnischen, im Worte GOTTes benannten Völker, innerhalb und außer der evangelischen Kirche, von vielen noch besser erkundiget, und demnach manche schwere Stelle der heiligen Bibel in mehreres Licht gesetzt worden“ (XIII). Neuen Erkenntnisständen ist es auch geschuldet, daß der Neuauflage eine neue Chronologie und neue Landkarten beigegeben sind.

Kann man in diesen Erläuterungen einen fruchtbaren Umgang mit den Errungenschaften der fortschreitenden Zeit entdecken, was die exegetischen Mittel und Ergebnisse betrifft, so ist zugleich in Cyprians Vorrede eine Schwerpunktverschiebung in der theologischen Rechtfertigung des Bibelwerkes zu erkennen. Stand diesbezüglich bei Glassius ganz das auf Glauben zielende göttliche Heilswirken durch die Heilige Schrift im Mittelpunkt, so hebt Cyprian vor allem auf die Vernünftigkeit der Schrift ab. Setzte Glassius bei der Selbstbeglaubigung der Schrift ein, so eröffnet Cyprian seine Vorrede mit einer Abfolge von Zitaten heidnisch-antiker Autoren wie Seneca, Heliodor, Pindar, Pausanias, Plutarch, Diodor und Cicero, durch die er nachzuweisen sucht, daß „die Begierde zur eigenen Wohlfahrt“ „allen mit Sinnen und Vernunft begabten Geschöpfen ... angeboren“ ist, weshalb „sie mit großer Begierde dasjenige“ suchen, „was ihr Heil befördern kann“ (IX). In allen Völkern, so lehre insbesondere die antike Welt, strebe man danach, Heilande zu suchen. ... Zwar kommt Cyprian sogleich auf entscheidende Unterschiede zu sprechen, wenn er die Heilande der Heiden erdichtet nennt und darauf verweist, daß ihre Zuständigkeit lokal und zeitlich begrenzt war. Dennoch erscheint das Spezifikum des biblischen Heilandes rationalistisch verkürzt, wenn er formuliert: „Hingegen ist unser GOTT ein allgemeiner Heiland, der allen Menschen, zu aller Zeit, an jedem Ort, auch in allen Kümernissen helfen und sie glücklich machen kann; den auch die vortrefflichsten Weltweisen unter den Heiden für den einzigen, wesentlichen, ewigen GOTT und Helfer erkannt haben, wie denn Antisthenes, nach Ciceros Zeugniß, ohne Scheu gelehret: ‚das Volk habe viele Götter, aber der Natur nach sey nur einer‘. Er ist der Heiland aller Menschen, 1 Tim. 4, 10; Ps 36, 7, der jedermann, welcher seinen Regungen und Handleitungen folgt, das Heil geben kann und will. Ich, spricht er, ich bin der HErr, und ist außer mir kein Heiland Jes 43, 11.“ Erst jetzt setzt Cyprian zu einem biblisch-heilsgeschichtlichen Überblick an, um zu zeigen, wie „dieser allgemeine Heiland das ganze menschliche Geschlecht“ nach dem Sündenfall wieder mit sich hat aussöhnen wollen.

Nachdem Cyprian einen kurzen Abschnitt auf die gesamtbiblische Bezeugung Christi verwandt hat, wendet er sich in immer neuen Anläufen weiteren „Bezeugungen“ des göttlichen Ursprungs der Schrift und des Evangeliums zu. Vornehmlich zeuge davon „die innerliche Kraft des Wortes GOTTes selbst, wodurch die Seelen, so nicht boshaftig und beharrlich widerstreben, von der Person und Amt Christi vollkommen überzeugt“ werden. Weitere Zeugnisse für

den göttlichen Ursprung der Lehre der Schrift seien die Wundertaten Christi, der „vortreffliche Begriff, welchen uns die Schrift von GOtt und seinen unendlichen Eigenschaften macht, den sie als das vollkommenste, gerechteste und gütigste Wesen vorstellt, der freiwillige Hingang Christi in seinen Tod und seine „dabei hervorleuchtende Allwissenheit und Großmuth“, ferner die „wunderbare und geschwinde Ausbreitung“ seiner Lehre, obwohl diese nicht zum Wohlleben einlud, sondern unters Kreuz rief, und schließlich die „Allgemeinheit der Arzneien, welche wider alle und jede Seelenkrankheiten in der heiligen Schrift enthalten“, einschließlich der Exempel „derjenigen, welche durch den Gebrauch genesen, durch die Verachtung aber oder den Mißbrauch zu Grunde gegangen“. Dann verweist Cyprian darauf, daß in keinem Buch der Welt die sündliche Verderbnis des Menschengeschlechts so wahrhaftig beschrieben werde. ... Zu allerletzt nennt Cyprian die Wirkungslosigkeit der Attacken jenes wahrheitsfeindlichen, „hochkluge(n), gelehrte(n) und großmütige(n) Unglaube(n)s, welcher zumal von etwa vierzig Jahren her, mitten in der Christenheit den mit Grund oder Ungrund genannten Aberglauben scheinweise bestritten, in der That aber die christliche Religion verspottet und vor allem aus der edlen Jugend Herzen zu vertilgen getrachtet, zwar viele einzelne Personen erstlich zur Religionsgleichgültigkeit, und hernach zur Atheisterei verführt, aber im Hauptwerk nichts gegen Christum hat ausrichten können, welcher annoch mitten unter seinen Feinden herrschet, und bisher viele Spötter nachdrücklich gelehret hat, daß er sich in die Länge nicht spotten lasse“ (X).

Auch wenn Cyprians gesammelte Zeugnisse richtige Beobachtungen enthalten, irrt er doch im letzten Punkt. Seine Aufzählung zeigt nämlich, daß die gegen den Glauben und die Schrift gerichteten rationalistischen Attacken eben nicht wirkungslos geblieben sind. Denn sie haben dazu geführt, daß nun einem so renommierten Werk wie der Kurfürstenbibel der Weg in die Öffentlichkeit durch rationalistische Begründungsmuster geebnet werden muß. Der Begriff des Zeugnisses wird von Cyprian in problematischer Weise ausgeweitet. Als Zeugnis der Göttlichkeit dienen nun auch nach irdischen Kriterien zu bemessende Erfolge. Die Komplexität der biblischen Wahrheit und auch des Wesens und der Eigenschaften des biblischen Gottes, wie diese gerade in der Situation der Glaubensanfechtung grundsätzlich und nicht erst im Zeitalter des Rationalismus erfahrbar wird, droht zu verschwinden hinter dem Bild eines den nicht widerstrebenden Gläubigen auch meßbaren Erfolg schenkenden Gottes. Insofern bestätigt der Kontrast zwischen den Bibelvorreden Glassius' und Cyprians die auch an andern Orten aufgewiesenen Schwerpunktverschiebungen in der Spätorthodoxie,⁴⁴ zu deren prominentesten Vertretern der Gothaer Cyprian

44 Vgl. Steiger, *Philologia*, S.145–152. Auch an Cyprians Vorrede ist zu beobachten, was Steiger für andere Vertreter der Spätorthodoxie aufweist: „Biblische Texte werden nicht selten erst in einem zweiten Durchgang angeführt – gewissermaßen als nachträglich aus dem Kanon angeführte Illustrationen. Diese Verfahrensweise jedoch widerspricht letztlich dem hermeneutischen Grundsatz der Normativität der *scriptura sacra*“ (ebd., S.146f).

gehörte.⁴⁵ Was Steiger für die apologetische Theologie des Königsberger Theologen Lilienthal (1717–1781) aufgezeigt hat, gilt daher entsprechend auch für Cyprian: „Das, was nach orthodoxer Überzeugung vernünftig nicht begriffen werden kann, sondern die *ratio* übersteigt, sie aus ihrer *incurvatio in se* herausreißt und sie neu werden läßt, nämlich die übernatürliche Offenbarung Gottes, wird ... vernünftig bewiesen. Hochorthodoxer Lehre zufolge ist der Inhalt der *revelatio specialis* Gottes nach dem Sündenfall nicht nur *supra*, sondern auch *contra rationem*. Lilienthal dagegen sieht keinerlei Diskrepanzen zwischen Vernunft und Offenbarung.“⁴⁶ Daß auch diese Vertreter ernsthafte, um das Heil der Menschen und um das Wohlergehen von Kirche und Welt besorgte Theologen waren und sich ein Cyprian allein schon mit der Beförderung der erneuten Auflage des Weimarer Bibelwerks große Verdienste erworben hat, ist davon unbenommen.⁴⁷ Durch die Weitertradierung der Kurfürstenbibel jedenfalls war auch die Saat gelegt worden, die im 19. Jahrhundert dazu helfen konnte, die rationalistischen Engführungen einer verfehlten antiaufklärerischen Apologetik wieder aufzubrechen und zu korrigieren. Zumal auch das für Cyprian spricht, daß er nicht in einem Anflug historisierender Überheblichkeit seine eigene Vorrede diejenige von Glassius ersetzen ließ, sondern auch letztere unverändert im Bibelwerk beließ.

4. Die Vorrede Carl Ferdinand Wilhelm Walthers (1875)

„Es wäre wohl recht und billig, daß dies Buch ohne alle Vorrede und fremden Namen ausginge und nur sein selbst eigenen Namen und Rede führete.“ Mit diesen Worten, mit denen Luther 1522 die Vorrede zu seinem Septembertestament eröffnet hatte, beginnt Walthers Vorrede und stellt so den Anschluß an den ersten Quellort lutherischer Bibeledition her. Daß er sich dennoch an ein Vorwort gemacht hat, führt er auf die Bitte des Herausgebers „unseres lieben Bruders, Hrn. F. Dette's allhier“ zurück. Vor allem aber will er denen, „welche dieses Bibelwerk gebrauchen, ... etwas über die Entstehung und die Geschichte desselben zu erfahren“ geben. Walther verzichtet daher in seinem Vorwort auf eigene hermeneutische Erwägungen. Auch will seine Vorrede die Vorreden der Vergangenheit nicht ersetzen.⁴⁸ Daß Walther für Cyprians apologetisches

45 Vgl. Johannes Wallmann: Die lutherische Orthodoxie zur Zeit Ernst Salomon Cyprians. Stand der Forschung, in: Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Vorträge des Internationalen Kolloquiums vom 14. bis 16. September 1995 in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha Schloß Friedenstein, hrsg. von Ernst Koch und Johannes Wallmann, Gotha 1996, S.9–20, hier S.9.

46 Steiger, *Philologia*, S.151.

47 Zu den umfassenden Verdiensten Cyprians um die Tradierung des lutherischen Erbes, vgl. Koch, Cyprian, S.28–30.

48 Ausdrücklich verweist er betreffs all dessen, was „über Einrichtung, Gebrauch und Nutzen“ des Bibelwerks zu sagen ist, „auf die dieser Auflage einverlebten höchst inhaltreichen und

Interesse Verständnis gehabt haben dürfte, läßt seine Klage vermuten, wonach „in dieser unserer letzten betrübten Zeit“ „unter der trugvollen Losung des Fortschritts und des tieferen Eindringens in das Schriftganze dem deutsch-lutherischen Christenvolke sein alter Bibelglaube theils wankend gemacht, theils gänzlich geraubt wird“ (VII). Freilich verbindet er diese Klage mit keinerlei rationalistischen Hilfsargumenten nach der Art Cyprians. Vielmehr begründet er sein Lob des Bibelwerks damit, daß dieses nach seinen Worten „bereits zwei Jahrhunderte“ „als ein für Tausende und Abertausende von Familien, von Geschlecht zu Geschlecht, auf Kinder, Enkel und Urenkel sich vererbendes Hauskleinod, reines und gesundes Schriftverständniß in dem deutsch-lutherischen Christenvolk erzeugt und erhalten“ habe, daß es dieses Christenvolk gelehrt habe, „nur eine solche Auslegung anzunehmen, bei welcher Schrift aus Schrift erklärt wird“. Ohne Zweifel schlägt Walther damit eine Brücke zum ureigenen Anliegen des Bibelwerkes, als Einweisung in die sich selbst auslegende Schrift zu dienen, wie es auch aus Glassius' Vorrede deutlich hervorgeht. Mit dessen erstem Wort aus 2Tim 3,15–17 und der damit einhergehenden Mahnung, die Schrift nun auch gemäß dem in ihr selbst dargelegten Nutzen zu gebrauchen, schließt dann auch Walther seine eigene neue Vorrede.

Bevor er aber selbst „auf Grund langjähriger Benutzung dieses Werkes mit einem großen Chore der erleuchtetsten Theologen unserer Kirche“ einstimmt, die allesamt bezeugen, „daß der Leser in diesem Werk eine durch und durch dem Glauben ähnliche (Röm. 12, 7.), in der Lehre goldreine Schriftauslegung“ sei (VII), führt er sowohl für die Erstausgabe als auch für die Cyprianische Wiederauflage zahlreiche „Urtheile und Lobsprüche“ dieser Chorsänger auf das Bibelwerk an. Für die Erstausgabe bietet Walther Zitate des Lüneburger Generalsuperintendenten Michael Walther, des Jenaer Theologieprofessors Johannes Musäus, des Augsburger Seniorpfarrers Theophilus Spitzelius, des Württembergischen Geschichtsschreibers Andreas Carl und von Abraham Calov, dem berühmten Wittenberger Theologieprofessor. Für die Wiederauflage von 1736 bietet er empfehlende Zitate aus der Leipziger Gelehrtenzeitung desselben Jahres sowie vom Dresdner Generalsuperintendenten Valentin Ernst Löscher⁴⁹ dar. Doch noch bevor Walther diesen Theologenchor auftreten läßt, bemüht er sich um eine in Grundzügen möglichst exakte Rekonstruktion der Entstehung der Kurfürstenbibel. Ebenso wie bei den Theologenzitaten erstaunt es, welch reichhaltiges Quellenmaterial dem deutsch-amerikanischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Verfügung stand.

werthvollen früheren Vorreden, auf die von Glassius vom Jahre 1640 und auf die von Cyprian vom Jahre 1736, sowie auf die der letzteren Ausgabe entnommene überaus köstliche „Anweisung, wie die heilige Schrift zu lesen und zu verstehen sei“ (VII).

49 Als Quellenangabe gibt Walther an (Vorrede, S. VII, Anm. 1): „Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen Jahrgang 1744 S. 411 f.“

So ergänzt er die bei Cyprian und erst recht bei Glassius fehlenden Angaben zur Entstehungsgeschichte durch Auswertung weiterer über die beiden bereits vorliegenden Vorreden hinausgehenden Quellen. Dabei ist es Walther offensichtlich in wichtigen Fragen um Vollständigkeit zu tun. So rekonstruiert er die von Herzog Ernst den Theologen für ihre Kommentierungsarbeiten vorgegebenen Regeln aus Buddeus' *Isagoge ad theologiam universam*, die 1727 in Leipzig erschienen war. Detaillierten Aufschluß darüber, welcher Theologe denn am Ende welches biblische Buch glossiert hat, bietet Walther auf Grundlage der von „M. Caspar Binder, Pfarrer zu Mattstedt im Weimarischen, im Jahre 1741 aus den von ihm sorgfältig eingesehenen Originalacten“ im „fünften und sechsten Bande der Weimarischen ACTA HISTORICO-ECCLESIASTICA“ dargebotenen Nachrichten (IV). Besonders hervorgehoben aber wird unter wiederholter Berufung auf dessen Biographen Erdmann Fischer die Rolle Johann Gerhards bei der Entstehung des Bibelwerks. Im gleichen Maße, wie Walther im zweiten Teil seiner Vorrede in das vielfältig gesungene Lob des Bibelwerks einstimmt, nimmt sich der erste Teil seiner Vorrede als Dokument einer nordamerikanischen Johann-Gerhard-Verehrung aus, was dazu führte, daß unser Bibelwerk zu allem Überfluß noch einen weiteren Namen erhalten sollte. So lesen wir bei Walther: „Zwar starb dieser außer allem Zweifel größte lutherische Theologe des siebzehnten Jahrhunderts noch vor Vollendung des Werkes, schon am 17. August 1637; allein nachdem die Hauptarbeit von ihm bereits gethan war“. „Ja, da laut der vorhandenen Acten unter den Revisoren ... Johann Gerhard ... die Hauptarbeit gethan, so kann das Weimarische Bibelwerk nicht mit Unrecht geradezu die Gerhard's-Bibel genannt werden“ (IV).

Jobst Schöne:

Ius Reformandi, ius Ordinandi*

Was bedeutet es, in solch zweifacher Bestimmung (ius reformandi, ius ordinandi) vom Recht in der Kirche zu reden im Rahmen ekklesiologischer Überlegungen? Was ist gemeint mit dem Recht zu reformieren und zu ordinieren? Wo hat dieses Recht seine Wurzeln, wovon leitet es sich her? Mit welchen Mitteln ist es durchzusetzen? Wer übt es aus? Wer oder was setzt es in Kraft oder außer Kraft? Wo findet es seine Grenze? Ein ganzes Spektrum von Fragen tut sich auf, die gewiß nicht alle erörtert und beantwortet werden können im Rahmen dieses Vortrags.

Ius reformandi et ordinandi im 16. Jahrhundert

Zunächst einmal bezeichnet das „ius reformandi“ im strengen Sinne das den Territorialfürsten in Mitteleuropa 1555 durch den Augsburger Religionsfrieden zugestandene Privileg, den Bekenntnisstand ihres Herrschaftsgebietes festzulegen und nach eigener Entscheidung auch zu verändern. Mit dem ius reformandi wurde der Bekenntnisstand der späteren Landeskirchen legitimiert – übrigens ohne daß man den Rechtsstandpunkt preisgab, daß Lutheraner und Päpstliche nach wie vor *einer* Kirche zugehörten und es sich deshalb bei dem Streit der Konfessionen um einen ungelösten innerkirchlichen Lehrkonflikt handele.

Das „ius ordinandi“ meint das Recht der Kirche, gültige und autorisierte Diener (also Pfarrer und Bischöfe) zu bestellen – ein Recht, das herkömmlicherweise bei den Bischöfen gelegen hatte, auch wenn in einzelnen Fällen schon in vorreformatorischer Zeit für gültig angesehene Ordinationen von anderen Amtsträgern als den Bischöfen erteilt worden waren.

Im weiteren Sinne kann mit „ius reformandi“ und „ius ordinandi“ aber mehr gemeint sein, etwa die „Potestas ecclesiastica“, mit der der lateinische Text des XXVIII. Artikels der Augsburgerischen Konfession überschrieben ist, im deutschen Text: „Von der Bischofen Gewalt“ – und dann meint es das Kirchenregiment, die Leitung der Kirche überhaupt. In solchem erweiterten Sinne reden wir im folgenden vom Jus reformandi et ordinandi.

Kirchenrecht und Ekklesiologie

Dabei ist nun gleich von Beginn an festzuhalten, daß sich das Verständnis des Kirchenrechts überhaupt und seines Geltungsanspruchs nicht lösen läßt vom Verständnis der Kirche, von der Ekklesiologie. Sieht man z.B. in der Kirche nur eine soziologische Größe, hervorgegangen aus dem freien Entschluß von

* Vortrag auf dem Symposium „Ecclesia militans et triumphans“ der Nordeuropäischen Luther-Akademie (NELA), 14.–17. August 2003 in Hangö/Finnland.

Menschen, sich zu gemeinsamer Religionsausübung zusammenzutun, also etwas Vereinsmäßiges, eine „Religionspartei“ oder „Religionsgemeinschaft“, wie die Aufklärung die Kirche verstand (und in gewisser Abwandlung dann auch Schleiermacher) und wie das säkulare staatliche Recht heute generell die Kirche definiert, dann ist alles Kirchenrecht natürlich auch nur ein Recht im Rahmen dieser Gruppierungen, dieser Körperschaften, menschliches Recht also. Gesteht man der Kirche noch etwas anderes zu, nämlich eine eigenständig geistliche Seite, spaltet aber den Kirchenbegriff auf (etwa nach dem Schema „sichtbar / unsichtbar“, „institutionell / spirituell“, „verfaßte Kirche / Geist-Kirche“), dann legt sich sehr bald nahe, das Kirchenrecht als bloßes soziologisches Additivum zur Kirche, als im Widerspruch zum Wesen der Kirche zu sehen, womit dem Kirchenrecht dann seine theologische Legitimität entzogen ist. Erkennt man hingegen in der Kirche die Stiftung Christi, und zwar in ihrem doppelten Aspekt als Leib Christi einerseits (und als solcher nur dem Glauben faßbar), und als in die Welt hineingestellte Institution andererseits (also solche einer soziologischen Korporation vergleichbar), beides aber voneinander unablässlich, dann begreift man auch das Kirchenrecht als in einer göttlichen Stiftung verwurzelt, als gottgewollt, weil auf einem „jus divinum“, einer göttlich gesetzten Norm aufbauend. Diese Norm gilt es zu entfalten und anzuwenden.

Der letzten dieser drei skizzierten Möglichkeiten sehe ich mich verpflichtet, d.h.: hinter dem konkreten Kirchenrecht erkenne ich ein jus divinum, eine göttliche Willenskundgebung und Setzung, die darin zur Anwendung kommen will. Damit ist keineswegs alles geltende Kirchenrecht selbst zum unabänderlichen jus divinum erklärt, vielmehr bedarf es der Überprüfung an und der Legitimierung durch die Norm des jus divinum.

Die Bedeutung des Kirchenrechts unterstreicht der frühmittelalterliche Grundsatz: „Nulli sacerdotum suos licet canones ignorare“, keinem Priester sei erlaubt, ohne Kenntnis der kirchenrechtlichen Bestimmungen (canones) zu bleiben, sie zu ignorieren. Ein jeder Kleriker muß darüber Bescheid wissen, und so ist es gut, daß sich diese Tagung auch der kirchenrechtlichen Seite der Ekklesiologie zuwendet.

Luther und das Kirchenrecht

Als Martin Luther am 10. Dezember 1520 die Bücher des Corpus juris canonici vor dem Elstertor zu Wittenberg ins Feuer warf (zusammen mit der Bannandrohungsbulle des Papstes), schien es, als sei dieser eben zitierte Grundsatz über Bord geworfen und allem Kirchenrecht von seiten Luthers der Abschied gegeben. Hartnäckig hält sich seitdem die Meinung, das Kirchenrecht sei eigentlich der lutherischen Kirche wesensfremd. Es stimmt so nicht! Denn Luther hat einerseits ja nur auf die ihm angekündigte Verbrennung *seiner* Schriften in Leipzig reagieren wollen, andererseits gab er diesem Vorgang eine Art „christologische“ Begründung: „Weil du den Heiligen des Herrn“ (und das

meinte Christus!) „betrübt hast, verzehre dich das ewige Feuer“, so zitierte er in freier Kombination Josua 7, 26, Markus 1, 24 und Actorum 2, 27, als er die päpstlichen Rechtssatzungen ins Feuer schleuderte. Und damit stellte er Christus als die einzige Autorität über die Autorität des Papstes. Er hat dann in der Folgezeit immer wieder älteres Recht gegen jüngerer, Konzilsbeschlüsse gegen die päpstlichen Erlasse und das *jus divinum* gegen ein *jus humanum* ins Feld geführt. Dabei soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß Luther eine grundsätzliche Skepsis gegen die Juristen und Kanonisten hegte, denen er nicht viel Gutes zutraute, gegen eine Verrechtlichung der Kirche, die das Evangelium zu ersticken drohte und daß er in der geradezu überbordenden Produktivität an „*Canones*“ immer eine Affinität zur Werkgerechtigkeit spürte.

Was da 1520 in Wittenberg geschah, hat aber keineswegs zu einem totalen Abbruch der Rechtskontinuität mit der im kanonischen Recht niedergelegten Rechtslage geführt. Vielmehr ist der von den Reformatoren vielfach und wiederholt vorgetragene Wunsch ganz ernst gemeint, man wolle die tradierten *ordines, ritus, traditiones, leges gradus*, Satzungen, Rechte doch ja bewahren und beibehalten, wenn sie denn nur dem Evangelium nicht entgegenstünden, d.h. so nicht verstanden würden, als gelte es, durch ihre Einhaltung Gnade zu verdienen. Sie gelten vielmehr „*propter bonum ordinem et tranquillitatem in ecclesia*“ (Apologie XV, § 14, BSLK 299, = „um der guten Ordnung in der Kirche und um des Friedens willen“). Die Bischöfe dürfen deshalb keine Ordnungen einführen, mit denen Menschen glauben Rechtfertigung zu erlangen, oder die als notwendig zur Gerechtigkeit gelten. Es sei apostolische Weisung, daß in der Kirche jene Freiheit bleiben solle, „*ne iudicentur ulli cultus legis aut traditionum necessarii esse*“ (Apol. XV, § 32, 303, = „daß nicht irgendwelche Kulte des Gesetzes oder der Traditionen notwendig sind“). Diese Freiheit, so resümiert die Apologie, darf nicht dazu mißbraucht werden, „daß etwas an den üblichen Riten ohne triftigen Grund geändert wird, sondern daß um der Förderung der Eintracht willen die herkömmlichen Gepflogenheiten beibehalten werden“ („*neve sine probabili causa mutetur aliquid in usitatis ritibus, sed ut propter alendam concordiam serventur veteres mores*“) (Apol. XV, § 51, 307; deutsche Übersetzung von Pöhlmann).

Ius divinum, ius humanum

Das Recht in der Kirche schafft nicht Heil, es dient vielmehr der Heilsbotschaft und ihrer Ausrichtung. Es hat, mit anderen Worten, eine diakonische Funktion, ist orientiert an den spezifischen Aufgaben der Kirche, deren bleibende Wahrnehmung und Erfüllung es absichert und gewährleistet. Ohne eindeutige Rechtssetzung bliebe unklar, unsicher und umstritten, welcher Gottesdienst schrift- und bekennnismgemäß sei, welcher Amtsträger gültig geweiht sei usw.

Dieses konkrete *jus ecclesiasticum* darf man jedoch nicht als konstitutives Element des kirchlichen Selbstverständnisses werten. Es ist nicht um seiner selbst

willen da, sondern um in der Kirche Konsens, Einmütigkeit, Ordnung, Frieden und Unabhängigkeit von kirchenfremder Macht (wie z.B. der Staatsmacht) zu ermöglichen und damit die Erfüllung des eigentlichen Auftrags der Kirche.

Dieses konkret ausformulierte *jus ecclesiasticum* bleibt immer rückbezogen auf die Norm des *jus divinum*, das im Wort Gottes selbst gesetzt ist. Luther erklärt: „*Sacra Scriptura quae est proprie jus divinum*“ (WA II, 279, 23f, „Die Heilige Schrift ist es, die das eigentlich göttliche Recht setzt.“). Diese Norm, die in den Bekenntnissen der Kirche als rechter Auslegung der Schrift ihre „Fortsetzung“ findet, als „*norma normata*“, darf nie einer höheren Rechtsnorm unterworfen werden.

Zugleich aber bedarf diese Norm, das *jus divinum*, beständiger Konkretisierung und Applizierung an die gegebene Situation durch den kirchlichen Gesetzgeber. In dieser Konkretisierung ist es geschichtlich bedingt, d.h. grundsätzlich wandelbar, veränderbar und immer auch tatsächlichem Wandel unterworfen. Es muß dabei jedoch – als konkretisiertes, abgeleitetes, angewandtes Recht – im Einklang bleiben mit der Norm, dem *jus divinum*. In Besinnung auf das Tun, den Willen, die Stiftung Christi bedarf das konkrete Recht der Kirche immer neuer Anpassung und ggf. Umformung.

Wir reden vom *jus reformandi* und *jus ordinandi*, wie uns das in der Themenstellung vorgegeben ist. Dabei erweist sich – wie eben dargelegt –, daß dies Recht selbst der „Reform“ bedarf. Ehe wir das *jus reformandi et ordinandi* aber weiter erörtern, sei noch einmal auf den Grund allen Rechts der Kirche hingewiesen. Es beruht darin, daß Gott selbst Mandate, Ordnungen, Weisungen einsetzt (z. B. den Auftrag zur Taufe, zur Abendmahlfeier, zur Absolution, den Missionsauftrag; das Amt der Kirche) und sich selbst kundgibt als „nicht ein Gott der Unordnung (*akatastasis*), sondern des Friedens“, demgemäß es „ehrbar und ordentlich (*kata taxin*)“ in der Kirche zugehen soll (1. Kor. 14, 33.40).

Zu dieser positiven Begründung des Kirchenrechts kommt die negative: als in die Welt hineingestellte Institution nimmt die Kirche in ihren Gliedern an der Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit der Menschen teil (ohne daß dies ihr eigentliches Wesen ausmacht!). Um dieser Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit der Menschen – auch der Christen! – bedarf es der Sicherung des Auftrags der Kirche durch das Recht.

Die Einzelentscheidungen des *jus ecclesiasticum* adaptieren die Norm des *jus divinum* auf die gegebene Situation, rufen sie ins Gedächtnis und wenden sie an, wobei jeweils zu prüfen ist, ob der Einklang mit der Grundnorm des Evangeliums noch besteht. Das *jus ecclesiasticum* bleibt also dem *jus divinum* nachgeordnet und unterworfen, folgt ihm als *jus humanum*. Und nichts ist verheerender, als wenn solches *jus humanum* in der Kirche zu einem unveränderbaren *jus divinum* erklärt wird. Es gilt, beides zu unterscheiden, auch wenn es nicht voneinander zu trennen ist.

Wenn wir uns nun dem jus reformandi und jus ordinandi im besonderen zuwenden, so geht es dabei nicht nur um den Inhalt dieses jus (also: was meint „reformare“ und „ordinare“ in diesem Zusammenhang?), sondern auch um die Träger dieses Rechts.

Ecclesia semper reformanda?

Es gilt als ausgemacht, daß es ein genuin lutherischer Grundsatz sei, von der Kirche als stets und bleibend der Reform bedürftig zu reden: „ecclesia semper reformanda“, heißt es. Weniger bekannt ist, daß dieser Grundsatz gar nicht auf lutherischem Boden gewachsen ist, sondern ein ganz anderes Denken in seinem Hintergrunde steht. Man redete zuerst im Kontext des spätmittelalterlichen, aber vorreformatorischen Reformkonzilien von „ecclesia semper reformanda“, dann aber vor allem im niederrheinischen reformierten Pietismus. Nein, „semper reformanda“, das war nicht das Anliegen der Lutheraner. Wohl aber galt es im 16. Jahrhundert, eine Neuordnung der zerrütteten kirchlichen Verhältnisse herbeizuführen.

Das landesherrliche Kirchenregiment

Das geschah bekanntlich nicht in einem einmaligen rechtsetzenden Akt, sondern durch viele Einzelentscheidungen, die von den weltlichen Herrschern erlassen wurden – nicht als Herrschern, als Landesherrn, als Fürsten, die mit weltlicher Macht ausgestattet waren, sondern weil sie Kirchglieder waren an hervorragender Stelle, sogenannte „praecipua membra ecclesiae“, darum auch eine besondere Verantwortung trugen, die sich schon in der vorreformatorischen Zeit mit der sogenannten „advocatio ecclesiae“, dem Auftrag zu Schutz und Fürsorge für die Kirche, ergeben hatte. Daß es nun die weltlichen Herrscher waren, die das Geschick der Kirche bestimmten, rührte von daher, daß sich die Bischöfe weithin (jedenfalls im mitteleuropäischen Raum) der Reformation verweigerten.¹ So stieß die Bereitschaft der reformatorischen Seite, die bischöfliche Aufsicht, ja das bischöfliche Amt, die herkömmliche Struktur und Hierarchie anzuerkennen und fortzuführen, wenn denn nur das Evangelium geduldet würde, ins Leere.

Erleichtert wurde diese Betrauung der Landesherrn mit der bischöflichen Aufsichtsfunktion durch eine herkömmliche, aus dem Spätmittelalter ererbte Aufspaltung des Kirchenregiments, wonach die Verwaltung und die geistlichen Obliegenheiten in den Bistümern häufig getrennt waren. Vielfach beschränkten sich die Bischöfe auf den administrativen Teil ihrer Aufgaben und delegierten die geistlichen Funktionen (soweit diese nicht gänzlich vernachlässigt wurden). Manche Bischofssitze waren mit Männern besetzt, die nie im Leben eine

¹ Vgl. dazu H. Schatz, Die evangelischen Bischöfe des Bistums Pomesanien, in: Lutherische Beiträge 3/2013, S.158–173.

Bischofsweihe empfangen, zum Teil noch nicht einmal die Priesterweihe. Um ein Beispiel zu nennen, das die Situation beleuchtet: Der Erzbischofsstuhl von Köln hatte in der Zeit von 1556 bis 1650 (also fast 100 Jahre lang!) keinen einzigen Inhaber mit einer Bischofsweihe – und dies in einem beim Papst verbliebenen Erzbistum! Was heute kaum verständlich erscheint, galt in damaliger Zeit für nicht ungewöhnlich oder fragwürdig.

Landesherrn also sicherten die rechtliche Seite der kirchlichen Neuordnung ab; den Theologen blieb die geistliche Seite anvertraut: Festsetzung des Inhalts von Kirchenordnungen, der Gottesdienstformen, Vollzug von Ordinationen und anderes mehr. In Deutschland gingen diese bischöflichen Funktionen auf die Superintendenten über, deren Amt einen bischöflichen Charakter trug.²

Was mit dem Verlust des Kirchenregiments durch die Bischöfe verlorengegangen war und was man sich mit der Etablierung der Landesherrn als „Notbischöfe“ eingehandelt hatte, wurde zunächst nicht erkannt. Daß hier die Auslieferung der Kirche an den Staat, an weltliche Macht eingeleitet wurde, hat man in manchen Fällen wohl gesehen, häufiger nur geahnt, in keinem Falle aber verhindert, denn es beunruhigte niemanden: waren doch die Landesherrn in der Regel fromme Christen, Glieder der Kirche, die sich dem Wort Gottes unterwarfen.

Den Landesherrn selbst kam eine Freigabe der Kirche aus ihrer Aufsicht nicht in den Sinn, zu stark war das Eigeninteresse der weltlichen Machthaber, zu verlockend blieb der Macht- und Finanzzuwachs, der ihnen zugefallen war. Die Grenzen zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt und Jurisdiktion waren ohnehin fließend. Und was sich zunächst in einer Notsituation „wie von selbst“ ergeben hatte, wurde alsbald dann auch juristisch und theologisch untermauert mit angemessenen staatskirchenrechtlichen Theorien: die Macht über die Kirche, der Summepiskopat wurde ihnen zugesprochen nicht mehr nur als Kirchengliedern mit besonderer Verantwortung, sondern in ihrer Funktion als Staatsoberhaupt – weil die Kirche selbst nur noch als Verband, als Korporation im Staat verstanden wurde, als Teil des Staatswesens, eben als Staatskirche. Eine Trennung von Kirche und Staat war im 16. Jahrhundert noch undenkbar, im 17. ebenfalls, wurde erst mit der Französischen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts ein Desiderat, ja ein Ideal. Und selbst dann ging es im 19. Jahrhundert damit erst ganz langsam voran, obwohl sich die Staaten Europas zunehmend zu konfessionsneutralen, säkularisierten Gebilden entwickelten. Es ist eine lange, komplizierte und notvolle Geschichte, die sich da abspielte. Die Entstehung der ersten staatsfreien lutherischen Kirchen in Deutschland und – unter ganz anderen Bedingungen – in Nordamerika ist in diesem Zusammenhang von erheblicher Bedeutung. In Deutschland fand der landesherrliche Summepiskopat und damit das Staatskirchentum erst 1918 sein Ende, als nach dem 1. Weltkrieg die

2 Vgl. Werner *Elert*, *Der bischöfliche Charakter der Superintendentur-Verfassung*, 1935.

Monarchie von der republikanischen Staatsform abgelöst wurde. In anderen europäischen Staaten hat diese Entwicklung noch viel länger gedauert.

Ius reformandi

Das *ius reformandi*, das sich die Regenten zugelegt hatten, war in den vier Jahrhunderten seit der Reformation weidlich in Anspruch genommen und mißbraucht worden. Ursprünglich bezeichnete es das Privileg der Territorialfürsten (der geistlichen wie der weltlichen), den Bekenntnisstand ihres Territoriums festzulegen oder zu verändern („*cuius regio, eius religio*“). Die Untertanen hatten der Religionspolitik ihres Landesherrn zu gehorchen, im Konfliktfall blieb ihnen nur das Recht zur Auswanderung – so legte es der Augsburger Religionsfriede 1555 fest. Knapp 100 Jahre später, im Friedensschluß nach dem 30jährigen Krieg, wurde es eingeschränkt: der Bekenntnisstand der einzelnen Territorien wurde auf Dauer festgeschrieben und damit der Verfügungsgewalt des Landesherrn entzogen. Der Staat sollte nun den Bekenntnisstand garantieren, aber nicht verändern. Wechselte der Landesherr das Bekenntnis, so blieb der Bekenntnisstand des Territoriums unangetastet – was natürlich in solchen Fällen die Ausübung des Kirchenregiments erheblich komplizierte. Abermals 170 Jahre später, am Anfang des 19. Jahrhunderts, war das längst vergessen: Staatsgewalt zwang in weiten Teilen Deutschlands die lutherische Kirche zur Auflösung oder zur Verschmelzung mit den Reformierten. Heute dagegen verändert kein Staat mehr die konfessionelle Grundlage der Kirche, er gewährleistet sie aber ebensowenig, denn er verhält sich neutral. Es ist die Kirche selbst, die vielfach ihren Bekenntnisstand preisgibt oder ihn verwässert, und das mit viel subtileren Methoden als ehemals.

Träger des *ius ecclesiasticum*

Luther und die lutherische Reformation hatten die Frage mehr oder weniger offen gelassen, wem die Kompetenz zur Rechtsetzung, die *potestas ecclesiastica* denn eigentlich zufalle. Fest stand der Grundsatz: Das Wort Gottes hat alles zu regieren – nur liefert es eben über die Grunddaten hinaus keine Einzelregelungen von zeitloser Gültigkeit. Sollten jetzt weltliche Machthaber oder die Kirchengemeinden oder die (damit weithin identischen) „kommunalen“, also „politischen“ Gemeinden oder die Territorialkirchen als ganze durch ihre Organe (welche sind das?) oder die Bischöfe das Kirchenregiment ausüben? Daß es eigentlich Sache der Kirche selbst sei, sich zu regieren, war im Prinzip unbestritten, und die Landesherrn, die faktisch das Kirchenregiment führten, taten es ja nominell als Glieder der Kirche – aber das änderte sich, wie schon angedeutet.

Heute kann man in vielen Abhandlungen lesen, daß die lutherische Doktrin vom Priestertum der Gläubigen mit der Gleichstellung aller Christen vor Gott auch die Gleichheit aller im Kirchenrecht festlege: Die ganze Kirche (verstanden

als die Summe ihrer Glieder) habe das Kirchenregiment, die Kirchenleitung auszuüben. Interessanterweise findet sich solche Auffassung freilich kaum in irgendwelchen reformatorischen Dokumenten und erweist sich bei genauem Zusehen als nachträgliches Postulat: Rechtshoheit, also auch das *jus reformandi et ordinandi*, käme dem Kirchenvolk, den Gemeinden zu, die nach demokratisch-parlamentarischem Muster durch ihre Synoden repräsentiert werden.

Lassen wir dahingestellt, ob sich in dieser Sicht der Dinge nicht auch ein Stück aufklärerischen Kirchenverständnisses artikuliert, wonach die Kirche eben eine menschliche Schöpfung sei, eine Korporation, entstanden aus dem Zusammenschluß von einzelnen oder Gruppen zu einer „Religionsgemeinschaft“. Sicher ist jedoch, daß ein demokratisch-parlamentarisches Majoritätsprinzip zur Wahrheitsfindung nicht taugt. Und der übliche Verfassungsgrundsatz, daß der Bekenntnisstand einer Kirche der Beschlußfassung durch Synoden entzogen sei, hindert ja bekanntlich nicht daran, das Bekenntnis und die Geltung der Hl. Schrift ggf. hintanzusetzen und auszuhebeln durch synodale Mehrheitsbeschlüsse, wie Beispiele des 19. und 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart zur Genüge zeigen.

August Vilmar, einer der großen deutschen lutherischen Theologen des 19. Jahrhunderts, spürte dies, als er seiner Befürchtung Ausdruck gab, der „Herr Omnes“ (worunter er kirchenfremde Mehrheiten verstand) könne in der Kirche Einfluß gewinnen und Macht ausüben. Er setzte dagegen auf die Amtsträger der Kirche und auf deren völlige Freiheit vom Staat – und war damit dem Bekenntnis nicht fern.

Luther selbst hatte in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 bei heftigster Ablehnung des päpstlichen Anspruchs, das Haupt der ganzen Christenheit zu sein, die Aufgabe des Kirchenregiments den Bischöfen zugesprochen: „Darum kann die Kirche nimmermehr baß (= besser) regiert und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Häupt Christo leben und die Bischof alle gleich nach dem Ampt (omnes pares officio), (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakramenten, Gebeten und Werken der Liebe etc. ... wie die Apostel auch getan und hernach alle Bischöfe, bis der Bapst seinen Kopf über alle erhub“ (Art. Smalc. III, 4, 9, S. 430). Hier zeichnet sich ein Bischofskollegium als Leitungsorgan der Kirche ab. Und daß die Kirche üblicherweise durch ihre Bischöfe handele, war ohnehin unstrittige und allgemeine Überzeugung im lutherischen Lager.

Ius ordinandi

Im „Tractatus de potestate et primatu papae“ vom gleichen Jahr 1537 haben wir das sicherlich bedeutendste Lehrdokument der lutherischen Reformation zur Frage des *jus reformandi et jus ordinandi* neben dem Artikel XXVIII der *Confessio Augustana*. Melanchthon stellt darin fest, daß da, wo wahre Kirche sei, auch das Recht bestehe, Diener der Kirche auszuwählen und zu ordinieren, denn die Kirche kann ja nicht ohne das Amt sein. Was aber meint Melanchthon,

wenn er sagt, „die Kirche“ habe das „*jus eligendi et ordinandi ministros*“ (Tractatus § 69, S. 491)? Nun, zunächst einmal wird hier bestritten, daß das *jus ordinandi* exklusiv bei den Bischöfen liege, und zwar mit dem Hinweis, daß eine Rangordnung innerhalb des durch die Ordination verliehenen Amtes nur menschlichen Rechtes sei, ein Bischof mithin nicht mehr Weihegewalt besitze als ein Pfarrer. Damit wird für die presbyterale Ordination theologische Legitimität in Anspruch genommen – unter Berufung auf den Kirchenvater Hieronymus und die von ihm geschilderte Praxis in der Alten Kirche (Tract. § 62f, S. 489f). Wenn es aber im Tractatus heißt: „*Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros*“ (Tract. § 67, S. 491, = „wo auch immer Kirche ist, dort ist das Recht, das Evangelium auszurichten. Deshalb muß die Kirche das Recht behalten, Diener zu berufen, zu wählen und zu ordinieren“), und ferner: „*hoc jus est donum proprie datum ecclesiae*“ (ebd., = „solches Recht ist ein Geschenk, welches der Kirche eigentlich von Gott gegeben ist“), so wird damit nicht der herkömmlichen Zuordnung des *jus ordinandi* der Abschied gegeben, vielmehr sollen Gemeinde und Amtsträger zusammenwirken als „die Kirche“: Wahl durch das Kirchenvolk, Ordinationsvollzug („*confirmatio electi*“) durch Handauflegung des Bischofs, alles gemäß altkirchlichem Vorbild (Tract. § 70, S. 491f). *Confirmatio* oder *comprobatio*, „Bestätigung“ ist hier freilich nicht zu verstehen in dem eingeschränkten Sinne, in dem wir diese Begriffe heute anwenden, nämlich als bloß formaler Akt. Bei einer „*confirmatio*“ im Sinne des Tractatus passiert mehr – und ohne Handauflegung des Bischofs oder eines ordinierten Amtsträgers, der diese bischöfliche Funktion ausübt, wäre die „Ordination“ nicht als rechte Ordination, nicht als apostolische Einsetzung und Autorisierung verstanden worden.

Daß man das bischöfliche Amt nicht abschaffen wollte, habe ich schon betont. Der Artikel XXVIII der *Confessio Augustana* belegt dies eindrücklich. Er redet unbefangen von den Bischöfen als Trägern des kirchenleitenden Amtes, so wie es seit Jahrhunderten bestand. Daß seine Autorität (*potestas ecclesiastica*) von weltlichem Regiment (*potestas gladii seu civilis*) klar zu unterscheiden sei, spricht dabei das in damaliger Zeit besonders aktuelle Problem an: die häufig den Bischöfen zugewachsene weltliche Macht als Landesherrn, Fürsten, Regenten. Es wird aber keine strikte Trennung beider Gewalten gefordert, nur die deutliche Unterscheidung. Die Bischöfe können weiter in ihrer Stellung als weltliche Regenten amtieren, wenn nur beide *potestates* nicht vermischt werden. Geistliche Gewalt kann und darf nämlich nicht durch Zwangsmaßnahmen ausgeübt werden, sondern allein durch's Wort („*sine vi humana, sed verbo*“, CA XXVIII, § 21, S. 124), im Unterschied zur weltlichen Gewalt, die ggf. zu Zwangsmaßnahmen greifen soll. Als Landesherrn fungieren Bischöfe nach menschlichem Recht, als Bischöfe sind sie *jure divino* bestellt. Und als solche, als Bischöfe, ist ihre Aufgabe die Ausübung der *potestas clavium*: „Derhalben

ist das bischöflich Amt nach gottlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen... aus christlicher Gemein ausschließen“ (CA XXVIII, § 21, S. 123f).

Gehorsamspflicht und seine Grenzen

Indem alles bischöfliche Handeln somit auf Evangeliumsverkündigung (einschließlich Sakramentsdarreichung) rückbezogen wird und ihm allein zu dienen hat, wird einer Veräußerlichung des Leitungsamtes in der Kirche entgegengetreten. Das kirchliche Amt – und dies gilt sowohl für das Amt des Pfarrers wie das des Bischofs – ist „grundsätzlich Gnadenmittelamt und erst von daher auch in gewissem Sinne Leitungsamt, zu keinen Fall aber umgekehrt“, wie Ernst *Kinder* feststellt.³ Seine Vollmacht ist allein die von Wort und Sakrament abgeleitete, mit diesen Gnadenmitteln gegebene Vollmacht, und die Leitung der Kirche ist geistliche Leitung mit Wort und Sakrament und um dieser Gnadenmittel willen eingesetzt. Alles, was ein Bischof tut, hat diesem Ziel zu dienen. Auch Lehraufsicht, Lehrbeurteilung und – im äußersten Falle – die Exkommunikation sind ganz diesem Zweck untergeordnet: Gewährleistung der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung. Diese Aufgabe, Wort und Sakrament Wirkraum zu schaffen, ist de jure divino und unverzichtbar; daher gebührt den Bischöfen und allen, die bischöfliche Funktionen erfüllen, insoweit Gehorsam: „Und desfalls seind die Pfarrleut und Kirchen schuldig, den Bischöfen gehorsam zu sein, lauts dieses Spruchs Christi, Lucä am 10.: ‚Wer euch höret, der höret mich‘“ (CA XXVIII, § 21, S. 124). Es ist Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes. Und genau dort liegt auch die Grenze der Gehorsamspflicht: wo dem Wort Gottes zuwider gehandelt, angeordnet, beschlossen wird, da ist Gehorsam nicht nur nicht erlaubt, da ist Widerspruch und Widerstand gefordert.

Im übrigen sind alle Anordnungen, Regelungen, Bestimmungen, die vom kirchenleitenden Amt erlassen werden, vom ius divinum abgeleitetes menschliches Recht, sinnvoll und nützlich, solange alles der Kirche und ihrem Auftrag dient. Wenn dem also nur eingeschränkte Verbindlichkeit zukommt, so heißt das: um der Liebe willen, um guter Ordnung willen, um der Eintracht und des Friedens willen, ist es zu halten. Was dem Evangelium jedoch widerspricht, hat seine Verbindlichkeit verloren, ist von vornherein ungültig, dem hat ein Christ den Gehorsam zu verweigern.

Gehorsam in der Kirche, gegen die Amtsträger und ihre Anordnungen, insonderheit gegen die Bischöfe ist Gehorsam gegen Christus und das Evangelium. Die Autorität der Amtsträger und Bischöfe ist relativ, konstituiert allein durch Christus und das Evangelium. Nur da, wo sie „vice et loco Christi“ reden und handeln, reden und handeln sie mit dem ganzen Gewicht des „Haec dixit Dominus“.

3 Der Ev. Glaube und die Kirche, 1958, S.151.

Von Büchern

Gottfried Hoffmann, Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon: Legitimationsstrategien in der innerreformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl, 2. Auflage, Edition Ruprecht, Göttingen 2011, ISBN 978-3767571426, 274 S., 37,90 €.

Dieses Buch hat eine bemerkenswerte Vorgeschichte. Ursprünglich wurde diese Heidelberger Dissertation unter Peter Brunner 1972 als Manuskript veröffentlicht. Fast 40 Jahre später kommt es nun in zweiter Auflage erneut auf den Markt, herausgegeben von der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel anlässlich des 80. Geburtstages des Verfassers, der 25 Jahre in Oberursel lehrte.

Das Datum der ursprünglichen Veröffentlichung ist insofern bedeutsam, als ja im Folgejahr die „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa,“ kurz „Leuenberger Konkordie“ veröffentlicht wurde, die die wesentlichen Lehrunterschiede zwischen reformierten, unierten und lutherischen Kirchen in Europa ausräumen sollte, um sie als nun „reformatorische“ Kirchen zur Kirchengemeinschaft zu befähigen. Zentral ging es in „Leuenberg“ also auch um die Lehre vom Abendmahl und die über 400 Jahre währenden „innerreformatorischen“ Trennungen in diesem Lehrpunkt. Hoffmanns Dissertation, in der es um die Aufarbeitung eines oft übersehenen Aspektes der Anfänge dieser Kontroverse geht, fällt also in die Jahre, die zu „Leuenberg“ hinführten.

Interessant ist freilich ebenfalls, daß Hoffmanns Doktorvater als Kommissionsmitglied an der Ausarbeitung der „Arnoldshainer Abendmahlsthesen“ von 1957 maßgeblich beteiligt war, die nicht nur die Abendmahlsgemeinschaft zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen der EKD theologisch ermöglichen sollte, sondern die auch zur Grundlage der „Leuenberger Konkordie“ von 1973 wurde. Brunner nahm jedoch an den zu letzterer führenden Gesprächen und Arbeiten nicht mehr teil, obwohl er dazu eingeladen worden war.

In Hoffmanns Arbeit geht es konkret darum, wie vier Hauptvertreter der ersten Reformatorengeneration – Oekolampad (1482–1531), der Reformator Basels; Zwingli (1484–1531), der Reformator Zürichs; Luther (1483–1546); und Melanchthon (1497–1560) – einschlägige Kirchenväterzitate einsetzen, um ihre jeweilige Position in der Abendmahlsfrage zu untermauern.

Hoffmann geht es hierbei zunächst ums historische Sichten, noch nicht ums dogmatische Werten. Er untersucht also nicht systematisch, welcher Reformator nun die Väter zu Recht auf seiner Seite hatte. Er deutet jedoch immerhin an, wie eine solche Beurteilung ausfallen müßte. Folgt man nämlich David Friedrich

Strauß, dem wirkmächtigen Tübinger Theologen aus dem 19. Jahrhundert, in seiner Einschätzung, daß die westlich-abstrakten protestantischen Lehrer des 16. Jahrhunderts auseinanderrissen, was die orientalische Denkungsart der Kirchenväter noch zusammen denken konnte – nämlich die „Symbolik“ und die „Realistik“ des Sakraments –, dann, so argumentiert Hoffmann, müßten doch diejenigen in Kontinuität zur Alten Kirche stehen, die die „Realistik“ im Altarsakrament bewahren und sie nicht einer bloßen „Symbolik“ aufopfern.

Rein statistisch gesehen zeigt sich Hoffmann zufolge, daß Oekolampad und Melanchthon am häufigsten auf die Kirchenväter zurückgreifen, während dies bei Zwingli und Luther zurückhaltender erfolgt.

Theologisch fanden sich jedenfalls die Schweizer Reformatoren unter Begründungszwang. Denn sie mußten ja zeigen, daß ihr symbolisches Abendmahlsverständnis keine neue Idee war – „neu“ hieß ja damals auch immer „falsch“ in der Kirche. So ging es ihnen also darum darzulegen, daß der mittelalterliche „Realismus“ in der Abendmahlsfrage (man denke nur an den Realismus eines Paschasius Radbertus, der in Berengars Bekenntnis von 1059/1079 widerhalte und den Luther aufnahm (s. WA 26, 442–443); – interessanterweise griff Radbertus im 9. Jhd. ja auch auf einen Kirchenvater zurück: Ambrosius) seinerseits eine Innovation gegenüber dem symbolischen Konsensus der Alten Kirche (und damit der wahren Bedeutung des NT) darstellte. Augustinus diente ihnen als Hauptzeuge für ihre symbolisch-psychologisierende Deutung des Abendmahls.

Hoffmann führt aus, wie bestimmte hermeneutische Weichenstellungen dafür sorgen, daß der Konsensus der Väter mit dem übereinstimmen, was Oekolampad und Zwingli bereits als wahre Bedeutung des Abendmahls festgestellt hatten: Die Abendmahls-elemente sind Zeichen für etwas Abwesendes – Christi menschlicher Leib, der in der Vergangenheit am Kreuz geopfert worden war, der sich jedoch gegenwärtig in räumlich begrenzter Weise im Himmel zur Rechten des Vaters befindet. Dieser Leib ist den Gläubigen aber bereits von innen her bekannt, nämlich durch eine unvermittelte Wirkung der göttlichen Natur Christi oder des Geistes. Entsprechend haben die Einsetzungsworte also eine bildlich-übertragene Bedeutung, die nur grober Materialismus übersehen kann.

So geschieht also das Abendmahls-wunder eigentlich nicht an Brot und Wein, sondern in den Herzen der Gläubigen. Sie erkennen, daß die irdischen Elemente sie vom Sichtbar-Leiblichen zum Geistlich-Unsichtbaren führen sollen.

Die ältere Forschung war bisweilen versucht, Oekolampad und Luther als einig in der Frage der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu sehen (z.B. W. Köhlers Buch *Zwingli und Luther* von 1924). Man mag dem Basler Reformator die Schuld dafür in die Schuhe schieben wollen, denn in seinen Diskussionen mit Melanchthon behauptete der erstere ja: Der Streit geht nicht um die Gegenwart Christi im Abendmahl als solche, sondern nur um die Art dieser Gegenwart.

Man sieht hier gleich, wie „Leuenberg“ ein paar Jahrhunderte später auf dieser Behauptung aufbauen kann: „Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung [des Essens und Trinkens] absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln.“ Hoffmann zeigt jedoch, daß Oekolampad nie über eine „geistliche“ Gegenwart Christi im Glauben hinausging, welches eine relationale, nicht jedoch substantielle Gegenwart außerhalb des Glaubenden in den irdischen Elementen des Sakraments darstellt.

Obwohl Luther statistisch im Gebrauch von Väterziten hinter Oekolampad zurücksteht, haben diese doch auch hier eine wichtige ekklesiologische Bedeutung: Die Kirche – als Artikel des Glaubensbekenntnisses und aufgrund göttlicher Verheißung – ist ohne Ende. Die rechte Abendmahlslehre ist eine notwendige Bedingung für das Bestehen der Kirche. Es ist daher unmöglich zu behaupten, wie Oekolampad und Zwingli es taten, daß die rechte Lehre in diesem Artikel über Jahrhunderte hin völlig von der Kirche abwesend war.

Hoffmann merkt für Luther an, daß für ihn „der *Consensus ecclesiae* zu einem theologischen Argument von Rang“ wurde (155), ohne daß damit jedoch der Primat der Schrift bestritten würde. Die Väter erscheinen also nicht als Richter über die Schrift, sondern als Zeugen für ihre katholische Wahrheit über Zeit und Raum, obwohl Luther zugibt, daß diese Wahrheit oft unter viel Irrtum verborgen war.

Dieses Verständnis der Väter als Zeugen für die Wahrheit der rechtverstandenen Schrift begegnet auch in dem „Verzeichnis der Zeugnisse“, das der Konkordienformel seit 1580 als patristische Untermauerung der Artikel vom Abendmahl und von der Person Christi beigegeben wurde. Auch die von M. Chemnitz, T. Kirchner und N. Selnecker 1583 verfaßte Apologie des Konkordienbuchs ist streckenweise eine intensive Auseinandersetzung mit den Reformierten über die richtige Auslegung der einschlägigen Texte der Kirchenväter. Hoffmanns Studie ist also auch eine Erinnerung daran, daß diese beiden späteren lutherischen Lehrdokumente die Diskussion fortführen, die in den 1520ern von den Reformatoren der ersten Generation zu einer Zeit begonnen wurde, als Texte der patristischen Zeit auf Griechisch nun in gedruckter Form im Westen eine weitere Verbreitung fanden als jemals zuvor.

Melanchthon ist schließlich die, historisch gesehen, vielleicht interessanteste Persönlichkeit in Hoffmanns Studie. Denn von den hier präsentierten vier Theologen war nur er es, der seine Position im Verlauf der ersten Abendmahlskontroverse während der 1520er und 1530er Jahre änderte – sowohl im Hinblick auf die Bedeutung des Abendmahls als auch in Bezug auf den Sinn des Väterkonsenses.

Hoffmann fragt also: Warum und wann veränderte Melanchthon seine Position? Während einige behaupten, daß Melanchthon seine Position bald nach Kenntnisnahme von Oekolampads Dialog *Quid de Eucharistia veteres*

tum Graeci, tum Latini senserint („Was die griechischen und lateinischen Väter von der Eucharistie hielten“) aus dem Jahr 1530 änderte, teilt Hoffmann diese Meinung nicht. Vielmehr sieht er einen Brief Melanchthons vom 16.9.1534 als den *terminus ante quo* an. Dort vertrat Melanchthon zwar noch die *vera et substantialis praesentia* („die wahre und wesentliche Gegenwart“), meinte jedoch, die „Veränderung des Brots“ und die „Zertrennung von Leib und Blut“ (Luthers sakramentale Einheit!) aufgrund seiner neuen patristischen Erkenntnisse nicht mehr vertreten zu können. Damit wurden auch der griechische Meßkanon und Vulgarius, von Melanchthon noch 1531 in der Apologie zitiert (vgl. BSLK 248, 13–21), als Zeugnisse für den patristischen Konsensus hinfällig.

Eine rein symbolische Deutung des Abendmahls fand Melanchthon jedoch ebenfalls unbefriedigend, da sie der 1535 festgestellten „verwunderlichen Vielfalt“ in der von den führenden Theologen der Alten Kirche vertretenen Sichtweisen zum Abendmahl nicht entsprach. Hoffmann sieht daher die 1535er Ausgabe seiner *Loci theologici* als Melanchthons Versuch an, die Summe seiner patristischen Studien zu formulieren: „Die alte Kirche wird ... zum Zeugen einer durch den Gebrauch gewirkten leiblichen Verbindung des Kommunikanten mit seinem Herrn, die durch das Essen und Trinken des Brots und Weins vermittelt wird, ohne daß eine Verbindung des Brots mit dem Leibe Christi selbst stattfindet“ (238).

Man wird Melanchthon in der Abendmahlsfrage also leider unter die auf dem „weiten Meer“ der Schriften der „alten Kirchenlehrer“ (BSLK 1135, 10–11) Verschollenen zählen müssen. Denn, anders als Luther, wollte er eine Synthese der empirischen Vielfalt erstellen, anstatt die Klarheit der Schrift auch zum methodischen Ausgangspunkt der Patristik zu machen. Denn schon auf dem Marburger Kolloquium im Jahre 1529 formulierte Luther in Anlehnung an Augustinus die folgende hermeneutische Regel hinsichtlich der diversen Schriften und Meinungen der Kirchenväter (vgl. WA 30/III, 141–142, 148–149): „Wenn die Väter sprechen, laßt sie uns nach dem Kanon der Schrift annehmen. Wenn sie ihm zu widersprechen scheinen, dann soll man ihnen mit einer interpretierenden Glosse helfen oder sie verwerfen.“

Zusammenfassend kann man sagen, daß an der lutherischen Abendmahlslehre Interessierte in Hoffmanns Buch wertvolle Hintergrundinformationen zum ersten Abendmahlsstreit finden werden, die ein Schlaglicht auf die Bedeutung der neu zugänglich gewordenen Väterchriften – gerade auch in ihrer offensichtlich verwirrenden Vielfalt – für die sich ausformende Reformation werfen. Diese Studie ist damit auch hilfreich für das Verstehen der kirchenväterlichen Bezüge der lutherischen Bekenntnisschriften von der Apologie bis hin zur Konkordienformel.

Desweiteren läßt Hoffmanns Dissertation nicht nur zu vertiefter kirchengeschichtlicher Detailarbeit ein, sondern wirft auch die wichtige theologische Frage der Kontinuität zwischen der lutherischen Abendmahlslehre

und der des Mittelalters und der Alten Kirche auf, die zuletzt ja im Hinblick auf die Bedeutung der Einsetzungsworte für die Konsekrationshandlung kontrovers diskutiert wurde (vgl. nur D. Wendebourg, „Noch einmal ‚Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?‘“, ZThK 99 (2002), 400–440).

Damit steht natürlich eine (noch) weitere Frage im Raum: Wie steht es überhaupt mit der Kontinuität der lutherischen Kirche zur Alten Kirche? Gerade im Hinblick auf die Einheit in der Lehre vom Sakrament des Altars behauptete Luther ja 1541 gegen Hans Wurst (WA 51, 480): „Denn wir sind mit der alten Kirchen einerley Kirchen, ynn einerley Sacrament.“ Anders gefragt, dienen patristische Studien heute noch dem Aufweis dieser Kontinuität mittels der bereits erwähnten hermeneutischen Regel Luthers, oder hat man sich längst mit Melanchthon auf eine abenteuerliche Seereise begeben, die kurzfristige ökumenische Gewinne in Genf, Rom oder Konstantinopel verspricht, aber nicht im himmlischen Heimathafen der Christen endet?

Holger Sonntag

Editorial

20. 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 Abonnennten, 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.

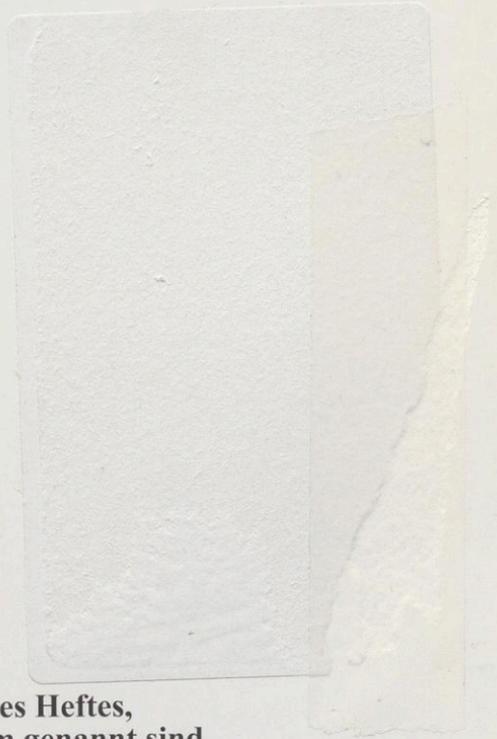
- Wenn Sie noch Selbstzahler sind, dann überlegen Sie doch bitte, ob Sie nicht künftig am Lastschriftverfahren teilnehmen wollen. Sie erleichtern uns dadurch unsere Arbeit. Für diesen Fall benötigen wir ein SEPA-Lastschriftmandat, das wir Ihnen auf Wunsch zuschicken werden.

- Adressänderungen bitten wir jeweils umgehend uns mitzuteilen:

Lutherische Beiträge – Papenstieg 2 – 29559 WRESTEDT – DEUTSCHLAND

Theologische Fach- und Fremdwörter

eklektisch = aus bereits Vorhandenem auswählend – **pragmatisch** = auf die anstehende Sache und entsprechendes praktisches Handeln gerichtet; sachbezogen – **Semipelagianismus** = altkirchliche Irrlehre, die die Erbsünde leugnet und den freien Willen des Menschen vertritt – **Eschaton** = das Ende der Tage und der Welt – **Summepiskopat** = die oberste Kirchengewalt der Landesfürsten in den deutschen evangelischen Kirchen bis 1918



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

Pfarrer
Dr. Daniel Schmidt

Klein Oesinger Str. 14
29393 Groß Oesingen

Bischof i.R.
Dr. Jobst Schöne

Fischerhüttenstr. 87
14163 Berlin

Pfarrer
Dr. Holger Sonntag

Hiram, Ohio
USA

Evangelium predigen ist nichts anderes, als daß Christus zu uns kommt oder wir zu ihm gebracht werden.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- R. Slenczka: Das Unverständnis von Rechtfertigung
in der Kirche der Reformation
- G. Kelter: Magnus Consensus

Rezension:

- A. Grünhagen: M. Schätzel/G. Heyn (Hg.), O. Schmeckenbecher, R. Kabitz,
Lebenswege verstehen
- A. Wenz: D. Scaer, Infant Baptism in Nineteenth Century Lutheran Theology
- J. Junker: B. Giertz, Aus der Nähe Gottes leben
- A. Wenz: T. Illg, Ein anderer Mensch werden
- M. Hohls: M. C. Mattes, Twentieth-Century Lutheran Theologians

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 Einzugspreis des Bezugspreises ist auch über Paypal im Internet
möglich. Schreiben Sie dazu eine kurze E-Mail an den Schriftleiter.

Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490

IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen

theol

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2015

ISSN 0949-880X

20. Jahrgang

Aufsätze:

G. Kelter:	Die erste Luther-Ikone	71
R. Slenczka:	Das Unverständnis von Rechtfertigung in der Kirche der Reformation	74
G. Martens:	Taufe und Rechtfertigung	85
R. Kolb:	Das Wirken des Hl. Geistes im 21. Jahrhundert	105
A. Volkmar:	Die Bibel ist ein verborgener Schatz	116



217

Inhalt

Aufsätze:

G. Kelter:	Die erste Luther-Ikone	71
R. Slenczka:	Das Unverständnis von Rechtfertigung in der Kirche der Reformation	74
G. Martens:	Taufe und Rechtfertigung	85
R. Kolb:	Das Wirken des Hl. Geistes im 21. Jahrhundert	105
A. Volkmar:	Die Bibel ist ein verborgener Schatz	116

Von Büchern:

A. Grünhagen:	M. Schätzel, G. Heyn (Hg.), O. Schmeckenbecher, R. Kabitz, Lebenswege verstehen	122
M. Hohls:	M. C. Mattes (Hg.), Twentieth-Century Lutheran Theologians	124
A. Wenz:	T. Illg, Ein anderer Mensch werden	126
A. Wenz:	D. Scaer, Infant Baptism in Nineteenth Century Lutheran Theology	131

Zum Titelbild

Jedes Mal, wenn ein Reformationsjubiläum oder Luthergedächtnis ansteht, wird auch die kunsthistorische Lutherrezeption im Wandel der Zeiten wach. Die Lutherhalle in Wittenberg bewahrt allein rund 2.400 verschiedene Lutherbilder auf, die seit der Zeit von Lucas Cranach dem Älteren entstanden sind. Es ist anzunehmen, daß in dieser Anzahl sicher auch unangemessene Lutherbildnisse enthalten sind. [Zur Kurzinformation für das 20. Jahrhundert: Rentzsch, Siegfried (Hrsg.), Martin Luther – Ein Postkartenalbum, Koehler & Amelang, Leipzig 1983 (84 Postkarten)].

Mit dem Titelbild, einer „vielleicht ersten Luther-Ikone“ (S.73) können vorhandene Luther-Bild-Sammlungen noch erweitert werden. Ihr Ideenurheber Propst Gert Kelter gibt dazu auf den folgenden Seiten (S.71–73) eine ausführliche Erklärung. Ikonen sind nicht als künstlerische Unikate gedacht, sondern als gemalte Lehre und Verkündigung. Die Luther-Ikone kann daher ohne Verletzung des Ideenurheberrechts, das bei Propst Kelter liegt, selbstverständlich bei der Ikonenmalerin Kirsten Voß in Auftrag gegeben und erworben werden. Ein wenig Werbung für die Malerin (E-Mail: ikonenmalerei@web.de), die natürlich auch alle klassischen Ikonen anbietet und für die die Ikonenmalerei nicht nur Leidenschaft und geistliches Herzensanliegen, sondern auch Broterwerb ist, sei an dieser Stelle daher gestattet.

J.J.

Gert Kelter:

Die erste Luther-Ikone

Eine Hamburger Ikonenmalerin fertigt eine Auftragsarbeit der besonderen Art an

Das Reformationsjubiläum 2017, zu dem der 500. Wiederkehr der Veröffentlichung der 95 Thesen zu Ablass und Buße durch Martin Luther am 31. Oktober 1517 in Wittenberg gedacht wird, wirft Licht und Schatten voraus.

„Luther 2017“ lautet der Haupttitel des entsprechenden Jubiläums-Logos der EKD, das eine stilisierte Darstellung des von Lucas Cranach d. Ä. 1529 gemalten Luther-Porträts zeigt. Etwas kleiner darunter folgt dann der Hinweis „500 Jahre Reformation“. Das Cranach-Gemälde stellt den etwas in die Jahre gekommenen und auch schon etwas aus der körperlichen Form geratenen Luther dar und gehört sicherlich zu den am häufigsten verwendeten Luther-Bildern.

Interessante Nebenbeobachtung: Das Logo der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) verzichtet auf eine Abbildung Luthers und weist stattdessen aus: „Blickpunkt 2017 – 500 Jahre Reformation“. Nur ein angedeutetes Luther-Barett über der Null in der Jahreszahl 2017 erinnert daran, daß die Reformation auch etwas mit Luther zu tun hat.

Offenbar möchte die SELK betonen: Es geht bei diesem Jubiläum weniger um die Person Luthers als um die Lehre, die von Luther vertretenen Inhalte, weniger um die Person als um dessen Funktion.

Die Sprache der Bilder ist oftmals lauter, prägnanter und aussagekräftiger als Worte und Texte. Das gilt auch für Bilder von Martin Luther.

1520 präsentiert Lucas Cranach d. Ä. einen Kupferstich, der büstenhaft Luther als Mönch zeigt: Mit Tonsur und augustinischem Habit, von mönchischer Askese und Disziplin gezeichnet.

Kurz nach Erscheinen dieses Porträts, im Januar 1521, wird Luther durch Papst Leo X. mit der Bannbulle *Decet Romanum Pontificem* exkommuniziert. Beim Reichstag zu Worms, ebenfalls 1521 (Mai), wird über Luther die Reichsacht verhängt.

Künstlerisch reagiert Hans Baldung Grien darauf im selben Jahr 1521 mit der Veröffentlichung eines Holzschnittes, der deutliche Ähnlichkeit mit dem Cranach-Kupferstich aufweist und ebenfalls Luther als Mönch zeigt. Allerdings, und hier zeigt sich, daß Grien mit dieser Abbildung weit weniger ein künstlerisches als ein bekennnerisches Interesse verfolgt: In geradezu ikonenhaft anmutendem Stil fügt Grien der Darstellung gezielt einige Attribute mit hoher Aussagekraft hinzu: Luther hat eine aufgeschlagene Bibel in der linken Hand. Mit der Rechten weist er – wie bei Ikonen die Mutter Gottes als „Hodogetria“, als Wegweiserin, auf Christus – auf die Heilige Schrift.

Das Haupt Luthers ist von einem Licht- oder Strahlenkranz umgeben, der deutlich an einen Heiligenschein erinnert. Darüber eine Taube des Heiligen Geistes, von der das Licht auszugehen scheint. Die geistliche Botschaft dieser ikonographischen Attribute: Luther, der vom Papst exkommunizierte und vom Kaiser geächtete Mönch, ist ein Lehrer, der Kirche, der nicht aus sich selbst heraus, sondern geleitet durch Gottes Heiligen Geist die ganze Kirche auf die eine und einzige Mitte, auf Christus und Sein Evangelium von der Gnade hinweist. Das ist seine kirchengeschichtliche, vielleicht sogar heilsgeschichtliche Funktion, die weit über die Person hinausreicht und um die es eigentlich geht.

Die kirchenpolitische Aussage: Luther ist ein von Gott begnadeter Lehrer der Kirche, den ihr nicht treffen und zum Schweigen bringen könnt, auch wenn ihr ihn als Ketzler verurteilt und für vogelfrei erklärt, weil er die Wahrheit des Evangeliums verkündet, die sich durchsetzen wird. Die Abbildung Luthers im Stil mittelalterlicher Heiligenbilder war als Provokation gemeint und wurde natürlich auch so verstanden. Grien stellt über seinen Holzschnitt den Titel: „Martinus Luther, ein dyener Jhesu Christi, und ein wideruffrichter christlicher leer.“

In vielen Amtszimmern lutherischer Pfarrer, in Sakristeien lutherischer Kirchen und in Gemeindehäusern finden sich Bildnisse Luthers. Wohl in den allermeisten Fällen in Gestalt des Cranach-Bildes von 1529: Luther mit Gelehrtentalar und Doktorhut in der im Mittelalter üblichen Baretform.

Mir war immer schon die Griensche Darstellung Luthers als Mönch mit Heiligem Geist, Strahlenkranz und aufgeschlagener Bibel weit sympathischer, weil von der Person Luthers *weg-* und auf seine Funktion für die Kirche *hinweisend*. Eine Reproduktion dieses ikonenhaften Luther-Porträts hing daher bisher in meinem Amtszimmer.

Als Ikonenliebhaber versuche ich seit Jahren, eine kleine Ikonostase zusammenzustellen, bei der möglichst jede Kategorie einer klassischen Ikonostase (also z.B. eine Christus-, eine Marien-, eine Evangelisten-, eine Apostel-, eine Festtagsikone usw.) durch *eine* repräsentative Ikone vertreten sein sollte. In der Kategorie der Kirchenlehrer wird man dabei nur die „üblichen Verdächtigen“ finden: Basilius, Chrysostomos, Athanasius – die „Väter der Ostkirche“ also.

Hans Baldung Griens Holzschnitt war der Anlaß zu dem Wunsch, als Repräsentant der Kategorie der Kirchenlehrer, meiner kleinen Sammlung eine Ikone mit der Abbildung Luthers hinzuzufügen. Ein zugegebenermaßen etwas schrulliger Wunsch, dem jedoch ein seriöses Motiv zugrunde liegt. Nämlich das Selbstverständnis der evangelisch-lutherischen Kirche als „Kirche in der Einheit der heiligen, christlichen und apostolischen Kirche“ (Grundordnung d. SELK) und nicht etwa als schismatische Neugründung aus dem 16. Jahrhundert.

Warum also keine Luther-Ikone? Antwort Nummer eins: Man findet sie nicht. Antwort Nummer zwei: Eine Auftragsmalerei würde mein Budget

übersteigen. Antwort Nummer drei: Ikonenmaler sind üblicherweise überzeugte ostkirchlich-orthodoxe Christen und würden einen solchen Auftrag vermutlich ablehnen.

Erst als ich im Internet auf die Seite der Hamburger Ikonenmalerin Kirsten Voß (www.kirstenvoss.my-kaliviani.com), selbst griechisch-orthodox getauft und lange auf Kreta lebend, gestoßen bin, nahm das Projekt konkrete Gestalt an.

Nach ausführlicher theologisch-geistlicher Argumentation war Kirsten Voß bereit, mir diesen Wunsch zu erfüllen. Und zwar zu einem sehr moderaten Preis (560 €, Blattgold, Eitempera, 20x29 auf Holz) und außerordentlich hohem Engagement, Liebe zu Ausdruck und Detail.

Das Ergebnis, die vielleicht erste Luther-Ikone der Kunstgeschichte, liegt nun vor:

Im klassischen Ikonenstil und nach der Vorlage des Holzschnittes von Hans Baldung Grien sieht der Betrachter den Augustinermönch Martin Luther. In der linken Hand die nun dem Betrachter zugewandte aufgeschlagene Bibel, die in griechischer Sprache den zentralen Vers Römer 3, 28 zeigt: „*So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.*“ Mit der rechten Hand weist Luther auf dieses reformatorische Kernwort hin. Der Mittelfinger der rechten Hand kreuzt dabei den Zeigefinger, sodaß hierdurch die Form eines X, genauer: des griechischen Buchstaben Chi entsteht, mit dem der Name Christos beginnt. Es ist nicht Luther, der der Kirche das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden verkündigt, sondern Christus, um den allein es geht.

In der Herzgegend und die aufgeschlagene Bibel berührend, läßt die Malerin den Faltenwurf des Ordensgewandes in Herzform erscheinen. Ein Hinweis auf den Glauben, der rettet und selig macht und der durch das Hören auf Gottes Wort im Herzen des Menschen als Wirkung des Wortes selbst entsteht.

Luthers Haupt wird nun nicht mehr mit einem aufwendig gestalteten Strahlen- und Lichtkranz der Vorlage von Grien, sondern mit einem in zartem Rot gehaltenen Kreis umgeben. Die Erinnerung an einen Heiligenschein ist beabsichtigt, will aber im Sinne von CA 21 verstanden sein, wonach man der Heiligen in der Weise gedenken soll, „daß wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren und ihnen durch den Glauben geholfen worden ist.“

An der rechten oberen Ecke wird die segnende Hand Gottes erkennbar. Als Wirkung des Segens erkennt man in Gestalt der Taube den Heiligen Geist, der den Hörer des Wortes „durch das Evangelium beruft, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben heiligt und erhält“ (Luther, Kleiner Katechismus, Auslegung des Dritten Artikels).

In der linken oberen Ecke das vertraute Symbol der Lutherrose mit den Initialen M und L. Der Betrachter soll nicht nur wissen, um wen es sich bei dem Abgebildeten handelt, sondern auch an die Botschaft der Lutherrose erinnert werden: Des Christen Herz auf Rosen geht, wenn's mitten unterm Kreuze steht.

Das Unverständnis von Rechtfertigung in der Kirche der Reformation

Dogmatische Bemerkungen
zu dem „Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in
Deutschland“: „Rechtfertigung und Freiheit“ vom Mai 2014

1. Zum Thema:

Zu wiederholten Malen ist in Kirchen der Reformation der Versuch gescheitert, Erklärungen zu dem reformatorischen Zentralthema Rechtfertigung zu verfassen und in kirchlichen Gremien zu verabschieden:

Im Jahr 1963 scheiterte die Vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki bei der Verabschiedung ihrer Vorlage „*Christus heute*“. Eine Theologische Kommission erhielt den Auftrag, das Dokument zu bearbeiten, ohne es jedoch zu ändern. Es erschien dann unter dem Titel „*Rechtfertigung heute*“ mit dem einleitenden Satz: „*Das reformatorische Zeugnis von der Rechtfertigung aus Glauben allein war die Antwort auf die existentielle Frage: ‚Wie finde ich einen gnädigen Gott?‘ In der Welt, in der wir heute leben, ist diese Frage fast verstummt. Geblieben ist die Frage: ‚Wie bekommt mein Leben einen Sinn?‘*“ Damit sollte versucht werden, das Thema Rechtfertigung aus einer geschichtlich überholten Situation in die Welt von heute zu vermitteln. Antwort auf Fragen gehört als Bedarfsforschung mit den Mitteln von Demoskopie und Statistik in den Bereich der Werbung, um auf diese Weise Absatzmöglichkeiten zu ermitteln. Das hat mit Theologie und Kirche überhaupt nichts zu tun, wo es doch einzig und allein um den göttlichen Auftrag geht, verlorene Menschen aus dem Gericht über Lebende und Tote zu retten.

In gleicher Weise wurde in dem „*Evangelischen Erwachsenenkatechismus*“ von 1975 Rechtfertigung aus einem vermuteten veränderten Frage- und Erfahrungshorizont interpretiert: „*Wer bejaht mich so, wie ich bin? – Habe ich eine Daseinsberechtigung, auch wenn ich versage oder muß ich erst beweisen, wie viel ich wert bin?*“. Es wird gefragt: „*Wieso macht Jesus frei?*“, wo es doch wohl richtig heißen müsste: „*Wovon macht Jesus frei?*“ – nämlich von der Sünde. Zugleich werden die konfessionellen Gegensätze einfach als „*Scheingegensätze*“ deklariert.

Schließlich, ohne noch auf einige andere kontroverse Texte einzugehen, wurde am 30. Oktober 1999 zum Reformationsgedenktag eine „*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*“ feierlich in Augsburg von VELKD und päpstlichem Einheitssekretariat unterzeichnet. Dies geschah trotz des wiederholten öffentlichen Protests im Jahr 1998 von 150 und im folgenden

Jahr noch einmal von 243 theologischen Hochschullehrern mit der Forderung, den Text in der vorliegenden Form abzulehnen.

Die Begründung sei hier zitiert: „Die unterzeichneten theologischen Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer erklären in Wahrnehmung ihrer Verantwortung für Theologie und Kirche: I. Die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben ist nach evangelischer Lehre die grundlegende Wirklichkeit des Lebens der Christen wie der Kirche. Von ihr aus sind Lehre, Ordnung und Praxis der Kirche zu bestimmen und zu beurteilen. In der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ (GE) kann es folglich nicht um einen Einzelaspekt der Theologie gehen, vielmehr geht es um das Grundlegende und Ganze, um den Artikel, von dem man nichts weichen oder nachgeben kann‘ (Luther, Schmalkaldische Artikel), mit dem die Kirche steht und fällt. Ein Konsens in der Rechtfertigungslehre muß daher 1. die Wahrheit der Rechtfertigung allein durch den Glauben unverkürzt zur Geltung bringen und 2. sich unmittelbar im Verhältnis der konsentierenden Kirchen zueinander, in ihrer gegenseitigen Anerkennung als Kirche Jesu Christi und in der Anerkennung ihres die Rechtfertigung öffentlich verkündenden Amtes auswirken.“

Daß diese noch nicht so lange zurückliegenden und mit einer umfangreichen Diskussion verbundenen Vorgänge offenbar überhaupt nicht zur Kenntnis genommen wurden, führt dazu, daß in dem vorgelegten Text des Rates sämtliche Grundfehler wiederholt werden, die davon ausgehen, daß man Rechtfertigung für eine zeitbedingte Erfindung von Theologen hält, die den veränderten Gesellschaftsverhältnissen anzupassen ist. So lautet die Leitfrage in diesem neuen Versuch, Rechtfertigung verständlich zu machen: „Wie kann Kirche so gestaltet werden, daß in ihr tatsächlich von Jesus Christus geredet wird, also als dem, in dessen Person, Wort und Werk Gott wie sonst nirgends gegenwärtig ist?“ (57). In diesem Satz ist schon der Grundfehler erkennbar: Jesus Christus ist nicht Subjekt und Herr der Kirche, die sein Leib ist, sondern er ist Gegenstand der Vermittlung durch Theologie und Kirchenleitung. Man muß ihn also „annehmbar“, attraktiv, machen. Das geschieht mit den Mitteln von Anpassung und Werbung, nicht aber durch das Handeln Gottes in Erwählung und Verwerfung.

Wieder einmal stehen wir vor der Tatsache, daß der Rat der EKD dekretiert, wie heute und vom heutigen Menschen zu glauben, zu lehren und zu leben ist. Das ist das genaue Gegenteil von dem, was in der Reformation geschah.

In dieser Situation sollen daher die Grundentscheidungen nicht nur zum Verständnis, sondern zum Geschehen der Rechtfertigung in Erinnerung gebracht werden. Dabei gilt für alles weitere, daß „Lehre“ in der Nachfolge des „Lehrers“/„Rabbi“ Jesus Christus für die Gemeinschaft seiner Jünger/Schüler Vollzug der Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus ist. In diesem Sinne ist auch für Luther wie für alle rechten Theologen „doctrina“ nicht eine theoretische Lehrbildung, sondern Vollzug der Verkündigung, Unterweisung und Seelsorge.

Daß sich Theologie zu theoretischer Systembildung verselbständigt, ist eine Zerfallserscheinung in der Zeit der Scholastik ebenso wie in den Systembildungen seit dem 19. Jahrhundert.

Die Aufgabe von Theologie und Kirche besteht nicht darin, daß Antworten auf die Fragen der Zeit gegeben werden, indem man sich Vorstellungen der Zeit und Forderungen der Gesellschaft anpaßt. Aufgabe rechter Theologie ist vielmehr die immer von neuem notwendige Unterscheidung von wahrer und falscher Lehre, von Gehorsam und Ungehorsam gegen Gottes Gebote mit dem Ziel, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt und daß in der Sünde gefangene Menschen zum Heil, zur Rettung aus dem Endgericht, durch die Gnadenmittel von Wort und Sakrament durch Umkehr und Erneuerung geführt werden. Das ist Wesen und Auftrag der Kirche von ihrem Herrn; auf diese Weise wird das vor der Erschaffung der Welt (Eph 1, 4) erwählte Volk Gottes aus der Welt herausgerufen. Wenn das nicht gesehen und beachtet wird, verfallen Theologie und Kirche in gesellschaftspolitische Ideologiebildung. Sie wird zur Zivilreligion und zur Staatskirche mit gesellschaftspolitischen Aufgaben und Interessen. Sie mag den Namen und Anschein haben, daß sie lebt, aber sie ist tot (Offb 3, 1).

2. Luthers falsche Frage nach dem gnädigen Gott

Die vielzitierte Frage Luthers nach dem gnädigen Gott, in der man den Ansatzpunkt für seine sog. Rechtfertigungslehre vermutet, war in Wirklichkeit die falsche Frage. Das hat Luther in einer Predigt über die Taufe Jesu Mat 3, 13–17 folgendermaßen erklärt, wie er sich gefragt hat: *„O, wann willst du einmal fromm werden und genugtun, daß du einen gnädigen Gott kriegst? Und ich bin durch solche Gedanken zur Möncherei getrieben und habe mich gemartert und geplagt mit Fasten, Frieren und strengem Leben, und doch nicht mehr damit ausgerichtet, als daß ich nur die liebe Taufe verloren, ja helfen verleugnen. Darum, auf daß wir nicht durch solche verführt werden, so laßt uns diese Lehre rein halten, wie wir hier sehen und greifen, und einen großen und weiten Unterschied behalten zwischen Gottes und unsern Werken...denn nachdem wir sind durch die Sünde gefallen und verdorben, nimmt er uns noch einmal in seine göttlichen Hände, gibt uns sein Wort und die Taufe, wäscht und reinigt uns damit von Sünden...Diese Werke soll man rühmen, wenn man will von göttlichen Werken reden. Denn er ist der rechte Werkmeister, der mit seinem Finger kann die Sünde tilgen, den Tod erwürgen, den Teufel schlagen, die Hölle zerstören...“*¹

Zwar wird in dem Grundlagentext die Taufe zweimal erwähnt (34, 90). Doch ihre grundlegende Bedeutung und Wirkung für das Geschehen der

1 WA 37, 661, 23 ff. Vgl. dazu die theologisch und historisch völlig unpassenden Bemerkungen S. 24.

Rechtfertigung wird nicht verstanden. Zugleich müssen wir uns fragen: Wie steht es bei uns heute mit der Verwaltung der Taufe und mit dem Leben aus der Taufe? Wie steht es mit der Tauferinnerung und mit der Verpflichtung von Eltern, Paten und Gemeinde für die christliche Erziehung und Unterweisung der Jugend? Wo wird noch der Katechismus gelehrt und dazu, wie Luther in seiner Vorrede zum Kleinen Katechismus betont, auswendig gelernt, d.h. ins Herz aufgenommen? Oder füllt man die für Konfirmanden- und Religionsunterricht reichlich zur Verfügung stehende Zeit lediglich mit inhaltsleeren Fragen und Diskussionen aus?

3. Reformation wendet sich gegen Deformation in der Kirche

„I. Wenn unser Herr Jesus Christus sagt, ‚Tut Buße‘ (Mat 4, 17), hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.“

Der Ablasshandel, mit dem Gelder für den gewaltigen Bau des Petersdoms in Rom und außerdem für die kostspielige Finanzierung von Ausnahme genehmigungen für Kirchenfürsten bei der Übernahme von einträglichen Pfründen gesammelt wurden, war der Auslöser für die Reformation. Die theologische Kritik zielte jedoch noch weiter auf die Verwaltung des Bußsakraments und die Seelsorge. Nach dem kanonischen Recht der römischen Kirche besteht die Buße aus drei Stücken: Bekenntnis der Sünde (*confessio peccati*), Zuspruch der Vergebung (*remissio*) und Bußleistung (*satisfactio*). Die beiden ersten Teile beziehen sich auf das Verhältnis von Gott und Mensch, und das ist begründet in der vom Herrn gegebenen Vollmacht, Sünden in der Zeit zu vergeben oder zu behalten für die Ewigkeit. Dies ist begründet in der Einsetzung durch den Herrn, der hier spricht und handelt (Joh 20, 19–23; Mat 16, 19; 18, 18).

Die kurzen Erwähnungen des Ablasses S. 14; 16; 54 ff; 64 bagatellisieren nicht nur die historischen Sachverhalte, sondern beziehen die Rechtfertigung ohne Werke auf die Kritik an einer sog. Leistungsgesellschaft: „*Ein Mensch ist mit dem, was er geleistet oder nicht geleistet hat, nicht identisch...*“ (68). Genau geht es doch darum, wie und wodurch ein Sünder im Gericht vor Gott bestehen kann. Daß jedoch nach dem Zeugnis der Schrift und bitterer Erfahrung auch heute im menschlichen Leben Gott die Übertretung seiner Gebote und Ordnungen richtet und straft, wird lästernd verspottet als „*Bild*“ von Gott als „*Gerichtsherr über das Leben von Menschen...*“, *der wie ein absolutistischer Monarch unumschränkt herrscht...*“ (24, 26). Wenn heute von einem „Kuschelgott“ die Rede ist, dann ist hier ein Beispiel dafür. Allerdings muß man sehen, daß damit zugleich die erfahrene Wirklichkeit des Lebens und des Weltgeschehens abgeblendet wird. Es wird ein Menschen- und Weltbild einer universalen Wohlfühlgesellschaft in selbstgewählter Freiheit / Emanzipation von allen Bindungen vorgegaukelt.

Gegenstand der Kritik ist die „*satisfactio*“, wenn sie verstanden wird als Leistung zur Tilgung zeitlicher Sündenstrafen oder auch als Bedingung für die Wirkung der Sündenvergebung. Dieses dritte Stück ist gemeint, wenn im Zusammenhang der Rechtfertigung von „*Werken*“ die Rede ist (CA XI und XII). Denn die Rechtfertigung in der Vergebung der Sünde und zur Rettung aus dem Endgericht geschieht allein durch das Wort Christi: „*Dir sind deine Sünden vergeben.*“ An dieses Wort des Herrn soll sich der Glaube halten.

Der Anlaß der reformatorischen Kritik beschränkt sich allerdings nicht auf „*das damalige Ablaßwesen*“ (64), sondern er trifft heute geltendes Kirchenrecht und Frömmigkeitspraxis, wie im Codex Juris Canonici von 1983 Can 992–997 nachzulesen ist.

In diesem Zusammenhang steht der drohende Satz „*Die Kirche darf aber nicht meinen, das Heilswerk Christi zu verwalten und beaufsichtigen zu können...*“ (54). Genau das aber geschieht durch die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente. Andernfalls ist die Kirche eine Einrichtung zur Begleitung der Wechselfälle des Lebens, zur Befriedigung sentimentaler Bedürfnisse und spiritueller Unterhaltung – was leider an manchen Gottesdiensten zu bemerken ist.

Das Hauptbekenntnis der Reformation, das Augsburger Bekenntnis von 1530, zeigt in seinen 28 Artikeln, was Reformation zur Beseitigung von Deformationen in der Kirche ist. In den Grundartikeln 1–21, den „*articuli fidei praecipui*“, steht der „*magnus consensus*“, wie in den reformatorischen Kirchen „*einträchtiglich*“ gelehrt wird, und zwar in Übereinstimmung mit der gesamten katholischen Kirche seit ihren Anfängen. Damit wird vor Kaiser und Reich der Nachweis erbracht: Wir sind katholisch, keine neue Kirche und daher auch keine von Kirche und Reich zu verurteilenden Häretiker. Die Artikel 22–28 enthalten die strittigen Artikel mit den Mißbräuchen, die geändert sind (*articuli in quibus recensentur abusus mutati*). Dazu gehören Dinge wie der Kelchentzug beim Abendmahl, die Ehelosigkeit (Zölibat) der Priester und Mönche, der Gottesdienst in lateinischer Sprache mit den Kaufmessen, die Forderung zusätzlicher Bußleistungen (*satisfactiones*), die Forderung, daß von Menschen eingeführte Fastenregeln und Zeremonien heilsnotwendig seien, die Höherbewertung der Mönchsgelübde über die von Gott eingesetzte Ehe und schließlich die Vermischung von kirchlicher / geistlicher und weltlicher Gewalt im Bischofsamt (Fürstbischöfe); denn geistliche Gewalt wird „*sine vi humana sed verbo*“ – „*ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort*“ ausgeübt.

Grundtext der Reformation ist Röm 12, 2: „*Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert (lat.: reformamini) euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.*“

4. Was ist und wie geschieht Rechtfertigung?

„*Justificatio impii sola fide per Christum*“ – „*Gerechtmachung allein durch den Glauben durch Jesus Christus*“. Christus, der gekreuzigte und auferstandene Herr, dessen Wiederkunft zum Gericht über Lebende und Tote wir erwarten und auf die wir uns im Leben und Sterben vorzubereiten haben, ist das Subjekt der Rechtfertigung. Gerecht gemacht wird der Mensch, der menschheitlich seit dem Sündenfall (Gen 3) unter der Herrschaft von Sünde, Teufel und Tod steht. Das Wissen um Gut und Böse ist ebenso wie der Tod Folge des Falls. Glaube an Jesus Christus ist nicht nur eine Erkenntnis oder Anerkennung von oder Zustimmung zu Formeln, die zu interpretieren wären. Rechter Glaube ist vielmehr Gemeinschaft mit Christus, der durch den Glauben in unseren Herzen wohnt (Eph 3, 17) oder, wie es Luther ausdrückt: „*In ipsa fide Christus adest*“ „*im Glauben selbst ist Christus gegenwärtig*“.²

Glaube aber ist Gabe des Heiligen Geistes, und daher besteht in Luthers Kleinem Katechismus die Erklärung des Dritten Artikels in dem Bekenntnis: „*Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft und Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen...*“. Also: Ich glaube, daß ich nicht glauben kann. Und ich kann auch keinen Glauben bei anderen machen.

Was in dem Dokument vom Glauben „*sola fide*“ als „*theologischer Grundgedanke – kein Marionettentheater*“ gesagt wird (87 f), kann man nur als albern bezeichnen.³ Faktisch wird der Glaube hier nicht als Gabe, sondern als Werk verstanden: „*Glauben ist eine neue existentielle Haltung Gott und sich selbst gegenüber. Im Glauben läßt der Mensch seine Rechtfertigung durch Gott zu und versteht sich von ihr her. Glauben heißt Ja sagen dazu, daß man selbst nichts dazu beitragen kann, daß Gott gnädig ist. Im Glauben nimmt der Mensch seinerseits an, daß Gott ihn trotz allem angenommen hat.*

Allein durch Glauben heißt eben ‚nicht durch Werke‘. Der Mensch muß sich Gottes Gnade gefallen lassen, er muß aushalten, daß er selbst nichts zu seiner Rechtfertigung beitragen kann.“

Damit wird eine menschliche Einstellung und Verhaltensweise beschrieben, ja sogar befohlen, wo eigentlich von Gabe und Empfang durch den Heiligen Geist zu reden wäre.

Hier liegt wiederum eine Grundentscheidung, ob wir Theologie in Lehre und Verkündigung als Ermöglichung von Glauben betreiben oder ob wir im Auftrag Jesu Christi die vor Erschaffung der Welt erwählte Schar (Eph 1, 4) aus der Welt herausrufen.

2 WA 40, I, 228, 18 ff; vgl. WA 17, I, 436, 1 ff.

3 Leider finden sich mehrere solcher spöttischen Bemerkungen im Text, mit denen ernste und wichtige Sachverhalte, von denen man annimmt, daß sie dem Publikum nicht gefallen, überspielt werden sollen.

Dazu gehört freilich, daß wir die Mittel kennen und anwenden, durch die der Heilige Geist gegeben wird, „*welcher den Glauben wo und wann er will, in denen so das Evangelium hören, wirket, welches da lehrt, daß wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, so wir solches glauben*“ (CA V).

Die Predigt vom Reich Gottes ist Saat, die ausgestreut wird und die auf unterschiedlichen Boden fällt und daher auch in unterschiedlicher Weise Frucht bringt (Mark 4, 3–20 pp). Es gibt nach dem Wort des Herrn dabei nicht nur Frucht, sondern auch Unkraut; es gibt nicht nur Verstehen, sondern auch Verstockung.

Entscheidend aber sind die Mittel, durch die der Heilige Geist wirkt, nämlich Wort und Sakrament – Taufe, Abendmahl, Buße. Sie sind von Gott eingesetzt und von der geistlichen Vollmacht, sie zu verwalten, getragen.

5. Das Wort Gottes und die vom Herrn eingesetzten Sakramente. – Der Fundamentaldissens damals und heute

„*Die heilige Schrift ist Gottes Wort*“⁴ – „*das göttliche Wort ist Gott selbst*“⁵ – „*Gott ist in allen seinen Worten, ja Syllaben, wahrhaftig; wer eins nicht glaubt, der glaubt keins. Es muß alles geglaubt sein, wie Christus sagt Mat 5, 18*“.⁶

„*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 außerhalb seines Wortes nichts suchen noch wissen dürfen noch sollen, und auch Gott selbst nicht; denn er will von uns außerhalb seines Wortes mit unserem Dichten, Nachdenken unbegriffen, ungesucht, ungefunden sein*“⁷ – „*...und es sind doch ja nicht Lesewort, wie sie meinen, sondern eitel Lebewort drinnen, die nicht zum spekulieren und hoch zu dichten, sondern zum Leben und Tun dargesetzt sind*“⁸ – „*...die heiligen Schriften können nur durch den Geist verstanden werden, von dem sie geschrieben sind. Dieser Geist ist nirgend gegenwärtiger und lebendiger zu finden als in den Buchstaben, die er selbst geschrieben hat*“⁹ – „*...daher täuschen sie sich, wenn sie das Wort nicht nach dem redenden Gott, sondern nach dem empfangenden Menschen definieren*...“¹⁰

4 WA 48, 31, 1–25.

5 WA 8, 49, 23.

6 WA TR 2, 287, 21–28.

7 WA 30, III, 213, 345–39.

8 WA 31, I, 67.

9 WA 7, 96, 97, 1 ff.

10 WA TR 3, 670; 17 f.

Die Zahl der Belege ist leicht zu vermehren, die zeigen, wie falsch die Behauptung ist: „Die Reformatoren nannten die Bibel ‚Wort Gottes‘ (79). Nein, theologisch und historisch haben sie vertreten: Die Bibel ist Gottes Wort!

Genau diese unauflösliche und heilsnotwendige Verbindung von Heiliger Schrift und Wort Gottes, genauer: von Heiliger Schrift Alten und Neuen Testaments und dem hier redenden und handelnden Dreieinigem Gott, ist der Punkt, an dem sich auch in der Vorbereitung auf das Luther-Jubiläum 2017 der radikale Gegensatz und Widerspruch nicht nur zu dem Reformator, sondern zum Zeugnis der Heiligen Schrift und den rechtgläubigen Kirchenlehrern aller Zeiten zeigt. Emotional tritt dieser Widerspruch mit dem als Verurteilung verstandenen Begriff „Fundamentalismus“ auf. Man hat dazu bemerkt, daß Luther heute auf keinen Lehrstuhl in Deutschland berufen und von vielen Gemeinden auch nicht als Pfarrer gewählt, sondern mit Empörung abgelehnt würde.

Bei diesem Gegensatz geht es jedoch um grundlegende geistliche Sachverhalte in Theologie und Kirche: Für Predigt, Unterweisung und Seelsorge nach Schrift und Praxis der wahren Kirche gilt, daß der Dreieinige Gott in seinem Wort spricht und wirkt. Das geschieht in dem unveränderlichen und geschriebenen *Gesetz*, mit dem nach Gottes Willen und Gebot in der gefallenen Welt die Sünde im politischen Leben zurückgehalten wird und mit dem in der Kirche Sünde erkannt, bekannt und vergeben werden soll. Gott spricht und wirkt durch das *Evangelium*, die frohe Botschaft von der Rettung aus dem Endgericht über Lebende und Tote durch Tod und Auferstehung des Sohnes Gottes Jesus Christus.

In den Gottesdienstordnungen wohl der meisten christlichen Kirchen wird die Gegenwart des Dreieinigem Gottes in seinem Wort anerkannt in den Akklamationen / Anrufungen bei den Schriftlesungen: Bei der Lesung von Altem Testament und Episteln „Halleluja“ – „Lobet Gott“, beim Evangelium: „Ehre sei dir, Herre“ – „Lob sei dir, Christus“ oder „Wort des lebendigen Gottes“ u.a.

Der Glaube wird durch dieses Wort Gottes der Heiligen Schrift geweckt und getragen. Doch dabei geht es nach dem durchgehenden Zeugnis der Heiligen Schrift nicht nur um Verstehen und Zustimmung, sondern um Gericht und Gnade, um Verstehen und Verstockung. Es geht um Heilshandeln Gottes; es geht um ewiges Leben und ewigen Tod.

An diesem Wort Gottes hängt die Heilsgewißheit im Blick auf Verkündigung, Unterweisung und Seelsorge. Darin liegt der Grund und die Grenze für die Vollmacht der Diener der Gemeinde, die nicht sich selbst und ihre Gefühle und Erfahrungen zu verkündigen haben, sondern sie stehen – als Sklaven (*douloi*) „an Christi Statt“ (2 Kor 4, 5; 5, 20).

Der Glaube hält sich daran, daß Christus selbst im Wort von Taufe, Abendmahl und Buße gegenwärtig ist, spricht und handelt, wie mit dem Kleinen Katechismus zu lernen ist.

Und schließlich betont Luther: *„Wir wollen uns keinesfalls auf diese metaphysische Unterscheidung einlassen: Ein Mensch einerseits handelt, andererseits der Geist; der Pfarrer tauft, absolviert, Gott aber reinigt und vergibt. Keinesfalls! Sondern wir schließen: Gott predigt, tauft, absolviert. Nicht ihr seid, die das reden etc. (Mat 10, 20; Luk 10, 16)...Hier darf man nicht den Menschen und Gott auf metaphysische Weise (zwei Ebenen) voneinander trennen, sondern es ist einfach zu sagen: Hier ist ein Mensch, sei es ein Prophet, ein Apostel, ein Prediger, doch der in Wahrheit Redende ist die Stimme Gottes. Daher sollen auch die Zuhörer schließen: hier höre ich nicht Petrus, Paulus etc. oder irgendeinen Menschen, sondern Gott, der redet, tauft und absolviert. Guter Gott, welchen Trost kann ein schwaches Gewissen von einem Prediger empfangen, wenn er nicht glauben (sich darauf verlassen) darf, daß diese Worte der Trost Gottes ist, das Wort Gottes, der Sinn Gottes...“*¹¹

In dem Dokument finden sich auf den Seiten 76–83 einige durchaus gute Hinweise auf diese Lehre Luthers bis hin zu einem treffenden Zitat aus den Schmalkaldischen Artikeln, wo Luther betont, daß man seit alters her in Schwärmerei gerät, wenn man Gott ohne das äußere Wort meint finden zu können. Das gilt auch für das Dokument zur Rechtfertigung, in dem kaum Schrifthinweise zu finden sind.

Doch dieser gute Hinweis wird völlig aufgehoben, wenn es weiter heißt: *„Das sola scriptura läßt sich heute nicht mehr in der gleichen Weise verstehen wie in der Reformationszeit. Anders als die Reformatoren ist man sich heute dessen bewußt, daß das Entstehen der einzelnen biblischen Texte und des biblischen Kanons selber ein Traditionsvorgang ist. Die alte Entgegensetzung von „die Schrift allein“ und „Schrift und Tradition“, die noch die Reformation und Gegenreformation bestimmte, funktioniert heute nicht mehr so wie im sechzehnten Jahrhundert...Seit dem siebzehnten Jahrhundert werden die biblischen Texte historisch-kritisch erforscht. Deshalb können sie nicht mehr so wie zur Zeit der Reformatoren als „Wort Gottes“ verstanden werden. Die Reformatoren waren ja grundsätzlich davon ausgegangen, daß die biblischen Texte wirklich von Gott selbst gegeben waren. Angesichts von unterschiedlichen Versionen eines Textabschnitts oder der Entdeckung verschiedener Textschichten läßt sich diese Vorstellung so nicht mehr halten... Damit ergibt sich die Frage, ob, wie und warum sola scriptura heute gelten kann“* (83 f).

Hier treffen wir auf eine Grundsatzfrage, die inzwischen kaum noch zu diskutieren ist, weil sich an ihr die Geister scheiden – wie auch schon in der Reformationszeit.

Doch wenn es allenthalben heißt, das *sola scriptura* sei heute nicht mehr vertretbar, dann ist das keineswegs eine Entwicklung menschlicher Geistes- und Theologiegeschichte, sondern es handelt sich um einen *Autoritätenkonflikt*

¹¹ WA TR 3, 671, 1–26.

zwischen Gottes Wort und Menschenwort: Der Mensch, sei es nun ein Theologe, sei es eine kirchenamtliche Institution wie Synode, Kirchenleiter oder auch der Papst, entscheidet dann darüber, was Gottes Wort ist, was noch gilt oder was nicht mehr gilt. In diesem Sinne erleben und erleiden wir seit Jahren kirchenamtliche Entscheidungen, die eindeutig gegen das Wort Gottes der Heiligen Schrift sind.

Genau das war jedoch der Konflikt, der zur Reformation und zu der Beseitigung der durch Menschenlehre eingeführten und durchgesetzten Forderungen führte. Daher ist auch zu prüfen, welche Autorität eigentlich hinter dem (höchst fragwürdigen) geschichtlichen Ereignis steht, mit dem nun plötzlich theologisch und kirchenamtlich der „*magnus consensus*“ in Geltung und Gebrauch des Wortes Gottes der Heiligen Schrift aufgehoben werden soll? Wieso kann man eigentlich eine Auslegungsmethode, von denen es in der Kirchengeschichte sehr viele gibt, mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit kanonisieren und Widersprüche dagegen als „*unwissenschaftlich*“, „*biblizistisch*“ und „*fundamentalistisch*“ diffamieren? Das Kriterium jeder wissenschaftlichen Methode ist die Sachgemäßheit. Wenn jedoch mit einer Methode der Anspruch erhoben wird, der Gegenstand, die Heilige Schrift als Wort Gottes, habe sich geändert, dann ist das im strengen Sinne unwissenschaftlich.

Und wenn die im Text behandelten Ausschließungen „*allein Christus*“, „*allein aus Gnade*“, „*allein im Wort*“, „*allein aufgrund der Schrift*“, „*allein durch den Glauben*“ (59–92) als „*theologische Grundgedanken*“ und zeitbedingte „*Formeln*“ aufgefaßt werden, dann zeigt sich, daß der darin liegende Autoritätenkonflikt überhaupt nicht verstanden ist, und zwar deshalb, weil ein Subjektwechsel vorliegt, mit dem der Theologe oder die Theologie nicht unter dem Wort Gottes steht, sondern ihre Aufgabe darin sieht, über das Wort Gottes der Heiligen Schrift zu richten und zu entscheiden (vgl. Jak 4, 11–12). Das reformatorische „*Allein*“ richtet sich auf den Gegensatz von Menschenlehre und Handeln Gottes in seinem Wort! Das ist keine wandelbare theologische Begriffsbildung, sondern die seins- und wesensmäßige Unterscheidung von Gott und Mensch.

6. Freiheitsgeschichte der Menschen oder Heilsgeschichte Gottes? –

Die Aufgabe der Schriftgrundlage zur Anpassung an die herrschende Gesellschaftspolitik

Der rote Faden, beginnend mit dem Titel dieses Dokuments, liegt schließlich in der Behauptung, die Reformation sei ein „*Teil der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte*“ (37). Damit wird das frühere EKD-Thema „*Kirche der Freiheit*“ fortgeführt, zu dem schon damals von einem Bischof (Knuth) bemerkt wurde, seine Kirche sei nicht eine Kirche der Freiheit, sondern die Kirche Jesu Christi.

Ein Beispiel für dieses Eingehen der Kirche in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ist bezeichnenderweise die *„Transformation des reformatorischen Schriftprinzips“* (37). Im Klartext besagt das: Es ist nicht mehr der Dreieinige Gott, der in seinem Wort spricht und handelt, sondern eine Vielfalt von Auslegungsmethoden, mit denen Theologen und Kirchenleitungen sich den Forderungen und Bewegungen der heutigen Gesellschaft anpassen. Das hat seit langem dazu geführt, daß fortlaufend kirchenamtliche Erklärungen abgegeben werden, bei denen die Übereinstimmung mit der Schrift und dem *„magnus consensus“* der katholischen (nicht nur römischen) Kirche nicht nur fehlt, sondern offensichtlich gebrochen wird. Damit wird die Gemeinschaft nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch unter den Kirchen mit neuen kirchentrennenden Entscheidungen zerstört. Die Tatsache, daß es seit Jahren in reformatorischen Kirchen immer wieder Fälle von kirchlichen und sogar staatlichen Sanktionen für Gegner und Kritiker solcher kirchenamtlicher Dekrete gibt, soll wenigsten am Rande, doch keineswegs als Nebensache erwähnt werden. Es wiederholt sich das, was in der unberechtigten kirchlichen Exkommunikation (Ausschluß von den Gnadenmitteln) und staatlichen Verurteilung (vogelfrei – jeder konnte ihn straflos umbringen) bei Luther geschehen ist.

Wenn das die Absicht des Dokuments ist, dann wird damit, alles zusammenfassend, der vollzogene Subjektwechsel deutlich: Der Mensch tritt an die Stelle Gottes; alles, was von Gott zu hören, zu gehorchen, zu lernen und zu verkündigen ist, sind demnach menschliche Gedanken, Hoffnungen, Wünsche und, wie es heute oft in Theologie und Kirche zu hören ist, zeitbedingte Gottesbilder. Rechtfertigung aber bedeutet nach Ziel und Absicht dieses „Grundlagentextes“: Die Schriftgrundlage wird explizit aufgegeben, um auf diese Weise alle kirchenamtlichen Fehlentscheidungen gegen Schrift und Bekenntnis zu rechtfertigen und Publikum zu gewinnen, indem Forderungen der Gesellschaft erfüllt und religiöse Bedürfnisse befriedigt werden.

In Kürze zusammengefaßt: Wenn Reformation Umkehr und Erneuerung der Kirche bewirken soll, so geht es in dieser Erinnerung an die Reformation um Fortschritt und Anpassung an die Welt. Doch wir sollten uns nicht an die Reformation erinnern, um uns damit selbst mit unseren Fehlern vor der Welt zu rechtfertigen, sondern wir sollten die Reformation vollziehen gegenüber den vielfältigen Deformationen in Theologie, Kirche und Gesellschaft.

Martin Luthers Thesen 92–95:

92 Fort deshalb mit allen Propheten, die dem Volk Christi sagen ‚Friede, Friede‘ (Freiheit R. S.) und ist kein Friede (Jer 6,14).

93 Heil allen Propheten, die dem Volk Gottes sagen: ‚Kreuz, Kreuz,‘ auch wenn vom Kreuz nichts zu spüren ist.

94 Man muß die Christen ermahnen, daß sie Christus, ihrem Haupt, durch Leiden, Tode, und Höllen nachzufolgen trachten.

95 und umso mehr darauf vertrauen, durch viel Trübsal in den Himmel einzugehen, als durch die Sicherheit eines Scheinfriedens.

Mit dieser Ausgabe der Lutherischen Beiträge verabschieden wir uns von Dr. Gottfried Martens aus dem Redaktionskreis unserer Zeitschrift. Seit der Gründung der Lutherischen Beiträge vor nunmehr zwanzig Jahren hat Dr. Martens mit vielen Artikeln und Rezensionen zum Inhalt beigetragen und in der Redaktion engagiert mitgearbeitet. Wir bedanken uns für alle Arbeit und den Einsatz zur Herausgabe dieser lutherischen Quartalszeitschrift. Neue Aufgabenfelder in der Gemeindegarbeit sind der Anlaß, die Mitarbeit an den Lutherischen Beiträgen aufzugeben. Wir bedauern diesen Schritt, wünschen aber für die neuen Aufgaben und den Dienst in der Gemeinde Gottes Segen. Wir freuen uns, mit dem hier abgedruckten Vortrag zum Thema „Taufe und Rechtfertigung“ noch einmal einen grundlegenden Beitrag aus der Feder von Dr. Gottfried Martens veröffentlichen zu können. Damit sei zugleich an weitere wichtige Veröffentlichungen erinnert, die in den Lutherischen Beiträgen aus der Hand von Dr. Martens erschienen sind: Wir erinnern an den Aufsatz zum Thema Rechtfertigung „Ein ökumenischer Fortschritt? Anmerkungen zur ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ (Lutherische Beiträge 3/1998, S.164–187) oder an den Artikel zum Amt der Kirche „Die Einführung der Frauenordination in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und in den lutherischen Kirchen Skandinaviens“ (Lutherische Beiträge 4/2011, S.215–238). Herausgeber, Schriftleiter und alle Redakteure verabschieden Dr. Gottfried Martens mit einem herzlichen Dank und wünschen für alle weitere Arbeit Gottes Segen!

A.E.

Gottfried Martens:

Taufe und Rechtfertigung

Perspektiven für das Gespräch zwischen römisch-katholischer und lutherischer Kirche

„Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Römer 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.“¹ So heißt es in der Magdeburger Erklärung vom 29. April 2007, die sowohl von der römisch-katholischen als auch von der Selbständigen

¹ Magdeburger Erklärung der Taufanerkennung vom 29.4.2007, in: http://www.ekd.de/presse/pm86_2007_wechselseitige_taufanerkennung.html.

Evangelisch-Lutherischen Kirche unterzeichnet wurde und in der diese beiden Kirchen gemeinsam mit neun weiteren gegenseitig die in den anderen Kirchen mit Wasser im Namen des dreieinigen Gottes vollzogenen Taufen als gültig anerkannten.

Wenn wir uns hier und heute also nun mit der Heiligen Taufe befassen wollen, dann befassen wir uns mit einem Gegenstand, über den nach den Worten der Magdeburger Erklärung zwischen uns ein „Grundeinverständnis“ herrscht. Ja, man könnte noch weiter gehen: Hätten nur unsere beiden Kirchen eine solche Übereinkunft über die Heilige Taufe zu formulieren gehabt, dann hätten wir in dieser Erklärung gemeinsam noch ein ganzes Stück weitergehen können und manches auch noch klarer formulieren können, als dies nunmehr in der Magdeburger Erklärung geschehen ist.

Im Augsburger Bekenntnis und seiner Apologie wird die Taufe entsprechend auch nicht als kontroverstheologisches Thema behandelt; vielmehr betont Melanchthon ausdrücklich den Konsens mit der römischen Seite im Taufverständnis.² Dazu zählt, daß beide Seiten an der Heilsnotwendigkeit der Taufe festhalten. Entsprechend wird sowohl in unserer lutherischen als auch in der römisch-katholischen Kirche die Nottaufe gelehrt und praktiziert; wie man eine Nottaufe zu vollziehen hat, gehört in den Gemeinden unserer SELK zum Grundwissen der Konfirmanden. In der Apologie des Augsburger Bekenntnisses wird das Bekenntnis zur Heilsnotwendigkeit der Taufe dabei ausdrücklich verbunden mit dem Bekenntnis zur Heilsnotwendigkeit der Kirche: „Extra ecclesiam nulla salus“.³ Zu dem Konsens mit der römischen Seite zählt weiterhin auch das Festhalten an der Praxis der Säuglingstaufe, womit man sich ausdrücklich von Lehre und Praxis der Wiedertäufer abgrenzt.⁴ Und schließlich zählt zu dem Konsens mit der römischen Seite auch das Bekenntnis zur Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe *ex opere operato*⁵: Die Taufe ist „necessarius et efficax ad salutem“.⁶ Entsprechend formuliert Martin Luther

2 Vgl. Apol IX (BSLK S.246f).

3 („Außerhalb der Kirche ist kein Heil“) vgl. Apol IX,2 (BSLK S.247), wo es von der promissio heißt: „Neque vero pertinet ad illos, qui sunt extra ecclesiam Christi, ubi nec verbum nec sacramenta sunt, quia Christus regenerat per verbum et sacramenta.“ (=Nicht erstreckt sie sich aber auf jene, die außerhalb der Kirche Christi stehen, wo weder das Wort noch die Sakramente bestehen, weil Christus durch Wort und Sakramente die Wiedergeburt schafft.)

4 Vgl. CA IX (BSLK S.63).

5 (=durch das vollzogene Werk) vgl. hierzu Eero *Huovinen*: *Opus operatum. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?*, in: Simo *Peura* und Antti *Raunio* (Hrsg.): *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.–2.4.1989* (=SLAG A 25 in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg (VLAR Band 15); Helsinki und Erlangen 1990, S.187–214; Gottfried *Martens*: *Ex opere operato – Eine Klarstellung*, in: Jürgen Diestelmann und Wolfgang Schillhahn (Hrsg.): *Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne; Groß Oesingen 1997*, S.311–323.

6 Apol IX,2 (BSLK S.247). (=notwendig und wirksam zum Heil).

im Großen Katechismus, der ausführlichsten Darlegung zum Thema „Taufe“ in den lutherischen Bekenntnisschriften, die bezeichnenderweise katechetischen und nicht kontroverstheologischen Charakter trägt: „mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe. Nu wird die Taufe davon nicht unrecht, ob sie gleich nicht recht empfangen oder gebraucht wird, als die (wie gesagt) nicht an unsern Glauben, sondern an das Wort gebunden ist.“⁷ Von daher könnten lutherische und römisch-katholische Kirche gemeinsam klarer formulieren, daß die Taufe nicht bloß Neugeburt in Jesus Christus bedeutet, sondern diese Neugeburt ist. Und sie bräuchten sich auch nicht mit dem interpretationsbedürftigen „und“ begnügen, mit dem Taufe und Glauben nebeneinander als Ursachen der Vereinigung mit Christus in der Magdeburger Erklärung benannt werden.

Auch ein Blick auf die Konzilsentscheidungen von Florenz-Ferrara und Trient zum Thema „Taufe“ ändert an diesem Urteil nichts; auch sie bieten wenig kontroverstheologisches Potential, wenn man einmal davon absieht, daß es dem Konzil von Trient offenkundig schwerfiel, die Funktion des Glaubens in Bezug auf die Taufe im lutherischen Verständnis recht zu erfassen.⁸

Auf dieser unumstrittenen Basis, diesem Grundeinverständnis, wollen wir uns nun dem Thema „Taufe und Rechtfertigung“ zuwenden. Schaut man sich den neutestamentlichen Befund an, so ist immer wieder beobachtet und bemerkt worden, daß der Apostel Paulus selber nur selten Taufe und Rechtfertigung direkt zueinander in Beziehung setzt, daß aber eine bemerkenswerte sachliche Parallelität seiner Aussagen zur Taufe und zur Rechtfertigung vorliegt, die erkennen läßt, daß sich für Paulus die Rechtfertigung konkret in der Taufe vollzieht.⁹ Eine explizite Verhältnisbestimmung von Taufe und Rechtfertigung in diesem Sinne finden wir dann ganz klar im Titusbrief im dritten Kapitel.¹⁰

Ähnliche Beobachtungen lassen sich in den Lutherischen Bekenntnisschriften machen. Zweifelsohne hat Paul Althaus Recht, wenn er formuliert, die Tauflehre Martin Luthers sei „seine Rechtfertigungslehre in konkreter Gestalt“.¹¹ Insofern geht es in allem, was Martin Luther etwa im Kleinen und Großen Katechismus zur Taufe zu sagen hat, immer um das Thema „Rechtfertigung“. Dabei merken wir jedoch zugleich, daß Luther sich in der Beschreibung dessen, was in der Taufe geschieht, nicht auf die Rechtfertigungsterminologie im engeren Sinne

7 GK IV,53 (BSLK S.701).

8 Vgl. etwa DH 1623.

9 Vgl. hierzu Eduard *Lohse*: Der Brief an die Römer (= KEK Band 4); 15. Auflage (1. Auflage dieser Auslegung); Göttingen 2003, S.194f.

10 Vgl. dazu Eduard *Lohse*: Das apostolische Vermächtnis. Zum paulinischen Charakter der Pastoralbriefe, in: ders.: Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments III (= FRLANT Heft 192); Göttingen 2000, S.161–174, S.170.

11 Paul *Althaus*: Die Theologie Martin Luthers; 5. Auflage, Gütersloh 1980, S.305.

beschränkt. So faßt Luther die Gabe der Taufe am Schluß seiner Ausführungen im Großen Katechismus mit den Worten zusammen: „Also siehet man, wie ein hoch trefflich Ding es ist ümb die Taufe, so uns dem Teufel aus dem Hals reiße, Gott zu eigen macht, die Sünd dämpft und wegnimmt, darnach täglich den neuen Menschen stärket und immer gehet und bleibt, bis wir aus diesem Elend zur ewigen Herrlichkeit kommen. Darümb soll ein iglicher die Taufe halten als sein täglich Kleid, darin er immerdar gehen soll“.¹² Zugleich werden in diesem kurzen Abschnitt jedoch schon zwei zentrale rechtfertigungstheologische Fragen angesprochen, die uns im Weiteren noch näher zu beschäftigen haben:

Zum einen ist von der Taufe hier bei Luther und auch ansonsten in den Lutherischen Bekenntnisschriften immer wieder im Zusammenhang mit der Rezeption der antipelagianischen Grundentscheidungen der Alten Kirche die Rede. So heißt es im Augsburger Bekenntnis von der Erbsünde, sie sei „wahrhaftiglich Sünd ... und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geboren werden.“¹³ Entsprechend betont die Konkordienformel: „Darum ist ein großer Unterschied zwischen den getauften und ungetauften Menschen; denn weil nach der Lehre S. Pauli, Gal 3, ‚alle die, so getauft sind, Christum angezogen‘ und also wahrhaftig wiedergeboren, haben sie nun ein arbitrium liberatum“.¹⁴ Die Taufe markiert also den entscheidenden Wendepunkt zwischen Verloren- und Gerettetsein, zwischen völliger Unfähigkeit zur cooperatio und der Fähigkeit zur cooperatio in der Kraft des Heiligen Geistes.¹⁵

Zum anderen markiert Luther in den oben zitierten Worten aus dem Großen Katechismus jedoch eine weitere Grundentscheidung, wenn er die bleibende Bedeutung der Taufe für das Leben des Christen betont: Dieses wird nicht als progressus a baptismo (=Fortschritt aus der Taufe), sondern als beständiger reditus ad baptismum (=Rückkehr zur Taufe) bestimmt. Dies beinhaltet auch eine Neubestimmung des „dritten Sakraments“¹⁶, wie Martin Luther das Bußsakrament im Großen Katechismus nennt: „Das sage ich darümb, daß man nicht in die Meinung komme, darin wir lange Zeit gewesen sind und gewöhnet haben, die Taufe wäre nu hin, daß man ihr nicht mehr brauchen künnde, nachdem wir wieder in Sunde gefallen sind; das macht, daß man’s nicht weiter ansieht denn nach dem Werk, so einmal geschehen ist. Und ist zwar daher kommen, daß Sankt Hieronymus geschrieben hat: ‚Die Buße sei die andere Tafel, damit wir müssen ausschwimmen und überkommen, nachdem das Schiff gebrochen ist‘, darein wir treten und überfahren, wenn wir in die Christenheit kommen. Damit ist nu der Brauch der Taufe weggenommen, daß sie uns nicht mehr nützen

12 GK IV,83f (BSLK S.707).

13 CA II,2 (BSLK S.53).

14 (=einen befreiten Willen) FC S.D. II,67 (BSLK S.898f).

15 Vgl. FC S.D. II,65 (BSLK S.897).

16 Vgl. GK IV,74 (BSLK S.706).

kann. Darümb ist's nicht recht geredt, denn das Schiff zubricht nicht, weil es (wie gesagt) Gottes Ordnung und nicht unser Ding ist. Aber das geschicht wohl, daß wir gleiten und erausfallen, fället aber imand eraus, der sehe, daß er wieder hinzuschwimme und sich dran halte, bis er wieder hineinkomme und darin gehe, wie vorhin angefangen.“¹⁷ Damit markiert Luther sehr deutlich die Normativität und bleibende Bedeutung des ursprünglichen Rechtfertigungsgeschehens in der Taufe und stellt sie einem prozessualen Verständnis der Rechtfertigung gegenüber; wir werden auch darauf im Weiteren noch zu sprechen kommen.

Auf diesem Hintergrund ist nun auch zu verstehen, daß die Lutherischen Bekenntnisschriften das Thema „Rechtfertigung“ im Wesentlichen nicht anhand der Taufe, sondern anhand des Beichtsakraments behandeln und entfalten. Dies läßt sich natürlich biographisch damit erklären, daß Luthers reformatorischer Durchbruch sich anhand der Beschäftigung mit den Stiftungsworten des Beichtsakraments vollzog: Mit der Erkenntnis der Identität von sakramentalem Absolutionswort und dem Freispruch im letzten Gericht und der darin sich vollziehenden Verschränkung der Zeiten fand Martin Luther zugleich die Basis seiner nicht subjektiv, sondern im *opus operatum* des Absolutionswortes gegründeten Heilsgewißheit.¹⁸ Sachlich läßt sich die Entfaltung des Themas „Rechtfertigung“ anhand des Geschehens im Beichtsakrament damit erklären, daß in der Beichte das ursprüngliche Rechtfertigungsgeschehen der Taufe immer wieder von Neuem Gegenwart und aktuell wird.

Es ist im Rahmen dieses Beitrags natürlich nicht möglich, die Behandlung des Themas „Rechtfertigung“ in den Lutherischen Bekenntnisschriften nunmehr umfassend darzulegen. Beschränken möchte ich mich vielmehr auf vier Grundentscheidungen, die mir für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche zu dieser Thematik von besonderer Bedeutung zu sein scheinen:

Die erste Grundentscheidung besteht im Verständnis der Rechtfertigung als Widerfahrnis von *mortificatio* (Tötung) und *vivificatio* (Lebendigmachung).¹⁹ Die Rückbindung der Rechtfertigung an das Taufgeschehen ist darin deutlich erkennbar. Mit dem Apostel Paulus bestreitet das lutherische Bekenntnis, zugegebenermaßen gegen alle Erfahrung, eine personale Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Menschen im Geschehen der Rechtfertigung.²⁰

17 GK IV,80–82 (BSLK S.706–707).

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

19 Vgl. hierzu Gottfried *Martens*: Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung‘ im ökumenischen Kontext (= FSÖTh Band 64); Göttingen 1992 (im Folgenden: *Martens*, Rechtfertigung), S.34ff.

20 Vgl. hierzu Volker *Stolle*: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Band 10); Leipzig 2002, S.447.

Rechtfertigung bedeutet nicht bloß eine Veränderung am Menschen oder eine zusätzliche Ausstattung oder Befähigung des Menschen. Vielmehr bedeutet Rechtfertigung in radikaler Weise Neuschöpfung: Der alte Mensch stirbt, und der neue wird geschaffen. Handelnder im Rechtfertigungsgeschehen ist von daher Gott allein, der nach Römer 4 die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, daß es sei.²¹ Dabei *erleidet* der alte Mensch seinen Tod, und dem neuen Menschen *widerfährt* seine *vivificatio*. Dies zieht sich als ein Leitmotiv durch die große Behandlung des Rechtfertigungsartikels in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses hindurch.

Die zweite Grundentscheidung hatte ich bereits eben anhand des Zitats aus dem Großen Katechismus Martin Luthers angesprochen: Rechtfertigung ist nach lutherischem Verständnis kein prozessuales Geschehen, in dem das Grundereignis der Taufe zunehmend seine Bedeutung verliert und in dem die Kriterien für den Freispruch im letzten Gericht letztlich andere sind als diejenigen, die in der Erstrechtfertigung der Taufe galten. Mit dem Verständnis von Rechtfertigung als *vivificatio* wird die Fundamentalerfahrung des Rechtfertigungsereignisses vielmehr so mit dem status des Lebens der Gerechtfertigten verbunden, daß eine Aufsplitterung in *prima* und *secunda iustificatio* unterbleibt.²² So gehen gerade in der Apologie bei der Darstellung der Rechtfertigung Taufterminologie und die Identifikation von Rechtfertigungserleben und Zuspruch der Absolution im Beichtsakrament ineinander über. Denn das oben beschriebene Ereignis von *mortificatio* und *vivificatio* und die darin begründete Dialektik sind im Leben des Christen unüberholbar; auch der progressus in der Heiligung kann in nichts anderem als in täglicher *mortificatio* und im täglichen *reditus ad baptismum* als Rückkehr zur Grunderfahrung des Christen bestehen. Der sakramentale Zuspruch der Vergebung, durch den sich die *vivificatio* vollzieht, ermöglicht dabei zugleich auch, wie bereits oben erwähnt, für den Christen Heilsgewißheit: Dieser Zuspruch ist bereits der Freispruch im letzten Gericht, auf den sich der Glaube immer wieder von Neuem zurückbeziehen und gründen kann.

Die dritte Grundentscheidung ist ontologischer Art: Was bedeutet es, daß ein getaufter Christ wirklich gerecht ist, worin liegt die Wirklichkeit seiner Rechtfertigung begründet? Um ein Mißverständnis gleich auszuräumen: Das lutherische Bekenntnis hält nicht weniger vehement daran fest, daß der gerechtfertigte Mensch wirklich gerecht ist, als dies auf römisch-katholischer Seite geschieht. Die Differenz läßt sich nicht daran festmachen, daß nach römisch-katholischem Verständnis der Gerechtfertigte wirklich gerecht ist, während er nach lutherischem Verständnis „nur“ gerechtgesprochen ist und „in Wirklichkeit“ nur ein Sünder ist. Diese Differenzbeschreibung ist insofern inadäquat, weil sie bereits ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis voraussetzt,

21 Römer 4,17.

22 Vgl. Martens, Rechtfertigung S.37.

wonach die Wirklichkeit der Rechtfertigung von ihrer ethischen Umsetzbarkeit nicht zu trennen ist: Gerechtigkeit läßt sich dann letztlich nur noch als Fähigkeit zu ethischem Handeln und als Anwendung dieser Fähigkeit bestimmen. Nach dem Verständnis des Lutherischen Bekenntnisses ist diese Wirklichkeit gleichsam „nicht wirklich genug“: Die Wirklichkeit der Rechtfertigung besteht in der durch die Gnadenmittel gewirkten Christusgemeinschaft, die aber von der Fähigkeit des Gerechtfertigten zu ethischem Handeln unterscheidbar bleibt, so sehr sie sich auch in den aus dieser Gemeinschaft hervorgehenden guten Werken auswirkt.²³ Ich bin wirklich gerecht, weil ich durch die Taufe mit Christus verbunden bin und dadurch seine Gerechtigkeit meine Gerechtigkeit ist. Ich bin wirklich gerecht, weil das sakramentale Wort der Absolution Wirklichkeit setzt, die auch im Letzten Gericht Gottes einmal Bestand haben wird. Ich bin wirklich gerecht, weil durch die Gabe des Heiligen Mahles Christus leibhaftig in mir wohnt und mir eben dadurch Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit zuteil werden läßt. Rechtfertigung ist nach lutherischem Verständnis also keine Fiktion, sondern hat ihren Realgrund in der Christusgemeinschaft, die durch die Sakramente im engeren Sinne, zugleich aber auch durch den ebenfalls sakramental zu fassenden Zuspruch des Evangeliums gewirkt wird: Auch in diesem Wort ist Christus gegenwärtig und schafft dadurch selber die Realität, die Gott anerkennt und anrechnet.

Damit kommen wir bereits zu der vierten Grundentscheidung zum Thema „Rechtfertigung“ in den Lutherischen Bekenntnisschriften, die für das weitere ökumenische Gespräch von besonderer Bedeutung sein wird: Was verstehen die Lutherischen Bekenntnisse unter „Glaube“? Sie verstehen darunter weder ein „Für-wahr-Halten“ noch gar eine Entscheidung des Menschen. Vielmehr wird der Glaube im Lutherischen Bekenntnis konsequent her von seinem Inhalt bestimmt, er ist *fides Christo formata* bzw. *fides verbo seu promissione formata*.²⁴ Als solcher ist er nicht Antwort oder Reaktion des Menschen auf das gehörte Wort, sondern wird selber durch dieses Wort überhaupt erst gewirkt. Insofern gilt, was Gerhard Friedrich über das Verständnis des Glaubens bei Paulus geschrieben hat, auch für die Aussagen des Lutherischen Bekenntnisses: „*Glaube ist eine Entscheidung Gottes*. Er entsteht durch den Ruf des Evangeliums und durch das Wirken Gottes.“²⁵ Von daher ist der Glaube wesentlich „Nicht-Werk“, nicht etwa eine sublimierte Form menschlicher Mitwirkung. Er ist die dem Menschen geschenkte Heilswirklichkeit, „*ipsa iustitia*“,²⁶ Gemeinschaft

23 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.115f.

24 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.39ff. (=von Christus geformter Glaube/Glaube, der durch Wort oder Verheißung geformt ist)

25 Gerhard *Friedrich*: Glaube und Verkündigung bei Paulus, in: Ferdinand *Hahn* und Hans *Klein* (Hrsg.): Glaube im Neuen Testament. Festschrift für Hermann Binder (= BThSt 7); Neukirchen-Vluyn 1982, S.93–113, S.109.

26 (=Glaube selbst ist die Gerechtigkeit) Apol IV,86 (BSLK S.178).

mit Christus, die als solche gerade nicht quantifiziert werden kann, wie dies bei menschlichem Tun möglich ist. Als Christusgemeinschaft ist der Glaube stets *fides efficax*,²⁷ sind in ihm die guten Werke als Früchte des Glaubens schon mit enthalten, sodaß in der Apologie Glaube und Früchte des Glaubens geradezu als eine Einheit gesehen werden können – allerdings stets so, daß von diesen Früchten her die in der Christusgemeinschaft gegründete Gewißheit des Heils nicht wieder nachträglich problematisiert werden kann oder daß diese Früchte über die Christusgemeinschaft hinaus eine heilsentscheidende Relevanz im Jüngsten Gericht beanspruchen könnten.²⁸ Von daher ist schließlich das „*sola fide*“ gleichsam als Interpretament des gesamten Rechtfertigungsgeschehens zu verstehen.²⁹ Es schließt die Gnadenmittel nicht aus, sondern ausdrücklich ein; es schließt auch nicht aus, sondern ein, daß dieser Glaube, der allein rechtfertigt, gute Werke aus sich herausbringt. Vielmehr wird im „*sola fide*“ das „*solus Christus*“ und das „*sola gratia*“, bezogen auf den Menschen, zum Ausdruck gebracht: Mein Heil und damit auch meine Rettung im Letzten Gericht gründen allein im Handeln Gottes in Christus, das sich an mir in Wort und Sakrament vollzieht.

Blickt man von daher nun auf die Ausführungen und Entscheidungen des Konzils von Trient zum Thema „Rechtfertigung“, so stellt man fest, daß Trient das Rechtfertigungsgeschehen konsequent vom Vorgang der Bekehrung eines ungetauften Erwachsenen her entfaltet³⁰ und von daher die Taufe als Akt der Rechtfertigung zentral in den Blick nimmt. Dabei läßt sich allerdings von Beginn an eine Spannung zwischen einer heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die die antipelagianischen Entscheidungen der Alten Kirche aufnimmt, und einem Interesse an den Fähigkeiten des Menschen, die ihm bereits eine Mitwirkung im Rechtfertigungsgeschehen selber ermöglichen, wahrnehmen. So werden die Entscheidungen des Arausicanums II zum Zustand des Menschen nach dem Sündenfall vor seiner Rechtfertigung doch nur modifiziert aufgenommen.³¹ Das Interesse an der Mitwirkung des Menschen wird sodann bereits sehr deutlich in der Beschreibung der *praeparatio ad iustificationem* (= Vorbereitung zur Rechtfertigung) erkennbar; eine anthropologische Beschreibung des als durchgängiges Subjekt verstandenen Menschen tritt an die Stelle der Beschreibung des Geschehens als *mortificatio* und *vivificatio*.³² Ungeklärt bleibt dabei im Übrigen auch das Verhältnis zwischen den bereits in der *praeparatio*

27 (=wirksamer Glaube) Vgl. *Apol IV*,384 (BSLK S.232).

28 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.43ff.

29 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.39.

30 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.72 mit Bezug auf DH 1525.

31 Das Arausicanum II ist die zweite Kirchenversammlung zu Orange im Jahr 529. Vgl. dazu *Martens*, Rechtfertigung S.71 mit Anm.34.

32 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.71ff.

ad iustificationem genannten geistlichen Regungen und den in der iustificatio ipsa eingegossenen Tugenden.³³

Eindeutig ist dagegen, daß die Rechtfertigung im Tridentinum als ein prozessuales Geschehen verstanden wird.³⁴ Dies gilt sowohl für das Geschehen der Erstrechtfertigung wie für den weiteren Weg zwischen der Erstrechtfertigung und der Annahme im Letzten Gericht. Die Erstrechtfertigung sola gratia verliert auf dem weiteren Lebensweg des Gerechtfertigten zunehmend ihre normierende Funktion; gute Werke tragen zur Bewahrung der Rechtfertigung, ja zum augmentum gratiae³⁵ bei, und im Bußsakrament findet eben kein reditus ad baptismum statt. Vielmehr greift das Tridentinum ausdrücklich das im Lutherischen Bekenntnis abgelehnte Bild vom Bußsakrament als secunda post naufragium tabula³⁶ auf, um im Weiteren deutlich auszuführen, daß die Restitution in den Status des Gerechtfertigten im Bußsakrament im Unterschied zur Taufrechtfertigung gerade nicht sola gratia erfolgt. Das ethische Anliegen, einem vermeintlichen Quietismus und Libertinismus, wie man ihn auf reformatorischer Seite erkennen zu können glaubte, wehren zu müssen, ist unverkennbar, ebenso wie bei der Ablehnung der Möglichkeit der Heilsgewißheit, die mit dem Hinweis auf die menschliche Schwachheit als einschränkendem Faktor bestritten wird.³⁷

Deutlich wird in den Ausführungen des Tridentinums jedoch zugleich, daß terminologische Differenzen den Vätern des Trienter Konzils eine sachgerechte Erfassung wesentlicher reformatorischer Aussagen von vornherein unmöglich machten. Das eigene Verständnis der Begriffe wird auf die Ausführungen der Gegenseite übertragen; damit werden immer wieder auch „Pappkameraden abgeschossen“. Umgekehrt bleibt jedoch aus lutherischer Sicht zu fragen, ob mit der inhaltlichen Füllung bestimmter Begriffe im Tridentinum das neutestamentliche Zeugnis tatsächlich adäquat erfaßt wird und nicht vielmehr bestimmte Vorentscheidungen unreflektiert die Ausführungen zum Thema bestimmen. Dies betrifft beispielsweise die Formulierung, wir seien „wirklich gerecht“ und würden nicht nur für gerecht erklärt.³⁸ Woran und worin läßt sich diese „Wirklichkeit“ der Rechtfertigung festmachen? Trient gibt in diesem Zusammenhang nur den Hinweis, daß die Gerechtigkeit im Unterschied zur reputatio bzw. imputatio quantifizierbar sei „secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.“³⁹ Die Wirklichkeit der Rechtfertigung wird

33 Vgl. dazu *Martens*, Rechtfertigung S.73 mit Anm.66.

34 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.83ff.

35 (=Zuwachs an Gnade) DH 1582.

36 (=eine zweite Rettungsplanke nach dem Schiffbruch) vgl. DH 1542.

37 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.85.

38 Vgl. DH 1529.

39 (=entsprechend der eigenen Bereitung und Mitwirkung eines jeden) ebd.

also verknüpft mit der jeweiligen Disposition des Menschen, der sie empfängt, und das heißt eben auch: Die empfangene Gerechtigkeit wird wesentlich auch als ethische Größe bestimmt. Daß es eine Gerechtigkeit geben könnte, die keine Fiktion ist und trotzdem unverrechenbar mit dem ethischen Handeln dessen bleibt, der sie empfangen hat, ist in der Argumentation des Tridentinums nicht vorgesehen.

Ähnliches ließe sich am Beispiel des Verständnisses des Glaubens zeigen.⁴⁰ Die *fides* wird in Trient gleich doppelt bestimmt: Sie hat bereits eine Funktion in der *praeparatio ad iustificationem* und wird in diesem Zusammenhang wesentlich als „Für-wahr-Halten“ bestimmt, und sie hat zugleich als *fides infusa* (= eingegossener Glaube) ihren Ort in der *iustificatio prima* selber. Auch als *fides infusa* wird der Glaube jedoch nicht als Gegenüber zu den guten Werken bestimmt, sondern gehört gleichsam *per definitionem* mit auf deren Seite. Von daher kann Trient mit dem ihm zur Verfügung stehenden Instrumentarium nicht erfassen, worum es der lutherischen Seite bei der Bestimmung des Glaubens als durch das Wort geformte *fiducia* oder auch in der Frage der Heilsgewißheit eigentlich geht.

Wenn ich hiermit nun gleich eine ganze Reihe von neuralgischen Punkten in der Diskussion des Themas „Rechtfertigung“ angesprochen habe, geht es mir in keiner Weise darum, bestehende Gemeinsamkeiten in dieser Frage zu leugnen oder herunterzuspielen. Ich nenne hier als Beispiele die gemeinsame heilsgeschichtliche Einordnung und Struktur des Rechtfertigungsgeschehens,⁴¹ durch das dieses eingebettet ist in die protologischen „Eckdaten“ von Schöpfung und Sündenfall mit den daraus sich ergebenden Konsequenzen, und das eschatologische Eckdatum des doppelten Ausgangs des künftigen Endgerichts Gottes über die Menschheit. Zu dieser heilsgeschichtlichen Struktur gehört natürlich auch das versöhnende Handeln und Leiden Christi, das im Zentrum des Rechtfertigungsgeschehens steht. Ebenfalls besteht eine breite Gemeinsamkeit in der gottesdienstlich-sakramentalen Einbettung des Rechtfertigungsgeschehens wie auch in dem Bekenntnis der Gnadenhaftigkeit der Erstrechtfertigung. All dies sollte man nicht gering schätzen, und ich werde am Ende noch versuchen, in dieser Richtung weitere Perspektiven zu entwickeln.

Wenn ich dennoch auch diese neuralgischen Punkte angesprochen habe, dann deshalb, weil aus meiner Sicht gerade auch in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre⁴² die entscheidenden Differenzen nur sehr begrenzt in den Blick genommen worden sind und die darin behauptete Einigung schon allein von daher wenig tragfähig erscheint, geschweige denn, daß man die

40 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.77ff.

41 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.113.

42 Im Folgenden: GE; vgl. hierzu den Text in: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung, Straßburg 2007 (im Folgenden: GE-Kommentar), S.55–68 mit dem Quellenanhang S.68–88.

Behandlung dieser Thematik nun als erledigt ansehen und abhaken könnte, wie dies gerade auch auf evangelischer Seite immer wieder mit Vehemenz behauptet und gefordert wird.⁴³ Vorankommen wird man, davon bin ich überzeugt, nur, wenn man die von mir eben skizzierten Grundentscheidungen noch einmal neu angeht und an ihnen weiterarbeitet.

Ich möchte dies nun im Weiteren anhand der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre noch einmal näher ausführen: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist ebenso wenig wie die Gemeinsame Offizielle Feststellung von unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche unterschrieben worden. Die SELK hatte in einer Stellungnahme die Gemeinsame Erklärung kritisch gewürdigt, Positives wahrgenommen, aber auch klar auf die Probleme hingewiesen, die in diesem Dokument aus ihrer Sicht enthalten sind.⁴⁴

Eines der Hauptprobleme der Gemeinsamen Erklärung möchte ich anhand einer Auseinandersetzung nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zwischen der evangelischen Theologin Heike Schmolll und dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger erläutern: Als evangelische Position, die mit der römisch-katholischen angeblich grundlegend unvereinbar sei, hatte Heike Schmolll in einem Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung formuliert, die Rechtfertigungsbotschaft richte „sich gegen alle Anstrengungen, die Würde des Menschen selbst zu schaffen oder gar sie anderen abzuerkennen.“ Dazu erklärte Ratzinger: „Was Frau Schmolll uns da über die Person und die Personwürde mitteilt, ist goldrichtig; es ist höchst aktuell, dies heute zu betonen. Nur mit Rechtfertigungslehre hat es nichts zu tun, sondern dies ist die im Schöpfungsglauben anwesende Metaphysik des Menschen, die seinsmäßige Gründung seiner Würde, die von Glaube und Unglaube, von Konfession und Stand unabhängig ist, weil sie einfach vom Schöpfer her kommt und den Menschen vor all seinen Taten und Leistungen auszeichnet. ... Noch einmal, was uns Frau Schmolll da sagt, ist wahr und richtig, aber der Versuch, auf solche Weise Rechtfertigung wieder als einsichtige Wahrheit in das Bewußtsein des Menschen zu rücken, muß als gescheitert angesehen werden, weil dies ganz und gar nicht der Inhalt von Rechtfertigungslehre ist. Rechtfertigungslehre, in der Sünde und Gericht, Gericht und Gnade, Kreuz Christi und Glaube nicht vorkommen, ist keine Rechtfertigungslehre.“⁴⁵

Diesem Votum Ratzingers kann ich mich nur ganz und gar anschließen; ich möchte es allerdings auch kritisch auf die Gemeinsame Erklärung selber

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

44 Vgl. Stellungnahme der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (Römisch-katholische Kirche – Lutherischer Weltbund), in: Lutherische Beiträge 3 (1998) S.188–195.

45 Joseph Cardinal Ratzinger: Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?, in: IKaZ 29 (2000) S.424–437, S.426.

anwenden, auch in dem Wissen, daß der damalige Kardinal Ratzinger einer der Verfasser der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung⁴⁶ ist, mit der man versuchte, nach dem erfreulich offenen Votum des Vatikans zum Text der Gemeinsamen Erklärung diese doch noch irgendwie zu retten.⁴⁷ Rechtfertigungslehre, in der das Gericht nicht vorkommt, ist keine Rechtfertigungslehre, erklärt Ratzinger mit Recht. Doch genau dies ist ein Hauptproblem der Gemeinsamen Erklärung, daß das Letzte Gericht Gottes als Referenzpunkt allen Redens von der Rechtfertigung in ihr praktisch völlig ausgeblendet wird. Schon allein terminologisch wird auf den Begriff des Gerichts in der Gemeinsamen Erklärung fast vollständig verzichtet; er erscheint zum einen in einer Aufzählung der Inhalte des Alten Testaments;⁴⁸ zum anderen ist davon die Rede, daß der Sünder vor seiner Rechtfertigung unter dem Gericht Gottes steht.⁴⁹ Nirgendwo in der Gemeinsamen Erklärung wird jedoch auf die Frage eingegangen, wer oder was denn nun den Menschen, konkret auch den Christen im Letzten Gericht Gottes rettet, das heißt, in welchem Verhältnis *iustificatio prima* (= die erste Rechtfertigung) und Letztes Gericht zueinander stehen und welche Bedeutung Erneuerung und gute Werke bei der Annahme des Menschen im Endgericht haben. Vielmehr begnügt man sich auch in der Gemeinsamen Erklärung, wie in anderen Dokumenten zum Thema, damit, die Gnadenhaftigkeit der Erstrechtfertigung und die in der Rechtfertigung zugleich geschehende Erneuerung des Menschen zu bekennen.⁵⁰ Dieses Bekenntnis ist nun allerdings kein ökumenischer Fortschritt, sondern gut tridentinisch; es eignet sich gut als Konsensformel, weil es die Frage ausblendet, in welchem Verhältnis Rechtfertigung und Erneuerung denn in Bezug auf das Endgericht stehen. Genau diese Ausblendung des Gerichts zieht sich durch das gesamte Dokument hindurch; eben dadurch läßt das Dokument dann aber in der Tat den Eindruck aufkommen, als ob die Frage nach der Rettung aus dem Gericht heutzutage schlicht und einfach „kein Problem mehr“⁵¹ sei, wie man bereits in der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“ reichlich salopp

46 Im Folgenden: GOF; der Text der GOF ist zu finden in: Lutherische Beiträge 4 (1999) S.259–262.

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

48 Vgl. GE § 8.

49 Vgl. GE § 19.

50 Vgl. GE § 15: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.“

51 Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Hrsg.): Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (= Dialog der Kirchen Band 4); 3. Auflage, Freiburg im Breisgau/Göttingen 1988, S.57,16–18.

formuliert hatte. Man kann dann in der Gemeinsamen Erklärung höchstens noch reichlich unverbindlich davon reden, daß der Mensch eine Verantwortung für sein Handeln hat.⁵² Diese Ausblendung des Gerichts in dem Dokument, in dem sich natürlich letztlich auch nur eine heutzutage in den Kirchen weitverbreitete Predigtpraxis widerspiegelt, die sich scheut, dieses Thema überhaupt noch anzusprechen, läßt sich geradezu als ökumenische Methode charakterisieren, die mittlerweile von fast allen Kirchen anerkannt und praktiziert wird. Dies ist noch einmal in besonderer Weise deutlich geworden in dem DÖSTA-Dokument „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt“.⁵³ Hier wird die Frage nach der Rettung aus dem Endgericht Gottes nur noch als altlutherisches Sonderfündlein referiert, das zudem mithilfe der Methode des differenzierten Konsenses als „Anliegen“⁵⁴ neutralisiert wird: Unter den im DÖSTA mitarbeitenden Kirchen und Konfessionen sind es nur noch die Altlutheraner, die in Bezug auf die Gemeinsame Erklärung „eine Unklarheit darüber“ beklagen, „wie sich das Rechtfertigungsurteil Gottes über den Sünder hier und jetzt zu Gottes Urteil im Endgericht verhält.“⁵⁵ Bemerkenswerterweise wird das Endgericht dann in der von Kardinal Ratzinger mitverfaßten Gemeinsamen Offiziellen Feststellung an prominenter Stelle im Annex zumindest erwähnt – allerdings auch wieder so, daß die Frage, wer oder was denn nun den Menschen im Endgericht Gottes rettet, wieder geschickt umschifft wird: Es wird nur davon gesprochen, daß alles, was unrecht in unserem Leben ist, nicht in das ewige Leben eingehen wird.⁵⁶ Wie sich dieses Urteil zu der Person dessen verhält, der dieses Unrecht getan hat, wird nicht angesprochen. Ich vermute, daß dies weniger daran liegt, daß unterschiedliche Antworten auf diese Frage eine Gemeinsame Offizielle Feststellung unmöglich gemacht hätten, sondern vielmehr daran, daß man sich scheut, die Möglichkeit eines doppelten Ausgangs des Letzten Gerichts Gottes überhaupt noch ins Auge zu fassen. Mehr als ein Purgatorium, in dem alles Unrechte in unserem Leben aufgedeckt wird und wir davon gereinigt werden, um ins ewige Leben eingehen zu können, ist in diesem Konzept letztlich nicht mehr vorgesehen. Ganz deutlich muß man jedoch festhalten, daß damit ein Konsens in der Gemeinsamen Erklärung dadurch erreicht wird, daß beide Seiten

52 Vgl. GE § 38.

53 Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller (Hrsg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) (= ÖR.B Nr. 78); Frankfurt am Main 2006 (im Folgenden: DÖSTA-Studie).

54 Vgl. hierzu Gottfried Martens: Thema erledigt? 10 Jahre nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“, in: Lutherische Beiträge 14 (2009) S.97–121 (im Folgenden: Martens, Thema erledigt), S.119f.

55 DÖSTA-Studie S.35 (§ 70).

56 GOF Annex 2 E; vgl. hierzu Gottfried Martens: Der Rettungsversuch. Zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in Augsburg, in: Lutherische Beiträge 4 (1999) S.263–275 (im Folgenden: Martens, Rettungsversuch), S.271f.

sich gemeinsam von einem in der Reformationszeit noch bestehenden consensus catholicus verabschieden. Daß dies zutiefst problematisch ist, brauche ich an dieser Stelle nicht weiter auszuführen.

Mit der Ausblendung des Endgerichts verliert zugleich die Frage des prozessualen Verständnisses der Rechtfertigung, wie es im Tridentinum vertreten wird, in gewisser Weise an Gewicht. Zugleich vermag die „Gemeinsame Erklärung“ eben darum die entscheidenden Differenzpunkte der Reformationszeit immer wieder nicht genau zu erfassen; damit werden die Unterschiede gerade nicht beseitigt, sondern vernebelt. So bleibt in dem gesamten Dokument unklar, ob sich der Begriff „Rechtfertigung“ aus römisch-katholischer Sicht nur auf die *iustificatio prima* oder zugleich auf die – wie gesagt, explizit kaum thematisierte – Annahme im Endgericht bezieht. Im Sinne Kardinal Ratzingers, der als Mitverfasser der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung weiß, wovon er spricht, versuche ich die Gemeinsame Erklärung einmal auf der Grundlage des Konzils von Trient zu verstehen⁵⁷ und interpretiere „Rechtfertigung“ von daher als *iustificatio prima*. Eindeutig in diesem Sinne sind die Ausführung der Gemeinsamen Erklärung zu Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung zu verstehen; hier geht es offenkundig nur um die *iustificatio prima*, wenn die Darstellung der römisch-katholischen Position sich sehr direkt auf die Aussagen Trients hierzu bezieht.⁵⁸ Wenn im zweiten Punkt der Entfaltung Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung thematisiert wird, verneint die römisch-katholische Seite lediglich nicht, „daß Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung unabhängig bleibt von menschlicher Mitwirkung“.⁵⁹ Dies kann sich nur auf die Vorbereitung zur *iustificatio prima* beziehen, da in dieser selbst die Gerechtigkeit ja bereits empfangen wird *secundum propriam cuiusque cooperationem*,⁶⁰ also bereits in Bezug zur menschlichen Mitwirkung gesetzt wird. Erst recht wird man die Gnadengabe Gottes im Bußsakrament nicht als unabhängig von menschlicher Mitwirkung bezeichnen können, wenn Trient selber das Bußsakrament als *laboriosus baptismus* beschreibt.⁶¹ Insofern fehlt in dem zweiten Abschnitt der Entfaltung des gemeinsamen Rechtfertigungsverständnisses jegliche Aussage darüber, welche Bedeutung die Erneuerung des Menschen für Gottes letztes entscheidendes Urteil über den Menschen hat. Genau dies könnte man nun immer wieder von Neuem

57 Vgl. die Zusammenfassung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung durch Ratzinger: „Wer sich der Lehre des Konzils von Trient widersetzt, widersetzt sich der Lehre, dem Glauben der Kirche“ (zitiert bei Albrecht *Beutel*: Das Luthertum kennt kein zentrales Lehramt, in: FAZ. 10.8.1999, S.6).

58 Vgl. GE § 20.

59 GE § 24.

60 Vgl. DH 1529.

61 (=beschwerliche Taufe) vgl. DH 1672.

durchbuchstabieren, wenn es beispielsweise im dritten Punkt der Entfaltung heißt, daß nach römisch-katholischem Verständnis die „Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe immer auf die grundlose Gnade Gottes angewiesen“ ist und „keinen Beitrag zur Rechtfertigung“ leistet, „dessen wir uns vor Gott rühmen könnten“. ⁶² Verwiesen wird in diesem Zusammenhang als Beleg dieser Aussage ausdrücklich auf Quellen, die lediglich von der *iustificatio prima* sprechen. ⁶³ Von daher wird hier nicht mehr ausgesagt als ein zeitliches und logisches *prae* der *iustificatio prima* gegenüber der Erneuerung des Menschen; ⁶⁴ ob das „immer“ in diesem Zusammenhang mehr ist als eine Bekräftigung dieses *prae*, bleibt fraglich, da es eine Rückkehr zur Ursprungssituation der Taufe nach tridentinischem Verständnis schwerlich geben kann.

Das Fehlen einer Thematisierung der Frage des prozessualen Verständnisses der Rechtfertigung läßt auch die Ausführungen zur Heilsgewißheit in dem Dokument ⁶⁵ unklar erscheinen: Daß die Heilsgewißheit nach lutherischem Verständnis in der Identität von Absolutionswort und Freispruch im Letzten Gericht begründet liegt, wird nicht weiter ausgeführt; vielmehr wird die Heilsgewißheit in der Darstellung der lutherischen Position gleichsam subjektiviert. Die Darstellung auf römisch-katholischer Seite ⁶⁶ wiederum macht nur Sinn auf der Grundlage des Verständnisses von Rechtfertigung als Prozess: Gott will zwar das Heil des Menschen, und sein Verheißungswort ist zwar verlässlich; ob der Mensch aber wirklich gerettet wird, hängt jedoch von dem weiteren Verlauf des Prozesses ab, in dem Entscheiden und Handeln des Menschen bzw. sein Versagen ebenfalls wichtige Faktoren darstellen. Gleichsam in Klammern bemerkt sei, daß in diesem Abschnitt über die Heilsgewißheit das Absolutionswort immer wieder als „Verheißungswort“ bestimmt wird. Könnte es sein, daß man hier bewußt oder unbewußt die Diktion der Leuenberger Konkordie aufnimmt, die bei der Umschreibung der Bedeutung der *verba testamenti* bewußt nur abmildernd vom „verheißenden Wort“, nicht, wie von lutherischer Seite gewünscht, vom „bewirkenden Wort“ spricht? ⁶⁷ Anders ausgedrückt: Wenn wir von lutherischer und römisch-katholischer

62 GE § 27.

63 Vgl. GE-Kommentar S.71f.

64 Dies gilt auch für die Aussage in GE § 25: „alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht“, die in der GOF im Annex unter 2 D ausdrücklich noch einmal aufgenommen wird, jedoch jeweils ganz unterschiedlich verstanden und interpretiert werden kann.

65 Vgl. GE §§ 34–36.

66 Vgl. GE § 36.

67 Vgl. dazu Karl-Hermann Kandler: Leuenberg II über das Abendmahl – eine Konkordie?, in: Ulrich Asendorf und Friedrich Wilhelm Künneth (Hrsg.): Leuenberg – Konkordie oder Diskordie? Ökumenische Kritik zur Konkordie reformatorischer Kirche in Europa; Berlin und Schleswig-Holstein 1974, S.77–89, S.78.

Seite gemeinsam bekennen können, daß die Konsekration bei der Feier des Altarsakraments ex opere operato die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bewirkt, können wir dann auch in gleicher Weise die Wirkweise des Absolutionswortes ex opere operato⁶⁸ bekennen – und was würde dies dann bedeuten?

Am nächsten kommt man der Thematisierung der Frage des prozessualen Verständnisses der Rechtfertigung schließlich im 7. Punkt der Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung. Hier hält die römisch-katholische Seite noch einmal ausdrücklich an einer Aussage des Konzils von Trient fest, die im lutherischen Bekenntnis explizit verworfen wird, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit durch gute Werke bewahrt wird.⁶⁹ Wenn daraufhin noch ein weiteres Mal ausdrücklich betont wird, daß nach römisch-katholischer Auffassung „die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt“,⁷⁰ dann kann sich diese Aussage wiederum nur auf die iustificatio prima beziehen. In welcher Weise Bewahrung der empfangenen Gerechtigkeit und Urteil im Endgericht stehen, bleibt auch hier wieder offen.

Eingehen möchte ich schließlich noch kurz auf die Behandlung der von mir zuvor skizzierten Grundentscheidungen des lutherischen Bekenntnisses in der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung: Anlaß für die Abfassung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung war bekanntlich der Widerspruch des Vatikan gegen die Ausführungen zum „simul iustus et peccator“ in der Gemeinsamen Erklärung.⁷¹ Die Aussagen der lutherischen Seite hierzu seien „für Katholiken nicht annehmbar“.⁷² In dem Annex der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung wird von daher in besonderer Weise auf diese Frage Bezug genommen, und zwar dergestalt, daß die Frage der „Wirklichkeit“ der Rechtfertigung ausdrücklich thematisiert wird. Dabei einigt man sich jedoch erstaunlicherweise ohne Widerspruch von lutherischer Seite auf das römisch-katholische Verständnis von „Wirklichkeit“, wie es bereits im Tridentinum erkennbar wird. Die Wirklichkeit der Rechtfertigung besteht in der ethischen Umwandlung des Sünders: „Wir sind wahrhaft und innerlich erneuert durch das Wirken des Heiligen Geistes. ... Die Gerechtfertigten bleiben in diesem Sinne (sic!) nicht Sünder.“⁷³ Die Gerechtigkeit des Menschen besteht also nicht

68 Vgl. hierzu Oswald Bayer: „Die Gültigkeit und Unfehlbarkeit des (Buß-) Sakraments ex opere operato hält Luther in der Fassung: ex verbo dicto energischer fest, als es je vor ihm geschehen ist, wovon man meist (auf protestantischer nicht weniger als – nicht ohne Schuld des Neuprottestantismus – auf katholischer Seite) die Augen verschließt“ (Oswald Bayer: Die reformatorische Wende in Luthers Theologie, in: ZThK 66 (1969) S.115–150, S.127.

69 Vgl. FC S.D. IV,35; dagegen GE § 38.

70 GE § 38.

71 = (gerecht und Sünder zugleich) vgl. hierzu Martens, Rettungsversuch S.264.

72 Zitat der Antwort der römisch-katholischen Kirche ebd.

73 GOF Annex 2 A.

in dem Realität setzenden Zuspruch des Wortes Gottes, der unterscheidbar bleibt vom Handeln des Menschen, sondern in seiner innerlichen Erneuerung. Umgekehrt kann vom Sündersein des Gerechtfertigten nur im Potentialis gesprochen werden, da Sünde und Gerechtigkeit auf einer Wirklichkeitsebene wahrgenommen werden und Sünde zudem nur als willentlicher Akt des Menschen verstanden wird. Der Annex spricht vom „personalen Charakter“⁷⁴ der Sünde; was damit gemeint ist, erläuterte Kardinal Ratzinger anschließend mit den Worten, „daß folglich der Mensch nicht Sünder im wirklichen Sinne ist, wenn er nicht persönliche Sünde begeht“.⁷⁵ Selbiges gilt umgekehrt nach den Worten Ratzingers auch für das Gerechtfertigtsein des Menschen: „Wenn einer nicht gerecht ist, ist er auch nicht gerechtfertigt“.⁷⁶ Von daher wird im Annex das „simul iustus et peccator“ vollkommen tridentinisch uminterpretiert: Der Christ ist gerecht und Sünder zugleich, insofern er innerlich erneuert und durch die Macht der Sünde gefährdet ist. Mit dem Verzicht auf die Klärung des Wirklichkeitsverständnisses wird die lutherische Position in dieser Frage im Annex vollkommen preisgegeben. Leider greift auch die in vieler Hinsicht sehr gute und hilfreiche Studie des Ökumenischen Arbeitskreises zur Frage des simul iustus et peccator, die bald nach der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung veröffentlicht wurde,⁷⁷ in dieser entscheidenden Frage der Klärung des jeweiligen Wirklichkeitsverständnisses zu kurz.⁷⁸

Daß der Annex zugleich die lutherische Formel des sola fide aufgreift,⁷⁹ führt leider ebenfalls nicht weiter, da zum einen auch hier nicht klar wird, ob sich das sola fide nur auf die Erstrechtfertigung bezieht, und da zum anderen und vor allem weder in der Gemeinsamen Erklärung selber noch im Annex der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung geklärt wird, was beide Seiten eigentlich unter Glauben verstehen. Ist der Glaube nur eine – natürlich durch die Gnade gewirkte – Tugend neben anderen, oder umschreibt er als fides verbo formata (=der durch das Wort geformte Glaube) die gesamte Heilswirklichkeit des Menschen? Daß das sola fide eine Differenzierung zwischen Glaube und Liebe in ihrer Relevanz bei der Bestimmung des Gottesverhältnisses impliziert, läßt sich aus den Ausführungen des Annex jedenfalls nicht erkennen.

Ich komme zum Schluß:

Daß ich den Ausführungen der Gemeinsamen Erklärung und der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung und dem in ihnen behaupteten Konsens kritisch

74 GOF Annex 2 B.

75 Zitiert bei Heike *Schmoll*: Lutherische Grundaussagen aufgegeben. Die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: FAZ, 29.7.1999, S.16.

76 Ebd.

77 Theodor *Schneider* und Gunther *Wenz* (Hrsg.): Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (= Dialog der Kirchen. Band 11); Freiburg im Breisgau/Göttingen, 2001.

78 Vgl. hierzu *Martens*, Thema erledigt S.113f.

79 Vgl. GOF Annex 2 C.

gegenüberstehe, kann und will ich nicht leugnen. Doch dies bedeutet gerade nicht, daß ich einen weiteren Dialog zu diesem Thema als sinnlos ansehe und selber keine weiteren Perspektiven für ein Gespräch zwischen römischen und lutherischen Katholiken in dieser Frage erkennen könnte, im Gegenteil. Ich möchte abschließend wenigstens kurz zwei Perspektiven für ein solches weiteres Gespräch skizzieren, die durchaus schon ansatzweise in den Dokumenten selber angelegt sind:

Zum einen halte ich es für lohnenswert, noch einmal neu das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung zu bedenken. Unbestritten ist, wie erwähnt, auf beiden Seiten, daß sich in der Taufe die Rechtfertigung des Sünders vollzieht. Weiter bedacht werden müßte jedoch die Bedeutung der Taufe für das weitere Leben des Gerechtfertigten, inklusive der Frage der Heilsgewißheit. Es ist bemerkenswert, daß im Annex der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung gleich an mehreren Stellen auf Römer 6 Bezug genommen wird und damit das Verhältnis von Taufe und Leben aus der Rechtfertigung thematisiert wird. Bemerkenswert ist vor allem die Formulierung in Abschnitt 2 E, wo es mit Bezug auf Römer 6,5 heißt: „Durch die Rechtfertigung werden wir bedingungslos in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen. Das schließt die Zusage des ewigen Lebens ein“.⁸⁰ Die Frage bleibt natürlich, ob mit Zusage hier mehr gemeint ist als die wolkige „Verheißung“ aus dem Abschnitt über die Heilsgewißheit in der Gemeinsamen Erklärung. Immerhin wird hier jedoch angedeutet, daß das Geschehen der Taufe auch eine unmittelbare Relevanz für das Ende des Lebens haben könnte, daß die Taufe also mehr sein könnte als einfach nur der Beginn eines Prozesses, auf dem in aller Regel von der Taufe nach einiger Zeit nicht mehr übrigbleibt als eine Planke. Ließe sich auch aus römisch-katholischer Sicht der Gedanke eines *reditus ad baptismum* formulieren, der sich meines Erachtens auch neutestamentlich von den Taufparänesen her fundieren ließe? Und wie ließe sich aus römisch-katholischer Sicht die Zuversicht formulieren, die ein Christ aufgrund seiner Taufe haben darf, wenn die Taufrechtfertigung die Zusage des ewigen Lebens einschließt? In dem ökumenischen Gesprächskreis mit unserer römisch-katholischen Nachbargemeinde Herz Jesu berichtete das letzte Mal ein spanischer Kaplan über die Bewegung des Neokatechumenalen Weges, der er selber angehört. Mir ist bewußt, daß manches an dieser Bewegung auch kritisch wahrgenommen werden kann. Beeindruckt hat mich jedoch, in welcher Weise hier die Wiederentdeckung der Gabe der Taufe im Zentrum des geistlichen Lebens dieser Bewegung steht. Ich frage, ob sich daraus nicht manches auch ökumenisch fruchtbar machen ließe, auch im Gespräch über die Bedeutung der Rechtfertigung.

Zum anderen möchte ich darauf hinweisen, daß die Gemeinsame Erklärung in ihrer letzten Fassung gegenüber den vorherigen Fassungen noch

80 GOF Annex 2 E.

eine bemerkenswerte Überarbeitung erfahren hat: Vor allem von finnischer lutherischer Seite wurde die Beschreibung des Heils und des Glaubens als Christusgemeinschaft eingebracht⁸¹ und findet sich nun in der Gemeinsamen Erklärung an zahlreichen Stellen.⁸² Ich halte dies für einen entscheidend wichtigen Ansatz für das weitere ökumenische Gespräch zum Thema „Rechtfertigung“, in das sich dann auch das Gespräch mit den orthodoxen Kirchen sehr gut einbeziehen ließe.⁸³

Es gehört aus meiner Sicht zu den Stärken des Rechtfertigungsdekrets des Konzils von Trient, daß es die im Rechtfertigungsgeschehen gewirkte Christusgemeinschaft immer wieder zum Richtpunkt seiner Ausführungen macht.⁸⁴ Hier gibt es bemerkenswerte Entsprechungen – zugegebenermaßen nur begrenzt in den Lutherischen Bekenntnisschriften selber,⁸⁵ wohl aber ausführlicher entfaltet in der Theologie Martin Luthers, die man in dieser Frage sehr wohl kommentierend hinzuziehen darf.

Verheißungsvoll ist dieser Ansatz bei der Christusgemeinschaft für ein weiterführendes Gespräch zum Thema „Rechtfertigung“ aus mehreren Gründen: Zum einen werden damit wesentliche Aspekte des biblischen Befundes aufgenommen; ich verweise nur darauf, daß Udo Schnelle in seinem Buch über Paulus die paulinische Soteriologie meines Erachtens mit Recht unter dem Stichwort „Das neue Sein als Partizipation an Christus“⁸⁶ entfaltet. Damit liefert Schnelle zugleich ein weiteres wichtiges Stichwort: Es geht um das neue „Sein“, also um die ontologische Frage, also die Frage danach, was den Gerechtfertigten wirklich gerecht macht. Ließe sich hier mit der Bestimmung der durch die Taufe gewirkten Wirklichkeit als Gemeinschaft mit Christus nicht eine gemeinsame Grundlage finden, von der aus dann weiter gedacht werden könnte, zumal römische und lutherische Katholiken diese Wirklichkeit gemeinsam an die sakramentalen Vollzüge von Taufe und Eucharistie rückbinden könnten, in denen nach beider Seiten Bekenntnis eine reale Christusgemeinschaft gestiftet wird? Diese Christusgemeinschaft ließe sich sehr wohl noch vom Verhalten des Gerechtfertigten unterscheiden, implizierte eine nicht quantifizierbare

81 Vgl. David W. Lotz: The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Some Ecclesial Implications, in: Scott A. Bruzek u.a. (Hrsg.): Lord Jesus Christ, Will You Not Stay. Essays in Honor of Ronald Feuerhahn on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday; St. Louis 2002, S.167–188, S.175.

82 Lotz zählt insgesamt 14 Stellen in der GE.

83 Vgl. hierzu meine Beobachtungen in: Gottfried Martens: Christusgemeinschaft als Erkenntnisgrund. Anmerkungen zu einem bemerkenswerten Tagungsbericht, in: Lutherische Theologie und Kirche (LuThK) 14 (1990) S.173–177.

84 Vgl. hierzu Martens, Rechtfertigung S.82.

85 Vgl. hierzu Martens, Rechtfertigung S.40f.

86 Vgl. Udo Schnelle: Paulus. Leben und Denken; Berlin-New York 2003 (im Folgenden: Schnelle, Paulus), S.545.

Totalbestimmung des Gerechtfertigten und wäre doch eindeutig nicht bloß eine Fiktion, geht es dabei doch um reale, leibhafte Einwohnung Christi, die das ganze Sein des Menschen, mit dem er verbunden ist, betrifft. Von der Christusgemeinschaft her könnten dann auch noch einmal Wesen und Funktion des Glaubens neu bestimmt werden: Wenn der Glaube wesenhaft Christusgemeinschaft ist, ist klar, daß er mehr ist als bloß eine „Teilfunktion“, eine Tugend neben anderen, erst recht mehr als ein „Für-wahr-Halten“. Zugleich wird bei dieser Bestimmung des Glaubens als Christusgemeinschaft aber auch deutlich, daß dieser Glaube wesenhaft nicht ohne Früchte bleiben kann, so wenig wie die Reben am Weinstock ohne Frucht bleiben können, um die Argumentation des Trienter Konzils selber aufzunehmen.⁸⁷ Und schließlich impliziert die Bestimmung des Heils als Partizipation an Christus auch ein neues Zeitverständnis, so macht es Udo Schnelle in seinen Ausführungen zur paulinischen Soteriologie deutlich:⁸⁸ Gegenwart und Zukunft des Heils sind dann nicht durch einen Prozeß voneinander getrennt, sondern in dieser Christusgemeinschaft wird die Zukunft jetzt schon Gegenwart. Auch hier lohnt es sich, von daher noch einmal die Themen aufzugreifen, die in der Gemeinsamen Erklärung behandelt werden, um dabei über die dort feststellbare Verschleierung der Differenzen konstruktiv hinauszukommen.

Den entscheidenden Richtpunkt aller Überlegungen auch in dieser Frage hat damals bereits die Gemeinsame Erklärung klar benannt: „Unser Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre muß sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren.“⁸⁹ Im Gottesdienst, in der Feier der Liturgie fallen die Entscheidungen darüber, ob ein gefundener Konsens in der Tat tragfähig ist. Ich will darum mit der Hoffnung schließen, daß es künftig einmal möglich sein wird, daß wir gemeinsam miteinander das große Lied über die Rechtfertigung des lutherischen Liederdichters Paul Gerhardt miteinander werden singen können, der ja bereits jetzt mit einigen Liedern im „Gotteslob“ vertreten ist. Ich zitiere aus seinem Rechtfertigungslied abschließend zwei Strophen:

„Mein Jesus ist mein Ehre, mein Glanz und schönes Licht. Wenn der nicht *in mir* wäre, so dürft und könnt ich nicht vor Gottes Augen stehen und vor dem Sternensitz, ich müßte stracks vergehen wie Wachs in Feuershitze. Der, der hat ausgelöscht, was mit sich führt den Tod; der ists, der mich rein wäscht, macht schneeweiß, was ist rot. *In ihm* kann ich mich freuen, hab einen Heldenmut, darf kein Gerichte scheuen, wie sonst ein Sünder tut.“⁹⁰

87 Vgl. DH 1546.

88 *Schnelle*, Paulus S. 545, 549ff.

89 GE § 43.

90 ELKG 250, Strophen 4 und 5.

Robert Kolb:

Das Wirken des Heiligen Geistes im 21. Jahrhundert

Die Kontinentalverschiebung des Luthertums

Vor zwölf Jahren hat ein Professor für religiöse Studien an der Universität Pennsylvania, Philip Jenkins, der in Wales geboren ist und als Soziologe in Cambridge promoviert hat, aufgezeigt, daß „die Kirche in den Süden geht“. Auf US-amerikanisch heißt das „bergab“, „den Bach hinunter“, in den Abgrund. Aber in diesem Fall ist die Bewegung der institutionellen Erscheinung der Kirche in Richtung Afrika, Asien und Lateinamerika gemeint – und damit nicht nur die Zahl der Menschen, die sich als Christen bekennen, sondern auch die Verkündigung des Evangeliums selbst – ein gutes Beispiel dafür, wie Gott zu jeder Zeit handelt. Martin Luther hat dies beschrieben im Bild eines schnell vorübergehenden Platzregens, der nicht dahin zurückkommt, wo er schon einmal war. Das Gesicht der Kirche nimmt andere Farbtöne an und die Stimme der Kirche andere Akzente, in jedem Zeitalter, in dem sich das Evangelium in neue Länder ausbreitet.

Nicht nur der Euro-Amerikaner Philip Jenkins hat dieses Phänomen des Wachstums der Christenheit in unserem Zeitalter beschrieben. Auch der Afro-Amerikaner Lamin Sanneh hat es analysiert, und zwar in einem Buch, das erst kürzlich in deutscher Übersetzung erschien.¹ Lamin Sanneh ist 1942 geboren, in der britischen Kolonie in Westafrika, die heute Gambia heißt. Gambia ist erst 1965 unabhängig geworden; 1970 wurde das Land eine Republik. Sanneh ist im britischen Reich aufgewachsen, in einer wohlhabenden Familie und spielte als Kind mit den Söhnen von Stammeshäuptlingen. Er verließ den Islam als Jugendlicher, weil in Gesprächen mit methodistischen Missionaren diese die besseren Antworten auf seine hauptsächlich intellektuellen Fragen hatten, als die Imame, die er kannte. Viel mehr als etwa die Franzosen haben die Engländer versucht, in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in ihren afrikanischen und asiatischen Kolonien eine Führungsschicht aufzubauen. Sanneh kam daher als Student nach England, zunächst an die Universität Birmingham und später an die Universität London, wo er in Geschichte des Islams promovierte. Dazwischen studierte er auch an der Near East School of Theology in Beirut. Danach erhielt er Lehraufträge in Nigeria und Ghana und endlich an der Universität Aberdeen in Schottland, von wo er zur Harvard Universität in den Vereinigten Staaten gegangen ist. Von Harvard wechselte er 1989 zur Yale Universität, wo sich

¹ Lamin *Sanneh*, Kontinentalverschiebung des Glaubens, Edition Ruprecht, Göttingen, 2013.

die theologische Fakultät damals zu einer der einflußreichsten Fakultäten in den Vereinigten Staaten entwickelt hatte, als Hochburg der sogenannten „Post-Liberalen Schule“, zu deren Vertretern und führenden Denkern der Alttestamentler Brevard Childs und die Systematiker George Lindbeck und Hans Frei gehörten. Seit jener Zeit ist Sanneh eine der wichtigsten Stimmen in der nordamerikanischen Missionswissenschaft geworden. In den letzten Jahren ist er zur römisch-katholischen Kirche konvertiert.

Als ehemaliger Muslim erkennt Sanneh, daß die Bibel Gott als einen „Dolmetscher“ darstelle. Sanneh wußte aus seiner Jugend, daß, obwohl man als Muslim den Koran in Übersetzungen lesen kann, ihn doch eigentlich auf Arabisch lesen müsse, und obwohl man Allah auch in anderen Sprachen anbeten könne, es am besten sei, ihn auf Arabisch anzusprechen.

Der Gott aber, der sich in Jesus Christus offenbarte und zu uns gekommen ist, ist anders. Er übersetzte sich ins menschliche Fleisch (Joh 1, 14), teilt mit uns „Haut und Haare“, „Leib und Blut“. Wir haben von ihm kaum Worte, die er in seiner eigenen Sprache, Aramäisch oder vielleicht einer volkstümlichen Variante von Hebräisch, gesprochen hat. Fast alles aus seinem Mund haben wir auf Griechisch. Zu Pfingsten hörten Menschen aus allen Teilen des römischen Reiches die Verkündigung seiner Botschaft in ihren eigenen Sprachen (Apg 2, 7–11). Als seine Jünger in die Welt gingen, haben sie sofort die Sprachen der Kulturen gelernt, in die sie kamen – und sie haben ziemlich schnell zu übersetzen begonnen. Sanneh beobachtete, daß, wenn die Botschaft der Schrift in eine Kultur eingeführt wird, die Kultur nie wieder genau dieselbe Kultur sein wird wie die alte. Aber wenn die Kirche in eine andere Kultur kommt, wird auch das kirchliche Leben übersetzt. Die Kirche wird immer eine einheimische Subkultur innerhalb der Kultur des Volks werden, und sie wird es bleiben: Kirche Jesu Christi vor Ort, aber mit einigen Kleidungsstücken der neuen Kultur.

Lutheraner haben von Anfang an die Wichtigkeit der Übersetzung der biblischen Botschaft in die jeweiligen Volkssprachen erkannt. Der US-amerikanische Forscher der lutherischen Reformation, James Nestingen, hat Sannehs Arbeit benutzt, um zu zeigen, daß der Kleine Katechismus Martin Luthers eigentlich nicht nur den christlichen Glauben in die deutsche Sprache gebracht hat, sondern zugleich eine Übersetzung des Glaubens in die Kultur der Völker nördlich der Alpen war, wie Sanneh solche Übersetzungen in seinem Buch *Die Übersetzung der Botschaft, die Wirkung der Missionare auf die Kultur*² geschildert hatte.

Luther selbst hat nicht nur die Bibel in die deutsche Sprache gebracht – und zwar in eine Sprache, die volksnah war (im Gegensatz zu früheren deutschen Übersetzungen), die anstrebte, den von den Verfassern der Heiligen Schrift gemeinten Sinn klar zu machen, selbst dann wenn Luther wie in Röm 3,28 ein

2 Originaltitel: *Translating the Message*.

„allein“ hinzufügen mußte. Außerdem hat er immer wieder neue Ausdrücke und Formulierungen seiner Theologie ausprobiert. Seine theologischen Grundsätze blieben von etwa 1520 an zum größten Teil unverändert, aber die Worte, Akzente, Betonungen sind von den Fragen der Zuhörer und den Herausforderungen der Gegner beeinflusst. Er hat die biblische Wahrheit so übersetzt, daß sie in jeder Situation klar ausgedrückt werden konnte.

Seine Schüler und Anhänger haben diesen Brauch fortgesetzt mit Übersetzungen der biblischen Bücher, aber auch in der Anwendung der Wittenberger Theologie auf das Leben in Schweden und Ungarn, unter Slowaken und Esten. Die lutherischen Geistlichen in Island haben z.B. schon um 1580 die Bibel in die isländische Sprache übersetzt und gedruckt. Der schwedische Missionar in der Kolonie an der nordamerikanischen Ostküste, Johann Campanius, hat in den 1620er Jahren Luthers Kleinen Katechismus in Lenape, die Sprache des Delaware-Stammes übersetzt. Die Übersetzung der Bibel, Luthers Katechismen und anderer Literatur sowie das Verfassen von neuen Texten, die das Evangelium in anderen Sprachen zum Ausdruck brachte, ist ein wichtiger und wesentlicher Teil des Lebens der lutherischen Kirchen. Zu den ersten Tätigkeiten von Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau in Südindien gehörte die Übersetzung der Bibel, des Katechismus und anderer geistlicher Bücher in Tamil.

In jeder Generation hat die Kirche die Botschaft erneut für die jungen Leute und neubekehrten Gläubigen neu artikuliert. Das geschieht auch in einer dramatischen Weise am Anfang des 21. Jahrhunderts. Das Leben der Kirche spiegelt das Wesen der Menschheit als historische Geschöpfe Gottes, mit Anfang und Ende, mit Vergangenheit und Zukunft, wider. Um die unveränderliche biblische Wahrheit, die der Kern und das Herz der Kirche ist, verständlich und anwendbar im Leben einer neuen Generation der Gläubigen zu machen, wird die Kirche immer neu darüber nachdenken, wie man die klarsten Ausdrücke der Verkündigung dieser einen, bleibenden Wahrheit findet, die in der Schrift geliefert und formuliert wird, um die Praxis der Gläubigen im Alltag in jeder Situation zu gestalten, zum Lobe Gottes und zum Trost der bußfertigen Sünder.

Worauf Sanneh uns hinweist, ist die unvermeidliche Wechselwirkung zwischen Kirche und Kultur, den immer vorhandenen Austausch zwischen der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift, den Gegebenheiten und dem Weltbild der Gesellschaft. Das bedeutet, daß der Synkretismus immer auch eine Gefahr für die Kirche ist, in ihrer Verkündigung der biblischen Botschaft. Das bedeutet, daß für uns auch das Muster des alten Israel bestehen bleibt, wie es auch in der Kirchengeschichte zu beobachten ist: Gottes Ruf bringt den Glauben hervor, aber die Gläubigen fallen immer wieder in die Sünde und müssen unter Gottes Urteil leiden, bis sie Buße tun und durch Gottes Ruf zum Glauben zurückgebracht werden. Das erfahren wir zu unserer Zeit. Oft sehen wir den Balken in unseren eigenen Augen nicht, weil dieses Holzstück aus

dem eigenen Milieu stammt und ganz natürlich ein Teil der Wirklichkeit zu sein scheint. Deswegen brauchen alle Christen das Gespräch mit Schwestern und Brüdern, möglichst aus einem anderen Milieu, damit wir unsere eigenen Verführungen klarer sehen lernen und den Balken aus dem Auge ziehen können (Mt. 7, 1–5).

Das ist der Segen der Ausbreitung der Kirche in andere Kulturen, wo junge Christen Gesprächspartner aus den alten Kirchen brauchen, wo aber auch die Alten die Jungen brauchen. Innerhalb des Luthertums und dessen Geschichte nehmen an solchen Gesprächen heute vier Arten von Kirchen teil: Erstens gibt es die damaligen Staatskirchen in den ursprünglichen Ländern der Reformation, die im 20. Jahrhundert Volkskirchen geworden sind, in Deutschland und den nordischen Ländern. Sie haben je eine Geschichte von mehr als 400 Jahren. Fast gleichzeitig entstanden Kirchen der Augsburger Konfession in den ungarischen und polnischen Reichen, am stärksten in der jetzigen Slowakei. Dazu kamen später die Kirchen in Rußland, aus finnischen Besiegten und deutschen Einwanderern bestehend. Mit den baltischen Kirchen haben sie eine lange Geschichte der Verfolgung überlebt, zuerst durch die Gegenreformation, aber dann auch in der Zeit des Nationalsozialismus und unlängst unter den Kommunisten. Neben diesen verfolgten Kirchen gibt es, drittens, auch die Auswandererkirchen, in Nord- und Südamerika, Australien, und Südafrika, die eine Geschichte von 100 bis 300 Jahren haben. Die jüngsten Schwestern sind die Missionskirchen.

Sie sind aber nicht mehr die Babys in dieser Familie. Es ist normal, daß die europäischen und nordamerikanischen Kirchen eine lange Zeit diese neuen Kirchen als abhängig und lernbedürftig angesehen haben, aber diese Zeit ist jetzt vorbei. Sie werden allmählich erwachsene Kinder, die den Eltern auch etwas zu sagen haben, wie wir neulich in dem Vorwurf der äthiopischen Mekane Yesu Kirche an die US- Amerikaner und schwedischen Schwestern und Brüder erfahren haben, von denen sie das Evangelium gelernt haben, über die dortige Duldung der Homosexualität, oder die Aktion der lutherischen Kirche in Kenia um ihren schwedischen Schwestern und Brüdern bei der Bischofsweihe in der Missionsprovinz beizustehen.

Alle diese vier Arten der lutherischen Kirche am Anfang des 21. Jahrhunderts stehen mitten in Bewegungen und Veränderungen, wie wir sie in der jetzigen Weise noch nie erfahren haben. Erstens werden die Kirchen in Europa, Nordamerika und Australien immer schwächer, was ihre Mitgliederzahlen betrifft, aber auch inhaltlich in ihren öffentlichen Erklärungen und in der Anwendung der lutherischen Tradition in ihren Gesellschaften. Zugleich aber sind sie mitten im Leben der Menschen, die aus Gesellschaften stammen, in denen sie ohne den christlichen Glauben aufgewachsen sind, in Europa und Nordamerika: das Missionsfeld beginnt nebenan. Und die Verkündigung der biblischen Botschaft wird gleichzeitig immer lauter in anderen Ländern, in

Afrika, Asien, und Lateinamerika. Die Landkarte des Christentums zeigt, was es heißt, wenn Lamin Sanneh von der Kontinentalverschiebung des Glaubens spricht. In Bezug auf Zahlen geschieht das tagtäglich durch Eintritte dort und durch Austritte hier. Aber nicht nur das. Andere theologische Akzente entstehen durch neue kulturelle Kontexte.

Wir Christen in den seit langem etablierten Kirchen sehen diese Entwicklungen mit gemischten Gefühlen, zum Teil, weil unsere eigene Situation oft entmutigend aussieht, aber auch, weil die älteren Geschwister sich immer fragen, was mit den jüngeren los ist. Aber Christen glauben immer, daß die Geschichte des Gottesvolks, die auch die Geschichte Gottes ist, ebenfalls darin besteht, daß das Evangelium uns immer drängt, es weiterzusagen, damit das Wort des Herrn weiterwache. Wir sehen das dramatisch am Anfang unseres 21. Jahrhunderts. Deshalb teilen alle Gläubigen die Freude der Engel über den einen Menschen und über die Tausende, die der Heilige Geist durch unsere Mission zum Glauben kommen läßt (Lk 15, 7.10). Denn so hat Jesus seine Nachfolger in die Welt geschickt, die Völker zu taufen und zu lehren, Buße und Vergebung der Sünden zu verkündigen (Mt 28, 18–20, Lk 24, 44–49).

Die Statistik zeigt einen Teil der gegenwärtigen Situation: Bis 2050 sollen sieben Länder – China, Brasilien, Mexiko, die Philippinen, Nigeria, Kongo und die Vereinigten Staaten – je über einhundert Millionen Christen haben. Die Landkarte des Luthertums ändert sich damit. Wenn man nach den Prozentzahlen rechnet, ist Namibia schon „lutherischer“, mit etwa 40% der Bevölkerung in lutherischen Kirchen als Deutschland. Nach dem Lutherischen Weltbund gibt es 12 Millionen deutsche Lutheraner, 6,5 Millionen schwedische. Die Mekane Yesu Kirche in Äthiopien hat 6,3 Millionen Mitglieder. In Tansania gibt es 6,1 Millionen Lutheraner, genauso viele in Indonesien. In Indien sind es 3,5 Millionen, in Madagaskar 3 Millionen, in Nigeria 2,3 Millionen. Die Kirchen in der „Mehrheitswelt“ haben nicht die finanziellen Geldmittel, die kirchenpolitisch wichtig sind, aber sie haben die Erfahrung mit den Schwierigkeiten und der Freude, die die Verkündigung der Botschaft immer begleitet, die Botschaft von Versöhnung mit Gott durch Jesus Christus und von der Hoffnung, die aus seinem Tod und seiner Auferstehung entsteht. Sie haben dadurch eine Stärke, die wichtiger ist als Geldmittel.

Die Statistik zeigt jedoch nicht das ganze Bild der heutigen Kirche. Ein anderer wichtiger Teil des immer anders werdenden Profils der Kirche liegt im Inhalt der Verkündigung der Botschaft der Heiligen Schrift. Der Heilige Geist fördert die Verkündigung durch das Gespräch von Christen untereinander über den Inhalt der Schrift und die Weltanschauung der Kultur, um in jeder Kirche vor Ort diesen Inhalt zu verdeutlichen. Das Gespräch zielt auf die treue Übertragung der heilbringenden Kraft des Evangeliums. Diese Aufgabe findet in einer Zeit mit neuen Fragen nicht nur im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen älteren und jüngeren Kirchen statt. In beiden kommen immer neue Fragen

hervor. Nach meinen Beobachtungen in Indien und Japan z.B. sind Lutheraner in einigen Ländern, in denen die lutherische Kirche Wurzeln geschlagen hat, in einer zweiten Generation des Denkens seit der Rückkehr der Missionare nach Europa oder Nordamerika. In der ersten Generation fragten sie, was es heißt, indische Christen oder japanische Gläubige zu sein. Jetzt fragen einige in der jüngeren Generation, was heißt es, daß sie lutherische indische und lutherische japanische Christen sind. Weil die Diskussion über die lutherische Identität auch in Europa und Nordamerika heikel geworden ist, gehören eigentlich alle Lutheraner bei diesem Gesprächsthema zusammen.

Deshalb muß man auch erkennen, daß dieses theologische Gespräch keine Einbahnstraße ist. Zum Beispiel: Von den verfolgten Kirchen des ehemaligen sowjetischen Reiches und von den ständig unter Druck stehenden Kirchen, wo die herrschende muslimische, hinduistische, oder schintoistische Kultur die Verbreitung des Evangeliums, wenn nicht die Existenz der Kirche, bedroht, haben auch wir europäischen, nordamerikanischen und australischen Lutheraner viel für die eigene Zukunft zu lernen. Philip Jenkins behauptet, daß die jüngeren Kirchen oft in Situationen leben, die den Zeitaltern der biblischen Verfasser ähnlicher sind als das Milieu des Westens. Auch aus diesem Grund lohnt sich für europäische und nordamerikanische Christen das Gespräch. Um den größtmöglichen Segen aus diesem Gespräch zu ernten, darf keiner aufhören mit dem Gespräch, aber wir müssen auch lernen zuzuhören.

Der in Kenia geborene anglikanische Theologe John Mbiti hat vorgeschlagen, daß die Theologie der afrikanischen Kirchen auf vier Säulen ruhen solle: die Heilige Schrift, die traditionellen afrikanischen religiösen Begriffe (als Denkstruktur in der Gesellschaft und daher oft als Gegenpole zu Gottes Offenbarung), die aktuelle Erfahrung der afrikanischen Christen und die Theologie der älteren Kirchen, die die Tradition der ganzen Christenheit repräsentiert. Europäische und nordamerikanische Christen bleiben im Blick auf die letzte Säule notwendige Teilnehmer am Leben der kleinen Schwestern, die groß geworden sind. Abgesehen davon, was wir von ihnen lernen können.

Schon in der Formulierung der Verkündigung in der Heimat begegnen Christen immer Herausforderungen. Die Ausdrücke, die eine Generation gelernt hat, sind oft der nächsten nicht mehr verständlich. Dieselben Worte haben manchmal für Gleichaltrige von außerhalb eine andere Bedeutung als für Christen. Auf der einen Seite werden neue Christen immer in die Sprache und die Kultur der Kirche einbezogen und müssen mehr als eine neue Sprache lernen. Sie empfangen als Gabe Gottes eine neue Weltanschauung. Auf der anderen Seite wird diese Weltanschauung der Bibel neu ausgedrückt, wie auch Luther das gemacht hat, im Dialog der nordischen Denkweise mit der Tradition der Kirche aus dem Süden, einschließlich z.B. des Bekenntnisses von Nicäa und vor allem der Heiligen Schrift. Aber dieser Übersetzungsprozeß ist immer voller

Möglichkeiten, sich auf einen falschen Weg zu begeben. Denn die Kirche in der wir leben, schließt Weizen und Unkraut ein: Lutheraner wissen, daß das ganze Leben der einzelnen Christen ein Leben der Buße ist, wie Luther in der ersten seiner 95 Thesen geschrieben hat. Weil die Kirche zwischen den Polen des Evangeliums und der Kultur lebt und als Brücke zwischen dem unwandelbaren Wort Gottes und stets wandelbaren Kulturen, ist sie immer in der Versuchung, sich der Kultur ohne Rücksicht auf Gottes Wort anzupassen. Deswegen ist auch das ganze Leben der Kirche als Gottesvolk ein Leben der Buße. So muß es sein, weil die Kirche, die wir erfahren und um uns sehen, sündig und gerechtfertigt zugleich ist. Sie besteht aus „Gläubigen“ oder „Heiligen“, aber auch aus „falschen Christen und Heuchlern“, Weizen und Unkraut (Mt 13, 24–30).

Doch als Lutheraner erkennen wir auch, daß jede Kultur eine Schöpfung Gottes ist, und daß uns in jeder Kultur Christen von seiner Güte, seinen Gaben, seiner wunderbaren Fantasie begegnen. Jede Kultur gehört unserm himmlischen Vater, und das auch, wenn sie manchmal ein schmutziges und heruntergekommenes, sogar unordentliches Haus geworden ist. Sie ist dennoch eine Gabe unseres Schöpfers, die mit sich Segen und Verantwortung bringt. H. Richard Niebuhr beschrieb Luthers Einstellung zur Kultur als „Christus und Kultur in Paradox“, aber seine Zwei-Reiche Lehre ist eigentlich kein Paradox, sondern eher eine Analyse des menschlichen Lebens in zwei Dimensionen, und das heißt, daß Lutheraner gleichzeitig in der Kultur die guten Gaben Gottes sehen und Kritik an der Gottvergeßlichkeit und Gottlosigkeit der Kultur üben.

Lutheraner sind von Haus aus Bekenner. So hat es angefangen: Luther in Worms, die Fürsten und ihr „Ghostwriter“ Melanchthon in Augsburg. Die Wittenberger Theologen haben durch ihre Umwandlung des Verständnisses von dem, was es heißt, Christ zu sein, das Bekennen des Glaubens an Jesus Christus ins Zentrum des christlichen Lebens gestellt. Sie haben den Inhalt des Glaubens im Augburger Bekenntnis zusammengefaßt. Als Erben der lutherischen Reformation tragen die, die sich heute als Lutheraner verstehen wollen, die Verantwortung, die Gaben die sie von Gott empfangen haben, am Anfang des 21. Jahrhunderts den christlichen Schwestern und Brüdern weiterzugeben. Das ist vor allem das Verständnis der Kraft des Evangeliums von Jesus Christus, wie es in den lutherischen Bekenntnisschriften formuliert ist. Ein anderer wichtiger Teil dieses Erbes besteht in dem Geist, den wir in den Handlungen jener ersten lutherischen Bekenner sehen, die 1530 in Augsburg alles riskiert haben, als sie dem Kaiser Karl V das Augburger Bekenntnis vorlesen ließen.

Diese Fürsten haben sich ihre Vision des kirchlichen Lebens, eigentlich des ganzen christlichen Lebens, so vorgestellt, daß sie sich von der Definition des Christseins der mittelalterlichen Kirche abgrenzten und sich zu Luthers neuer Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch bekannt haben. Im Mittelalter war die christliche Religionspraxis vor allem eine Sache der menschlichen Leistung, besonders in der sakralen Sphäre. Gottes Gnade war

vielleicht nötig, diese Leistung in Gang zu bringen, oder wenigstens die Taten der Gläubigen völlig würdig zu machen, um damit den himmlischen Lohn zu verdienen. Aber die guten Werke, vor allem die Werke der religiösen Rituale, bestimmten das Verhältnis zwischen Mensch und Gott.

Luthers Vorstellung vom Christsein lief in die andere Richtung: Nicht von der menschlichen Seite zum Schöpfer, sondern vom Schöpfer zu uns, und zwar, weil von Anfang an Gott sich als Sprecher, als Redner, offenbart. Das Verhältnis zwischen Sündern und Gott, wie das Verhältnis zwischen Adam und Eva und ihrem Schöpfer, fängt mit Gottes Wort an, mit Gottes Anrede an uns. Das Wichtigste, was dieser Gott von Gespräch und Gemeinschaft zu den Menschen zu sagen hat, war nach Martin Luther: „Das ist mein lieber Sohn – das Lamm Gottes –, der die Sünde der Welt trägt. Den sollt ihr hören!“ (Mt 17, 5). Die Wittenberger Theologen haben die Heilige Schrift so gelesen, daß sie die totale Verantwortlichkeit von Gott für seine ganze Schöpfung betont haben. Im Blick auf die Neuschöpfung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen haben sie die Botschaft der allumfassenden Verantwortlichkeit Gottes „Evangelium“ genannt. Aber gleichzeitig haben sie die totale Verantwortung des Menschen für alles, was Gott ihm als Aufgabe gegeben hat, hervorgehoben, und sie haben diese Botschaft „Gesetz“ genannt. Die Antwort auf Gottes Wort – die Ausübung der Verantwortlichkeit, die Gott dem Menschen beschert – beginnt in der Liturgie der Gemeinde und im Gebetsleben der einzelnen Gläubigen, fließt aber darüber hinaus in jeden Bereich des Lebens, weil Gott Christi Nachfolgern grenzenlose Gelegenheiten gibt, im Dienst des Nächsten und in der Liebe zu den Mitmenschen seine Liebe widerzuspiegeln. In der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium liegt die Methode, die Luther in seinen Schriften ausgeführt hat, und die allen Christen helfen kann, Gottes Wort in jeder kulturellen und gesellschaftlichen Situation zu verdeutlichen.

Neben dem Inhalt der lutherischen Bekenntnisschriften, zu dem wir uns bekennen und verpflichten, steht diese Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Wir sehen darin das Wirken des Heiligen Geistes, der die Bekenner in Augsburg, die Fürsten, deren Bekenntnis es eigentlich ist, und dessen Verfasser, Philipp Melancthon, bewegt hat. Erstens bestanden sie darauf, daß Christus im Zentrum stehen müsse. Sie wollten alle Aufmerksamkeit auf ihn und sein heilbringendes Werk richten. Zweitens waren sie eschatologisch ausgerichtet und sahen den einzelnen Gläubigen und die ganze Kirche tagtäglich mitten im Kampf zwischen Gott und Satan, zwischen der Wahrheit Christi und den Lügen des Teufels, und sie verstanden, daß das ganze Leben direkt vor dem Thron Gottes stattfindet und unter seinem Urteil und unter seiner Gnade schenkenden Gegenwart steht. Drittens wollten die Augsburger Bekenner vor allem der ganzen Kirche ihr Zeugnis ablegen und die freudenbringende Botschaft von Gottes Gnade in Christus den anderen Christen mitteilen – so sind wir als Lutheraner von Anfang an ins ökumenische Gespräch verwickelt.

Viertens waren diese Bekenner bemüht, die eigenen Kirchen, die Menschen in ihren eigenen Ländern, im Glauben zu ermutigen, zu unterrichten und zu erbauen. Fünftens, obwohl diese Fürsten und Ratsherren, genau wie Luther und Melanchthon, wahrscheinlich nicht mehr als je zwanzig oder dreißig ungetaufte Menschen im ganzen Leben kennengelernt haben, weist die Dynamik der Wittenberger Theologie des Wortes Gottes darauf hin, daß die Anhänger des Augsburger Bekenntnisses und des Konkordienbuches in der Verkündigung des Evangeliums, in der Evangelisation, in der ganzen Welt tätig sind. Dieser Geist wird weniger in Worten als im lebendigen Beispiel vermittelt, aber die Vermittlung dieses Geistes gehört zur Aufgabe der lutherischen Kirchen.

Wir erfahren schon, was Gottes Plan ist, nämlich seine Kirche im 21. Jahrhundert wachsen zu lassen, und dies ohne „nach dem Süden“ zu schauen. In Nordamerika sagt man: Wir sind nicht zum sogenannten Missionsfeld gegangen, deswegen mußte Gott das Missionsfeld zu uns bringen, etwa durch die Einwanderer. (Tragischerweise sind die Euro-Amerikaner in einer Generation auch selbst zum Missionsfeld geworden, weil so viele die Kirchen verlassen haben.) Aber wir erfahren in unseren Gemeinden, wie es ist, mit Menschen, die nicht Deutsch oder Englisch können, umzugehen, mit Menschen die nichts von der biblischen Botschaft gehört haben (oder wenn, dann etwas, was einen falschen Eindruck vermittelt hat). Wir wissen, daß wir anderen Menschen tun sollen, was wir wollen, daß sie uns tun. Und die Taten der Barmherzigkeit helfen viel, das Vertrauen zu schaffen, das die Basis eines gesunden gemeinsamen Lebens in Christus aufbaut. Wir lernen, wie man Respekt und Vertrauen erzeugt durch gemeinsame Erfahrungen im Gottesdienst und am Tisch, im Garten oder an der Arbeitsstelle. Aber die Liebe und Barmherzigkeit führen die Gesandten des Herrn der Kirche darüber hinaus ins Gespräch, das das Evangelium, das Vergebung der Sünden, Leben, und Heil wirkt, mitteilt.

Doch was heißt es für uns, auch Schwestern und Brüdern in weitentfernten Ländern zu haben, die in ihren Gesellschaften und aus dem Segen ihres kulturellen Erbes die Kirche für ihre Nachbarn gestalten müssen?

Erstens fangen wir da an, wo alles im christlichen Leben anfängt, nachdem wir Gottes Wort gehört haben, das heißt: Wir beten. Wir dürfen nicht unterschätzen, wie wichtig es ist, zu beten und denen, für die wir beten, das mitzuteilen. In jedem Land steht die Kirche vor einzigartigen Herausforderungen und Versuchungen vom Teufel, und deswegen ist es wichtig, daß Christen dagegen zusammenstehen, gerade auch im Gebet.

Zweitens müssen wir auch das Erbe der Erfahrung der Kirche in Europa weitervermitteln, besonders in der Lehre, d.h., in unsere Einsichten in das Wort Gottes, auch wenn wir nicht darauf bestehen dürfen, daß unsere Formulierungen der unwandelbaren biblischen Wahrheit für unsere Situation in jedes Zeitalter so hineinpaßt.

Luther hat zeitlebens mit dem jeweils passenden Ausdruck des Evangeliums experimentiert, auch wenn er um 1520 das bleibende Verständnis der Lehre der Schrift fest im Griff hatte. Die orthodoxen Theologen des 17. Jahrhunderts haben in ihren dogmatischen Bänden ihre Überzeugung ausgedrückt, aber in ihren Disputationen, auch einem festen und wichtigen Teil des Lehrprogramms, haben sie versucht, neue Ideen zu testen und neue Formulierungen im Feuer des gegenseitigen Austausches mit Kollegen und Studenten zu prüfen. In der Geschichte der lutherischen Kirche sind einige dieser Begriffe beiseitegelegt und dann manchmal wieder aufgegriffen worden. Gottes Wort spricht in allen immer wieder wechselnden Umständen der Geschichte. Weil wir in verschiedenen kulturellen Lagen den Trost der Botschaft Christi brauchen, müssen wir erkennen, wie reich der Wortschatz der Verfasser der Heiligen Schrift gewesen ist, wie viele Ausdrücke und Bilder der Wahrheit wir in der Bibel zu unserer Verfügung gestellt bekommen.

Die Verfeinerung unseres Ausdrucks des Evangeliums bereichert beide Seiten. In der Rechtfertigungslehre findet man ein gutes Beispiel. Obwohl viele heutzutage sagen, daß die Westeuropäer oder Nordamerikaner keinen Begriff von „Rechtfertigung“ haben, behauptet der Tübinger Theologe Oswald Bayer, daß wir nicht anders als die mittelalterlichen Vorfahren sind: Wir strengen uns tagtäglich an, uns vor unserem Ehepartner, unseren Eltern, unseren Kindern, unseren Chefs, unseren Nachbarn, manchmal auch vor dem netten Polizisten, der meinte, wir seien zu schnell gefahren, zu rechtfertigen. Aber das Wort hat doch eine Verschiebung der Bedeutung im allgemeinen Gebrauch erlebt. Wir rechtfertigen uns oft durch Ausreden, durch den Versuch zu erklären, warum wir tun mußten, was wir hätten nicht tun dürfen.

Nicht nur aus unserem eigenen Kontext heraus finden wir die richtigen Begriffe und Ausdrücke, das Evangelium unseren Nachbarn zu sagen. Der Austausch mit anderen Christen aus anderen Teilen der Welt kann unsere eigenen Gedanken erweitern und vertiefen. Ein Pastor aus Südafrika hat mein Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre erweitert und bereichert, als wir vor etwa zehn Jahren ins Gespräch kamen. Ich bin Reformationshistoriker und wollte wissen: „Kann man im südafrikanischen Kontext Luthers Theologie gut verwenden?“ Er dachte darüber nach und sagte: „Nein, eigentlich nicht.“ Ich wollte mehr hören und fragte: „Und wie ist es mit Luthers Rechtfertigungslehre?“ Nach einer kurzen Pause meinte er: „Nein, sie ist auch nicht einfach anwendbar.“ Meine nächste Frage: „Was ist dann das Hauptproblem des Lebens, die Grundfrage der menschlichen Existenz, die ein Pastor in Südafrika heutzutage beantworten muß?“ „Auch wenn das Apartheidsystem vor mehr als zehn Jahren abgeschafft wurde, denken unsere Leute immer noch, daß sie zweitklassige Menschen sind, nichts wert, und deswegen fehlt der Respekt für das eigene Leben, den man braucht.“ Ich habe dann gefragt: „Was soll Luthers Rechtfertigungslehre bedeuten, wenn nicht, daß jeder Mensch durch das Blut Christi würdig ist,

daß wir unsere Selbsteinschätzung nicht durch unsere eigenen Werke und Leistungen bestimmen lassen, aber auch nicht durch die Einschätzung von anderen Menschen. Nur das Wort Gottes bestimmt, wer wir sind, und was wir wert sind.“ Das führte zu einem langen Gespräch, das mir geholfen hat, zu sehen, wie mit vielen US-Amerikanern am Anfang des Austausches über die Bedeutung des Lebens gesprochen werden sollte. Ich bin überzeugt, daß man endlich zu den Themen von Sünde und Schuld kommen muß, aber wie Luther in den Schmalkaldischen Artikeln schrieb: Wir erkennen die Wurzeln des Bösen in uns nur durch Gottes Offenbarung in der Schrift. Man kann nicht unseren Aufstand gegen Gott erkennen, ohne Gott zu erkennen. Luther selber hat die Rechtfertigungslehre in verschiedenen Weisen ausgedrückt, vor allem mit dem Begriff von Befreiung, wie in seiner wichtigsten Schrift über die Rechtfertigung „Von der Freiheit des Christenmenschen“.

Unsere Aufgabe, nicht nur mit den Schwestern und Brüdern aus anderen Teilen der Welt, sondern auch mit der Jugend im eigenen Haus und mit den Ausgetretenen, Entfremdeten und Verlorengegangenen nebenan, liegt auch darin, solche Klarheit über die Grundbedeutung der lutherischen Tradition zu schaffen, worin meiner Meinung nach der beste Rahmen zur Verkündigung der Botschaft Gottes für Sünder zu finden ist.

Welche Freude sollte es sein, in einem Zeitalter zu leben, in dem der Herr der Kirche das Evangelium in alle Winkel der Welt bringt, in denen es noch nie oder seit langem nicht gehört wurde. Diese Freude erlöscht überhaupt nicht, auch nicht angesichts der Enttäuschung, die wir täglich über die Abnahme der Zahl von Gläubigen in unserer eigenen Kultur verspüren. Diese Enttäuschung kann nicht die Freude, Aufregung und Erwartung dämpfen, die wir erleben, wenn wir sehen und hören, was Gott der Heilige Geist, der eigentliche Herr der Kirche, durch seine Kirche heute bewirkt.

Andreas Volkmar:

Die Bibel ist ein verborgener Schatz

Eine Einladung, ihn zu heben!*

Die Bibel als Schatz entdecken! Wie kann dieses geschehen? Ich möchte Sie, den Leser, in einen Dialog von Fragen und Antworten hineinnehmen. Dieser Weg ist kein Zufall. Diese dialogische Form wird schon in Luthers Kleinen Katechismus angewendet, um wichtige Inhalte der Bibel zu verstehen. Fragen wie „Was ist das?“, „Wo steht das geschrieben?“ leiten bis heute Gemeindeglieder dazu an, sich die Bedeutung der 10 Gebote, des Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers, der Heiligen Taufe, des Heiligen Abendmahls und der Beichte anzueignen. Vielleicht hilft diese Form des Gespräches zu verstehen, wie die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) die Schätze der Heiligen Schrift entdeckt.

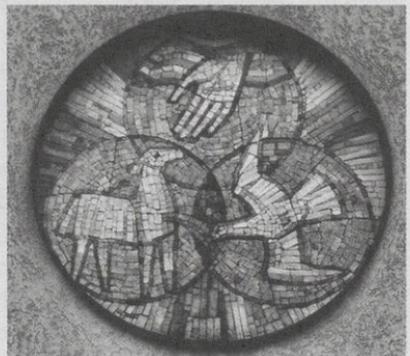
1. Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament in der Heiligen Schrift und ihr Christuszeugnis

Frage: Die Bibel soll als ein Schatz unterschiedlich geprägten Christen in unserem Lande und vielleicht auch anderen Menschen erschlossen werden. Was kann die SELK dazu beitragen?

Antwort: Ich lade Sie zu einem Besuch der Trinitatis-Kirche der SELK in Bielefeld ein. Vielleicht hilft Ihnen diese kleine Kirche, die Bibel als einen wertvollen Schatz zu heben. Von außen ist diese Kirche unscheinbar, aber Sie können verborgene Schätze in ihr entdecken.

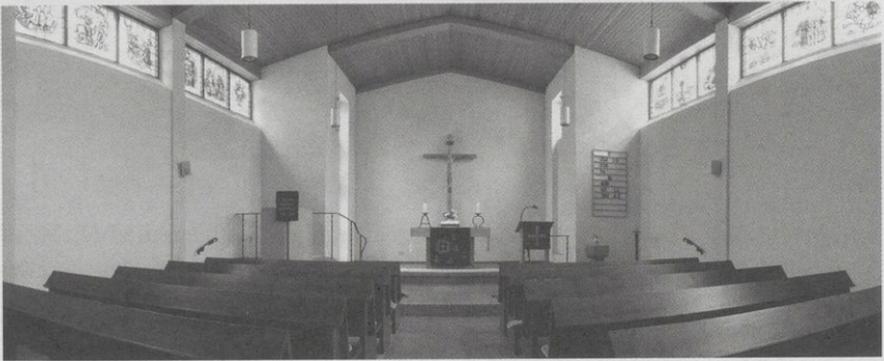
Frage: Ja, die Kirche ist unscheinbar. Sie hat weder Turm noch Glocken. Nur ein Mosaik mit den Symbolen der Dreieinigkeit – Hand, Lamm und Taube – deuten an, daß dies ein Gotteshaus sein könnte. Ist das schon einer der Schätze?

Antwort: Ja, das Mosaik gehört dazu. Aber wir wollen uns auf eine Auswahl der Glasfenster im Inneren konzentrieren. Wir



* Anlässlich des bevorstehenden Reformationsjubiläums entstand in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) die Idee, „das scheinbar Selbstverständliche – den Bezug der Kirche zur Bibel – einmal ausdrücklich zum Thema zu machen“ (Vorwort, S.4). So wurden alle Mitgliedskirchen gebeten zu erläutern, wie sie die Bibel lesen und verstehen. Daraus entstand das kleine Büchlein „Die Bibel neu als Schatz entdecken, hg. von der ACK Deutschland 2014. Pastor Andreas Volkmar hat den Beitrag für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) geschrieben (S.80–85), den wir hier zum Abdruck bringen. A.E.

werden die Dreiergruppe „Der Lobpreis Gottes“ auswählen. Die Anfang der fünfziger Jahre errichtete Kirche war ursprünglich sehr schlicht eingerichtet. Im Laufe der Zeit wurde sie immer mehr ausgestaltet. So kamen Anfang der achtziger Jahre 18 Glasfenster mit biblischen Motiven dazu. Jene Glasfenster sind ein Teil der verborgenen Schätze dieser Kirche.



In ähnlicher Weise begegnet uns der Schatz der biblischen Botschaft oft nur äußerlich unscheinbar. Wie wir in die Kirche hineingehen, müssen wir auch in die Bibel eintreten, ihre Inhalte hören, lesen oder auch singen. So erschließt sich ihr Reichtum.

Frage: *Wer hat diese Glasfenster gestaltet und ihre Inhalte verantwortet? Was stellen sie grundsätzlich dar?*

Antwort: Gestaltet wurden diese 18 Fenster von der Bielefelder Künstlerin Renate Strasser (*1924 – †2012). Angeregt wurde die Gestaltung der Bildmotive durch den früheren Pfarrer der Gemeinde Christoph Horwitz (*1933), der ihr von 1971 bis 1983 diente. Er entstammte einer Pfarrfamilie jüdischer Herkunft. Sein Anliegen war, die Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Testaments herauszustellen.

Es gelang meisterhaft, die Verbindung der beiden Testamente bei zentralen Themen des Glaubens aufzuzeigen. Die Befreiung aus Ägypten, die Aufnahme der Moabiterin Rut in das Bundesvolk Israel, die Bewahrung der Stadt Ninive durch die Predigt des Jona weisen auf Gottes rettendes Handeln in Jesus Christus hin, das gegenwärtig in Taufe und Abendmahl, Predigt und Beichte erfahren wird.

Frage: *Sie weisen besonders auf die Fenstergruppe „Der Lobpreis Gottes“ hin. Was können uns diese Bilder über ihr Schriftverständnis mitteilen?*

Antwort: Das mittlere Fenster dieser Gruppe zeigt, wie Jesus Christus am Palmsonntag (Matthäus 21,1–10) in Jerusalem auf einen Esel einreitet, vom Volk bejubelt und mit dem Hosanna („Rette uns!“) um Hilfe angerufen wird. Christus trägt ein rotes Gewand als Zeichen für die Hingabe seines Lebens am Kreuz und seiner königlichen Autorität. Auf allen Bildern der Kirche trägt

Christus dieses Gewand. Rot tragen auch jene Menschen oder Engel im Alten Bund, die auf Christus hinweisen.



Das linke Bild zeigt Moses Schwester Mirjam, die ein Danklied (2. Mose 15,20) anstimmt, nachdem Gott das Volk Israel vor seinen Feinden gerettet hat. Es ist eines der ältesten Lieder der Bibel. So wie Gott im Alten Bund Israel vor dem Bösen errettet, will er jetzt durch Jesus Christus alle Menschen erlösen. Im Gegensatz zu anderen Frauen der Bilder wie z.B. Rut, trägt Mirjam kein rotes Gewand, sondern nur ihre Hautfarbe ist durch ein leichtes Rosa-rot gekennzeichnet. Eine aus einem roten Kreis hervortretende Hand nimmt vielmehr 1. Korinther 10,1–4 auf, wo angedeutet wird, daß der präexistente Christus beim Auszug Israels direkter eingriff als sonst im Alten Testament.

Auf dem rechten Bild ist David, einer der Vorfahren Jesu (Matthäus 1,6), zu sehen. Mit seiner Musik tröstet er den angefochtenen König Saul (1. Samuel 16,14–22). Während seines Spiels ist die Macht des bösen Geistes, der Saul quält, gebannt. Der Geist Gottes gewinnt Raum. David wird so zum Urbild für Jesus Christus, durch dessen Wirken das Kommen des tröstenden Geistes Gottes für alle Menschen ermöglicht wird. Viele Psalmen werden auf David zurückgeführt. Auch sie erwiesen sich im Laufe der Zeit als Trostquelle.

Diese Dreiergruppe verdeutlicht: Altes und Neues Testament gehören untrennbar zusammen. Jesus Christus ist die Erfüllung der Verheißungen und Sehnsüchte des alten Bundes. Dennoch ist die Kirche sich dessen bewußt, daß das Werden der Schrift in der Geschichte Israels wurzelt und auch ihr Singen, Beten und Loben aus den Psalmen Israels erwächst.

Frage: Ist die Betonung dieser gegenseitigen Bezogenheit der beiden Testamente, und daß die Heilige Schrift Christuszeugnis ist, ein Grundanliegen der SELK?

Antwort: Ja, die SELK hält im Artikel 1 ihrer Grundordnung fest: „Sie („die Kirche“, Anm. des Verf.) ist gebunden an die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als das unfehlbare Wort Gottes nach dem alle Lehren und Lehrer der Kirche beurteilt werden sollen ... Sie bezeugt Jesus Christus als den alleinigen Herrn der Kirche und verkündigt ihn als Heiland der Welt.“¹

¹ Grundordnung der SELK (in der Fassung vom 16.06.2007), 100.1, EL 17.

Frage: *Stellt dieses Schriftverständnis eine besondere Position der SELK dar? Werden Anregungen aus der christlichen Ökumene wahrgenommen und reflektiert?*

Antwort: Die Prinzipien „sola scriptura“ (Die Schrift als entscheidende Lehrgrundlage!) und „solus christus“ (Christus als einziger Mittler zum Heil!) sind ein Grundanliegen aller Kirchen, die der Reformation verpflichtet sind.

In den letzten Jahren nahm die SELK positiv das Anliegen einer „kanonischen Schriftauslegung“ (canonical approach) auf, das auch in der weltweiten Ökumene geachtet und vorangetrieben wird. Pfarrerschaft und die Kirchensynode der SELK bejahten eine „Biblische Hermeneutik“, die diesen Ansatz würdigt: „Die hier vorgelegte lutherische Hermeneutik wendet sich mit dem Ansatz einer kanonischen Schriftauslegung gegen eine Zerfaserung der biblischen Aussagen in verschiedene Theologien und versteht Christus als Mitte der Schrift.“²

„Darum teilt die Kirche der lutherischen Reformation ungeachtet der zwischen den Kirchen umstrittenen Beurteilung der kanonischen „Ränder“ mit der ... Christenheit aller Zeiten den Kanon der universal in den Kirchen anerkannten Schriften Alten und Neuen Testaments.“³

Frage: *Können Sie einmal kurz sagen, wie sich die SELK das Werden der Bibel vorstellt?*

Antwort: Wie die Trinitatis-Kirche hat die Bibel einen Prozeß des Werdens hinter sich.

Sie fiel nicht als kompaktes Werk vom Himmel. Dabei nahm Gott durch den Heiligen Geist Menschen in den Dienst und scheute sich nicht, sein Wort mit Menschenwort zu verbinden. In, mit und unter diesem Prozeß des Werdens erweist die Bibel sich als das wahre Wort Gottes, das uns unfehlbar in den Fragen des ewigen Heiles und unserer Lebensgestaltung anspricht.

2. Ein Schlüssel, um die Heilige Schrift zu verstehen

Frage: *Sie fassen die Bibel als Gottes Wort und als Zeugnis für Jesus Christus auf. Wie wirkt sich diese Sicht auf das Leben der Kirche und der Gläubigen aus? Gibt es einen Schlüssel, der die Tür zu einem richtigem Verständnis aufschließt?*

Antwort: Erinnern wir uns daran, daß das Singen der Kirche, ihr Beten und Loben aus den Psalmen Israels erwächst.

Die ersten beiden Psalmen tragen im Gegensatz zu anderen keine Überschriften, die auf einen Urheber hinweisen. Psalm 1 besingt die Größe des Gesetzes Gottes und die Freude über Gottes Weisungen. Psalm 2 preist das Wirken Gottes, der durch seinen Gesalbten und Sohn zum Ziel kommt. Kanonische Schriftauslegung sieht in dieser Zusammenstellung keinen Zufall,

2 SELK (Hrsg.): Lutherische Orientierung 10 (2012). Biblische Hermeneutik S.7.

3 Hermeneutik, S.6f.

sondern einen Schlüssel, um den Psalter zu verstehen. Der Psalter kann erst richtig verstanden werden, wenn das Gesetz Gottes und der Gesalbte (Christus) Gottes im Blick sind. So hält Erich Zenger fest: „Die ntl. Christologie ist weithin Psalmenchristologie. Gut ein Drittel aller ersttestamentlichen Zitate im NT stammt aus dem Psalter.“⁴ Allein Hebräer 1,5–13 führt sechs Zitate aus dem Psalmen (2,7; 97,7; 104,4; 45,7–8; 102,26–28; 110,1) auf, welche die Gottheit des Christus bezeugen.

Schon in dieser Zusammenstellung der ersten beiden Psalmen ist die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium im Worte Gottes angelegt. Diese Unterscheidung ist ein Grundanliegen der lutherischen Reformation.

Im Gesetz offenbart sich Gottes Anspruch an den Menschen. Man kennt einen dreifachen Gebrauch des Gesetzes. Als „Riegel“ will es unter den Menschen für Recht und Ordnung sorgen, während es als „Spiegel“ zur Erkenntnis seiner eigenen Sündhaftigkeit führen will. Jesus zeigt meisterhaft mit seiner Auslegung des Tötungs- und des Ehebruchverbotes (Matthäus 5,21–31), wie das Gesetz als Spiegel wirkt. Schließlich dient das Gesetz den Christen als „Regel“, um Gottes Willen zu erkennen und zu leben. In letzter Konsequenz will das Gesetz zu der Erkenntnis führen, daß kein Mensch aus eigener Kraft vor Gott bestehen kann.

So wird er bereit, das Evangelium, Gottes Wort als Zuspruch, wahrzunehmen. Er erfährt, daß Gott ihn um Christi willen vorbehaltlos vergibt und vertraut auf Gottes Gnadenangebot.

Frage: Sie wiesen schon mehrmals darauf hin, daß die SELK die Heilige Schrift als „unfehlbar“ ansieht. Was heißt das?

Antwort: „Unfehlbar“ heißt nicht, daß die Bibel ein irrtumsloses Rezeptbuch für alle Lebensfragen und Wissensgebiete ist. Wir verfehlen ihren Sinn, wenn wir mit ihr feststellen wollen, ob Hasen Wiederkäuer sind oder wie alt das Weltall sein soll. Es geht vielmehr darum, wie wir ewiges Heil erlangen und wie wir unser Leben vor Gott verantwortlich gestalten. Hierin leitet uns die Schrift unfehlbar!

Frage: Könnten Sie diese Aussage mit Beispielen konkretisieren?

Antworten: Ich will versuchen, dies mit zwei Beispielen zu verdeutlichen. 1. So ist die Botschaft von der „Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden“ nicht nur paulinische oder gar lutherische Theologie, sondern sie findet sich in der ganzen Schrift bezeugt.

So sagt Psalm 32, daß dem Sünder aufgrund seines schlichten Bekenntnisses vergeben wird. In Daniel 9,18 vertraut der Beter nicht auf seine Gerechtigkeit, sondern auf Gottes große Barmherzigkeit. Jesus lehrt im Gleichnis von Pharisäer und Zöllner (Lukas 18,9–14), daß ein Mensch allein aufgrund seiner Reue und Sündenerkenntnis gerechtfertigt wird. Schließlich begründet Paulus (Römer

4 E. Zenger (Hrsg. u.a.): Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 7. Aufl. 2008, S.369.

4,1–3) die „Hoffnung der Rechtfertigung durch den Glauben“ aus der Thora, die bezeugt: „Abraham hat Gott geglaubt und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden“ (1. Mose 15,6).

2. Die Ehe ist nicht nur irgendeine mögliche Form des Zusammenlebens, sondern eine göttliche Stiftung. So „wird von ihrem Vollzug (z.B. Sprüche Salomos 5, 18f), ihrer Schließung (z.B. Richter 14; Johannes 2, 1–12) und Gefährdung (z.B. 2. Mose 20, 14; 2. Samuel 11; Matthäus 19, 1–12; 1. Korinther 7) sowohl in den geschichtlichen Berichten, den alttestamentlichen Gesetzen und weisheitlichen Ratschlägen als auch in den neutestamentlichen Briefen gesprochen.“⁵ Jesus stellt klar und deutlich fest, daß diese von Gott gegebene Ordnung (Matthäus 19,6) nicht durch Menschen aufgehoben werden kann.

3. Wie die Kirche und ihre Glieder mit der Heiligen Schrift leben

Frage: Wie leben nun ihre Kirche und ihre Glieder mit der Heiligen Schrift?

Antworten: Auf den Kleinen Katechismus als Verstehenshilfe für biblische Themen habe ich schon hingewiesen.

Ansonsten werden all jene Zugänge zur Heiligen Schrift praktiziert, die im evangelischen Bereich üblich sind. So gibt es die klassischen Bibelstunden oder Hausbibelkreise, in denen sich Pfarrer und Gemeindeglieder über biblische Texte austauschen.

Etliche Gemeindeglieder lesen täglich die Bibel. Viele nutzen dazu den „Feste Burg Kalender“, der vom Freimund-Verlag, Neuendettelsau, verlegt wird und an dem 200 Pfarrer aus der SELK und anderen lutherischen Kirchen mitarbeiten. Die Texte folgen der Kirchenjahresleseordnung, die auf die Evangelische Michaels-Bruderschaft zurückgeht. Das Thema des vorangegangenen Sonntags wird aufgenommen und querschnittartig über verschiedene biblische Bücher verfolgt.

Schon dieser Blick auf die persönliche Bibellese deutet an, wie eng die Bibel und der sonntägliche Gottesdienst in der SELK aufeinander bezogen sind.

Zu Beginn des Gottesdienstes werden in der Regel Psalmen im Wechsel gesungen. Der Psalmengesang schließt mit dem Gloria Patri, dem Lob des dreieinigen Gottes, ab. Wie bei der Auswahl der Schriftlesungen folgt man hier der altkirchlichen Tradition. Meist werden Epistel (Lesung aus einem ntl. Brief) und Evangelium gelesen. Die Epistel kann durch ein Wort aus dem Alten Testament ersetzt oder auch ergänzt werden. Mit dem Sanctus, dem dreimal Heilig der Seraphim (Jesaja 6,3), und dem Nunc dimittis, dem Lobgesang Simeons (Lukas 2,29–32), finden weitere biblische Gesänge ihren Platz im Gottesdienst.

⁵ SELK (Hrsg.): Lutherische Orientierung 2 (2003). Sexualität, S.17.

Von Büchern

Michael Schätzel, Gottfried Heyn (Hg.), O. Schmeckenbecher, R. Kabitz, Lebenswege verstehen. „Meine lieben Kinder“ und „Fragen an meinen Vater“ (=Altes und Neues aus der lutherischen Kirche (NF) Kirchengeschichtliche Lesebücher, Bd. 2), Edition Ruprecht, Göttingen 2014, ISBN 978-3-7675-7147-1, 120 S., 16,90 €.

Mit dem zweiten Band der Neuen Folge der Reihe „Altes und Neues aus der lutherischen Kirche“ legen die Herausgeber ein kirchengeschichtliches Lesebuch vor, wie es der Intention der Reihe entspricht.

Die Frage nach dem Sinn und der Zeitgemäßheit eines solchen Unternehmens klärt sich schnell nach der Lektüre der ersten Seiten. Dem Leser wird bewußt, daß er es hier mit einem Stück „oral history“ (mündlich überlieferter Geschichte) zu tun hat, das keineswegs belanglos oder sinnlos die Vergangenheit verklärend ist.

„Meine lieben Kinder“ sind Lebenserinnerungen des Pastors der Ev.-Luth. Freikirche Otto Schmeckenbecher, die er nach dem Kriegsende 1945 in Dresden niedergeschrieben hat, als Vermächtnis an seine drei Kinder, über deren Verbleib er zu diesem Zeitpunkt nichts Sicheres weiß. Interessant ist, wie sich in seinen Reflexionen Erlebtes und Gelerntes, Unbewußtes und Unhinterfragtes mischen.

Weitaus reflektierter ist aus naheliegenderm Grunde der zweite Teil des Buches, die „Fragen an meinen Vater“ aus der Feder von Dr. Ulrich Kabitz, gerichtet an seinen Vater, den altlutherischen Pastor Richard Kabitz. Tragischerweise ist es ein Gespräch, das nie stattgefunden hat. Hier berichtet nicht ein Zeitzeuge aus seinem Leben, sondern ein zu diesem Leben Gehörender stellt seine, auch kritischen Fragen. Gespannt und teilweise auch bedrückend erlebt der Leser den Fortgang dieses Gespräches. Wie es bei solchen Lehrstücken mentalitätsgeschichtlicher Art nicht ausbleiben kann, werden auch familiäre Umstände und politische Einstellungen (speziell S.86ff) angesprochen und mit dem fragenden Sohn wünscht sich auch der Leser, Antworten nach Wie und Warum zu kennen, die er nicht bekommt.

Der Wert dieser Veröffentlichung liegt auch darin, daß es sich um Zeitzeugnisse handelt. So erhält der Leser einen Eindruck vom Großangriff auf Dresden im Februar 1945 (S.45) oder muß das Urteil über die Einstellung zahlreicher Gemeindeglieder in Gemüden während der NS-Zeit zur Kenntnis nehmen, wobei gerade dies in Spannung zu anderslautenden Berichten (vgl. Neddens, Christian: Bekennende Kirche und „Altlutheraner“ im Kirchenkampf, in: Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen, hrsg. v. J. Kampmann und W. Klän, Göttingen 2014, S.257f) steht.

Besonders reizvoll ist die Zusammenstellung dieser beiden biographischen Berichte. Wer sich für die Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer

Kirchen interessiert, gelangt zu erstaunlichen Erkenntnisgewinnen. Auch durch Faktisches, aber mehr noch durch Atmosphärisches, die Diktion ist jeweils bezeichnend. Allein der Vergleich zwischen der Beschreibung des Theologiestudiums in St.Louis in den Jahren 1912–1914 (Schmeckenbecher S.24) und am Seminar in Breslau (1898–1901) (Kabitz S.68ff) läßt ein Gespür dafür aufkommen, wie die Theologen geprägt waren, die nach 1945 die Verhandlungen aufnahmen, die zur Kirchengemeinschaft zwischen den Altlutheranern und der sächsischen Freikirche führten.

Geht es aber in diesem Buch um die Altlutheraner und die Freikirche, so verwirrt die Umschlaggestaltung. Zwar wird im Vorwort erläutert, es handle sich bei „Unter dem Kreuze“ um ein zentrales Motto der Gründergeneration selbständiger Lutheraner in Deutschland. Allerdings weist es in seiner Geprägtheit doch eher auf die Hannoversche evangelisch-lutherische Freikirche bzw. die entsprechende Zeitschrift, um deren „Logo“ es sich hierbei handelt.

Nicht uninteressant sind auch die Schilderungen der jeweiligen Gemeinden, in denen Schmeckenbecher und Kabitz Dienst taten. Selbst dem Kenner der Freikirchengeschichte und geographisch gebildeten Leser wird es gelinde gesagt schwindelig, wenn er von Allendorf/Lumda über Allendorf/Ulm, Frankfurt/Main, Bochum, Insterburg, Dresden, Steden nach Memmingen, bzw. von Gleiwitz über Witten, Gemünden, Schwirz, Schwarzwald im Warthegau zurück nach Gemünden und Witten mitgenommen wird und zwar durch die Fußnoten, die geographische Angaben, besonders Orte in Ostpreußen und Schlesien enthalten, aber eine Landkarte im Buch schmerzlich vermissen lassen.

Damit sind nun auch schon alle Gemeinden genannt, für die dieses Buch ebenfalls eine Teildokumentation ihrer Geschichte darstellt. Und nicht immer sind die Ausführungen der Pastoren über sie schmeichelhaft.

Im Anhang des Buches findet sich eine Übersicht über die Titel der alten Folge dieser Reihe, die die Tradition deutlich macht, in der die neue Folge stehen möchte. Allzu martialische Titel wird man dabei wohl nicht mehr finden, das Ringen der lutherischen Kirche wird wohl in etwas leiseren Tönen beschrieben werden und tatsächlich von dem Bemühen bestimmt sein, Lebenswege zu verstehen.

Die Auswahl der weiterführenden Literatur, die helfen soll, die Geschichte der Vorgängerkirchen der SELK besser nachzuvollziehen, wirkt etwas willkürlich und hätte vielleicht einen Hinweis und eine Einordnung vertragen, die auf diesem Feld der historischen Theologie, das immer auf der Grenze zwischen möglichst objektiver Beschreibung, Selbstdarstellung samt den unweigerlichen Gründungsmythen und Apologetik aus Liebe zum Thema balanciert. Orts- und Personenregister, sowie die beigefügten alten Fotos bereichern die Veröffentlichung. Auf den zweiten Blick tut dies auch die Liste mit den Namen der Vorgängerkirchen der SELK (S.115), deren Sinn sich erschließt, wenn man feststellt, daß dies jeweils die korrekte offizielle Schreibweise der historischen

Kirchennamen darstellt, die auf diesem Wege einmal als Übersicht dokumentiert ist.

Stellt man nicht die Beschäftigung mit den Vorgängerkirchen der heutigen SELK, auch hinsichtlich der Gemeinden, die östlich von Oder und Neiße lagen, generell in Abrede, so wird man zu dem Eindruck gelangen, daß mit dem vorliegenden Band 2 und der ganzen Reihe durchaus interessante Einblicke vermittelt werden. Es dürfte nicht nur Theologen Freude bereiten, sich auf diese Weise über die Vergangenheit zu informieren.

Es ist ein gutes Zeichen, wie es den Herausgebern am Herzen liegt, sich auch durch diese „kleinen“ Texte der Geschichte der Ev.-luth. Kirche in Preußen und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche mit Liebe und Respekt zu widmen, was immer auch bedeutet, sich ihren Schattenseiten zu stellen. Es wäre der Reihe zu wünschen, daß sie geeignete Leser gerade in den Gemeinden findet und bald auch Zeugnisse aus den anderen Vorgängerkirchen dort veröffentlicht werden.

Andrea Grünhagen

Mark C. Mattes, Twentieth-Century Lutheran Theologians, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, ISBN 978-3-525-55045-8, 339 S., 99,99 €.

Der 2013 erschienene Sammelband ist eine Veröffentlichung von Beiträgen, die in den letzten Jahren zuerst in der theologischen Zeitschrift *Lutheran Quarterly* erschienen sind und von Autoren aus dem nordamerikanischen Bereich verfaßt wurden. Der Sammelband ist eine notwendige Ergänzung biographischer und theologischer Darstellungen, die im Mainstream der deutschen theologischen Fachliteratur bekannt sind. Beim Lesen des Buches merkt man, daß die Autoren nicht nur ein tiefgehendes Wissen über die Theologen haben, die sie vorstellen, sondern auch eine gewisse kulturelle Distanz zu den geschichtlichen Ereignissen des frühen 20. Jahrhunderts. Sie sind daher freier von hiesigen Paradigmen und können eine frische Perspektive auf das tradierte Bild bestimmter Theologen bieten.

Der Sammelband erscheint in der Serie „Refo500“, die vom Verlag begründet wurde, um Werke zu veröffentlichen, die den Auswirkungen der Reformation unter unterschiedlichen Gesichtspunkten nachgehen sollen. Er wird den Ansprüchen der Serie in jeder Hinsicht gerecht, denn das durchgehende Thema des Sammelbandes ist es darzustellen, inwiefern die ausgewählten Theologen das Gedankengut Luthers entweder neu entdeckten oder wieder aufnahmen und in den geschichtlichen Umständen des späten neunzehnten und des frühen

zwanzigsten Jahrhunderts jeweils unterschiedlich für die Theologie und Kirche fruchtbar machten. Allerdings handeln die Beiträge nicht ausschließlich von lutherischen Theologen, die in Deutschland tätig waren, sondern die ersten Beiträge werden den nordamerikanischen Theologen Franz Pieper (1852–1931) und John Philipp Koehler (1859–1951) gewidmet. Auch ein Beitrag zu Ole Hallesby (1879–1961, Norwegen) und ein weiterer zu Gustaf Wingren (1910–2000, Schweden) wurden in den Band aufgenommen.

Ein Zeichen dafür, daß die referierten Theologen in Nordamerika anders betrachtet und wahrgenommen werden als in Deutschland, ist die Aufnahme eines Beitrags zu Helmut Thielicke. Man kann es positiv oder negativ sehen, daß Thielicke neben Elert, Sasse und Pieper erscheint. Doch sind die zwei Prinzipien, nach welchen die Theologen in den Sammelband aufgenommen wurden, 1. ihr Festhalten am Rechtfertigungsartikel der lutherischen Reformation und 2. die dadurch entstandene Kritik und Distanzierung zum Denken der einflußreichsten Gestalten des 19. Jahrhunderts, nämlich Kants, Hegels und Schleiermachers, und daher auch Barths und Bultmanns. Unter diesem Gesichtspunkt ist es Thielickes besonderes Verdienst, daß er seine theologischen Gedanken zum größten Teil vom kartesischen Denken (wie man es bei Lessing, Schleiermacher und Bultmann findet) weg, hin zum orthodoxen lutherischen bewegt hat. Auch seine Predigtlehre ist nicht zu unterschätzen. Allerdings ist der Beitrag, wie alle anderen im Sammelband, keine unkritische Darstellung des Theologen und seines Verhältnisses zum konservativen und orthodoxen Luthertum. In bestimmter Hinsicht hat Thielicke sich auch dem Zeitgeist angepaßt, wie man das beispielsweise in seiner Darstellung der Jungfrauengeburt sehen kann.

Man könnte an dieser Stelle noch einige Gedanken zu den lesenswerten Beiträgen über Elert und Sasse formulieren, jedoch würde ich gerne kurz auf den Beitrag zu Gustaf Wingren eingehen, denn m. E. spricht Wingren ein Thema an, das in unserer Zeit mit immer größerer Notwendigkeit angesprochen werden muß. Es betrifft das Verhältnis zwischen Schöpfung und Rechtfertigung. Wingrens Arbeiten zu diesem Thema schöpfen aus einer grundlegenden Exegese des Alten und Neuen Testaments wie auch aus den Schriften des Irenäus und Luthers. Die Frage, die auch ein Iwand aufgegriffen hat, ist: Wie wird ein Christ durch das verkündigte Wort wieder zum Abbild Gottes und so zu seinem wahren Menschsein umgebildet? Das ist besonders wichtig in Fragen der Ethik, etwa der Sexualethik, bzw. der biblischen Darstellung der Sexualität. Es geht darum, wie man als Christ seine Identität von Christus und nicht vom Zeitgeist geprägt bekommt. Ein weiterer wichtiger Punkt, den Wingren dabei zur Sprache bringt, ist das nach der Hl. Schrift falsche reduktionistische Denken, das sich bei Nygren, Barth und Bultmann finden läßt. Alle drei Theologen, so Wingren, lassen die Schöpfungslehre in ihrem theologischen Denken aus, was zu Fehlentwicklungen in ihrer Theologie führt, die für die Verkündigung fatal sind.

Es bleibt auf alle Fälle ein Verdienst dieses Werkes, dem theologisch sensiblen Leser klarzumachen, daß man heute in der lutherischen Theologie auf den Schultern von Riesen steht. Was diese Denker geleistet haben, kann man erst wirklich einschätzen, wenn man die persönlichen biographischen Details kennt, die jeweiligen Anfechtungen einbegriffen. Es ist eine weitere Stärke des Werkes, daß es diese Details nicht verschweigt. Das Werk zeigt im selben Zuge, wie wichtig es ist, sich mit den Schriften der großen theologischen Denker, die uns vorausgegangen sind, persönlich auseinanderzusetzen. Man kann nur dann auf den Schultern von Riesen stehen, wenn man sich die Mühe gemacht hat, sie zu erklimmen – und nicht aus einem Selbstrealisierungsdrang heraus versucht, die Theologie neu zu erfinden.

Die Beiträge sind gut strukturiert, durchdacht und prägnant in ihrem Inhalt, so daß man nicht mit zu viel Wissen überwältigt wird. Die beitragenden Autoren greifen hauptsächlich auf Primärquellen zurück und bieten weitere interessante Informationen in den Fußnoten, die man deshalb nicht nur überfliegen sollte. Zwei Kritikpunkte, die aber nebensächlich sind, seien abschließend erwähnt: 1. Wenn man schon Thieliicke aufnimmt, hätte man auch Adolf Köberle mit aufnehmen können, dessen Auseinandersetzungen mit Kant, Hegel und Schleiermacher für uns stets wichtig sind, wie auch seine Auslegung der Rechtfertigung für die Ethik. 2. Schön wäre es zudem gewesen, hätte man den umfangreichen Informationen auch Porträts der dargestellten Theologen beigelegt.

Matthias Hohls

Thomas Illg, Ein anderer Mensch werden. Johann Arndts Verständnis der imitatio Christi als Anleitung zu einem wahren Christentum (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 44), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, ISBN 978-3-89971-870-6, 329 S., 39,99 €.

Diese Hamburger Dissertation bei Johann Anselm Steiger ist einer der schillerndsten Figuren der nachreformatorischen Kirchengeschichte Deutschlands gewidmet. Über kaum einen Vertreter der Epoche der lutherischen Orthodoxie liegen ähnlich viele Untersuchungen vor, die zudem bei der Frage nach seiner theologischen Einordnung zu solch disparaten Ergebnissen kommen wie bei Johann Arndt. Bereits in Illgs gründlichem Forschungsüberblick wird deutlich, daß diese Widersprüchlichkeit der Forschungsergebnisse nicht nur die einzigartige Heterogenität der von Arndt in seinen Werken verarbeiteten Quellen widerspiegelt. Auch in der Wirkungsgeschichte sucht Arndt seinesgleichen. Auf lutherisch-orthodoxer Seite gab es glühende Verteidiger seiner Rechtgläubigkeit ebenso wie scharfe Kritiker, die den lutherischen

Charakter seiner Rechtfertigungsanschauung in Frage stellten. Positiv, wenn auch nicht unkritisch, rezipiert wurde er in lutherisch-kirchlichen ebenso wie in radikal-spiritualistischen Kreisen. Führende Pietisten beriefen sich später auf seine Kritik an einer vermeintlich verkopften Orthodoxie. Bei letzterem Motiv handelt es sich allerdings, wie Illg überzeugend nachweist, nicht um eine authentische Zeitbeschreibung, sondern um ein von Paracelsus übernommenes rhetorisches Stilmittel. Aus seinem Forschungsüberblick zieht Illg das Fazit, die Frage nach Arndts Orthodoxie habe nicht weitergeführt, da die Forschung in ihrer Widersprüchlichkeit letztlich den Dissens in der Rezeption Arndts wiederhole.

Um dem Phänomen „Arndt“ gerecht zu werden, verbindet der Autor quellenkritische Fragestellungen mit vergleichenden Textanalysen. Bereits in seiner frühen Schrift „Ikongraphia“, in der Arndt ein genuin lutherisches Anliegen in der Auseinandersetzung mit dem reformierten Bildersturm in seiner Anhaltinischen Heimat verfolgt, griff er bei der Entfaltung seiner Bildtheologie auf paracelsische Quellen zurück. Diese Auseinandersetzung kostete Arndt neben seinem Festhalten am ebenfalls abgeschafften Taufexorzismus das Pfarramt in seiner Heimat und hatte seinen Wechsel nach Quedlinburg zur Folge (bevor er einige Jahre später nach Braunschweig wechselte, das er nach Auseinandersetzungen um seine in der vorliegenden Arbeit behandelte Erbauungsschrift verlassen mußte. Nach weiteren Jahren im Pfarramt in Eisleben wurde er Superintendent in Celle). Mit den Anschauungen des Paracelsus hatte sich Arndt, der zwar ein Medizinstudium, aber kein volles Theologiestudium hinter sich hatte, in seinen Studienjahren vertraut gemacht.

Im Zentrum der Untersuchung Illgs steht dann aber Arndts bis heute in erwecklichen Kreisen gerne gelesenes Hauptwerk „Von wahren Christentum“, das meistens zusammen mit seinem umfangreichen Gebetbuch, dem „Paradiesgärtlein“, publiziert wurde und wird (bis 1670 ist es in 64 Auflagen, bis Ende des 19. Jahrhunderts in ca. 300 Auflagen erschienen). Bei der Untersuchung der verschiedenen während der Lebenszeit Arndts von ihm selbst besorgten Ausgaben des „Wahren Christentums“ kommt Illg nicht umhin, das komplexe Verhältnis Arndts zu Johann Gerhard zu thematisieren. Für dessen Hinwendung zur Theologie war Arndts Briefseelsorge in einer schwierigen Krisenzeit von hoher Bedeutung. Mit Gerhard tauschte Arndt sich später wiederholt auch über Inhalt und Aufnahme des „Wahren Christentums“ aus. Die Komplexität der Beziehung zeigt sich u.a. darin, daß Gerhard einerseits seinem Freund und früheren Lehrer zugeneigt blieb, mit der Publikation seiner „Schola Pietatis“ aber Arndts „Wahres Christentum“ als dominierendes Erbauungsbuch ablösen wollte, was ihm aber offenbar nicht gelungen ist. Auch der Austausch mit Gerhard veranlaßte Arndt, sein von manchen orthodoxen Theologen heftig angefeindetes Werk in späteren Auflagen zu revidieren und zu ergänzen.

Im ersten Schritt seiner Untersuchung sichtet Illg Arndts Anschauungen

zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen, zur Erbsünde, zur Wiedergeburt (Christi Geburt im Menschen), zur Buße und zum Glauben in der 1605 erschienenen Urausgabe des „Wahren Christentums“. Während insbesondere die Lehre von der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbilds in den Gläubigen stark von Anschauungen Johannes Taulers, des wichtigsten Theologen der vorreformatorischen deutschen Mystik, geprägt ist, nimmt Arndt etwa bei der Entfaltung der Sündenlehre Elemente der bei Paracelsus vorfindlichen neuplatonischen Signaturenlehre auf. Diese besagt, daß das äußere Verhalten eines Menschen Frucht des in seinem Herzen sich spiegelnden Bildes ist – sei es Gottes oder des Satans. Als problematisch erweist sich hier schon Arndts Glaubensbegriff, denn, wie der Kontrast zu thematisch ähnlichen Texten von Johann Gerhard zeigt, gründet bei Gerhard die Lebendigkeit des Glaubens auf der Wirkung des externen göttlichen Wortes, bei Arndt dagegen verlebendigt erst der Herzensglaube im Sinne eines inneren Wortes die objektiven Glaubensinhalte.

Im nächsten Schritt geht Illg unter Berücksichtigung von frühen Briefen Arndts der Verarbeitung von paracelsischen Motiven im „Wahren Christentum“ nach. Hier wird erkennbar, daß die Aufnahme von Texten des von den Orthodoxen heftig bekämpften Spiritualisten Valentin Weigel in Arndts Werk durch Arndts Sympathie für den Paracelsismus begründet ist. Allerdings nimmt Arndt die Weigelsche Rezeption der paracelsischen Anthropologie zwar im Interesse der Thematisierung der Heiligung des Lebens auf, modifiziert aber diese und korrigiert insbesondere die optimistische Anthropologie Weigels im lutherischen Sinn. Dennoch bleibt eine Sympathie für Weigels spiritualistische Ekklesiologie und damit einhergehend ein starkes Unverständnis für die institutionelle Gestalt der Kirche bei Arndt erkennbar. Illg zieht das Fazit, Arndt teile das Interesse Weigels an den Früchten des Glaubens, nehme aber dessen Fleisch-Geist-Dualismus modifiziert auf und sei aufgrund dessen keineswegs als Parteigänger Weigels anzusehen.

Die deutlichsten Schwächen aber entdeckt Illg bei der Untersuchung des Arndtschen Konzepts der „Imitatio Christi“ in der Urausgabe des „Wahren Christentums“. Hier erweist sich die Prägung durch das Heiligungskonzept der Deutschen Mystik als weitaus stärker als die lutherische Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung. Inkarnation und Passion Christi werden fast ausschließlich im Zusammenhang einer Exempel-Christologie gedeutet. Unschärf bleibt die Bestimmung des Verhältnisses der „unio“, der Einwohnung Christi in den Gläubigen, zum Zuspruch der Rechtfertigung. Der „Christus für uns“ (pro nobis) bleibt unterbelichtet, alles geht um den „Christus in uns“ (in nos). Die Besserung oder Heiligung des Lebens wird nicht nur zur Vorbedingung der Vergebung, sondern nachgerade „als ein perfektionistisch gedachtes Heiligungsideal aufgefaßt“ (S.163). Illg sieht darin nicht nur eine unübersehbare dogmatische Schwäche, wie besonders der Abgleich am Rechtfertigungsartikel der Konkordienformel deutlich macht, sondern auch ein

erhebliches seelsorgliches Defizit. „An den Ausführungen Arndts bezüglich der unio cum Christo läßt sich beobachten, daß Aussagen, die in systematisch-theologischer Hinsicht unpräzise formuliert sind, gerade im Kontext der Frömmigkeitsliteratur ein Folgeproblem auf dem Gebiet der Seelsorge nach sich ziehen können“ (S.165). Arndt folgt hier weitgehend dem mystischen Konzept einer „vita illuminativa“ (eines Weges der Erleuchtung), wonach die fortgeschrittene Heiligung erst zu einem rechten Erkennen der heiligen Schrift führt. Somit aber bleiben Konzepte unterschiedlicher Herkunft nebeneinander stehen, ohne daß Arndt sich bemüht, sie auf ihre Vereinbarkeit miteinander zu überprüfen. Deshalb geht nach Illg die in der Forschung teilweise vertretene These fehl, es liege in Arndts Konzeption der Heiligung eine lutherisch überarbeitete Mystik vor. In diesem Punkt sei Arndt weder orthodox lutherisch noch ein Spiritualist. Plausibel werden die nicht versöhnten Spannungen für Illg, wenn man die Arndtsche Tendenz zum Perfektionismus als eine rhetorische Strategie wertet, wonach sichere Christen durch hyperbolisches Reden zur Buße geführt werden sollen. Von Luthers Einsicht aber, daß, je mehr ein Christ im Glauben und in der Heiligung wächst, desto deutlicher er seine wurzelhaft tiefe Sündhaftigkeit erkennt, ist Arndts Perfektionismus denkbar weit entfernt.

Die Kritikanfälligkeit des „Wahren Christentums“ ist insofern keine Überraschung. Daß Arndt selbst hier durchaus hörbereit und lernfähig war, zeigt die Tatsache, daß er bereits vor dem Austausch mit Johann Gerhard über sein Werk, erst recht aber danach in den weiteren von ihm besorgten Auflagen das „Wahre Christentum“ immer stärker in Richtung auf die lutherische Lehrtradition umarbeitete. Diesen Prozeß nimmt Illg im nächsten Schritt unter die Lupe, indem er wichtige Passagen zu den eingangs bereits untersuchten theologischen Topoi mit dem Wortlaut der Erstausgabe vergleicht. Bei der Darlegung der Gottesebenbildlichkeit, der Erbsünde, der Lehre von der Wiedergeburt und der Buße setzt Arndt sich immer deutlicher von Weigelschen Formulierungen ab und orientiert sich stärker am lutherischen Bekenntnis. Einzig beim Glaubensbegriff bleiben Widersprüche, die Arndt weiterhin nicht aufzulösen in der Lage ist.

Es ist äußerst verdienstvoll, daß Illg nicht nur die Bearbeitungsstufen des „Wahren Christentums“ nachzeichnet, sondern seine Ergebnisse profiliert durch den Vergleich mit den „Meditationes Sacrae“ Johann Gerhards aus dem Jahre 1606, einer Schrift, die thematisch und der Intention nach viele Anliegen des „Wahren Christentums“ teilt. Illg zieht für diesen Vergleich die Vorrede der Meditationes sowie Gerhards Meditation „De sancta vitae Christi imitatione“ heran. Bereits in der Vorrede fällt die Betonung Gerhards auf, den Stellenwert der akademischen Theologie mit deren Ausrichtung auf die praktische Frömmigkeit keineswegs schmälern zu wollen. Gerhard teilt das Anliegen, die Heiligung im Christenvolk zu fördern, folgt dabei aber anderen wissenschaftstheoretischen Grundannahmen. So fehlen bei ihm aufgrund der Hochschätzung des äußeren Wortes (gegenüber dem inneren bei Arndt) alle

antiintellektualistischen Untertöne in seiner Bemühung, *doctrina* und *pietas*, Lehre und Frömmigkeit ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Während Arndts paracelsisch geprägter Ansatz erkenntnistheoretisch ausgerichtet ist, orientiert Gerhard die Theologie streng an der Rechtfertigung. Mit dieser geht nach Gerhard und den lutherischen Bekenntnisschriften die „*illuminatio*“ (Erleuchtung) des Menschen einher (und damit der Heiligung voraus), während sie bei Arndt erst auf dem Weg der Heiligung anzustreben ist. Diese Differenz in der Anschauung der „*illuminatio*“ vermag Arndt nach Illg auch in den später reformatorisch überarbeiteten Auflagen seines „Wahren Christentums“ nicht aufzulösen.

In einem letzten Schritt vergleicht Illg die Auslegung der Figur Simons von Kyrene bei Gerhard und bei Arndt. Hier kommt er zu dem interessanten Ergebnis, daß Arndt in Predigten, die vor und nach der Publikation des „Wahren Christentums“ gehalten wurden, die Kreuzesnachfolge im Einklang mit der Lehre von der Rechtfertigung verkündigte. Aus diesem Grund lehnt Illg es ab, unter Hinweis auf die Überarbeitungsstufen des „Wahren Christentums“ von einer „Entwicklung“ der Arndtschen Nachfolge-Lehre zu sprechen. Vielmehr sieht er in dem nicht auflösbaren Widerspruch zwischen Arndts Predigten und seiner Erbauungsschrift eine Bestätigung der These, daß Arndt im „Wahren Christentum“ mit einer spezifischen Adressatenorientierung bewußt hyperbolisch redet, um aus seiner Sicht in einer tödlichen Sicherheit lebende Christen mit aller Schärfe zur Buße zu rufen. Daß diese rhetorische Strategie nicht aufging, zeigt sich an der Notwendigkeit der wiederholten Überarbeitung und bestätigt indirekt auch die theologische Problematik der Arndtschen Nachfolgelehre im „Wahren Christentum“.

Illg faßt die Ergebnisse seiner Studie in 55 Thesen zusammen. Hier wird dann auch die forschungsgeschichtliche These von einer angeblichen „Frömmigkeitskrise“ um 1600 noch einmal ausdrücklich abgewiesen. Hinsichtlich der Einordnung Arndts fordert der Verfasser, diesen als Vertreter einer eigenständigen Position mit lutherisch-orthodoxen, spiritualistischen und theosophischen Zügen zu würdigen. Für die künftige Erforschung Arndts und seiner Wirkungsgeschichte betont Illg noch einmal, daß die Quellenkritik allein nicht ausreiche, sondern durch komparatistische Studien ergänzt werden müsse. Die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes hat er selbst mit seiner Arbeit vielfältig vor Augen geführt und insofern Maßstäbe für die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit Arndt gesetzt.

Für die Liebhaber von Erbauungsliteratur, zu deren vornehmsten Werken Arndts „Wahres Christentum“ bis heute gehört, bietet Illgs Arbeit die Erkenntnis, daß man dieses Werk nach wie vor mit Gewinn lesen kann. Um aber der Gefahr zu entgehen, daß die Frömmigkeit in ein keineswegs heilsames, perfektionistisches Fahrwasser gerät, sollte der bei der Lektüre bisweilen drückende Schwüle erzeugende Arndt tatsächlich dann auch im korrektiven

Verbund mit klareren Quellen wie beispielsweise den Schriften seines Freundes Johann Gerhard gelesen werden.

Das Anliegen, sich nicht nur um die Lehre, sondern auch um eine der Lehre entsprechenden Frömmigkeit zu kümmern, das Arndt mit Gerhard teilt, ist berechtigt, weil es biblisch ist. Illgs Arbeit ist nicht zuletzt deshalb verdienstvoll, weil er sich nicht auf eine Darstellung der Historie beschränkt, sondern implizit am Beispiel seiner kritischen Lektüre Arndts und auch immer wieder explizit den gerade auch in der Seelsorge heilsamen Maßstab des lutherischen Bekenntnisses für Lehre und Praxis der Kirche in Erinnerung ruft.

Armin Wenz

David Scaer, *Infant Baptism in Nineteenth Century Lutheran Theology*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2011, ISBN 978-0-7586-2833-6, 210 S., ca. 37,99 \$.

Es gab beiderseits des Atlantiks Zeiten, in denen es nicht selbstverständlich war, daß Dissertationen auch im Druck und damit im Buchhandel erschienen sind. Für die Forschung mußte dann jeweils auf die wenigen in Hochschulbibliotheken vorhandenen maschinenschriftlichen Exemplare zurückgegriffen werden. Daß darunter manch ungehobener Schatz verborgen lag, bestätigt sich auch im Falle der St. Louiser Doktorarbeit des langjährigen Fort Wayner Professors David P. Scaer, die erst knapp 50 Jahre nach ihrer Fertigstellung im Jahre 1963 in nunmehr überarbeiteter Form das Licht der Öffentlichkeit erblickt.

Die theologiegeschichtliche Arbeit geht der Frage nach, wie in der deutschsprachigen lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts die Kindertaufe begründet wurde angesichts dessen, daß entgegen der lutherischen Lehrüberlieferung des 16. und 17. Jahrhunderts die von Luther vertretene Lehre des Glaubens auch der unmündigen Kinder („fides infantium“) nicht mehr vertreten wurde. Während nur eine Minderheit wie Löhe, Walther, Philippi und Pieper zu Luthers Auffassung zurückkehrten, gingen die meisten lutherischen Theologen jener Zeit auf Distanz zur Lehre vom Glauben der Kinder. Damit aber wurde die Frage virulent, wie – angesichts der unauflöslchen Zusammengehörigkeit von Taufe und Glaube – dann von lutherischen Theologen die Taufe unmündiger Kinder noch gerechtfertigt werden konnte.

Scaer geht bei der Sichtung der in thematischen Monographien und dogmatischen Lehrbüchern vorliegenden Lösungsversuche dieser Frage chronologisch vor. Den Einsatz nimmt er bei der ausgehenden rationalistischen Aufklärungstheologie. Ein zweites Kapitel ist Schleiermacher gewidmet, während dann zwei weitere Kapitel die frühe und die späte Phase der Erlanger

Theologie des 19. Jahrhunderts in den Blick nehmen. Von den Theologen aus der Zeit um die Jahrhundertwende wendet Scaer sich Ernst Bunke (1866–1944), Reinhold Seelberg (1859–1935), Paul Althaus d.Ä. (1861–1925) und Hermann Cremer (1834–1903) zu. In einem zusammenfassenden Schlußkapitel benennt der Verfasser die vier zentralen Punkte, in denen die untersuchten Theologen übereinstimmen: 1. Die Leugnung der den Glauben wirkenden Kraft der Taufe. 2. Die Verneinung der Möglichkeit des Kinderglaubens. 3. Die Annahme einer Unvollständigkeit der Taufe bei der Übermittlung des Heils, so daß diese einer späteren Ergänzung beispielsweise durch die Konfirmation bedürfe. 4. Die soteriologische Verdrängung der Taufe zugunsten der Glaubensgemeinschaft der Kirche, durch die der Christ erst den seligmachenden Glauben empfangt. Handelte es sich bei den ersten zwei Punkten um Erbstücke des Rationalismus, so entsprach die dritte Annahme dem im Pietismus vorherrschenden Denken, während man mit der Überordnung der Kirche gegenüber dem Gnadenmittel der Taufe sich im Fahrwasser Schleiermachers bewegte.

Für die gleichzeitigen Strömungen des Rationalismus und des Supranaturalismus um 1800 kann Scaer am Beispiel von Julius A. L. Wegscheider einerseits und Franz Volkmar Reinhard andererseits aufzeigen, wie die Leugnung der Erbsünde und damit der Erlösungsbedürftigkeit der Kinder sowie die Leugnung der Heilswirksamkeit der Taufe zwangsläufig zu einer sozialen und moralischen Umdeutung der Taufe führte. Sie diente der Stabilisierung der Gesellschaft (in Preußen war innerhalb von sechs Tagen zu taufen, so daß die Bevölkerung vollständig registriert werden konnte, was insbesondere fürs Militär von hohem Nutzen war), in die hinein der Täufling durch den Ritus quasi genommen wurde. So hatte man zwar lehrmäßig die Taufanschauung der antitrinitarischen Sozinianer oder der Anabaptisten übernommen, nicht aber deren Praxis, da man die Kindertaufe aus gesellschaftspolitischen Gründen weiter übte.

Schleiermacher ist es dann, der nicht mehr wie im Rationalismus die Vernunft, sondern das fromme Gefühl bzw. das subjektive „Glaubensbewußtsein“ als Kriterium der Theologie in Anschlag bringt. Auch bei ihm kann es keine soteriologische Begründung für die Taufpraxis geben. Die Kindertaufe wird so zu einem *adiaphoron*, das dann ausgeübt werden kann, wenn einem magischen Verständnis gewehrt und die Notwendigkeit der Konfirmation hochgehalten wird.

Jene Erlanger Theologen, die an einer Synthese zwischen Tradition und Aufklärung interessiert waren, hielten zwar an der Notwendigkeit der Kindertaufe fest, konnten aber die Aporien des Schleiermacherschen Ansatzes nicht überwinden. So unterscheidet Höfling die durch die Taufe gewirkte Geistmitteilung scharf vom im Bewußtsein verankerten und angeblich erst später eintretenden Glauben. Bei Hans Lassen Martensen geht das einher mit einer doppelten Dichotomie zwischen Natur und Bewußtsein einerseits und Taufe und Wort andererseits: Während die Taufe der Natur des Menschen gelte,

die keinen Widerstand gegen die Gnade leiste, richte sich das Wort an das Bewußtsein. Hier läßt sich besonders gut erkennen, daß die Angst vor einem vermeintlich magischen Mißverständnis der Taufe letztlich zu einer mystischen Erlösungsanschauung führt, wonach die Möglichkeit einer unmittelbaren Vereinigung des Menschen mit Gott – ohne sakramentale Vermittlung – behauptet wird. Auch Thomasius, von Zezschwitz, Ernst Hory, Rocholl und Franz Delitzsch sind dieser bei Martensen beobachteten doppelten Dichotomie verpflichtet. Unterbelichtet bleibt nach Scaer hier jeweils die Unterscheidung zwischen der inhärenten Wirkung der Taufe auf den Menschen und der Rezeption ihrer Früchte durch den Glauben. Daß dies zu einer unmerklichen Annäherung an das römische Konzept von Natur und Gnade führt, deutet er wiederholt an.

Immerhin kommt es zur Jahrhundertwende bei Ernst Bunke und Reinhold Seeberg zu einer Wiederentdeckung der Taufe als Gnadennittel. Doch auch bei diesen Vertretern ebenso wie bei Adolf Schlatter zielt die in der Taufe gegebene Verheißung (*promissio*) nicht auf den unmittelbar durch die Taufe gewirkten Glauben, sondern auf eine später zu entwickelnde Gläubigkeit, in der sich erst die Wiedergeburt (*regeneratio*) durch das Wort ereigne. Paul Althaus wendet sich dann in seiner bei Hermann Cremer geschriebenen Dissertation ausdrücklich gegen ein symbolisches Taufverständnis und sieht die Taufe zunächst konsequent als Gottes Tat und Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu. Defizitär bleibt gleichwohl sein Begriff des Glaubens, den er synergistisch als aktive Beteiligung der Person in der Heilsaneignung bestimmt. Erst Hermann Cremer kommt der reformatorischen Auffassung insofern wieder am nächsten, als er in einer Wiederauflage seiner Schrift über die Taufe im Jahre 1901 deren Vollständigkeit für die Heilsvermittlung betont und Taufe und Glauben konsequent miteinander verbindet, ohne allerdings die reformatorische Auffassung des Glaubens als *fiducia* (=Vertrauen) voll zu erfassen.

Scaers eigene Kriteriologie ist getragen von der Unterscheidung zwischen dem objektiven Charakter des Wesens der Taufe und dem subjektiven Charakter ihrer Wirkung. So sehr der Glaube als Vertrauen in Gottes Verheißung tatsächlich eine subjektive Komponente hat, ist gleichwohl zu fragen, ob nicht die konsequente Unterscheidung von Gottes Rettungshandeln durch die Taufe und radikaler Rezeptivität des Menschen im Glauben – in der Dialektik von Gesetz und Evangelium, von Gericht über den Sünder und Wiedergeburt des gläubigen Erlösten – noch hilfreicher sein könnte auf dem Weg zur Überwindung der rationalistischen und pietistischen Irrtümer, die nicht nur im 19. Jahrhundert das biblisch-reformatorische Taufverständnis verdunkeln. Beim Glauben wäre dann nicht so sehr die Subjektivität als vielmehr die reine Rezeptivität zu betonen. Scaer selbst hat dies andernorts in seiner großen und ebenfalls empfehlenswerten Monographie über die Lehre von der Taufe¹ auf den Punkt gebracht, wenn er

1 David P. Scaer: *Baptism* (= Confessional Lutheran Dogmatics XI), St. Louis 1999.

unter Aufnahme der Dogmatik Franz Piepers schreibt: „Moreover, we know that Baptism as Gospel itself has the power to *work* the faith it calls for“ (153).²

Scaers Arbeit schließt nicht nur eine wichtige Lücke bei der Erforschung der deutschsprachigen lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Es behandelt darüber hinaus Fragestellungen, die vermutlich in allen lutherischen Kirchen bis heute virulent sind. Zwar erscheint die Taufe oberflächlich gesehen als „das unproblematische Sakrament“, was durch ökumenische Taufanerkennungsvereinbarungen untermauert wird. Gleichwohl hat jede Kirche, die die Kindertaufe praktiziert, damit zu kämpfen, daß hier und da Gemeindegliedern diese Praxis fragwürdig wird, bis dahin daß sich manche verführen lassen, ihre Taufe durch eine Wiedertaufe zu verleugnen. Nicht nur aus diesem Grund sollte um einer gründlichen biblisch-reformatorischen Taufunterweisung willen auch in der Tauftheologie größte Sorgfalt walten. Zur Einübung dieser Sorgfalt leistet David P. Scaer mit seinen Büchern wichtige Dienste.

Armin Wenz

2 Übers.: Ferner wissen wir, daß die Taufe als Evangelium selbst die Kraft hat, den Glauben hervorzubringen, auf den sie zielt.

Theologische Fach- und Fremdwörter

Anabaptisten = Wiedertäufer – **antipelagianisch** = gegen die Lehre des Pelagius († um 418) gerichtet, der lehrte, daß der Mensch einen freien Willen habe – **Dichotomie** = Lehre von der Zweiteilung – **eschatologisch** = auf die letzten Dinge, besonders die Vollendung der Welt, bezogen – **Ikonostase** = eine mit Ikonen geschmückte Wand, die in den Ostkirchen den Altarraum vom übrigen Kirchenraum trennt – **kartesisch** = das Denken, das sich auf René Descartes beruft und die Klarheit und Differenziertheit des Denkens betont – **Libertinismus** = von lat. libertinus, der Freigelassene, bezeichnet ein Abweichen von anerkannter Lehre oder Moral – **protologisch** = auf den Anfang bezogen, besonders auf die Erschaffung der Welt und des Menschen und auf das schöpferische Wirken Gottes – **Purgatorium** = das Fegefeuer – **Quietismus** = der Versuch, in völliger Ruhe und Gleichmut zu leben und dabei mehr auf eine innere Schau Gottes als auf ein äußeres Tun Wert zu legen – **Soteriologie** = die Lehre vom vollendeten Heil bzw. der Erlösung des Menschen – **sozzinianer** = Anhänger einer gegen die Lehre vom dreieinigen Gott gerichteten Bewegung, die auf den italienischen Antitrinitarier Lelio Sozzini und seinem Neffen Fausto Sozzini (1539–1604) zurückgeht

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

Stud. theol.
Matthias Hohls

Altkönigstr. 150
61440 Oberursel

Prof. Dr.
Robert A. Kolb

Concordia Seminary
801 Seminary Place
St. Louis, 110 63105
USA

Prof. Dr.
Reinhard Slenczka

Spardorfer Str. 47
91054 Erlangen

Pfarrer
Andreas Volkmar

Schatenstr. 19
33604 Bielefeld

Damit wir zum (rechtfertigenden) Glauben kommen hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben.

Augsburger Bekenntnis, Artikel 5: Vom Predigtamt

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- G. Kelter: Magnus consensus und geistliche Einmütigkeit
C. Horwitz: Die Rolle der Lüge

Rezensionen:

- A. Wenz: S. von Birken, Anhang zu Todes-Gedanken und Todten-Gedenken
J. Junker: B. Giertz, Aus der Nähe Gottes leben
S. Wagschal: Zur Neuausgabe der Bekenntnisschriften

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

theol

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2015

ISSN 0949-880X

20. Jahrgang

Aufsätze:

G. Kelter:	Magnus consensus und geistliche Einmütigkeit	139
J. Schöne:	Unter einem Christus sein und streiten	160
H.W. Baumann:	Constantin von Tischendorf	168
C. Horwitz:	Welche Rolle spielt die Lüge in der Heilsgeschichte?	178

Umschau:

S. Wagschal:	Zur Neuausgabe der Bekenntnisschriften	191
--------------	--	-----



2015

Inhalt

Aufsätze:

G. Kelter:	Magnus consensus und geistliche Einmütigkeit	139
J. Schöne:	Unter einem Christus sein und streiten	160
H. W. Baumann:	Constantin von Tischendorf	168
C. Horwitz:	Welche Rolle spielt die Lüge in der Heilsgeschichte?	170

Umschau:

S. Wagschal:	Zur Neuausgabe der Bekenntnisschriften	191
--------------	--	-----

Rezensionen:

A. Wenz:	S. von Birken, Anhang zu Todes-Gedanken und Todten-Andenken	195
J. Junker:	B. Giertz, Aus der Nähe Gottes leben	200

Zum Titelbild

Der Kopf des Evangelisten Johannes aus der Kreuzigungsgruppe von St. Sebald zu Nürnberg von Veit Stoß (1447–1233) aus dem Jahr 1520. Aus der gleichen Kreuzigungsgruppe haben wir bereits das Haupt des gekreuzigten Herrn Jesus Christus als Titelbild in Nummer 4-2014 unserer LUTHERISCHEN BEITRÄGE betrachtet. Auch dieser Johannes, der mit Maria unter dem Kreuze Jesu steht, ist wohl eine der beeindruckendsten kolorierten Holzschnitzereien dieser Zeit. Mit Tränen verschleierten Augen, noch ohne die geringste Ahnung der schon so nahen Auferstehung seines Herrn, hat er gerade eine Pflegemutter zugewiesen bekommen und ist an Stelle des sterbenden Jesus Marias Pflegesohn geworden: Gewiß nicht nur eine rührende Familiengeschichte, sondern Trost und Hilfe für alle künftigen Kümmernisse der Seinen.

J.J.

Quelle: Ausschnitt aus einer Postkarte. Foto Limmer

Gert Kelter:

Magnus consensus und geistliche Einmütigkeit – Anmerkungen zur Wahrheitsfindung in der Kirche¹

1. Einleitung

Man kann es einmal pointiert, wenngleich, wie sich zeigen wird, nicht begriffsscharf, so formulieren: Der Begriff des ‚magnus consensus‘ wird in der Kirche immer dann bemüht, wenn der magnus consensus zerbrochen ist. Genauer: Wenn die geistliche Einmütigkeit im Glauben, Lehren und Bekennen des Evangeliums, sei es in dogmatischen und ethischen Fragen oder in Fragen der Lebensordnung in der Kirche nicht mehr gegeben ist. Oder kurz: Wenn es Streit gibt.

Magnus consensus wird dabei von allen beteiligten Parteien aufgrund unterschiedlicher Begriffsdefinitionen und Zielsetzungen entsprechend unterschiedlich verwendet.

Für die einen ist die Berufung auf einen bestehenden, festgestellten magnus consensus der Kirche, in dem man sich selbst zu befinden behauptet, Wahrheitsindiz für die eigenen Positionen. Es handelt sich hier um eine eher qualitative Begriffsverwendung mit eher diachronem Schwerpunkt.

Für die anderen ist der magnus consensus ein von ihnen aktuell erhobener Ist-Zustand, der aus ihrer Sicht als eine Art erreichtes Quorum die Voraussetzung für die Forderung neuer, die bisherigen Lehrentscheidungen, Regelungen und Ordnungen ablösender Entscheidungen darstellt. Es handelt sich hier um eine eher quantitative Begriffsverwendung mit eher synchronem Schwerpunkt.

Wieder andere, die sich in den anstehenden Streitfragen inhaltlich weder auf der einen, noch auf der anderen Seite klar positionieren können oder wollen und diese zu klärenden Fragen daher als „offene Fragen“ (bzw. als „reine Ordnungsfragen“ bzw. als „Adiaphora“) verstehen und bezeichnen, sehen im zukünftig erst noch zu erreichenden magnus consensus eine Zielvorgabe, die als Voraussetzung für einen endgültigen Befriedigungsbeschluß verstanden wird. Es handelt sich hier um eine eher methodische Begriffsverwendung mit eher quantitativem Schwerpunkt.

In allen genannten Fällen formuliere ich bewußt „eher“, weil sich qualitative und quantitative Komponenten so strikt, wie es vielleicht wünschenswert wäre, nicht immer trennen und unterscheiden lassen.

¹ Vortrag vor Theologen aus der sächs. Landeskirche, gehalten am 03.03.2014 in Schmannewitz.

Gemeinsam ist vermutlich allen genannten, daß sie mit der Feststellung oder Herbeiführung oder Wiederherstellung eines – wie auch immer verstandenen – *magnus consensus* die Hoffnung verbinden, dadurch die verlorene geistliche Einmütigkeit wiedergewinnen und die innere wie äußere Einheit der Kirche bewahren zu können.

Tatsächlich aber, dies sei bereits hier deutlich angemerkt, impliziert die Feststellung eines bestehenden oder herbeigeführten oder wiedergefundenen *magnus consensus* aber immer zugleich die Feststellung, daß diejenigen, die ihm dennoch inhaltlich widersprechen, sich außerhalb des *magnus consensus* befinden.

Auch signalisiert der Begriff *magnus consensus* schon rein sprachlich, daß er sich, sei er qualitativ oder quantitativ gefüllt, im Gegensatz zu einem „*consensus minimus*“, also einem Minimalkonsens befindet.

Der Begriff ‚*magnus consensus*‘, sofern er im Bereich der lutherischen Kirche Verwendung findet, bezieht sich auf dessen Vorkommen in den lutherischen Bekenntnisschriften, insbesondere und zumeist auf die Augsburger Konfession (CA), Artikel 1, wo es einleitend zum Artikel „*De Deo*“² heißt: „*Ecclesiae magno consensu apud nos docent...*“³ *Magno consensu* wird in der deutschen Fassung der CA mit „einträchtiglich lehren und halten“ wiedergegeben. Wohl auch deshalb wird *magno consensu* häufig auch synonym mit „einmütig“ bzw. *magnus consensus* mit „Einmütigkeit“ wiedergegeben.

2. Einmütigkeit im Neuen Testament

Der von Luther in der Regel mit „einmütig“ übersetzte Begriff *ὁμοθυμαδόν* [*homothymadon*] findet sich im NT am häufigsten in der Apostelgeschichte (Apg). Dort mit entweder (aus jeweilig christlicher Sicht) positivem oder negativem Akzent.

Positiv verwendet die Apg den Begriff in Bezug auf Einmütigkeit im Gebet, im Gottesdienst (1,14; 2,46; 15,25; aber ebenso auch Röm 15,6 bzgl. Gotteslob). Negativ beschreibt *ὁμοθυμαδόν* in der Apg „Eintracht in Zorn oder Aggression“ der Gegner gegenüber den Christen (7,57; 12,20; 18,12; 19,29).

Sprachlich liegt der Wortstamm *θυμος* [*thymos*] zugrunde, der sowohl (neutral) „leidenschaftliches Verlangen, Leidenschaft“, als auch (geprägt) „Zorn, Wut“ bedeuten kann.⁴ Immer findet sich jedoch ein kollektiver Bezugsrahmen. Einmütig kann man nur in Gemeinschaft sein.

In der positiven Bedeutung fällt der im weiteren Sinne gottesdienstliche Bezug auf. Vorpfindlich ist die Gebetsgemeinschaft der Apostel mit „den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ durch Einmütigkeit

2 „Von Gott“.

3 BSLK 50,1.

4 Vgl. Bauer, Wörterbuch zum NT, 722.

bestimmt (Apg 1,14). Nachpfingstlich wird einmütiges gottesdienstliches Beisammensein als Wirkung der Geistausgießung beschrieben (Apg 2,42; 2,57).

Neben der erwähnten Stelle Röm 15,6 erscheint „einmütig“ in den Paulusbriefen in der Lutherübersetzung noch in 1 Kor 1,10 sowie Phil 1,27 und 2,2. Hier steht im griech. Text entweder (1 Kor 1,10) τὸ αὐτὸ λέγειν [to auto legein = „dasselbe sagen“] oder (Phil 1,27) μιᾷ ψυχῇ [mia psychē = „mit einer Seele“] als Beschreibung des Modus im Kampf um das Evangelium des Glaubens, bzw. (Phil 2,2) σύμψυχος [sympsychos = „einseelig“] im Blick auf die Eintracht in christlicher Liebe.

Einmütigkeit ist in allen Fällen jedenfalls ein gemeinsame Seelen- und Gemütsbewegung, die nicht arithmetisch greifbar ist. Sie erfaßt (als Wirkung des Heiligen Geistes oder eines „bösen Geistes“) ein menschliches Kollektiv und führt zu gemeinsamem Reden und/oder Handeln. Und zwar jeweils auf einer gemeinsamen Basis und mit gemeinsamem Ziel. Wo solche Einmütigkeit vorliegt, ist damit nicht ausdrücklich gesagt, daß ausnahmslos *alle* aktiv durch ihr Reden oder Handeln das Ziel zu erreichen versuchen. Aber Einmütigkeit schließt in sich, daß ggf. vorhandene Differenzen im Detail hinter sowohl die gemeinsame Basis als auch das gemeinsame Ziel zurücktreten. Wo Einmütigkeit vorliegt (im Guten oder Bösen), hat sie offensichtlich einen Initiator, entfaltet aber nach der „Initialzündung“ eine Eigendynamik. Initiator ist im NT entweder Gottes Geist oder ein „Aufwiegler“ (Apg 7,57; 12,20; 18,12; 19,29) etc.

Aus diesem ntl. Befund läßt sich ableiten, daß Einmütigkeit vor allem in der Apg als Merkmal der urchristlichen Gemeinde verstanden wird und die Voraussetzung für den gemeinsamen Vollzug des christl. Gottesdienstes (im weiteren Sinne, einschließlich des „Lebengottesdienstes“ der Christen in der Liebe und im Einsatz für die Ausbreitung des Evangeliums) ist. Umgekehrt ist dieser Vollzug dann nicht möglich, wenn solche Einmütigkeit fehlt.

Daß Einmütigkeit sich durchaus auch nach heftigen Auseinandersetzungen und Streit einstellt und dann wiederum die Voraussetzung für fortgesetztes gemeinsames Bekennen und Handeln ist, macht Apg 15 (die Darstellung des sog. „Apostelkonzils“ und seiner Vorgeschichte) besonders anschaulich.

Der Streitpunkt, um den es hier geht, ist die Frage, ob die Beschneidung und Beachtung mosaischer Speisevorschriften verbindlich fortgeltendes Gesetz sei, dem sich nicht nur Judenchristen, sondern auch Heidenchristen zu unterwerfen haben. Der Konflikt spitzt sich zu in der Behauptung der aus Judäa stammenden Befürworter (Apg 15,1): „Wenn ihr euch nicht beschneiden laßt nach der Ordnung des Mose, könnt ihr nicht selig werden.“

Der Konfliktgegenstand ist durchaus auch paradigmatisch für aktuelle Konfliktsituationen in der Kirche, insofern es hier um die Frage geht, ob eine zunächst und vermeintlich nur äußere Ordnungen und Gebräuche, deren Befolgung oder Nichtbefolgung betreffende Thematik eine reine Ordnungsfrage, ein Adiaphoron ist, die die Kirche in großer Freiheit so oder auch anders

entscheiden kann, oder eine Lehrfrage, eine im strikten Sinne dogmatische Heilsfrage ist.

Die entscheidet sich im zu beschreibenden Fall freilich nicht erst in oder nach der Beantwortung der Frage, sondern bereits durch die aufkommende Behauptung, der Verzicht auf die Beschneidung komme dem Verzicht auf die Seligkeit gleich.

Wir finden eine Parallele der neuen Kirchengeschichte hierzu in der Auseinandersetzung um die Frauenordination. In dem Augenblick, in dem eine Konfliktpartei diese Frage für eine Lehrfrage im strikten Sinne und damit gerade nicht für eine reine Ordnungsfrage hält, dies aus der Heiligen Schrift zu begründen versucht, sich in ihrem so durch Gottes Wort unterrichteten Gewissen gebunden erklärt, ist es eine Lehrfrage und keine Ordnungsfrage mehr. Und zwar unabhängig davon, ob die eine oder die andere Seite am Ende „recht behält“ oder sich mit ihrer Position durchsetzen kann. Der Konflikt muß dann als theologischer Lehrkonflikt behandelt und kann nicht mehr als offene Frage theologisch übergangen und dann nur kirchenrechtlich gelöst werden.⁵

Auch wenn es sich bei der Frage nach der Frauenordination möglicherweise nicht um eine im engen Sinne (allgemein, wenngleich durchaus individuell) heilsrelevante Frage handelt, da auch Gegner der Frauenordination dem verkündigten Wort Gottes gegenüber der verkündigenden Person im Zweifelsfall den Vorrang einräumen und durch Frauen gespendete Taufen nicht für zweifelhaft oder ungültig erklären, geht es bei diesem wie bei jedem Lehrstreit immer um wahre oder falsche, orthodoxe oder heterodoxe Kirche.

Die Beschneidungsfrage freilich wurde durch die Judäer nicht nur zur Lehrfrage, sondern zur heilsentscheidenden Lehrfrage erhoben und mußte nun so behandelt werden.

Wie geschieht das? – Fraglos nicht ohne Streit. Apg 15,2 ist von *στάσεις* von Zwietracht oder Aufruhr die Rede, sowie von *ζητήσεις* von heftigen und (Apg 15,7) langen, heftigen Diskussionen.

Reinhard Slenczka beschreibt den Weg der Konfliktlösung wie folgt: *„Die Konfliktlösung wird durch die Grundsatzreden der Apostel herbeigeführt. Petrus verweist in seiner Rede auf die Gabe des Heiligen Geistes, wie sie auch den Heiden durch die Verkündigung des Evangeliums zuteil geworden ist. Nicht die Beschneidung führt zur Aufnahme in das Gottesvolk, sondern die Reinigung der Herzen durch den Glauben. Wirkung und Zeichen des Heiligen Geistes begründen die Gewißheit für Juden und Heiden: ‚Vielmehr glauben wir, durch die Gnade des Herrn Jesus selig zu werden, ebenso wie auch sie.‘ (Apg 15,9.11). Paulus und Barnabas bestätigen dieses geistliche Geschehen*

5 „Texte aus der VELKD“ als Nr. 166 die Schrift „Magnus consensus - Stellungnahme zur Frage nach dem theologischen Sinn und den Kriterien der Feststellung eines ‚magnus consensus‘.“ Hannover 2013. S.11.

aus ihrer Missionsarbeit. Ein erstes Argument liefern also die Früchte aus der Evangeliumsverkündigung, an denen die Identität des dadurch empfangenen Geistes festgestellt und bezeugt wird.“⁶

Slenczka fährt fort, und das ist der Passus, auf den es mir insbesondere ankommt: „Was als Wirkung der Verkündigung bezeugt wird, wird alsdann geprüft und bestätigt durch die Worte der Propheten, und dies geschieht in der Rede des Jakobus (15,13–21). Das entscheidende Argument ist die Übereinstimmung des Geschehens mit der Schrift: ‚Und dazu stimmen (συμφωνοῦσιν) die Worte der Propheten, wie geschrieben steht...‘“⁷

Die Apg beschreibt hierauf keine weiteren Debatten, synodale Meinungsfindungsprozesse oder Abstimmungen, sondern beendet den Bericht über den Konflikt mit der Mitteilung: „Und die Apostel und Ältesten beschlossen samt der ganzen Gemeinde, aus ihrer Mitte Männer auszuwählen und mit Paulus und Barnabas nach Antiochia zu senden, nämlich Judas mit dem Beinamen Barsabbas und Silas, angesehene Männer unter den Brüdern. Und sie gaben ein Schreiben in ihre Hand, also lautend: (...) Denn es gefällt dem heiligen Geist und uns, euch weiter keine Last aufzuerlegen als nur diese notwendigen Dinge: daß ihr euch enthaltet vom Götzenopfer und vom Blut und vom Erstickten und von Unzucht. Wenn ihr euch davor bewahrt, tut ihr recht. Lebt wohl!“ (Apg 15,22–23.28–29)

Die geistgewirkte Einmütigkeit stellt sich ein, nachdem die „Symphonie“ der geistlichen Argumentation mit dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift gewissermaßen für alle hörbar erklingt und es kann einmütig gesagt werden: „...es gefällt dem heiligen Geist und uns...“.

Diese Einmütigkeit wird in der Präambel der Beschlüsse also ausdrücklich als Wirkung des Heiligen Geistes beschrieben: Zuvor wird aber auch die Versammlung selbst bereits als „einmütige Kirchenversammlung“ (ὁμοθυμαδὸν ἐκλεξαμένοις) [homothymadon eklexamenois] bezeichnet (Apg 15,25), die theologische Auseinandersetzung damit als gottesdienstlicher Vollzug und nicht als demokratische Parlamentsdebatte mit gewinnenden Mehrheiten und verlierenden Minderheiten gekennzeichnet.

3. ‚Magnus consensus‘ in den lutherischen Bekenntnisschriften

Wie eingangs bereits erwähnt, nimmt man in der lutherischen Kirche, wenn der Begriff *magnus consensus* bemüht wird, damit Bezug insbesondere auf CA I und die Einleitung des Artikels „Von Gott“: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent...“.

6 Reinhard Slenczka. *Magnus Consensus*. in: Neues und Altes. hrg. v. A. I. Herzog. Bd. 3. Neudeddelsau 2000. S.29–30.

7 A.a.O.

Die Kirchen lehren bei uns in großer Einmütigkeit – was heißt das? Hierzu erscheint ein kurzer Blick auf die historische Situation, in der die CA 1530 erstmals öffentlich bekannt wird, hilfreich.

Die Bekenner von Augsburg verstehen sich und *sind* faktisch Teil der damaligen römisch-katholischen Kirche, wenngleich sie als „Reformkatholiken“ mit dem Anspruch auftreten, Mißbräuche, Mißstände und zumindest, wenn schon nicht in jedem Fall *autorisiert proklamierte*, so doch durch die kirchliche Obrigkeit *tolerierte* Irrlehren zutreffend zu benennen und zurecht deren Abschaffung bzw. offizielle Abweisung zu fordern. Die CA ist also historisch-theologisch im Kontext eines innerkirchlichen Lehrkonfliktes zu verstehen, bei dem eine – genau genommen: konservative, weil an der alten Lehre und der *traditio ab antiquo* ausdrücklich festhalten wollende – Konfliktpartei gegenüber der entgegengesetzten Konfliktpartei darlegt, was sie glaubt, lehrt und bekennt. In diesem Zusammenhang erfolgt dann die Kennzeichnung der von den Reformkatholiken *magno consensu* vertretenden Lehre. Präsentisch formuliert läßt sich das durchaus zunächst als Feststellung verstehen, die reformkatholische Fraktion habe – auf welchem methodischen Wege auch immer – die im Folgenden dargestellte Lehre einmütig angenommen. Also in dem Sinne: Wir sind mit absoluter oder überwiegender Mehrheit oder sogar einstimmig der Meinung, daß...

Bereits in CA I wird jedoch deutlich, daß der hier festgestellte Konsens nicht nur synchron, sondern auch diachron, nämlich unter Berufung auf das Konzil von Nicäa behauptet wird. Eine nicht unwesentliche Erstbeobachtung.

Die folgenden Artikel der CA werden im ersten Teil jeweils eingeleitet mit „Item docent“⁸ bzw. „docent“. Diese Wendungen nehmen also alle Bezug auf die Eingangsformulierung in CA I „*Ecclesiae magno consensu apud nos docent...*“.

Die Artikel IV, VII, VIII, XI, XII, XVI, XVIII, XIX, XX, XXI des ersten Teils zitieren die Heilige Schrift und beanspruchen damit auch ausdrücklich die Übereinstimmung, den Konsens mit dem Wort Gottes.

Vollends klar wird das authentische Selbstverständnis des Begriffes „*magno consensus*“ durch die Bekenner von Augsburg im Beschluß des ersten Teils der CA, wenn es dort heißt: „*Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis, vel ab ecclesia catholica, vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est.*“ Deutsch: „*Dies ist fast die Summe der Lehre, welche in unseren Kirchen (...) gepredigt und gelehrt ist; (...). So denn dieselbe in heiliger Schrift klar gegründet und dazu der allgemeinen christlichen, ja auch der römischen Kirche, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken ist, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten*

8 Ebenso, in gleicher Weise lehren sie.

wir auch, unsere Widersacher können in den oben angezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein.“⁹

In derselben Weise heißt es auch im Beschluß der CA: „*Tantum ea recitata sunt, quae videbantur necessario dicenda esse, ut intelligi posset, in doctrina ac caeremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne quae nova et impia dogmata in ecclesias nostras serperent.*“ Oder in der deutschen Fassung: „*Wir haben allein die Stücke erzählt, die wir für nötig geachtet haben anzuführen und zu vermelden, damit man daraus desto leichter zu vernehmen habe, daß bei uns nichts, weder mit Lehre noch mit Zeremonien, angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder der allgemeinen christlichen Kirche entgegen wäre.*“¹⁰

Die reformkatholischen Bekenner von Augsburg konstatieren also nicht nur, daß man „in ihren Kirchen“, in den Kirchengebieten also, die sich der lutherischen Reformation angeschlossen haben, im Ergebnis eines, etwa von Martin Luther initiierten hermeneutisch-exegetischen Diskurses oder Verständigungsprozesses Einmütigkeit über ein bestimmtes Lehrverständnis der Heiligen Schrift gewonnen habe, sondern daß die in diesen „Kirchen“ einmütig festgestellte Übereinstimmung in der Lehrauslegung der Heiligen Schrift sowohl mit der bisherigen Lehrauslegung, als auch mit den entsprechenden Zeugnissen der rechtgläubigen Kirchenlehrer aller Zeiten, als damit auch mit der Lehre der katholischen, ja der rechtgläubigen Westkirche, also der römisch-katholischen Kirche übereinstimmt.

Die Feststellung des synchronen Konsenses im Lehrverständnis der Heiligen Schrift wird durch die Feststellung der diachronen Übereinstimmung mit dem Schriftverständnis der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten mit diesem synchronen Konsens erst zum „*magnus consensus*“.

Die „große Übereinstimmung“, der *magnus consensus*, setzt also im Maßstab der Bekenntnisschriften voraus, daß diejenigen, die für sich reklamieren, sich im *magnus consensus* zu befinden, a) für sich (synchron) in einer Frage der Lehre oder der Ethik (z.B. Zölibat, Mönchsgelübde, Unterscheidung der Speisen usw.) zu der einmütigen Feststellung gelangt sind, daß die von ihnen vertretene Lehre der Heiligen Schrift entspricht und b), daß diese einmütige Feststellung (diachron) weder der rechtgläubigen Schriftauslegung der Kirchenlehrer aller Zeiten, noch der rechtgläubigen Lehre der Kirche aller Zeiten widerspricht, sondern ihr vielmehr vollkommen entspricht, mit ihr symphon ist.

Das objektive, kritische Gegenüber derer, die einen *magnus consensus* feststellen, ist dabei sowohl synchron als auch diachron – und zwar untrennbar miteinander verbunden – die Heilige Schrift, Gottes unverfügbares Wort selbst.

9 BSLK 83c-83d, 1–4.

10 BSLK 134, 5.

Dieser *magnus consensus* wird also „nicht gesucht oder hergestellt“, sondern stellt „sich ungesucht und unverfügbar“ ein.¹¹

Wenn er sich einstellt, kann er auch festgestellt werden und entfaltet dann im Zuge seiner Feststellung seine Wirkung.

Diese Wirkung aber – das gilt es festzuhalten – hat grundsätzlich immer eine doppelte Zielrichtung: Sie vergewissert, festigt und einigt diejenigen, die sich im festgestellten *magnus consensus* befinden. Sie zielt aber nicht nur auf Übereinstimmung, sondern auch auf Abgrenzungen und Verwerfungen.¹²

Sie zieht eine Grenze zwischen rechter (biblischer) und falscher (unbiblischer) Lehre, zwischen orthodoxer und heterodoxer Kirche, zwischen Orthodoxie und Häresie.

Festzuhalten ist aber auch, daß diejenigen, die für sich reklamieren, sich mit ihrem Glauben, Lehren und Bekennen im *magnus consensus* der Kirche zu befinden, mit dieser Feststellung keine bislang offene Frage der Lehre oder Ethik überhaupt oder neu beantworten wollen, sondern sich einmütig auf die im bestehenden *magnus consensus* der Kirche bisher schon definierten Lehraussagen berufen.

Der *magnus consensus*, wie ihn die CA versteht, ist auch nicht einfach irgendein „auf Christus gegründetes Lebensvertrauen“,¹³ sondern bezieht sich auf objektivierbare und verifizierbare „Satzwahrheiten“, auf Dogmen und dogmatische Lehrsätze. Und zwar affirmativ wie negativ.

Wesentliches Kriterium der Objektivierbarkeit und Verifizierbarkeit ist Gottes Wort, ist der Wortlaut der Heiligen Schrift als kritisches Gegenüber.

Daß Begriff und Sache des *magnus consensus* auch in der Formula Concordiae (FC), also der „Einmütigkeitsformel“, eine Bedeutung zukommt, erstaunt nicht.

Die FC nimmt Begriff und Inhalt der Einmütigkeit in besonderer Weise auf. In der Vorrede wird bereits das Folgende als „mit einmütigem Herzen“ (*magno consensu*) festgestellt beschrieben.¹⁴ Im Artikel III (Rechtfertigung) der Epitome wird diese Einmütigkeit in einen Zusammenhang mit dem Wort Gottes und den Sentenzen der CA gebracht. (Hier mit „einhellig“ wiedergegeben.)¹⁵

In Artikel VII (Abendmahl) beschreibt der *magnus consensus* ausdrücklich auch die Übereinstimmung mit den rechtgläubigen Kirchenvätern.

11 „Texte aus der VELKD“ als Nr. 166 die Schrift „Magnus consensus - Stellungnahme zur Frage nach dem theologischen Sinn und den Kriterien der Feststellung eines ‚magnus consensus‘“, Hannover 2013. S. 4 [Texte 166].

12 Vgl. Reinhard *Slenczka*, *Magnus Consensus*, in: *Neues und Altes*, hrg. v. A. I. Herzog, Bd. 3, Neudettelsau 2000. S. 23.

13 Texte 166, S. 8.

14 BSLK 762.

15 BSLK 781: „Unanimi consensu (ad normam verbi divini et sententiam Augustanae Confessionis) in ecclesiis nostris docetur...“. Das „unanimi consensu“ entspricht dem $\mu\iota\phi\ \psi\upsilon\chi\eta$ von Phil 1, 27 bzw. dem $\sigma\acute{\upsilon}\mu\psi\upsilon\chi\omicron\iota$ von Phil 2, 2.

Der magnus consensus umfaßt also synchron die aktuell Bekennenden und diachron diejenigen, die in der Vergangenheit in derselben Einmütigkeit dasselbe bekannt haben.¹⁶

Priorität hat dabei das Zeugnis der Hl. Schrift als norma normans, gefolgt vom aktuell gefundenen consensus, gestützt durch den consensus der kirchlichen Lehrtradition und ausgeweitet auf die folgenden Generationen der Glaubenden.¹⁷

Der magnus consensus, durchaus als geistgewirktes Geschehen verstanden, stellt sich also dennoch nicht ohne menschliches Bemühen um das rechte Verständnis der Hl. Schrift im Kontext der Kirche ein, setzt dies nachgerade (wie auch die Ausführungen zu Apg 15 zeigten) voraus.

Gerade im Blick auf die Vorgeschichte der FC bzw. des Konkordienbuches muß auch hier festgehalten werden: Die Feststellung des magnus consensus umfaßt nicht alle, die sich vielleicht sogar selbst als schrifttreue Bekenner der CA verstehen möchten (also z.B. nicht die Zwinglianer, Calvinisten und Kryptocalvinisten) und führt letztlich *auch* zur Ausscheidung und zur *Trennung*, durchaus nicht ausschließlich zur *Einheit* aller. Der magnus consensus der Konkordienlutheraner ist also nicht die Übereinstimmung aller zu allem im mathematischen Sinne.

Wenn in der Vorrede zum gesamten Konkordienbuch die über 8000 Unterzeichner ihre Unterschrift mit den Worten einleiten:

„...*magno consensu subscripsimus*...“¹⁸, stellen sie dadurch die Einmütigkeit, den magnus consensus zugleich auch fest. Das hat seine Entsprechung in Apg 15 und hier in der Feststellung durch die Apostel: „Denn es gefällt dem heiligen Geist und uns...“.

4. Zwischenbilanz

Das Resultat der Beschäftigung mit dem Begriff des magnus consensus im Blick auf seine Verwendung in der Hl. Schrift bzw. in den luth. Bekenntnisschriften kann wie folgt zusammengefaßt werden: Ein magnus consensus bzw. die geistliche Einmütigkeit als theologisches Wahrheitskriterium ist, wie es zutreffend auch das im Februar 2013 durch die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) in der Reihe „Texte aus der VELKD“ als Nr. 166 veröffentlichte Schrift „Magnus consensus – Stellungnahme zur Frage nach dem theologischen Sinn und den Kriterien der Feststellung eines ‚magnus consensus‘“ festhält,

16 BSLK 799: Zunächst werden Markus und Paulus zitiert und dann fortgesetzt: „Idem magno consensu praecipui ex antiquissimis ecclesiae doctoribus Chrysostomus, Cyprianus, Leo Primus, Gregorius, Ambrosius, Augustinus testantur.“

17 BSLK 750: „...qui nunc in vivis sunt et posteritas etiam...“ (« ...die, so jetzt leben, sowohl als unsere lieben Nachkommen... »).

18 „Zu Urkund haben wir uns mit einmütigem Herzen unterschrieben...“, BSLK 15.

„wesentlich unverfügbar; er kann nicht willentlich oder methodisch kontrolliert herbeigeführt werden, sondern nur retrospektiv festgestellt werden.“¹⁹

Diese festgestellte geistliche Einmütigkeit ist sowohl synchron als auch diachron zu verifizieren. Und zwar vorrangig, zuerst und alle weitere Kriterien als norma normans normierend, als Übereinstimmung mit dem Wort Gottes und also im kritischen Gegenüber der Heiligen Schrift.

Der magnus consensus ist des weiteren keine arithmetisch zu erhebende Momentaufnahme aktueller Mehrheiten und keine Methode zur Herstellung künftiger Mehrheiten in Fragen der Lehre, des kirchlichen Rechtes, der Ethik oder der Lebensordnung.

5. Der sensus fidelium im Vergleich zum magnus consensus

Ich möchte an dieser Stelle einen Exkurs zum römisch-katholischen Wahrheitsfindungskriterium des sensus fidelium einfügen, weil ich der begründeten Auffassung bin, daß im heutigen Luthertum oftmals die eigentlich scharfen und wesentlichen Grenzen zwischen dem lutherisch verstandenen magnus consensus und dem römischen sensus fidelium zu verwischen drohen.

In dem zentralen Dokument des II. Vatikanischen Konzils über das Wesen der Kirche „Lumen gentium“ wird in Kapitel 12 Folgendes dargelegt:

„Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glaube und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2,20 u. 27), kann im Glauben nicht irren.

Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Überzeugung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und ernährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“²⁰

Der entscheidende Satz lautet hier: „Die Gesamtheit der Gläubigen (...) kann im Glauben nicht irren.“ Begründet wird dies damit, daß dem ganzen

19 „Texte aus der VELKD“ als Nr. 166 die Schrift „Magnus consensus - Stellungnahme zur Frage nach dem theologischen Sinn und den Kriterien der Feststellung eines ‚magnus consensus‘“, Hannover 2013. S. 2 [Texte 166].

20 [Http://www.stjosef.at/konzil/LG.htm](http://www.stjosef.at/konzil/LG.htm).

Volk Gottes ein übernatürlicher Glaubenssinn, der *sensus fidelium*, eigne, dem diese Irrtumslosigkeit zukomme, wenn er sich von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien als allgemeine Überzeugung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Natürlich unter der Leitung des heiligen Lehramtes, also des Papstes, „in dessen treuer Gefolgschaft (das Volk Gottes) nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt“.

Abgesehen von diesem Nachsatz entspricht dies weitgehend dem, was offenbar im heutigen Luthertum bzw. Protestantismus unter einem „*magnus consensus*“ verstanden wird, wenn damit argumentiert wird, daß eine bestimmte Lehre, eine ethische Bewertung oder kirchliche Ordnungen und Lebensordnungen „heute dem Kirchenvolk nicht mehr vermittelbar sei“ und daher geändert werden müsse. Der „Empfang des Wortes Gottes“ und sein zutreffendes Verständnis durch das Volk Gottes (der EKD) wird freilich nicht an irgendein kirchliches Leitungsamt gekoppelt verstanden, sondern gewissermaßen „frei schwebend“. Oder wie es der hessen-nassauische Kirchenpräsident Volker Jung im Kontext der Zulassung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in Pfarrhäusern gegenüber FAZ-net formulierte: „*Es gibt eine klare Ablehnung von Homosexualität in der Bibel. Heute müssen wir aus guten Gründen zu einer anderen Beurteilung kommen, uns fragen, ob Homosexualität Teil der Schöpfung ist.*“²¹

Hinter eben diesem „heute“ verbirgt sich sachlich nichts anderes als die Vorstellung von einer – zumindest jetzt und zeitweise umzusetzenden Irrtumslosigkeit der Mehrheit des Kirchenvolkes. Wobei in diesem protestantischen Zusammenhang hinzugefügt werden muß: Und der Gesellschaft. Die Heilige Schrift ist zwar in ihrer Ablehnung der Homosexualität in ihrem Wortlaut klar, sagt Jung. *Heute* aber, weil das Kirchenvolk, und zwar als Teil der Mehrheitsgesellschaft, es im Kontext dieser Mehrheitsgesellschaft anders versteht als es lautet, sind dies gute Gründe, zu einer anderen Beurteilung zu kommen.

Es sollte deutlich geworden sein, daß diese als solche nur auf den zweiten Blick zu identifizierenden romanisierenden Tendenzen des insbesondere deutschen Protestantismus etwas völlig anderes meinen als den *magnus consensus* bzw. die geistliche Einmütigkeit nach dem Zeugnis der Schrift und der luth. Bekenntnisse.

6. „Magnus consensus“ im VELKD-Text 166 vom Februar 2013

Die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat 2013 in der Reihe „Texte aus der VELKD“ als Nr.

21 [Http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/im-gespraech-kirchenpraesident-volker-jung-homosexualitaet-ist-teil-der-schoepfung-12284735.html](http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/im-gespraech-kirchenpraesident-volker-jung-homosexualitaet-ist-teil-der-schoepfung-12284735.html).

166 das „Magnus consensus – Stellungnahme zur Frage nach dem theologischen Sinn und den Kriterien der Feststellung eines ‚magnus consensus‘“ veröffentlicht.

Auf einige darin getroffene Feststellungen möchte ich eingehen. Dabei ist sehr genau zu unterscheiden zwischen dem gutachterlichen theologischen Text des ad-hoc-Ausschusses (bestehend aus Vertretern des Theologischen Ausschusses, des Rechtsausschusses und des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD, nämlich Prof. Dr. Notger Slenczka, Prof. Dr. Friederike Nüssel und OKR Dr. Walther Rießbeck) und der von Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga unterzeichneten, vermutlich auch verfaßten, jedenfalls durch die Bischofskonferenz ebenfalls zur Veröffentlichung freigegebenen Einleitung sowie den ebenfalls von Lasogga unterzeichneten „Anmerkungen zur praxisbezogenen Anwendung eines ‚magnus consensus‘“.

Der theologische Text enthält vieles, dem zuzustimmen ist. So wird der ‚magnus consensus‘ als ein Wahrheitskriterium beschrieben, bei dem „man es mit einer Übereinstimmung in der Wahrheit zu tun“ habe und richtig hinzugefügt: *„Diese sich einstellende Einigkeit ist ein unverfügbares Wirken des Geistes. Grundsätzlich wird man davon ausgehen müssen, daß dieser Konsens sich einstellt und festgestellt werden kann, daß er aber nicht auf dem Wege der Bemühung um Mehrheiten hergestellt werden kann.“*²²

Völlig richtig ist daher auch die Aussage: *„Der ‚magnus consensus‘ ist also ein Indiz für das Wirken des Heiligen Geistes, die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, damit eben für das ‚Sein in der Wahrheit‘ und so die Zugehörigkeit zur Kirche aller Zeiten und geographischen Räume.“*²³

Hier wird sehr deutlich der synchrone und diachrone Charakter des magnus consensus beschrieben.

Zur Möglichkeit, in der Kirche bei strittigen Fragen auf dem Wege der kirchenpolitischen Aushandlung, durch synodale Mehrheitsentscheidungen oder Kompromisse zu Konfliktlösungen in Lehrfragen zu gelangen, verhält sich der Text ambivalent: Er schließt dies nicht aus oder belegt solche Vorgehensweisen mit dem Verdikt der Unkirchlichkeit oder Ungeistlichkeit, differenziert aber solche Methoden von dem, was magnus consensus bedeutet und formuliert: *„Der Begriff ‚magnus consensus‘ schließt dergleichen aus.“*²⁴ Man solle daher *„mit Bezug auf Mehrheiten von Entscheidungsgremien, welcher Reichweite auch immer, nicht von einem ‚magnus consensus‘, sondern eben von einer Mehrheitsmeinung sprechen“*, heißt es.²⁵

Problematisch erscheint allerdings, und zwar mit weitreichenden Konsequenzen für die Anmerkungen zur praxisbezogenen Anwendung, was

22 Texte 166, S.5.

23 Texte 166, S.7.

24 Texte 166, S.8.

25 Texte 166, S.8.

der Ausschluß unter der Überschrift „consentire de evangelio“ schreibt. Hier heißt es u.a.: „Der Konsens (de evangelio; G.K.) erschöpft sich keineswegs im einmütigen, kognitiven Fürwahrhalten, sondern basiert auf dem von allen geteilten Vollzug des Vertrauens auf das Evangelium. Sein Gegenstand sind bestimmte Lehren **nur insofern**, als sie das Evangelium als Zusage der in Christus begründeten Erlösung zur Geltung bringen. Das ‚Fürwahrhalten von Lehren‘ und der Sachgehalt dieser Lehren selbst ist diesem Lebensvollzug des Vertrauens auf das Evangelium dienend nachgeordnet. Das bedeutet: Es handelt sich beim so verstandenen ‚magnus consensus‘ um einen Konsens, der nicht hergestellt werden kann, sondern der sich im Umgang mit der Schrift (sei es in der eigenen Lektüre, sei es in der kirchlichen Auslegung derselben) einstellt und der eine das Leben tragende und orientierende Gewißheit darstellt.“²⁶

An dieser Stelle wird der Kontext der VELKD als integraler Bestandteil der Leuenberger Kirchengemeinschaft besonders augenfällig und handgreiflich: Die leuenbergische Unterscheidung von „Grund und Gestalt“ bzw. „Grund und Ausdruck“ des Evangeliums, wobei zu Gestalt und Ausdruck keineswegs „nur“ liturgische und gottesdienstliche Formen oder kirchliche und kirchenrechtliche Strukturen, sondern eben gerade auch die definierte Lehre und das formulierte Bekenntnis, gewissermaßen also „dogmatische Satz Wahrheiten“ gezählt werden, schlägt hier durch.

Der VELKD-Text konstatiert: „Der ‚magnus consensus‘ bezieht sich als Wahrheitskriterium auf Geltungsansprüche. Geltungsansprüche können, müssen aber nicht den Charakter von Satz Wahrheiten (Lehren) oder Verhaltensnormen (Geboten) haben.“²⁷

Eben dies ist kritisch daraufhin zu hinterfragen, ob diese artifizielle und letztlich nicht biblische, sondern erkenntnistheoretisch-philosophische Grundunterscheidung zulässig ist. Jedenfalls aus konkordienlutherischer Sicht. Friedrich Hauschild kann ganz ungeschützt sogar formulieren: „Die Einigkeit im Glauben ist in der Tat Voraussetzung von Kirchengemeinschaft. Der Konsens in der Lehre ist es nicht.“²⁸

„Leuenberg“ beruht auf dem Konzept, daß die EKD oder die GEKE (= Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa) eine Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen seien, die aufgrund ihres „gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums“ miteinander in voller Kirchengemeinschaft stehen.

Was zwischenkirchlich dadurch verantwortbar möglich sein soll, nämlich die sog. versöhnte Verschiedenheit ohne Lehrkonsens, das läßt sich natürlich

26 Texte 166, S.10.

27 Texte 166, S.8.

28 Friedrich Hauschildt. Lutherische Identität und Zustimmung zur Leuenberger Konkordie. in: W. Klän (Hg.) Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg luth. Kirchen in Europa nach der Millenniumswende. OUH 4 Erg. Göttingen 2007, S.52–53.

dann auch herunterbrechen auf innerkirchliche Kontroversen. Und genau dies scheint mir die Absicht des VELKD-Textes 166 zum „magnus consensus“ zu sein.

Was dies in der Konsequenz, möglicherweise in der Interpretation durch Mareile Lasogga bzw. durch die Bischofskonferenz bedeutet, wird aus folgenden Sätzen ersichtlich: *„Diese – in Gestalt von Lehre und Bekenntnis formulierten – grundlegenden theologischen Gehalte sind deshalb und nur insofern für die Kirche konstitutiv, als sie das Selbstverständnis des Glaubens als das in der Kraft des Evangeliums begründete Lebensvertrauen auf Christus zum Ausdruck bringen bzw. dieses heuristisch erschließen. Nur in diesem strikten Sinne sind bestimmte Lehraussagen als „wahr“ zu bezeichnen. Ein ‚magnus consensus‘ über konkrete Inhalte der christlichen Lehre erschöpft sich daher nicht in der einmütigen kognitiven Bestätigung der Richtigkeit einer Lehre, sondern zielt auf eine gemeinsam geteilte Lebensgewißheit, die im Vertrauen auf das Evangelium begründet ist.“*²⁹ In der darauf bezogenen Fußnote 2 wird erläutert: *„Vor diesem Hintergrund erweist sich die Frage, ob der ‚magnus consensus‘ ein ‚consentire de evangelio‘ ist oder ein ‚consentire de doctrina evangelii‘ als eine Scheinfrage.“*

„Selbstverständnis des Glaubens als das in der Kraft des Evangeliums begründete Lebensvertrauen auf Christus“, „gemeinsam geteilte Lebensgewißheit, die im Vertrauen auf das Evangelium begründet ist“ – das sind fromm klingende Nebelkerzen, die geworfen werden, um das interessengeleitete Resultat der gesamten Untersuchung, nämlich eine Rechtfertigung des EKD-Gesetzes zur Zulassung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in evang. Pfarrhäusern, argumentativ einzuleiten.

Kern- und Angelpunkt dieser im VELKD-Text „Rechtliche Folgerungen“ genannten Rechtfertigung ist der Verweis auf die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit der Kirche und die damit verbundene Notwendigkeit, Kontroversen und Streitigkeiten in Fragen der Lehre, der Ethik oder der Lebensordnung „irgendwie“ befrieden und lösen zu müssen.

Dazu wird zunächst festgehalten: *„Fragen der theologischen Lehre bzw. des Bekenntnisses sind nicht Gegenstand kirchlicher Gesetzgebung. Rechtliche Regelungen können daher keinen theologischen Wahrheitsanspruch erheben, sondern nur zum Ausdruck bringen, was sich zuvor im Prozeß der Schriftauslegung als theologische Einsicht erschlossen hat.“*³⁰

Ob der apodiktische Satz, wonach Fragen theologischer Lehre bzw. des Bekenntnisses nicht Gegenstand kirchlicher Gesetzgebung seien, so pauschal gilt, darf bezweifelt werden. Oder ist die theologische Lehre, wonach z.B. Ungetaufte das Hl. Abendmahl nicht empfangen können bzw. dürfen, entweder

29 Texte 166, S.13.

30 Texte 166, S.15.

keine kirchliche Lehre oder diese Lehre etwa nicht Gegenstand der darauf basierenden kirchlichen Zulassungsordnung?

Noch zentraler erscheint allerdings die feinsinnige Unterscheidung zwischen einem Lehraspekt und einem Ordnungsaspekt einer Frage der theologischen Lehre bzw. des Bekenntnisses. Hierzu heißt es nämlich: „*Rechtliche Bestimmungen können theologische Fragen, über die bisher kein ‚magnus consensus‘ erzielt werden konnte, daher nur hinsichtlich ihres Ordnungsaspektes regeln, jedoch keine theologischen Klärungen herbeiführen.*“ Und dann folgt der bereits zitierte Satz: „*Dieser Ordnungsaspekt muß allerdings auch rechtlich geregelt werden, da die Kirchen andernfalls entscheidungs- und handlungsunfähig wären.*“³¹

Von einem solchen „Ordnungsaspekt“ einer theologische Lehrfrage, der gewissermaßen „theologiefrei“ rein rechtlich geregelt werden kann und auch muß, selbst wenn über die theologische Lehrfrage bisher kein magnus consensus erzielt werden konnte, war in dem vorangegangenen theologischen Gutachten nie die Rede.

Mit dieser Unterscheidung läßt sich nicht nur die Klärung der theologischen Lehrfrage an sich übergehen, sondern auch die Vorklärung, ob es sich z.B. bei der Thematik ‚gleichgeschlechtliche Partnerschaften‘ überhaupt um eine Lehr- oder nur um eine Ordnungsfrage handelt.

Vor allem aber läßt sich damit – und an dieser Stelle stellt sich einem durchaus die Frage, wozu das theologische Gutachten zum magnus consensus überhaupt in Auftrag gegeben wurde – die aktuelle VELKD- und EKD-Gesetzeslage, basierend auf der leuenbergischen Zuweisung der doctrina evangelii zur „Gestalt“ bzw. zum „Ausdruck“ des Glaubens, in dem kein Konsens erforderlich sei und auf der Vorstellung von einer „Kirche der versöhnten Verschiedenheit“, legitimieren.

Der Schlußsatz der „Anmerkungen“ läßt daran eigentlich keinen Zweifel: „*Dem Verweis auf die hinter einer Ordnungsfrage stehende theologische Strittigkeit kann dadurch Rechnung getragen werden, daß die Kirchenleitung eine Pluralität von Regelungen in verschiedenen Gemeinden – zum Beispiel bzgl. der Frage nach dem Zusammenleben von homosexuellen Pfarrerrinnen und Pfarrern im Pfarrhaus – rechtlich ermöglicht.*“³²

7. Magnus consensus in der SELK am Beispiel der Frauenordinationsdebatte

Die Frage, ob Frauen zum Amt der Kirche ordiniert werden dürfen, beschäftigt die SELK seit 1972 mehr oder weniger intensiv, als sich die bisherigen selbständigen konfessionellen lutherischen Kirchen in (West-) Deutschland auch organisatorisch zur heutigen SELK zusammenschlossen.

31 Texte 166, S.15.

32 Texte 166, S.15.

Bereits der 1. konstituierenden Kirchensynode 1973 (Radevormwald) lag ein – nicht angenommener – Antrag einer Gemeinde auf Streichung des Grundordnungsartikels 7 (2) vor, der besagt: *„Dieses (sc. das eine, von Christus gestiftete) Amt (sc. der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung) kann nur Männern übertragen werden.“*

Der Grundordnungsartikel 7(2) wurde, wie aus dem Rechtskommentar des ersten Bischofs der SELK, Dr. Gerhard Rost, zum Entwurf der Grundordnung hervorgeht, aus folgenden Gründen aufgenommen: *„Die LKD (= Lutherische Kirche in Deutschland; ursprüngl. vorgesehene Kirchenbezeichnung; G.K.) will sich von der heute weithin geübten Frauenordination in ihrer Grundordnung eindeutig abgrenzen. Sie sieht in der Frauenordination einen Verstoß gegen klare apostolische Weisungen. Dieser Verstoß zeigt nicht nur ein gebrochenes Verhältnis zur Heiligen Schrift an, sondern ist auch unvereinbar mit dem evang.-luth. Verständnis des Pfarramtes als Hirtenamt.“*³³

Ich kann die folgenden Entwicklungen in diesem Rahmen nur ganz kurz skizzieren und beschränke mich auf die mir für die magnus-consensus-Thematik besonders wichtig erscheinenden Aspekte. Dazu gehört, daß man aufgrund des Widerspruchs einer einzigen Gemeinde bei der 1. Kirchensynode nicht etwa damit zufrieden war, daß die absolute Mehrheit der Synode dem Grundordnungsartikel 7(2) „einmütig“ zustimmte, sondern offenbar allein durch dieses Minderheitsvotum Anlaß sah, nicht zur Tagesordnung überzugehen, sondern sofort eine Kommission einzusetzen, die ein Gutachten zum „Dienst der Frau in der Gemeinde“ erarbeiten sollte: Der magnus consensus, so interpretiere ich dies, wurde also mit dem bloßen Vorhandensein einer absoluten, ja einer weitgehenden Mehrheit, nicht als gegeben gesehen.

Im Mai 1975 legte die Kommission „Dienste der Frau in der Gemeinde“ der 2. Kirchensynode (Bochum) ihren Bericht vor, der zu dem Resultat kommt: *„Die Kommission ist in ihrer Mehrheit der Überzeugung, daß die Aussagen des Neuen Testaments der Kirche auch heute keine Freiheit geben, Frauen den Weg zum gemeindeleitenden Pfarramt, zum Hirtenamt zu eröffnen.“*

Die 2. Kirchensynode (13.–17.6. 1975 in Bochum) erhob zunächst mit Stimmenmehrheit die Mehrheitsmeinung der Kommission zum Beschluß:

„Die Aussagen des Neuen Testaments geben der Kirche auch heute keine Freiheit, Frauen den Weg zum gemeindeleitenden Pfarramt, zum Hirtenamt zu eröffnen“ (15. Juni 1975).

Von Bedeutung erscheint mir wiederum, daß sowohl der Synode als auch dem Bischof diese numerische Stimmenmehrheit nicht ausreichend zur dauerhaften Wahrung der geistlichen Einmütigkeit in der Kirche erschien. Auf

33 „Entwurf für eine Grundordnung der Lutherischen Kirche in Deutschland. Verabschiedet von den Kirchenleitung Freier Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland. v. 17. Juni 1970. Mit Erläuterungen von Oberkirchenrat Dr. Gerhard Rost“.

Initiative von Bischof Dr. G. Rost revidierte dieselbe Kirchensynode daher diesen ersten Beschluß wieder und ersetzte ihn durch einen zweiten, dann einstimmig angenommenen Beschluß:

„Die Synode bekennt sich einmütig zu dem Ergebnis der Kommissionsarbeit, wonach eine Ordination von Frauen zum heiligen Predigtamt in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche auch heute nicht möglich ist. Mit überwiegender Mehrheit ist die Synode der Überzeugung, daß die Aussagen der Heiligen Schrift selbst eine solche Möglichkeit bindend ausschließen“ (17. Juni 1975).

Im Protokoll wird dazu festgestellt: *„Das Problem des theologischen Dissensus wird von beiden Seiten gesehen. Es wird einmütig der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß der Dissensus überwunden wird. Mit der einstimmigen Annahme wird der entsprechende Beschluß vom Sonntagabend aufgehoben.“*

Ich markiere an dieser Stelle, daß sowohl die überwiegende bis absolute Mehrheit der Synoden als auch der Bischof die Ablehnung der Frauenordination (FO) ausdrücklich mit den klaren diesbezüglichen Aussagen in der Hl. Schrift begründete, von Anfang an auch Traditions- und Katholizitätsargumente (diachron und synchron), sowie (synchron) ökumenische Rücksichtnahmen bei der Ablehnung der FO eine wichtige Rolle spielten. Mit anderen Worten: Für die Ablehnung der FO beruft man sich auf den bestehenden *magnus consensus* (mit der Kirche aller Zeiten). Und dennoch, das ist bemerkenswert, bleibt man sich bewußt, daß zwischen diesem, die geltende Lehrentscheidung begründenden diachronen *magnus consensus* und der (synchronen) geistlichen Einmütigkeit innerhalb der Kirche zu differenzieren ist, ohne beides zu trennen. Aufgrund dieser Differenzierungsleistung konnte und wollte man es nicht einfach hinnehmen, daß es zur zähl- und meßbaren absoluten Mehrheitsmeinung eine – nach demokratischen Maßstäben – zu vernachlässigende Minderheitsmeinung in dieser Lehrfrage innerhalb des einen Kirchenkörpers SELK gab.

Nicht Überlegungen zu einem Minderheiten- oder Gewissensschutz oder Lehr- bzw. Disziplinarverfahren schienen daher der Weg zu sein, eine nur äußere Einheit bzw. Einheitlichkeit der Kirche zu bewahren oder wiederherzustellen, sondern das Bemühen, im gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift wieder zur geistlichen Einmütigkeit zu gelangen.

Hierzu wurden u.a. in den folgenden Jahren (und Jahrzehnten) folgende Schritte gegangen:

Im Jahr 1990 wurde ein Fakultätsgutachten zur Frage der FO bei der Luth. Theol. Hochschule (LThH; Oberursel) in Auftrag gegeben, das 1995(!) fertiggestellt war.

Im Wintersemester 1993/94 fand an der LThH eine Ringvorlesung zur FO statt (veröffentlicht als Oberurseler Heft 28, 1994; dort wird in einem Hinweis auf S.8 auf die von der Kirchensynode 1975 festgestellte unterschiedliche Bewertung der theologischen Begründbarkeit aufmerksam gemacht).

Der 9. Allgemeine Pfarrkonvent (APK) der SELK beschließt 2001 (Oberursel) ein mehrjähriges Moratorium: Während der Moratoriumszeit (bis zum folgenden APK bzw. der folgenden Kirchensynode) wird von allen Pfarrern der Verzicht auf das Stellen sämtlicher Anträge erklärt, die die FO-Thematik zum Inhalt haben. Zugleich soll weiterhin in der Hoffnung um den Beistand des Hl. Geistes, der die Kirche in alle Wahrheit leitet, im gemeinsamen Hören auf die und Studieren der Heiligen Schrift ein gemeinsames Verständnis derselben angestrebt werden.

Dazu trafen sich über Jahre hinweg und auch noch nach Auslaufen des Moratoriums insbesondere auch die Pfarrkonvente zu bilateralen gemeinsamen, meist mehrtägigen Arbeitssitzungen. Übereinstimmend konnte hierzu rückblickend festgehalten werden: Diese gemeinsamen Konvente trugen wesentlich dazu bei, Vorurteile abzubauen, die Debatte zu versachlichen, den gegenseitigen Respekt zu stärken und insgesamt in der FO-Frage ein geistliches Miteinander zu fördern. Allerdings, auch das mußte eingeräumt werden: Der theologische Dissens konnte dadurch nicht überbrückt werden.

Eine Arbeitsgemeinschaft wurde eingesetzt, die die Aufgabe hatte, die theol. Themen für die Begegnungskonvente zu erarbeiten und die Ergebnisse zu bündeln. Die theol. Arbeit betraf z.B. die „Schöpfungsordnungen Gottes und ihre Relevanz für die Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche“, die „Frage nach der theologisch relevanten Verknüpfung von Amt und Geschlecht des Amtsträgers“, Fragen des Schriftverständnisses und der Hermeneutik usw.

Dem 11. APK 2009 (Berlin), 36 Jahre nach der 1. Kirchensynode (!), lagen die gebündelten Ergebnisse der Begegnungskonvents-Arbeit und der Bericht der AG, sowie wiederum Anträge zur Streichung des Artikels 7(2) der Grundordnung und thematisch verwandte Anträge vor.

Es kam dennoch weder zu einer Kampfabstimmung, noch zu einer Änderung des Artikels 7(2) und damit der geltenden Lehre in der SELK. Der APK beschloß hingegen folgenden Antrag an die 12. Kirchensynode (2011; Berlin):

„(...) 1. Die Konvente haben stark zur Vertrauensbildung, zur Versachlichung und zur besseren theologischen Verständigung beigetragen. Der gegenseitige Respekt ist bei Gegnern wie Befürwortern der Frauenordination gewachsen, auch wenn keine Seite von der jeweils anderen theologisch überzeugt werden konnte.

2. Die Beratungen auf dem 11. APK zu diesem Sachverhalt haben gezeigt, daß es trotz intensiver Bemühungen innerhalb der Pfarrerschaft der SELK keine Einmütigkeit in der Frage der Zulässigkeit der Ordination von Frauen gibt. In diesem Zusammenhang hat zum Beispiel ein Antrag auf Änderung des Art. 7 (2) Grundordnung auf dem APK auch keine Mehrheit gefunden.

3. Befürworter und Gegner der Frauenordination gehen dennoch von der gemeinsamen Verpflichtetheit auf die Heilige Schrift aus. Sie tragen daher

vorerst die unterschiedliche Beantwortung der Frage nach der Zulässigkeit der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, weil sie Rücksicht nehmen auf den derzeitigen – als je bindend empfundenen – Stand der Einsichten in die unterschiedliche Auslegung der Heiligen Schrift.

Das Vorhandensein der beiden Positionen zu dieser Frage wird derzeit nicht als kirchentrennend erachtet.

Sie (sc. die 12. Kirchensynode) nimmt zur Kenntnis:

1. Angesichts der gegenwärtigen Sachlage gesteht der APK seine Ratlosigkeit darüber ein, wie in dieser Frage Einmütigkeit zu erlangen ist. Er vertraut aber auf die Leitung des Heiligen Geistes, der nach der Verheißung des Herrn der Kirche uns in alle Wahrheit leiten wird (Joh.16,13). In diesem Vertrauen ist weiteres geduldiges Bemühen um eine Verständigung erforderlich. (...)“

Der APK setzte, dem Antrag folgend, einen Ausschuß ein, der bis zum 12. APK (2013, Berlin) einen Abschlußbericht erstellen sollte und in der Zwischenzeit weiter an der theol. Fragestellung arbeiten sollte. Dies erfolgte insbesondere unter dem Gesichtspunkt, welchen Stellenwert die FO-Thematik im Verhältnis zur Einheit der Kirche (nach CA VII) habe, also: Ob und inwiefern die Einführung der FO ggf. auch – theologisch begründbar – innerkirchlich kirchentrennende Wirkung habe.

Zu den Ergebnissen dieser Ausschußarbeit gehört es insbesondere, daß (in dem positionell sehr unterschiedlich besetzten Ausschuß) gemeinsam festgehalten werden konnte, daß es sich bei der Frage nach der Zulässigkeit der FO nicht um eine Ordnungs- sondern um eine Lehrfrage handelt, die in der SELK bislang und unter Bezug auf die Aussagen der Hl. Schrift abschlägig beantwortet wird; daß es aber daneben und im Widerspruch zur geltenden Lehre die Lehrmeinung gebe, die FO sei mit den Aussagen der Hl. Schrift in Einklang zu bringen.

Der 12. APK einigte sich schließlich auf folgende Punkte:

1. Die Frage, ob Frauen zum Hirtenamt d. Kirche ordiniert werden können, ist keine Ordnungsfrage, die die Kirche so oder anders regeln kann, sondern eine Lehrfrage.

2. Für die SELK bleibt die dazu getroffene Lehrentscheidung, wonach nach dem Zeugnis der Hl. Schrift die Ordination von Frauen zum Hirtenamt d. Kirche nicht möglich ist, auch weiterhin in Geltung.

3. Der Art. 7(2) der GO, der dies so regelt, bleibt geltendes kirchliches Recht.

4. Es wird festgestellt, daß es zu dieser Lehrentscheidung unter Pfarrern und Gemeindegliedern unterschiedliche Lehrmeinungen gibt.

5. Es wird festgestellt, daß das Vorhandensein abweichender Lehrmeinungen zu der weiterhin geltenden Lehrentscheidung derzeit nicht als kirchentrennend erachtet und weiterhin gemeinsam geduldig und in Liebe getragen und ausgehalten werden müsse.

6. Es wird der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß der Hl. Geist Gottes die Kirche auch in dieser Frage durch das gemeinsame Hören auf Gottes Wort in der Hl. Schrift irgendwann die geistliche Einmütigkeit schenken wird.

Man könnte nun in Abwendung einer allzu großen Euphorie einwenden, die SELK habe sich durch diese Beschlüsse exakt vierzig Jahre nach der 1. Kirchensynode, die einen theologischen Dissens feststellen mußte, keinen einzigen Schritt weiter bewegt. Ich teile diese Auffassung definitiv nicht. Im Gegenteil:

Es wurde einmütig geklärt, daß es sich bei der Frage nach der Zulässigkeit der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche nicht um eine Ordnungs- sondern um eine Lehrfrage handelt.

Es wurde festgehalten, daß diese Lehrfrage in der SELK durch eine verbindliche Lehrentscheidung im Sinne einer aus der Schrift begründeten Ablehnung beantwortet ist.

Es wurde die Differenzierung zwischen der verbindlichen Lehrentscheidung und dazu im Widerspruch stehenden Lehr- oder Schulmeinungen vorgenommen.

Es wurde weiter differenziert, daß das Vorhandensein abweichender Lehr- bzw. Schulmeinungen derzeit nicht als kirchentrennend erachtet werden muß und zwischen abweichender Lehrmeinung und kirchentrennender Häresie insofern (sachlich, begrifflich und im theol. Diskurs) unterschieden werden muß, als eine Lehr- oder Schulmeinung im un abgeschlossenen Prozeß gemeinsamen schrifttheologischen Bemühens um geistliche Einmütigkeit sachlich etwas anderes ist als eine öffentlich vorgetragene Irrlehre, die den Anspruch erhebt, gegenüber der geltenden Lehre die diese geltende Lehre ausschließende rechte Lehre zu sein. Die Beurteilung einer Lehrmeinung als Häresie kann nur am Ende eines theol.-kirchl. Diskurses stehen und steht nicht dem Urteil des Einzelnen, sondern nur dem Urteil der Gesamtkirche magno consensu zu.

Vor allem aber konnte in großer Einmütigkeit während der gesamten vierzigjährigen Debatte immer wieder das geltende Schriftverständnis gemeinsam bezeugt werden, das in der Grundordnung der SELK (Art. 1.2) so formuliert ist: „(Die SELK) ist gebunden an die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als an das unfehlbare Wort Gottes, nach dem alle Lehren und Lehrer der Kirche beurteilt werden sollen.“

Auf dieser gemeinsamen Basis stand auch das Bekenntnis zu den Eigenschaften der Heiligen Schrift, wie sie die orthodoxen lutherischen Väter beschrieben haben, nicht zur Disposition: Die auctoritas, die efficacia, die perfectio, die perspicuitas bzw. claritas (= die Vollmacht, die Wirksamkeit, die Vollkommenheit, die Deutlichkeit bzw. Klarheit) der Schrift. Gottes Wort, diese Überzeugung war und ist allen Disputanten gemeinsam, ist das kritische Gegenüber, die Regel und Richtschnur. Aus Gottes Wort allein wird auch von allen eine Antwort auf die anstehenden Fragen erwartet. Das bringt besonders klar der Beschlußtext des 11. APK bzw. der 12. Kirchensynode zum Ausdruck,

wo es heißt: „*Befürworter und Gegner der Frauenordination gehen dennoch von der gemeinsamen Verpflichtetheit auf die Heilige Schrift aus. Sie tragen daher vorerst die unterschiedliche Beantwortung der Frage nach der Zulässigkeit der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, weil sie Rücksicht nehmen auf den derzeitigen – als je bindend empfundenen – Stand der Einsichten in die unterschiedliche Auslegung der Heiligen Schrift.*“

Fazit: Wir haben in der SELK in einem vierzigjährigen Prozeß des Miteinanderringens und Aufeinanderhörens, insbesondere aber des gemeinsamen Hörens auf die Heilige Schrift, den *magnus consensus* in vielen zentralen Themenbereichen (z.B. Schriftverständnis, Amtsverständnis usw.) festgestellt und darüber neu Vergewisserung erlangt. In einem Teilbereich der Amtsfrage, nämlich dem der Frauenordination, konnte bislang dennoch der (synchrone) *magnus consensus* nicht festgestellt bzw. neu erlangt werden. Dies führte jedoch nicht dazu, über Mehrheitsentscheidungen neue Fakten zu schaffen, die dem (diachronen) *magnus consensus* entgegenstehen und zwangsläufig zu innerkirchlichen oder auch kirchlich-organisatorischen Spaltungen führen würden. Mit einer nur als bewundernswert zu bezeichnenden Bereitschaft zu weiterer Geduld (aller Beteiligten) erwarten, erbitten und erhoffen wir weiterhin Einmütigkeit auch in dieser Teil- und Einzelfrage durch das Wirken des Heiligen Geistes Gottes, der sich an Gottes Wort bindet und der dadurch wirkt, wo und wann ER will.

Wenn man mit dem langen Atem der Kirchengeschichte bedenkt, daß es bis zur Klärung der christologischen Streitigkeiten *magno consensu ecclesiae* 325 Jahre gedauert sind, erscheinen die bisherigen vierzig zurückliegenden Jahre der Debatte um die Frauenordination in der SELK erträglich kurz.

„Unter einem Christus sein und streiten“

Vom ökumenischen Auftrag und ökumenischer Verantwortung der lutherischen Kirche*

In der vom kursächsischen Kanzler Gregor Brück (alias Gregorius Pontanus) verfaßten Vorrede zur *Confessio Augustana* taucht zweimal¹ in unterschiedlichem Wortlaut, aber in der Aussage ziemlich deckungsgleich die Formel auf, die die Überschrift dieses Referates bildet, aber wie ein Programm, ein Leitgedanke der Bekenner von Augsburg anzusehen ist: „sub uno Christo sumes et militamus, ita in una etiam ecclesia christiana unitate et concordia vivere possimus“/„omnes sub uno Christo esse, militare et unum Christum confiteri debemus“. Es war den Konfessoren offenbar wichtig, dies zu betonen – war doch ihr Bekenntnis getragen von der Gewißheit, damit unverrückt in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu stehen, und nicht (wie es sich später ergab) in einer gesonderten Konfessionskirche. Daß man einer Kirche angehörte und die Auseinandersetzung um Lehre und Glauben als *innerkirchliche* Auseinandersetzung führte, blieb bis zum Westfälischen Frieden 1648 im öffentlichen Bewußtsein: Noch 1648 sprach man im Friedensvertrag nicht von Kirchen im Plural, sondern von „fractiones“, Teilen also der *einen* Kirche und *innerhalb* der einen Kirche.

Was aber für lutherische Christen und ihre Konfessionskirche (wie sie nun einmal entstanden ist) nicht zur Disposition stehen kann und darf, was (in seiner Substanz, nicht in seiner Wortgestalt) nicht verhandelbar bleibt, was zu bewahren ist, um Kirche Jesu Christi mit einem biblisch fundierten (lutherischen) Bekenntnis zu bleiben – darum war nicht nur im 16. und 17. Jahrhundert zu ringen, sondern ist es heute ebenso und mit großer Dringlichkeit im ökumenischen Umfeld unserer Tage und angesichts der rasant fortschreitenden Säkularisation, wie sie die Christenheit aller Konfessionen vornehmlich in Westeuropa und Nordamerika derzeit erfährt.

Mancher zieht da heute schon in Zweifel, ob man denn überhaupt noch nach dem fragen dürfe, was lutherische Christen und Kirchen von anderen unterscheidet. In einer Zeit, in der grenzüberschreitender Austausch zur Normalität geworden ist – auf allen Gebieten! –, wird das Trennende, werden

* Für den Druck überarbeitetes und ergänztes Referat auf der Tagung von der Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Erneuerung (AKE) und der Ev.-Luth. Gebetsbruderschaft (ELGB) in Heilsbronn am 27. Oktober 2014.

1 CA Vorrede, §§ 4 und 11, BSLK 44 und 46. (= wir so, wie wir unter einem Christus sind und streiten, auch in einer christlichen Kirche, Einheit und Eintracht leben/wie wir alle unter einem Christus sein, streiten und einen Christus bekennen sollen).

Unterschiede auf ihre Gültigkeit hin hinterfragt, verschoben sich, werden z.T. schlicht ignoriert oder für obsolet angesehen. Es ist in der Tat bemerkenswert, wie sich die Einschätzungen verändert haben. Liest man beispielsweise einmal nach, was etwa in Lehrbüchern für den Konfirmandenunterricht² vor 80, 90 oder 100 Jahren als wesentliche Unterscheidungs- und Differenzpunkte zu anderen Kirchen aufgelistet wurde, springt jedem Leser die Zeitgebundenheit damaliger Wertungen sofort ins Auge. Wir sehen heute andere Kirchen und unsere Mitchristen in anderen Konfessionen deutlich anders als damals. Wir haben (hoffentlich!) gelernt, die nicht-theologischen Faktoren der Kirchentrennungen von den theologischen zu unterscheiden. Wir wissen davon, wie und wodurch sich unterschiedliche Frömmigkeitsformen herausbildeten und daß sie einander nicht im Wege stehen müssen. Wir erkennen besser als früher, welcher Einfluß aus dem politischen Raum auf die Kirchen ausging und ihre Trennungen beförderte. Wo sich aber frühere Urteile, Wertungen, Auffassungen verschoben haben und nach wie vor verschieben (man denke nur an die Wandlungen des Luther-Bildes im römisch-katholischen Raum oder unserer Sicht auf die Päpste, die im 16. Jahrhundert schlicht mit dem Antichrist identifiziert wurden!), bleibt sich dabei auch die eigene Position nicht gleich.

Indes: Nicht alles ist relativ geworden, ist veränderbar oder hat sich verändert. Die Kirche lutherischer Reformation tut gut daran, sich auf das zu besinnen, was heute in ihr Geltung beansprucht, was unaufgebbar bleibt, will sie sich nicht selbst aufgeben und ihr Erbe verleugnen. Daß sie bereits auf dem Wege dahin ist, ist nicht auszuschließen. Der große, scharfsinnige und bewußt lutherische Journalist Johannes Groß (†1999) hat seinerzeit die Vermutung geäußert, in hundert Jahren werde es in Deutschland keine evangelische Kirche mehr geben, weil sie durch schiere Unverbindlichkeit ihr eigene Auflösung bewirkt habe, nur die römisch-katholische Kirche habe noch eine Zukunft. Solche Prognose muß man nicht übernehmen, sie könnte uns aber wohl sensibilisieren und unruhig machen.

Wo steht die lutherische Kirche heute? Sie bekennt sich zu der „una sancta catholica et apostolica ecclesia“, in der die lutherische Konfession – so sah es Wilhelm Löhe – als *Partikularkirche*, also *Teil-Kirche* den Platz in der Mitte einnimmt (oder einnehmen sollte). Um diese Kirche muß es uns zu tun sein, nicht um ein isoliertes, auf sich selbst bezogenes Kirchenwesen, das andere Christen aus dem Blick verliert. Und nicht um private Frömmigkeit und deren Ausdrucksformen geht es, so wichtig und bedeutend sie für jeden einzelnen Christen sind. Denn was wären die Kirchen ohne ihre Gläubigen, ohne deren Glauben und Frömmigkeit? Am Ende nicht mehr als historische Größen, wie einst die Kirchen in Nordafrika und Vorderasien, die im Ansturm des Islam

2 Als Beispiel sei genannt: Heinrich *Hübner*, *Der kleine Katechismus... anschaulich und erbaulich erklärt*, 2. Aufl. Breslau 1927, S.171ff.

untergingen. Glaube und Frömmigkeit aber entstehen und entfalten sich aus dem, was die *Kirche* vermittelt und weitergibt. Ohne die Kirche kommen keine Christen zustande.

Setzen wir also bei dem an, was wir von der Kirche wissen oder wissen können. Und dabei mag uns ein großer lutherischer Theologe des 20. Jahrhunderts helfen, der Erlanger Systematiker Werner Elert († 1954), der schon 1927 einen höchst aufschlußreichen Vortrag über „Die Botschaft des VII. Artikels der Augsburgischen Konfession“ hielt.³ Elert faßt darin zusammen, wie er die Situation des lutherischen Teils der Christenheit (damals) sieht – und wir dürfen uns fragen, ob die Situation heute eine wesentlich andere sei.

„In hundertfältigen Variationen wird verkündet, daß die Spaltung der Kirchen die größte Sünde der Christenheit sei... Bejahen wir das Urteil, daß die Trennung der Kirchen die Sünde der Christenheit ist, so trifft es nicht so sehr uns, die wir doch noch eine Änderung in der Hand haben, als vielmehr jene Geschlechter unserer Kirche, die ihren Mund nicht mehr auf tun können. Denn auf ihnen wird dann die Schande der größten Sünde für alle Ewigkeit sitzen bleiben“.⁴

Es sind die Geschlechter, „an deren Spitze unser Reformator steht“.⁵ Elert konstatiert, daß wir „gleichsam zwischen zwei Fronten von Händen gestellt [sind], die sich nach uns ausstrecken, zwei Arten von Gemeinschaft, die um uns werben, die historische, die uns mit den vergangenen Geschlechtern unserer Kirche verbindet, und die ahistorische, die von uns die Verurteilung der konfessionellen Absonderung der Väter unserer Kirche verlangt und also den Bruch mit der historischen Gemeinschaft voraussetzt.“⁶

Elert fährt fort: Geschichtlich gesehen stoßen wir „auf die fundamentale Tatsache..., daß die lutherische Kirche als solche nur für eine einzige Spaltung verantwortlich gemacht werden kann. Das ist die Trennung von Rom. Sollen wir heute dafür Buße tun, so setzt das voraus, daß wir die Reformation für Sünde erklären. Ist dies die Meinung, so sollte man das auch offen aussprechen... Aber für die Trennung der Presbyterianer, Kongregationalisten, Friends, Disciples, Weinbrennerianer, Otterbeinleute und anderer kann die lutherische Kirche als solche keine Buße tun, weil sie alle auf einem Boden gewachsen sind, der nicht der unsrige ist“.⁷

Elert kommt dann zu dem Schluß, daß „die Frage nach unserem Verhältnis zu der historischen und der ahistorischen Gemeinschaft beantwortet werden [kann]

3 Veröffentlicht in einer heute so gut wie vergessenen, aber nach wie vor höchst lesenswerten Schrift mit dem Titel „Ecclesia militans – Drei Kapitel von der Kirche und ihrer Verfassung“, Leipzig 1933.

4 Ebd., S.7, 13ff.

5 Ebd.

6 Ebd., S.8.

7 Ebd., S.8f.

allein“ an Hand des VII. Artikels der Confessio Augustana, und verweist auf die dort getroffene „Zusammenordnung der Begriffe Kirche, Gläubige, Evangelium und Sakramente“⁸ die die Richtigkeit des Kirchenverständnisses der Confessio Augustana bestätigt: daß die „una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“.⁹ In dieser Definition der Kirche findet nach Elert „alles seinen richtigen Ort, was etwa aus dem N.T. über die Korporation der Kirche selbst wie über die Inkorporierung ihrer Mitglieder ermittelt werden kann“.¹⁰ Denn im Wort [sc. Gottes = Evangelium] und Sakrament ist Christus... wirklich in seiner Gemeinde wirksam und gegenwärtig,¹¹ ...das Erste [sind] ... nicht die Gläubigen... deren Addition die Kirche ergibt [das entspräche dem Kirchenbegriff Schleiermachers!], sondern die Kirche ist das Erste, deren Predigt [und Sakramente!] Gläubige macht“.¹² Wort und Sakrament erzeugen Glauben und Gläubige, nicht umgekehrt. „Die Gläubigen gehören notwendig zur Kirche, aber sie konstituieren sie nicht“.¹³ Ebenso wenig entsteht Kirche aus dem Zusammenschluß von Gemeinden durch gegenseitige Übereinkunft. Ein solcher „organischer Aufbau der Kirche aus den Gemeinden... setzt die Übertragung des Vereinsprinzips auf die Kirche voraus“ – also die Meinung, daß Menschen durch ihren Beitritt eine Gemeinsamkeit produzieren. Das „konstitutive Prinzip“ ist vielmehr das Wort Gottes, „das von oben her baut“.¹⁴

Fast zur gleichen Zeit, als Elert seinen nun ausgiebig zitierten Vortrag publizierte, erschien Hermann Sasses Schrift mit dem Titel „Was heißt lutherisch?“¹⁵ in der dieser ungemein weitsichtige Theologe feststellte – bereits damals, vor 81 Jahren! –:

„Soviel heute auch in Deutschland über die Kirche, über das, was man bei uns evangelische Kirche zu nennen sich gewöhnt hat, gesprochen wird, über die lutherische Kirche herrscht ein tiefes, peinliches Schweigen... Wer redet denn noch von ihr? ... Es ist das Schweigen, das in einem Hause herrscht, in dem jemand stirbt... Die *lutherische* Kirche ist heute in Deutschland, menschlich gesehen und menschlich geredet, eine sterbende Kirche“.¹⁶ „Wenn

8 Ebd., S.11.

9 CA VII, § 1, BSLK 61. (= eine heilige Kirche alle Zeit sein und bleiben muß. Die Kirche aber ist die Versammlung der Heiligen, bei welchen das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden).

10 Elert, l.c., S.11.

11 Ebd., S.12.

12 Ebd., S.14.

13 Ebd., S.15.

14 Ebd., S.16.

15 Hermann Sasse, Was heißt lutherisch?, München 1934.

16 Sasse, a.a.O., S.5f.

die Entwicklung so weiter geht wie bisher, dann wird der Zeitpunkt kommen, an dem in der römisch-katholischen Kirche mehr Achtung vor der Autorität der Bibel zu finden ist als in der Kirche, die sich ... evangelische Kirche nennt“.¹⁷

Die Entwicklung, so darf man heute wohl sagen, ist so weiter gegangen. Von dem mit der Confessio Augustana dokumentierten Verständigungswillen Rom gegenüber ist bemerkenswert wenig übrig geblieben, trotz aller Beschwörung ökumenischer Offenheit, wenn man jüngere und jüngste Verlautbarungen der „Evangelischen Kirche in Deutschland“ (EKD) zum Maßstab nimmt wie „Kirche der Freiheit – Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“¹⁸ von 2006 oder „Rechtfertigung und Freiheit – 500 Jahre Reformation 2017“¹⁹ von 2014. Diese Veröffentlichungen geben sich aus als authentische Markierung protestantischer Positionen, bezeugen zugleich aber die wachsende Entfernung sowohl vom reformatorischen „Ursprung“ wie vom römisch-katholischen Gegenüber. Sie dokumentieren kein Zusammenwachsen, sondern ein Auseinanderdriften. Dabei „hat die lutherische Kirche sich [niemals] zu der Anschauung bekennen können, daß die Auflösung der abendländischen Kircheneinheit ein notwendiger und sinnvoller Differenzierungsprozeß gewesen sei..., hat auch die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts niemals durch die Behauptung zu bagatellisieren vermocht, jene Spaltung habe ‚nur‘ die äußere, die ‚empirische‘ Kirche getroffen, während die wahre Kirche, die eine, heilige und allgemeine Kirche... von ihr unberührt geblieben sei“.²⁰

Die Lutheraner des 16. und 17. Jahrhunderts haben „ihre Ausstoßung aus der katholischen Kirche niemals [anerkannt], vielmehr haben sie auch da, wo sie ihr eigenes Kirchenwesen einrichten mußten, sich als Glieder der katholischen Kirche gewußt und den Namen ‚katholisch‘ für ihre Kirche und deren Lehre mit Nachdruck in Anspruch genommen“.²¹

Das unterscheidet sie ganz prinzipiell „von den zahllosen Separationen, die sich auf dem Boden des Calvinismus ereignet haben, wo die Idee, die Kirche müsse ‚nach Gottes Wort reformiert‘ werden, eine ständige Quelle der Uneinigkeit und Zersplitterung wurde, weil man sich darüber nicht einig werden konnte, was denn Gottes Wort nun eigentlich fordere“.²²

Damit wird die Idee von der ‚ecclesia semper reformanda‘ von Sasse kritisch hinterfragt. Sie ist niemals eine Maxime lutherischer Reformation gewesen,

17 Ebd., S.57.

18 „Kirche der Freiheit“ – Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. vom Kirchenamt der EKD, o.O., o.J. [2006].

19 Rechtfertigung und Freiheit – 500 Jahre Reformation 2017, Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 2. Aufl. Gütersloh 2014 [im folgenden zitiert als „R+F“].

20 Sasse, a.a.O., S.73.

21 Ebd., S.78.

22 Ebd., S.80.

sondern hat ihren Ursprung bei den spätmittelalterlichen Reformkonzilien, wurde dann aber vom Calvinismus und dem von ihm geprägten niederrheinischen Pietismus erneut aufgegriffen und uns heute als angebliches reformatorisches Grundprinzip vorgestellt. So spricht man in „Rechtfertigung und Freiheit“ – höchst anspruchsvoll als „Grundlagentext“ der EKD ausgegeben – von der „sich stets für die göttliche Reformation offen haltende[n] Kirche“,²³ aus der sich dann auch das Modell der „Kirche der Freiheit im einundzwanzigsten Jahrhundert“ herleiten will, wobei allerdings der Freiheitsbegriff diffus und unklar bleibt. Was da so vollmundig propagiert und gepriesen wird, läßt sich mit der Weite echter ökumenischer Einstellung schwerlich vereinbaren. Denn die will mit der Treue zur Kirche lutherischer Reformation – nicht um Luthers als Person willen, sondern weil es um das Evangelium, um die Kirche Jesu Christi geht – doch dies verbinden: daß wir „unter einem Christus sein und streiten“. Steht uns aber noch dieser *eine* Christus vor Augen, den im 16. Jahrhundert alle „fractiones“ problemlos bekannten? Jetzt wird von ihm nur noch so gesprochen, daß in seiner Person „Gott in besonderer Weise gegenwärtig“ sei und seine Auferstehung wird auf eine „Beschreibung“ in den neutestamentlichen Texten reduziert, wonach „die, die Jesus nachfolgten, die Erfahrung [!] machten: Dieser Mensch [!]... er lebt“.²⁴ Um den interreligiösen Dialog zu führen, sei nur so „von Christus zu sprechen, daß dabei nicht der Glaube des anderen abgewertet oder für unwahr erklärt wird“;²⁵ Jesus von Nazareth wird zwar für „eine historische Person“ ausgegeben, „die von den Christen in einer bestimmten Weise, eben als Christus, geglaubt wird“;²⁶ aber „Christi Leiden und Sterben...[bewirkt] keinen Gesinnungswandel in Gott, der durch ein wie auch immer zu verstehendes Opfer Christi milde gestimmt werden müßte“.²⁷ Die Differenzen, der Abstand eines sich derart artikulierenden Protestantismus sowohl zur Kirche lutherischer Reformation wie zur römisch-katholischen Kirche sind nicht zu übersehen. Die Christologie ist offenbar eine grundlegend andere geworden. Es ist schwer vorstellbar, wie hier noch fruchtbare ökumenische Gespräche geführt werden können.

Ähnliches gilt dann auch für andere fundamentale theologische Positionen. Die Geltung des göttlichen Wortes geht in „Rechtfertigung und Freiheit“ in einem reinen Verbismus²⁸ auf, der den Sakramenten kaum noch Erwähnung tut, in jedem Fall aber ihre zentrale Bedeutung für die Rechtfertigung ignoriert, denn diese geschieht, so heißt es, „solo verbo, allein im Wort... Weil dem Menschen

23 R+F, S.23.

24 Ebd., S.49.

25 Ebd., S.58.

26 Ebd., S.56.

27 Ebd., S.62.

28 D.h. in einem auf das Hörbare (Wort) verkürzten Wortverständnis.

die Gerechtigkeit Christi zugesprochen wird, wird er für seine Sünde nicht länger durch das Gesetz angeklagt²⁹ – ein Satz, der Luthers „simul justus et peccator“ (= zugleich gerecht und Sünder zu sein) als Beschreibung des Christen negiert und der Predigt des Gesetzes den Boden entzieht. Der Gerichtshorizont, in dem wir stehen, der Zorn Gottes, in der Heiligen Schrift vielfältig bezeugt, wird ausgeblendet, dem Wort Gottes seine Autorität entzogen. Das Wort der Heiligen Schrift – (die Reformatoren „nannten [!] es Gottes Wort“³⁰) wird erst zu „Gottes Wort“, wenn und weil Menschen von ihr „angesprochen“, „berührt“ sind, „Erfahrungen“ haben³¹, nicht aber aus sich selbst – aber wer steht dann noch *unter*, wer *über* der Schrift? Kein Wunder, daß dann auch dezidiert säkulare Blätter diesen Ausverkauf befremdet kommentieren und feststellen, daß sich die Rechtfertigung auflöse „in Allerweltsvorstellungen wie Liebe, Anerkennung und Freiheit“.³²

Das Predigtamt wird in „Rechtfertigung und Freiheit“ rein funktional verstanden und tritt an die Stelle „hierarchischer Strukturen“³³ und eines als „Weihepriestertum“ apostrophierten Amtes. „Darum werden evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen nicht geweiht, sondern ordiniert“.³⁴ „Jeder Christ steht als Priester unmittelbar vor Gott. Kein weiterer Mittler zu Gott ist nötig“, heißt es dann. Aus diesem sachlich richtigen Satz wird abgeleitet: „Jeder Christ kann selbständig über die rechte Lehre urteilen. Jeder Christ kann Sünden vergeben und das Evangelium verkündigen... Und jeder Christ kann im Prinzip die Sakramente verwalten, d.h. die Taufe spenden und das Abendmahl austeilen. Nur um der Ordnung willen gibt es Pfarrer und Pfarrerinnen.... Ihnen wird von der Gemeinde [!] das Amt übertragen“.³⁵

Die Kirche, so dekretiert „Rechtfertigung und Freiheit“, sei nicht „Heilsmittlerin“³⁶ „Geschlechtergerechtigkeit“ – und man ahnt, was das alles umschließt – wird als „genuin evangeliumsgemäß“ ausgegeben,³⁷ weshalb die Ordination von Frauen als „Errungenschaft aus reformatorischen Einsichten“ gilt.³⁸ Mit dem Problem der Spaltung der Christenheit und der Trennung der Kirchen wird die Verlautbarung der EKD auf sehr einfache

29 R+F, S.72.

30 Ebd., S.79 [Kursivsetzungen von J.S.].

31 Ebd., S.85.

32 Zitiert aus der „Berliner Zeitung“ vom 27. Mai 2014, S.25, die treffend bemerkt: „... wird damit die protestantische Theologie nicht dramatisch unterboten?“

33 R+F, S.82.

34 Ebd., S.90.

35 Ebd., S.91.

36 Ebd., S.38.

37 Ebd., S.41.

38 Ebd., S.42.

Weise fertig: „Schon der neutestamentliche Kanon begründet nicht nur die Einheit der Kirchen [das wird immerhin zugestanden!], sondern (aufgrund der Vielfalt der in ihm enthaltenen Theologien) auch die Vielfalt der Kirchen und Konfessionen... eine legitime Vielfalt ... Die reformatorischen Kirchen... sind ein Teil der legitimen, weil schrift-konformen Pluralisierung der christlichen Kirchen, aber auch Teil der schriftgemäßen Bewegung auf die volle sichtbare Einheit der einen Kirche in der Vielfalt der Konfessionen hin“.³⁹ Was hier aber als „legitim“, „schrift-konform“, „schriftgemäß“ ausgegeben und mit entsprechendem Autoritätsanspruch versehen wird, ist keineswegs der Heiligen Schrift entnommen, sondern in sie eingetragenes Produkt menschlicher Wunschvorstellungen. Man erhofft sich eine Pluralisierung bei „voller sichtbarer Einheit... in der Vielfalt der Konfessionen“. Erstaunlich bleibt, daß die Widersprüchlichkeit dieses Konzeptes so offen präsentiert wird.

Das lutherisch-reformatorische Ringen um die Wahrheit, um das Evangelium und um eine Kirche, die sich dazu bekennt und daran gebunden weiß, ist hier preisgegeben zugunsten einer angeblich „schrift-konformen Pluralisierung“, einer „legitimen Vielfalt“ theologischer Meinungen. Das ist Propagierung einer „Kirche der Freiheit“, die Freiheit mit Pluralismus und Relativierung gleichsetzt, womit „unter einem Christus [zu] sein und [zu] streiten“ ein unerwartetes, vielleicht auch ungewolltes Ende findet. Wenn alle Theologien, Meinungen, Positionen als in gleicher Weise gültig gelten, dann wird alles gleich-gültig, dann erübrigt sich jede Bemühung um die Wahrheit.

Was bleibt uns angesichts solcher Perspektiven aufgetragen? Am Glauben und Bekenntnis der Kirche festzuhalten, daraus zu leben, darauf zu sterben. Und welcher Glaube ist das? Eine Antwort können wir finden in Luthers Erklärung zum Dritten Artikel des Apostolischen Credo:

„Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berüft, sammlet, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten, einigen Glauben, in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sunde reichlich vergibt und am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir sampt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird; das ist gewißlich wahr“.⁴⁰

39 Ebd., S.99.

40 Luther, Kl. Katechismus, Der Glaube, Dritter Artikel § 6, BSLK 511f.

Constantin von Tischendorf

Zum 200. Geburtstag

Bedeutung Tischendorfs

Was hat Tischendorf so berühmt gemacht? Warum erinnern wir uns heute noch an ihn? Was verbindet sich mit seinem Namen?

Tischendorf hatte es sich zur Lebensaufgabe gemacht, alte Bibelhandschriften zu vergleichen, um einen möglichst genauen und ursprünglichen Text zu gewinnen. Vor allem wollte er die Bibelkritiker seiner Zeit widerlegen. Diese Aufgabe hat er meisterhaft erfüllt. Viele Bibliotheken in Deutschland und Europa suchte er auf, um alte Handschriften zu finden und zu prüfen. Selbst weite und gefährliche Reisen in den Orient scheute er dabei nicht, weil er wußte, dort schlummern an abgelegenen und unbekanntem Orten noch Schriften aus frühchristlichen Jahrhunderten. Bei dieser Suche stieß er in einem alten Kloster auf der Sinai-Halbinsel auf eine der ältesten Bibelabschriften, die fast das gesamte Alte Testament und das vollständige Neue Testament in Griechisch enthält. Nach ihrem Fundort erhielten diese auf Pergament geschriebenen Blätter den Namen „Codex Sinaiticus“.² Die Blätter wurden von Tischendorf in mühevoller Kleinarbeit abgeschrieben, zur sicheren Aufbewahrung dann sogar mitgenommen und liegen heute gut bewacht in Bibliotheken von Leipzig, London, Petersburg und auch im Katharinenkloster (Sinai). In den letzten Jahren konnten sie durch die Zusammenarbeit von Fachleuten mit großem finanziellen Aufwand digitalisiert und im Internet weltweit zugänglich gemacht werden (www.codex-sinaiticus.net).

Schon zu Lebzeiten wurde Tischendorf berühmt und geehrt. Für seine Verdienste erhielt er zahlreiche Auszeichnungen, Medaillen, Orden und von verschiedenen Universitäten den Ehrendoktor, ja, er wurde sogar in den Adelsstand erhoben. Die Leipziger Universität, an der er einst mit seinem Theologie- und Sprachenstudium begann und die seine Berufung zum Professor wegen angeblich unzureichender Sprachkenntnisse zunächst ablehnte, bezeichnete ihn später als ihren würdigsten Lehrer. In Fachzeitschriften und Zeitungen wurde er

1 Der Verfasser war 1970–2008 Pfarrer der Ev.-Luth. Freikirche in Hartenstein und 1989–2007 Dozent für Altes Testament am Luth. Theol Seminar Leipzig. Er stammt aus Lengenfeld/V. und lebt dort im Ruhestand. Der Artikel wurde zuerst veröffentlicht in: Theol. Handreichung und Information 2015/1. Der einleitende Teil wurde leicht gekürzt. Wir danken für die erteilte Abdruckerlaubnis. In einem Literaturverweis dankt der Verfasser für Beiträge und Zuarbeit von Alexander Schick (Sylt/www.bibelausstellung.de) und Friedrich Machold aus Lengenfeld.

2 Codex = ursprünglich ein Gesetzbuch, später allgemein für „alte Handschrift“.

als Forschungsreisender und Entdecker wertvoller Handschriften gefeiert. Mit zahlreichen Gelehrten und Forschern seiner Zeit stand er in Kontakt, etwa mit dem Naturforscher Alexander von Humboldt (1769–1859). Auch der preußische König Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861), der während seiner Regierungszeit (1840–1861) die Verfolgung der Altlutheraner beendete und die lutherischen Pfarrer aus der Haft entließ, nahm an Tischendorfs Reisen regen Anteil. Er soll gesagt haben: „Wo Tischendorf hinkommt, da findet er auch etwas.“

Das Familienwappen, das im Zusammenhang mit der Adelsverleihung 1869 durch den russischen Zaren Alexander II. (1818–1881) entstand, weist sehr anschaulich auf Tischendorfs Herkunft und Lebenswerk hin. Im oberen Teil zeigt es einen Köhler mit Schürbaum. Mütterlicherseits soll die Familie von jenem Köhler abstammen, der nach dem Prinzenraub durch Kunz von Kaufungen (1455 in Altenburg) bei der Befreiung des Prinzen Albrecht in der Gegend von Grünhain-Elterlein eine Rolle spielte. Im unteren Teil ist eine aufgeschlagene Bibel mit den griechischen Buchstaben für Alpha und Omega zu sehen, den ersten und letzten Buchstaben des griechischen Alphabets. Das erinnert auch an Jesu Wort aus der Offenbarung des Johannes: „Ich bin das A und das O, der Anfang und Ende, der Erste und der Letzte“ (Offb 22,13).

Herkunft und Ausbildung

Am 18. Januar 1815 wurde Tischendorf als neuntes von elf Kindern in Lengenfeld geboren. Die vollständigen Vornamen lauten Lobegott Friedrich Constantin. Seine Mutter Christiane Eleonore Thomas, geboren 1777 in Lengenfeld und 1836 in Lengenfeld verstorben, war seit 1800 mit dem Gerichtsarzt Dr. med. Johann Christlieb Tischendorf (1772–1835) verheiratet. Der Vater stammt aus einem alten Greizer Papiermachersgeschlecht.³ Sechs seiner Geschwister starben noch im Kindesalter. Ein besonders enges Verhältnis verband Constantin zeitlebens mit seinem zehn Jahre älteren Bruder Julius Valentin, der als Gerichtsarzt die Nachfolge des Vaters in Lengenfeld antrat.

Die ersten Jahre besuchte der begabte Junge die Bürgerschule seiner Heimatstadt. Nach seiner Konfirmation bezog er von 1829 bis 1834 das Gymnasium in Plauen. Die Schule wurde unter ihrem neuen Rektor und Konrektor reformiert und genöß dadurch einen guten Ruf, der sich durch wachsende Schülerzahlen bemerkbar machte. Hier wurde die schöpferische Tätigkeit der Schüler geweckt und die sprachliche Begabung Tischendorfs gefördert. Jedes Schuljahr schloß er als Klassenprimus ab und wurde dafür belobigt. Seine Abiturientenrede läßt auch seine dichterische Begabung

3 Dr. Alfred Lindner hat über Tischendorfs Abstammung und seine Familie einen ausführlichen Beitrag in der Mitteilung des Roland Dresden geschrieben (Verein zur Förderung der Stamm-, Wappen- und Siegelkunde e.V. und der Sächs. Stiftung für Familienforschung 12, 1927, S.71–77).

erkennen. Später veröffentlichte er dann in einem kleinen Bändchen Gedichte und ein weiteres Büchlein mit dem Titel: „Der junge Mystiker oder Die drei Festzeiten aus seinem Leben“. Mit den Lehrern des Gymnasiums blieb er auch später „innig“ verbunden, wie es in einem Brief heißt, den er während seiner ersten Orientreise im Juli 1844 aus Jerusalem an seinen ehemaligen Rektor Johann Gottlieb Dölling schrieb. In seinen Grüßen „aus den Mauern Jerusalems“ denkt er gern an die Schule in Plauen zurück, wo er sich einst in väterlicher Obhut befand.⁴

Zu Ostern 1834 schrieb sich Tischendorf an der Universität in Leipzig ein und studierte Theologie und Philologie. 1838 schloß er sein Studium ab und promovierte zum Doktor der Philologie. Wie damals oft üblich trat er keine Pfarrstelle an, sondern übernahm die Stelle eines Hauslehrers bei Pfarrer Ferdinand Leberecht Zehme (1789–1858) in Großstädteln bei Leipzig. Hier verliebte er sich in die Pfarrerstochter Angelika Zehme und verlobte sich mit ihr heimlich. Erst nach der Rückkehr von der ersten Orientreise heirateten sie im September 1845 und gründeten in Leipzig eine Familie. Den Eheleuten wurden acht Kinder geschenkt. Da Tischendorf auch künstlerische Fähigkeiten besaß, pflegte er in seinen Leipziger Jahren auch rege Kontakte mit den berühmten Komponisten Felix Mendelssohn-Bartholdy und Robert Schumann. Tischendorf und Mendelssohn waren in Leipzig unmittelbare Nachbarn. Er arbeitete an Zeitschriften mit, die von den Komponisten herausgegeben wurden.

Auf der Suche nach Handschriften

1839/40 (also schon mit 24 Jahren!) machte sich Tischendorf auf die erste Suche nach alten Handschriften der Bibel. Sie führte ihn in Bibliotheken nach Süddeutschland, in die Schweiz und nach Straßburg. Als Ergebnis dieser Studienreise gab er das Neue Testament in Griechisch nach neuen methodischen Grundsätzen bearbeitet heraus. Die Universität Breslau verlieh ihm daraufhin die Ehrendoktorwürde. Mit einer weiteren Arbeit zum Text des Neuen Testaments leistete er seinen wissenschaftlichen Nachweis zur Lehrbefähigung (Habilitation). Daraufhin erhielt er 1840 an der Theologischen Fakultät der Universität in Leipzig eine Anstellung als Privatdozent. Weil inzwischen andere Universitäten auf ihn aufmerksam wurden, berief man ihn schließlich zum außerordentlichen Professor für Theologie, um diesen inzwischen berühmt gewordenen Lehrer an Leipzig zu binden.

Im Herbst 1840 erforschte er dann in Paris den „Codex Ephraemi Rescriptus“, der als unlesbar galt. Es handelt sich dabei um einen sogenannten Palimpsest⁵, d.h. eine Pergamenthandschrift aus dem 5. Jh., die im 12. Jh. mit

4 Dieser Brief befindet sich mit einer Transkription in der Handschriftensammlung des Stadtarchivs von Plauen.

5 Palimpsest = eine abradierte und wieder beschriebene Handschrift.

einem neuen Text⁶ überschrieben wurde, um mit dem teuren Schreibmaterial sparsam umzugehen. Man kann sich vorstellen, wie schwierig es damals war, diese Aufgabe ohne die uns heute zur Verfügung stehenden Hilfsmittel zu erfüllen. Vor Tischendorf hatten sich daran schon andere vergeblich versucht. Nachdem ein Kollege der Universität, Professor Florenz Fleck, den Kodex mit einer Chemikalie behandeln ließ, gelang es Tischendorf unter großen Mühen, diesen Text zu entziffern. In den Jahren 1843 und 1845 wurden die 64 Blätter mit Texten des Alten Testaments und 145 Blätter aus dem Neuen Testament erstmals durch Tischendorf veröffentlicht. Man kann sich vorstellen, daß man diese Leistung zu schätzen wußte und von verschiedenen Seiten weitere Gelder für seine Forschungsarbeiten zur Verfügung gestellt wurden, ohne die es auch damals nicht ging.

Von Paris aus reiste er weiter nach England, in die Schweiz und Italien. In Rom interessierte er sich besonders für den Codex Vaticanus, der bis heute zu den ältesten und bedeutendsten Handschriften aus der ersten Hälfte des 4. Jh. zählt und in der Vatikanischen Bibliothek unter Verschuß gehalten wurde. Tischendorf erhielt hier nur begrenzt Zugang.

Erste Orientreise

Im März 1844 setzte Tischendorf mit dem Schiff von Livorno (Hafenstadt an der Mündung des Arno, etwa 20 km südwestlich von Pisa) aus nach Alexandrien über und forschte in Bibliotheken von Ägypten nach alten Handschriften. Da erhielt er einen Hinweis auf das „Katharinenkloster“ auf der Halbinsel Sinai. Es ist eines der ältesten Klöster und wurde schon im 6. Jahrhundert nach Christus am Fuße des Moseberges erbaut, dort, wo einst Gott mit Mose aus dem brennenden Dornbusch geredet haben soll (2Mose 3). Dieses Kloster wurde nie zerstört und beherbergt viele Schätze in Form von kostbaren Ikonen und urchristlichen Schriften.

Tischendorf machte sich umgehend mit einer kleinen Karawane auf den Weg durch die unwegsame Felsenlandschaft und erreichte endlich dieses Kloster. Hohe Mauern schützten das Kloster vor ungebetenen Gästen. Die Besucher konnten damals nur in einem Korb über die Klostermauer gezogen werden. Tischendorf stöberte dort in der Bibliothek, wo viele alte Schriftstücke und Handschriften mit Texten der Bibel und von verschiedenen Kirchenvätern ungeordnet aufbewahrt wurden. Die Mönche waren zwar fromm, aber recht ungebildet und nicht daran interessiert, die zahlreichen Manuskripte zu lesen und zu ordnen.

In einer Ecke der Klosterbibliothek entdeckte Tischendorf zufällig einige beschriebene Pergamentblätter in einem Papierkorb. Der Gelehrte zog das

⁶ Aus der Feder des syrischen Kirchenvaters Ephraem (306–373).

Bündel heraus und erkannte sofort, daß es sich bei diesen Pergamentblättern um Teile einer altgriechischen Bibelhandschrift handeln mußte. Wie er später bei näherer Prüfung feststellte, gehörten diese Blätter zu einer der ältesten und fast vollständigen Bibelhandschrift aus dem 4. Jh. (später nach dem Fundort „Codex Sinaiticus“ genannt). Man kann sich vorstellen, wie sich das Forscherherz vor Aufregung fast überschlug. Nach langen Verhandlungen überließen ihm die Mönche schließlich 43 Blätter, während sie die übrigen 86 anderen Blätter in Verwahrung nahmen. Aber sie erlaubten ihm, die restlichen Blätter im Kloster noch abzuschreiben.

Überglücklich kehrte Tischendorf Ende 1844 von seiner erfolgreichen Reise nach Leipzig zurück. Zuvor mußte er sich in Griechenland – wie alle Orientreisenden – noch einer 14-tägigen Quarantäne unterziehen, damit keine Krankheiten eingeschleppt wurden. Den Zwangsaufenthalt nutzte er zu Aufzeichnungen seiner Reiseabenteuer, die er dann in Buchform unter dem Titel „Reise in den Orient“ erscheinen ließ. Von Jerusalem aus hatte er schon in einem Brief an seinen Bruder angekündigt, über Weihnachten seine Heimatstadt besuchen und am 1. Weihnachtsfeiertag in der Kirche die Predigt halten zu wollen.

Man kann sich lebhaft vorstellen, mit welcher Spannung der weitgereiste und inzwischen berühmt gewordene Sohn der Stadt erwartet wurde. Rundfunk und Fernsehen gab es damals zwar noch nicht. Aber in Zeitungen wurde über seine weiten Reisen und Entdeckungen berichtet. Seine Weihnachtspredigt beeindruckte die Zuhörer so sehr, daß seine Freunde ihn baten, sie im Druck erscheinen zu lassen. Gern kam Tischendorf dieser Bitte nach. Heute ist die biblisch gut fundierte Weihnachtspredigt nachzulesen im Tischendorf-Lesebuch: „Bibelforschung in Reiseabentuern“.⁷

Die als Geschenk mitgebrachten Blätter aus dem Sinaikloster übergab er nach der Veröffentlichung der Universitätsbibliothek in Leipzig. Woher dieser Fund stammte, verriet Tischendorf allerdings noch nicht. Er wollte nicht, daß sich Scharen von „Forschern“ zur Suche nach den übrigen Pergamentblättern aufmachen, um das Kloster heimzusuchen, und ihm mit ihren Veröffentlichungen zuvorkommen. Denn schon vor ihm schrieb ein italienischer Naturforscher von diesem Codex und auch kurz nach seinem ersten Klosteraufenthalt hielt der russische Archimandrit Porfirij Unspenskij (1804–1885) die Blätter in seinen Händen, ohne jedoch – wie der italienische Forscher – ihre Bedeutung zu erkennen.

Die Universität in Leipzig hatte Tischendorf unterdessen eine außerordentliche Professur angetragen. 1859 wurde er dann ordentlicher Professor für Theologie und Biblische Paläographie.⁸ Seine Vorlesungen an der

7 Herausgegeben von Christfried Böttrich, Leipzig EVA 1999.

8 Paläographie = Lehre von den alten Schriften und Büchern.

Fakultät wurden nicht nur von den Studenten besucht. Auch viele wißbegierige Fachleute aus anderen Forschungsgebieten fanden sich ein. Selbst der spätere Nihilist und Philosoph Friedrich Nietzsche gehörte während seines Leipziger Aufenthaltes zur interessierten Hörerschaft.

Weitere Orientreisen

1853 trat Tischendorf mit Unterstützung der sächsischen Regierung eine zweite Reise zum Katharinenkloster auf dem Sinai an, leider erfolglos. Von den Mönchen konnte oder wollte keiner eine Auskunft über die verbliebenen Blätter des Codex geben.

1859 brach er schließlich zu einer dritten Orientreise auf, die im Auftrag der russischen Regierung erfolgte. Er wollte nochmals nach den verschollenen Blättern im Kloster suchen. Auch diesmal schien er keinen Erfolg zu haben. Keiner konnte ihm sagen, wo die restlichen Blätter geblieben waren. Dann, am Abend des 4. Februar machte ihn ein Verwalter des Klosters eher zufällig auf Pergamenthandschriften aufmerksam. Tischendorf verschlug es fast die Sprache! Was er da in die Hände bekam, waren nicht nur die gesuchten restlichen 86 Blätter des Codex, sondern weitere 260 Blätter, die das vollständige Neue Testament enthielten, geschrieben etwa im Jahr 350 n.Chr. „Ich hatte Tränen in den Augen, und das Herz war mir ergriffen wie noch nie“, schrieb er an seine Frau. Die Mönche wollten die Blätter natürlich nicht herausgeben. Doch wie sollte er diesen Schatz für die Schriftforschung zugänglich machen?

Nach langen und mühseligen Verhandlungen einigte man sich, daß Tischendorf die Blätter nach Kairo mitnehmen durfte, um sie dort in einem Kloster des gleichen Ordens abzuschreiben. Eine anstrengende Arbeit! Allerdings halfen ihm dabei ein Arzt und ein Apotheker, die des Griechischen kundig waren und die er in Kairo kennengelernt hatte. Inzwischen änderte sich auch die Haltung der Mönche im Sinaikloster. Sie waren nun bereit, die Blätter dem russischen Zaren zu schenken. Das Kloster gehörte zu den orthodoxen Kirchen des Ostens und stand deshalb auch unter der Aufsicht des Zaren. Dieser hatte Tischendorfs dritte Reise mitfinanziert. Die Übergabe kam erst zehn Jahre danach zustande. Im Gegenzug erhielt das Kloster 9.000 Goldrubel.

In dieser Angelegenheit hat man Tischendorf immer wieder der Unlauterkeit bezichtigt, ja sogar behauptet, er habe den Codex gestohlen. Im Museum des Sinaiklosters findet der Besucher bis heute eine Tafel mit dieser Behauptung. Dies gilt aber inzwischen als widerlegt. Neuere Nachforschungen haben bewiesen, daß Tischendorf aufrichtig und ehrlich handelte. Im Rahmen des Forschungsprojektes sind in Moskau die alten Akten aus dem Zarenarchiv wieder aufgetaucht, darunter auch die Schenkungsurkunde des Klosters an den Zaren aus dem Jahr 1869 mit dem Stempel des Klosters und den Unterschriften der Mönche. Die Russen haben inzwischen auch die Schenkungsurkunde und

weitere Dokumente im Zusammenhang mit der Erwerbsgeschichte des Codex Sinaiticus ins Internet gestellt, wo sich jeder davon überzeugen kann.⁹

Allerdings verkaufte Stalin 1933 fast alle Blätter des Codex für gut 100.000 Pfund an das Britische Museum in London, um an Devisen zu kommen. Dort konnte die Bevölkerung Londons wochenlang in Schaukästen den einmaligen Schatz sehen. Der deutsche Mitarbeiter am Codex-Sinai-Projekt, Prof. Christfried Böttrich aus Greifswald, hat in seinem neuesten Bericht zur Geschichte des Codex Sinaiticus in einer aufschlußreichen Dokumentation¹⁰ klargestellt, daß Tischendorf nicht nur ein begnadeter Forscher, sondern auch ein Ehrenmann war, dem wir die Entdeckung dieser rund 1.700 Jahre alten Bibelhandschrift zu verdanken haben. Es ist verständlich, daß vom Kloster der Verlust dieser wertvollen Handschriften beklagt wurde. Inzwischen weiß man aber mit den anderen ebenfalls wertvollen Handschriften sorgsamer umzugehen und hat die Bücher und Einzelstücke fachgerecht konserviert und in der Klosterbibliothek sicher untergebracht. Wünschenswert ist allerdings, mit den falschen Anschuldigungen gegen Tischendorf aufzuhören und sich lieber der Aufarbeitung und Veröffentlichung des Codex Sinaiticus zuzuwenden.

Die Veröffentlichung des Codex Sinaiticus

Dieser wichtigen Aufgabe hat sich Tischendorf in den folgenden Jahren nach dem spektakulären Fund voll und ganz gewidmet. Mit rastlosem Eifer und großer Gewissenhaftigkeit setzte er die begonnene Arbeit am neutestamentlichen Text fort. Er verglich die vorhandenen Handschriften und wertete sie aus. In zahlreichen Vorträgen berichtete er über seine Forschungsreisen und die zutage geförderten Funde. Er machte Leipzig zu einem Zentrum neutestamentlicher Forschung. 1859 hatte die Universität dafür eigens einen Lehrstuhl eingerichtet, der auch nach seinem Tod weiter besetzt wurde. 1862 erschien erstmals eine Prachtausgabe des Codex Sinaiticus.

Immer wieder arbeitete Tischendorf an neuen Auflagen des griechischen Neuen Testaments, um sie zu verbessern. Den Höhepunkt stellt zweifelsohne die berühmte „*Editio octava critica maior*“ von 1869–1872 dar. Dadurch konnte er den Text an über 3.000 Stellen gegenüber bisherigen Bibelausgaben verbessern. Sie gilt bis heute als Standardwerk der textkritischen Arbeit am Neuen Testament. Heute wird oft kritisiert, Tischendorf habe in seinen Veröffentlichungen den Codex Sinaiticus überbewertet und dem bisherigen „*Textus receptus*“¹¹, wie er seit dem 16. und 17. Jh. vorlag und auch von Luther für seine Übersetzung verwendet wurde, nicht den gebührenden Rang eingeräumt.

9 www.nlr.ru/eng/exib/CodexSinaiticus/zah/.

10 Chr. Böttrich, *Der Jahrhundertfund, Entdeckung und Geschichte des Codex Sinaiticus*, Leipzig EVA 2011.

11 *Textus receptus* = der allgemein anerkannte Text.

Doch ist es ganz verständlich, wenn Tischendorf in seiner Entdeckerfreude der griechischen Ausgabe des Neuen Testaments den Codex Sinaiticus zugrunde legte. Dabei arbeitete er streng wissenschaftlich, indem er auch die Varianten anderer Handschriften im Apparat anführte, damit jeder selbst die Textzeugen bewerten und sich ein Urteil bilden konnte. Schon vor ihm erkannten einige Textforscher die Schwächen des „Textus receptus“, die Tischendorf mit seinen neuen Ausgaben korrigierte. Es ist darum übertrieben, wenn heute biblizistische Kreise den „Textus receptus“ für inspiriert halten und als einzige Grundlage für Übersetzungen gelten lassen wollen. Die heutigen Ausgaben des griechischen Neuen Testaments¹² haben die Arbeiten Tischendorfs aufgenommen und weitergeführt und bieten so einen zuverlässigen Arbeitstext.

Textforschung oder Bibelkritik?

Die Textforschung oder Textkritik Tischendorfs darf nicht mit der „Bibelkritik“ verwechselt werden. Die Bibelkritik versteht die überlieferten Texte der Bibel als Zeugnisse verschiedener Zeit- und Kulturepochen. Mit einer Fülle von unterschiedlichen und oft sich widersprechenden Hypothesen will man den vermeintlich ursprünglichen Sinn eines Textes ergründen. Diese „historisch-kritische Methode“ wurde in Folge der Aufklärung von der sogenannten Tübinger Schule unter Ferdinand Christian Baur (1792–1860) entwickelt und von vielen anderen Auslegern der Schrift aufgegriffen und weiterentwickelt (Literarkritik, Redaktionskritik, Überlieferungskritik, Formkritik und Traditionskritik). Trotz vieler Widersprüche und subjektiver Urteile wird bis heute an dieser Methode festgehalten. Sie hat verheerende Auswirkungen in der Bibelauslegung und Verkündigung hinterlassen. Entscheidende Heilswahrheiten werden aufgrund fragwürdiger Theorien umgedeutet und die Grundlagen des christlichen Glaubens zerstört.

Tischendorf wendete sich zu seiner Zeit vor allem gegen den liberalen Theologen Adolf Hilgenfeld (1823–1907) aus Jena, der als Vertreter der Tübinger Schule mit seiner „Literarkritik“ die Echtheit der Evangelien anzweifelte. Als Herausgeber der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie veröffentlichte er mit anderen seine kritischen Theorien. Er konnte diese aber weder mit Zeugnissen der Kirchenväter noch durch andere Schriften belegen. Tischendorf hielt diese Vorgehensweise für grundfalsch und sah sie im Widerspruch zu solider Textforschung. Er ging dagegen wissenschaftlich vor, indem er versuchte, dem Urtext so nah wie möglich zu kommen. Dabei war ihm durchaus bewußt, daß viele alte Bibelhandschriften verloren gegangen sind, als vor allem auch während der Christenverfolgungen Handschriften unwiederbringlich vernichtet wurden. Das änderte sich erst 313 n.Chr. unter Kaiser Konstantin. Deshalb spielt für die Bewertung der Lesart eines Textes

¹² Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28. Auflage.

nicht nur die Anzahl der Handschriftenzeugen, sondern auch das Alter und ihre Überlieferung eine Rolle.

Grundsätzlich kann man feststellen, daß trotz aller Textvarianten, die oft nur Kleinigkeiten betreffen, der Inhalt der Bibel nicht in Frage gestellt werden konnte. Trotz der Masse auch noch später gefundener Handschriften ist es ganz unwahrscheinlich, daß selbst in Einzelfällen sinnverändernde Korrekturen angebracht werden müssen. So wurde durch Tischendorfs textkritische Arbeiten die Zuverlässigkeit der Überlieferung des Bibeltextes bestätigt.

Auf der Suche nach alten Bibeltexten stieß Tischendorf auch auf zahlreiche apokryphe Schriften, die er in Sammelwerken zugänglich machte. Unter seinen exegetischen Schriften gelangten vor allem zwei zu Popularität: „Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?“ (1865) sowie „Die Echtheit unserer Evangelien“ (1869).

Letzte Jahre im Gegenwind

Der Erfolg seiner großen Entdeckungen und Handschriftenforschungen brachte Tischendorf nicht nur Lob und Anerkennung ein, sondern rief auch manchen Gegner und Kritiker auf den Plan, der ihm den Ruhm streitig machen wollte. Dazu gehörte der schon erwähnte russische Orientexperte Porfirij Uspenskij. Er war selbst mehrfach in den Orient gereist und hatte das Kloster auf dem Sinai besucht. Dabei hielt er auch die 346 Blätter des Codex noch vor Tischendorf in den Händen. Allerdings erkannte er ihren Wert nicht. Erst als der „lutherische Professor“ 1862 mit seinen Blättern am russischen Zarenhof erschien und auf deren einmaligen Wert hinwies, reklamierte der orthodoxe Uspenskij den Ruhm der Entdeckung für sich. Schließlich versuchte er, in einer Broschüre die Rechtgläubigkeit des Codex Sinaiticus in Frage zu stellen, um eine Veröffentlichung durch Tischendorf zu verhindern. Dies gelang ihm allerdings nicht. Diese offenkundig falsche Behauptung wurde vom russischen Bildungsminister und Gelehrten Avraam Norov schriftlich widerlegt. Auch später ist Tischendorf auf die falsche Behauptung eingegangen. So blieb das Verhältnis beider Forscher recht angespannt.

Aus England meldete sich der Grieche Constantin Simonides zu Wort und behauptete, er selbst habe den von Tischendorf entdeckten Codex Sinaiticus in einem Kloster auf dem Berge Athos geschrieben und dabei verschiedene Vorlagen benutzt. Tischendorf entlarvte diese Behauptung als offenkundige Lüge. Man kann sich aber vorstellen, daß solche dreisten Lügen gern aufgegriffen und auch von der Presse verbreitet worden sind, da sie für Schlagzeilen sorgten. Übrigens sorgte Constantin Simonides auch in anderen Fällen durch Fälschungen für Aufregung in der wissenschaftlichen Welt. Er ist darum als größter Fälscher des 19. Jahrhunderts in die Geschichte eingegangen.

Tischendorfs letzte Jahre wurden durch einen persönlichen Konflikt überschattet. Im Sommer 1871 nahm er an einer Abordnung der Evangelischen Allianz nach Rußland teil, um sich bei Zar Alexander II. für bedrängte Lutheraner in den russischen Ostprovinzen einzusetzen. Leider blieb dieses Unternehmen erfolglos. In einer Veröffentlichung wurde Tischendorf für das Scheitern der Mission verantwortlich gemacht. Mit einer Gegendarstellung wehrte sich Tischendorf dagegen, was zu weiteren Auseinandersetzungen führte. Zuletzt konnte Tischendorf aus gesundheitlichen Gründen darauf nicht mehr selbst antworten, so daß der Streit ungeklärt blieb.

Ein Schlaganfall fesselte ihn im Sommer 1873 ans Krankenbett. Am 7. Dezember 1874 starb Tischendorf, wenige Wochen vor seinem 60. Geburtstag. Unter großer Anteilnahme wurde er auf dem Johannisfriedhof in Leipzig beigesetzt. Es liegt ein ausführlicher Bericht darüber gedruckt vor.¹³

Alle Auseinandersetzungen und Anfeindungen können jedoch Tischendorfs Ruhm und Verdienste nicht schmälern. Im Gegenteil: mit großem Eifer und Fleiß hat er sich an die Erforschung alter Bibeltexte gemacht und dabei weder Mühen noch Strapazen gescheut. Der Fund des Codex Sinaiticus im Katharinenkloster und seine Veröffentlichung bleibt mit seinem Namen verbunden. Mit großem Sachverstand ging er dabei vor. In der Beurteilung von Bibelhandschriften hat er neue Maßstäbe gesetzt. Mit einer Ausstellung der Universitätsbibliothek Leipzig in der ehrwürdigen *Bibliotheca Albertina* im Jahr 2011 wurde an die Lebensleistung Tischendorfs als eines der bedeutendsten Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts erinnert.¹⁴

13 Am Sarge und Grabe des Dr. th. Constantin von Tischendorf, gestorben am 7., bestattet am 10. Dec. 1874, Fünf Reden und Ansprachen, nebst einem Rückblick auf das Leben und einem Verzeichnis sämtlicher Druckwerke des Verstorbenen, Leipzig 1875.

14 Im Internet unter: <http://www.ub.uni-leipzig.de/tischendorf/thema.html>.

Welche Rolle spielt die Lüge in der Heilsgeschichte?

Die Lüge – Verdrehung und Entstellung der Wahrheit – und Betrug haben bei Gott und somit in der Bibel keinen Platz. Wer jedoch in die Bibel hineinschaut, wird eine ganze Reihe höchst befremdlicher Aussagen über die Lüge vorfinden. Das bedarf einer sorgfältigen Erklärung.

So fing es an!

Schon im Garten Eden, dem Paradies, dringt die Lüge ein. Wir werden das zunächst für einen unerhörten Irrtum halten. Gott und Lüge sind unversöhnliche Gegensätze. Auf rätselhafte Weise hat Satan sich Zugang zu Gottes Herrschaftsbereich verschafft. Anstatt, wie erwartet, sofort des Gartens Eden verwiesen zu werden, sucht und findet er Gelegenheit zu einem höchst gefährlichen Angriff auf die von Gott geschaffenen Menschen. Mit einem völlig unentwirrbaren Gemisch von Lüge und Wahrheit baut er tiefgreifendes Mißtrauen zwischen Gott und seinen Menschen auf. Im dritten Kapitel des ersten Buches Mose lesen wir: „Aber die Schlange (der Satan) war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der Herr gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Ja, sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten? Da sprach das Weib zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten, aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbet! Da sprach die Schlange zum Weibe: 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 ...“ Tatsächlich gewinnt Satan Adam und Eva für sich. Er überwindet das bisher tief gegründete Vertrauen der beiden zu Gott. Das hat unermeßliche Folgen: Ausweisung aus dem Paradies, mit Schuld vor Gott beladen, die auf alle folgenden Generationen übergreift. Über diesen verheerenden Umstand, daß die Menschen von nun an vom Tode gezeichnet sind, kann auch die Zusage Gottes nicht hinwegtäuschen, daß das Böse, der Satan, nicht das letzte Wort behalten soll. Da das „Wie“ dieses Weges zu einer Lösung nicht klar erkennbar wird, geht zunächst keine spürbare Wirkung von diesem Wort aus (1. Mose 3,15).

Gott und Satan stehen einander gegenüber

Der Kampf zwischen Gott und Satan ist eröffnet. Wie können wir ihr jeweiliges Wesen kennzeichnen? Von Gott sagt die Schrift: „Er ist der Vater des Lichts, bei welchem ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und

der Finsternis“ (Jakobus 1,12). Im vierten Buch Mose lesen wir: „Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue. Sollte er etwas sagen und nicht tun? Sollte er etwas reden und nicht halten?“ (23,19)

Gottes Gegenspieler hingegen wird wie folgt charakterisiert: „Ihr (Pharisäer und Schriftgelehrte) habt den Teufel zum Vater und nach eures Vaters Gelüste wollt ihr tun. Der ist ein Mörder von Anfang an und steht nicht in der Wahrheit, denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er Lügen redet, so spricht er aus dem Eigenen; denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge“ (Johannes 8,44).

Worum geht es in dem Kampf dieser ungleichen Widersacher? Gott will unter allen Umständen die Errettung seiner Menschen vom Tode und der damit verbundenen ewigen Verdammnis! Der Teufel erstrebt durch Lüge und Betrug dem von Gott vorbereiteten Heil für seine Geschöpfe den Boden zu entziehen, jeglichen Rettungsversuch Gottes im Keim zu ersticken!

In diese äußerst angespannte Lage hinein scheint eine vorzeitige Kapitulation Gottes bekannt zu werden: Im Anschluß an die Sintflut sagt Gott ohne Wenn und Aber: „Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen; denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“ (1. Mose 8,21). Hat Gott seine Zusage, daß das Böse, das ins Paradies eingebrochen war und verhängnisvolle Wirkungen verursacht hat, nicht das letzte Wort behalten sollte, an dieser Stelle bereits aufgehoben? Für ein anderes Verständnis scheint zu diesem Zeitpunkt kein Ansatzpunkt erkennbar zu sein. Gott hat sich offensichtlich selbst jeden weiteren Spielraum zum Handeln für durchgreifende Maßnahmen zu Gunsten der Menschen versperrt. Im weiteren Verlauf soll aufgezeigt werden, wie sich dieser Kampf zwischen Gott und Satan, Lüge und Wahrheit in großen und kleinen Auseinandersetzungen entfaltet hat.

Stationen des Kampfes – Große und kleine Mosaiksteine

Aus dem Paradies verstoßen, setzt sich der Weg des Aufruhrs gegen Gott ungehemmt fort. Kain wird noch von Gott gewarnt, sich von seinem Zorn wegen seines von Gott nicht gnädig angenommenen Opfers zur Sünde hinreißen zu lassen. Es nützt nichts! Unter vernebelter Wahrheit lockt Kain seinen Bruder aufs Feld und erschlägt ihn. Die wenigen Worte: „Laßt uns aufs Feld gehen“ verbergen die Wahrheit: Dort will ich dich umbringen! Auf dem Hintergrund des Geschehens im Paradies ist an dieser Stelle eindeutig bezeugt: Der gegen Gott eingeschlagene Weg des Teufels wird weiter begangen – ein weiterer Etappensieg auf dem Pfad, die Menschen ohne Einschränkung unter seine Herrschaft zu bringen, ist gelungen.

Als Nächstes erleben wir Jakob, listig von seiner Mutter unterstützt. In übelster Weise, mit dreisten Lügen gegenüber seinem Vater sucht er den Segen Isaaks zu erlangen und sich damit als Heilsträger für die künftigen Generationen einsetzen zu lassen. Es ist greulich, zu lesen, wie der kommende Heilsträger mit Lüge und Betrug arbeitet, um dieses Ziel zu erreichen. Unsere erste Frage

geht an Jakob: Was ist nur in dich gefahren, diese verabscheuungswürdige Tat zu begehen, die Blindheit des Vaters so schamlos auszunutzen? Die zweite, fast noch bedrängendere Frage geht an Gott: Wie konntest du es zulassen und die Erwählung deines Volkes Israel so in den Schmutz ziehen zu lassen? Wie sollen wir die nächste Mitteilung einordnen, daß Gott im Traum von der Himmelsleiter Jakob seine Unterstützung ansagt? Offenbart sich so Gott als der Sieger, der er dennoch am Ende sein wird oder macht er sich zum Genossen des Vaters der Lüge? Geradezu lästerlich gefragt: Merkt Gott nicht, wie ihn Satan über den Tisch zieht und seinen im Paradies erworbenen Sieg handfest ausbaut? Hat Gott mit seiner Bindung an Jakob nicht seine Glaubwürdigkeit verloren? Verkündigt der Traum von der Himmelsleiter Gott nicht schon zu diesem Zeitpunkt als hoffnungslosen Verlierer im Kampf mit dem Satan? Konnte der Herr Himmels und der Erde keinen völlig unverdächtigen Weg für die Ausführung seiner Heilspläne finden? Der Mensch, der sein will wie Gott, schiebt sich immer deutlicher als der Handelnde in den Vordergrund, als der, der das Geschehen bestimmt (1. Mose 27f). Diese Linie findet ihre Fortsetzung. Jakob, der Heilsträger, holt weitere Vorteile für sein irdisches Leben durch Lüge und Betrug heraus. Er manipuliert beispielsweise die Viehherden Labans zu seinen Gunsten. Sein ausgebauter Besitz half ihm auch dazu, seinen Bruder Esau bei ihrer Begegnung nach zwanzig Jahren zu beeindrucken und für sich zu gewinnen.

Immer mehr verfestigt sich die Losung „Sein wollen wie Gott“ für die Gestaltung des Alltagslebens bei dem Heilsträger und seiner Familie. Als Jakob mit seinen Frauen und seiner Familie aus dem Hause Labans in sein Vaterhaus zurückkehren will, nimmt seine Frau Rahel die Hausgötter Labans mit und weiß sie, als Laban, nachdem er Jakobs Zug, der ohne Abschied weggezogen war, eingeholt hatte und nach seinen Göttern suchte, geschickt zu verstecken, um sie in ihr neues Zuhause mitzunehmen. Diese Begebenheit läßt fragen: Soll auf diese Weise Götzendienst zu Gottes Volk getragen werden und sich in den kommenden Geschlechtern verfestigen und womöglich ausbreiten? Dieser Schritt wird durch eine Lüge Rahels eingeleitet und ist so ein weiterer Mosaikstein in der Auseinandersetzung Gott-Mensch-Satan zu Gunsten des Teufels (1. Mose 31).

Mit Joseph, dem Lieblingssohn Jakobs, kommen wir zu weiteren Ereignissen entscheidender Art. Gewichtiger Anstoß kommt von außen, nachdem Joseph von seinen Brüdern als Sklave nach Ägypten verkauft worden ist. Potiphars Frau, die Gemahlin seines Herrn, der ihm zu höchster Stellung in Ägypten verholfen hat, will Joseph zum Ehebruch verleiten. Joseph wehrt sich, um nicht am Gebot Gottes schuldig zu werden. Die Rache für die verschmähte Liebe muß er teuer bezahlen. Als Ehebrecher bei seinem Herrn von dessen Frau völlig zu Unrecht angeschwärzt, wird er ins Gefängnis geworfen.

Damit wird die Lage für Gottes Heilsplan nach unserem Urteil immer hoffnungsloser, hat immer weniger Chancen, verwirklicht zu werden. Was wird geschehen, wenn Joseph für den Rest seines Lebens in ägyptischer Gefangenschaft verbleibt, nachdem der Mundschenk Pharaos vergessen hat, ein gutes Wort für ihn einzulegen (vgl. 1. Mose 40), oder gar hingerichtet wird? Äußerst schwerwiegend ist zudem, daß die Familie des Heilsträgers seit dem Verkauf des Joseph nach Ägypten vor ihrem Vater mit der Lüge lebt, der Sohn sei von einem wilden Tier gefressen. Es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, wie lähmend diese Lüge sich wie ein Netz über das gesamte Familienleben ausgebreitet und es bestimmt hat. Wie sollte sich unter solchen Gegebenheiten Gottes Heilsplan für seine Menschen entfalten können? Der einzige Vertreter, der nicht unter diesem Lügennetz stand – Joseph – galt als tot! Diese Runde ging wiederum eindeutig an den Teufel als glänzenden Sieger. Der Heilsträger und seine Familie, die den Segen Gottes weitertragen sollte, war offensichtlich ausgeschaltet! Von Seiten der Menschen war für Gott jeder Zugang versperrt! Die Lüge hatte das Leben der Menschen voll unter ihre Herrschaft gebracht.

Das Leben, gestaltet von Lüge und Betrug, verfestigt sich zunehmend. Dazu sei zunächst auf zwei Begebenheiten verwiesen, die vielfach der Aufmerksamkeit entgehen. Der Hethiter Sichem nimmt sich Dina, die Tochter Jakobs, und gebraucht sie als Frau. Das werten Jakobs Söhne als Vergewaltigung und fordern entsprechende Bestrafung. Durch seinen Vater bittet Sichem trotz dieser Vorgänge dringend um Dina als Frau. Die Leute Hemors, des Vaters Sichems, sind bei den folgenden Verhandlungen sogar bereit, sich mit den Männern Jakobs zu einer Volksgemeinschaft zusammenzuschließen, sie sind auch willig, sich beschneiden zu lassen, um dem Volke Gottes eingemeindet werden zu können. Der Handel wird abgeschlossen, die Beschneidung durchgeführt. Als die Betroffenen infolge dieses Eingriffs in Schmerzen liegen, richten Jakobs Söhne Simeon und Levi ein Blutbad unter den Hethitern an. Sie rauben ihre Wohnstatt aus und bringen alle Bewohner mit dem Schwert um. Jakob befürchtet nun, daß seine Familie der völligen Ausrottung anheim fallen könnte. Ein solcher Kahlschlag aber wäre das Ende des erwählten Volkes Gottes. In einer fragwürdigen Vermischung von Gehorsam gegenüber Gottes Ordnung und lügnerischem Verhalten zeigt sich auch in diesem Fall die Fortsetzung des Aufbegehrens von Adam und Eva im Garten Eden (1. Mose 34).

Bis an die Wurzeln des Heilsplanes Gottes für seine Menschen rührt das Verhalten Thamars aus dem Stamm Juda, aus dem Jesus hervorgehen sollte. Wer wollte es dieser Frau verdenken, daß sie ihren Schwiegervater hinters Licht führt und durch ihn schwanger wird, nachdem ihr der ihr nach dem Gesetz zustehende Ehemann vorenthalten wurde (1. Mose 38)? Konnte aus diesen von Lüge und Betrug durchtränkten Umständen noch der Erlöser Jesus Christus unbeschädigt hervorgehen? Hatte Satan das erwählte Israel nicht so umfassend in lügenhafter

Lebensführung ertrinken lassen, daß es aus diesem Abgrund kein Entfliehen mehr geben konnte? Konnte ohne den Stamm Juda, dessen Existenz an dieser Stelle auf dem Spiel stand, aus Gottes Heilsplan überhaupt noch etwas werden?

Überfällig wäre schon jetzt eine grundlegende Umkehr von dem eingeschlagenen Weg gewesen, aber eher gewannen Lüge und Betrug weiter an Einfluß. Die Heidin und Hure Rahab (Josua 2) glaubt, die Rettung der in ihrem Hause gelandeten Kundschafter Israels vor der Landnahme durch dieses Heer nur durch eine handfeste Lüge bewirken zu können. War sie zu einer solchen nicht geradezu gezwungen, zumal sie dadurch gleichzeitig sich und ihr Vaterhaus unter einen wirksamen Schutz bringen konnte? Wir stehen hilflos vor diesem Ereignis. Schafft Gott durch die Lüge der Menschen hindurch sein Heil oder stärkt Satan seine Position durch geschicktes Einschalten der Heiden?

Auch die nächsten Vorfälle lassen an explosivem Stoff nichts zu wünschen übrig. Simson steht unter einem besonderen Gelübde vor Gott, ist dauerhaft an Gott gebunden (4. Mose 6,1ff). Dieser gottgeweihte Mann aber hat keine Hemmungen, sobald es brenzlig wird, fortgesetzt zu lügen. Seine Auseinandersetzung mit Delila läßt das mehr als deutlich werden (Richter 13–16): Nicht einmal durch ein Gelübde an Gott Gebundene vermögen es, die Verbindung zum Satan abzubrechen, der Drang, zu sein wie Gott, steckt auch in ihnen. Es ist kaum zu übersehen, wie sich Satan im Kampf gegen Gott um den Menschen Schritt für Schritt immer stärkere Stellung erarbeitet. Gottes Chance, dem Gleichwertiges oder gar Überlegenheit entgegen zu setzen, erscheint von Station zu Station des Kampfes aussichtsloser. Steht und fällt Gottes Heilsplan mit Lüge und Betrug? Der Einfluß Satans ist jedenfalls fast als unüberwindbar einzuschätzen, wenn selbst gottgeweihte Leute wie Simson kurz vor dem Abfall von ihrem Schöpfer stehen!

Ein besonderes Kapitel in diesem Kampfgeschehen stellt das Gegeneinander von echten und falschen Propheten dar. Immer wieder treten Männer mit dem Anspruch auf, im Auftrag Gottes zu reden, ohne dafür bevollmächtigt zu sein. Ein sehr eindringliches Beispiel spielt sich zwischen Jeremia und Hananja ab. Wie Kampfhähne stehen sie einander gegenüber. Ein jeder von ihnen gibt vor, Botschafter im Namen des Herrn Himmels und der Erde zu sein. Zunächst bleibt das Aufeinandertreffen unentschieden. Jeremia weist auf die bevorstehende Gefangenschaft Judas in Babel hin; Hananja bestreitet ein solches Handeln des Allmächtigen und verheißt Israel gute Tage. Erst später wird durch Hananjas Tod die Botschaft Jeremias als die von Gott ausgewiesene Nachricht erwiesen. Lüge und Wahrheit werden erst sichtbar, als die Lüge gewiß viele in ihrer Haltung gestärkt hat, dem Teufel Wasser auf seine Mühle geleitet hat (Jeremia 28).

Der Prophet Hesekiel legt im dreizehnten Kapitel seines Buches eine gründliche Abrechnung mit den falschen Propheten vor. Er zeichnet präzise den geistlichen Schaden, der durch sie angerichtet wird. Als wichtiges Merkmal dafür, ob ein Prophet von Gott beauftragt ist, wird in der Bibel davon abhängig

gemacht, ob seine Ansagen sich erfüllen. Die falschen, angemaßten Propheten werden als Teufelsdiener gekennzeichnet.

Einen unerhörten Gipfel im Kampf zwischen Gott und Satan erfahren wir durch die Propheten Jesaja und Amos. Beide Männer stellen heraus, daß im Volk Gottes die Wahrheit gezielt unterdrückt und die Lüge zur uneingeschränkten Herrschaft erhoben wird. Jesaja 30, 9 ff heißt es: „Denn sie sind ein ungehorsames Volk und verlogene Söhne, die nicht hören wollen die Weisung des Herrn, sondern sagen zu den Sehern: ‚Ihr sollt nicht sehen!‘ und zu den Schauern: ‚Was wahr ist, sollt ihr uns nicht schauen! Redet zu uns, was angenehm ist; schauet, was das Herz begehrt! Weicht ab vom Wege, geht aus der rechten Bahn! Lasst uns doch in Ruhe mit dem Heiligen Israels!“ Und bei Amos 2,12 lesen wir: „Aber ihr gebt den Gottgeweihten Wein zu trinken und gebietet den Propheten und sprecht: Ihr sollt nicht weissagen!“ Ist es Satan tatsächlich gelungen, Gott gänzlich aus dem Feld zu schlagen? Ist die anstehende Auseinandersetzung vom „Vater des Lichts“ verloren? Die eingetretene assyrische Gefangenschaft von zehn Stämmen Israels nach dem Auftritt des Propheten Amos scheint das zu belegen. Für den äußeren Betrachter ist die Lüge als bestimmender Faktor des täglichen Lebens auf erschreckendem Vormarsch! Wird Gott, der Herr, diesen Schlag verkraften können, daß zehn der zwölf Stämme Israels aus der Heilsgeschichte ausgeschieden sind – trotz aller Liebe und allen Einsatzes, den er für Gesamtisrael aufgewendet hat? Diese bedrückende Entwicklung ist bereits vorgezeichnet in dem Bericht 1. Könige 22.

König Ahab will Josaphat, den König von Juda für einen gemeinsamen Feldzug gegen Ramoth in Gilead gewinnen. Ahab hat sich von seinem „bezahlten“ Propheten einen umfassenden Sieg ankündigen lassen. Josaphat aber besteht darauf, vor Beginn dieses Kampfes einen Propheten des Gottes Israels um Auskunft zu befragen, ob dieses Unternehmen seine Zustimmung findet. Gegen den herbeigerufenen Propheten Gottes, Micha, den Sohn Jimlas, hat König Ahab gewichtige Bedenken, weil er ihm bisher nur Fehlschläge angesagt hat. Josaphat aber setzt seine Forderung durch. Ohne das Votum des Gottes Israels ist er nicht bereit, sich dem geplanten Schlachtenplan anzuschließen. Jetzt aber vollzieht sich für unser Urteil ein katastrophales Ereignis. Micha offenbart, daß der Allmächtige einen Lügengeist ausgesickt hat, um Ahab mit seinem Vorhaben in eine verhängnisvolle Falle tappen zu lassen. Tatsächlich erweist sich Michas Ansage als Gottesspruch. Ahab verliert im Kampf gegen Ramoth sein Leben.

Für uns zeigt sich zunächst ein unentwirrbares Geflecht von Wahrheit und Lüge. Verkündigt dieser Bericht im 1. Königebuch nicht klipp und klar: Der Herr Himmels und der Erde hat sich Satan unterworfen? Ist es aber denkbar, daß sich diese tiefgreifende Wende vollzogen hat und Gott mit dem Vater der Lüge gemeinsame Sache durchficht? Leitet diese Mitteilung 1. Könige 22 den bereits angezeigten Gipfel der bewußten Unterdrückung der Wahrheit, wie

besonders Jesaja und Amos es bezeugt haben, ein? Wer die Zusammenhänge genau anschaut, gelangt zu einem anderen Ergebnis. Ahab hat vor dem in Aussicht genommenen Waffengang nicht den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs um Rat gefragt, sondern er hat sich auf den Bescheid der von ihm gelenkten Hofpropheten verlassen, die offensichtlich auf die Losung eingeschworen waren: Wes Brot ich ess, des Lied ich sing. Wenn wir dazu die früheren Taten dieses Königs in Betracht ziehen, hat er sich längst gerichtsreif gemacht. Diese Rechnung wird nun beglichen. Gott stellt sich nicht bedingungslos in den Dienst der Lüge. Ahab hatte seinem Herrn schon lange den Laufpaß gegeben. Dennoch bleiben einige Fragen offen. Wie ist das Verhältnis des Herrn Himmels und der Erde zum Satan, zur Lüge zu bestimmen? Ist Gott nicht trotz allem „Wenn und Aber“ der unumschränkte Herr, der unbezwingbare Sieger in allem Geschehen – oder hat sich Satan einen uneinnehmbaren Platz über dem Allmächtigen gesichert? Dem werden wir im weiteren Verlauf noch sorgfältig nachzudenken haben und wenden uns damit dem Neuen Testament zu.

Vor-Entscheidung

Noch bevor Jesus seine öffentliche Wirksamkeit beginnt, kommt es zu einem höchst dramatischen Schlagabtausch zwischen Jesus und Satan. Satan ist sich offensichtlich dessen bewußt, daß bei der Begegnung mit Jesus in der Wüste (Matthäus 4,1ff) die letzte große Chance besteht, das Erlösungswerk, noch ehe es richtig begonnen hat, auszulöschen. Zu diesem Zeitpunkt ist die Trumpfkarte Satans eine durch nichts zu überbietende dreiste Lüge. Alle Schätze der Welt will Satan großzügig an Jesus zur Herrschaft über sie übergeben, wenn er niederfällt und ihn, den Teufel, anbetet (2. Mose 19,5). Wenn wir versuchen, uns in diese Lage hinein zu versetzen, muß uns das Herz stehenbleiben. Wenn Jesus in diesem Augenblick schwach geworden wäre, wäre Gottes Heilsplan endgültig gestorben. Genau wie im Paradies ist in diesem alles entscheidenden Gespräch zwischen Jesus und dem Satan Lüge und Wahrheit so ineinander vermischt, daß nur allzu schnell eine mehr als verhängnisvolle Fehlentscheidung getroffen werden kann, die unter keinen Umständen zurückgedreht werden könnte. So muß uns ein schwerer Stein vom Herzen fallen, als Jesus diesen mehr als gefährlichen Angriff mit Gottes Wort abwehrt und Satan in die Flucht schlägt.

Wenn wir aber glauben, daß Satan nunmehr endlich erkannt hat, daß er gegen den Vater des Lichts auf verlorenem Posten steht, täuschen wir uns gewaltig. Der nächste gezielte Angriff, den Heilsplan Gottes doch noch endgültig zu torpedieren, läßt nicht lange auf sich warten. Jesus selbst hat davon gesprochen, daß er in Jerusalem den Tod erleiden wird. Demnach ist nur noch eine bereits angeschossene Festung zu Fall zu bringen. In dieser Untergangsstimmung weiß Satan seine, wie er hofft, doch noch endgültigen Vernichtungsschläge anzubringen. Im Falle des Verräters Judas bedarf es nicht einmal einer ausgesprochenen Lüge, um sein Ziel zu erreichen. Aber die Lüge

muß auch zu diesem Zeitpunkt einen durchgreifenden Dienst leisten. Petrus aus dem engsten Mitarbeiterkreis Jesu läßt sich dazu hinreißen, Gott zum Zeugen für die Wahrheit seiner Aussage anzurufen, daß er diesen Jesus nicht kenne. Kann Gottes Rettungsplan diese geradezu verheerenden Umstände noch überwinden? Ist Gottes Heilsplan nun endgültig zu Tode gelogen?

Jesus wird als Lügner, als Meineidiger und Gotteslästerer zum Kreuzestod verurteilt und hingerichtet. Von daher kann, wie es scheint, für Satan keine Gefahr mehr ausgehen. Jesu Mitarbeiterkreis ist durch die Entwicklung der Ereignisse bis hin zum Prozeß gegen ihren Meister und seine Kreuzigung und die beschworene Lüge des Petrus so tiefgreifend zerstört, daß alle Wurzeln, aus denen Gottes Heilsplan noch belebt werden könnte, ausgerissen wurden. Für Menschenurteil hatte die Trostlosigkeit, die Hoffnungslosigkeit für Gottes und damit der Menschensache den höchsten, unübersteigbaren Gipfel erreicht. Wenn Satan nicht jetzt seinen endgültigen Sieg gegen den Vater des Lichts feiern wollte, würde er nicht mehr lange warten müssen, bis jeder Zweifel an Gottes vollständiger Niederlage beseitigt sein würde. Selbst der Theologen Israels konnte er sicher sein, wie die Verhandlungen vor Gericht eindeutig ergeben hatten. Wie sollte da noch eine Kehrtwende eintreten können, die Entscheidung gegen Jesus und seine Sendung umkehrbar sein. Einen hervorragenden Beweis hatte Jesus noch selbst vom Kreuz herab geliefert, als er in seiner Todesnot ausrief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Damit schien es doch unbestreitbar, daß Gott selbst das Erlösungswerk Jesu für gescheitert erklärt hatte. Der Siegesjubel in der Hölle wird gewaltig gewesen sein!

Die Auferstehung Jesu am Ostermorgen stellt alle bisherigen Erkenntnisse auf den Kopf. Der Allmächtige läßt seine völlig unvorhersehbare, unschlagbare Strategie in hellem Licht erscheinen. Wir haben an dieser Stelle festzuhalten: Auch in der Kirche nach Pfingsten hat die Lüge in der Auseinandersetzung mit der Botschaft Jesu ihren festen Platz. Als klassisches Beispiel sei die Handlungsweise von Hananias und Saphira hervor gehoben (Apostelgeschichte 5,1ff). Sie stellen ihr Vermögen der Gemeinde zur Verfügung, schaffen aber einen Teil für sich beiseite. Sie wollen beides genießen: das hohe Ansehen unter ihren Glaubensgeschwistern für ihre großzügige Spende, gleichzeitig aber ein gutes Leben ohne Einschränkung sich leisten zu können, aber mit der Lüge zu verbinden, daß das *gesamte* Vermögen von ihnen gespendet worden sei. Die Bibel nennt dieses Tun „dem Heiligen Geist lügen“. Das hat für beide den Tod zur Folge. Der Hebräerbrief beschreibt ein solches Ende mit den Worten: „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“ (Hebräer 10,31). Satan ist also weiterhin am Wirken, gibt sich trotz allem immer noch nicht geschlagen. Oder sind das bereits Ergebnisse von Rückzugsgefechten?

Speerspitzen im Kampf zwischen Gott und Satan

Ein klarer Sieger mußte am Ende des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel stehen, mit einem Unentschieden hätte sich keiner der beiden Parteien zufrieden

gegeben. Um zu einem guten Durchblick zu kommen, wollen wir Taktiken und Strategien des Vaters des Lichts und des Vaters der Lüge grundsätzlich herausarbeiten. Es ist eine wesentliche Frage, ob und wie aus dem ständigen, unentwirrbaren Gemisch von Wahrheit und Lüge unzerstörbares Heil Gottes für seine Menschen erwachsen könnte, wie das ins Paradies eingedrungene Böse für immer ausgeschaltet und überwunden werden sollte.

Beim Rückblick auf den zurückgelegten Weg ergibt sich Folgendes: Satan setzt bedenkenlos die Lüge ein, um Gottes Heilsplan zu unterminieren, ihn unmöglich durchführbar zu machen. Das Ziel ist eindeutig: Gott soll in seinem Tun mattgesetzt werden. Das wird im Garten Eden klar, als Adam und Eva gegen Gottes Willen vom Baum inmitten des Gartens essen, um zu sein wie Gott. Ein verhängnisvoller Zustand ist erreicht, als Israels Führung ohne Scham zur Unterdrückung göttlicher Weisung aufruft, eine Entwicklung, die bei den Propheten Amos und Jesaja unerhörte Schärfe annimmt. Ein anderer Abschnitt des Kampfes zwischen dem Herrn Himmels und der Erde und dem Satan bezeugt den Versuch, durch Lüge Gottes Heil zu erzwingen. Ohne Wenn und Aber kommt dieses Konzept bei Jakobs Unternehmen zum Ausdruck, durch dreiste Lügen Vater Isaak zu veranlassen, ihn statt seines Bruders Esau zum Heilsträger für die nachwachsenden Generationen zu erheben. Für uns liegt es doch auf der Hand, daß der Allmächtige sich nicht mit einem solchen Handeln verbinden kann. Das Geschäft Jakobs gelingt, das bedeutet für Satan einen klaren Sieg. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß es bei dieser Aktion um den Segen Gottes geht. Aber es gibt weiteres Vorgehen mit dem Ziel, Gottes Heil durch Lügen zu ermöglichen. Ausgerechnet die Heidin und Hure Rahab schlägt diesen Weg ein. Sie lügt für die Kundschafter Josuas, die Informationen des einzunehmenden Landes sammeln sollten, so daß sie heil zu ihrem Heerführer zurückkehren können. Der Teufel ist in seinen Mitteln nicht wählerisch. Nicht nur Menschen des Gottesvolkes, auch Heiden sind geeignet, Gott zu schädigen, seine Pläne zu vereiteln helfen. Es drängt sich die Frage auf, ob der Herr Himmels und der Erde keine besseren Lösungen zum Erreichen des Ziels für sein Unternehmen finden kann. Jedenfalls hat Satan Gottes Leute und Heiden in seinen Dienst gestellt, um das Gift des Aufbegehrens gegen Gott überall auszustreuen und somit Gott am Handeln zu hindern!

Völlig rätselhaft wird Gottes Planung für uns, wenn er am Ende der Sintflut – wir müssen feststellen – resigniert zu der Einschätzung kommt: Das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Wie paßt diese offensichtliche Kapitulation vor dem Satan zu der Ansage im Garten Eden: Das in das Paradies eingebrochene Böse wird nicht das letzte Wort behalten? Gott hat in dem Kampf gegen Satan nicht nur die Menschen gegen sich, sondern nun auch sich selbst. Für unseren Verstand scheint unbestreitbar festzustehen: Das Ende des göttlichen Heilsplanes ist besiegelt. Gegen die Allianz aller Menschen und gegen sich selbst ist kein Kraut gewachsen. Die Lüge hat nicht

zu beseitigende Früchte hervorgebracht. Der einzige für Gott verbleibende Weg, seinen Heilsplan doch noch ans Ziel zu bringen, ist der, Heil zu schaffen durch Lüge hindurch. Wie aber soll das gelingen, da Gott mit der Lüge niemals gemeinsame Sache vorantreiben kann, da zwischen ihm und der Lüge ein unüberwindlicher Graben ausgehoben ist? Nur wenn in dieser verfahrenen Lage eine Lösung gefunden wird, kann der Kampf zwischen Gott und Satan noch eine Wende erfahren. Es scheint aber fast unausweichlich, daß Gott seine Menschen preisgeben muß. Woher soll Gott noch Freiraum zum Handeln finden, ohne selbst zur Lüge zu greifen? Das aber ist für ihn ausgeschlossen. Die gegen Gott aufgerichteten Speerspitzen scheinen für den vom Teufel erhofften Endsieg vollkommen ausreichend zu sein, die Menschen werden unter seine Herrschaft geraten, von ihm allein abhängig werden.

Lösung wider jegliche Vernunft

Auf diesem nachgezeichneten Hintergrund wird uns erneut klar, welche tiefgreifende Entscheidung in der Begegnung mit Satan in der Wüste noch vor dem Antritt Jesu für seine Verkündigungsarbeit angestanden hat. Trotz aller Gegenmaßnahmen Gottes, seinerseits das satanische Wirken auszuschalten, waren für unser Denken alle Türen, das Heil zu verwirklichen, verschlossen. Daran würde sich auch nichts ändern, wenn Jesus sich von der dreisten Lüge des Teufels, ihn zum Herrn der Welt zu machen, nicht überwinden ließ. Das Gift der Lüge hatte das gesamte Verhältnis Gott/Mensch durchtränkt und vergiftet, so daß es aus dieser Lage heraus keinen begehbaren Weg mehr gab! Demnach ist an dieser Stelle ein endgültiger Schlußstrich zu ziehen?

Und doch hat es schon vor Jahrhunderten einen Silberstreif am Horizont gegeben, einen verschlüsselten Hinweis, wie der Herr Himmels und der Erde aus diesen verkanteten Umständen herauszuführen beabsichtigte. Im Buch Jesaja heißt es: „Wir gingen alle in der Irre wie Schafe, ein jeglicher sah auf seinen Weg; aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“ (Jesaja 53,6). Auf wen? Auf den Knecht Gottes, von dem an dieser Stelle die Rede ist. Wie aus dieser Mitteilung eine Lösung zu der Frage: Wie soll das in das Paradies eingebrochene Böse überwunden werden? gewonnen werden soll, bleibt unklar. Wie soll dem Teufel auf diese Weise eine vernichtende Niederlage beigebracht werden? Der Knecht Gottes, auf den unser aller Sünde geworfen werden soll, ist Jesus, der Sohn Gottes, wie es Jahrhunderte später erkennbar wird und Licht in die Aussage des Propheten kommen läßt. Jesus, der Mensch geworden, ein Alltagsleben auf unserer Erde geführt hat, ohne an einem der Gebote Gottes schuldig zu werden, er soll seinen Rücken für alle aufgelaufene Schuld Israels und seine unzähligen Lügen, ja, aller Menschen, hinhalten.

Um diese Nachricht zu erfassen, müssen wir einhalten und uns deutlich zu machen versuchen, was das heißt, daß unser aller Sünde auf Jesus geworfen wurde, was Gott seinem Sohn um unsertwillen zugemutet hat. Da ist es mit

einer immer einmal wieder gewohnheitsmäßigen oder gar gelangweilten Kenntnisnahme nicht getan, unser Herz muß beteiligt werden, wenn wir Gewinn bringenden Zugang zu dieser Botschaft bekommen sollen.

Folgendes sollte uns vor Augen stehen, wenn wir diesen Satz hören: „Der Herr warf unser aller Sünde auf ihn.“ Die unerträgliche Last faßt Jesus in seinem Kreuzeswort zusammen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Jesus steht, besser gesagt, hängt dort unter der geballten Kraft des Gerichtes Gottes. Hier geht es aber nicht nur um die verletzten Gebote eines Volkes oder auch nur eines Menschen, sondern um alles, was sich seit der Schöpfung durch Jahrtausende hindurch an Aufbegehren und Hass gegen Gott aufgehäuft hat. Jesus muß einstehen für die Millionen Morde aller Menschen, für alle Kriegsoffer, für alle Kindesmißhandlungen, Vergewaltigungen und Abtreibungen, für unlautere Geschäftsmethoden, für die vermeintlichen kleinen Betrügereien gegenüber Versicherungen und Finanzämtern, sowie alle Auseinandersetzungen in Betrieben und Familien, für alle Erbstreitigkeiten, Diebstähle und alle gedruckten und ausgesprochenen Lügen, nicht zu vergessen die verhängnisvollen Feindschaften in christlichen Gemeinden...

Am Ende des Kreuzesleidens Jesu steht dann das umwerfende Wort: Es ist vollbracht, es ist bezahlt!

Gottes unbegreifliche Strategie, menschliche Schuld sich auf seinen Rücken zu laden, hat ungeahnte Früchte getragen und den Einbruch des Bösen im Paradies ein für alle Mal überwunden. Führen wir uns dieses Unternehmen unseres Herrn Himmels und der Erde in seinen entscheidenden Abschnitten noch einmal vor Augen. Sollte Gott seinen Menschen ewiges Leben anbieten können, durfte keine seit der Schöpfung entstandene Schuld, keine Gebotsübertretung ungesühnt bleiben. Gott ließ sich in dem anstehenden Kampf nichts vom Teufel schenken. Er schaltete alle Folgen der Schuld aus und bereinigte das weit über den Rahmen mit Schulden belastete Konto seiner Geschöpfe. Diesen „Schachzug“ konnte vor der Erfüllung des Jesajawortes „der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“ niemand ins Blickfeld bekommen. Gott schuf sich mitten durch die Lügen des Teufels und der Menschen hindurch die Errettung für seine Geschöpfe, ohne sich selbst einer Lüge oder Unwahrhaftigkeit schuldig gemacht zu haben. Es gab nur diese eine Lösung unter den gegebenen Umständen, die sich unserer Vernunft niemals von allein erschlossen hätte: Der Allmächtige nimmt die fällige Strafe der Menschen für ihre unzählbaren schweren Gebotsübertretungen auf seinen Rücken! Er läßt sich vor aller Öffentlichkeit als Lügner, als Meineidigen ans Kreuz schlagen. Jeder nüchterne Beobachter konnte angesichts dieses Verlaufs der Ereignisse nur folgern: Ein Verbrecher, wie unzählige vor ihm, wird beseitigt, die Menschheit wird von ihm befreit. Hinter diesen Vorgängen sollte sich eine tragfähige Strategie Gottes verbergen, um das Böse, den Satan, zu überwinden? Wer sollte am Fuß des Kreuzes von Golgatha auf den Gedanken kommen, daß an dieser Stelle das Rätsel gelöst

wurde, wie Gott trotz aller scheinbaren Niederlagen ausgerechnet angesichts des sterbenden Jesus die bisher für unser Urteil fehlende Voraussetzung schuf, sein geplantes Heil gegen Satan durchzusetzen. Das aber hatte er im Paradies angekündigt. Am Tage des Todes Jesu am Kreuz mag in der Hölle Feststimmung geherrscht haben. Der Kampf zwischen dem Vater des Lichts und dem Herrn der Hölle schien offensichtlich zu Gunsten Satans entschieden, ohne daß noch eine Umkehr des Geschehens zu befürchten war. Da konnten noch so klug erdachte Strategien nichts mehr ändern. Gegen allen Anschein – so würde sich bald herausstellen – hatte Gott auf Golgatha die alles entscheidende Schlacht geschlagen, obwohl für Menschaugen nur die völlige Niederlage Gottes zu erkennen war. Was für ein erbärmliches, um nicht zu sagen unwürdiges, ja, völlig unmögliches Gottesbild stellt sich angesichts des sterbenden Jesus dar. Selbst unter den Anhängern Jesu war jede Hoffnung auf seine durchgreifende Hilfe erloschen. Die Emmausjünger sprechen es unumwunden aus: „Wir aber hofften, er sollte Israel erlösen“ (Lukas 24,21). Jedes Reden über eine geschickte Strategie bleibt dem Beobachter im Halse stecken!

Wir wissen aber seit der Auferstehung Jesu am Ostermorgen, daß Jesus am Kreuz mit seinem unschuldigen Tod das Werk vollbracht hat, unser aller Schuld vor Gott wegzuräumen, indem er sich für uns zur Sünde machen ließ, damit wir die Chance haben, in seinem Reich ewig zu leben, ohne Angriffen des Teufels ausgeliefert zu sein. Jesus ist Satan nichts schuldig geblieben, er hat alle Anklagen, die der Teufel gegen uns vor Gott bringen könnte, weggeschafft, um mit dem Prophetenwort zu reden, ins Meer versenkt, daß sie nicht mehr gegen uns vorgebracht werden können (2. Korinther 5,21; Micha 7,19).

Der Platz der Lüge in unserem Leben?

Ehe wir darangehen, die Folgerungen für unsere eigene Christusnachfolge aus der uns gegebenen biblischen Verkündigung zu ziehen, wird es angebracht sein, den ungeheuer hohen Preis aufleuchten zu lassen, den der Herr Himmels und der Erde für uns aufgebracht hat, um uns aus dem Besitz Satans herauszulösen. Es ist unfasslich, daß Gott mit seinen Geschöpfen nicht die Geduld verloren hat. Vielmehr ließ er sich trotz immer neuer Entgleisungen seitens seiner Menschen zu immer neuen Anstrengungen herausfordern, um seine Leute nicht endgültig an den Teufel als Herrn zu verlieren. Die Liebe Gottes zu uns, seinen Kindern, beginnen wir erst zu erfassen, wenn wir auf unser Zusammenleben in Volk und Familie achten und es gründlich ins Blickfeld nehmen. Daß sich der Allmächtige für uns an das Holz des Fluches schlagen ließ, um die gegen uns bestehende Anklageschrift zerreißen zu können, das übersteigt unser Denken völlig (Kolosser 2,14). Dafür können wir ihm nicht genug danken und ihn vor aller Welt loben.

Nunmehr gilt es, darüber nachzudenken, welchen Platz die Lüge in unserem Leben erobert hat und wie unsere Auseinandersetzung mit ihr in unserem Alltag

auszusehen hat. Es darf keinesfalls aus den Augen verloren werden, welche Gefahren uns auch jetzt noch drohen.

Wir müssen jetzt erst einmal nüchtern festhalten: Unser aller Leben ist von Lüge durchtränkt. Es beginnt mit den Höflichkeitslügen, den getürkten Angaben gegenüber dem Finanzamt und den Versicherungen, den außer Acht gelassenen Feiertagen und dem großzügigen Umgang mit den Verkehrsregeln. Weiter wird zu verweisen sein auf das ungezügelte Verhalten der Geschlechter untereinander gegen Gottes Gebot. Der Gipfel wird schließlich erreicht mit Mord und Totschlag in Familien und Völkern, meist hervorgewachsen aus einem Netz von Lug und Trug. Wir neigen dazu, viele dieser Handlungsweisen als Kavaliersdelikte herunterzuspielen. Dem gegenüber muß unmißverständlich festgehalten werden: Jede Lüge, jede Unwahrhaftigkeit in unserem Alltagsleben spielt dem Satan in die Hände. Wir machen uns mit jeder Lüge zu seinen Kampfgenossen und arbeiten damit gegen Gottes Heilsplan: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Timotheus 2,4). Wenn auch Gottes Heilsplan seit Ostern nicht mehr als ganzer zu Fall gebracht werden kann, so kann auch jetzt noch bis hin zum jüngsten Tag Schaden entstehen, die Chance für Menschen von der ewigen Verdammnis freizukommen, verspielt werden. Damit bietet jede Lüge, aus unserem Munde hervorgegangen, die Möglichkeit, sich zu einem Teilsieg des Teufels auszuwachsen, den Lügner zu seinem Werkzeug zu machen. Angesichts der Entscheidung, die für jeden auf dem Spiel steht – ewiges Leben oder ewige Verdammnis – sind wir aufgerufen, Satans und unseren eigenen Lügen geballten Widerstand entgegen zu setzen. Daß unsere Kraft in diesem Streit nicht viel vermag, werden wir ständig erfahren. So ist unser andauerndes Gebet zu Gott im Namen unseres Herrn Christus um Kraft für diesen Kampf außerordentlich wichtig. Er nämlich hat grundsätzlich klare Verhältnisse zwischen Gott, Mensch und Satan geschaffen. Er hat die Bedingungen erfüllt, die nötig waren, das ins Paradies eingebrochene Böse unschädlich zu machen. Welch hoher Einsatz, Welch harte Arbeitsleistung dafür aufzubringen war, hat uns das Ringen des Allmächtigen mit Satan hinlänglich vor Augen gestellt. Unnachahmlich hat Paul Gerhardt diese Predigt unseres Gottes in seinem Lied: „Auf, auf, mein Herz mit Freuden...“ zusammengefaßt. Da heißt es:

„Er war ins Grab gesenket, / der Feind trieb groß Geschrei,
 eh ers vermeint und denket, / ist Christus wieder frei
 und ruft Viktoria, / schwingt fröhlich hier und da
 sein Fähnlein als ein Held, / der Feld und Mut behält.
 Der Held steht auf dem Grabe / und sieht sich munter um,
 der Feind liegt und legt abe / Gift, Gall und Ungestüm.
 Er wirft zu Christi Fuß / sein Höllenreich und muß
 selbst in des Siegers Band / ergeben Fuß und Hand.“

Umschau

Der Stellenwert einer wissenschaftlichen Neuausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften für konkordienlutherische Kirchen und Theologen geht weit über die Bedeutung normaler theologischer Veröffentlichungen hinaus. Das betrifft nicht nur den deutschsprachigen Horizont, sondern auch den weltweiten Kontext, in dem die hiesigen Textausgaben aufgrund der muttersprachlichen Nähe zu den Ursprungstexten der Reformationszeit naturgemäß als Referenzwerke benutzt wurden. Wir bieten im folgenden eine kritische Besprechung der kürzlich erschienenen neuen Ausgabe der Bekenntnisschriften durch den Theologen Sven Wagschal dar; der auch in seiner Eigenschaft als Bibliothekar mit historischen Texteditionen befaßt ist. Er führt wichtige Gesichtspunkte ins Feld, die nicht übersehen werden sollten und insbesondere hinsichtlich notwendiger Veränderungen und Ergänzungen in künftigen Auflagen oder Editionen der Bekenntnisschriften weiter diskutiert werden müssen.

Sven Wagschal:

Zur Neuausgabe der Bekenntnisschriften

Das Reformationsjubiläum 2017 wirft seine Schatten voraus. Nachdem vor kurzem mit „Unser Glaube“¹ bereits die volkstümliche Ausgabe der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche eine Neuauflage erfahren hat, folgte nun auch die wissenschaftliche Edition², welcher zwei Quellen- und Materialbände beigelegt sind³ und welche augenscheinlich die bisherige Ausgabe⁴ ablösen soll. Diese neue Ausgabe hat in Bezug auf die Übersichtlichkeit erheblich gewonnen: Selbstverständlich wurde der Text nicht mehr in Fraktur, sondern in einer modernen Antiqua gesetzt, was besonders Studenten zu schätzen wissen werden. Im Kleinen Katechismus werden

1 Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, hrsg. vom Luth. Kirchenamt, Gütersloh 2013.

2 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hrsg. von Irene Dingel, Göttingen 2014. (Fortan: BSELK).

3 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien. Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, hrsg. von Irene Dingel, Göttingen 2014. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien. Band 2: Die Konkordienformel, hrsg. von Irene Dingel, Göttingen 2014.

4 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. im Gedenkjahr der Ausburgischen Konfession 1930, Göttingen ¹³1998. (Fortan: BSLK).

erstmalig die bildlichen Darstellungen des lateinischen Konkordienbuchs geboten.⁵ Zudem wurde das Wirrarr der verschiedenen Versionen und Vorformen eines Textes z.B. in der CA erheblich reduziert; man möge das nur mal mit der Vorgängerausgabe vergleichen. Allerdings tritt hier auch das Hauptproblem dieser Edition zutage, nämlich die Frage: Welcher Text wird überhaupt geboten?

Das Vorwort der Neuausgabe gibt an, daß diese Neuedition „[...] einen anderen, an neueren Forschungen orientierten Weg“ beschreibe. „Geboten werden nach wie vor die Bestandteile des Konkordienbuchs von 1580, wobei aber entweder der ‚textus receptus‘ oder die ‚editio princeps‘ eines Bekenntnisses [...] für den Abdruck zugrunde gelegt wurden. Dies kann im Einzelfall durchaus mit dem im Konkordienbuch Dresden 1580 gebotenen Textbestand übereinstimmen.“⁶ „Kann“ – muß aber nicht, und tut es de facto auch nicht. Schon diese Herangehensweise ist problematisch. Es wird nämlich so getan, als gäbe es eine Textfassung, der eine größere Maßgeblichkeit oder Authentizität eigne als der des deutschen Konkordienbuchs von 1580 oder des lateinischen von 1584. Dem ist aber nicht so. Maßgeblich sind die durch die Unterschriften der Stände angenommenen Ausgaben; alle früheren Fassungen der Texte mögen historisch interessant sein, sind aber nicht der verbindliche Text.⁷ Nur eine historisierende Auffassung der Bekenntnisschriften, die in ihnen lediglich Zeugnisse einer vergangenen Epoche sieht, nicht aber mehr die verbindliche Lehrgestalt der evangelisch-lutherischen Kirche, kann so mit den Texten umgehen. Zu dieser Historisierung hat Jochen Eber in seiner Rezension zur neuesten Auflage von „Unser Glaube“ bereits das Nötige gesagt.⁸

Konkret wollen wir uns die Folgen dieser Herangehensweise an einem praktischen Beispiel verdeutlichen. Wir beziehen dabei auch die volkstümliche englische Ausgabe der Bekenntnisschriften ein. Es gibt in der Apologie der Confessio Augustana einen Abschnitt über die Notwendigkeit der guten Werke, welcher sich in AC IV findet. Die englische Ausgabe bietet ihn unter der Nummerierung AC V (III) 227(348)–234(355);⁹ in den BSLK weicht

5 Ähnlich auch die volkstümliche englische Ausgabe der Missouri-Synode, die diese in ihrem eigenen Concordia-Verlag herausgebracht hat: Concordia. The Lutheran Confession. A Reader's Edition of the Book of Concord, General Editor Paul Timothy *McCain*, St. Louis 2006. (Fortan: Concordia). Hier S.316ff.

6 BSELK S.V.

7 Vgl. dazu die historische Einleitung Concordia S.XVIII–XXII. So auch Irene *Dingel* in der Einleitung zu den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: „Das lateinische Konkordienbuch Leipzig 1580 (4^o) gilt deshalb als Privatausgabe Selneckers. *Die erste authentische Ausgabe auf Latein lag erst mit dem Druck Leipzig 1584 vor.*“ [Hervorhebung S. W.] BSELK S.5.

8 Jochen *Eber*, Rezension zu „Unser Glaube“, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 28(2014), S.294–296, hier besonders S.296.

9 Concordia S.135f.

diese Numerierung leicht ab und lautet dort AC IV 348(227)–355(234).¹⁰ Wir können den Text sogar in dem Vorläufer der BSLK, den Symbolischen Büchern,¹¹ auffinden; dort ist es AC III, 227–234.¹² Auch in der noch von Pöhlmann herausgegebenen vorletzten Auflage von „Unser Glaube“¹³ läßt sich dieser Abschnitt leicht nachweisen.¹⁴ Suchen wir ihn nun jedoch in den BSELK,¹⁵ so stehen wir verloren da: Man hielt es nämlich nicht für nötig, die alte Numerierung weiterhin zu bieten. Lediglich die Seitenzahlen der BSLK werden am Rande nachgewiesen.¹⁶ An dieser Stelle ist zu fragen: Was nützt uns die neue Ausgabe, wenn man sowieso den Vorgänger braucht, um eine Stelle nachweisen zu können?¹⁷ Aber es kommt noch schlimmer: Wenn wir die Seite 227 der BSLK in den BSELK aufschlagen, so finden wir – nichts. Es gibt diesen Text nicht mehr. Denn für die Apologie wurde in den BSELK nicht der maßgeblich lateinische Text von 1584 zugrunde gelegt, sondern eine von Melanchthon bearbeitete und gekürzte Version, die er kurz nach der ersten Veröffentlichung als „Editio Secunda“ September 1531 als in seinen Augen bessere Variante herausgegeben hat.¹⁸ Diese Editio Secunda wurde zwar dem lateinischen Konkordienbuch von 1580 zugrunde gelegt, aber dieses wurde nicht umsonst abgelehnt und durch die maßgebliche Ausgabe 1584 ersetzt, welche den längeren Text der Editio princeps vom April 1531 bietet. Die in der Einleitung zur AC aufgestellte Behauptung,¹⁹ die Editio Secunda sei der für die Reformationszeit maßgebliche Text, ist haltlos, da es hier nicht um eine Privatschrift Melanchthons geht²⁰, sondern um eine von der Lutherischen Kirche

10 BSLK S.227. Diese Differenz macht das Auffinden in der jeweils anderen Edition nicht unmöglich, auch wenn sie es etwas erschwert.

11 Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche deutsch und lateinisch, besorgt von J. T. Müller, Gütersloh 121928. (Fortan: Symbolische Bücher).

12 Symbolische Bücher S.146.

13 Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, bearb. von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 2004.

14 Ebda. S.233f.

15 Oder auch in der aktuellen Ausgabe von „Unser Glaube“.

16 Dieser Nachweis wiederum fehlt völlig in „Unser Glaube“, der Leser kann somit diesen Text dort nicht finden. Wie wir gleich sehen werden, ist das dennoch völlig ohne Belang, da von „Unser Glaube“ das Gleiche gilt, was wir bei den BSELK aufzeigen werden.

17 Diese Frage ist von eminenter Bedeutung, denn ältere theologische Texte zitieren die Bekenntnisschriften nicht nach den BSLK, sondern nach der internen Numerierung. Ein Benutzer der BSELK ist in einem solchen Falle verloren.

18 Vgl. dazu die Einleitung zur AC, BSELK S.232–233.

19 BSELK S.233 und 234.

20 Und somit auch nicht um die Privatmeinung Melanchthons. Melanchthon hielt zweifellos auch die CA Variata für besser als die Invariata. Auch jene wurde in diverse Bekenntniskorpora aufgenommen. Aber all das ist völlig irrelevant für die Frage, welcher Text in eine Ausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften gehört.

offiziell angenommene Bekenntnisschrift. Und deren Text ist ausschließlich die Fassung des lateinischen Konkordienbuchs 1584 und des deutschen Konkordienbuchs 1580.²¹ Alle anderen, auch älteren, Textfassungen gehören in den Apparat.

Was ist also von der Neuausgabe, den BSELK zu halten? Diese Ausgabe ist höchst problematisch.²² Sie ist für den wissenschaftlichen Gebrauch mit erheblichen Schwierigkeiten belastet – nicht nur, weil durch den Wegfall der Numerierung ihr Einsatz für historische und systematische Zwecke unmöglich geworden ist, sondern vor allem auch dadurch, daß zwischen den BSLK und den BSELK keine Kontinuität in der Textgestalt mehr besteht, oder anders ausgedrückt: weil die BSELK einen neuen, anderen Text bieten. Und so gesehen ergibt der Wegfall der Numerierung plötzlich auch Sinn: Diese Ausgabe ist etwas völlig Neues und braucht darum die Kontinuität mit der Vergangenheit nicht zu wahren. Für die Lutherische Kirche in Deutschland erhebt sich aber daraus die Frage, ob sie nicht ihrerseits eine verbindliche Ausgabe der Bekenntnisschriften herausgeben sollte, die die in die Jahre gekommenen Ausgaben von 1930 bzw. davor die Symbolischen Bücher ersetzen kann. Die BSELK jedenfalls vermögen das nicht zu leisten.

21 Ironischerweise basiert die freie deutsche Übertragung der AC durch Justus Jonas durchaus auch auf der Editio Secunda, vgl. BSELK S. 234. Aber das ist hier ohne Belang, da der deutsche Text eine eigenständige Geschichte hat, die nur für Fragen nach der maßgeblichen Fassung des deutschen Konkordienbuchs wichtig ist.

22 Und diese und die folgenden Aussagen gelten ausdrücklich auch für die neueste Auflage von „Unser Glaube“!

Von Büchern

Sigmund von Birken, Anhang zu Todes-Gedanken und Todten-Andenken, Emblemata, Erklärungen und Andachtlieder zu Johann Michael Dilherr's emblematischer Hand- und Reisepostille, hrsg. von Johann Anselm Steiger, Teil I: Texte; Teil II: Apparate und Kommentare, (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 7/1 und 7/II, hrsg. von Klaus Garber, Ferdinand van Ingen, Hartmut Laufhütte und Johann Anselm Steiger), Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2012, XL, ISBN 978-3-11-029733-1, 1146 S., 199,95 €.

Auf die literaturwissenschaftliche Einordnung der geistlichen Lyrik Sigmund von Birkens sowie die editorischen Grundsätze der Birkengesamtausgabe sind wir bereits in unserer Besprechung von Birkens „Todes-Gedanken“ in einem der früheren Hefte dieser Zeitschrift eingegangen.¹ Darauf sei um der Kürze willen eigens hingewiesen. Das gilt um so mehr, als der vorliegende Doppelband zum einen die Edition der „Todes-Gedanken“ mit der Publikation des im Birken-Nachlaß im Nürnberger Germanischen Nationalmuseum handschriftlich vorliegenden „Anhangs“ zum Abschluß bringt. Zum andern bietet die Veröffentlichung von Birkens poetischen und emblematischen Beiträgen zu Johann Michael Dilherr's „Hand- und Reisepostille“ nach den lebensgeschichtlich-seelsorglich orientierten „Todes-Gedanken“ einen kirchenjahreszeitlich-homiletisch ausgerichteten weiteren Grundpfeiler der geistlichen Lyrik des kaiserlich gekrönten Nürnberger Barockdichters.

26 Gedichtstexte und drei prosaische Stücke zu unterschiedlichen geistlichen Themen enthält der zunächst abgedruckte Anhang, wobei die Gebetsthematik alle Texte miteinander verbindet und es für 15 der handschriftlichen Texte Druckfassungen in anderen Werken Birkens gibt, worauf Steiger jeweils in seiner Kommentierung hinweist. Die Texte geben Zeugnis von einer genuin lutherischen, sakramental ausgerichteten Jesusfrömmigkeit. Dazu gehört die zentrale, durch Joh 15 (Weinstockrede) geprägte prosaische Meditation Jesu Christi als eines Lebensbaumes. Die biblisch-theologischen Motive der Brautmystik sowie der Blut- und Wundenmystik ziehen sich durch viele Gedichte. Mit seinem sühnenden Blutvergießen am Kreuz hat Christus als Bräutigam die Medizin gestiftet, durch deren Anwendung in Buße und Abendmahl er selbst die Kirche bzw. die fromme Seele als seine Braut heiligt und heilt. So stillt

¹ Sigmund von Birken, *Todten-Andenken und Himmels-Gedanken oder Gottes- und Todes-Gedanken*, hrsg. von Johann Anselm Steiger, Teilband 1: Texte; Teilband 2: Anmerkungen, (Sigmund von Birken, Werke und Korrespondenz 5/1 und 5/II, hrsg. von Klaus Garber, Ferdinand van Ingen, Hartmut Laufhütte und Johann Anselm Steiger), Tübingen 2009, in: *Lutherische Beiträge* 16, 2011, S.191–195.

er den Durst nach Gnade, Vergebung, Erlösung, befreit von der Sehnsucht nach den sündigen Verlockungen der Welt und richtet den Beter aus auf eine zuversichtliche Vorfreude auf das Gnadengericht Christi und das von ihm den Seinen zubereitete himmlische Hochzeitsmahl. An biblischen Texten meditiert Birken den 116. Psalm als Danklied für die Sündenvergebung, die biographisch gedeuteten Geschichten vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Sohn, Ps 19,15 zum Thema „Gebet“. Trinitarisch angeordnet sind die an Vater, Sohn und Geist gerichteten Texte: „Himmlische Vater-Zuflucht“, „Himmlische Bruder-Zuflucht“ und „Der Himmlische Anwalt“, die Mt 7,11, Joh 20,17 und Gen 45,4 sowie Röm 8,26 betend ausdeuten. In zwei weiteren Gedichten schöpft Birken auf Grund von Ps 39 „Zuversicht zur göttlichen Allmacht“ und auf Grund von Lk 18,7 „Zuversicht zur göttlichen Wahrheit“, bevor er in einem weiteren Gebet die Wunderkraft des Glaubens nach Mt 21,17–21, Mk 9,23 und Joh 14,12 bedenkt. Doch auch dem „glimmenden Glaubensdocht“ ist ein Gebet gewidmet ebenso wie jeweils dem Gottesdienst am Sonntag wie im Alltag („Arbeit-Empfehlung“). Ps 20 nachsprechend dichtet Birken eine „Vorbitt-Andacht“ fürs „Teutsche Land“ sowie ein Hochzeitsvorbereitungsgebet, in der sich die Strophe findet: „Dein Wort mit der EhLieb hat, / deine Lieb zur Kirch, gebildet. / auch dein‘ erste Wunderthat, / hat ein HochzeitFest behüldet. / Eine Seel auch mir zugibe, / die ich, die, wie ich, dich liebe“ (1, 73). Der Kampf mit den Anfechtungen durch Welt, Sünde und Teufel und die damit einhergehende Fokussierung des Lebens auf das himmlische Ziel prägt die letzten drei Gebete.

Der zweite Teil des vorliegenden ersten Teilbands umfaßt die ebenfalls handschriftlich im Birken-Nachlaß vorliegenden Gedichte, die in die zweite Auflage von Johann Michael Dilherrs emblematischer Hand- und Reisepostille „Hertz- und Seelen-Speise“ (Nürnberg, 1663) aufgenommen wurden. Diese Edition ist deshalb sowohl gattungsgeschichtlich als auch literaturgeschichtlich von unschätzbbarer Bedeutung, weil sie nicht nur in einzigartiger Weise Birkens auf die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres bezogene Dichtkunst, die sogenannte „Perikopenlyrik“, in einem vollständigen Zyklus darbietet, sondern weil sie auch die intensive Zusammenarbeit und Freundschaft Birkens zu dem Nürnberger lutherischen Theologen und Prediger Dilherr dokumentiert. Auch liturgiegeschichtlich ist das Gesamtwerk bedeutsam, zeigen doch die insgesamt 82 Gedichte, die auch die Marienfeste und Aposteltage einschlossen, welch hohen Rang das Heiligengedenken im Luthertum vor dem Aufkommen des Pietismus und der Aufklärung innehatte.

Die auf Dilherrs Einladung erfolgte Mitarbeit Birkens an der Postille geht dabei weit über die handschriftlich überlieferten Gedichte hinaus. So entwarf er eine große Zahl der den Textteilen für jeden Feiertag beigefügten Embleme oder besprach die von Dilherr vorgelegten kritisch mit diesem. Einen Teil der Entstehungsgeschichte rekonstruiert Steiger an Hand des Briefwechsels zwischen Birken und Dilherr, der allerdings abbrach, als Birken im Jahr

1660 von Bayreuth nach Nürnberg übersiedelte, wo er dann als Nachfolger Harsdörffers die zentrale Rolle im Pegnesischen Blumenorden (aus dessen Archiv die Handschriften stammen) spielen sollte. Auch mit Harsdörffer gemeinsam hatte Dilherr bereits ein emblematisch-homiletisches Werk zum Kirchenjahr herausgegeben (*Drei-ständige Sonn- und Festtag-Emblemata*, hrsg. von D. Peil, Neudruck Hildesheim 1994).

Interessant ist, daß die Abfolge der Gedichte in Birkens bisher unveröffentlichter Handschrift dem Kirchenjahr folgt, die Marien- und Aposteltage also in die Reihung der Sonntage eingeschoben sind, während Dilherr in seiner Postille wie in den meisten damaligen Postillendruckern die Festtage separiert im Anschluß an den Ewigkeitssonntag zum Abdruck bringt. Dilherr für den Handgebrauch bestimmte – und insofern auch frömmigkeitsgeschichtlich aufschlußreiche – Postille bot aber neben seinen Predigten und den dazu gehörigen Emblemen nicht nur die 82 Gedichte dar, die Birken zu den jeweiligen Emblemen der Festtage verfaßt hatte, sondern 370 weitere lyrische Texte Birkens, die thematisch besonders den hohen Festtagen und den an ihnen gepredigten Evangeliumstexten gewidmet waren. Nimmt man die zahlreichen, ebenfalls von Birken verfaßten vierzeiligen Bildunterschriften (subscriptions) hinzu, so befanden sich in Dilherrns Postille 459 kurze und lange Gedichte aus Birkens Feder. Diese Gedichte Birkens kommen in Dilherrns Postille fortlaufend numeriert zum Abdruck und nehmen Bezug auf den jeweiligen kirchenjahreszeitlichen Anlaß, auf das Emblem sowie zusammen mit dem zugrunde gelegten Perikoptext auch auf die abgedruckte Predigt Dilherrns selber. Steiger dokumentiert diese Gedichte ebenso wie die Embleme vollständig in seinem Kommentarband. Auf diese Weise lassen sich Text- und Kommentarband durchweg parallel lesen und betrachten. Somit (und durch die von Steiger in bewährter Weise in großem Umfang zitierten Paralleltexte aus der Predigt- und Meditationsliteratur sowie der Loci-Dogmatiken der nachreformatorischen Zeit, aber auch früherer Epochen der Kirchengeschichte) wird auch der Kommentarband wieder zu einer unerschöpflichen Fundgrube überragend schöner und geistig tiefgründiger Texte zu allen Themenbereichen christlicher Theologie. Besondere Berücksichtigung fanden bei der Auswahl der Quellen Autoren, deren Werke für Birken, der ja selbst Theologie in Jena studiert hatte, in Nürnberg nachweislich über das Druckhaus Endter verfügbar waren.

Textband und Kommentarband eignen sich daher neben der wissenschaftlichen Arbeit ohne weiteres auch für eine lectio continua, die in diesem besonderen Fall insbesondere auch für heutige Prediger von hohem Reiz ist. In Birken und Dilherr fanden zwei methodisch bzw. künstlerisch unterschiedlich arbeitende Autoren zusammen, die durch ein geistliches Anliegen verbunden waren, nämlich das irdische Leben der Glaubenden zu einer gottesdienstlichen Vorbereitung auf die himmlische Vollendung zu machen.

Diesem Zweck diene die hochkomplexe und dabei in jedem Fall gründlich durchdachte Zusammenführung der lyrischen, homiletischen, katechetischen, emblematischen und musikalischen Textgattungen. Denn Birken versah seine Gedichte mit Hinweisen auf die jeweilige Kirchenliedmelodie, nach welcher sie gesungen werden konnten. Die Embleme wiederum zielten auf ein vertieftes, visuelles „Einbilden“ der gepredigten, gedichteten und gesungenen Inhalte des göttlichen Wortes. Dilherr macht diese Multimedialität sich und seinen Lesern explizit zunutze, wenn er am Ende einer jeden Predigt „eine in Frage und Antwort formulierte Katechese“ bietet, „in der die dispositio der Predigt und deren Hauptpunkte rekapituliert werden“. Dabei endet dieser Abschnitt jeweils „mit einer Beschreibung des zur Predigt gehörenden Emblems und einem Schlußgebet“ (ab S.398 bei jeder Predigt!).

Steiger schreibt in der Einleitung: „Was die *Emblematische Haus= und Reise=Postill* von anderen vergleichbaren Druckwerken unterscheidet, ist ... die Vielfalt der lyrischen Aneignungspotentiale, die die wahre Flut von Gedichten aus der Feder Birkens bietet. Die Gedichte zielen darauf, die homiletische argumentatio Dilherrs mit lyrischen Mitteln einerseits zu unterstützen und sie andererseits (den Gepflogenheiten der zeitgenössischen ars memorativa entsprechend) zusammenzufassen und singbar zu machen. Letzterem dienen die Melodieangaben, die sämtlichen Emblemgedichten (wie auch den Reiseliedern und dem Morgenlied) beigegeben sind. Stärker konzeptionell durchdacht als andere Konkurrenzprodukte ist die Emblematische Postille auch insofern, als Dilherr in seinen Predigten auf die Emblemata detailliert eingeht, was für eine zusätzliche intertextuelle Vernetzung nicht nur von Wort und Bild, sondern auch der unterschiedlichen zur Verwendung kommenden Textgattungen sorgt, die dem jeweils zugrundeliegenden Bibeltext eine je eigenständige, ja charakteristische Exegese angedeihen lassen – aber doch so, daß sie sich wechselseitig amplifizieren“ (S.XXV). Gegen die lange Zeit in der Forschung wirksame Tendenz, die lutherische Orthodoxie als verkopft abzustempeln und gegenläufige Erscheinungen als Spielarten eines „Vorpietismus“ zu qualifizieren, hält er zudem fest: „Im Pietismus ... wird man Vergleichbares vergeblich suchen, weswegen es überfällig ist, die auch im Hinblick auf ihre unsachgemäße Teleologie absurde Bezeichnung Dilherrs als eines Früh- oder Vorpietisten ein für allemal ad acta zu legen“ (S.XXVII).

Sechs exemplarische Seiten aus den beiden handschriftlichen Hinterlassenschaften Birkens bietet noch das Vorwort des ersten Bandes im Faksimiledruck dar. Darüber hinaus finden sich auch im Bildanhang des zweiten Bandes zahlreiche Abbildungen, so der theologisch programmatische Titelkupferstich von Dilherrs Postille sowie Emblemfindungen Birkens, die Dilherr bereits in der ersten Auflage seiner Postille drucken ließ, in der die Gedichte Birkens noch fehlten. Zudem finden sich in einem Textanhang weitere Gedichte, die Birken zur Postille beigegeben hatte und die in seiner

Handschrift fehlen, nämlich vier Reiselieder und zwei Abschlußgedichte, in denen Birken die geistliche Programmatik des Gesamtwerks der Postille in gottesdienstlich-eschatologischer Perspektive noch einmal bündelt. Zahlreiche weitere Auflistungen erschließen die Gedichte in poetologischer Hinsicht (Rhythmen, Reim- und Binnenreimpositionen). Für Theologen und Prediger besonders nützlich ist über das Literaturverzeichnis und das Personenregister hinaus das umfangreiche Bibelstellenregister. Zu jeder Predigt bzw. zu jedem Sonn- und Feiertag des Kirchenjahres bekommt der Leser so ein Netz von biblischen Bezügen, bildhaften Veranschaulichungen und theologischen Motiven und damit zugleich unterschiedlichste Anstöße, für eine geistliche Vertiefung des Gottesworts.

Da es unmöglich ist, die Fülle der Gedanken an dieser Stelle zu systematisieren, sei am Beispiel eines Sonntags die Vorgehensweise Birkens vor Augen geführt. Zum 1. Sonntag nach Epiphania predigt Dilherr über Lukas 2,41–52, die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel. Das Emblem zeigt Jesus als Kind hinter einem aufgeschlagenen Buch, in welchem Joh 5,39 geschrieben steht: „Suchet in der Schrift ...“. Die subscriptio unter dem Emblem lautet:

„Der gefundene JESUS.

JESUS/ mit den Eltern gehend auf das Fest/ verlohren wird:

Dritter Tag/ findt Ihn im Tempel. Tugend seine Jugend ziert.

In dem Tempel/ in der Bibel/ suche dieses Gottes-Kind:

GOTTES Buch/ ist seine Wiege, Sprüche seine Windeln sind.“

Die Inscriptio wiederum, die Dilherr auch in der Schlußkatechese seiner Predigt aufruft, lautet:

„Wenn du mich findest an keinem Ort: / So suche mich/ in meinem Wort.“

In seinem Hauptgedicht, das sich auch in der Handschrift findet, thematisiert Birken die Erfahrung des Beters, Jesus durch eigene Sünde verloren zu haben. In der zweiten Strophe bedenkt er, daß Jesus nicht bei seinen irdischen Gefährten zu finden ist, die ja selber wie er Fleisch und Blut und damit Sünder sind. Erst als er sich aufmacht, um im Tempel seines Wortes zu suchen, versteckt Jesus sich nicht mehr, sondern wird für den Glauben greifbar. Die folgenden Strophen erbitten die Verstetigung dieser Ausrichtung auf Jesus und sein Wort auf der noch vor dem Beter liegenden Lebensbahn. Fünf weitere lyrische Zugaben Birkens sind dann angefügt. Unter der Überschrift „Der Tempel“ redet er seine Leser als Gotteskinder an und stellt ihnen, die sich in des Vaters Haus einfinden, um Gottes Angesicht zu suchen, den Segen und die Einkehr Gottes in ihrem eigenen Haus in Aussicht. Im zweiten Gedicht unter der Überschrift „Warum hast du uns das gethan“ appliziert Birken die Not der verzweifelt den Sohn suchenden Eltern Jesu auf die Anfechtung des Christenmenschen, der sich von Christus verlassen dünkt. Der Beter wird dabei dessen inne, daß er selbst es ist, der durch eigenes Irregehen Christus verlassen hat, was dann in die Bitte

mündet: „Jesu/ mein Verlassen du / wollst nit mit Verlassen rächen.“ Im nächsten Gedicht unter dem Titel „Des JESUSleins Wachstum. Kinds=Seufzer“ erbittet der Dichter von Jesus, ihm ebenfalls Reife und geistliche Weisheit zu schenken. Auch das folgende Gedicht, „Er war ihnen untertan“, nimmt Jesus als Exempel und mahnt den Betrachter zur Ehrfurcht gegenüber Gott und gegenüber den ihm von Gott Vorgesetzten. Im letzten Gedicht wird „JESUS der Zimmermann“ im Horizont der Ersten und der Letzten Dinge angerufen als derjenige, der im Himmel ein Haus für den Beter bereitet hat. Ist jenes Ziel schon gewiß, so ist der Weg dorthin ein Weg der Kreuzesnachfolge, auf welchem Christus nicht nur derjenige ist, der das je spezifische Kreuz der Christen zimmert und zu tragen auferlegt, sondern es auch tragen hilft.

Über seinen literaturwissenschaftlichen und predigtgeschichtlichen Wert für die Forschung hinaus ist dieser Doppelband mithin auch eine unerschöpfliche Fundgrube an Einsichten und Anstößen zu den Evangelientexten des Kirchenjahrs. Birkens und Dilherrns Koproduktion ist ein exzellentes Beispiel dafür, wie die in der Orthodoxie zu ihrer Blüte gekommene biblisch-christologische Hermeneutik einschließlich einer gründlich durchdachten und filigran durchgeführten figürlichen Schriftauslegung seelsorglich, homiletisch und katechetisch nutzbar gemacht werden konnte. Hier wurde die Multimedialität der Selbstoffenbarung Gottes in der in Christi Menschwerdung und Passion kulminierenden Heilsgeschichte kongenial fortgeschrieben.

Armin Wenz

Bo Giertz, Aus der Nähe Gottes leben. Andachten für das Kirchenjahr; Übersetzer aus dem Schwedischen: Dr. Friedemann Lux, Neuauflage: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Gr. Oesingen 2014, ISBN 978-3-86147-340, 823 S., 12,80 €.

Schon von der ersten zweibändigen, noch vom Hänssler Verlag im Jahr 2000 besorgten Auflage, die schon jahrelang nur noch antiquarisch erworben werden konnte, hieß es, sie seien Andachtsbücher „der etwas anderen Art“. Das läßt noch immer aufhorchen und rechtfertigt in jedem Fall eine ernsthafte Beschäftigung mit diesem Werk.

Bo Giertz, geboren am 31. August 1905, gestorben am 12. Juli 1998 in Göteborg, als Jugendlicher noch Atheist, war ein weltweit bekannter und geachteter lutherischer Bischof und christlicher Schriftsteller in Schweden. In manchen Bücherregalen finden wir noch heute aus seinem bedeutenden literarischen Schaffen den – übrigens auch verfilmten – Roman: „Und etliches fiel auf den Fels“. Als Schriftsteller war er eng verbunden mit seinem

deutschen Freund Edzard Schaper. Wir kennen ihn als einen konservativen Lutheraner, der nach der Entscheidung des schwedischen Parlaments und der schwedischen Staatskirche, Frauen zur Ordination zuzulassen, ein Führer der Opposition in Schweden wurde. Als Bibelausleger hatte er ja zwischen 1976 und 1982 einen zwölfbändigen Bibelkommentar herausgegeben. Was seine Spiritualität anbetrifft, wird von ihm gesagt, daß er in Schweden pietistische und hochkirchliche lutherische Theologie zusammenzubringen suche. Wer mit seinem in Schweden bereits 1973 erschienenen Andachtsbuch – Att tropa Kristus – lebt, merkt schnell, daß diese Beurteilung des begnadeten Theologen längst nicht ausreicht.

Nun hat der Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms in Groß Oesingen alle Rechte für die Neuauflage erworben und einen schönen Neudruck gewagt. Gratulation! Neu ist: Das bisher zweibändige Andachtsbuch ist nun in *einem* Band vereint, die Schrift ist auch für alte Augen lesbarer geworden, bisher schmerzlich fehlende Bibelstellenregister wurden hinzugefügt und es ist wohl insgesamt ein Layout gelungen, das jeden Tag neu zu einer Andacht in der Familie – oder auch allein – einlädt.

- Ein Andachtsbuch der anderen Art! Was ist das Besondere an den Andachten?
- Ein einziger Verfasser hat für jeden Tag des Kirchenjahres, also ab 1. Advent, eine Andacht geschrieben ohne dadurch einseitig oder langweilig zu werden. Anderswo wird das – manchmal auch vergeblich – zu vermeiden versucht dadurch, daß *viele* Autoren daran beteiligt sind. Wenn sich bei Bo Giertz gelegentlich Gedankengänge überschneiden, so lernt man Tag für Tag – fast unbemerkt – immer ein Stück gute lutherische Theologie mehr; es ist und bleibt eben ein Werk „aus *einem* Guß“.
 - Die Andachten sind vom ersten bis zum letzten Wort wirkliche echte Bibelauslegung eines Bibelauslegers und zugleich Seelsorgers ohne Gags und Geschichtchen, und doch wird der Leser und der Beter ganz aktuell mit hineingenommen in das spannende biblische Geschehen, so daß „lockerere“ Zutaten nur stören und ablenken würden. Sonst übliche, manchmal auch gewünschte Anwendungen und Lebensrezepte sucht man vergeblich. Man wird auch von einem schwedischen Bischof keine Einbeziehung des deutschen lutherischen Kirchenliedes in die Andachten erwarten dürfen, zumal das Buch ja auch ursprünglich für schwedische Christen geschrieben wurde und auf einige Besonderheiten im schwedischen Kirchenjahr wird man durch spezielle Bemerkungen hingewiesen.
 - Der Sprachstil von Bo Giertz – oder des Übersetzers? (als Nichtkenner der schwedischen Sprache vermag ich das nicht zu beurteilen) – ist keine ältliche Kirchensprache, sondern gibt sich durchaus schnörkellos und modern. Als ehemaliger Atheist weiß Bo Giertz offenbar noch, was draußen, außerhalb der Kirchenmauern los ist und wie dort direkt gesprochen wird, was wir oft längst vergessen haben oder gar nicht mehr wahrnehmen können.

- Mit jeder Andacht wird die lutherische Rechtfertigungslehre so durchbuchstabiert, daß sie den Leser wirklich begleitet, ja formt. Wer mit diesem Buch und seinen anspruchsvollen Andachten – vielleicht sogar mehrmals – durch ein Kirchenjahr gewandert ist, hat eine ganze Menge von unserem lutherischen Glauben, Lehren und Bekennen verinnerlicht und lernt – ob jung oder alt – täglich, was das bedeutet: „Aus der Nähe Gottes leben“.
- Schade finde ich, daß der *Übersetzer* wiederholt die Textfassung des sogenannten „ökumenischen“ Glaubensbekenntnisses zitiert, das es so 1973 bei Bo Giertz noch nicht gegeben hat. Damit wurden Begriffe, wie z.B. „Hölle“ mit „Totenreich“ wiedergegeben. Ist es möglich, daß bei der Übersetzung aus dem Schwedischen noch andere Verflachungen geschehen sind?
- Noch ein Wort zu den jeweils hinzugefügten *Gebeten*. Sie sind – auch soweit sie nicht aus den Psalmen und dem biblischen Gebetsschatz entnommen sind – schlicht und herzlich, besser: herzbewegende Gespräche mit Gott, dem Vater, mit seinem Sohn Jesus Christus, dem Sünderheiland oder mit dem Heiligen Geist, mitbetbar wirklich für jeden. Der Verfasser schreibt in seinem Vorwort, daß das „Amen“ am Schluß eines Gebetes öfter absichtlich weggelassen worden sei, um daran zu erinnern, daß diese Gebete *alle* generell um persönliche Anliegen erweitert werden wollen und zu eigenen persönlichen und aktuellen Einfügungen einladen. Es sind also keine Gebete in festgefügt liturgischen Formen. Sie sind fast an jeder Stelle erweiterbar, also auch wieder ein besonderer Akzent dieser unvergleichlichen Andachten.

Johannes Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

Kryptocalvinisten = Bezeichnung für Calvinisten (reformierte Christen, die die Lehren des Johannes Calvin vertreten), die sich in lutherischen Gebieten und Kirchen verborgen hielten – **Teleologie** = Lehre von der Zweckmäßigkeit

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

Pfarrer i.R. Hans-Wolf Baumann	Weststr. 16 08485 Lengenfeld
Propst. i.R. Christoph Horwitz	Am Schlatthorn 57 21435 Stelle
Bischof i.R. Dr. Jobst Schöne	Fischerhüttenstr. 87 14163 Berlin
Sven Wagschal	Ludwig-Krapf-Str. 5 72072 Tübingen

Die Kirche ist in erster Linie ein Bund des Glaubens und des Hl. Geistes in den Herzen, der dennoch äußere Kennzeichen hat, um erkannt zu werden, nämlich die reine Lehre des Evangeliums und die mit dem Evangelium Christi übereinstimmende Verwaltung der Sakramente.

Philipp Melanchthon, Apologie. Von der Kirche

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- J. Schöne: Was eine lutherische Kirche nie aufgeben kann
R. Slenczka: Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes
G. Spieth: Das russische Luthertum

Rezensionen:

- H. Auel: U. Asendorf, Luther neu gelesen

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
Rev. Dr. des. Jonathan Mumme, Concordia University,
12800 North Lake Shore Dr., Mequon, WI 53097
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

these

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2015

ISSN 0949-880X

20. Jahrgang

Aufsätze:

- R. Slenczka: Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes und die Leit- und Leidbilder des Menschen 207
- G. Spieth: Das russische Luthertum in Überlieferung und Erneuerung 231



Luth. Beitr. 2015

Inhalt

Aufsätze:

- | | | |
|--------------|--|-----|
| R. Slenczka: | Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes und die Leit- und Leidbilder des Menschen | 207 |
| G. Spieth: | Das russische Luthertum in Überlieferung und Erneuerung | 231 |

Rezensionen:

- | | | |
|-----------|-----------------------------------|-----|
| W. Weber: | V. Mangalwadi, Das Buch der Mitte | 265 |
|-----------|-----------------------------------|-----|

Dokumentation:

- | | | |
|--|-----------------------------|------------|
| Luth
Einigungswerk: | Kann die EKD Kirche werden? | 267 |
| Inhaltsverzeichnis des 20. Jahrgangs 2015 | | 269 |

Zum Titelbild

Mitteltafel des Altars der Stadtkirche St. Marien zu Wittenberg aus dem Jahre 1547. Lucas Cranach d.Ä. (1472–1553), der mit seiner Familie der Familie von Martin Luther eng verbunden und befreundet war, schuf diesen Altar in Absprache mit dem Reformator Luther, der jedoch bereits ein Jahr zuvor starb und daher diesen Altar nie in Vollendung gesehen hat. Bezeichnend ist, daß die Beiden auf allen Flügeln des Altars damals noch in Wittenberg lebende Männer und Frauen aus dem Kreis der Reformatoren darstellen wollten. Hier am runden Abendmahlstisch ist Jesus (links) mit einigen von ihnen (statt seiner Jünger) um das Passahlamm – in der Mitte des Tisches – versammelt. Es wird gerade der Augenblick dargestellt, in dem Christus sich dem Verräter Judas zuwendet, während alle anderen Jünger entsetzt an sich selbst zweifelnd fragen: „Bin ich's?“ Im Vordergrund rechts wird dem als „Junker Jörg“ dargestellten Luther von dem Mundschenk ein Becher Wein gereicht, der symbolisieren soll, daß es als kostbares Erbe der lutherischen Reformation nun auch den Laien der Becher oder Kelch beim Abendmahl nicht mehr vorenthalten wird. Dieser Mundschenk ist Lucas Cranach d.J., geboren 1515, dem wir also das diesjährige 500. Cranach-Gedenk-Jahr verdanken.

J.J.

Quelle des Photos: Das Druckatelier Rostock

Reinhard Slenczka:

Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes und die Leit- und Leidbilder des Menschen. Zur Gleichstellungsideologie des ‚Gender-Mainstreaming‘^{*}

Einleitung:

Sie haben ein höchst aktuelles und brennendes Thema ausgewählt. Es ist im rechten Verständnis *ein dogmatisches Thema*. Aber dazu muß man wissen: *Dogma* ist ein Reizwort; dogmatisch ist ein Schimpfwort. Hingegen erscheint es in Gesellschaft und Kirche als ein Vorzug, gegen Dogmen und undogmatisch zu sein. Doch gerade ein solcher Antidogmatismus ist das deutlichste Kennzeichen für Dogma, indem behauptet wird: Das ist doch so, wie ich das meine.

Man versteht Dogma, zumal im kirchlichen Bereich, als Vorschrift, deren Anerkennung im Glauben gefordert wird. Allerdings: Wir glauben nicht an Dogmen, sondern was wir glauben, das ist unser Dogma.

Die Wirklichkeit des Dogmas und des Dogmatischen liegt in den Abgründen unserer Bewußtseinsinhalte und Urteilsmaßstäbe. Das ist der Bereich in jedem Menschen, bei dem es um Bewußtsein, Gewissen, Überzeugung, um Herz und Sinn, Gefühl, Meinung, Geschmack und dergleichen, mithin im weitesten Sinn um Glauben geht. In diesem schwer zu fassenden Bereich sind wir Menschen verletzlich und können daher auch verletzend werden. Mit Hilflosigkeit und Empörung stehen wir diesen Erscheinungen in unserer Gegenwart gegenüber. Diese Hilflosigkeit kommt auch darin zum Ausdruck, daß ständig nach Toleranz und Respekt gerufen wird, um die in der Gesellschaft aufbrechenden Konflikte zu bewältigen. Doch auf diese Weise werden, und das zeigt sich gerade bei unserem Thema mit aller Deutlichkeit, lediglich neue Dogmen durchgesetzt, und dies meist mit erheblichem Zwang. Deshalb ist es nötig, für unser Thema folgendes zu beachten:

Die Trennung von Staat und Kirche nach der Weimarer Reichsverfassung von 1919 (Art. 137: „*Es besteht keine Staatskirche*“) bedeutet bei uns lediglich, daß die Kirchenverwaltung nicht mehr durch staatliche Konsistorien und einen staatlichen Summepiscopus, sondern durch die Kirchen selbst durchgeführt wird. Also: Kirchenverwaltung geschieht nicht durch den Staat, sondern durch die Kirchen selbst.

Religion ist jedoch keineswegs auf die christliche Kirche begrenzt. Seit dem Altertum gibt es eine sogenannte „*politische Theologie*“, die auch

* Gemeindevortrag in der Mariengemeinde der SELK Berlin-Zehlendorf. Kirchweihfest am 1. Februar 2015.

als „Zivilreligion“ bezeichnet werden kann. Dabei handelt es sich um die Elemente, die eine politische Gemeinschaft verbinden und tragen, also etwa die Grundlagen von Recht und Sitte, Werte, Sprache, Geschichte, Nationalhymnen, Fußballnationalmannschaften, Fahnen, nicht zuletzt die Volksmeinung. Insgesamt geht es hier um Furcht und Hoffnung (Rudolf Otto: *tremendum – fascinans*). Manche Erscheinungen in diesem Bereich werden auch direkt als *politische Religiosität* bezeichnet, etwa die Weltanschauung bestimmter Parteien mit ihrem Anspruch, aber auch mit ihrer Gegensätzlichkeit. Religion ist also ein wesentlich weiterer Bereich als Kirche und christlicher Glaube. Eine Trennung von Staat und Kirche bedeutet daher niemals auch eine Trennung von Staat und Religion; denn ein Staatswesen ist als solches eine religiöse Erscheinung, insofern es dabei um tragende und verbindende Werte, Normen und Ordnungen geht. Wenn diese fehlen oder zerbrechen, zerfällt auch die staatliche Gemeinschaft. Dieser Hinweis ist zum Verständnis des Weiteren nötig, auch wenn er nicht weiter vertieft werden kann. Wie aktuell das jedoch ist, wird jeder wissen.

Bei der Behandlung dieses Themas Gender-Mainstreaming ist für den Referenten ebenso wie für die Zuhörer zu beachten: Jeder Mensch hat seinen Glauben; jeder Mensch hat auch seinen Gott. Denn, so lehrt Luther in der Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus: „*Das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott oder Abgott.... Worauf Du nun dein Herz hängst und verlässest, (zu ergänzen: und wovor du dich fürchtest), das ist eigentlich dein Gott.*“ Es geht also nicht darum, ob Gott ist oder nicht, sondern was *mein* Gott ist.

1 – Was ist ‚Gender Mainstreaming‘?

‚Gender‘ ist die englische Bezeichnung für das grammatische Geschlecht, also Genus oder Gattung, im Unterschied zum biologischen Geschlecht ‚sex‘. ‚Mainstreaming‘ bezeichnet eine Hauptströmung, in die verschiedene Nebenströme einfließen können. Nach dem englischen Wortlaut handelt es sich also um einen Vorgang, eine Bewegung, die darin besteht, daß verschiedene Gattungen in einem Strom zusammenfließen.

Sowohl im Englischen, aber auch angesichts der Unmöglichkeit, eine passende deutsche Übersetzung zu finden, ist das Wort eine *Tarnkappe*, unter der sich höchst unterschiedliche Bewegungen und Interessen verbergen. Die Leiterin des neuen Gender-Zentrums der EKD, Claudia Janssen, bezeichnet Gender-Mainstreaming durchaus treffend als einen „*großen Container, in den Leute ganz viele Inhalte reinlegen*“.¹ Unwillkürlich denkt man doch dabei an einen Abfallcontainer.

1 Idea Spektrum. Nr. 24. 12. Juni 2014. S.16.

Es geht bei dem Gender-Mainstreaming keineswegs einfach um die „Gleichheit vor dem Gesetz“. Die ist in Art. 3 unseres Grundgesetzes vom 23. Mai 1949 festgelegt, und demnach gilt: „1. Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich. 2. Männer und Frauen sind gleichberechtigt. 3. Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.“ Da dies unbestritten geltendes Recht ist, ist zu fragen, welches besondere Interesse hinter dem Gender-Mainstreaming steht.

Die Antwort auf diese Frage gibt das in Deutschland und entsprechend in anderen Ländern sowie in der Europäischen Gemeinschaft neu eingeführte „Allgemeine Gleichstellungsgesetz“ (AGG, kurz auch „Antidiskriminierungsgesetz“) vom 14.8.2006. Hier heißt es in der deutschen Fassung: „Ziel des Gesetzes ist, Benachteiligungen aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität zu verhindern oder zu beseitigen“.

Damit wird deutlich, daß die in der Verfassung garantierten Grundrechte durch die Hintertür des Arbeitsrechts ergänzt werden durch die „sexuelle Identität“. Außerdem ist zu bemerken: Dieses Gesetz hat ausdrücklich nicht nur eine präventive Funktion, die darin besteht, Straftaten zu verhindern. Es hat vielmehr eine produktive Funktion, Unterschiede zu „verhindern oder zu beseitigen“. Im Klartext: Gesellschaft soll durch dieses Gesetz verändert werden.

Eine derartige Gesellschaftsveränderung vollzieht sich seit Jahren in der westlichen Welt. Ich frage: Ist es nicht das Kennzeichen von Diktatur, wenn ein bestimmtes Bild vom Menschen und von der Gesellschaft, also eine Ideologie, durchgesetzt wird, wenn alle bisher geltenden Grundlagen im Bereich von Ehe und Familie zunächst mit stillem Druck und Propaganda und dann mit offenem Zwang und durch Gesetzgebung verändert, ja aufgehoben werden? Eine Diktatur findet in ihren Anfängen nach aller Erfahrung aus manchen Gründen begeisterte Anhänger. Späterer Widerstand aber ist höchst gefährlich. Die Straffolgen aus der Übertretung von Gottes Geboten sind jedoch unausweichlich. In Deutschland hatte man das nach 1945 deutlich erkannt und auch bekannt; doch solche Erfahrungen werden in der Geschichte immer wieder schnell vergessen und verdrängt.

Der Inhalt dieses Gesetzes bezieht sich lediglich auf das Arbeitsrecht. Dabei gibt es nach nach § 8 sowie § 20, 4 eine „zulässige unterschiedliche Behandlung wegen der Religion und Weltanschauung“. Das heißt: Es ist keine Übernahme von den Kirchen gefordert. Eine Ordination von Frauen zum geistlichen Amt kann also nicht nach staatlichem Recht erzwungen werden. Dazu ist auch zu beachten: Das kirchliche Amt ist kein Rechts- und Versorgungsanspruch, etwa

noch mit Stellenteilung und Teilzeit, sondern Dienst, ja Sklavendienst. Das kirchliche Amt der Diakonissen ging verloren oder wird sogar verachtet. Ebenso kann eine Segnung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften oder deren Zusammenleben im Pfarrhaus nach diesem Gesetz nicht gefordert werden. Wie kann man denn auch segnen, worauf nach Gottes Wort kein Segen ruht?

Wo solche Bestimmungen in kirchliches Recht aufgenommen und durchgesetzt werden, erliegt man in kirchlichen Gremien und Leitungsgremien ohne gesetzlichen Zwang, jedoch unter dem starken Druck und Einfluß der öffentlichen Meinung und den auch in den kirchlichen Organen vertretenen Interessengruppen dem Ruf der Stunde, den Forderungen der Zeit. Seit jeher sind die Kirchen eine gesuchte Plattform, um in der Öffentlichkeit Einfluß zu gewinnen.

Die Bewegung des Gender-Mainstreaming zielt ausschließlich auf eine Gleichstellung sexueller Identität und auf eine aktive Beseitigung biologischer Unterschiede, die nicht als Schöpfungsordnung angesehen werden, sondern als willkürliche menschliche Gestaltung und Verhaltensweise. Welche Nebenströme in einen solchen Hauptstrom einfließen, hat sich in letzter Zeit ständig gezeigt, indem aufgedeckt wird, welche Interessen von Personen und Gruppen seit Jahrzehnten am Werk sind, um Anerkennung für ihre sexuellen Phantasien und Vorlieben durchzusetzen, gezielt und erschreckend im Sexualkundeunterricht in Kindergärten und Schulen: Konkubinat (Ehe ohne Trauschein und ohne den Segen Gottes), Homosexualität, Päderastie (Mißbrauch von Kindern). Im Grunde geht es darum, eine willkürliche Beliebigkeit sexueller Triebbefriedigung im offenen Widerspruch zu einer seit Jahrhunderten gewahrten christlichen Eheordnung durchzusetzen.

Dabei ist unübersehbar, wie die von Gott geschaffene natürliche Ordnung der lebenslangen Ehe von Mann und Frau zur Zeugung und Erziehung von Kindern nunmehr persönlichen Wünschen zu individueller Triebbefriedigung übergeben wird, vorausgesetzt, wie es in kirchlichen Erklärungen heißt, daß in „*Verbindlichkeit, Verlässlichkeit und Treue gelebt wird*“, – eine recht naive Forderung, wenn man weiß, was unter Menschen nicht nur möglich ist, sondern geschieht. Schon hier zeigt sich das Ideal einer paradiesischen Unschuld, von der nach dem Sündenfall keine Rede mehr sein kann.

Das strikte, apodiktische Verbot Gottes, „*du sollst nicht ehebrechen*“ – nach dem hebräischen Wortlaut heißt das dezent ausgedrückt: „*du sollst nicht beliebig deinem Trieb folgen*“ –, wird ersetzt durch eine milde Empfehlung zu einer freundlichen Verhaltensweise, die voraussetzt, daß Menschen immer nur das Gute wollen und tun – oder aber: daß immer das gut ist, was eine Mehrheit wünscht und tut.

Wie stark sich diese Bewegung in unser Bewußtsein bereits eingegraben hat, zeigt sich in der Selbstverständlichkeit, mit der Heterosexualität ebenso wie Homosexualität sprachlich als gleichwertige Formen menschlicher

Triebbefriedigung angesehen werden. Es wird überhaupt nicht mehr bemerkt, wie sich dahinter alle möglichen und unmöglichen Perversionen verbergen, die mindestens nach dem Wort Gottes bislang als „widernatürlich“ – „παρὰ φύσιν“ (Röm 1, 26) angesehen wurden. Jeder Einwand wird mit der Keule „Homophobie“ abgeschmettert. Doch kann man übersehen, wie tagtäglich und geradezu als Begleiterscheinung fortschrittlicher Emanzipation von Fällen und Verfahren zu Mißbrauch, zu physischen (Gesundheit) und psychischen Schädigungen in diesem Bereich zu lesen ist? Dabei versuchen Rechtsprechung und Gesetzgebung die schlimmen Folgen aus der Übertretung des 6. Gebots aufzufangen.

Wer die Geschichte kennt, der weiß, daß solche Auffassungen und Praktiken keineswegs neu sind, sondern in vielen Kulturen und Zeiten vorkommen. Die christliche Kirche hat sich jedoch seit ihren Anfängen immer wieder deutlich von Konkubinat (Ehe ohne Trauschein), Homosexualität und Päderastie abgegrenzt, weil das gegen Gottes Willen und Ordnung ist, also, wie der Apostel Paulus schreibt: „widernatürlich“ (Röm 1, 26). Dies alles widerspricht dem klaren Gebot Gottes; wie kann es dann unter dem Segen Gottes stehen und gesegnet werden? Gottes Wort sagt eindeutig: „*die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben*“ (1 Kor 6, 9; Gal 5, 21).

Was aber geschieht, wenn nun nicht allein in der EKD, sondern in vielen protestantischen Kirchen in Amerika und Europa, Beschlüsse gefaßt und Erklärungen abgegeben werden, nach denen diese eindeutigen Gebote und Ordnungen Gottes keine Geltung mehr haben sollen, sondern von der gesellschaftlichen Entwicklung des Gender-Mainstreaming aufgehoben werden? Damit haben wir uns zu beschäftigen, dabei bedenkend, daß Gottes Schöpfungsordnung *für alle Menschen* gilt, daß sein Gericht über Lebende und Tote nach seinem Gesetz für alle Menschen gilt. Dabei geht es um das, was nach Gottes Willen für uns Menschen heilsam ist, was vor Strafen, materiellen und seelischen Schäden und schließlich nicht zuletzt und gerade auf diesem Gebiet der Sexualität vor Krankheiten schützt. Wo aber Menschen meinen, Gottes Gebote ändern oder aufheben zu können, setzen sie sich selbst an die Stelle Gottes.

Die wahre Kirche, die Gottes Wort und sein Handeln in Gnade und Gericht kennt und allen Völkern zu verkündigen hat, ist dabei nicht auf sich selbst begrenzt. Sie ist vielmehr das Gewissen der Gesellschaft oder, wie der Herr sagt: „*Salz der Erde, Licht der Welt, eine Stadt auf dem Berge*“ (Mt 5, 14–16). Das ist jeweils eine oft unscheinbare Minorität, deren Wirkung meist erst dann wahrgenommen wird, wenn eine Speise geschmacklos ist, wenn man im Dunkel überall anstößt, wenn man in wegloser Wüste keine Orientierung hat. „*Wenn das Salz nicht mehr salzt, womit soll man salzen. Es ist zu nichts mehr nütze, als daß man es wegschüttet und läßt es von den Leuten zertreten*“. Darum geht es im Weiteren.

2 – Nur der Teufel lernt aus der Geschichte:

Einer meiner theologischen Lehrer, Peter Brunner, hat einmal die Frage gestellt, ob man aus der Geschichte lernen könne. Seine Antwort: „*Aus der Geschichte lernt nur der Teufel, nämlich wie man es anstellen muß, daß die Menschen immer wieder auf dieselben Fehler hereinfallen.*“

Was unter der Tarnkappe von Gender-Mainstreaming geschieht, kann man mit empörtem Protest ablehnen, wenn man hört, wie die Anrede Gottes willkürlich nicht nur in Gottesdiensten, sondern in einer ganzen Bibelübersetzung, die sich als „*Bibel in gerechter Sprache*“ anpreist, gegen alle Regeln der Philologie, aber unter dem Zwang einer Ideologie in männlich-weibliche Bezeichnungen („*Vater/Mutter unser*“) geändert wird. Oder wie die von Gott gestiftete Ehe kirchenamtlich aufgelöst wird mit der Behauptung, so etwas gebe es nicht in der Heiligen Schrift. Man kann das auch der Lächerlichkeit preisgeben angesichts der verbreiteten Sprachverhunzungen bis hin zu der aus der Schweiz kommenden Forderung, statt Vater und Mutter *Elter 1 und Elter 2* zu sagen, oder daß im Kirchenamt der EKD in Hannover geschlechtsneutrale Toilettenbezeichnungen eingeführt wurden.

Noch peinlicher aber ist es, wenn man sieht, wie 80 Jahre nach der 1. Bekenntnissynode von 1934 in Barmen-Gemarke dieselben Fehler wieder auftauchen, die in der Barmer Theologischen Erklärung nicht politisch gegen den Nationalsozialismus, sondern theologisch gegen das Eindringen einer vom Nationalsozialismus bestimmten politischen Religiosität in die Kirche durch die Deutschen Christen abgelehnt wurden. In der Präambel dieser Erklärung heißt es, daß die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses und damit die Einheit der Kirche aufs schwerste dadurch gefährdet ist, „daß die theologische Voraussetzung, in der die Deutsche Evangelische Kirche *vereinigt ist...dauern und grundsätzlich durch fremde Voraussetzungen durchkreuzt und unwirksam gemacht wird. Bei deren Geltung hört die Kirche nach allen bei uns in Kraft stehenden Bekenntnissen auf, Kirche zu sein.*“

Die Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934 richtete sich keineswegs auf eine politische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, sondern gegen das Eindringen gesellschaftspolitischer Forderungen zur Umgestaltung der Kirche durch die Deutschen Christen: Einheitskirche, Beseitigung jüdischer Elemente aus der Pfarrerschaft, aus Liturgie, Gesangbuch und Bibel, alles mit dem Ziel, ein „*artgerechtes Christentum*“ völkischer Prägung einzuführen. Dazu wurden auch mehrere Forschungsinstitute z.B. in Eisenach und Tübingen eingerichtet, um diese Ideologie in der Kirche auch wissenschaftlich durchzusetzen.

Auslösendes Moment war damals das „*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*“ (kurz „*Arierparagraf*“) vom 7. April 1933. Auch hier war keine Anwendung auf die Kirchen vorgesehen oder gefordert. Doch die

Generalsynode der altpreußischen Union hat damals mit Beschluß vom 6. 9. 1933 das staatliche Gesetz eilfertig in kirchliches Recht übernommen. Es folgten entsprechende Beschlüsse der Synoden von Braunschweig, Sachsen, Lübeck und 1934 Hessen-Nassau. Dazu bestand auch damals für die Kirchen keinerlei politische Nötigung, und eine Reihe von theologischen Fakultäten, darunter auch die Erlanger, hatten in ihren Gutachten eine Übernahme von staatlichem in kirchliches Recht abgelehnt. Doch man folgte nicht theologischer Einsicht, sondern dem Ruf der Stunde und den Forderungen der Zeit. Damit begann 1933 der Kirchenkampf mit der Gründung des Pfarrernotbundes und danach der Bekennenden Kirche.

Man muß heute feststellen, daß fortlaufend seit Jahrzehnten durch die Kirchenverwaltungen in der EKD (ich spreche ausdrücklich nicht von Kirche) die Bewegung des Gender-Mainstreaming unterstützt und in kirchlichen Erklärungen, Beschlüssen und Gesetzen aufgenommen und bei Widerspruch und Kritik auch mit Zwangsmaßnahmen durchgesetzt wird. Das geschieht nicht nur in Deutschland, sondern ebenso in den skandinavischen und in amerikanischen Kirchen. Es besteht eine Kirchenspaltung.

Was 1933 die Forderung eines „*artgerechten Christentums*“ war, ist heute der Auftrag für das eilig von der EKD am 7. April 2014 gegründete „*Studienzentrum für Genderfragen in Kirche und Theologie*“, dafür zu sorgen, „*Kirche geschlechtergerecht zu gestalten*“ (so der damalige Ratsvorsitzende Schneider). „*Das Studienzentrum für Genderfragen in Kirche und Theologie will zur Gestaltung einer Kirche beitragen, in der die Vielfalt menschlicher Begabungen auf allen Ebenen unabhängig von Geschlechtsrollen und Geschlechtsidentitäten zum Tragen kommt*“. So in der Ordnung dieses Zentrums.

In den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts gab es immerhin noch einige sog. „intakte“ Landeskirchen, bei denen die Kirchenleitung nicht von den Deutschen Christen beherrscht wurde. Heute gibt es innerhalb der EKD keine Kirchenleitung, aber auch keine theologische Fakultät, die sich den Zwängen dieser gesellschaftspolitischen Bewegung entzieht und dagegen protestiert. Die Kirchenspaltung jedoch vollzieht sich innerhalb der Kirchen und zwischen ihnen.

3 – Das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche, zwischen Geist und Fleisch, zwischen Kirche und Welt.

Es ist leicht, die Bewegung des Gender-Mainstreaming als Unfug anzusehen, wenn behauptet wird, der Unterschied von männlich und weiblich sei nicht von Gott gegeben oder in der Natur angelegt, sondern durch Erziehung – oder Verführung – willkürlich zu entwickeln. Doch das Problem liegt tiefer, und das zeigt sich an der Schärfe der Gegensätze, die innerhalb der Kirche, aber darüber hinaus zwischen den Kirchen, in der Gesellschaft und global zwischen Völkern und Kulturen ausgelöst werden.

In globalem Maßstab betrifft sie das Verhältnis von West- und Osteuropa, von Christentum und Islam, von Europa und Afrika bzw. Asien. Ich habe während acht Jahren in Lettland, aber auch bei Aufenthalten in Afrika, selbst erlebt, mit welchen politischen, moralischen und materiellen Pressionen diese Ideologie in Gesellschaft und Kirche vor allem auch durch kirchliche Instanzen aus Deutschland und Skandinavien aufgezwungen wird. Immerhin hat man in Osteuropa nicht nur in Erinnerung, sondern bis heute vor Augen, welche Folgen die Zerstörung von Ehe und Familie in den Anfängen der Sowjetrevolution gehabt hat unter dem frühsozialistischen Programm einer sozialen und sexuellen Emanzipation der Frau mit dem Ziel, sie „*nicht auf Küche und Kochtopf zu beschränken*“ und dazu „*freie*“, also durch Ehe nicht gebundene Liebe.²

In den dreißiger Jahren schon wurden daher in der Sowjetunion energische Gegenmaßnahmen ergriffen. Wenn das Gender-Mainstreaming gerade in Osteuropa abgelehnt wird, so geschieht das keineswegs aus Rückständigkeit, sondern aus bitterer Erfahrung, deren Folgen man bis heute spürt, in die man uns hier im Westen hineinzwingt.

Die Gegensätze sind von außerordentlicher Schärfe, zumal wo diese Ideologie in die Kirche eindringt und sogar von Kirchenverwaltungen mit Disziplinarmaßnahmen durchgesetzt wird. Jeder, der davon betroffen ist, wird bemerken, daß es hier nicht um Äußerlichkeiten geht, sondern um einen Bereich, der unser Gewissen, unseren Glauben berührt. Dieser Bereich ist sehr verletzlich, und das tritt in den Aggressionen zutage, die diese Auseinandersetzungen in der einen wie in der anderen Richtung begleiten. Im tieferen Sinne handelt es sich um einen dogmatischen Sachverhalt, wenn man Dogma nicht oberflächlich als äußere Vorschrift versteht, sondern als Bewußtseinsinhalt und Urteilsmaßstab.

Vordergründig beschränken wir Religion und Kirche meist auf einen besonderen und nicht jedermann zugänglichen Bereich. Das Augenmerk richtet sich dann zwangsläufig auf die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, in Deutschland auf die Möglichkeiten, eine Existenzberechtigung der Kirche nachzuweisen und Mitglieder bzw. Kirchensteuerzahler zu werben. Dabei wird jedoch übersehen, daß Gott nicht ein Produkt unserer menschlichen Vorstellungen und Wünsche ist, sondern Schöpfer, Erhalter, Richter und Retter für alle Welt und jeden Menschen, lebende und tote.

Nun versucht man ständig, in kirchlichen Erklärungen und Entscheidungen die Heilige Schrift so zu interpretieren, daß sie Verständnis und Zustimmung der öffentlichen Meinung findet. D.h. alle möglichen Widersprüche gegen das Tun und Lassen von uns Menschen werden eifrig beseitigt. Sie sollen nicht stören, abweisen oder ausgrenzen. Das alles steht seit Anbeginn der Menschheit unter der verführerischen Frage der Schlange (Gen 3,1): „*Ja, sollte Gott gesagt*

2 Charles *Fourier* (1772–1837), *Le nouveaux monde amoureux*. Ca. 1820 verfaßt, jedoch erst 1967 frz. Und 1977 deutsch „Die neue Liebeswelt“, veröffentlicht.

haben...?“ Hier liegt der Anfang von Exegese und Ethik. Bei diesem Verfahren wird das Wort Gottes unter die Geschichte von Menschen gestellt und danach je nach Bedarf gedeutet bzw. umgedeutet.

Die erfahrene Realität des Wortes Gottes der Heiligen Schrift sieht jedoch völlig anders aus: Keine kirchenamtliche Entscheidung kann den Wortlaut der Heiligen Schrift ändern oder gar aufheben. Denn bei diesem Wort geht es keineswegs nur um äußeres Verstehen und Zustimmung, sondern um Gnade und Gericht, um Verstehen und, was meist verdrängt wird, Verstockung.

Die Gebote und Weisungen Gottes aber gelten für die ganze Welt und alle Menschen, wie der Herr sagt: *„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, 18–19). Diese Gebote sind auch der Maßstab für das Endgericht nach den Werken. Man kann sie übertreten, man kann sie umdeuten, doch aufheben kann man sie nicht.

Wie das Wort Gottes unvergänglich ist, so ist auch seine Wirkung unaufhebbar. Das zeigt sich in den Widersprüchen und Konflikten, die auch im Zusammenhang des Gender-Mainstreaming wie auch bei anderen Themen ausgelöst werden. Doch diese geistliche – im Unterschied zu einer historischen und gesellschaftspolitischen – Dimension des Wortes Gottes gilt es wahrzunehmen, sowohl bei jedem einzelnen wie auch in der gesamten Menschheit. Das ist der Bereich von Herz und Gewissen, wo bei jedem Menschen das Gesetz Gottes wirkt in Anklage und Verteidigung (Röm 2, 12–16). Dieses jedem Menschen bekannte Geschehen aber zielt, wie der Apostel Paulus sagt, auf den Tag *„an dem Gott das Verborgene der Menschen durch Jesus Christus richten wird, wie es mein Evangelium bezeugt“* (Röm 2, 16).

Unter dieser Einsicht können wir verstehen, daß es bei dem Ringen in unserem Gewissen, in und zwischen den Kirchen und im globalen Bereich zwischen Kulturen und Völkern um das Handeln Gottes in Gnade und Gericht geht. **Gott ist hier am Werk.** Er erleuchtet, aber er verblendet auch Menschen.

Die christliche Gemeinde hat aus der Offenbarung von Gottes Wort aber noch etwas zu bedenken: Seit Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus leben wir in der Endzeit, das ist in der Erwartung seiner Wiederkunft zum Gericht über Lebende und Tote. Zu den Zeichen der Endzeit gehört das Auftreten von Irrlehrern, Falschpropheten und von Personen, die behaupten, der Christus, der Messias zu sein. (Auch in unserer aufgeklärten Gegenwart gibt es nach einer Statistik etwa 1500 solcher Personen, die eine größere oder kleinere Schar von Anhängern um sich sammeln). Die Irrlehrer treten in der Kirche auf; der Antichrist begegnet keineswegs nur als äußerer Gegner der Kirche; er erscheint vielmehr dort, wo Christus ist und an seiner Stelle. Daher ist das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche auch ein Kennzeichen für das

Vorhandensein von Kirche, ebenso wie das Ringen zwischen dem Fleisch der Sünde und dem Geist Gottes eine Folge der Wiedergeburt und der Verbindung mit Christus durch die Taufe ist (Röm 6–8).

In 2 Thess 3 wird das keineswegs Erschreckende, sondern Faszinierende einer solchen Person beschrieben, die als der „*Widersacher*“, der „*Mensch des Bösen*“ bezeichnet wird. Im Griechischen heißt das der „Mensch der Gesetzlosigkeit“ „ἀνομία“. Hier geht es also darum, daß die Gesetze Gottes übertreten und außer Kraft gesetzt werden. Daher die ernste Warnung: „*Lasst euch von niemandem verführen, in keinerlei Weise; denn zuvor muß der Abfall kommen und der Mensch der Bosheit offenbart werden, der Sohn des Verderbens. Er ist der Widersacher, der sich erhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und vorgibt, er sei Gott. Erinnert ihr euch nicht daran, daß ich euch dies sagte, als ich noch bei euch war? Und ihr wißt, was ihn noch aufhält, bis er offenbart wird zu seiner Zeit. Denn es regt sich schon das Geheimnis der Bosheit (ἀνομία); nur muß der, der es jetzt noch aufhält, weggetan werden, und dann wird der Böse (ἄνομος) offenbart werden. Ihn wird der Herr Jesus umbringen mit dem Hauch seines Mundes und wird ihm ein Ende machen durch seine Erscheinung, wenn er kommt. Der Böse (ἄνομος) aber wird in der Macht des Satans auftreten mit großer Kraft und lügenhaften Zeichen und Wundern und mit jeglicher Verführung zur Ungerechtigkeit bei denen, die verloren werden, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, daß sie gerettet würden. Darum sendet ihnen Gott die Macht der Verführung, so daß sie der Lüge glauben, damit gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glaubten, sondern Lust hatten an der Ungerechtigkeit*“ (2 Thess 2, 3–12). Wenn wir durch das Wort Gottes den Blick für unsere Gegenwart geöffnet bekommen, dann sehen wir auch, wie sich das Gericht Gottes auch in der Gegenwart unter uns und an uns vollzieht. Natürlich kann man das leichthin oder auch protestierend wegwischen. Aufheben kann man es aber nicht.

4 – Die Macht der Bilder: Bild oder Wort?

Es ist wohl so: Für die Macht der Bilder sind wir blind, weil Bilder unser Denken und Handeln leiten, ja beherrschen. Sie blenden uns. Niemand kann diesem Vorgang entrinnen; und Bilder wirken tief im Unterbewußten.

Im Zeugnis des Wortes Gottes haben wir es an zwei ganz entscheidenden Stellen mit einem Bild zu tun. Doch dieses Bild wird nicht von Menschen entworfen und durchgesetzt. Es kommt aus der Erleuchtung durch das Wort Gottes, das oft unserer Erfahrung mit Menschen widerspricht.

1. Gen 1, 27: „*Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib*“ (In genauer Übersetzung muß es heißen: „*und schuf sie männlich und weiblich*“). Auf den Wortlaut ist zu achten: Bild Gottes ist der Mensch in der Einzahl. Männlich und weiblich

bildet als Eigenschaft die Zweizahl: Er schuf sie. Gottebenbildlichkeit gilt also für Mann und Frau in gleicher Weise. Das muß nicht erkämpft oder verwirklicht werden, sondern darin liegt gleiche Würde und gleicher Anspruch auf Schutz. Diese Gottebenbildlichkeit ist ein unverfügbares Menschenrecht. Die Bestimmung des von Gott männlich und weiblich geschaffenen Menschen aber liegt in der Gemeinsamkeit mit verschiedenen Organen und der Aufgaben unter dem Auftrag und Segen Gottes: *„Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht“*. Das ist die von Gott für alle und jeden Menschen geschaffene und gesegnete Ehe, in der Männliches und Weibliches verbunden sind mit dem Auftrag, die menschliche Gattung zu erhalten – auch nach dem Sündenfall.

Durch die Übertretung des vor dem Tod schützenden Verbots Gottes ist der Mensch von Gott getrennt. Aus dem Paradies in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott ist er vertrieben und dem Tod verfallen. Der Engel Gottes *„mit dem blitzenden und flammenden Schwert“* versperrt den Weg zum Baum des Lebens. Die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies bleibt in jedem Menschen, zumal wenn er die Folgen aus der Übertretung von Gottes Gebot sieht und erleidet: Krankheit, Sünde, Ungerechtigkeit, Tod.

2. Christus ist das Bild Gottes; durch ihn werden wir zum Bild Gottes erneuert und in die Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt in das ewige Leben: *„Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, daß sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes“* (Röm 8, 29; 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hebr 1, 3; Joh 12 45; 14, 9).

Wichtig ist hier zu sehen: Das Bild vom Menschen ist nicht eine Zielvorstellung, die erreicht bzw. durchgesetzt werden soll. Das Bild ist vielmehr eine Grundlage, die gleichsam ein Licht bildet, das unsere Wirklichkeit ins rechte Licht setzt.

Wenn wir in unserer Erfahrung nach dem Bild Gottes im Menschen suchen, werden wir immer nur auf Unterschiede und Mängel stoßen. Wenn wir jedoch von der Offenbarung Gottes in seinem Wort ausgehen, dann fällt ein Licht in das Dunkel dieser Welt und die Verblendung unserer Herzen. Es ist Aufklärung, wie es 2 Kor 4, 6 heißt: *„Denn Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi“*.

Doch nun zurück: Gender-Mainstreaming ist eine Ideologie. Ideologie aber ist, wie das Wort besagt, eine Lehre in Bildern, in Vorstellungen. In der Art der Wirkung kann man das Gender-Mainstreaming durchaus als Wahn bezeichnen. Ein *Wahn* oder eine Illusion bestehen darin, daß man von Bildern erfaßt wird, die als Wirklichkeit angesehen werden, die einen Menschen beherrschen in

Furcht und Hoffnung. Sie faszinieren (fesseln) und erschrecken, was übrigens das Kennzeichen des Religiösen ist. In der Umgangssprache haben wir viele Ausdrücke für diesen Sachverhalt: Man *bildet* sich etwas ein. Diese Wendung hat eine doppelte Bedeutung: positiv: man prägt sich etwas ein, was man festhalten will; negativ: man bildet sich etwas ein, was der Wirklichkeit nicht entspricht. Man hat ein *Vorbild* oder *Leitbild*, dem man nachstrebt, also ein *Ideal* (auch mit Bild zusammenhängend). Der Psychologe C.G. Jung hat diesen Sachverhalt in seiner Lehre von den Archetypen entfaltet. Ein Vorbild kann, wie ich das als Wortspiel in meinem Thema aufgenommen habe, auch zum *Leid*bild werden, unter dem man leidet, wenn man vergeblich versucht, das zu erreichen, allein schon an Aussehen und Gewicht.

In diesen unauslotbaren Bereich gehört auch die Religion und damit alles, was mit Glaube, Dogma etc. zu tun hat.

Ideologien treten ständig in Geschichte und Gesellschaft auf; sie fesseln, begeistern, aber zerbrechen auch die menschliche Gemeinschaft. Alle Ideologien sind Zielvorstellungen, die darin übereinstimmen, daß solche Ziele verwirklicht, ja u.U. auch kämpferisch durchgesetzt werden sollen.

Nehmen wir ein paar Beispiele: Die Vorstellung einer Weltrevolution zur Bildung einer klassenlosen Gesellschaft im Marxismus/Leninismus zu einem Paradies der Arbeiter und Bauern. Die Vorstellung einer germanischen Herrenrasse. Die Vorstellung von einer Umverteilung des Privateigentums in gemeinsames Staatseigentum. Die Vorstellung einer Beseitigung aller Standes-, Begabungs- und Einkommensunterschiede in der sog. Universitätsrevolution nach 1968 mit dem Ergebnis der Umwandlung der deutschen Eliteuniversität in eine Massenuniversität mit sog. Chancengleichheit, wobei die unvermeidliche Auswahl nach Fähigkeit und Begabung immer mehr hinausgeschoben wird, bis sie, und dann sehr schmerzlich, in der Berufseingangsphase durchgreift.

Bei dieser stichwortartigen Aufzählung geht es noch nicht um eine Bewertung, sondern um eine Beschreibung von Vorgängen, die uns erfassen, beherrschen oder abstoßen. Wohl aber geht es darum, daß hier unweigerlich Konsens und Dissens aufbrechen, also Gemeinschaft gebildet wie auch zerstört wird. Das gehört zu Wesen und Wirkung von Religion.

Das Gender-Mainstreaming als Ideologie oder als Wahn besteht in der Zielvorstellung, daß der durch Verbote verdrängte Sexualtrieb befreit und in jeder Form befriedigt werden soll, autonom, sich selbst als Gesetz ohne Fremdbestimmung (heteronom). Auftretende Unterschiede sollen, wie es im Antidiskriminierungsgesetz heißt, „*verhindert oder beseitigt*“ werden.

Die Bilder aber einer sexualisierten Gesellschaft begleiten und verfolgen uns überall, allerdings mit der verheerenden Folge, daß Scham und Keuschheit, die einen natürlichen Schutz bedeuten, systematisch zerstört werden. In aller Schärfe muß man sagen: Wo die Würde des Menschen in der Beherrschung seiner Triebe unter dem Gebot Gottes besteht, beherrschen nunmehr die Triebe

den Menschen. Vernunft besteht in der Anerkennung und Befolgung von Geboten und Verboten. Darin besteht der grundlegende Unterschied zwischen Mensch und Tier. Wo das nicht geschieht, herrscht der Trieb wie bei den Tieren.

Die christliche Gemeinde ist durchaus zu allen Zeiten für solche Ideologien anfällig, denn sie hat im Wort Gottes und als Sehnsucht im Herzen die Verheißung des Reiches Gottes, eines Reiches von Gerechtigkeit, Frieden und ewigem Leben, die Wiederherstellung des durch den Sündenfall verlorenen Paradieses.

Doch hier liegt ein ganz entscheidender Unterschied, ja Gegensatz vor: Das Kommen dieses Reiches Gottes ist uns im Wort des Herrn angekündigt. Es nicht ein Handlungsziel, wohl aber eine Grundlage zum Handeln beginnend mit der Verkündigung Jesu: „*Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!*“ (Mk 1, 15). Das ist Umkehr, nicht Fortschritt! Der Zugang zum Reich Gottes ist durch Tod und Auferstehung Jesu Christi eröffnet. Durch ihn sind die Verderbensmächte von Sünde, Tod und Teufel überwunden. Das ist unser christlicher Glaube, vom Wort Gottes der Heiligen Schrift bezeugt und aller Welt zu verkünden.

Das Gender-Mainstreaming ist bewegt von der Vorstellung einer fortschreitenden Emanzipation, also einer Befreiung aus Sklaverei zu einer Gesellschaft in Freiheit und Gleichheit, was dann auch mit Gerechtigkeit gleichgesetzt wird. (N.B. man muß einmal überlegen, was es bedeutet, wenn Gerechtigkeit nicht mehr an geltendem Recht ausgerichtet ist – Autonomie im Sinne Kants –, sondern wenn geltendes Recht aufgehoben und an herrschende Meinungen und Verhaltensweisen angepaßt wird – Heteronomie im Sinne Kants. Der Fachausdruck dafür ist Diktatur des Proletariats, die stets gesteuert ist). Überwiegend ist das Gender-Mainstreaming eine Frauenfrage, was sich auch darin zeigt, daß überwiegend Frauen hier aktiv sind und Männer furchtsam schweigen oder blindlings nachreden.

Doch was hier *Leitbild* ist, ist zugleich *Leidbild*. Es ist wohl unübersehbar, daß im Gender-Mainstreaming ein Frauenbild dominiert von einer Frau mit einer Leitungsfunktion im akademischen, politischen oder wirtschaftlichen Bereich – vorzugsweise im Alter zwischen 18 und 42 Jahren mit entsprechendem Aussehen. Solche Frauen erscheinen im Licht der Öffentlichkeit, bei dem freilich auch in den Schatten gerät, was dahinter steht und was damit nicht vereinbar ist. In aller Öffentlichkeit wird inzwischen über die Belastung junger Familien geklagt, zumal mit der Überforderung von Frauen. Zudem gibt es viele andere Erwerbstätigkeiten und vor allem auch Gaben und Aufgaben, die von Frauen wahrgenommen werden, die nicht im Licht der Öffentlichkeit sich darstellen, sondern in sog. Kitas anscheinend einen neuen Sklavenstand bilden, indem sie dort für geringere Bezahlung einspringen müssen, wo die besonderen Aufgaben von prominenten Frauen und Müttern vernachlässigt werden. Doch muß man nicht von Diskriminierung sprechen, wenn von „*nur Hausfrau*“ die Rede ist oder abfällig von „*Hausfrauenehe*“, wenn Kinder als *Karriereknick*

erscheinen und „*Familienpause*“ einen Zwischenfall oder gar Hindernis in der Karriere bildet?

Wenn wir mit diesen sehr kurzen, vielleicht auch verkürzten Hinweisen ein Bild vor Augen haben, dann müssen wir nun zu der grundlegend wichtigen Unterscheidung von Bild und Wort kommen, genauer: von Wort Gottes und Bild des von Gott Geschaffenen: „*11 Da tratet ihr herzu und standet unten an dem Berge; der Berg aber stand in Flammen bis in den Himmel hinein, und da war Finsternis, Wolken und Dunkel.*

12 Und der HERR redete mit euch mitten aus dem Feuer. Seine Worte hörtest ihr, aber ihr saht keine Gestalt, nur eine Stimme war da.

13 Und er verkündigte euch seinen Bund, den er euch gebot zu halten, nämlich die Zehn Worte, und schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln.

14 Und der HERR gebot mir zur selben Zeit, euch Gebote und Rechte zu lehren, daß ihr danach tun sollt in dem Lande, in das ihr zieht, es einzunehmen.

15 So hütet euch nun wohl – denn ihr habt keine Gestalt gesehen an dem Tage, da der HERR mit euch redete aus dem Feuer auf dem Berge Horeb –,

16 daß ihr euch nicht versündigt und euch irgendein Bildnis macht, das gleich sei einem Mann oder Weib,

17 einem Tier auf dem Land oder Vogel unter dem Himmel,

18 dem Gewürm auf der Erde oder einem Fisch im Wasser unter der Erde.

19 Hebe auch nicht deine Augen auf den Himmel, daß du die Sonne sehest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen. Denn der HERR, dein Gott, hat sie zugewiesen allen andern Völkern unter dem ganzen Himmel“ (Deut 4, 11–19).

An dieser Stelle liegt der Fundamentalirrtum nicht nur des Gender-Mainstreaming, sondern aller Bewegungen, die Christen ergreifen, verführen und zwingen, aus eigenen Kräften ihre Vorstellung vom Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. Ich sage es so: Das Bild des Geschöpflichen wird über das Wort Gottes gestellt, und das führt unausweichlich zu einer Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf, also zu einer Aufhebung des 1. Gebots: „*Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir*“.

Der Apostel Paulus hat diesen Sachverhalt Röm 1, 18–32 exakt beschrieben: Wo der einzig wahre, aber unsichtbare Gott, der in seinen Werken der Schöpfung erkennbar ist, nicht erkannt, das heißt, daß er gepriesen und ihm gedankt wird – also im Gottesdienst, da verfällt der Mensch der Faszination und dem Schrecken des Geschaffenen: „*...und haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht mit einem Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere. Darum hat Gott sie in den Begierden ihrer Herzen dahingegeben in die Unreinheit, so daß ihre Leiber durch sie selbst geschändet werden, sie, die Gottes Wahrheit in Lüge verkehrt und das Geschöpf verehrt und ihm gedient haben statt dem Schöpfer, der gelobt ist in Ewigkeit. Amen*“ (Röm 1, 23–25).

Im Weiteren wird uns durch das Wort Gottes aufgedeckt, wie der Sexualtrieb sich verselbständigt in allen möglichen widernatürlichen, also gegen Gottes Schöpfungsordnung gerichteten Perversionen. Und das ist nicht ein bloßes moralisches Problem, sondern darin vollzieht sich das Strafgericht Gottes. Dreimal heißt es: „*Gott hat sie dahingegeben*“ (Röm 1, 24. 26. 28).

5 – Das Zeugnis der wahren Kirche in ihrer Welt- und Gesellschaftsverantwortung:

Wo man meint, es sei die Aufgabe der Kirche, daß sie *zeitgemäß, artgemäß* und *geschlechtergerecht* gestaltet werden soll, ist festzustellen, daß hier die Kirche aufgehört hat, Kirche zu sein – wo auch immer. Es ist aber auch festzustellen und noch einmal mit Nachdruck zu betonen, daß das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche Kennzeichen von Kirche und Wirkung des Wortes Gottes ist. Dadurch kommt es nicht nur zu Unterscheidungen, sondern auch zu Scheidungen, also zu Schismen und Häresien, von denen es 1 Kor 11 heißt: „...*es müssen ja Spaltungen unter euch sein, damit die Rechtschaffenen unter euch offenbar werden*“. So sollen abschließend die wichtigsten Entscheidungs- und Unterscheidungspunkte zusammengefaßt werden:

1. Die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Wo der wahre Gott nicht angebetet und verehrt wird, verfällt die Vernunft unter die Macht des von Gott Geschaffenen. Man macht sich seine, wie es leider auch in der theologischen Fachsprache heißt, Gottesbilder, männlich/weiblich. Im Alten Bund kam die ständige Versuchung von den fremden Göttern anderer Völker, vor allem in Gestalt der Fruchtbarkeits- und Sexualkulte von Baal und Astarte. Ganz praktische politische und ökonomische Überlegungen oder auch die Heiratspolitik von Fürsten zwangen zu einer Verbindung von religiöser und politischer Gemeinschaft.

Beim Propheten Jeremia wird ein bei Frauen beliebter feministischer Kult der „*Himmelskönigin*“ (Jer 7, 18; 44) erwähnt, für die man Kuchen backt und Trankopfer spendet. Der Warnung des Propheten vor den Strafen Gottes erwidert man: „*Den Worten, die du im Namen des HERRN uns sagst, wollen wir nicht gehorchen...*“ (Jer 44, 16).

2. Zu allen Zeiten hat die wahre Kirche für die Lebensordnung der Gemeinde, aber damit auch für die Ordnung der Gesellschaft die Verantwortung für Ehe und Familie nach Ordnung und Gebot Gott wahrgenommen. Der *Konkubinat*, also eine Ehe ohne Trauschein, d. h. unter Stand und auf Zeit (Augustin), wie das im römischen Reich weithin üblich war, wurde von der christlichen Gemeinde strikt abgelehnt mit dem Hinweis, daß ein solches Verhältnis nach Gottes Wort eine volle Ehe ist: „*Zwar haben sie (die Christen) an allem als Bürger Anteil, leiden aber wie Fremdlinge. Jegliche Fremde ist ihnen Heimat, und jede 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“, heißt es im Dioguetbrief. Und 1 Kor 6, 16f: „*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.

Eine Formpflicht für die Ehe wurde von Staat und Kirche im 16. Jahrhundert eingeführt angesichts der großen sozialen Probleme, die dadurch entstanden, daß von ihren Männern verlassene Frauen mit Kindern (Alleinerziehende) den Gemeinden zur Last fielen. Konkubinat, heute eine als normal angesehene Lebensform, bedeutet in Wirklichkeit, daß Frauen die Rechte und Würde, damit auch der Schutz einer Ehefrau vorenthalten werden oder daß sie darauf blind verzichten. Das physische, psychische und soziale Elend, das hier um sich greift, wird von den Gesellschaftslügen verdrängt. Solche Fälle gelten als „nicht angepaßt“, d. h. sie passen nicht zu dem herrschenden Bild.

Man darf auch darauf hinweisen, daß für die Amtsträger in der Gemeinde besonders hohe Erwartungen für ein vorbildliches Leben in Ehe und Familie gestellt werden, zumal im Blick auf die Außenstehenden (1 und 2 Tim, Ti). Praktizierte Homosexualität und Ehebruch sind mit kirchlichen Ämtern unvereinbar.

3. Das erwählte Volk Gottes wird aus der Welt herausgerufen. *Es ist in der Welt, doch nicht von dieser Welt, wie der Herr seiner Gemeinde sagt: „Wenn euch die Welt haßt, so wißt, daß sie mich vor euch gehaßt hat. Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb. Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, darum haßt euch die Welt (Joh 15, 18–19). Und der Herr sagt uns auch: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es hat eurem Vater wohlgefallen, euch das Reich zu geben“ (Lk 12, 32).*

Unsere Aufgabe ist das Zeugnis für das unveränderliche Wort Gottes in Verkündigung und Lebensführung, wie unser Herr sagt: „*So laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen*“ (Mt 5, 16).

Unsere Aufgabe ist die Fürbitte, mit der wir schließen:

Herr, himmlischer Vater, wir bitten dich für deine Gemeinde und ihre Diener: Bewahre die Deinen, die du erwählt hasst, vor Irrtum, vor Verführung und in Verfolgung. Das bitten wir in Jesu Namen. Amen.

Anhang zum Vortrag: Materialien und Argumente

1 – Glaubensvoraussetzungen:

1. Glaubensvoraussetzungen sind nicht Richtungsfragen, als die sie leicht relativiert werden können als Unterschiede vielfältiger Deutungsmöglichkeiten. Glaubensvoraussetzungen sind vielmehr das, was Grund und Inhalt unseres Glaubens ist, der uns trägt, der uns verbindet, der freilich auch Grenzen zieht. Hier geht es also nicht um sowohl – als auch, sondern um Ja und Nein, um Bekennen und Verleugnen. Wer meint, durch Anpassung Kirchensteuerzahler gewinnen zu können, der weiß nicht, was die geistliche Wirklichkeit von Offenbarung und Kirche ist. Darin liegt die große Gefahr, daß Theologie und Kirche zur Zivilreligion werden, die gesellschaftspolitischen Zwecken dienen und damit zu einer Staatsreligion pervertieren.

2. Jesus Christus spricht: *„Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker; taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“* (Mt 28, 18–20). Wo Kirche ist, zeigt sich im Gottesdienst, also an der reinen Verkündigung des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sakramente (CA VII). Denn nur dadurch entsteht und besteht Kirche.

3. Das vor Erschaffung der Welt (Eph 1, 4) erwählte Volk Gottes wird aus der Welt herausgerufen. Es ist in der Welt, doch nicht von dieser Welt, wie der Herr seiner Gemeinde sagt: *„Wenn euch die Welt haßt, so wißt, daß sie mich vor euch gehaßt hat. Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb. Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, darum haßt euch die Welt* (Joh 15, 18–19).

Um es mit ein paar Beispielen anzudeuten:

- Als Mose auf dem Berg Sinai die Tafeln des Bundes empfängt, macht Aaron unter dem Zwang der Meinung des Volkes, das seine göttliche Leitung vermißt, das goldene Kalb zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse (Ex 32).
- Ähnlich ergeht es dem König Saul, der gegen das Verbot des Herrn sich die Beute aus dem Sieg über die Amalekiter aneignet und daraus ein unerlaubtes Opfer zelebriert. Seine Entschuldigung gegenüber dem Propheten Samuel, der ihn zur Rede stellte, lautete: *„Da sprach Saul zu Samuel: Ich habe gesündigt, daß ich des HERRN Befehl und deine Worte übertreten habe; denn ich fürchtete das Volk und gehorchte seiner Stimme“* (1 Sam 15, 24).
- Für die frühe christliche Gemeinde war es der Kaiserkult, durch den das multikulturelle und multireligiöse römische Reich zusammengehalten werden sollte. Die Bekenntnisentscheidung bestand in der Frage vor Gericht und unter den Zwängen öffentlicher Meinung, ob der Kaiser der Herr, also

Gott ist, oder ob Jesus Christus Herr und Gott ist. Dabei ging es um Tod und Leben. Durch Verleugnung Christi konnten Christen ihr Leben, ihre Seele und den gesellschaftspolitischen Konsens retten. Doch damit hätten sie nach dem Wort des Herrn das ewige Leben und ihre Seele verloren.

- Das Essen von Fleisch aus dem heidnischen Kultbereich war ein Problem der gesellschaftlichen Beziehungen z.B. bei Einladungen (Röm 14; 2 Kor 8).
- Nicht zuletzt, und dazu gibt es viele Ermahnungen in den neutestamentlichen Briefen, kommt es zur „Entfremdung“, indem Christen nicht mehr mitmachen, was alle oder die meisten machen: *„Weil nun Christus im Fleisch gelitten hat, so wappnet euch auch mit demselben Sinn; denn wer im Fleisch gelitten hat, der hat aufgehört mit der Sünde, daß er hinfort die noch übrige Zeit im Fleisch nicht den Begierden der Menschen, sondern dem Willen Gottes lebe. Denn es ist genug, daß ihr die vergangene Zeit zugebracht habt nach heidnischem Willen, als ihr ein Leben führtet in Ausschweifung, Begierden, Trunkenheit, Fresserei, Sauferei und gräulichem Götzendienst. Das befremdet sie, daß ihr euch nicht mehr mit ihnen stürzt in dasselbe wüste, unordentliche Treiben, und sie lästern; aber sie werden Rechenschaft geben müssen dem, der bereit ist, zu richten die Lebenden und die Toten“* (1 Petr 4, 1–5).

Aus dem frühchristlichen Diognetbrief:

*„Zwar haben sie (die Christen) an allem als Bürger Anteil, leiden aber wie Fremdlinge. Jegliche Fremde ist ihnen Heimat, und jede 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“.*³

Doch noch etwas ist aus Gottes Wort der Heiligen Schrift zu erkennen: Der Antichrist, das sind Personen, die nicht nur gegen Christen, sondern die an der Stelle Christi auftreten und in seinem Namen meinen sprechen zu dürfen, hat seinen Ort da, wo Christus ist. Das ist ebenso wie Atheismus nur dort möglich, wo Gott verehrt wird.

Damit stehen wir mit unserem Thema vor einer bleibenden Anfechtung des Volkes Gottes in dieser Weltzeit, der wir niemals entrinnen können, die wir jedoch mit Gottes Hilfe zu bestehen haben.

Bild und Glaube stehen in einem sehr engen Zusammenhang: Der Mensch, von Gott zu seinem Bild und Gleichnis geschaffen; Christus, das Bild Gottes und durch ihn die Wiederherstellung des verlorenen Bildes Gottes. Denken wir nur,

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

welche Wirkung Bilder in uns und für uns haben: Die biblischen Texte wirken durchweg als Bilder von Personen und Handlungen, ebenso die Gleichnisse Jesu. Biblische Bilder haben einen festen Ort in der Kunstgeschichte. Und Paulus kann daher die Verkündigung so beschreiben (Gal 3, 1): „...*denen doch Jesus Christus vor die Augen gemalt war als der Gekreuzigte?*“ So auch mit Paul Gerhardt: „*Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod, und laß mich sehn dein Bilde, in deiner Kreuzesnot, da will ich auf dich blicken, da will ich glaubensvoll, dich fest an mein Herz drücken. Wer so stirbt, der stirbt wohl*“.

In diesem Bereich der Bilder, der Dogmen, des Glaubens spielt sich auch die Auseinandersetzung um das Gender-Mainstreaming ab. Wenn wir das als Christen richtig erfassen, dann geht es für den einzelnen um ein Ringen im Gewissen zwischen den Forderungen der Zeit und Gesellschaft und dem Wort und Gebot Gottes.

Die entsprechenden Programme, Forderungen und Erklärungen versuchen diesem Ringen durch Umdeutungen der Schrift zu entgehen. Sie versuchen auf diese Weise Gewissen zu beruhigen, oder diese Gewissen werden auch verführt oder direkt oder indirekt gezwungen. Doch auch damit kann der Widerspruch aus Gottes Wort nicht beseitigt werden; denn das Wort bleibt geschrieben. Damit bleibt auch die Anklage der Gewissen. Es bleibt vor allem, was jedoch am eifrigsten verdrängt und geleugnet wird, die Strafe Gottes für die Übertretung seiner guten und den Menschen vor seiner Selbstvernichtung zurückhaltenden Gebote. Solche sichtbaren und spürbaren Strafen Gottes werden zwar eifrig bestritten oder doch beschönigt als Leiden. Dazu Luther: „*Das pflegen die Gottlosen zu tun: Die Strafe für die Sünde deuten sie als Martyrium und rühmen sich in ihrer Gottlosigkeit*“ (WA 25, 90, 31 f).

In vier Punkten versuche ich nun, die Entscheidungssituation, in der wir als Gemeinde wie auch als einzelne Christen stehen, darzustellen. Dabei ist auch zu bedenken, daß das Schwergewicht dieser Auseinandersetzungen sich nicht in der Publizistik, sondern in den Familien abspielt sowie in der Erziehung, für die Eltern, Gemeinde und Schule verantwortlich sind. Welche Vorbilder, welche Weisungen sind hier im Guten wie im Schlechten wirksam?

1. Die Heilige Schrift, das Wort des Dreieinigen Gottes, als Grundlage der Welterkenntnis.

„*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 gefasset und uns fürgebildet, daß wir außerhalb seines Wortes nicht suchen noch wissen dürfen noch sollen, und auch von Gott selbst nicht; denn er will von uns außerhalb seines Wortes mit unseren Dichten und Nachdenken unbegriffen, ungesucht, ungefunden sein*“ (Von Ehesachen 1530. WA 30, III, 213, 24–39).

Nun gibt es an dieser Stelle einen klaren Dogmengegensatz, wenn auf einer Seite die Heilige Schrift als Wort des Dreieinigen Gottes aufgefaßt wird, während im Gegensatz dazu die Heilige Schrift als Gotteswort im Menschenwort verstanden wird. Nach aller Erfahrung ist dieser Gegensatz unaufhebbar, und das muß man einfach feststellen, auch wenn es schwer zu ertragen ist. Dieses Ringen ist eine Wirkung des Wortes Gottes.

Für unser Thema möchte ich das an einem konkreten Beispiel vorführen, nämlich Gen 1, 27. Dabei lautet die Frage: Ist dieser Text eine Erkenntnisgrundlage für das, was der Mensch nach seiner Erschaffung durch Gott ist, oder ist es ein Erkenntnisgegenstand, wie man sich die Entstehung des Menschen unter früheren gesellschaftlichen Verhältnissen vorgestellt hat. Die Grundfrage ist dann: Ist es hier Gott, der uns sagt, wie er am Menschen handelt, oder ist es der Mensch, der sich vorstellt, wie Gott an uns handelt? Ist das handelnde Subjekt Gott oder Mensch – das ist eine dogmatische Grundsatzentscheidung.

Nun zum Text:

„Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib“.

Zuerst zur *Philologie*, zu deutsch: Die Liebe zum Wort: Auffallend ist der Wechsel im Personalpronomen vom Singular: der Mensch/*ihn*, zum Plural: schuf er *sie*.

Im Hebräischen sowie im Griechischen wie auch in anderen Übersetzungen steht nicht „Mann und Weib“, sondern „Männliches und Weibliches“, also nicht Substantiv, sondern Adjektiv bzw. substantiviertes Adjektiv. Z.B. im Englischen: „male and female“. Mensch gilt also in der Einzahl für beides; unterschieden, jedoch keineswegs getrennt ist das Genus: männlich und weiblich. Die Grundbestimmung „Bild und Gleichnis Gottes“ für Mensch umfaßt das Männliche und Weibliche in seiner Unterschiedenheit und Zusammengehörigkeit.

Was unter Bild und Gleichnis Gottes alles verstanden werden kann, mag hier auf sich beruhen. Doch eins ist wichtig: Es ist eine Würde und Auszeichnung vor allen anderen Lebewesen, die Gott geschaffen hat; es ist zugleich der Schutz, daß nach dem Willen Gottes Menschen nicht getötet werden dürfen (Gen 9, 6). Aber es ist auch ein kleiner und so unscheinbarer Text, der allerdings eine sehr weite Verbreitung und Wirkung hat.

Doch woran kann man diese Gottebenbildlichkeit erkennen? Wir haben das nur als geschriebenes Wort Gottes, dem freilich unsere Erfahrung in der Beurteilung von Menschen oft genug widerspricht, wenn wir sie nach Entwicklungsstand (ab wann ist ein Mensch Mensch?), nach Gesundheitszustand (wie lange ist menschliches Leben zu ertragen? Euthanasie), nach geistiger Fähigkeit, nach Hautfarbe, Rasse (höhere, niedrigere), Vermögen, gesellschaftlichem Status, Akademiker/Nichtakademiker etc. beurteilen. Alles dies und vieles anderes haben wir als Erfahrung in der Begegnung mit Menschen tagtäglich

vor Augen, und in dieser Weise werten wir und entscheiden zustimmend und ablehnend. Aber: Seit jeher haben Theologen mit Berufung auf die Heilige Schrift dagegehalten: Der Mensch ist von Gott zu seinem Bild und Gleichnis geschaffen; deshalb sind sein Leben und seine Würde unantastbar. Das hatte im Kirchenkampf während des Dritten Reichs eine besondere Bedeutung, wenn in einer Erklärung der 12. Bekenntnissynode in Breslau vom 16.–17. Oktober in einer Handreichung für Pfarrer und Älteste zum 5. Gebot, ebenso immer wieder in anderen Erklärungen, hingewiesen wird: „...Begriffe wie ‚Ausmerzen‘, ‚Liquidieren‘ und ‚unwertes Leben‘ kennt *die göttliche Ordnung nicht. Vernichtung von Menschen lediglich weil sie Angehörige eines Verbrechers, alt oder geisteskrank sind oder einer fremden Rasse angehören, ist keine Führung des Schwertes, das der Obrigkeit von Gott anvertraut ist*“ (Niesel 107).

Der Widerspruch aus der Erfahrung jedoch bleibt. Für viele andere zitiere ich den Verhaltensforscher und Nobelpreisträger Konrad Lorenz (1903–1989) mit seinem weitverbreiteten Buch „Das sogenannte Böse“ (1963): „*Wir sind das Höchste, was die großen Konstrukteure des Artenwandels – Mutation und Selektion – auf Erden bisher erreicht haben, wir sind ihr ‚letzter Schrei‘, aber ganz sicher nicht ihr letztes Wort. Für den Naturforscher sind alle Absolutsetzungen ...Sünde gegen den Heiligen Geist des panta rhei... Wenn ich den Menschen für das endgültige Ebenbild Gottes halten müßte, würde ich an Gott irre werden... Das langgesuchte Zwischenglied zwischen dem Tier und dem wahrhaft humanen Menschen – sind wir*“ (1964⁶ S. 322, 323, 388).

Der hier vorliegende Dogmengegensatz ist offensichtlich: An die Stelle Gottes treten die personifizierten Größen *Mutation* und *Selektion*. Nach dem Darwinschen Evolutionsgedanken bezeichnen sie das Prinzip vom Recht des Stärkeren, der sich durchsetzt. Wenn nach dem Wort Gottes der Mensch von Gott zu seinem Bild und Gleichnis geschaffen ist, dann ist das eine unverfügbare, unverlierbare Würde, die keinesfalls von einem Entwicklungszustand abhängt, die keinem bestritten und genommen werden kann. Allerdings kann dies durch die Trennung von Gott geschehen, indem sich der Mensch von Gott abwendet und dem Tod als der Sünde Sold (Röm 6,23) verfällt.

Christus ist nach dem vielfachen Zeugnis der Schrift das Bild Gottes (Röm 8, 29; 2 Kor 3, 18; 4, 4; Kol 1, 15; 3, 9f; Hebr 1, 3; Joh 12, 45; 14, 9). Indem wir ihm gleich werden durch die Taufe, wird auch in uns das Bild Gottes wiederhergestellt und erneuert.

Nun mag man leicht einwenden, das seien eben christliche Vorstellung oder sogar Erfindungen. Doch dagegen ist mit allem Nachdruck festzuhalten: Der Dreieinige Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus und durch den Heiligen Geist offenbart, ist nicht eine Erfindung von Menschen, sondern Schöpfer, Erhalter, Richter und Retter für alle Welt und jeden Menschen.

2. Was ist „Gender-Mainstreaming“? – Bekennen und Verleugnen.

Hier brauche ich nur kurz zusammenzufassen, was ich in dem Vortrag⁴ ausgeführt habe: Wir haben es mit einer gesellschaftspolitischen Bewegung, mit einem Wahn, zu tun, der insofern religiös ist, als er die tiefsten Tiefen menschlichen Bewußtseins ergreift und beherrscht. Das muß die christliche Gemeinde erkennen; sie muß freilich auch diese Versuchung und die damit verbundene Verfolgung bestehen. Dabei richtet sich die Kritik zunächst natürlich auf solche Erklärungen und Entscheidungen unter dem Namen der Kirche, in denen man den Forderungen der Zeit folgt. Im Grunde ist das ein Vorgang der sog. Zivilreligion, bei der es mehr um den gesellschaftspolitischen Konsens geht, als um die tragenden und verbindenden Grundlagen einer Gesellschaft.

Die zu Recht kritisierten Erklärungen und Beschlüsse gehen alle davon aus, auf die Stimme des Volkes zu hören, weil man sie fürchtet.

Das ist die ständige Anfechtung und Versuchung der Gemeinde durch die ganze Geschichte des Volkes Gottes auf seiner irdischen Wanderschaft im Alten wie im Neuen Bund bis zum Tag der Wiederkunft unseres Herrn zum Gericht über Lebende und Tote.

Bekennen und Verleugnen ist für den Christen nach dem Wort des Herrn die Entscheidungssituation vor dem Gericht von Menschen, sei es die öffentliche Meinung, sei es das staatliche Gericht. Bekennen besteht darin, daß wir zu Christus gehören und auf sein Wort hören, ihm nachfolgen und seinem Bild gleich werden. Verleugnen oder sich schämen heißt wie bei Petrus: „*Ich kenne den Menschen nicht*“ – man schämt sich oder schweigt von Person, Wort und Werk Jesu Christi.

3. Die Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf.

„Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbart über alles gottlose Wesen und alle Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn obwohl sie von Gott wußten, haben sie ihn nicht als Gott gepriesen noch ihm gedankt, sondern sind dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert. Da sie sich für Weise hielten, sind sie zu Narren geworden und haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht mit einem Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere“ (Röm 1, 18–23).

Hier geht es nicht um kirchenpolitische Richtungen und Theologenmeinungen, sondern hier muß Gott in seinem Wort sprechen, und wir müssen hören,

4 S.S.208f.

gehorschen, oder, wenn es denn Gottes Wille ist, unsere Ohren verstopfen und unsere Herzen und Gewissen verstocken. Protest oder Umkehr.

Dies aber sagt uns Gott in seinem Wort: Wo der wahre Gott nicht erkannt und also ihm gedankt und er gepriesen wird, da tritt an die Stelle Gottes die Macht, eben auch die Anziehungskraft des von ihm Geschaffenen. Die Stelle Gottes bleibt nie leer. Dreimal heißt es dann als Folge: „Gott hat sie dahingegeben“ (Röm 1, 24, 26, 28) in widernatürliche (1, 27) Sexualpraktiken. Die sind damals nicht anders als heute. Aber so sagt Gottes Wort: „Sie wissen, daß, die solches tun, nach Gottes Recht den Tod verdienen; aber sie tun es nicht allein, sondern haben auch Gefallen an denen, die es tun“ (Röm 1, 23).

4. Entscheidung und Trennung.

Entscheidung und Trennung vollzieht sich dadurch und dort, wo Gottes Wort gelehrt und gehört wird. Das geschieht zuerst in unseren Herzen in dem Widerspruch von Fleisch der Sünde und Geist Gottes. Es geschieht aber ebenso in der Gesellschaft in der Begegnung von Kirche und Welt. Es geschieht schließlich auch in dem Ringen von wahrer und falscher Kirche. In einer Zusammenfassung von allem, was gesagt wurde, möchte ich nun zum Schluß die Entscheidungspunkte kurz, klar und in der hier heilsnotwendigen Schärfe formulieren; denn hier geht es in der Tat um die Verantwortung vor dem Gericht Gottes, dessen Kriterien uns in seinem Wort in aller Klarheit gegeben sind:

1. Gott offenbart sich in seinem Wort mit seinen Namen, mit denen er angerufen und bekannt werden will. Wenn die Gottesnamen in der Liturgie sowie in einer „*Bibel in gerechter Sprache*“ nach der Ideologie des Gender-Mainstreaming geändert werden in z. B. „Vater-Mutter unser“, „Sohn Gottes“ als Tochter oder Kind Gottes, Streichung von Anreden wie Herr, Vater etc., dann ist das ein Mißbrauch des Namens Gottes, „*und der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht.*“

2. Wenn behauptet wird, die Heilige Schrift habe keinen eindeutigen Begriff für Ehe, sondern verschiedene Formen familiären Zusammenlebens, dann ist das eindeutig falsch und tendenziöse Zweckbehauptung. Richtig ist, daß Gott den Menschen männlich und weiblich geschaffen hat mit dem Auftrag „*seid fruchtbar und mehret euch und machet euch die Erde untertan*“. Das ist die Schöpfungsordnung, die niemand ändern kann noch darf. Freilich kann sie, wie allenthalben die gute Schöpfung Gottes, von Menschen mißbraucht werden. Sie muß deshalb auch als Gottes Ordnung durch entsprechende menschliche Gesetze geschützt werden.

3. Die Heilige Schrift hat keinen Begriff für „Sexualität“. Wohl aber kennt sie das Begehren bzw. die Triebe im Menschen, die jedoch nicht auf den Sexualtrieb beschränkt sind, sondern jede Art von Begehren bezeichnen, das gegen Gottes Gebot und Ordnung gerichtet ist. Das betrifft durchgehend alle

Gebote und Weisungen, die ja durchweg dadurch bestimmt sind, daß sich der Mensch in seiner gefallenen Natur gegen Gott und seine Gebot auflehnt, sie übertritt und damit Gottes gute Ordnung zerstört, sich selbst zum Schaden.

An dieser Stelle ist auf einen Sachverhalt aufmerksam zu machen, der überhaupt nicht mehr beachtet wird. *Das ist die Verführung unter dem Zwang einer schleichenden Sprachveränderung.* Mit aller Selbstverständlichkeit sprechen wir heute von Heterosexualität, von Homosexualität und entsprechend von Homophobie als Drohung mit der Möglichkeit von Bestrafung.

Dazu ist nachdrücklich auf folgendes hinzuweisen: Das Wort Gottes kennt nur die durch den Schöpfer geschaffene Verbindung von Mann und Frau, wie sie durch sein Wort gesegnet und durch das 6. Gebot vor Mißbrauch geschützt wird. Alles, was außerhalb von Segen und Gebot durch Menschen geschieht, ist Sünde, d. h. gegen Gottes Ordnung – „gegen die Natur“ (Röm 1, 26) und gegen das, was für den Menschen heilsam ist: „*Oder wißt ihr nicht, daß die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden? Laßt euch nicht irreführen! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Geizige, Trunkenbolde, Lästerer oder Räuber werden das Reich Gottes ererben. Und solche sind einige von euch gewesen. Aber ihr seid reingewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes*“ (1Kor 6, 9–11).

Wenn uns das durch Gottes Wort klar wird, dann wird auch klar, daß es hier nicht um theologische oder politische Richtungen geht; es geht auch nicht um eine Vielfalt möglicher Schriftdeutung. Es geht vielmehr allein um die Eindeutigkeit von Gottes Wort im Widerspruch zu der Vieldeutigkeit und Verdrehung durch menschlichen Ungehorsam – auch und gerade in der Kirche. Denn der heilsame Ruf zur Umkehr wird bleiben, solange das Wort Gottes bleibt. „*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*“ (Mt 5, 18).

Pfarrer Gottfried Spieth war von 2002 bis 2009 theologischer Referent des Bischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche Europäisches Rußland (ELKER) mit Sitz in Moskau. Beobachtungen und Rückschlüsse aus dieser Zeit sind Grundlage dieses Essays, der mehr beschreibend und phänomenologisch verortet ist. Vom konfessionell lutherischen Standpunkt wird manches nachzufragen oder anders zu beurteilen sein. Die Redaktion entschließt sich zur Veröffentlichung dieses Essays in den Lutherischen Beiträgen, weil er einen unverstellten Einblick in die innere Situation des russischen Luthertums und in dessen Ringen im neuen Rußland bietet, und weil der Blick zu den lutherischen Kirchen im Osten in ihrem Ringen um konfessionelle Treue ihr immer schon ein wichtiges Anliegen war. Deutlich werden die Spannungen, denen das Luthertum in Rußland von innen und außen ausgesetzt ist. Die Erwartung des Autors, "über die Erfahrungen des russischen Luthertums würden nun auch deutsche Lutheraner ihre ureigenen Wurzeln im konfessionellen Mutterboden wiederentdecken" (S. 264), eröffnet einen spannenden und aktuellen Horizont.

Dieser Artikel wurde zuerst abgedruckt in: Kerygma und Dogma, Bd. 60/3, 2014, S.222–249. Wir veröffentlichen ihn in einer von Pfarrer Gottfried Spieth für die Lutherischen Beiträge überarbeiteten und ergänzten Form.

A.E.

Gottfried Spieth:

Das russische Luthertum in Überlieferung und Erneuerung

Vorbemerkungen

Dieser Essay geht beschreibend vor: Ereignisse und Abläufe im derzeitigen kirchlichen Leben Rußlands werden beobachtet, geschichtliche Hintergründe ausgeleuchtet, Entwicklungslinien nachgezeichnet. In dieser Vorgehensweise liegen die Chancen und Grenzen des Aufsatzes. Vom konfessionellen oder ökumenischen Standpunkt her könnten kritische Anfragen gestellt werden. Und doch bietet diese Darstellung erhebliche Vorteile: Der Blick wird nicht verstellt durch vorschnelle Bewertungen. Stattdessen weitet sich der Horizont, und spannende Ein- und Ausblicke werden möglich: Im Fokus erscheinen die Außenverhältnisse der lutherischen Kirchen Rußlands, also ihr westliches Beziehungsnetz und – mehr noch – ihr restauratives Umfeld im eigenen Land. Unversehends geraten Relationen zwischen Staat und Kirche ins Rampenlicht, von denen man aus deutscher Perspektive annahm, sie seien mit dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments obsolet geworden. In Rußland scheinen sie aufs neue zur Auferstehung zu gelangen und zur Bündelung der Kräfte im religiösen und gesellschaftlichen Leben des Landes beizutragen.

Die Hauptfrage, die der Essay aufgreift, ist folgende: Verträgt sich die gegenwärtige antiwestliche Abgrenzungsstrategie der russischen Eliten mit dem im Lande ansässigen Luthertum – oder eben nicht? Dieses ist, historisch gesehen, Teil der westlichen Christenheit. Zugleich hat es Anteil gewonnen an einer spannenden Lebenswelt im Übergangsraum von Europa nach Asien. Welche Kompromisse und Abhängigkeiten ergeben sich daraus: und zwar im Konfliktverhältnis zwischen dem Traditionalismus des eigenen Landes und dem Mainstream des Westens? Gegenüber wem legt man Solidarität an den Tag, und gegenüber wem nicht? Welche Widerstandshandlungen gegenüber wem werden riskiert, welche Ergebnisadressen an wen geleistet? Wer oder was bestimmt die Köpfe und Herzen?

Rußland geht, bezogen auf die westliche Wertegemeinschaft, seit geraumer Zeit einen Sonderweg – übrigens ähnlich wie ihn einst das preußisch-deutsche Reich gegenüber den Westmächten beschritt. Diese eigenartige Parallele will beachtet werden. Denn der Sonderweg, den Rußland geht, hat womöglich Rückwirkungen auf die Mitte Europas: An der Schnittstelle des kalten Krieges unseligen Angedenkens findet derzeit ein regelrechter Kulturkampf statt, der eines nicht allzu fernen Tages auch Mitteleuropa erschüttern könnte. Es ist ein Streit zwischen westlichen Zivilisationsformen, am Ideal individueller Menschenrechte orientiert, und einem andersartigen Konzept, das um gemeinschaftliche und bodenständige Ordnungen kreist wie Heimat, Geschichte, Familie, Volk und eine starke Staatlichkeit voraussetzt.¹

Rußlands Lutheraner werden so oder so Stellung beziehen müssen: Welche Prinzipien stehen für sie an der Spitze der Pyramide, und welche sind nachgeordnet? Je nachdem, wie sie sich entscheiden, führt dies zu neuen Trennlinien zwischen Ost und West. Doch darin liegen auch Chancen: Je genauer die Gegensätze beim Namen genannt werden, desto eher können in einem nachfolgenden Schritt Brückenköpfe am jeweils anderen Ufer gebildet werden. Gelingt dann der wechselseitige Brückenschlag, trägt der Austausch nach beiden Richtungen Früchte: Durch die Wahrnehmung der westlichen Außenperspektive lernen russische Mitchristen, welchen Wert das Individuum vor Gott, aber auch im kirchlichen und gesellschaftlichen Miteinander hat. Und durch die Wahrnehmung der östlichen Außenperspektive bekommen wir, die wir in der Mitte Europas leben, hausgemachte theologische Engführungen aus einem überraschend neuen Blickwinkel zu Gesicht – und gewinnen womöglich die Kraft, sie aufzubrechen. Dies würde innerkirchlich zu einem gelasseneren

1 Der deutsche Sonderweg gipfelte in den „Ideen von 1914“ (z. B. Kultur, Volk, Gemeinschaft), die der westlichen „Zivilisation“ (d. h. dem Gedankengut der französischen Revolution sowie dem angelsächsischen Wirtschaftsliberalismus) entgegengesetzt wurden. Vgl. hierzu das „Manifest der 93“, einen Aufruf deutscher Schriftsteller, Künstler und Gelehrter, darunter des lutherischen Theologen Reinhold Seeberg, vom Oktober 1914. Hundert Jahre später werden von Rußlands Kulturträgern und Kirchenmännern den westlichen Leitbegriffen ähnliche „Ideen“ entgegengesetzt.

Umgang mit Themen führen, die bis heute aus politischen Gründen angstbesetzt sind.²

Geschichtliche Sonderform

Was ist das Besondere am russischen Luthertum? Zahlenmäßig ist es klein, altersmäßig ist es ehrwürdig, territorial ist es riesig. Die aus ihm hervorgegangenen Kirchen haben einen hohen Symbolwert, und das nicht nur wegen der vielen Märtyrer des 20. Jahrhunderts, die aus ihren Reihen hervorgegangen sind. Auch theologisch haben diese Kirchen ein eigentümliches Gepräge. In ihnen sammeln sich Haltungen und Auffassungen, die bibelgesättigt, traditionsgebunden und bekennnistestützt sind. Damit steht das russische Luthertum abseits mancher Trends der Weltchristenheit. Antworten russische Lutheraner schließlich doch auf diese globalen Vorgänge und gewinnen ein Verhältnis etwa zur Ökumene, so ist dies verbunden mit Reibungsverlusten, aber auch einer Festigung und Selbstvergewisserung, was den eigenen Standort betrifft.

Das russische Luthertum wird wohl auch in Zukunft seinen besonderen Weg gehen. Und das hat historische Gründe. Ursprünglich aus deutschen und skandinavischen Einwanderern bestehend, gehört es seiner Herkunft nach zur westlichen Christenheit. Aber im Laufe seiner 450-jährigen Existenz ist es zu einem Bestandteil der Geschichte des europäischen Ostens geworden. Von der Entwicklung im Westen mehr oder weniger abgeschnitten, wurde es im Verein mit der östlichen Christenheit eigene und schwere Wege geführt – bis an den Rand der Zerstörung. Ausgelöscht wurde es jedoch nicht, und die Verfolgungszeit hinterließ Segensspuren. Zur Neugründung kam es im Zeichen der Perestroika und zeitnah zu den Millenniumsfeierlichkeiten der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK). Zunächst entstand 1988 die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion (DELKSU), aus der 1994, nach Auflösung der UdSSR, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS) hervorging. Registriert war diese Kirche ab 1999 beim russischen Justizministerium unter dem Namen Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien. Sie umfaßte

2 In der Auseinandersetzung, die russische Lutheraner um die in Ost und West unterschiedlichen Wertesysteme führen, wird – sei es den handelnden Personen bewußt oder nicht – ein Gegensatz ausgetragen, der mutatis mutandis auch deutsche Lutheraner, Unierte und Reformierte seit dem Kirchenkampf von 1933–1945 heftig bewegt hat. Hier wie dort geht es um die Geltung und Grenze der Schöpfungsordnungen, bzw. um den Stellenwert, den das Gesetz in seinem ersten Gebrauch (*usus politicus/civilis*) hat. Reinhard *Slenczka* hat diese umstrittenen Leitbegriffe vor kurzem wieder neu zur Sprache gebracht, und zwar in einer Buchbesprechung unter dem Titel „Paul Althaus – Erlanger Geschichte für die Gegenwart“, in: *Lutherische Beiträge* 3/2014, 183f. Die Rezension *Slenczkas* bezieht sich auf folgende Neuerscheinungen: André *Fischer*, *Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik*, Göttingen 2012, und Gotthard *Jasper*, *Paul Althaus (1888–1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit*, Göttingen 2013.

sieben Regionalkirchen auf dem Territorium der Gemeinschaft unabhängiger Staaten (GUS).³

In diesen Wendejahren, als Rußland zu einem Experimentierfeld für ein radikalliberales Wirtschaftsmodell wurde, ging es auch um eine kirchenpolitische Kursbestimmung: In welchem Maße und Zeitraum sollte die neugegründete Kirche des Ostens anschlussfähig werden an westliche und globale Ausformungen des Protestantismus? Die Neustrukturierung des russischen Luthertums war in jenen späten 1980er und frühen 1990er Jahren gelungen, in denen ökumenische Zusammengehörigkeit tiefgreifend erlebt wurde, auch im Verhältnis des Weltluthertums zur russischen Orthodoxie. In der Folgezeit wurde dann erneut – und umso schmerzlicher – die bleibende Differenz wahrgenommen, wie sie zwischen östlicher und westlicher Christenheit im Übergangs- und Konfliktbereich beider Zivilisationen herrscht. Und wie verhält sich das russische Luthertum? Es liegt mitten dazwischen, weil es Teil beider Welten ist. Wie soll es sich künftig in diesem Spannungsfeld verorten?

Die Pioniere seines Wiederaufbaus orientierten sich vorwiegend am überlieferten Traditionsstrom, ohne sich berechtigten Anliegen der Ökumene zu verschließen. Sie wollten den neu entstandenen Kirchenkörper vor allem im eigenen Land und in dessen geschichtlichem Mutterboden verankert wissen. Auf den Bahnen, die von seiner besonderen historischen Erfahrung vorgezeichnet sind, sollte dem russischen Luthertum ein gangbarer Weg in die Zukunft erschlossen werden – einschließlich Öffnung zur Weltchristenheit. Strittig war der Zeitpunkt dieser Öffnung.⁴

3 Zur neueren und neuesten Geschichte des russischen Luthertums siehe Gerd Stricker, Im Übergang – Lutherische Kirchen in Rußland, in: Michael Plathow (Hg.), Die Kirchen der Gegenwart – Lutherische Hefte 107, Göttingen 2007, 147–163. Vgl. zusätzlich Sergei Filatov/Aleksandra Stepina, Lutheranism in Russia: Amidst Protestantism, Orthodoxy and Catholicism, in: *Religiya i obshchestvo: ocherki religioznoi zhizni sovremennoi Rossii* („Religion und Gesellschaft: Kennzeichen religiösen Lebens im gegenwärtigen Rußland“), Moskau/St. Petersburg 2002, 315–335. Von denselben Autoren: *Rossiiskoye lyuteranstvo mezhdru protestantizmom, pravoslaviyem i katolitsizmom* („Russisches Luthertum zwischen Protestantismus, Orthodoxie und Katholizismus“), *Druzhba narodov* 8/2002 (www.biblical-studies.org.uk/pdf/rss/31-4_367.pdf). Des weiteren Joachim Willems, Lutheraner und lutherische Gemeinden in Rußland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, Erlangen 2005; Walter Grassmann, Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Rußlanddeutschen in der Sowjetunion, der GUS und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gemeinde, Kirche, Sprache und Tradition. Diss., München 2006; Stefanie Theis, Religiosität von Rußlanddeutschen, Stuttgart 2006; Olga Kurilo, Die Lebenswelt der Rußlanddeutschen in den Zeiten des Umbruchs (1917–1991). Ein Beitrag zur kulturellen Mobilität und zum Identitätswandel, Essen 2010.

4 Vgl. die Analyse von Fairy von Lilienfeld in ihrem offenen Festbrief an den Jubilar, in: Edmund Ratz (Hg.), Der lutherisch-orthodoxe Dialog – aktuelle Standpunkte. Bericht über das Symposium am 31. August 2005 in St. Petersburg. Erzbischof em. Prof. D. Georg Kretschmar als Festschrift zum 80. Geburtstag zugeordnet, Erlangen 2008, 61 ff.

Neben seinem Moskauer Kollegen Siegfried Springer war es Georg Kretschmar in St. Petersburg, der das lutherische Kirchenwesen Rußlands in den ersten anderthalb Dekaden seines Neubestehens am meisten formte. Während Bischof Springer – selbst aus Rußland stammend – ein pietistisch-brüdergemeindliches Luthertum südrussischer und ukrainischer Herkunft verkörperte und förderte,⁵ brachte Erzbischof Kretschmar die ELKRAS auf eine Spur, die als gemäßigt konservativ bezeichnet werden kann, mit Anklängen an skandinavische und – mehr noch – baltische Traditionslinien: Synodaler Aufbau in Verbindung mit Wertschätzung des Bischofsamts samt dessen apostolischer Sukzession, geprägte liturgische Formen bis hin zu hochkirchlichen Elementen, dagegen anfängliche Bedenken gegenüber der Ordination weiblicher Amtsträger. Des Weiteren: Verortung im Weltluthertum bei wohlwollender Distanz gegenüber Einflußnahmen evangelikaler Kreise.⁶

Um zu einer konfessionellen Selbstfindung zu gelangen, war es aus Springers Sicht erforderlich, sich auf einen bestimmten geschichtlichen Raum – nämlich Rußland – und die damit vorgespurten Entwicklungslinien zu konzentrieren. Kretschmar teilte dieses Anliegen, war aber beweglicher, was die Ausgestaltung betraf: Die neuformierte Kirche sollte, ohne von ihrer historischen Substanz etwas abzugeben, von Anfang an auf einen erweiterten Horizont ausgerichtet werden.⁷ Das eigentliche Kunststück, das er dabei zuwege brachte, war der Spagat zwischen den Interessen der ELKRAS und denen ihres westlichen Hauptpartners, der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Deren Impulse im Rahmen einer kirchlichen Entwicklungshilfe zielten – im Unterschied zur restaurativen Formgebung der ELKRAS – eher auf die Entstehung von zivilgesellschaftlich offenen und ökumenisch vernetzten, mehr „evangelischen“ denn „lutherischen“ Gemeinden auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion.⁸ Kretschmar hingegen schaffte es, ekklesiologisch

5 Siehe die Autobiografie von Siegfried *Springer*, *Dem Himmel in Rußland näher*, Erlangen 2013. Zu den lutherischen Brüdergemeinden vgl. Stricker, in: *Plathow* (Hg.), a.a.O., 148 f.

6 Diese Aufzählung markiert eine ekklesiologische Richtungsanzeige, die Kretschmar als akademischer Lehrer, während seiner Leitungstätigkeit in der lutherisch-orthodoxen Dialogkommission des LWB sowie im Rahmen der seit 1959 stattfindenden Gespräche zwischen EKD und ROK erarbeitete. Einige Titel seiner Beiträge: Die altkirchliche Tradition der evangelischen Kirche. Die theologisch-ekklesiologische Bedeutung der altkirchlichen ökumenischen Synoden und der Landessynoden in Bezug auf Kirche und Tradition. Das Bischofsamt als geistlicher Dienst in der Kirche anhand der altkirchlichen und reformatorischen Weihegebete. Die vollzählige Auflistung dieser programmatischen Schriften findet sich bei Hermann *Pitters*, Georg Kretschmar als Teilnehmer und Mitgestalter des lutherisch-orthodoxen Dialoges im Rahmen des Lutherischen Weltbundes, in: Ratz (Hg.), a.a.O., 16.

7 Dies zeigt sich darin, daß die ELKRAS Mitglied ist im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), im Lutherischen Weltbund (LWB), in der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) und in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).

8 Das läßt sich ablesen am theologischen und lebensweltlichen Habitus, den die aus dem Bereich der deutschen Landeskirchen nach Rußland entsandten Pfarrpersonen dorthin mitbrachten und der auf ihre Arbeit vor Ort entsprechend ausgestrahlt hat.

sowie handlungspraktisch traditionelle Akzente zu setzen – und gleichzeitig die westlichen Partnerschaften auf hohem Niveau zu gestalten.⁹ So gelang mit deutscher und amerikanischer Unterstützung der Aufbau eines eigenen theologischen Seminars in Nowosaratowka bei St. Petersburg, um nur ein Beispiel zu nennen.

Jetzt ist insofern eine Zäsur eingetreten, als 2012 die sieben Regionalkirchen der ELKRAS umgewandelt wurden in ein Bündnis sechs selbständiger Kirchen.¹⁰ Damit wurde der gewachsenen Autonomie der Regionalkirchen Rechnung getragen, aber auch dem enormen Mitgliederschwund, der sich durch die Abwanderung von mehr als zwei Millionen Rußlanddeutschen aus der GUS ergab. Von ihnen konnte etwa die Hälfte einem lutherischen Hintergrund zugezählt werden. Wurde um die Jahrtausendwende noch mit rund einer viertel Million Mitgliedern der ELKRAS gerechnet, sind es derzeit etwa 40 000.¹¹ Die Mehrzahl davon ist nichtdeutscher – meist russischer – Herkunft. Das betrifft auch ELKRAS-Gemeinden in der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien: In einem erweiterten Sinne gehören sie ebenfalls zum russischen Luthertum, zumal die Gottesdienstsprache fast überall die russische ist.

Selbstfindung im eigenen Kontext

Ab Mitte der 1990er Jahre bis weit in die erste Dekade des neuen Jahrtausends hinein waren in den Regionalkirchen der ELKRAS zeitweise bis zu sechs

- 9 Diese Leistung wird auch von orthodoxer Seite gewürdigt: Wie der damalige Metropolit von Smolensk und Kaliningrad und heutige Patriarch der ROK, *Kyryll I. (Gundjajew)*, in seinem Grußwort zum 80. Geburtstag Kretschmars ausführte, stellte sich dieser in seiner kirchenleitenden Tätigkeit „der Aufgabe, die unvermeidlichen Widersprüche in den Vorstellungen von Glaube und kirchlichem Leben bei den Menschen aus dem Westen und aus dem Osten auszugleichen“, in: *Ratz* (Hg.), a.a.O., 52.
- 10 Der Bund der ELKRAS umfaßt die Evangelisch-Lutherische Kirche Rußlands (ELKR), auf-geteilt in die beiden Teilkirchen Evangelisch-Lutherische Kirche Europäisches Rußland (ELKER) und Evangelisch-Lutherische Kirche im Ural, in Sibirien und im Fernen Osten (ELKUSFO), sodann die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche der Ukraine (DELKU), die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Republik Kasachstan (ELKRK), die Evangelisch-Lutherische Kirche in Usbekistan (ELKU), die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Kirgisischen Republik und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Georgien (ELKG). Die sieben Gemeinden in Weißrußland, die sich dem Bund der ELKRAS zugehörig wissen, werden vom Bischof der ELKER betreut.
- 11 Diese Zahl wurde vom Erzbischof der ELKR und Bischof der ELKER, Dietrich Brauer, kürzlich in einem Interview genannt (www.mitteldeutsche-kirchenzeitungen.de/2014/02/25/%C2%Bbdas-vaterunser-bleibt-deutsch). Die Zahl betrifft die regelmäßigen wie unregelmäßigen Kirchgänger. Unter Berücksichtigung ihrer familiären Umgebung ergibt sich die Zahl von 80 000 Personen: Sie zählen zum erweiterten Umfeld jener Kirchen, die im Bund der ELKRAS zusammengeschlossen sind und zusammen etwas mehr als 400 Gemeinden aufweisen, darunter viele kleine Hausgruppen und Kreise (www.kalme.net/zahlen-fakten-ru.html). Zum Vergleich: Die lutherische Kirche im Zarenreich hatte 3,6 Millionen Mitglieder; 1,3 Millionen Letten, 1,1 Millionen Esten, 1,1 Millionen Rußlanddeutsche, 143.000 Finnen bzw. Ingermanländer, siehe *Stricker*, in: *Plathow* (Hg.), a.a.O., 147.

Bischofssitze von Geistlichen besetzt, die aus Deutschland stammten, bzw. dort kirchlich sozialisiert waren. Jetzt sind es nur noch deren zwei (in Sibirien und Georgien). Ein Prozeß ist im Gange, in dessen Verlauf fast ausschließlich Pfarrpersonen in Leitungsämtel gelangen, die aus dem eigenen historischen Raum stammen. Dadurch wird die Kommunikation mit benachbarten Kirchen, die konfessionsverwandt sind und über ähnliche Geschichtserfahrungen verfügen, erleichtert. Zu ihnen gibt es ja ein natürliches Näheverhältnis. In erster Linie ist hier zu nennen die Evangelisch-Lutherische Kirche des Ingermanlandes in Rußland (ELKIR).¹² Sie geht auf finnische Ursprünge in Nordwestrußland, insbesondere in Karelien, zurück, ist aber inzwischen – mit entsprechenden Folgen für ihren theologischen Standort – noch stärker russifiziert als die Evangelisch-Lutherische Kirche Rußlands (ELKR), die größte Kirche im Bund der ELKRAS.¹³ Diese beiden Kirchen bilden miteinander das russische Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes (LWB).

Daneben gibt es im russischen Luthertum zwei weitere Gruppierungen, die trotz ihres kleinen Zuschnitts theologisch sehr produktiv sind: Es handelt sich um die Sibirische Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) unter Bischof Vsevolod Lytkin und die Evangelisch-Lutherische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses (ELKAB) mit ihrem Präsidenten Wladimir Pudow. Diese beiden Kirchen stehen außerhalb des LWB und des globalen ökumenischen Diskurses, woraus sie den Anspruch ableiten, besonders authentische Vertreter des russischen Luthertums zu sein. Ihre antiliberale Haltung führt dazu, daß sie ihre wenigen ausländischen Kirchenpartnerschaften recht eigenwillig ausgestalten, wobei sie mitunter zu überraschenden interkonfessionellen Querverbindungen gelangen.¹⁴

-
- 12 Die ELKIR hat etwa 15.000 Mitglieder in mehr als 80 Gemeinden. Sie wurde 1992 gegründet und ist Mitglied im LWB, im International Lutheran Council (ILC) und in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), nicht aber im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Zur Lage der ELKIR vgl. den Bericht über die Synode vom 18.10.2013, darunter auch den Rechenschaftsbericht des damaligen leitenden Sekretärs Dr. Alexander Prilutzky (eurasiablog.lcms.org/a-report-on-the-elc-ir-synodical-convention).
- 13 Zur Lage dieser Kirche vgl. einen Bericht über die Generalsynode vom 11.–15. 9. 2012 von Propst Bradn Buerkle aus Nowosibirsk (russiancorrespondent.blogspot.ch/2012/09/general-synod-of-evangelical-lutheran.html).
- 14 Die SELK hat 22 Gemeinden (<http://www.hierarchy.religare.ru/h-liuter-slecr.html>). Bei der ELKAB (8 Gemeinden) handelt es sich im Wesentlichen um eine Abspaltung von ELKRAS und ELKIR, so Karsten Packeiser vom Evang. Pressedienst (epd), siehe www.aktuell.ru/rußland/panorama/lutheraner_streit_um_frauen_schwule_und_deutsche_2089.html. Während die SELK mit der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (www.lts.ru/eesti6..htm) und der Lutheran Church–Missouri Synod (<http://wmltblog.org/2010/12/fellowship-recognized-between-lcms-and-selc>) verbunden ist, entwickelt die ELKAB inzwischen sogar Beziehungen zu den altkatholischen Kirchen Tschechiens und der Slowakei, siehe Einladungsschreiben zur Konferenz „Lebendige Tradition – 500 Jahre Luthertum in Rußland“ vom 16.–19.04.2015 in Moskau (<http://luther.ru/de/article/konferenz-living-tradition-des-luthertums-500-jahre-rußland-fotos>).

Was die gegenwärtigen russischen Lutheraner in ihrer Gesamtheit, unabhängig von ihrer ethnischen und theologischen Herkunft, verbindet, ist dieses: Während ihre Solidarität mit dem Weltluthertum erheblichen Schwankungen unterliegt, bilden die sozialetischen Grundsätze, die von der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) im Verbund mit staatlicher Autorität vorgegeben sind, eine vergleichsweise feste Größe. Bei allen theologischen Unterschieden zwischen russischer Orthodoxie und russischem Luthertum gibt es zwischen beiden eine ziemlich stabile Schnittmenge, und zwar in Form gemeinsamer Lebenswelten, getragen von landestypischen Überzeugungen. Diese werden vom russischen Luthertum stärker gewichtet als jene Agenda, wie sie der Weltbund von Genf aus vorschlägt. Im von dort kommenden Programm werden Glaubenserfahrungen im Horizont der Globalisierung gedeutet und in Beziehung gebracht zu friedenspolitischen, sozialen, ökologischen und emanzipatorischen Themen – wobei ein gendergerechtes und herrschaftskritisches Verständnis von Menschenrechten vorausgesetzt wird.¹⁵ Diese Auffassung und Auslegung der Menschenrechte verdankt sich dem breiten Strom der westlichen Aufklärung. Eben das dürfte der Hauptgrund sein, warum die Genfer Agenda beim wiedererstarkten russischen Luthertum nicht unbedingt im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Sie wird zwar wahrgenommen und punktuell übernommen, jedoch unter der Vorgabe, daß die Leitkultur des eigenen Landes nicht infrage gestellt wird.¹⁶ Nachhilfe aus dem Ausland, die in Form einer Belehrung erfolgt – und sei diese noch so sinnvoll und weitsichtig –, wird als unpassend, wenn nicht anmaßend empfunden. Einen ungleich höheren Stellenwert genießen die kultur- und religionspolitischen Autoritäten des eigenen Landes.

15 Auf www.lutheranworld.org/news/de finden sich folgende Anlässe und Themen, denen sich der Weltbund 2012 bis 2014 unter anderem gewidmet hat: Frauenreferat nimmt an UN-Tagung teil: LWB thematisiert Gendergerechtigkeit (14/4/2014); Religionsfreiheit: Befreit aus der „Umklammerung der Macht“ (17/3/2014); Reformation als Weltbürgerin (13/1/2014); LWB stellt interreligiösen Aufruf zur Klimagerechtigkeit vor (21/11/2013); LWB-Delegation bei COP 19 fastet aus Solidarität mit Armen und Verwundbaren (13/11/2013); Gemeinsames Engagement für Gerechtigkeit und Frieden: Beiträge des LWB zur ÖRK-Vollversammlung (4/11/2013); Antwort der Kirchen auf Leiden der Menschen und der Schöpfung stärken: 500-jähriges Reformationsjubiläum legt Schwerpunkt auf Gegenwart und Zukunft (20/9/2013); LWB verabschiedet Grundsätze der Gendergerechtigkeit: Würde und Gerechtigkeit für alle Menschen wahren (24/6/2013); Die Macht des Glaubens wieder als treibende Kraft für Gerechtigkeit geltend machen (15/5/2013); Voller Einsatz für den Planeten (3/12/2012); LBW-Präsident Younan ruft Kirchen zum Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung auf (16/6/2012). Dies ist bei weitem keine vollständige Aufzählung der Schwerpunkte. Aber sie zeigt eine Tendenz an, die charakteristisch ist.

16 So wurde z.B. die Anti-Aids-Kampagne des LWB „Grace, Care and Justice“ in der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche der Ukraine (DELKU) seit 2005 mit öffentlichkeitswirksamen Aktionen unterstützt (archive.wfn.org/2009/11/msg00195.html). Anzumerken ist, daß die DELKU im Bund der ELKRAS die konservativste Kirche ist, ablesbar an ihrer ablehnenden Haltung zur Frauenordination.

Ist diese Situation vergleichbar mit dem vorrevolutionären Zustand? Die damalige lutherische Kirche Rußlands hing in ihrer ganzen Existenz von der Obrigkeit ab¹⁷ und war dem Herrscherhaus zu unbedingter Loyalität verpflichtet.¹⁸ Ihre Nachfolgekirchen im heutigen Rußland sind zwar nicht staatshörig, aber staatsbejahend. Seit ihrer Gründung 1988 ist man seitens der DELKSU und späteren ELKRAS wie selbstverständlich davon ausgegangen, das Erbe der vormaligen Lutherischen Kirche im russischen Reich angetreten zu haben, zumal staatlicherseits zustimmende Signale gekommen sind.¹⁹ Die hohe Akzeptanz im institutionellen Raum, die die ELKRAS seither genießt, hat jedoch erhebliche Konsequenzen für die Wahrnehmung gesellschaftlich sensibler Felder. Auch in dieser Hinsicht dürfte es Parallelen zwischen damals und heute geben: So wenig Anfang des 20. Jahrhunderts die lutherische Kirchenelite in St. Petersburg Veranlassung hatte, für staatskritische Akteure des politisch fortschrittlichen Milieus einzutreten,²⁰ so bescheiden ist hundert Jahre später das kirchliche Interesse an jenen bürgerbewegten Aufbrüchen, wie sie hier und da im gegenwärtigen Rußland zu beobachten sind – von wenigen deutschen Gastpastoren abgesehen, die ihren Auftrag nicht nur religiös, sondern auch gesellschaftlich sehen. Wenn sie sich dabei in engen Grenzen bewegen, wird dies behördlicherseits noch toleriert. Überschreiten sie diese Grenzen, handeln sie gegen das landesübliche Verhaltensmuster und riskieren Sanktionen.²¹ Die

17 Die Lutherische Kirche im Russischen Reich war eine Staatskirche, wenn auch „minderen Rechts“, so Gerd *Stricker* über das Dekret vom 20.1.1918 im Rückblick auf das Zarenreich (www.1000dokumente.de/?c=dokument_ru&dokument=0010_kir&object=context&l=de).

18 Der Zar, obwohl orthodoxen Glaubens, war Summus Episcopus der Lutherischen Kirche, so *Stricker* in: *Plathow* (Hg.), a.a.O., 147, Anm. 3. Laut Agenda für die Evangelisch-Lutherischen Gemeinden im russischen Reiche, St. Petersburg 1844/1892, wurde allsonntäglich im allgemeinen Fürbittegebete des Zaren und herausgehobener Mitglieder der Zarenfamilie gedacht.

19 Der Anspruch auf *alleinige* Rechtsnachfolge ließ sich vor allem gegenüber der ELKIR nicht aufrecht halten. Dennoch hat in der Wahrnehmung kulturpolitisch interessierter Kreise die ELKRAS einen Vorrang vor anderen lutherischen Kirchen des Landes behaupten können. Das hängt mit der (immer noch) rußlanddeutschen Qualität der ELKRAS und der russisch-deutschen Brückenfunktion zusammen, die von dieser Kirche erwartet wird.

20 Der Führungskreis der Lutherischen Kirche im Russischen Reich – jedenfalls in städtischen Zentren und im Baltikum – war Teil der Oberschicht des Zarenreichs.

21 Als ich 2000/2001 im südrussischen Krasnodar amtierte, ging ich in meiner westlichen Optik davon aus, die Betätigung im außergemeindlichen Handlungsfeld gehöre mit zu meinem Pfarrdienst, einschließlich Begegnungen interreligiöser Art sowie mit Vertretern des regierungskritischen Lagers. Die Moskauer Kirchenleitung riet, sich auf geistliche Aufgaben, allenfalls noch auf Beziehungspflege in der rußlanddeutschen Vereinskultur, zu beschränken. Die Warnung bestand zu Recht. 2001 wurde ich für ein Jahr des Landes verwiesen, weil ich nach Auffassung der Behörden zu Unrecht in Schulen und Universitäten gepredigt, unerlaubte Dienstreisen in den Nordkaukasus unternommen und zu intensive Kontakte mit Muslimen unterhalten hätte. Mein Nachfolger in Krasnodar, der nordkaukasischen Propst Oswald Wutzke, mußte sogar für mehrere Jahre das Land verlassen, weil er sich öffentlichkeitswirksam im bürgerrechtlichen Sinne betätigt hatte. Vgl. auch die Situation in der benachbarten Ukraine.

lutherischen Bischofskanzleien orientieren sich in solchen Konfliktfällen eher an den Vorgaben, die von staatlicher Seite im Verbund mit der ROK ausgegeben werden, als daß sie sich an die Seite ihrer kritischen Pfarrer stellen.

Den Maßstab für die Beurteilung gesellschaftspolitischer Vorgänge liefert die ROK. Denn das früher herrschende marxistische Weltanschauungsprogramm wurde im Zuge der Auflösung der UdSSR und Gründung der Russischen Föderation durch eine orthodoxe Leitkultur abgelöst.²² Diese ist nicht nur religiös, sondern auch weltanschaulich die Einheitsklammer des Landes geworden. Ihre Legitimität bezieht sie aus der Geschichte. Sie ist enger mit dem 19. und frühen 20. Jahrhundert verbunden, als es zunächst den Anschein hat. Inmitten zahlreicher Umwälzungen ist ein hohes Maß an Kontinuität gewährleistet, das die gegenwärtige ROK mit der vorrevolutionären Phase verknüpft.²³ Der restaurative Meinungshorizont russischer Kirchenkreise hat sich während der Sowjetzeit – trotz zwischenzeitlicher Anbiederung an das revolutionäre System – nicht abgeschwächt, sondern aufs Ganze gesehen eher noch verstärkt. Er findet

und die Aktivitäten von Pfr. Ralf Haska (Kiew) auf dem Maidan, siehe Lausitzer Rundschau vom 24.12.2013 (www.lr-online.de/regionen/finsterwalde/Ich-wuensche-Frieden-Frieden-Frieden;art1057,4431644). Haska kehrt demnächst in seine Landeskirche zurück, obwohl er gern länger in Kiew geblieben wäre: Offenbar hat er sich friedenspolitisch zu weit aus dem Fenster gelehnt, siehe www.welt.de/politik/ausland/article143747123/Deutscher-Pastor-muss-fuer-Mut-auf-Maidan-buessen.html und www.dw.com/de/hirte-haska-geht/a-18560364.

- 22 Die ROK genießt im gegenwärtigen Rußland breite Anerkennung nicht nur als Religionsanstalt. Das Bekenntnis zu ihr muß gar nicht von einer bestimmten Glaubenshaltung geprägt sein, sondern ist „in hohem Maße Ausdruck einer politischen Identifikation“, wie Heinrich Meier im Epilog des von ihm und Friedrich Wilhelm Graf herausgegebenen Sammelbandes „Politik und Religion“, München 2013, 302 ausführt. Siehe auch Robert Hotz SJ, Orthodoxie und Nation in Rußland heute, in: Ost-West. Europäische Perspektiven (OWEP) 3/2001, 180–187; sowie Katja Richters, Die Russische Orthodoxe Kirche zwischen Patriotismus und Nationalismus, in: OWEP 1/2010, 39–47.
- 23 Die Russische Orthodoxie durchlief im Gefolge der Religionspolitik Peters der Großen und unter protestantischem Einfluß im 18. Jahrhundert eine Ära, in der versucht wurde, an westlich-aufklärerisches Gedankengut anzuknüpfen. Zu dessen Durchsetzung schuf der Zar ein „geistliches Reglement“, und zwar ausgerechnet „mit Hilfe des lutherisch denkenden Bischofs Prokopowić ..., der eine Zeitlang sogar Lutheraner gewesen war“, berichtet Friedrich Heiler in: Urkirche und Ostkirche, München 1937, 169. Diese vergleichsweise fortschrittliche Phase wurde im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert durch eine Wiedergeburt im Geiste patristischer und asketischer Glaubens- und Lebensformen abgelöst – mit der Folge, daß die Distanz zum Westen wieder zunahm. 70 Jahre Kommunismus haben diesen Unterschied eher noch festgeschrieben, so daß – trotz mannigfacher zwischenkirchlicher Dialoge seit Ende der 1950er Jahre – keine durchgreifende Öffnung erfolgen konnte. Vgl. Wladimir Schmalij, Die christliche Ethik und das christliche Ethos. Eine theologische Betrachtung der Sittlichkeit, in: Dagmar Heller (Hg.), Sechzig Jahre nach Kriegsende – christliche Werte heute. 23. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen der ROK und der EKD, Frankfurt a. M. 2007, 73 ff., vornehmlich 81–84. Weitere Belege für diese theologische Ost-West-Differenz, die auch in der Sozialdenkschrift der ROK aus dem Jahr 2000 eine Rolle spielt, bei Konstantin Kostjuk, Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland, Paderborn 2005, 116–149, 340–344, 361–365.

über Zwischenstationen²⁴ seine Fortsetzung in der Gegenwart: Und zwar in dem Protest der ROK gegen ein Gesellschafts- und Kirchenmodell, das sich aus westlichen Quellen speist. Gewarnt wird vor einem „geistlichen Nihilismus“, der die weltweite Christenheit bedrohe. Als Beleg dafür wird auf die Ordination von Homosexuellen und auf Segenshandlungen an gleichgeschlechtlichen Paaren verwiesen. Beklagt wird, daß in manchen westlichen Kirchen „neue Werte entstehen, die trotz ihres Liberalismus ziemlich aggressiv daherkommen und anderes Denken nicht vertragen.“ Christen europäischer Länder und Völker werden aufgefordert, eine gemeinsame apologetische Front „gegenüber den vielen Herausforderungen der modernen Welt“ zu bilden.²⁵

Diesen Kurs tragen protestantische²⁶ – und auch lutherische²⁷ – Führungskräfte Rußlands mit, selbst wenn sie nicht dieselben scharfen Formulierungen wählen

24 Hierzu gehört die Heiligsprechung des 1917 ermordeten Nikolaus II., die in Etappen erfolgte: Zunächst 1981 durch die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland (ROKA), die eine rückwärtsgewandte Geschichtspolitik vertritt. Aber auch das Moskauer Patriarchat der ROK entwickelte sich nach einer kurzen Orientierungsphase Anfangs der 1990er Jahre zunehmend im konservativen Sinne, und zwar unter dem Druck des Kirchenvolks und unter dem Einfluß der Auslandskirche, und vollzog 2000 seinerseits unter großer öffentlicher Anteilnahme die Heiligsprechung des letzten Zaren, siehe *Kostjuk*, a.a.O., 336 ff.

25 So Igor *Wyshanow*, Der aktuelle Stand im orthodox-lutherischen Dialog aus der Sicht der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *Ratz* (Hg.), a.a.O., 37. Vgl. dazu die zahlreichen Einlassungen des Leiters des Außenamtes der ROK, Metropolit Hilarion (Alfejew). Er wirft dem Westen „diktatorische Tendenzen“ vor, weil etwa in Frankreich mit staatlicher Propaganda „Unmoral als normal“ hingestellt werde (www.interfax-religion.com/?act=news&div=10641). Siehe auch Alexander *Wasjutin*, Ethischer Relativismus und orthodoxe dogmatische Theologie, in: *Heller* (Hg.), a.a.O., 51 f. Den markantesten Abgrenzungskurs hat seinerzeit Metropolit Joann (Snytschew) von St. Petersburg und Ladoga (Amtszeit dort 1990–1995) vertreten. Doch erklingen bei Vordenkern der ROK wie dem 1990 ermordeten Erzpriester Alexander Men und selbst bei Patriarch Kyrill I. (Gundjajew) Zwischentöne, die in eine vermittelnde Richtung weisen, vgl. *Kostjuk*, a.a.O., 118–122 und 128–138, und Gerd *Stricker*, Nicht ganz so konservativ. Was von dem neugewählten Moskauer Patriarchen Kyrill zu erwarten ist, in: *Zeitzeichen* 3/2009. Deshalb werden auch die Dialoge der ROK mit dem LWB und der EKD fortgesetzt. Freilich ist der Umgangston – nach einem jahrzehntelang solidarischen Begegnungsklima – nun bestimmter und kühler geworden. Differenzen werden freimütig benannt, etwa was die „Bindung der Evangelischen Kirchen an die moderne liberale Welt oder die Bindung der Orthodoxen Kirchen an den Staat“ angeht, so Siegfried T. *Kasparick*, Zum aktuellen Stand des Dialoges zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche aus Sicht der deutschen Seite, in: *Ratz* (Hg.), a.a.O., 24 f. Vgl. Thomas *Bremer*, Schwierige Vergangenheit – unsichere Zukunft. Die Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und den westlichen Kirchen, in: *OWEP* 3/2000, 192–202.

26 Sergej Rjachowski, Bischof der Vereinigten Russischen Union der Christen Evangelisch-pfingstlerischen Glaubens (ROSKhWE), wirbt für einen nationalrussischen Patriotismus (<http://rea-moskva.org/de/nachrichten/detailansicht/article/eine-buergerwehr-zum-schutze-kirchlicher-einrichtungen.html>).

27 Siehe Pressegespräch des (damaligen) Erzbischofs der ELKRAS, August Kruse, mit der Magdeburger Volksstimme vom 12.10.2011 (www.volksstimme.de/nachrichten/deutschland_und_welt/meinung_und_debatte/562332_Evangelisch-lutherischer-Erzbischof-sucht-Eman-

wie die ROK. Denn auch nichtorthodoxe Kirchen, sofern im Lande verwurzelt, gelten als staatstragend, zumal etliche von ihnen – darunter die ELKR – Sitz und Stimme im „Präsidentenrat für die Zusammenarbeit mit religiösen Vereinigungen“ haben, einer religionspolitischen Einrichtung, die auf Initiativen der russischen Präsidenten Jelzin und Putin zurückgeht.²⁸

Evangelium als Programm

Wir haben einen Blick geworfen auf die Selbstfindung, die lutherische Kirchen Rußlands innerhalb ihrer politisch-gesellschaftlichen Umgebung anstreben. Nun stellen wir die Frage: Wie wird in den Gemeinden und Leitungsgremien theologisch gedacht in Bezug auf die eigene konfessionelle Identität, aber auch auf die Integrationsleistung, die man im eigenen Lande erbringen will?

An der Basis finden sich zwar viele Akademiker, aber es fehlt weitestgehend ein liberales Bürgertum. Historisch-kritische Schriftauslegung hat in Predigt und Katechese kaum einen Platz. Stattdessen steht die schlichte Berufung auf die Heilige Schrift. Ausgehend von dieser Quelle wird versucht, auf Gegenwartsfragen einzugehen und sie, wenn möglich, im Sinne des überlieferten kirchlichen Gedankenguts zu beantworten. Spannend ist dabei folgende Beobachtung: Eine nicht geringe Zahl intellektuell reger Mitglieder vor allem städtischer Gemeinden liest mit Feuereifer Literatur aus der Reformationsepoche.²⁹

zipation-vom-deutschen-Einfluß.html). Vgl. dazu die Argumentation des Bischofs der ELKIR, Aare Kugappi: Er betont den Systemgegensatz von West und Ost, der in Folge der ukrainischen Unruhen und der russischen Einverleibung der Krim neu sichtbar wurde (www.youtube.com/watch?v=x2MPsxEI2ug&feature=youtu.be). Dieser Gegensatz hat nach Bischof Vsevelod Lytkin (SELK) seinen Grund darin, daß Rußland in Asien wie in Europa verwurzelt ist (www.keston.org.uk/russia/articles/july2006/04Litkin.html). Wladimir Pudow, Präsident der ELKAB, zeigt sich in seinem „Offenen Brief der russischen Lutheraner an Glaubensgenossen über die Situation in der Ukraine“ vom 11.02.2015 als besonders entschiedener Anwalt russischer Interessen, <http://luther.ru/de/article/offener-brief-der-kirche-der-russischen-lutheraner-glaubensgenossen-uber-die-situation-der-ukraine/>

- 28 Länderinformation Rußland-Religion http://universal_lexikon.deacademic.com/11931/Rußland.
- 29 Große Beliebtheit erfreut sich dabei die russische Ausgabe des Konkordienbuches. Auch folgende Werke Luthers liegen auf russisch vor: Beide Katechismen, De libertate Christiana, An den christlichen Adel deutscher Nation, Treue Ermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung, Von weltlicher Obrigkeit, An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, De Servo Arbitrio, Von Konziliis und Kirchen, Vorlesungen über den Römer- und Galaterbrief, Sendschreiben an die Christen in Livland, daneben zahlreiche Predigten. Von Martin Chemnitz: Loci theologici, Examen concilii Tridentini, Enchiridion und Fundamenta sanae doctrinae. Auch neuere Literatur aus dem konfessionellen Bereich (C.F.W. Walter, F. Pieper, J.T. Mueller, Hermann Sasse, Robert Kolb, Robert Preus und andere) ist übersetzt worden. Von 1992 bis 2010 war die Lutheran Heritage Foundation (LHF), eine Missionsgesellschaft der Lutheran Church–Missouri Synod (LCMS), mit mehreren Büros in Rußland tätig und lancierte einen Großteil dieser Übersetzungsprojekte. Der Evangelisch-

Wunderbar! Was ist wohl der Grund für dieses Interesse? Sicherlich in erster Linie das Evangelium, das in diesen Schriften zu finden ist. Dann die religiöse und gedankliche Erbauung, die anlässlich dieser Retrospektive erlebt wird und zu einer Vergewisserung des Glaubens führt.³⁰ Daneben dürfte es noch einen weiteren Grund geben: Die Bekenntnisschriften fungieren womöglich als eine Art Ersatz bzw. Überbietung der weggefallenen sowjetischen Staats-Dogmatik.³¹ War früher die marxistische Doktrin vorgegeben als weltanschaulich prägende Form, so steht jetzt in einer erneuerten und kirchlich ausgerichteten Optik das lutherische Lehrsystem beherrschend im Raum.³² Weil älter und zugleich zukunftsweisender, erscheint die religiöse Dogmatik der politischen überlegen: Sie liefert einen Stabilitätsrahmen, der die Vergangenheit umgreift und zugleich kräftig genug ist, die Herausforderungen der Gegenwart zu meistern, die von der postkommunistischen Gesellschaft mit ihrem schönen Schein und ihren

Lutherische Dienst (Evangelitscheskoe Luteranskoe sluschenie), das Moskauer Übersetzungs- und Dienstleistungszentrum der ELKIR, leistet ebenfalls einen wichtigen Beitrag zu dieser Literaturverbreitung. Die Bücher werden günstig oder kostenlos abgegeben oder sind online verfügbar.

- 30 In der Moskauer St. Peter- und Paul-Gemeinde gab es seit der Jahrtausendwende einen Begegnungskreis, in dem unter Leitung Vadim Kusnezows, eines Laien von seltener Belesenheit, historische und systematische Theologie betrieben wurde. Vor allem *De servo arbitrio* stand hoch im Kurs. Wegen der darin ausgesprochenen Prädestinationslehre entstand eine lebhaft Auseinandersetzung mit dem pietistisch ausgerichteten Jugendkreis der Gemeinde. Mir als Beobachter schien es, als lebe in diesem Disput eine längst überwunden geglaubte Kontroverse auf, und zwar an denselben Schnittstellen, die bereits im 16. und 17. Jahrhundert für Furore gesorgt hatten. Die Gesprächskultur, die in diesen theologischen Gesprächszirkeln der russischen Hauptstadt gepflegt wurde, scheinbar abgehoben von den Banalitäten des Alltagslebens, erinnert an Oswald Spenglers Beschreibung der Zeit vor dem ersten Weltkrieg: „Diese jungen Russen ..., bleich, erregt, in Winkeln hockend und immer mit Metaphysik beschäftigt, alles mit den Augen des Glaubens betrachtend, selbst wenn sich das Gespräch dem Anschein nach um Wahlrecht, Chemie oder Frauenstudium bewegte“. Zitiert bei Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München 1952, 293.
- 31 Diese These wurde in einer kleinen informellen Diskussionsrunde um 2007 (genaues Datum nicht mehr erinnerlich) im Moskauer Missionsbüro der Lutheran Church–Missouri Synod kritisch reflektiert. Wie geäußert wurde, geht sie auf den ehemaligen Leiter des theologischen Seminars der ELKRAS und Stellvertreter von Erzbischof Kretschmar, Pfr. Dr. Stefan Reder (jetzt Wiesbaden), zurück. Auf Anfrage konnte sich dieser nicht mehr an seine Urheberschaft dieser These erinnern, wollte aber auch nicht dementieren, sie in ähnlicher Form geäußert zu haben.
- 32 Der Kommunismus läßt sich als Säkularisat einer ursprünglich theonomen Ordnung deuten. Laut Richard Niebuhr schwingen im Marxismus „henotheistische“ Elemente mit, so Hans Joas, *Sakrilisierung und Entsakrilisierung*, in: F. W. Graf/H. Meier (Hg.), a.a.O., 280. Öffnen sich postkommunistische Gesellschaften für religiöse Dogmatismen in konfessioneller Ausdifferenzierung, schließt sich der Kreis. Man knüpft ja an das ursprüngliche theonome Ideal an, vgl. Joas, a.a.O., 262 ff.

kalten Marktmechanismen herrühren.³³ Lutherische Dogmatik in ihrer historisch „reinen“ – also nicht im Geist von Leuenberg abgeschliffenen – Gestalt ist offenbar in der Lage, umfassende Deutungsmuster zur Welterklärung und Daseinsbewältigung zu liefern. Jedenfalls in der intellektuellen Szene Rußlands kann sie diese Leistungskraft entfalten: Hier finden religiös aufgeschlossene Bildungshungrige ein Evangelium, dem sie mit Verstand und Willen zustimmen und das zielgenau die Richtung angibt. Damit will ich nicht behaupten, das Konkordienbuch sei für sie ein Parteiprogramm. Aber programmatische Anweisungen für parteiliches Denken und Handeln im Rahmen einer bestimmten – in diesem Falle lutherischen – Konfession gibt es durchaus her.

Es hat mich in Gesprächen mit diesen Gnesiolutheranern immer wieder fasziniert, mit welcher Überzeugungskraft sie die Überlegenheit der Bekenntnisschriften betonten. Von Äußerungen, die den eigenen Standpunkt relativieren, und seines „nur“ aus Höflichkeit gegenüber potentiellen Dialogpartnern aus der Ökumene – weit und breit keine Spur. Ich fragte mich, woran dies liegt, und kam zu folgenden Erwägungen: Diese Schriften üben eine kräftige Ausstrahlung auf diesen Personenkreis aus, weil sie als historisch verbrieft, europa- und weltweit wirkmächtige Dokumente gelesen werden. Sie erscheinen als geschichtlich notwendige Manifestation des göttlichen Ratschlusses. Daraus erwächst der Anspruch auf Überlegenheit über andere Deutungsformen des Glaubens. Aus dem Bewußtsein theologischer Dominanz erwächst in einem zweiten Schub der Wunsch, die eigene Konfession möge innerhalb des eigenen Landes eine bedeutende Stellung erringen, und zwar im Rahmen einer „künftig zu errichtenden normativen Ordnung der Gesamtwirklichkeit“.³⁴ Das theonome Modell hat für diesen Personenkreis visionäre Kraft. Hätte die eigene Dogmatik nicht die Eigenschaft, Motor einer langfristig überlegenen Geschichtsdynamik zu sein, fehlte diesen Religionsintellektuellen der entscheidende Baustein ihrer teleologischen Weltanschauung.³⁵

33 H. Meier spricht im Epilog seines von ihm und F. W. Graf herausgegebenen Sammelbandes von einem „politisch-religiösen Radikalismus antiwestlicher Stoßrichtung“, der vielerorts in Europa erwache (304). Wenn Meier formuliert: „Die Offenbarungsreligionen ... scheinen in ihren strenggläubigen Ausprägungen ... einen Gegenhalt zu der im globalen Maßstab wirksamen Verbindung von Liberalismus und Kapitalismus zu bieten“, so ist dies eine zutreffende Beschreibung auch des lutherischen Konfessionalismus Rußlands in seiner liberalismuskritischen Ausformung.

34 F. W. Graf, *Theonomie*. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, Gütersloher Verlagshaus 1987, 236f, mit Verweis auf Paul Althaus, der den Theonomiebegriff zum „geschichtspolitischen Zielbegriff“ temporalisiert und dynamisiert habe. Zum Theonomiebegriff in seiner autonomiekritischen und ordnungspolitischen Bedeutung vgl. F. W. Graf, Artikel Gesetz IV in: Gerhard Müller, *Theologische Realenzyklopädie* Band VIII, 108 Zeile 51–52; 114 Zeilen 8–39; 119 Zeilen 20–37. Siehe auch André Fischer, a.a.O., 224.

35 Den Hintergrund dieses Vorstellungsmusters bildet die Dialektik Hegels, die prägend für die sowjetische Staatsideologie war und – abzüglich ihrer marxistischen Deformation – im post-

Die Sehnsucht nach einer geschichtsmächtigen Entwicklung scheint in der russischen Bildungsschicht ungebrochen zu sein. Nicht umsonst erhob die frühere sozialistische Staatspartei den Anspruch auf welthistorische Überlegenheit. In Kreisen der Gebildeten sorgte sie damit für eine geistige Legitimation politischen Großmachtstrebens. Vorstellungsmuster, die ein positives Bild von Herrschaft und deren Ausübung zeichnen, wirken gegenwärtig wieder verstärkt auf die Menschen ein, auch in kirchlichen Kreisen. Religiöse Dokumente aus vergangenen Jahrhunderten werden zwar zunächst als historische Zeugnisse gelesen. Ihr Wert für Gegenwart und Zukunft erscheint dann aber umso größer, je intensiver die Beschäftigung mit ihnen stattfindet. Diese Art von Rezeption dieser Dokumente lenkt die Aufmerksamkeit auf den gesellschaftlichen und politischen Raum Rußlands und seine künftige Ausgestaltung. Mit Hilfe eines geschlossenen ordnungspolitischen Konzepts, das die Bekenntnisschriften offenbar freisetzen können, erwarten Rußlands konfessionelle Lutheraner eine dauerhafte Sicherung ihres Handlungsspielraums im eigenen Land. Dafür gibt es einen Anhalt in diesen Schriften selber: Deren sozialetische und politische Implikationen erscheinen als anschlussfähig an konservative Systeme.³⁶

Diese russischen Gnesiolutheraner sind in den kleineren kirchlichen Gruppierungen SELK und ELKAB überall tonangebend bis hinauf zu den Leitungsgremien. In etwas geringerem Ausmaß gilt dies auch für die ELKIR. Im Bund der ELKRAS sind sie ein Phänomen der Basis und eines Teils der Pfarrerschaft, während sie auf leitender Ebene kaum vertreten sind. Dennoch sind diese Gnesiolutheraner auch in diesem Kirchenbund nicht einflusslos. Sie bilden eine Art Sperrminorität: Sie stecken den äußeren Rahmen jenes theologischen Gerüsts ab, an dem vorbei die kirchenleitenden Organe in Moskau, im sibirischen Omsk oder ukrainischen Odessa tunlichst nicht handeln. Tun sie es doch, setzen sie sich dem Vorwurf aus, keine „richtigen“ Lutheraner zu sein. Mangelnde konfessionelle Authentizität will sich in Rußland und angrenzenden Staaten aber kein kirchlich Verantwortlicher nachsagen lassen.

sowjetischen Raum weiterwirkt. Zu einer möglichen geistesgeschichtlichen Verwandtschaft zwischen Luthertum und Hegelianismus siehe Ulrich *Asendorf*, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neueren systematischen Theologie*, Wiesbaden 1982.

36 In seiner „Morphologie des Luthertums“ hat Werner *Elert* 1931/1932 solche Zusammenhänge herausgearbeitet. Die von ihm beschriebene bodenständige und obrigkeitliche Ausformung des klassischen Luthertums scheint eine gewisse strukturelle, wenn nicht sogar weltanschauliche Nähe zum vor- und postdemokratischen Rußland zu haben, und zwar wegen der dort vorherrschenden hierarchischen Strukturen, die in der Überordnung der Gemeinschaft über das Individuum gipfeln. Elert hatte starke prorussische Sympathien. Mit dem europäischen Osten, insbesondere der russischen Religionsphilosophie fühlte er sich eng verbunden, war in jungen Jahren Hauslehrer in Livland, bereiste Rußland und stimmte Oswald Spenglers Prophezeiung zu, die Kultur der Zukunft sei die russische. Vgl. Joachim *Bayer*, *Werner Elerts apologetisches Frühwerk*, Diss. Berlin 2007, 53 Anm 212, mit Verweis auf Notker *Slenczka*, *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. Werner Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie*, Göttingen 1999, 43 Anm. 64.

Gesetz und Tradition

Eine andere Frage ist, ob von einer derartigen Lektüre der Bekenntnisschriften tiefere Schichten des Seelenlebens berührt werden? Ob die Existenz getroffen und umgewandelt wird? Findet eine Sinnesänderung statt, dann vor allem auf der rationalen Ebene. Die neugewonnene Erkenntnis verhilft zur Klarheit im Denken und Argumentieren. Es ist wie ein Wettbewerb, dem man sich mit Lust und Ehrgeiz unterzieht: Je schärfer sich einer positionieren kann, desto höher steigt er in der Selbstachtung, und desto mehr Respekt wird bei den Konfessionsgenossen erworben. Deshalb spüren diese Anhänger des Konkordienbuchs keine sonderliche Sehnsucht, ihre Auffassungen in ein ergebnisoffenes Gespräch mit Andersdenkenden einzubringen. Das würde ja bedeuten, sich einbinden zu lassen in ein Gesprächsnetz, in dem die eigene Haltung nur noch relativ zu anderen Positionen markiert werden kann. Ein solches Eintauchen in ein plurales Meinungsspektrum würde als persönliche Schwächung empfunden. Die postkommunistische Unsicherheit der 1990er Jahre, der man doch gerade zu entkommen sucht, würde wieder neu und erst recht aufbrechen.

Außerdem ist ein freiheitliches Kommunikationsfeld, in dem auseinanderklaffende Positionen respektvoll und tolerant diskutiert werden, in Rußland noch kaum vorhanden. Es müßte erst geschaffen werden. Und das dürfte mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden sein. Denn eine in die fortschrittliche Richtung zielende Reeducation, wie sie nach dem zweiten Weltkrieg im besiegten Deutschland auf breiter Front ablief, fand und findet in Rußland nicht statt. Rußland ist mitnichten ein besiegt Land, trotz des Zerfalls der Sowjetunion. Deren Auflösung wird nicht als geschichtliche Notwendigkeit, sondern als tragischer Unfall angesehen und als schlimme Demütigung erlitten, gegen die anzukämpfen man sich gleichsam von höherer Warte aus berufen fühlt. Ist vielleicht deshalb der russische Mensch, gleich welcher religiöser oder weltanschaulicher Orientierung, so eigensinnig und widerständig gegenüber dem, was er als außenstehend und fremd empfindet? Wie sieht es beispielsweise mit emanzipatorischen Gedanken aus, die in den 1950er Jahren in der Frankfurter Schule entwickelt und nach 1968 Allgemeingut in der Bundesrepublik wurden – eben auch in kirchlichen Kreisen? Solche Gedanken werden – trotz ihres teilweise marxistischen Ursprungs – in Rußland und dortigen lutherischen Gemeinden mit Unverständnis quittiert oder gar nicht erst wahrgenommen, und das bei gut funktionierenden Beziehungen zu deutschen Partnergemeinden. Die Lebens- und Denkwelten sind zu verschieden.³⁷

37 Die „Kritische Theorie“ wird nicht nur im gegenwärtigen Rußland abgelehnt, sondern stieß bereits zu Sowjetzeiten auf Ablehnung. So trafen sich führende Marxisten aus der UdSSR, der DDR und der ČSSR im Oktober 1972 in Marienbad zu einem apologetischen Schultertschluß gegen die Frankfurter Schule und andere „linke Abweichungen vom Marxismus-Leninismus“

Stattdessen scheint ein Moralkodex aus verblicheneren Sowjetzeiten nach wie vor (oder wieder neu) Gültigkeit zu haben. Es werden zwar mancherlei freizügige Verhaltensweisen z. B. progressiver Künstler oder gleichgeschlechtlich orientierter Menschen toleriert – aber nur, wenn sie in ihren Nischen bleiben und sich nicht in der Öffentlichkeit breitmachen. Keinesfalls dürfen sie die Bildersprache der Medien, die gesellschaftliche Diskussion oder die politische Agenda beherrschen. Die früher gültige „sozialistische Gesetzlichkeit“³⁸ mit ihren genormten Verhaltensmustern, die der damalige vormundschaftliche Staat seinen Institutionen und Bürgern auferlegte, erlebt im gegenwärtigen Rußland eine eigenartige Umformung und Neuauflage: Und zwar in einer von der Orthodoxen Kirche vorangetriebenen Diskussion um Sittlichkeit bzw. moralische Gerechtigkeit. Diese soll landestypisch sein und zielt auf ein patriotisches Miteinander. Sie fußt auf einem Verständnis von Menschenrechten, das der Gemeinschaft den Vorrang vor dem Einzelnen gibt, und einem stolzen Bewußtsein um die eigene Geschichte, die eine beinahe unwiderstehliche Sogwirkung entfaltet.³⁹

Bei nicht wenigen russischen Lutheranern wird daraus ein Pochen auf ungeschriebenen wie geschriebenen Normen der eigenen Glaubensgemeinschaft. Man ist stolz darauf, verfaßte Kirche zu sein. Deren Legitimität besteht darin,

(www.spiegel.de/spiegel/print/d-42763034.html). Dieser Gegensatz rührt daher, daß der Marxismus in Ost und West unterschiedliche Prozesse hervorgebracht hat: Im Osten die Oktoberrevolution von 1917 und nachfolgend die autoritäre Partei-Hierarchie der UdSSR, im Westen seit den 1960er Jahren eine antiautoritäre Kulturrevolution, die fast alle Lebensbereiche erschütterte. Obwohl diese Welle mittlerweile abgeebbt ist, erscheint in der zivilgesellschaftlichen Optik des Westens „Macht“ weiterhin als höchst problematisch. Demgegenüber gilt „Macht“ im gegenwärtigen Rußland als dynamischer gesellschaftlicher Wert mit konstruktiven Auswirkungen auf Kultur und Religion.

38 Siehe die Definition von Michail S. *Strogowitsch*: Das Prinzip der sozialistischen Gesetzlichkeit ist die „strenge und strikte Beachtung und Ausführung der sowjetischen Gesetze durch alle Organe des Staates, alle Anstalten und gesellschaftlichen Organisationen, Beamten und Bürger“, in: Grundfragen der sowjetischen sozialistischen Gesetzlichkeit, Moskau 1966, 11, zitiert bei Horst *Winkelmann*, Die Lehre vom Verwaltungshandeln der sowjetischen Verwaltungsrechtslehre, Berlin 1973, 146. Des weiteren gibt einen guten Überblick Abdussalam A. *Gussejnow*, Zur Geschichte und aktuellen Situation der Ethik in der Sowjetunion. Studies in Soviet Thought, Bd. 45, 1991, 195–206 (http://guseinov.ru/publ/Zur_Geschichte.html).

39 Auf dem 10. Treffen des „Weltkonzils des russischen Volkes“ vom 4. bis 6. Juni 2006 in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale wurde die „Russische Erklärung der Menschenrechte“ beschlossen, die eine im Westen angeblich vorherrschende „verzerrte Sichtweise auf die Menschenrechte“ zurückweist. Hauptsächlich ging das Konzil mit der Idee der moralischen Autonomie ins Gericht: Wenn die Souveränität und die Rechte des Einzelnen zum absoluten Wert erhoben würden, führe dies zum Niedergang der modernen Zivilisation, weil dann gegenüber dem Prinzip der individuellen Selbstverwirklichung das Gegengewicht einer moralischen Verantwortung fehle. Werte wie Glaube, Moral, die Unantastbarkeit heiliger Gegenstände oder das Vaterland seien nicht weniger wichtig als die auf die Bedürfnisse des Individuums bezogenen und herrschaftskritisch verstandenen Menschenrechte (<http://antifo.wordpress.com/2009/03/14/russische-erklarung-der-menschenrechte>).

daß sie in liturgischer wie rechtlicher Hinsicht an entsprechende Dokumente aus der vorrevolutionären Epoche anknüpft, zum Teil wörtlich.⁴⁰ Solchermaßen abgesichert, stehen die derzeitig gültigen Agenden und Kirchenverfassungen hoch im Kurs. Meisterhaft werden sie in Szene gesetzt: Die Liturgie wird mit genauer, fast militärischer Präzision zelebriert. Die Paragraphen der Verfassung samt Ausführungsbestimmungen werden mit Lust und Liebe gehegt und gepflegt, auf Synoden allerdings auch für interessegeleitete Maßnahmen benutzt: Das „Gesetz“ wird ebenso ehrfürchtig respektiert wie virtuos gehandhabt.

Konfessionelles Lebensgefühl

Die Frage steht im Raum: Entspricht dieses „satzungsgerechte“ Handeln dem Geist des Evangeliums? Vergessen wir nicht: Für jene russischen Lutheraner, die so sehr auf Gesetz und Evangelium pochen, sind diese beiden Eckpunkte lutherischer Theologie nicht unbedingt dazu da, in eine kritische Selbstreflexion einzutreten. Sondern dies sind Wissenselemente, die man sich aneignet durch die Lektüre von Dokumenten aus der Reformationszeit. Je intensiver dieser gedankliche Aneignungsprozeß verläuft, desto selbstgewisser werden die Leser, und umso selbstbewußter treten sie auf. Der diesen Liebhabern der Bekenntnisschriften gemachte Vorwurf, ins 16. Jahrhundert zurückzufallen, verhallt ungehört oder wird geradezu als Kompliment verstanden. Denn sie sind der Meinung, mit Erkenntnissen aus der alteuropäischen Epoche die Zukunft besser zu bewältigen als mit westlichen Konzeptionen von Demokratie und Menschenrechten, die aus der Aufklärungszeit stammen.

Außerdem kann man schwerlich behaupten, sie seien in einer verknöcherten Struktur gefangen. Das Gegenteil ist der Fall: Namentlich bei ihnen entfaltet sich ein attraktives Gemeinschaftsleben, und zwar durchaus im Sinne einer osteuropäischen Spielart von Wohlfühlkirche. Deren Eigenart besteht darin: Durch sehr ausgiebige, gleichwohl anregende Diskussionen wird der längst erzielte inhaltliche Konsens immer noch weiter verfeinert und präzisiert. Fortlaufend bestätigen und erbauen sich die Gemeindeglieder mittels dieses Diskurses. Mit großer Energie wird dabei versucht, sich der „absoluten“ Wahrheit – die in der Bibel und gleichermaßen in den Bekenntnisschriften ihren Ort hat – immer noch weiter anzunähern. Dieser gemeinschaftlich gemeisterte Weg ist zwar steil, löst aber eine euphorische Gemütsbewegung aus. Es ist, als ob ein überragender Gipfel erstürmt würde. Je länger sie miteinander

40 Es war Erzbischof Kretschmar selbst, der in der Aufbauzeit seit 1994 die Agende der lutherischen Kirche im Zarenreich wie auch die Kirchenverfassung von 1924 novellierte für den aktuellen Gebrauch, siehe Hans *Schwahn*, Aus dem Leben des Jubilars, in: *Ratz* (Hg.), a.a.O., 80. Vgl. in diesem Zusammenhang die beiden Bände von Helmut *Tschoerner*, Kirchenordnungen und Statute der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland von 1832 bis 1924 / von 1990 bis zur Gegenwart, Erlangen 2005; sowie vom selben Autor, Kirchenordnungen und Statute evangelisch-lutherischer Regionalkirchen in Rußland und anderen Staaten, Erlangen 2009.

unterwegs sind, desto trittsicherer werden diese Wanderer, und desto mehr emotionale Geborgenheit wird gestiftet durch die weltanschaulich homogene Gruppe. Ihr Selbstbewußtsein ist ein kollektives Erlebnis. Es beruht nicht auf einer subjektiven Erfahrung von Autonomie, sondern auf einem starken Gemeinschaftsgeist, der sie erfüllt.

Das hier zutage tretende Lebensgefühl, das auf der beruhigenden Gewißheit gemeinsam vertretener Wahrheiten beruht, ist das Gegenteil dessen, was in deutschen Landeskirchen und ihren Gemeinden weithin kultiviert wird, nämlich jenes breit ausdifferenzierte Meinungsspektrum, in dem individuelle Auffassungen frei fluktuieren; die Frage nach der einen ontologisch gültigen Wahrheit wirkt in diesem Kontext unpassend, bzw. wird gar nicht erst gestellt. In Rußland und seiner religiösen Szene ticken die Uhren diesbezüglich anders. Die Frage nach dem, was allgemein gültig ist, wird gründlich erwogen. Sie wird je nach Konfession zwar unterschiedlich beantwortet. Dennoch rückt keine der Religionsparteien vom Anspruch auf Wahrheit ab.

Diese an der Lehre festhaltende Denkweise in konfessioneller Ausformung gilt in westlichen Ländern als antiquiert. In Rußland hat sie eine ungebrochene Tradition. Konfessionelle Authentizität gilt als entscheidendes Gütesiegel im komplizierten innerrussischen Religionsgefüge, das schwierig genug auszutarieren ist. Würde im russischen Protestantismus nicht mehr von dogmatischen Grundsätzen her, sondern interdenominationell gedacht und gehandelt,⁴¹ wäre die Balance untereinander und zur ROK gefährdet. Es ist mitnichten im religionspolitischen Interesse der Russischen Föderation (und noch weniger der Orthodoxen Kirche), daß die verschiedenen protestantischen Kirchen des Landes sich in irgendeiner Form gemeinsam positionieren. Denn dann entstünde ein Gegengewicht zur ROK und die orthodoxe Leitkultur Rußlands wäre gefährdet.⁴² Zudem herrscht vielerorts Unkenntnis oder sogar Mißtrauen in Bezug auf konfessionsübergreifende Gebilde: So wirkt der Begriff „unierte Kirche“ mitunter geradezu als Schreckgespenst.⁴³ Der konfessionelle Differenzierungswunsch ist an der lutherischen Gemeindebasis

41 Dies versucht die Russische Evangelische Allianz (REA) seit den 1990er Jahren. Sie hatte erhebliche Anfangsschwierigkeiten, sich zu konstituieren. Dies gelang schließlich 2003. Gegen die Zersplitterung des russischen Protestantismus konnte freilich auch die REA bis heute kein wirksames Gegenmittel aufbieten.

42 Ein solcher Vorgang ist derzeit in der Ukraine, vorzugsweise ihren zentralen und westlichen Gebieten, zu beobachten. Während die orthodoxe Kirche gespalten ist, bilden der Katholizismus und der evangelikale Protestantismus eine gesellschaftliche Macht. Beide bilden jeweils ein eigenständiges religionspolitisches Gravitationszentrum mit bester Auslandsvernetzung. Am 23.2.2014 wurde mit Olexandr Turtschynow ein baptistischer Laienprediger übergangsweise Staatspräsident des Landes. Für Rußland wäre eine solche Personalie der undenkbaren aller Fälle.

43 Mit „uniatskaja zerkov“ (= unierte Kirche) assoziieren geschichtlich denkende Russen den mit Rom unierten Teil der ukrainischen Orthodoxie. Diese Union gilt als Verrat an eigenen ortho-

und den dort verankerten Gesprächskreisen sowie teilweise in der Pfarrerschaft sehr ausgeprägt. Dieser Wunsch steht im Zusammenhang mit dem intuitiven Bedürfnis, sich auf der „richtigen“ Seite zu verorten – was desto besser gelingt, je intensiver man sich mit Gleichgesinnten austauscht und von der Gegenseite abgrenzt.⁴⁴

Da die so ausgerichteten Gruppen fest in sich selber ruhen, können sie sich sogar einen lockeren Umgangston leisten. Bei zahlreichen Kontakten beobachtete ich, welch Spiel mit Fachbegriffen inszeniert wurde, nach dem Motto: Je komplizierter, desto besser, je mehr Brüche und Lehrverwerfungen, desto spannender.⁴⁵ Wobei der konfessionelle Gegner gar nicht anwesend zu sein braucht. Denn damit entfällt die Option, sich mit ihm persönlich auseinander zu setzen. Es erübrigt sich das Verfahren, sich auf ein Modell nebeneinander existierender Wahrnehmungen einzulassen. Der Gegenspieler existiert aber umso mehr als virtueller Sparringspartner, der voller Wucht und Kampfeslust ins Visier genommen wird. Im Unterschied zum Ideal eines herrschaftsfreien Diskurses wird hier also nicht versucht, sich in den Kontrahenten emotional hineinzusetzen, Gegensätze auf breiter Fläche zu ertragen, auszugleichen oder auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner herunterzurechnen. Das Fehlen einer im Volk verwurzelten Aufklärungstradition macht sich an dieser Stelle besonders deutlich bemerkbar. Es gibt ja auch kaum Ansatzpunkte für eine zivilgesellschaftliche Entwicklung. Ein russischer „Nathan der Weise“ ist noch nicht geboren.

Modernitätsverzögerung

Zu seinem größeren Teil hat sich das russische Luthertum also noch nicht als anschlussfähig erwiesen, was die kommunikative Vernetzung mit Andersgläubigen auf der Basis einer Vereinbarung betrifft, die für alle Kontrahenten vernünftig und einsichtig ist. Dies gilt vor allem für die oben beschriebenen Konfessionalisten, aber auch für Glaubensgeschwister aus den sogenannten „Brüdergemeinden“: Das sind Laien, die während der Sowjetzeit, als die Amtskirche zerschlagen war, ihren Weg treu im Verborgenen gingen

doxen sowie nationalrussischen Idealen. Zur Union von Brest 1596 und ihren Folgen aus russisch-orthodoxer Sicht siehe http://bibliothek.orthpedia.de/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=615&Itemid=60.

- 44 Daß viele Gliedkirchen der EKD uniert, einige sogar reformiert sind und damit anderen Konfessionsfamilien als der eigenen angehören, ist meist nicht im Bewußtsein russischer Lutheraner. Oft werden eigene Vorstellungen von konfessioneller Geschlossenheit auf ausländische Partnergemeinden projiziert, auch wenn diese z.B. unierten Kirchen angehören.
- 45 Die entspannte Form ihrer Unterhaltungen – so meine Beobachtung – wollte oft nicht zu dem hohen Wahrheits- und Geltungsanspruch der dabei verhandelten Thesen passen. Würde im Hintergrund ihrer Gespräche nicht ein dermaßen festgefügtes Weltbild stehen, könnte man bei ihrer hier beschriebenen Art und Weise zu kommunizieren von einem postmodernen Phänomen sprechen.

und dabei informelle Gemeinschaftsstrukturen und Mechanismen der Selbstbehauptung entwickelten. Sie waren auch nach der politischen Wende äußerst kritisch eingestellt gegenüber allem, was sie für „weltlich“ hielten – wozu in ihren Augen die Ökumene und die westliche Zivilisation gehörten. Dies hinderte die meisten von ihnen freilich nicht daran, nach Deutschland abzuwandern. In Rußland selbst haben sie im sibirischen Teil der ELKR sowie in der ELKAB noch Einfluß.⁴⁶

Andere Gemeindeglieder, hauptsächlich aus dem Europäischen Rußland, haben sich als kulturell und religiös beweglicher erwiesen. Sie erlebten die 1990er Jahre als nicht so abstoßend, wie es die Mehrzahl der russischen Bevölkerung in der Rückschau empfindet. Sie öffneten sich schon damals für die neue Zeit, etwa angeregt durch deutsche Gastpastoren, die ein auch in Rußland lebbares Modell von offener Kirche präsentierten.⁴⁷ Oder sie wurden beflügelt durch Erlebnisse auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag, wohin sie auf Einladung ihrer Partner immer wieder gern pilgerten. Sie formen nun den „westlichen“ Flügel des russischen Luthertums, sind aufgeschlossen für innerkirchliche Modernisierung und versuchen, fortschrittliche Impulse von außen mit eigenen Erfahrungen zu kombinieren. Einige von ihnen sind in ihrem kirchgemeindlichen Umfeld tonangebend. Dabei kommt ihnen sicherlich auch das internationale Flair zugute, das sie umweht. Auf den Synoden im Bund der ELKRAS sind sie aber genauso wenig mehrheitsfähig wie ihre konservativen Gegenspieler vom konfessionellen bzw. brüdergemeindlichen Sektor. Was diesen Kirchenbund betrifft, könnte man von einer Patt-Situation im Verhältnis der verschiedenen Lager sprechen.⁴⁸

46 Zwischen leitenden „Brüdern“ und Verantwortlichen im Bund der ELKRAS – besonders wenn diese aus Deutschland stammen – kommt es gelegentlich immer noch zu massiven Meinungsverschiedenheiten, vgl. den offenen Brief des Bischofs der ELKAB, Alexander Franz (Barnaul, Altai-Region), an den Bischof der ELKUSFO, Otto Schaude (Omsk). Dieser Brief bringt das hohe Maß des theologischen, aber auch kulturellen Widerspruchs zwischen brüdergemeindlichem Traditionalismus und der auf Zusammenführung unterschiedlicher Strömungen ausgerichteten Kirchenpolitik der ELKR bzw. der ELKRAS auf den Punkt, siehe <http://luther.ru/de/article/brief-von-franz-a-a-052012>.

47 Ein herausragendes Beispiel ist Pfarrer Dr. Gunnar von Schlippe (Hamburg), der baltendeutscher Herkunft ist. Von 1992 bis 1994 amtierte er in der Moskauer St. Peter- und Paul-Gemeinde und löste dort einen regelrechten intellektuellen Enthusiasmus aus. Seine Ausstrahlung ist bis heute ungebrochen, wie Schilderungen von Gemeindegliedern bezeugen.

48 Der innerhalb der ELKRAS vorhandene Gegensatz zwischen einem fortschrittlichen Flügel einerseits und den konservativen Brüdern bzw. Konfessionalisten auf der anderen Seite spiegelt in einem kleinen Maßstab jenen Gegensatz zwischen „Westlern“ und „Slawophilen“ wider, der im Anschluß an den Krimkrieg (1853–1856) die intellektuelle Szene Rußlands spaltete, vgl. dazu Andreas E. *Bussen*, *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity*, Leiden 2003, 120 ff.; sowie Jutta *Scherrer*, Rußland auf der Suche nach einer postsowjetischen und postkommunistischen Identität, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven (OWEP)* 3/2000, 183–191.

Längerfristig gesehen, haben die progressiven Kräfte gewisse Chancen, stilbildend für eine neue Generation russischer Lutheraner zu werden. Denn sie bewegen sich auf der Höhe der Zeit. Sie streben nach einer Integration im Weltprotestantismus, um dadurch die emotionalen und physischen Begrenzungen zu überwinden, die mit der zwiespältigen Geschichte des eigenen Landes verbunden sind. In dieser Öffnung erblicken sie die Verwirklichung eines spezifischen Anliegens Martin Luthers, nämlich die „Freiheit eines Christenmenschen“ zu erleben und weiterzutragen über innere und äußere Grenzen hinweg. Ihre große Stunde könnte schlagen, wenn das russische Luthertum sich in seiner Gesamtheit für die Ökumene öffnet. Ob es jemals dazu kommen wird, und wenn ja, unter welchen Bedingungen?

In den Bischofskanzleien der europäischen und sibirischen Teilkirche der ELKRAS wurde über Jahre hinweg ein sehr spezieller Weg beschritten. Er sollte sich als steinig und schwer herausstellen. Dennoch wurde er für notwendig erachtet. Was eingangs in Bezug auf die Gründungs- und Selbstfindungsphase der ELKRAS gesagt wurde, gilt für die Bischofskanzleien in Moskau und Omsk bis weit in die erste Dekade des neuen Jahrtausends hinein: Die dort amtierenden Bischöfe orientierten sich in der Hauptsache daran, was landesspezifisch der kirchlichen Konsolidierung dient.⁴⁹ Innerhalb gewachsener oder wiederbelebter Strukturen versuchten sie zusammenzubringen, was zusammengehört. In der Praxis hieß das, neugewonnene russische Gemeindeglieder neben den noch verbliebenen Rußlanddeutschen gleichwertig in die Kirchenstruktur einzubinden, und zwar so, daß beide ethnische Gruppen sich mit der lutherischen Tradition identifizieren konnten. Im Ergebnis hatte dies vielerorts eine Stärkung des russischen Gemeindeteils zur Folge, und zwar nicht nur der Zahl nach. Diese Neuverteilung der innergemeindlichen Machtverhältnisse konnte unter Umständen bedeuten, daß vorhandene Beziehungen zu westlichen Partnern nun emotional neutraler gestaltet wurden als zuvor. Der hinzugewonnene russische Gemeindeteil hatte ja nicht dieselbe gefühlsmäßige Anhänglichkeit an alles, was einen bundesdeutschen Klang hatte, wie das bei den in den Gemeinden verbliebenen Rußlanddeutschen vielfach noch der Fall war.

Außerdem wurde versucht, die brüdergemeindliche Bewegung zu verkirchlichen, d.h. sie in die verfaßten Propsteien einzufügen. Damit sollte ihre Frömmigkeit für das gesamtkirchliche Leben fruchtbar gemacht werden. So sollten die „Brüder“ jene bereits erwähnten Konfessionalisten geistlich bereichern. Umgekehrt sollten die Brüder durch Lektüre der Bekenntnisschriften ein Bewußtsein lutherischer Identität entwickeln. Hinzu kam eine Vertiefung der Gespräche mit der Ingermanländischen Kirche mit dem Ziel, eines Tages zu

49 Für die ELKER betrifft das die Jahre 1992 bis 2007 unter Siegfried Springer, für die ELKUSFO die Jahre 1992–1996 unter Nikolaus Schneider, 1996–1998 unter Ernst Schacht, 1998–2004 unter Volker Sailer und danach bis 2009 unter August Kruse, der dann Erzbischof der gesamten ELKRAS bis 2012 war. Seit 2010 ist Otto Schaude Bischof der ELKUSFO.

einem gesamt-lutherischen Schulterschluss in Rußland zu kommen. Von solchen Überlegungen ließen wir uns beispielsweise in Moskau bei Gründung und Durchführung des „Lutherischen Runden Tisches“ leiten: Pastoren und Prediger aus ELKER und ELKIR wurden einmal jährlich in die russische Hauptstadt zu kollegialem Austausch eingeladen, um das gemeinsame lutherische Profil zu schärfen, und zwar durchaus auch in Abgrenzung von Positionen, die als liberal empfunden wurden. Diese Art von kirchlicher Sammlung um Bibel und Bekenntnis sollte kein Selbstzweck sein, sondern ein Beitrag zu einer erneuten und einfühlbaren Inkulturation des Luthertums in einem orthodoxen Umfeld, von dem es seit 450 Jahren geprägt worden ist, in dem es aber auch seinerseits markante Spuren hinterlassen hat.⁵⁰

Diese sensible hermeneutische Aufgabe im engeren räumlich-geschichtlichen Kontext hatte den Vorrang vor der Hinführung zu einem modernitätsoffenen Christentum – selbst auf das Risiko hin, zunächst einen Sonderweg einschlagen zu müssen.⁵¹ Dieser Weg sollte dazu dienen, dem neuformierten russischen Luthertum innerhalb seines orthodoxen Umfelds seinen historisch angestammten Platz zu sichern. Daß damit ein retardierendes Moment, ja eine Modernitätsverzögerung verbunden war, wurde in Kauf genommen. Zumindest Bischof Springer und seine Moskauer Mannschaft, zu der auch ich gehörte,⁵² glaubten, keine andere Wahl zu haben, wenn wir denn wirklich

50 Diese Begegnungen fanden von 2003 bis 2007 mindestens einmal jährlich statt. Ihre anregende Gesprächskultur verdankte sich auch den einleitenden Grundsatzreferaten, die in der Regel von Robert Kolb, Professor für Systematische Theologie am Concordia Seminary in St. Louis (US-Bundesstaat Missouri), und Robert Rosin, Professor für Kirchengeschichte an derselben Hochschule, gehalten wurden.

51 *Kostjuk*, a.a.O., 112 f. verwendet den Ausdruck „Sonderweg“ – der ja eigentlich eine bestimmte Phase der preußisch-deutschen Geschichte charakterisieren soll – für eine Standortbestimmung jenseits von Ost und West, vorgenommen von der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA) während der Sowjetzeit zur Deutung der Zukunft des orthodoxen Rußland. Der Begriff steht hier für ein theologisches Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne, das nicht durch künstlich herbeigeführte Harmonisierungsmaßnahmen aufgelöst werden soll. Deshalb kann der Begriff meines (G.S.) Erachtens auch auf die Vorgehensweise der Moskauer Bischofskanzlei der ELKER in der Ära Springer angewandt werden. Bemerkenswert ist überdies die Art und Weise, wie Andreas Buss, a.a.O., 131 ff. und 162 f., den Terminus gebraucht: Mit seiner Hilfe deutet er den dogmatisch, lebensweltlich und kirchenpolitisch eigenwilligen Weg der Westkirche gegenüber der Ostkirche seit dem frühen Mittelalter, wie er im Schisma von 1054 kulminiert und sich im Hochmittelalter in päpstlichen Allmachtansprüchen fortsetzt. Laut Buss geht also zunächst der Westen mit seiner Abweichung vom gemeinsamen christlichen Weg des ersten Jahrtausends seinen sehr speziellen Sonderweg gegenüber dem Osten, der die universalere Form des Christentums darstellt. Diese Perspektive kann das Selbstverständnis und Selbstbewußtsein der osteuropäischen und russischen Kirchen weiter aufwerten – und zugleich den Anspruch auf theologische Meinungsführerschaft relativieren, den manche kirchlich Verantwortlichen aus dem Westen gegenüber Kirchenvertretern des europäischen Ostens – auch gegenüber russischen Lutheranern – gelegentlich erheben.

52 Von 2002 bis 2009 war ich theologischer Referent des Bischofs der ELKER.

Ernst machen wollten mit dem Vorhaben, in erster Linie das theologische und spirituelle Erbe sorgfältig zu sichern und zu gestalten, bevor danach aus der Position eigener Stärke heraus eine Öffnung möglich sein würde gegenüber freieren Erscheinungsweisen des Protestantismus. Die Vertiefung hatte also die zeitliche und sachliche Priorität vor einer Öffnung und Erweiterung. Die innere Selbststabilisierung und die Öffnung nach außen wurden in einem Verhältnis des Nacheinander gesehen, nicht des Ineinander. Evangelische Freiheit im Horizont der religiösen Globalisierung zu erproben und zu erleben, war ein Fernziel und kein aktueller Tagesordnungspunkt.⁵³

Verhältnisbestimmung

Daß dieser Kurs zu einer zwischenzeitlichen Entfremdung zwischen der ELKRAS und ihrem Hauptpartner EKD geführt hat, empfanden beide Seiten als schmerzlich. Vielfache Bedenken und Befürchtungen wurden geäußert: Würde diese auf Rußland fixierte Binnen-Orientierung eine geistige Mauer aufrichten, obwohl doch erst vor kurzem die politischen Mauern niedergerissen waren? Führte dieser antithetische Weg, ökumenisch gesehen, in eine Sackgasse? Nein, und zwar dann nicht, wenn die Antithese in sich selber das Potential für eine dynamische Weiterentwicklung barg. Und genau diese Weiterentwicklung – wohlgemerkt erst nach einem Prozeß erfolgreicher Selbstfindung und Mündigwerdung – war von vornherein intendiert. Jedenfalls Siegfried Springer in Moskau ging diesen einsamen Weg in der festen Zuversicht, daß eines Tages die notgedrungene Entfremdung aufgehoben und das russische Luthertum dann den ihm zustehenden Platz in der europäischen und weltweiten Christenheit selbstbewußt und glaubenüberzeugt würde wahrnehmen können – ohne als Anhängsel des westlichen Protestantismus mißverstanden zu werden.

Dieser Prozeß einer vertieften Selbstfindung war zeitweise mit Abgrenzungsmechanismen verbunden, die apologetischen Charakter hatten. Diese wurden nicht zwecks Unterbrechung der Kommunikation gehandhabt, sondern mit dem Wunsch, zu der gemeinsamen Feststellung zu gelangen: We agree to disagree. Mit anderen Worten: Der inneren Stabilisierung wurde der Vorrang gegeben, ohne auf eine Verhältnisbestimmung zum andersdenkenden Partner zu verzichten. Ein Beispiel aus der erlebten Handlungspraxis: In der europäischen Teilkirche der ELKRAS – es war auf der Moskauer Synode 2006 – wurde ein Beschluß herbeigeführt, der, in kritischer Wahrnehmung gewisser Entscheidungen der schwedischen Generalsynode, die Unmöglichkeit kirchlicher Segenshandlungen an gleichgeschlechtlichen Paaren feststellte. Dieser Beschluß war durchaus auch ein Ausdruck der an unserer Gemeindebasis vorherrschenden Abneigung gegen nichttraditionelle sexuelle Verhaltensweisen – und insofern identitätssichernd. Meine Aufgabe auf dieser Synode war es,

53 Vgl. Springer, a.a.O., 182 ff., 191 f., 220 f. und passim.

einige bundesdeutsche Pfarrkollegen sowie ausländische Gäste, die mit der Beschlußvorlage nicht einverstanden waren, zu beruhigen und dahingehend auf sie einzuwirken, daß sie das Abstimmungsverfahren nicht beeinflussen. Mit Rücksicht auf die eigenständige Gruppendynamik und Meinungsbildung unter den einheimischen Synodalen hielten sie sich dann entsprechend zurück, zumal sie auch gar nicht stimmberechtigt waren.

Dem partnerschaftlichen Gesamtgefüge tat dieser Beschluß kaum einen Abbruch, weder auf besagter Synode noch auf der Ebene der Kirchenleitungen. Denn ohne in der Sache sehr weit von jenem Beschluß entfernt zu sein, setzte das zentrale St. Petersburger Kirchenamt der ELKRAS in diesen und ähnlichen Problemfeldern kommunikativ einen vermittelnden Akzent: Angestrebt wurde eine rasche Neuordnung des Verhältnisses zur EKD, eine Verringerung von Abhängigkeit und eine Partnerschaft auf Augenhöhe. Dies bedeutete, die Befindlichkeiten nun auch des westlichen Partners mit der gebotenen Sensibilität wahrzunehmen. Einige östliche Eigenarten kirchlichen Lebens wurden daher nicht allzu sehr betont oder höflich beschwiegen, wie etwa die in der Pfarrerschaft der ELKRAS teilweise vorhandene reservierte Einstellung gegenüber ordinierten Pastorinnen. Diese aufmerksame und vorsichtige Linie gegenüber den Partnern führte dazu, daß obengenannter Beschluß der Moskauer Synode in erster Linie ELKRAS-intern kommuniziert, nach außen hin aber niedrig gehängt wurde.

Stabwechsel

Der Nachfolger Prof. Kretschmars im Amt des St. Petersburger Erzbischofs, Dr. Edmund Ratz, versuchte seit 2005 das Handlungsprofil seines Vorgängers fortzusetzen: nämlich das Streben nach innerer Selbstbestimmung zu versöhnen mit einem offenen Verhältnis nach außen. In Fortsetzung dessen, was Kretschmar geleistet hatte, aber im Unterschied zu seinem Moskauer Kollegen Springer hielt Ratz es für möglich, beide Aspekte gleichzeitig zu beachten und miteinander zu verschränken – also die innere Selbstfindung hineinzustellen in die Wahrnehmung eines möglichst weiten ökumenischen Horizonts. Als Vermittler und Brückenbauer hat er denn auch erhebliche Erfolge gehabt.⁵⁴ Es gelang ihm, den vorhin beschriebenen Abgrenzungsprozeß aufzuhalten und die internationale Reputation der ELKRAS erneut zu sichern. Getragen von anfänglich breiter synodaler Zustimmung, war er zudem bereit, sich 2007 nach

54 In seiner Amtszeit erfolgte beispielsweise die juristische Aufnahme der Moscow Protestant Chaplaincy (MPC) – einer gemischtkonfessionellen englischsprachigen Moskauer Kirchengemeinde – in den Verband der ELKER, ohne daß deren Bekenntnisstand verändert werden mußte. In der Lutherischen Kirche im Zarenreich gab es ein ähnliches Phänomen: Reformierte Gemeinden in Südrußland und an der Wolga mit insgesamt ca. 65.000 Mitgliedern gehörten zum Jurisdiktionsbereich der lutherischen Gesamtkirche, ohne daß dies Einfluß auf den unterschiedlichen Bekenntnisstand gehabt hätte, vgl. Stricker, in: *Plathow* (Hg.), a.a.O., 147.

dem gesundheitsbedingten Rückzug von Siegfried Springer auch noch eine episkopale Doppelbelastung (Erzbischof der Gesamtkirche und Bischof im europäischen Rußland) zuzumuten.

Wie ging es weiter? Gegen Ende der ersten Dekade nach dem Jahrtausendwechsel geschah Unvorhergesehenes. Eine Bewegung des Übergangs und der Übergabe in russische Hände, was die Besetzung leitender Ämter betrifft, war von Georg Kretschmar, Siegfried Springer und Edmund Ratz angeregt und eingeleitet worden. Sie sollte im Geist des Friedens und im Sinne eines etappenweisen Stabwechsels erfolgen. Aber dann wurde jener behutsam eingeleitete Übergang von interessierten Kräften in der ELKRAS in einer Weise beschleunigt, die aus westlicher Sicht als überstürzt bezeichnet werden kann. Aus russischer Sicht hingegen war es der Ausdruck eines sperrigen Unwillens oder berechtigten Aufbegehrens gegen die immer noch verbliebenen westlichen Leitungspersonen. Freilich kam hierbei bei einigen russischen Pfarrkollegen und Synodalen ein Selbstwiderspruch zum Vorschein: Einerseits schätzen sie Hierarchien und haben ein steiles Amtsverständnis. Andererseits sind sie bereit, Bischöfe und andere Amtsinhaber, die ihrer Meinung nach ihre Schuldigkeit getan haben, vorschnell zum Abschied zu bewegen und dieses Vorgehen mit dem (doch eigentlich typisch „westlichen“) Argument zu begründen, kirchenleitende Ämter seien Mandate auf Zeit.

Der Rückzug von Edmund Ratz aus der Leitungsverantwortung erfolgte 2009/2010 und damit früher als erwartet.⁵⁵ In seine beiden Ämter rückten profilierte rußlanddeutsche Geistliche nach, die nicht ausgewandert, sondern ihrer Heimat treu geblieben waren: August Kruse und Dietrich Brauer, Vertreter des brüdergemeindlichen und des gemäßigt-konservativen Flügels des russischen Luthertums. An sich ist dies ein normaler Vorgang. Die Personalentscheidung zugunsten einheimischer Kräfte ist ein Ausdruck gewachsenen Selbstbewußtseins und damit von höherer geschichtlicher Notwendigkeit. Aber die Art und Weise und vor allem Schnelligkeit, mit der dieser Stabwechsel vor sich ging, verwunderte nicht wenige Beobachter.

Noch überraschender war, was sich danach abspielte. Ein hochkonservativer Moskauer Pfarrkollege von ausgeprägtem russischem Patriotismus, der immer wieder mit rhetorischem Geschick für einen Abgrenzungskurs gegenüber dem Westen geworben hatte, verlor Mitte 2011 wegen ihm zur Last gelegter persönlicher Verfehlungen sein Amt. Mit seinem Abgang verloren die tradi-

55 Ratz war 76 bzw. 77, als er seine beiden kirchlichen Ämter niederlegte. In den Kirchenverfassungen der (damaligen) ELKRAS und der ELKER ist kein definitives Höchstalter eines amtierenden Bischofs festgelegt. Allerdings gab bzw. gibt es einen Passus, der vorschreibt, daß ein amtierender Bischof oder Erzbischof bei Erreichen des 75. Lebensjahres seinen Dienst nur dann weiterführen kann, wenn die Synode dies ausdrücklich wünscht. In der Weiterführung seines Dienstes über das 75. Lebensjahr hinaus ist er also von einem synodalen Sondervotum abhängig.

tionalistischen Kräfte auf den Synoden an Boden. In ihren Reihen kam es zu Ermüdungserscheinungen. Dies hing auch damit zusammen, daß der theologisch und kirchenpolitisch konservative Erzbischof Kruse nach nicht einmal drei Amtsjahren 2012 zurücktrat. Seine Funktion übernahm kommissarisch Dietrich Brauer zusätzlich zu seinem Moskauer Bischofsamt; seit 2014 ist er offiziell in dieser Doppelfunktion tätig.⁵⁶

Verpflichtendes Erbe

Es bleibt abzuwarten, ob die neuerliche Verschärfung des Ost-West-Gegensatzes seit der Krim-Krise von 2014 auch auf Synoden im Bund der ELKRAS ihren Niederschlag findet – mit der Folge, daß nun auch kirchlicherseits die Distanz zum Westen stärker wird. Eigenartigerweise ist dies derzeit in der Ukraine der Fall, obwohl hier der westliche Einfluß sehr markant ist. Seit dem Amtsantritt von Bischof Serge Maschewki⁵⁷ im Februar 2014 haben sich zwischen der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche der Ukraine (DELKU) und ihrer bundesdeutschen Partnerkirche, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB), zunehmend Spannungen aufgebaut. Sie führten Anfang Juli dieses Jahres dazu, daß die ELKB die Kirchenpartnerschaft mit der DELKU aufkündigte.⁵⁸

Hingegen der Bund der ELKRAS in seiner Gesamtheit steht loyal zu eingegangenen Vereinbarungen. Das Risiko, ihn als Partner zu verlieren, erscheint nicht sehr groß. Dank seiner historischen Verwurzelung auf dem Territorium der früheren UdSSR und wegen seiner Vernetzung im ökumenischen Kontext ist dieser Kirchenbund ein unverzichtbares Bindeglied zwischen Ost und West. Das dürfte mit ein Grund dafür sein, daß die EKD an einer stabilen Partnerschaft festhält.⁵⁹ Auch aus russischer Sicht besteht kein Grund, in Krisenzeiten jene Brücken abzurechen, die durch kirchliche Partnerschaften

56 Am 18. September 2014 wurde der Bischof der ELKER, Dietrich Brauer, von der Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Rußlands (ELKR), der größten und mitgliederstärksten Kirche im Bund der ELKRAS, zum Erzbischof gewählt. Zu seiner Entlastung im Bereich der ELKER ist Bischofsvikar Norbert Hintz tätig. Er ist Ruhestandspfarrer der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. In regelmäßigen Abständen führt er Visitationen in Propsteien durch und unterrichtet blockweise als Dozent am Theologischen Seminar in Nowosaratowka. Er ist die einzige in der ELKER verbliebene kirchliche Leitungskraft aus dem Westen.

57 Maschewski ist Rußlanddeutscher und stammt aus Kasachstan. Studiert hat er am Concordia Theological Seminary in Ft. Wayne (US-Bundesstaat Indiana), einer Ausbildungsstätte der Lutheran Church–Missouri Synod (LCMS).

58 <http://www.gustav-adolf-werk.de/nachrichten/items/ukrainedeutschland-bayerische-landeskirche-beendet-partnerschaft.html>.

59 Nach „tiefgreifenden“ Veränderungen im Bund der ELKRAS beschloß der Rat der EKD am 28.6.2013, einen neuen Partnerschaftsvertrag abzuschließen. Der alte Vertrag war 2004 ausgelaufen (www.ekd.de/international/berichte/91134.html). Das breite Beziehungsnetz zwischen den in EKD und VELKD zusammengeschlossenen Landeskirchen und Werken (Martin-

aufgebaut wurden.⁶⁰ Aufgrund dieser gemeinsamen Interessenlage erwächst trotz der gegenwärtigen Krise genügend Freiraum zur Entfaltung. Dies gilt in erster Linie für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland (ELKR). In ihr hat das pietistisch-evangelikale Element in manchen Gemeinden und selbst auf Ebene der Kirchenleitungen an Bedeutung gewonnen. In der Moskauer und Omsker Bischofskanzlei wird zunehmend pragmatisch verfahren. Dadurch wird dem auswanderungsbedingten Schwund an Mitgliedern sowie einer vermehrten innergemeindlichen Russifizierung Rechnung getragen. Einzug gehalten hat ein sachlicher Arbeitsstil, der sich am Machbaren orientiert. Die Partnerschaften zur EKD ebenso wie zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA)⁶¹ werden weiterentwickelt, nicht jedoch zur Lutheran Church–Missouri Synod (LCMS). Dieser Kontakt hatte für die ELKER phasenweise eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt.⁶²

Für die ELKIR ist die Beziehung zur LCMS weiterhin von erheblicher Bedeutung, zumal eine offizielle Kirchenpartnerschaft bereits seit 1997/1998 besteht.⁶³ Die ELKIR ist neben ihrem Engagement im Lutherischen Weltbund fokussiert auf die Zusammenarbeit mit dem International Lutheran Council, dem konfessionellen Gegenstück zum LWB. Als besonders bekenntnistreu und staatstragend geben sich die kleineren Kirchen SELK und ELKAB. Letztere schwimmt geradezu auf der Welle des derzeitigen russischen Patriotismus. Außerdem sucht sie konservative Bundesgenossen im Ausland, um einen gemeinsamen Schulterschuß auf europäischer Ebene zu erreichen.⁶⁴

Luther-Bund, Gustav-Adolf-Werk u.a.) einerseits und dem Bund der ELKRAS andererseits schildert die Länderinformation Russische Föderation der EKD vom Oktober 2013, 11–18 (www.ekd.de/download/russische_foederation_2013.pdf).

- 60 Auch hierfür gibt es ein historisches Beispiel, nämlich die Kirchenpolitik der UdSSR in bezug auf den Weltrat der Kirchen (ÖRK) und den Lutherischen Weltbund (LWB).
- 61 Seit 2002 pflegt die ELKER eine Partnerschaft mit der Northwest Washington Synod (Seattle), einer Teilkirche der ELCA. Die Beziehung wurde über die Jahre kontinuierlich ausgebaut, www.youtube.com/watch?v=98nLR0evdvg.
- 62 Vgl. Anm. 50 dieses Essays zum „Lutherischen Runden Tisch Moskau“ und *Springer*, a.a.O., 184 ff.
- 63 Siehe www.lcms.org/russia; zusätzlich mit Verweis auf die 2010 beschlossene Kirchenpartnerschaft der LCMS mit der (sibirischen) SELK. Vgl. insbesondere Kalle *Kuusniemi*, *The Voice of Confessionalism and Inter-Lutheran Relations. The Influence of the Missouri Synod in the Baltic and Ingrian Lutheran Churches 1991–2001*, Diss. Helsinki 2015 <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/154532/thevoice.pdf?...1>.
- 64 Siehe www.luther.ru, die offizielle Webseite der ELKAB, mit einer eigenen deutschsprachigen Abteilung und zahlreichen Abhandlungen apologetischer Natur. Ähnliche Ziele wie die ELKAB verfolgt die ROK in ungleich größerem Maßstab. Wie Vater Alexander Vasjutin, Mitarbeiter im Aussenamt der ROK, berichtet, ist er von Metropolit Hilarion (Alfejew) beauftragt, bekenntnisorientierte Gruppen im deutschen Sprachraum zu besuchen. Vater Alexander ist regelmäßiger Gast auf Tagungen der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Bayern (KSBB) und der Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften (IKBK). Auch mit der Römisch-Katholischen Kirche gibt es trotz kirchenpolitischer Differenzen intensive

Bei aller Elastizität im partnerschaftlichen Ost-West-Kirchendialog werden russische Lutheraner festhalten an der eigenen Identität und nicht aufgehen wollen in einem undogmatischen, bzw. dogmenfreien Weltprotestantismus. Diese Haltung dürfte das Ergebnis des vorherigen, teilweise schmerzlichen Vorgangs der Selbstfindung sein. Nach vielen Höhen und Tiefen und einer verhältnismäßig lang anhaltenden, aber notwendigen Verzögerung ist das russische Luthertum im 21. Jahrhundert angekommen, ohne die Pflege und Fortführung des Erbes zu vernachlässigen, das übernommen wurde von den Vätern und Müttern im Glauben – von denen viele für ebendiesen Glauben mit dem eigenen Leben bezahlen mußten. Entsprechend kostbar und teuer ist dieses Erbe. Es verpflichtet Rußlands Lutheraner, an Schrift und Bekenntnis festzuhalten. Diese Bekenntnisbindung ist die innere Legitimation für Gespräche mit Christenmenschen anderer konfessioneller und lebensweltlicher Prägung.

Hält es an seinem Erbe fest, wird das russische Luthertum auch in Zukunft seinen Sonderweg gehen. Wegen seiner beiderseitigen Verwurzelung in Ost und West hat es diesen besonderen Status. Dank dieser eigentümlichen Stellung kann es in der lutherischen Weltfamilie und der Ökumene einen sinnvollen Hilfsdienst leisten: Indem es dazu beiträgt, westlichen Individualismus und östliches Gemeinschaftsdenken auszugleichen.⁶⁵ Seine künftige Friedensmission bestünde dann darin, etwa erneut notwendige Entspannungsbemühungen zwischen Ost und West theologisch zu begleiten.⁶⁶ Das russische Luthertum, weil

Konsultationen, um traditionelle europäischen Werte zu verteidigen, vgl. die Würzburger Begegnung von Kurt Kardinal Koch und Metropolit Hilarion vom 19.03.2011 (<http://www.kath.net/news/30695>), siehe dazu die treffende Analyse von André F. *Lichtschlag* in der Zeitschrift „eigentümlich frei“ vom 30.06.2011 (<http://ef-magazin.de/2011/06/30/3062-ef-114-editorial>).

65 Buss, a.a.O., behandelt im Anschluß an Max Weber und Leo Tolstoi (11 ff.), Luis Dumont (129 ff.) und Ferdinand Tönnies (124 f.) das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft unter der Fragestellung: Welche Wechselwirkungen, Schnittmengen, Mischformen gibt es zwischen westlichen Gesellschaftsstrukturen, bei denen der Wert der Einzelperson im Mittelpunkt steht, und östlichen Gemeinschaftsformen, die „holistisch“ ausgerichtet sind (164 ff.)? Buss zieht eine Linie von Johann Gottfried Herders Schrift von 1774: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ zu russischen Vordenkern des 19. Jahrhunderts wie Nikolai K. Michailowski und Nikolai J. Danilewski: Von Herder angeregt, fügen sie in eine „ganzheitliche“ Weltanschauung individualistisches Gedankengut ein. Das Prinzip der Gemeinschaft bleibt dabei vorrangig. Es beinhaltet aber so viel freiheitlichen Spielraum, daß der Einzelmensch mit seiner Innerlichkeit und seinem Selbstwert gerade in dieser Gemeinschaft zu hoher Blüte kommt (124 und 168). Diese ost-westliche Integrationsleistung russischer Religionsphilosophen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts könnte positive Auswirkungen auf die kirchlich-kulturelle Lebenswelt des gegenwärtigen Rußland haben, hofft Buss, und – wie ich (G.S.) ergänzend hinzufüge – zugleich auf die des Westens.

66 Ein Signal, das in diese Richtung weist, ist die Verlautbarung von Bischof Brauer vom 21. 3. 2014 zur Krise in der Ukraine. Von einem friedens- und verantwortungsethischen Ansatz aus bemüht er sich, über den in Ost und West widerstreitenden Parteien zu stehen, ohne den eigenen Standort im russischen Einflußbereich zu verschweigen oder die Gefühlslage der westlichen Partnerkirchen zu verletzen (www.lutherancathedral.ru/deutsch).

historisch in Ost und West verankert, könnte bei diesen Verständigungsprozessen vielleicht sogar eine Übersetzer- und Vermittlerrolle einnehmen. Dies hätte positive Rückwirkungen auf Rußland, denn das trüge hier zur Förderung zivilgesellschaftlicher Strukturen bei. Auf der anderen Seite bestünde die Hoffnung, daß der individualistisch geprägte Protestantismus des Westens sich durch den ostkirchlichen Gemeinschaftsgedanken inspirieren läßt, wie er auch in den lutherischen Kirchen Rußlands Eingang gefunden hat.

Innerhalb der lutherischen Weltfamilie würde in diesem Zusammenhang womöglich ein besonders heißes Eisen aufgegriffen und eine heilsame Rückbesinnung eingeleitet: Angeregt durch entsprechende Erfahrungen und Reflexionen der russischen Glaubensgeschwister in bezug auf Gottes Schöpfungsordnungen in Familie, Volk und Vaterland, würden nun auch Lutheraner aus Deutschland, Skandinavien und anderen westlichen Ländern sich wieder jener Grundwahrheiten wohlwollend erinnern, die während des Kirchenkampfs (1933–1945) und vor allem danach zu Unrecht in Verruf gebracht wurden.⁶⁷

Epilog

In vorliegendem Essay bin ich der Frage nachgegangen, was die neuformierten russischen Lutheraner, aus ihrer 450-jährigen Geschichte schöpfend, in Gegenwart und Zukunft bewegen können in ihrem Innen- und dann auch Außenverhältnis. Zunächst wird die ausgiebige Retrospektive geschildert, der sie sich mit großer Freude hingeben, also die Hege und Pflege, die sie ihrem theologischen und spirituellen Erbe angedeihen lassen. Diese traditionalistische Ausrichtung ist zweifelsohne eines der Hauptmerkmale der neugegründeten lutherischen Kirchen Rußlands. Dann wird aber auch auf eine gegenläufige Tendenz aufmerksam gemacht, die eher in das Schema der Globalisierung zu passen scheint: Nicht wenige russische Lutheraner wollen die physischen und gefühlsmäßigen Begrenzungen überschreiten, die im Zusammenhang mit der Geschichte des eigenen Landes und dessen derzeit herrschender politisch-religiöser Leitkultur erlebt werden. Deshalb ist ihr Bezugsrahmen vor allem jener weite Horizont der lutherischen Weltfamilie, der die Erfahrung von Freiheit verheißt.

Nicht nur für sie, sondern auch für ihre traditionsgebundenen Glaubensgenossen stehen folgende Fragen im Raum: Wann wird die Entfremdung auf-

67 Wenn Grundsätze, die in der klassischen lutherischen Theologie eine große Rolle spielten, aber zeitweise in die Nähe nationalsozialistischen Gedankenguts gerückt wurden, nun im „antifaschistischen“ Rußland rehabilitiert werden, ja zu neuen Ehren gelangen – wer sind wir, daß wir diese Begriffe weiterhin unter Generalverdacht stellen? Es handelt sich um die Lehre von den Schöpfungsordnungen im Horizont des *primus usus legis*, siehe Anmerkung 1 dieses Essays mit Verweis auf Überlegungen von Reinhard Slenczka im Hinblick auf das theologische Vermächtnis von Paul Althaus.

gehoben, die das russische Luthertum zu seinem größeren Teil immer noch vom Hauptstrom der Weltchristenheit trennt? In welchem Ausmaß und nach welchem Zeitraum wird das gegenwärtige russische Luthertum anschlussfähig sein an die Ökumene, ohne befürchten zu müssen, bei diesem Vorgang etwas von seinem Wesen einzubüßen? In diesem Zusammenhang wird der Begriff „Sonderweg“ bemüht: Und zwar zur Darstellung des besonderen Weges zwischen Bewahrung und Fortschritt, den das russische Luthertum innerhalb seines von orthodoxen Kräften bestimmten Umfeldes geht, die damit verbundene Modernitätsverzögerung in Kauf nehmend. Dieses retardierende Moment hängt zusammen mit einer besonderen Setzung von Prioritäten, die von einigen Bischofskanzleien der ELKRAS übergangsweise gehandhabt wurde, für die Kirchenleitungen von ELKIR, SELK und ELKAB jedoch eine weiterhin gültige Maxime darstellt: Vorrang hat die Vertiefung und Festigung der eigenen Identität, bevor schließlich dann – aus einer Position gewachsener Stärke heraus – eine Begegnungskultur möglich werden kann in Bezug auf andere und freiere Erscheinungsweisen des Protestantismus.

Im Begriff „Sonderweg“ sind darum auch Spannungen mit angedeutet, die sich infolge jener eigenwilligen Schwerpunktsetzung im Verhältnis zu westlichen Partnerkirchen zeitweise aufgetan haben. Zugleich wird aber auf ein Hoffnungspotential hingewiesen, das ausgerechnet an jener Sollbruchstelle entsteht, wo die Differenz zu den Westkirchen am deutlichsten spürbar und sichtbar wird: Das ist jene Stelle, an der die aufklärungsresistente Grundhaltung des osteuropäischen Christentums zusammenstößt mit dem emanzipatorischen Hauptstrom der neuzeitlichen Geistes- und Theologiegeschichte des Westens.⁶⁸ Und diese Kollision setzt Energien frei. Jedenfalls auf Seiten des russischen Luthertums wird damit gerechnet, daß die Erfahrung dieses Gegensatzes das eigene Profil schärfen kann. Gerade aufgrund dieser eigenständigen Entwicklung hofft man in der Lage zu sein, sich innerhalb der europäischen und weltweiten Christenheit konstruktiv zu plazieren, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, dabei einem Anpassungsdruck Richtung Westen zu erliegen. Im Fokus des vorliegenden Essays liegen somit Vorgänge, die mitgeholfen haben,

68 Zwischen dem Hauptstrom des russischen Luthertums und jenen Kirchen, die im westlichen Einflusbereich verwurzelt sind, besteht ein theologischer Gegensatz, der auch eine weltanschauliche Komponente hat. Dieser Gegensatz scheint mir eine gewisse Ähnlichkeit zu haben mit jenem Konflikt, der während und nach dem ersten Weltkrieg zwischen deutschem Luthertum und westlich geprägten Kirchenkräften aufgebrochen ist. Auf diese immer wieder neu aufbrechende Konfliktlinie weist Werner Elert hin. In seiner „Morphologie des Luthertums“ schildert er die „konfessionelle Dynamis“, die in einer „beständigen Konkurrenz und Auseinandersetzung“ mit „fremdgesetzlichen Motiven“ erfolge: Seit der Aufklärungszeit bedrohe eine „gewaltige Überfremdung vor allem von Westen her“ die angestammte lutherische Identität. Zitiert bei N. Slenczka, a.a.O., 148f. Vgl. hierzu auch Andreas Holzbauer, Nation und Identität. Die politischen Theologien von Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten und Werner Elert aus postmoderner Perspektive, Tübingen 2012, 347 Anm. 151.

die lutherischen Kirchen Rußlands innerlich so zu festigen, daß sie auch ihre Außenverhältnisse souverän gestalten können.⁶⁹

Eine Schlüsselrolle fällt dabei den Bekenntnisschriften und theologischen Schlüsselwerken des 16. und 17. Jahrhunderts zu. An der Gemeindebasis wie in der Theologenschaft haben sie viele Leser gefunden. Ihnen dient diese Lektüre zur Festigung ihrer vom Glauben geprägten Denk- und Lebensweise. Ihre Mündigwerdung als Christenmenschen vollzieht sich in erster Linie in einem geschichtlich und theologisch umgrenzten, nicht in einem global entgrenzten Horizont. Mit anderen Worten: Die Stabilisierung ihrer christlichen Existenz und Handlungspraxis verläuft nicht über die Aneignung eines freiheitlichen Wertekanons, der vom Primat universal verstandener Menschenrechte geformt ist, als vielmehr über eine Auseinandersetzung mit historischen Dokumenten, die von dem Begriffspaar „Gesetz und Evangelium“ her strukturiert sind. Von einem autonomie-kritischen Vorverständnis her können diese Schriftstücke so gelesen werden, daß sie eine theonome Gesellschaftsordnung samt starker Staatlichkeit stützen.⁷⁰ Eine solche Rezeption erfolgte in Preußen-Deutschland während des 19. Jahrhunderts – und allem Anschein nach beginnt sie sich im restaurativen Rußland des beginnenden 21. Jahrhunderts zu wiederholen. Die Bekenntnisschriften in ihrer Wahrnehmung durch zeitgenössische russische

69 Das eigene Profil zum Ausdruck und das des Partners in Erfahrung zu bringen, macht den Reiz des internationalen ökumenischen Gesprächs aus. In solche Begegnungen fließt sowohl die Darstellung „eigener Überzeugungen und Grundsätze“ als auch die Erkenntnis ein, daß es in manchen Bereichen „deutliche Unterschiede und gegensätzliche Auffassungen“ gibt. Hierbei kommt es zu einer „doppelten Wahrnehmung erreichter Nähe und bleibender Unterscheidung“, so Bischof Wolfgang Huber in Erläuterung des Ausdrucks „Ökumene der Profile“, den der damalige Ratsvorsitzende der EKD anlässlich seiner Begegnung mit Papst Benedikt XVI. beim Weltjugendtag in Köln 2005 geprägt hat (www.ekd.de/presse/pm147_2005_rv_ansprache_papst.html). Die Wahrnehmung und Würdigung unterschiedlicher Profile ist auch für den Dialog zwischen EKD und der ROK eine zentrale Voraussetzung, wie Siegfried T. Kasparick, in: *Ratz* (Hg.), a.a.O., 25 ausführt. Analog dazu dürfte dieses Verhältnis von „erreichter Nähe und bleibender Unterschiedlichkeit“ auch zwischen den lutherischen Kirchen Rußlands und jenen evangelischen bzw. lutherischen Kirchen herrschen, die in der Mitte und im Westen Europas sowie in Nordamerika beheimatet sind.

70 Theonom ist eine sittliche Handlung, die an den Willen Gottes gebunden ist im Hinblick auf „eine zukünftig zu errichtende normative Ordnung der Gesamtwirklichkeit“, so F. W. Graf, Fallstudien, a.a.O., 236f. Graf deutet hier Theonomie als „geschichtstheologischen Zielbegriff“, der den altprotestantischen Gesetzesbegriff funktional neu definiert und „beerbte“. Beide Begriffe sind darauf ausgerichtet, „die gegebene politisch-soziale Realität in theologischer Perspektive“ zu beschreiben, so Fischer, a.a.O., 224 Anm. 104. Im Unterschied zum Gesetzesbegriff ist im Begriff der Theonomie ein bestimmtes Maß an menschlicher Freiheit immer schon mitgedacht, allerdings konstituiert und begrenzt durch Gottes Autorität. Daher kann die Lehre von der Theonomie zu einem „Instrument der Relativierung von Autonomie auf einen transzendenten Grund der Freiheit hin werden, der allzu unmittelbar mit gegebenen politischen Ordnungsstrukturen gleichgeschaltet wird“, urteilt F. W. Graf im Art. Gesetz IV, in: Gerhard Müller (Hrsg), *Theologische Realenzyklopädie*, Band VIII, 108 Zeile 50 und 114, Zeile 35–37.

Lutheraner erfüllen dabei eine dreifache Aufgabe im derzeitigen russischen Kontext: theologische Identitätsstiftung, Abgrenzung von anderen Konfessionen, Integration in das obrigkeitliche und gemeinschaftliche Gesamtgefüge des Heimatlandes.

Durch Übernahme und Verinnerlichung dieses Gedankenguts wird eine Haltung gefördert, die diese russischen Anhänger Martin Luthers in die Nähe jener vormundschaftlichen Prinzipien und Handlungsmuster rückt, die von der Orthodoxen Kirche des Landes im Verein mit staatlicher Autorität vorgegeben werden. Russische Lutheraner bewegen sich damit auf das religionspolitische Programm der ROK zu.⁷¹ Dadurch wird das oben erwähnte retardierende Moment, das die Weiterentwicklung des russischen Luthertums abbremst, noch verstärkt. Genau dies ist offenbar von den bekennnistreuen Kräften beabsichtigt: Sie wollen den Prozeß religiöser Selbstfindung im landesspezifischen Umfeld vertiefen, ohne von liberalen Ideen beeinflusst zu werden. Ein zu hohes Maß an Freiheit empfinden sie als Störung des landestypischen Gleichgewichts zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Personalität und Autorität. Ihrer Meinung nach wurde dieses Gleichgewicht während der 1990er Jahre empfindlich gestört, als westliche Ideen ungehindert nach Rußland einströmten.

Ihre freiheitsliebenden Glaubensgeschwister beurteilen diese Vorgänge anders, weil sie nicht in nationalpatriotischen, sondern internationalen Kategorien denken. Sie hegen die Hoffnung, nach dem Vorbild entsprechender Modelle aus westlichen Kirchen nun auch in Rußland ein offenes Kirchenkonzept zu entwickeln, das zudem dem Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen im ganzen Land förderlich sein soll. Sie mußten es aber hinnehmen, daß das Gesetz des Handelns meist den konservativen Kräften überlassen blieb. In ELKIR, ELKAB und SELK ist dies zu einem Dauerzustand geworden. Immerhin ist es im Bund des ELKRAS den Vertretern eines offenen Kurses neuerdings gelungen, innerkirchlich nun doch etliche Modernisierungsakzente zu setzen. Auch konnten sie im Verhältnis nach außen zusätzliche Bewegungsspielräume erarbeiten, vor allem was die Ausgestaltung des partnerschaftlichen Verhältnisses zur EKD und die selbstbewußte Integration in die lutherische Weltfamilie angeht. Die geschichtlich überlieferte Prägung und theologische Formgebung des eigenen Kirchenbundes bleibt davon unberührt. Sie ist Teil des Erbes, dem das russische Luthertum in seiner Gesamtheit verpflichtet bleibt.

Dieser Essay beschreibt eine Stufenfolge der Entwicklung seit der Neuformierung Anfang der 1990er Jahre. Zunächst wird auf die Sorgfalt

71 Zur theokratischen Versuchung, der das nachkommunistische Rußland insgesamt ausgesetzt ist, vgl. F. W. Graf in der Einleitung des von ihm und Heinrich Meier herausgegebenen Sammelbandes, a.a.O., 42. Unter Bezugnahme auf Kostjuk, a.a.O., verweist Graf auf „dezidiert autoritäre ‚politische Theologien‘“, die die ROK entwickelt hat. Im Extremfall kann dies sogar eine „Verstaatlichung des Glaubens“ einschließen, vgl. Joas, in: Graf/Meier (Hg.), a.a.O., 276 ff.

hingewiesen, mit der russische Lutheraner ihr historisch-dogmatisches Erbe hegen und pflegen. Aufmerksam gemacht wird auf jene Sammlung um Bibel und Bekenntnis, wie sie in den neugegründeten lutherischen Kirchen Rußlands und angrenzender Staaten stattgefunden hat und weiterhin stattfindet. Diese innerkirchliche Stabilisierung und konfessionelle Konsolidierung wird sodann gewertet als Beitrag zu einer erneuten und einfühlsamen Zusammenführung des russischen Luthertums mit seinem orthodoxen Umfeld, von dem es seit 450 Jahren intensiv geprägt wurde und in dem es seinerseits deutliche Akzente gesetzt hat. Die Inkulturation im angestammten Land und ihre fortlaufende Verstetigung und Vertiefung gilt als elementare Grundlage dafür, daß der eigene lutherische Standpunkt glaubensüberzeugt und selbstbewußt eingenommen wird – und darum dann auch nach außen hin entsprechend wirksam dargestellt werden kann. Und dies ist wiederum die Voraussetzung dafür, daß in einem weiteren Schritt evangelische Freiheit im grenzüberschreitenden Horizont der Globalisierung risikofrei erlebt und praktiziert werden kann.⁷²

Deshalb wird abschließend die Erwartung geäußert, daß das russische Luthertum, innerlich gekräftigt und gefestigt, im internationalen Begegnungsraum eine vermittelnde und vielleicht sogar versöhnende Aufgabe ausfüllen kann – vorausgesetzt, eine solche friedenspolitische Mission bewegt sich innerhalb des Rahmens, der durch Schrift und Bekenntnis gesetzt ist. Unter dieser Voraussetzung ist ein solcher Brückenschlag durchaus eine Option. Außerdem besteht Grund zu der Hoffnung, daß diese Verständigung heilsame Auswirkungen hat auf lutherische Kirchen in Mitteleuropa und im Westen insgesamt: So daß der Fall eintreten könnte, daß deutsche Lutheraner auf osteuropäischen Umwegen erneut zu ihrer Identität finden. Auf dem Umweg über Erfahrungen, die das russische Luthertum in seinem Umfeld macht, würden nun auch deutsche Lutheraner ihre ureigenen Wurzeln im konfessionellen Mutterboden wiederentdecken. Dies wäre im Hinblick auf das Reformationsjubiläum 2017 ein lohnendes Ziel.

72 Vgl. die Predigt von Bischof Brauer am 31. Oktober 2013 in der Schloßkirche zu Wittenberg www.lutherancathedral.ru/deutsch.

Von Büchern

Vishal Mangalwadi, Das Buch der Mitte. Wie wir wurden, was wir sind. Die Bibel als Herzstück der westlichen Kultur, Fontis-Brunnen, Basel 2014, ISBN 978-3-03848-004-4, 608 S., 21,99 €.

Um es gleich vorwegzunehmen, diese Übersetzung des Originals „*The Book that made your World*“ habe ich nicht vollständig durchgelesen. Sie war etwas zu holprig, und das Lesen wurde immer wieder durch sprachliche Stolpersteine gebremst, obwohl sie das Resultat der Bemühungen dreier Mitarbeiter ist. Das englische Original dagegen liest sich flüssig und mit wachsender Begeisterung. Mangalwadi beschreibt seinen eigenen Stil als „*journalistic*“ oder wie es in der Übersetzung heißt: „im Stil einer Berichterstattung“ (503). Sein Buch ist nicht trockener Stoff, sondern erzählt lebendig, vielseitig und schenkt tiefe Einblicke in den sich immer weiter ausbreitenden Wirkungsbereich der Bibel, des lebendigen Wortes Gottes.

Der indische Mangalwadi ist ein Weltbürger, der tief verwurzelt in der geistigen Welt des Subkontinentes ist und sich in den Religionen dort wie zuhause bewegt, aber durch seine englische Ausbildung mit dem geistlichen Erbe der westlichen Zivilisation vertraut und dort ebenfalls beheimatet ist. Der spannende Dialog der Kulturen, Religionen, Philosophien und Ideologien, den er apologetisch führt und glaubwürdig entfaltet, wird packend erzählt und überzeugend dargelegt. Er ist bekennender Christ, der es sich zum Ziel setzt, konservative Hindus wie Arun Shourie, Neo-Gnostiker wie Dan Brown, buddhistische Hippies und orientierungslose Rocklegenden wie Kurt Cobain in seine tiefeschürfende Auseinandersetzung miteinzubeziehen, wenn er in geschichtsträchtigen Überlegungen den tiefgreifenden Einfluß der Bibel durch die Jahrtausende nachzeichnet und ihre positiven Auswirkungen hervorhebt und ausmalt.

Mich hat besonders bewegt, wie er mit zahlreichen Beispielen aus der indischen, aber auch chinesischen und japanischen Geschichte belegt, wie die christlichen Missionare aus dem Westen dort aus althergebrachten und zutiefst verderblichen Bindungen befreit und auch aus angeblich ausweglosen Sackgassen ideologischer Traditionen und fataler Gebräuche erfolgreich und hilfreich herausgeführt haben. Christliche Mission wird also gerade nicht dargestellt als kulturelle Überfremdung, ausbeutende Diskriminierung und negativer Ausbund kolonialistischer Fremdherrschaft, sondern vielmehr als heilsame Emanzipation, notwendige Aufklärung und begrüßenswerte Entwicklungshilfe. Er beschreibt neben den wirtschaftlichen Berichten über die ersten Pferde-Dreschmaschinen und andere arbeitserleichternde Erfindungen auch politische Befreiungsgeschichten aus Südafrika. So betont er den positiven

Einfluß christlicher Zeugen und Gemeinden bei der Überwindung der Sklaverei und später der Apartheid in Südafrika. Besonders eindrücklich ist außerdem seine Darstellung der unerwarteten Bekehrung der nord-indischen Kopffäger Hmar mittels der wunderbaren Einführung der zunächst fremden Bibel, die dann im folgenden vom Häuptlingssohn Rochunga ins Hmar übersetzt wurde und sodann das Leben dieses Volkes zum Besten wendete.

Mangalwadi faßt zusammen: „In den kommenden Jahren wird die wahre Geschichte des modernen Indiens von der verzerrten Sichtweise der linken, der liberalen und der politisch motivierten hindu-nationalistischen (sic!) Historiker befreit werden. Eine vergleichbare historische Forschung wurde bereits in vielen anderen Ländern in Angriff genommen, um aufzuzeigen, daß die Globalisierung (in einem weltverbessernden Sinn) weder Ergebnis militärischer Eroberung noch wirtschaftlicher Coca-Cola-Kolonisierung ist. Vielmehr erfüllt sich hier der Segen, den Gott Abraham gab, durch seine Kinder, die seinem Wort gehorchen, alle Völker der Erde zu segnen“ (503).

Einsichtsvoll schreibt der Verfasser über Luthers Reformationsbemühen, aber ebenso detailliert über die englische Reformation, Gegenreformation und die folgenden Erweckungsbewegungen sowohl in Großbritannien als auch in den USA in über drei Jahrhunderten. Dabei geht es ihm nicht nur um die Aneinanderreihung interessanter Begebenheiten, sondern um das Aufdecken geistesgeschichtlicher Entwicklungen und Prozesse. Eine besondere Betonung liegt dabei auf der christlichen Familie als Bau- und Eckstein gesellschaftlichen Zusammenlebens. Dabei kommen auch Fragen wie „Warum veränderten Bibelübersetzer die Welt?“, „Wie wurde Bildung demokratisiert?“, „Warum haben die Pilgerväter Nationen aufgebaut?“ in seinen ausführlichen Darstellungen zur Sprache. Insgesamt ein interessanter Einblick in unsere globale Geistesgeschichte, die massiv von der Bibel geprägt und sogar zum Teil von ihr erst ermöglicht wurde gerade wie der Titel verspricht: „Wie wir wurden, was wir sind: Die Bibel als Herzstück der westlichen Kultur.“

Wilhelm Weber

Dokumentation

Der LUTHERISCHE TAG 2015 in Leipzig des LUTHERISCHEN EINIGUNGSWERKES in Sachsen verabschiedete folgendes beachtenswerte Votum unter der Überschrift: „Kann die EKD Kirche werden?“

J.J.

Seit 1945 gibt es Bemühungen, die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) nicht nur als einen Bund (1948) bzw. eine Gemeinschaft (1990) von lutherischen, reformierten und unierten Kirchen anzusehen, sondern als eine einheitliche evangelische Kirche. Die dahin gehenden Forderungen werden immer wieder von den unierten Landeskirchen, d. h. der Evangelischen Kirche der Union bzw. der Union Evangelischer Kirchen, erhoben. Dieser Meinung schließen sich die reformierten Kirchen an. Für beide nehmen die überlieferten reformatorischen Bekenntnisschriften keinen wesentlichen Rang ein. Sie sind davon überzeugt, daß die Bekenntnisschriften nur Geltung beanspruchen können, insofern (*quatenus*) sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmen, in den lutherische Kirchen gelten die Bekenntnisschriften aber, weil (*quia*) sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmen. Wohl sind sie stets an der Heiligen Schrift als *einig Richter, Regel und Richtschnur* zu prüfen, gerade darum sind sie *kurze, runde Bekenntnisse, welche für den einhelligen, allgemeinen christlichen Glauben und Bekenntnis der rechtgläubigen und wahrhaftigen Kirche* zu halten sind. Sie sind *allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens* (FC-Ep., Vom summarischen Begriff, Nr. 7). Vor allem ist das Augsburger Bekenntnis von 1530 verbindlich.

Der immer wieder vorgebrachte Einwand, daß durch den Kirchenkampf in der Zeit des Nationalsozialismus die reformatorischen Kirchen zusammengeführt worden seien und die 1934 verfaßte Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnisgrundlage einer einheitlichen evangelischen Kirche genüge, ist falsch. Sie stellt zwar ein gemeinsames aktuales Bekenntnis gegen die Irrlehren der damaligen Zeit dar, aber zu wesentlichen Glaubensaussagen (Dreieinigkeit, Sakramente, Letzte Dinge u. a.) sagt sie nichts aus. Auch die Leuenberger Konkordie von 1973 will wohl Grundlage einer Kirchengemeinschaft der ihr zustimmenden Kirchen sein, ist aber auch auf Widerspruch gestoßen. Beide Erklärungen sind wohl *wichtige theologische Dokumente* (EG 809) ihrer Zeit, aber sie stellen keine tragfähige Bekenntnisgrundlage für ein Kirche-Sein der EKD dar. Sie verweisen vielmehr ausdrücklich auf die überlieferten Bekenntnisschriften und sind selbst keine Bekenntnisschriften.

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands hat immer wieder erklärt, daß sie Kirche im Vollsinn des Wortes sei, weil sie eine einheitliche Bekenntnisgrundlage hat. Sie denke nicht daran, sich in eine uneinheit-

lich lehrende und bekennende Evangelische Kirche in Deutschland aufzulösen. Vor allem die Tatsache, daß die unierten und reformierten Landeskirchen nicht bereit sind, das Augsburger Bekenntnis von 1530 als Lehrgrundlage der EKD zu akzeptieren, erweist, daß eben eine tragfähige theologische Grundlage für eine einheitliche Evangelische Kirche in Deutschland nicht gegeben ist. Ihre Ablehnung des Augsburger Bekenntnisses als Lehrgrundlage zeigt, daß die Lehrunterschiede für sie so gravierend sind, daß wohl ein Bund evangelischer Kirchen möglich ist, aber nicht mehr. Gerade auch die harten Auseinandersetzungen der letzten Jahre, die zwar in mancher Hinsicht quer durch die bekenntnisbestimmten evangelischen Kirchen in Deutschland gehen, unterstreichen die Bedeutsamkeit der Lehrunterschiede.

Es ist nicht zielführend, immer neu Kommissionen zu bilden, die die Voraussetzungen für eine einheitliche evangelische Kirche in Deutschland herbeiführen bzw. feststellen sollen. Die Übereinstimmung in der Wahrheit der wesentlichen Lehrfragen ist erforderlich. Diese Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente ist, gemäß Artikel VII des Augsburger Bekenntnisses, dann aber auch ausreichend *zur wahren Einheit der Kirche*.

Wir können nicht akzeptieren, daß, wie es die Kundgebung der VELKD „Theologische Position der VELKD zur Weiterentwicklung des Verbindungsmodells“ in These 1 aussagt, „die gestaltete Vielfalt des Protestantismus (ist) eine evangeliumsgemäße Ausgestaltung der Kirche Jesu Christi auf Erden“ ist, denn damit würden die Frage nach der Wahrheit und damit die Lehrunterschiede bagatellisiert. Dagegen unterstreichen wir, daß die Leuenberger Konkordie „nicht in den Status eines neuen (Unions-)Bekenntnisses erhoben werden“ soll (These 2). Da sich aber für uns die Wahrheitsfrage der Bekenntnisschriften stellt, weisen wir den Satz zurück: „Die EKD sollte keines der reformatorischen Bekenntnisse privilegieren und in ihre Grundordnung aufnehmen“. Jedenfalls ist ohne eine einheitliche Bekenntnisgrundlage die EKD keine Kirche. Sie kann darum nicht (so These 4) „als *communio* ihrer Gliedkirchen selbst Kirche“ sein, denn das entspräche einem rein quantitativen, einem soziologisch-ökonomischen und keinem qualitativen, theologischen Kirchenbegriff. Sie kann also nicht als Kirche theologische Aufgaben übernehmen. Ihre Grundordnung kann darum nicht in dem Sinne erweitert werden, daß sie ihr Kirche-Sein explizit formuliert.

Eine EKD, die keine Bekenntnisgrundlage hat, ist ökumenisch nicht Gesprächsfähig. Sie kann kein Partner im globalen ökumenischen Dialog sein. Sie kann ohne Bekenntnisgrundlage nicht verbindlich sprechen, weil letztlich in ihr jeder glauben kann, was er will.

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 20. JAHRGANGS 2015

AUFSÄTZE:

D. Schmidt:	Präsent Predigen	3
A. Wenz:	Biblische Hermeneutik im Spiegel der Vorreden der „Weimarer Kurfürstenbibel“ aus drei Jahrhunderten	26
J. Schöne:	Ius reformandi, ius ordinandi	51
G. Kelter:	Die erste Luther-Ikone	71
R. Slenczka:	Das Unverständnis von Rechtfertigung in der Kirche der Reformation	74
G. Martens:	Taufe und Rechtfertigung	85
R. Kolb:	Das Wirken des Hl. Geistes im 21. Jahrhundert	105
A. Volkmar:	Die Bibel ist ein verborgener Schatz	116
G. Kelter:	Magnus consensus und geistliche Einmütigkeit	139
J. Schöne:	Unter einem Christus sein und streiten	160
H. W. Baumann:	Constantin von Tischendorf	168
C. Horwitz:	Welche Rolle spielt die Lüge in der Heilsgeschichte?	170
R. Slencka:	Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes und die Leit- und Leidbilder des Menschen	207
G. Spieth:	Das russische Luthertum in Überlieferung und Erneuerung	231

UMSCHAU:

S. Wagschal:	Zur Neuausgabe der Bekenntnisschriften	191
--------------	--	-----

DOKUMENTATION:

Luth.		
Einigungswerk:	Kann die EKD Kirche werden?	267

REZENSIONEN:

H. Sonntag:	Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse	61
A. Grünhagen:	M. Schätzel, G. Heyn (Hg.), O. Schmeckenbecher, R. Kabitz, Lebenswege verstehen	122
M. Hohls:	M. C. Mattes (Hg.), Twentieth-Century Lutheran Theologians	124
A. Wenz:	T. Illg, Ein anderer Mensch werden	126
A. Wenz:	D. Scaer, Infant Baptism in Nineteenth Century Lutheran Theology	131
A. Wenz:	S. von Birken, Anhang zu Todes-Gedanken und Todten-Andenken	195
J. Junker:	B. Giertz, Aus der Nähe Gottes leben	200
W. Weber:	V. Mangalwadi, Das Buch der Mitte	265

Theologische Fach- und Fremdwörter

Augsburger Interim = eine Verordnung Kaiser Karls V., mit der er nach dem Sieg über den Schmalkaldischen Bund seine religionspolitischen Ziele im Heiligen Römischen Reich durchsetzen wollte – **Kenosis** = wörtl. Entäußerung, über Jesus Christus ausgesagt, der Verzicht auf göttliche Attribute bei der Menschwerdung – **Kabbalistik** = eine mystische Tradition des Judentums – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung – **Proskynese** = dem Herrscher zu Füßen fallen als Zeichen der Anbetung und Verehrung – **Exhomologese** = ein öffentliches Sündenbekenntnis vor der Gemeinde – **Parusie** = Wiederkunft Christi zum Gericht

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

Walter Rominger

Mehlbaumstr. 148
72458 Albstadt

Pastor Dr.
Holger Sonntag

Hiram, Ohio
USA

Ich bezeuge bei der hl. Dreifaltigkeit und ihrer unbefleckten Braut, der ev.-luth. Kirche, mit christlicher und ungeheuchelter Treue, daß ich Verfechter der unveränderten Augsburgischen Konfession und der Konkordienformel gewesen bin und sie öffentlich verkündet habe, daß ich sie verkünde und auch mit Hilfe des hl. Geistes immer verkünden werde.

J. V. Andreae

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

D. Schmidt: Präsent predigen
A. Wenz: Biblische Hermeneutik
R. Kolb: Das Wirken des Hl. Geistes im 21. Jahrhundert
J. Schöne: Jus reformandi, jus orandi

Rezension:

J. Junker: B. Giertz, Aus der Nähe Gottes leben
H. Sonntag: G. Hoffmann, Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse

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 Einzugspreis des Bezugspreises ist auch über Paypal im Internet
möglich. Schreiben Sie dazu eine kurze E-Mail an den Schriftleiter.

Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490

IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen

Buchbinderei Ehe
Radolfzell

10 2016

Säurefrei
RAL-RG 495