

530348737 021



Universität Tübingen

theo 1

Lutherische Beiträge

Nr. 1/2016

ISSN 0949-880X

21. Jahrgang

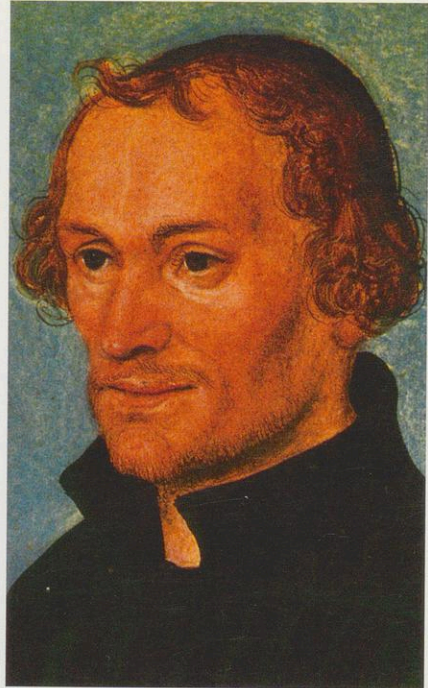
Aufsätze:

21.22
2016.2017

J. Diestelmann:	Die Heidelberger Landlüge	3
G. Müller:	Die Luther-Dekade 2008–2017	
	Zehn Jahre Vorbereitung – Lust oder Frust?	17
J. Schöne:	Was eine lutherische Kirche nie aufgeben kann	35

Umschau:

G. Kelter:	„Es ist zum katholisch werden!“	44
------------	---------------------------------	----



ZD
Luthbe
✓

WZ

ZA 9317

Inhalt

Aufsätze:

J. Diestelmann:	Die Heidelberger Landlüge	3
G. Müller:	Die Luther-Dekade 2008–2017 Zehn Jahre Vorbereitung – Lust oder Frust?	17
J. Schöne:	Was eine lutherische Kirche nie aufgeben kann	35

Umschau:

G. Kelter:	„Es ist zum katholisch werden!“	44
------------	---------------------------------	----

Rezensionen:

T. Junker:	N.-P. Moritzen (Hrsg.), Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium	56
T. Junker:	J. Gerhard, Postilla (1613) Teil 1 (1. Advent bis Judica)	61
R. Kolb:	D. J. Schmidt, Der homiletische Entwurf von Gerhard Aho (1923–1987)	63

Zum Titelbild

Martin Luther und Philipp Melanchthon, hier nebeneinander, Ausschnitte aus zwei Gemälden von Lucas Cranach d.Ä. aus dem Jahr 1532: zwei gut befreundete und doch sehr unterschiedlich geprägte Professoren der Universität Wittenberg, ohne die die Reformation undenkbar wäre. Der eine: Priester, Doktor der Theologie, temperamentvoll, bisweilen auch unbeherrscht; der andere: Pädagoge, Doktor der Philosophie, diplomatisch – bisweilen bis zur Unwahrhaftigkeit, besonders in der Abendmahlslehre, in der Melanchthon mit unfairen Mitteln zu vermitteln versuchte. Der ehemalige Pfarrer Jürgen Diestelmann (†2014) von BRÜDERN in Braunschweig hat bereits 1997 in unserer Zeitschrift mit dem Thema „Philippismus – Melanchthon und die Folgen“ (LB 1997 S.138ff) die Auseinandersetzungen zwischen „Lutheranern“ und „Philippisten“ behandelt. In seinem letzten Aufsatz, der posthum bei der Jahrestagung des „Joachim Mörlin-Vereins“ 2015 in Braunschweig vorgetragen wurde und den wir hiermit vollständig und ungekürzt veröffentlichen, behandelt er das dazu gehörende Thema der „Heidelberger Landlüge“. J.J.

Quelle: Originalgemälde im Museum der Stadt Regensburg, hier Ausschnitte aus: H. Diwald und K.-H. Jürgens, Lebensbilder Martin Luthers, Gustav Lübbe Verlag GmbH, Bergisch-Gladbach, 1982 S.12f.

Jürgen Diestelmann †:

Die Heidelberger Landlüge

Der nachfolgende Beitrag wurde von Pastor Jürgen Diestelmann auf seinem Sterbebett seiner Tochter Dipl. theol. Susanne Diestelmann-Gantert übergeben mit dem Auftrag, ihn posthum, anlässlich der Tagung des Mörlinvereins in Braunschweig, am 3.6.2015 vorzutragen. Wir drucken zunächst – redaktionell etwas verkürzt – auch ihre recht persönliche Vorbemerkung ab:

An diesem Platz stand mein Vater, Jürgen Diestelmann, zum letzten Mal in der Funktion eines Vortragenden im August 2014, in dem er über sein letztes Buch „Luther und Melanchthon“ referierte. Er leitete seinen Vortrag mit den Worten ein, daß er „hiermit seine rund 60jährige wissenschaftliche Arbeit“ beenden wolle, was für mich damals schon wie ein endgültiger Abschied klang.

Meine Kindheit und die meiner Geschwister war begleitet von Worten wie Usus und Actio, Elevation, Fall Besserer, Wolferinus, actio sacramentalis und Heidelberger Landlüge... Meinem kleinen, zweijährigen Sohn versuchte mein Vater aus Spaß das Wort Transsubstantiationslehre beizubringen. Als ich kürzlich in die Melanchthonstraße zog, runzelte er die Stirn und wies mich scherzhaft ermahmend darauf hin, daß die Querstraße doch Martin-Luther Straße hieße und es da sicher auch eine Wohnung gegeben habe.

Dies nur als Hinweis darauf, wie sehr sein ganzes Leben von seiner Beschäftigung mit dem Thema Luther und das Heilige Abendmahl, bzw. der Entfernung Melanchthons und seiner Nachfolger von Luthers Lehre durchdrungen war. Aber es war nicht trockene, weltabgewandte Lehre, sondern er lebte dies auch in allen seinen gottesdienstlichen Handlungen, in jeder der Tausenden von Messen, die er in seinem Leben, nicht nur hier in der Brüdernkirche, zelebriert hat.

Mein Vater versprach meiner Mutter, daß sein Buch „Einladung zu Wort und Sakrament – Fünf Kapitel über die lutherische Messe“, erschienen 2012, sein letztes gewesen sein sollte. Es folgten die kleine Schrift „Am Grabe Luthers – nachdenkliche und kritische Gedanken zum Reformationsjubiläum 2017“, erschienen 2013 und das Buch „Luther und Melanchthon“, erschienen 2014, das er zunächst fast heimlich – aber letzten Endes natürlich nicht unbemerkt von meiner Mutter – zu schreiben begann, und das zu seiner großen Freude sogar von Papst Benedikt XIV gelesen und persönlich kommentiert worden ist.

Und genauso konnte er es natürlich nach seinem Abschied von der wissenschaftlichen Bühne im Jahr 2014 nicht lassen, weiter zu forschen. Von dem Vortrag über die „Heidelberger Landlüge“, erfuhr ich selbst erst im

Dezember des letzten Jahres bei einem Besuch im Krankenhaus. Hier zeigte mir mein Vater diesen Vortrag mit der Bitte, daß ich ihn auf dieser Tagung vorlesen solle, falls er die bevorstehende Operation nicht überleben sollte. Es ist fast bezeichnend, daß mein Vater sein Leben nicht beenden konnte, ohne in diesem kleinen Nachtrag über angeblich letzte Worte Luthers in der wichtigen theologischen Sache des Abendmahles noch ein letztes Detail ins richtige Licht zu rücken, und ich fühle mich sehr geehrt, daß er mich mit dieser Aufgabe des posthumen Vortrags beauftragt hat. Ich glaube, im Namen aller hier Anwesenden sprechen zu können: Wir hätten seinen Vortrag lieber noch von ihm selbst gehört – er fehlt uns sehr.

Susanne Diestelmann-Gantert



Vorbemerkung

Die Thematik dieses Vortrags führt uns zwar in ein Kapitel der allgemeinen Reformationsgeschichte, hat aber zugleich unmittelbaren Bezug zur Geschichte der Braunschweigischen Kirche, sowohl im 16. Jahrhundert (in der Person des Braunschweiger Superintendenten Joachim Mörlin) wie auch im 20. Jahrhundert (in den erregten Verhandlungen der Braunschweigischen Landessynode 1953/54, bei denen das Verbot der Feier der lutherischen Messe in der Kirchengemeinde St.Ulrici-Brüdern gefordert worden war).¹

Dies war für mich der Anstoß, mich mit der Erforschung lutherischer Liturgiegeschichte näher zu befassen. Daraus wurde eine lebenslange, zunächst nebenamtliche, dann aber im Ruhestand intensiv gepflegte Tätigkeit, die ich nun – 2014 – nach 60 Jahren beendet habe. In umfangreichen Forschungen hatte ich inzwischen nicht nur jene Behauptungen der Synodalen erschöpfend widerlegt, sondern auch viele andere damit in Zusammenhang stehende Fragen bei Luther und Melanchthon behandelt. Die Frage der sog. „Heidelberger Landlüge“ aber, auf die ich zuvor mehrfach gestoßen war, wartete noch auf eine endgültige Beantwortung, obwohl ich in Bezug auf dieses Thema sozusagen familiär vorbelastet bin, weil mein Urgroßvater Theodor Erdmann Diestelmann² vor

- 1 Damals wurde nämlich mehrfach die Behauptung vorgetragen, „Luther habe die Konsekration von Brot und Wein beim Heiligen Abendmahl nicht gekannt“. Aber diese ist ja ein wesentliches Element der lutherischen Messe. Im Predigerseminar begann ich, die Abendmahlschriften Luthers daraufhin durchzusehen und für meine wissenschaftliche Arbeit des 2. theologischen Examens auszuwerten. Die Ergebnisse waren so überraschend, daß man mich aufforderte, sie zu veröffentlichen. Daraus entstand die kleine Broschüre „Konsekration – Luthers Abendmahlsglaube in dogmatisch-liturgischer Sicht“ (1960), die sogar ein internationales Echo fand. Die Thematik ließ mich nicht mehr los, sodaß im Laufe der Jahre eine Reihe von Büchern, Broschüren und Kleinschriften folgten.
- 2 Theodor Erdmann *Diestelmann*, [im Folgenden abgekürzt als Th. E. Diestelmann] „Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, nach geschichtlichen Zeugnissen und den darüber ergangenen Urtheilen, sowie mit Rücksicht auf Luthers ganze Stellung im Abendmahlsstreit“, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1874.

2A 9317

fast 150 Jahren darüber ein Buch geschrieben hat. Zu diesem hatte ich aber zunächst keinen Zugang gefunden, zumal mir die wissenschaftliche Methode, die er anwandte, bei all seinem enormen Fleiß wenig sachdienlich erschien. Es stellte sich aber immer deutlicher heraus, daß die Heidelberger Landlüge selbst mit dem von mir behandelten Fragenkreis in direktem Zusammenhang steht, denn möglicherweise ist jene in den 50er Jahren von Braunschweiger Landessynodalen erhobene Behauptung sogar als eine Spätfolge der im Laufe der Jahrhunderte immer wieder vorgetragenen „Heidelberger Landlüge“ anzusehen.

1. Die „Heidelberger Landlüge“?³

Worin besteht die „Heidelberger Landlüge“? Mehr als zehn Jahre nach Luthers Tod wurde die Behauptung verbreitet, der Reformator Luther habe kurz vor seinem Tode, bevor er nach Eisleben reiste, bei einer „letzten Unterredung“ zu Melanchthon gesagt, es sei in „der Sache vom Abendmahl ... viel zu viel getan“. Luther habe Melanchthon angewiesen, dies nach Luthers Tod zu korrigieren.

Die Bezeichnung dieser Überlieferung als „Heidelberger Landlüge“ geht auf Joachim Mörlin zurück, der diese Behauptung, vor allem in seiner Schrift: „Wider die Landlügen der Heidelbergischen Theologen“⁴, zurückwies. Verbreitet wurde sie nämlich durch Heidelberger Theologen, die nach dem Tode des lutherischen Kurfürsten Ottheinrich (1559) die Kurpfalz unter dessen Nachfolger Kurfürst Friedrich III. dem Calvinismus zuführten. Um sich auf Luther berufen zu können und um ihr eigenes Tun damit zu rechtfertigen, behaupteten sie, Luther habe seine Theologie kurz vor seinem Tode in ihrem Sinn korrigiert.

Schon allein die Tatsache, daß eine solche Überlieferung erst einige Jahre nach Luthers Tod auftauchte, läßt fragen, warum sie nicht eher bekannt wurde. Denn der Kronzeuge Melanchthon lebte 1559 ja noch. Zu seiner eigenen Verteidigung hätte er sich auf die angeblich von Luther gesprochenen Worte „Tut ihr auch etwas nach meinem Tode“ öffentlich berufen können, nachdem inzwischen sein Abweichen von Luther längst bekannt und entsprechende Vorwürfe gegen ihn erhoben worden waren. Ein solches direktes Zeugnis Melanchthons, das den Wahrheitsgehalt der „Heidelberger Landlüge“ bestätigt hätte, gibt es jedoch nicht. Dies allein schon erweckt Zweifel am Wahrheitsgehalt der mit ihr erhobenen Behauptung.

Tatsächlich wurde die „Heidelberger Landlüge“ von Philippisten und Calvinisten grade zu der Zeit verbreitet, als sich – nicht nur in Heidelberg – die sog. „zweite Reformation“, der Calvinismus verbreitete. Die Calvinisten, die

3 Als „Landlüge“ definiert das Deutsche Rechtswörterbuch: „öffentlich verbreitete falsche Behauptung, auch verleumderisches Schriftwerk“.

4 Joachimus Mörlin D., Wider die Landlügen der Heidelbergischen Theologen/Eyssleben, Petri, 1565, Bl. 4°.

mit dem Anspruch auftraten, die Reformation Luthers zu vollenden, da man behauptete, Luther sei sozusagen auf halben Wege stehen geblieben, sahen in der Überlieferung dieses Gespräches eine Untermauerung ihres Standpunktes, während die Lutheraner sie stets als Fälschung zurückwiesen.

2. Wie die „Heidelberger Landlüge“ entstand – Hardenbergs Aussage

Öffentlich tauchte die „Heidelberger Landlüge“ zum ersten Male während der Streitigkeiten um Albert Rizäus Hardenberg in Bremen auf, als dieser behauptete, sie zusammen mit seinem Freund Herbert von Langen aus dem Munde Melanchthons selbst gehört zu haben. Er bekräftigte dies sogar mit einer Eidesformel. Th. E. Diestelmann hat in einer ausführlichen Untersuchung den Versuch unternommen, die Historizität dieser Überlieferung und ihren Wahrheitsgehalt zu erweisen.⁵ Während die anderen Zeugnisse, die er anzieht und untersucht, weniger originären Charakters sind und offensichtlich auch auf Aussagen Hardenbergs zurückzuführen sind,⁶ klingt Hardenbergs Aussage durchaus glaubhaft.

Hardenberg war seit 1547 Domprediger am Bremer Dom. Obwohl er anfangs zu der lutherischen Pfarrerschaft Bremens ein gutes Verhältnis hatte, entstand ein jahrelanger Streit, als seine zwinglische Abendmahlslehre bekannt wurde. 1544 hatte Hardenberg mit Melanchthon, Butzer und anderen an der Erarbeitung des sog. „Einfaltigen Bedenken“ mitgearbeitet, das die Reformation der Erzdiözese Köln vorbereiten sollte, an der Erarbeitung jenes Dokumentes also, an dem das freundschaftliche Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon zerbrochen war.⁷ Melanchthon hatte sich schon zuvor von Luther innerlich

5 Th. E. *Diestelmann* hat mit dieser Schrift, für die er sogar den Ehrendokortitel der Universität Jena verliehen bekam, den (vergeblichen) Versuch gemacht, die Historizität der „Heidelberger Landlüge“ nachzuweisen. Die Methode, die er dabei anwandte, war, daß er allen Überlieferungen, die sie berichten, nachging. Der ungeheure Fleiß, mit dem er sich darum bemühte, steht verständlicherweise in keinem Verhältnis zu dem Ergebnis. Trotzdem löste es weitere literarische Veröffentlichungen zum Thema aus, zum Beispiel: Johannes *Haußleiter*, Die geschichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit (1546), in: Neue kirchliche Zeitschrift, IX. Jahrgang, 1898, S.831 ff, und: Derselbe, Weitere Mitteilungen zur letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit (1546), Neue kirchliche Zeitschrift, X. Jahrgang, 1899, S.455 ff. – Auch im nordamerikanischen Luthertum des 19. Jahrhunderts wurde das Thema diskutiert. – Bereits 1875 erschien in der Jenaer Literaturzeitung, Nr. 50, eine Rezension zur Schrift meines Urgroßvaters, in der folgendes Urteil gefällt wurde: „... Im letzten Abschnitt ist der Schluß, daß Luther, weil er selbst so viele Schwankungen seiner Abendmahlslehre durchgemacht habe, bis zur Feststellung derselben, 1528, auch später seine Ansicht könne geändert haben, durchaus unbegründet ...“

6 Es sind dies die Aussagen des Alesius, vgl. Th. E. *Diestelmann*, S.16 ff, des Usinus und der Heidelberger und Neustädter Theologen, vgl. Th. E. *Diestelmann*, S.31 ff, sowie Pezels, vgl. Th. E. *Diestelmann*, S.46 ff.

7 Vgl. meine Broschüre „Luther oder Melanchthon? – Der Bruch einer historischen Freundschaft und die Folgen für die heutige Ökumene und das Reformationsgedenken 2017, S.38 ff.

entfremdet, wie auch der Leibarzt Matthäus Ratzenberger berichtet.⁸ Zunehmend knüpfte Melanchthon freundschaftliche Beziehungen zu Theologen, die Luthers Sakramentsauffassung fern standen. Dafür ist Albert Rizäus Hardenberg ein klassisches Beispiel.

Hardenbergs Streit mit der Bremer Stadtgeistlichkeit blieb keine innerbremische Angelegenheit, sondern beschäftigte das ganze norddeutsche Luthertum. Erst im Februar 1561 konnte diese Auseinandersetzung durch den niedersächsischen Kreistag zu Braunschweig mit der Absetzung Hardenbergs beendet werden, nachdem sich auch König Christian III. von Dänemark sowie die Städte Hamburg, Braunschweig und Lübeck eingeschaltet hatten. Der Braunschweiger Superintendent Joachim Mörlin stand auf Seiten der Lutherschüler („Gnesiolutheraner“) gegen Hardenberg an der Spitze. Er hatte ja bei Luther studiert, hatte Luther eine Zeit lang als Kaplan gedient und war mit Luther stets verbunden geblieben.

Zu seiner Verteidigung in diesen Bremer Auseinandersetzungen hatte sich Hardenberg immer wieder auf Melanchthon berufen, vor allem bei einem Colloquium, bei dem er über seine Abendmahlslehre befragt wurde. In dem von ihm selbst eigenhändig niedergeschriebenen Bericht über seine Erlebnisse von 1547 bis 1560 berichtet er, er habe dem damaligen Bremer Superintendent Jakob Propst erzählt,

„daß ich von dem Herrn Philipp Melanchthon, nebst Herrn Herbert von Langen zu Wittenberg gehört habe, daß nämlich Doctor Luther ihn, den Herrn Philipp zu sich gefordert, ehe er nach Eisleben zog, wo er starb, und hatte dem Philipp gesagt: „Lieber Philipp, ich muß bekennen, der Sache vom Abendmahl ist viel zu viel getan.“ Melanchthons Antwort sei gewesen: „Herr Doctor, so laßt uns eine Schrift stellen, darin die Sache gelindert werde, das die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig werden.“ Darauf habe Luther gesagt: „Ja, lieber Philipp, ich habe das viel und oftmals gedacht, aber so würde die ganze Lehre verdächtig; ich will’s

8 Der Leibarzt Matthäus *Ratzenberger* berichtet: „Melanchthon ließ seine Gemütsverfassung dermaßen im Geheimen und Verborgenen bleiben, um sie nicht Luther bekannt werden zu lassen. Aber gleichwohl ließen sich die Züricher Theologen ... allesamt einhellig vernehmen, daß sie in allen Sachen zwar dem Herrn Philippo zustimmen könnten, aber nicht dem Luther. Ob aber Luther Melanchthons Übereinstimmung und Einverständnis mit den Zürichern gründlich erfahren habe oder nicht, kann man nicht eigentlich wissen; aber so viel D. Joachim Mörlin von diesen Händeln weiß, berichtet er, daß Luther soll gesagt haben, er wolle sich gerne wünschen, daß Melanchthon in diesen Punkten nichts im Maul Verborgenes bei sich behielte, und seine Meinung klar und deutlich heraus sagte. Obleich nun wohl Luther Melanchthon sehr hoch und lieb hielte, ist es dennoch gewißlich wahr, daß sich Melanchthon in seinen Gedanken selbst einbildete, Luther wolle ganz und gar alleine etwas sein und wollte ihm, dem Philippus, nicht gern Gelegenheit geben, sich zu zeigen oder ans Licht zu kommen; d.h. etwas zu werden. Er ließ sich aber seine Gemütsverfassung am wenigsten anmerken.“ Aus: „D. Matthäi Ratzenbergers geheime Geschichte von den Chur- und Sächsischen Höfen und den Religions-Streitigkeiten seiner Zeit.“

dem allmächtigen Gott befohlen haben. Tut ihr auch etwas nach meinem Tode.“ Das hat Philippus Herr Herbert und mir also gesagt, so wahrlich als Gott ist!“

Dies war eine der wesentlichen Aussagen, mit denen sich Hardenberg gegenüber der lutherischen Pfarerschaft Bremens verteidigte. Da er verlangte, daß zu den entscheidenden Verhandlungen Melanchthon und andere als Zeugen eingeladen würden, sagte Melanchthon am 29. Februar 1560⁹ sein Erscheinen zu. Dies muß man als eine echte Sensation betrachten.¹⁰ Denn, wenn Melanchthon dieser Einladung noch hätte folgen können, hätte er dabei Farbe bekennen müssen, nicht nur über die „geschichtlichen Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit“, sondern auch über seine Haltung zu Luther in der Abendmahlstheologie. Aber dazu kam es nicht mehr, denn vor der entscheidenden Verhandlung war Melanchthon inzwischen verstorben.

Bis zuletzt hatte es Melanchthon vermieden, einen Dissens zwischen ihm und Luther zuzugeben. Wäre es im Bremer Streit zu einer direkten Konfrontation Melanchthons auf der einen Seite und Mörlin und den anderen Gnesiolutheranern auf der anderen gekommen, dann wäre diese sicherlich anders verlaufen als die Auseinandersetzung beim Wormser Kolloquium 1557, bei der Melanchthon es vermochte, Mörlin, Sarcerius und andere, die gegen den Zwinglianismus aufgetreten waren, einfach von den Beratungen auszuschließen. Er vermochte den Widerstand derer, die das Erbe Luthers vertraten und an der ungeänderten Confessio Augustana festhielten, nur als „rabies“ (= Wut, Streitsucht) einzuordnen. Darum klagte er kurz vor seinem Tod über die „rabies theologorum“. Indessen urteilte schon Harnack: „Er kam unter das Gericht der Kirche, die er selbst als Schule großgezogen hatte. Er selbst hatte die rabies theologorum veranlaßt.“¹¹ Durch seinen Tod noch vor der Entscheidung im Bremer Streit unterblieb aber die Klärung bzw. Prüfung des Wahrheitsgehaltes der „Heidelberger Landlüge“. Eine Befragung Melanchthons hätte sicher Klarheit ergeben können. Auch hat sich Hardenberg danach nicht

9 CR IX, Nr. 6943, Sp. 1062 f.

10 So auch *Neuser*, Hardenberg und Melanchthon, S.186.

11 In der Nachschrift von *Harnacks* Vorlesung über Symbolik aus dem Wintersemester 1890/91 (In der Bibliothek der Theologischen Fakultät Halle Signatur: Sc 37, §47): Die Hauptmomente in der Entwicklung des Protestantismus. – Vgl. ferner Karl-Hermann *Kandler*, Philipp Melanchthon: Reformator und Praeceptor Germaniae, Skizzen zur Sächsischen Kirchengeschichte: „Als Luther 1546 starb, war Melanchthon zwangsläufig der Führer der lutherischen Reformation. Dem war er nicht gewachsen. Im Schmalkaldischen Krieg fürchtete er so um den Fortbestand der Reformation, daß er eine Kirchenordnung entwarf, die die halbe Reformation zurücknahm. Seine Glaubensgenossen folgten ihm dabei nicht. In den ausbrechenden theologischen Streitigkeiten fand er keine klare Linie. Vor seinem Tod beklagte er die „rabies theologorum“, die Besessenheit der Theologen.“

mehr auf die angeblich „letzte Unterredung Luther’s mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit“ berufen. Sonst hätte Joachim Mörlin schon eher von der Existenz der „Heidelberger Landlüge“ Kenntnis bekommen. Aber dies geschah erst fünf Jahre später.

3. Die Reaktion Mörlins

Der Braunschweiger Superintendent Joachim Mörlin¹² hat als erster der „Heidelberger Landlüge“ widersprochen. Als ein enger Vertrauter Martin Luthers war er zu diesem Widerspruch besonders herausgefordert.

1514 in Wittenberg geboren, kannte er den Reformator schon im Kindesalter, als Luther dort noch als Mönch im Kloster lebte, denn Jodocus Mörlin, Joachims Vater, lebte mit seiner Familie bis 1521 als Professor in Wittenberg. 18 Jahre alt kam Joachim Mörlin mit seinem zwei Jahre jüngeren Bruder Maximilian zum Theologiestudium nach Wittenberg zurück. Durch seinen Fleiß erwarb sich Joachim die Liebe und Achtung seiner Lehrer, besonders die Zuneigung Luthers, zu dessen treuesten und eifrigsten Anhängern er lebenslang gehörte. Auch von Bugenhagen wird berichtet, daß er Mörlin „seiner fürtrefflichen Gaben halber sehr lieb gehabt“ habe.

1535 erwarb Joachim Mörlin die Magisterwürde, am 17. Februar 1538 wurde er bereits Mitglied der Wittenberger Fakultät, am 10. August 1539 empfing er in Wittenberg durch Bugenhagen die Ordination und erhielt die Berufung in das Amt des zweiten Diakons an der Wittenberger Stadtkirche. Man nannte ihn deswegen auch „Luthers Kaplan“. Luther hat Mörlins Predigten oft gehört und hat Mörlins einfache, populäre und eindringliche Predigtweise besonders geschätzt. Dies brachte er zum Ausdruck, indem er verschiedentlich sagte: „Habt Acht auf diesen Magister: Wird jemand nach meinem Tode in der Lehre treu und standhaft bleiben, so wird es dieser Mann tun.“

Als einer der vielen, die Luther persönlich gekannt haben, konnte er sagen: „Uns, die wir ihn so viele Jahre in seinem schönen herrlichen Alter, in so vieler schwerer Arbeit, gewaltigen Auseinandersetzungen und Händeln, in seinen herrlichen Disputationen und Vorlesungen persönlich gehört haben, wird man es [sc. die Heidelberger Landlüge] ...Ja nicht einreden...“

Es ist kein Zufall, daß gerade er der „Heidelberger Landlüge“ so entschieden entgegentrat. Er war über Luthers Theologie genauestens im Bilde. Allerdings wußte er nichts über das Ende der Freundschaft zwischen den beiden Reformatoren 1544, weil er zu dieser Zeit nicht mehr in Wittenberg war. Aber auch er hatte selbst einige Konfrontationen mit Melanchthon. Als Mörlin 1544 Superintendent von Arnstadt war, hatte Melanchthon – im Gegensatz zu Luther – Mörlins Verhalten beim Konflikt mit dem dortigen Stadtrat mißbilligt, und im

12 Zum Folgenden: J. Diestelmann, Joachim Mörlin: Luthers Kaplan – „Papst der Lutheraner“; ein Zeit- und Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert, Neuendettelsau 2003.

interimistischen Streit trat Mörlin – damals Superintendent in Göttingen – an der Seite Corvins entschieden gegen Melanchthon auf.

Als Superintendent in Braunschweig mußte Mörlin feststellen, daß der Dissens zwischen Luther und Melanchthon hinsichtlich des Heiligen Abendmahles sich auch in Braunschweig auswirkte, nämlich als der Bürger Henning Kloth sich mit seinem Zwinglianismus auf Melanchthon selbst und auf einen Katechismus, den Melanchthon 1551 zusammen mit Alexander Alesius herausgegeben hatte, berufen hatte. Melanchthon seinerseits nahm daran Anstoß, daß Mörlin von Kloth verlangt hatte, Kloth solle „mit hellen klaren Worten“ antworten, was das denn sei, „das Christus im ersten Abendmahl eingesetzt hat, nämlich das, was er uns noch heutzutage durch die Hand des Dieners reicht und das wir mit dem Munde kraft der Worte und Einsetzung Christi empfangen ...“

Damit hatte Mörlin aber lediglich Luther zitiert, nämlich aus dem Brief, den Luther 1533 an die Frankfurter Bürger¹³ geschrieben hatte, in dem es heißt: „Gehe oder sende zu einem solchen, schreibt Luther, und laß dir deutlich heraus sagen. Was das sei, das dir mit den Händen gereicht wird und du mit dem Munde empfängst ... schlicht gefragt, was Hand und Mund hier faßt. Ist es ein redlicher Schwärmer, spricht Luther, der aufrichtig mit dir handeln will, der wird dir sagen, man reiche dir eitel Brot und Wein, wobei du an den Leib und Blut Christi denken und glauben sollst. Ist es aber der Gaukler einer, die ‚unter dem Hütlein spielen‘, so wird er Mum Mum sagen und den Brei im Maul umher werfen und also geifern: ‚Ei, es ist genug, daß du den Leib, den Christus meinte, glaubst.‘“ Melanchthon scheint diesen Brief Luthers nicht gekannt zu haben, jedenfalls behauptete er, Luther habe diese Worte nicht geschrieben. Mörlin hatte aber damit genau den Punkt getroffen, an dem sich Melanchthon von Luther unterschied. Dagegen unterstellte Melanchthon Mörlin die papistische Sakramentsauffassung, der Leib Christi sei auch außerhalb des von Christus eingesetzten Sakramentsgebrauchs gegenwärtig.

Auch bei dem 1557 im Rahmen des Interimsstreites unternommenen Vermittlungsversuch, der als „Coswiger Handlung“ bezeichnet wird, war Joachim Mörlin dabei. Da ging es ihm nicht nur um Schlichtung und Klärung in den adiaphoristischen und synergistischen Streitigkeiten, er hatte auch die Absicht, Philipp Melanchthon darauf anzusprechen, daß Johann Calvin – „ein Feind des Abendmahls des Herrn“ – sich gegenüber Joachim Westphal so oft auf Melanchthons Zeugnis berufen hätte. Daran hatte auch Mörlin Anstoß genommen. Diese Coswiger Verhandlungen scheiterten jedoch, was für Joachim Mörlin die Erkenntnis einbrachte, daß sich der Gegensatz zu Melanchthon noch weiter vertieft hatte. Nun standen sich Philippisten und Lutheraner unversöhnlicher gegenüber als je zuvor.

13 WA XXX, 3, S. 554 ff.

1560 gab Melanchthon eine Schrift mit dem Titel „Bericht vnd Rathschlag Philippi Melanthonis/Vom Streit des heiligen Nachtmals ...“ heraus.¹⁴ Auch darin schrieb er das von Mörlin angeführte Zitat aus dem Brief Luthers an die Frankfurter („mum Mum“) wieder Mörlin selbst zu, indem er schrieb: „Die Papisten und ihresgleichen streiten gar heftig, man soll sagen, daß der Leib Christi außerhalb der Nießung eingeschlossen sei in die Gestalt des Brots und Weins oder in das Brot und wollen, man soll es anbeten, wie der Mörlin zu Braunschweig gesagt hat: Du mußt nicht sagen Mum Mum, sondern du mußt sagen, was dieses ist, das der Priester in der Hand hat. Sarcerius will haben, man soll die entfallenen Partikel auflesen, das Erdreich schaben und verbrennen. Da wir vor zwei Jahre zu Worms lagen, ward uns eine Frage aus einem Hofe zugeschickt. Ob der Leib Christi in den Bauch komme. Solche abscheuliche Fragen soll man verwerfen. Man bleibe bei den Worten Pauli und lehre die Leute recht vom Nutz.“

Mörlin setzte voraus, daß Melanchthon die Worte „Du mußt nicht sagen Mum Mum, ...“ aus Luthers Mund kannte. Er antwortete darauf vor allem in einer Gegenschrift,¹⁵ in der er die Anschuldigungen Melanchthons empört zurückweist und schreibt, daß „alle Welt gar überaus wohl weiß, daß diese Worte und Meinung nicht meine, sondern Lutheri seligers sind...“

Erst 1565 erhielt Mörlin Kenntnis von der „Heidelberger Landlüge“ und antwortete darauf mit der Schrift „Wider die Landlügen der Heidelbergischen Theologen“.¹⁶ Darin berichtet er, daß er das Protokoll und die Akten des Maulbronner Gesprächs (1564) bekommen habe. Auf dieses Gespräch selbst wolle er nicht weiter eingehen, müsse aber feststellen: „Dies einzige Stück aber hat mir auf meinem Herzen wie ein Feuer gebrannt, daß sie [die Heidelberger Theologen] ... öffentlich in alle Welt diese Landlügen schreiben dürfen, daß Luther, der heilige Mann Gottes, kurz vor seinem Ende in der Zeit, als er des anderen Tages das letzte Mal nach Eisleben verreisen wollte, auch ein Sakramentschwärmer wie sie selbst geworden sei ...“

In den fünf Jahren seit der Aussage Hardenbergs in Bremen war die Heidelberger Landlüge“, durch die Phantasie derer, die sie weitererzählten, weiter ausgeschmückt worden, wie die Schilderung Mörlins zeigt: Nun lautete sie so: „... Es sei Philippus Melanchthon zu dem Herren Doctor ins Kloster kommen und weil er nach allerlei Unterredung vernommen, daß Lutherus lustig

14 Ausführlicher Titel: „Bericht vnd Rathschlag Philippi Melanthonis/Vom Streit des heiligen Nachtmals/vnd zenkischen Kirchendienern: Geschrieben an einen Churfürsten des Reichs. Mit zugethaner notwendiger/warhafter vnd trewer Erinnerung.“

15 Vollständiger Titel: „Auff den Bericht vnd Rathsschlag/So vnter dem namen des Herrnn Philippi Melanthonis zu Heidelberg gedruckt vnd ausgegangen ist/Antwort vnd Bericht, D. Joachim Mörlins: Sampt einem Rathschlage Doctoris Martini Lutheri seligers vom Abendmal Christi.“

16 Wider die Landlügen der Heidelbergischen Theologen/Joachimus Mörlin D., Eysleben: Petri, 1565.

gewesen, hab er mit ihm angefangen, von diesem Handel zu reden, dergestalt, daß er die Väter gelesen und die Schriften der alten christlichen Lehrer, dieses Handels halben, fleißig ersucht, mit welchem in der Wahrheit der Züricher Lehre vom Abendmahl besser übereinstimmt dann der Unseren. Darauf Lutherus eine kleine Weile geschwiegen hat/(hat vielleicht gehustet) nachmals aber diese Worte geredet soll haben: ‚Lieber Philippe, was sollen wir nun sagen? Ich bekenne es, daß der Sachen vom Sakrament zuviel getan ist.‘ Als ihm aber Philippus geantwortet: ‚Damit der Kirche geholfen und die Wahrheit an den Tag gebracht werde, so laß uns doch etwa ein lindes Schreiben in den Druck geben, darin wir unsere Meinung klärlich dartun. Sollt Doctor Luther ferner darauf geantwortet: ‚Lieber Philippe, ich habe mich auch sehr über diesem bekümmert. Aber also machte ich diese ganze Lehre verdacht. So will das dem lieben Gott befohlen haben. Tut ihr auch etwas nach meinem Tode.‘“

Mörlin nennt die Überlieferung dieses Gesprächs zwischen Luther und Melanchthon „eine grobe, dicke, unverschämte, fette Lüge der Sakramentslästerer“ und beklagt, daß diese „auf den geschlossenen Mund Luthers unter der Erden in seinem Ruhebettlein“ verbreitet werde. Viele tausend fromme Herzen würden dadurch geärgert und verwirrt.

Mörlin besaß selbst die Jenaer Ausgabe der Werke Luthers und konnte aus den letzten Predigten und Tischgesprächen Luthers nachweisen, daß der Reformator gerade in jenen letzten Lebenstagen Äußerungen gegen die Sakramentsschänder getan hat, die mit der „Heidelberger Landlüge“ völlig unvereinbar sind. Des weiteren zitiert Mörlin aus dem Briefe an Jakob Propst, Bremen vom 17. Januar 1546, in dem Luther in Abwandlung von Psalm 1,1 schreibt: „Selig ist der Mann, der nicht wandelt im Rat der Sakramentierer, noch tritt auf den Weg der Zwinglianer, noch sitzt, da sie Züricher sitzen. Da hast du, was ich meine.“

Mörlin verschweigt nicht Melanchthons schwankende Haltung in der Zeit nach Luthers Tod und schreibt „des Mannes Fall tut mir über die Maßen wehe“. Dennoch versichert er, daß er sich nicht vorstellen könne, daß der Praeceptor solche erfundenen Lügengeschichten selber für wahr gehalten hätte. Schließlich habe doch Melanchthon immer wieder seine Übereinstimmung mit Luther betont. Im Gegensatz dazu müssen wir heute feststellen, daß sich der Dissens zwischen beiden schon früh angebahnt hat und spätestens seit der Textänderung der Confessio Augustana („Variata“) erkennbar wurde. Angesichts dessen, daß die Heidelberger Theologen damals ihre Übereinstimmung mit Melanchthon feststellen konnten, stellte Mörlin die auch heute von vielen gestellte Frage: „Wann ist denn diese Abkehr Melanchthons von Luther geschehen?“ Heute wissen wir, daß sie schon relativ früh geschah und daß sie aber von Melanchthon vor Luther stets geschickt verheimlicht wurde, bis Luther, der bis dahin Melanchthon grenzenlos vertraut hatte, nun grenzenlos enttäuscht war, als er

1544 den Vertrauensbruch seines engsten Mitarbeiters entdeckte. Der Leibarzt Caspar Ratzenberger¹⁷ schildert in seiner „Geheimen Geschichte“ die Haltung Melanchthon Luther gegenüber: „Melanchthon ließ seine Gemütsverfassung dermaßen im Geheimen und Verborgenen bleiben, um sie nicht Luther bekannt werden zu lassen. Aber gleichwohl ließen sich die Züricher Theologen ... allesamt einhellig vernehmen, daß sie in allen Sachen zwar dem Herrn Philippo zustimmen könnten, aber nicht dem Luther. Ob aber Luther Melanchthons Übereinstimmung und Einverständnis mit den Zürichern gründlich erfahren habe oder nicht, kann man nicht eigentlich wissen; aber so viel D. Joachim Mörlin von diesen Händeln weiß, berichtet er, daß Luther soll gesagt haben, er wolle sich gerne wünschen, daß Melanchthon in diesen Punkten nichts im Maul Verborgenes bei sich behielte, und seine Meinung klar und deutlich heraussagte. Obgleich nun wohl Luther Melanchthon sehr hoch und lieb hielte, ist es dennoch gewißlich wahr, daß sich Melanchthon in seinen Gedanken selbst einbildete, Luther wolle ganz und gar alleine etwas sein, und er wollte ihm, dem Philippus, nicht gern Gelegenheit geben, sich zu zeigen oder ans Licht zu kommen; d.h. etwas zu werden. Er ließ sich aber seine Gemütsverfassung am wenigsten anmerken.“

4. Wie konnte es zur „Heidelberger Landlüge“ kommen?

Als Ergebnis der beiden vorangehenden Kapitel ist festzustellen, daß einerseits die Darstellung Hardenbergs (siehe Kapitel 2) durchaus nicht als eine bewußte Lüge erscheint, andererseits aber der Widerspruch Mörlins völlig berechtigt ist. So ergibt sich die Frage, wie dieser Widerspruch zu erklären ist.

Th. E. Diestelmann hat in seiner Untersuchung der „Heidelberger Landlüge“¹⁸ bereits auf einige Versuche hingewiesen, sie als Folge von Mißverständnissen zu erklären. Letztlich überzeugen diese aber ebensowenig wie die Versuche, sie als falsch¹⁹ oder einen wahren Kern enthaltend²⁰ zu erklären.

Schon 1960 hatte ich in meiner Studie „Konsekration“ die Vermutung ausgesprochen, daß die mit der „Heidelberger Landlüge“ überlieferte Äußerung Luthers „lieber Philippe, ich muß bekennen, der Sache vom Abendmahl ist viel

17 Ein treuer Anhänger der Reformation Martin Luthers. Er war bei dessen Tode im Jahre 1546 in Eisleben zugegen und betätigte sich auch als Geschichtsschreiber, vor allem in: seinem Buch „Hn. Matth. Ratzenbergers, Weyland der Medicin Doctoris, und Churfürst Johann Friederichs zu Sachsen Leib-Medici, Warnung, Vor den unrechten Wegen die Sache der Offenbahrung des Antichrist zu führen: Samt gründlichem Beweiß und Außführung, daß D. Martin Luther nie gebilliget, viel weniger gerathen, sich in Glaubens-Sachen wider der Hohen Obrigkeit Gewalt zu wehren. Auch wie Lutheri Lehr und Bücher, in dem Punct, durch Melanchtonem, Bugenhagium oder Pomeranum Georgium Maiorem ... verfälscht worden.“

18 A.a.O., S.74 ff.

19 A.a.O., S.54 ff.

20 A.a.O., S.80 ff.

zu viel gethan“, möglicherweise auf den Fall Besserer zu beziehen ist.²¹ Damals konnte ich mich nur auf die Darstellung in WA Bfw. 11, S.258 ff beziehen, da mir die Akten aus dem Thüringischen Landeshauptarchiv Weimar²² noch nicht zur Verfügung standen, die mir dann aber in meinem Aufsatz „Der Fall Besserer“ vorlagen. Nachdem ich schließlich in meiner Studie „Luther oder Melanchthon“ das Verhältnis der beiden Reformatoren in den letzten Lebensjahren Luthers, insbesondere ihre endgültige Entzweiung dargestellt habe, bestätigt sich meine Vermutung von 1960 vollauf.

Folgende Daten stehen fest:

Der Kaplan Besserer in Frießnitz hielt am 3. Advent 1545 Messe. Als er dem letzten Kommunikanten die hl. Hostie reichen wollte, war diese von der Patene verschwunden. Darüber erschrocken wußte er nicht, was er tun sollte. In seiner Erregung nahm er eine unkonsekrierte Hostie und teilte diese aus. Die fehlende Hostie wurde dann am Boden liegend gefunden. Besserer tat sie daraufhin zu den ungeweihten in die Oblatendose zurück, was jedoch der Altarist beobachtete. Als ihm dieser darüber Vorhaltungen machte, tat Besserer eine Äußerung, die ihm dann fast zum Verhängnis geworden wäre, nämlich (singgemäß): „Es wäre gleich eins und kein Unterschied zwischen den gesegneten und ungesegneten Partickeln.“

Der Altarist meldete dies dem zuständigen Pfarrer weiter und von diesem gelangte es über den kirchlichen Instanzenweg nach Wittenberg. Da aber noch kein ordentliches Verhör stattgefunden hatte, wurde Luther nur jene Äußerung, nicht der ganze Sachverhalt überbracht. In seiner an Amsdorf gerichteten Stellungnahme vom 11.1.1546 ging er darum davon aus, daß Besserer „nicht aus Nachlässigkeit, sondern aus Bosheit“ gehandelt habe. Daher lautete sein Urteil auf Exkommunikation und Landesverweisung: „Möge er zu seinen Zwinglianern gehen!“²³

Am 11.1.46 schrieb Luther seine Stellungnahme an Amsdorf, aber inzwischen ist Besserer bereits inhaftiert und verhört. Das Verhör ergab, daß Besserer keineswegs ein „Zwinglianus“ war, der böswillig handelte, sondern ein unerfahrener junger Mann, der lediglich leichtfertig gehandelt hatte. Dies veränderte die Sachlage.

Am 23.1.46 reiste Luther nach Eisleben ab. Melanchthon bleibt in Wittenberg. Zuvor soll jenes Gespräch stattgefunden haben.

10.2.46: Kurfürst Johann Friedrich fragte bei Luther an, was mit Besserer geschehen soll, da auch ihm inzwischen das Protokoll über das Verhör Besserers zugeleitet wurde. Melanchthon empfing den Brief des Kurfürsten und schrieb, bevor er ihn nach Eisleben an Luther weiterleitete, folgenden Vermerk auf die

21 Konsekration, S.52 ff.

22 Vgl. Actio Sacramentalis, S.101 ff.

23 „Vadat ad suos Zwinglianos!“

Adressenseite: „Mein untertäniges Bedenken ist, daß derselbige Diaconus mit dem Kerker zwo Wochen bestraft werde, und, so Besserung bei ihm zu hoffen, daß man ihn an diesem Ort bleiben lasse.“

Der Fall Besserer ordnet sich somit genau in die Zeit ein, die die „Heidelberger Landlüge“ angibt: „ehe er [sc. Luther] nach Eisleben zog, wo er starb“²⁴ Dieser Vorgang hat offensichtlich einem Gespräch zugrunde gelegen, das Hardenberg mit Melanchthon hatte, als er Ende Dezember 1566 in Wittenberg weilte.²⁵ Dabei könnte Melanchthon erwähnt haben, daß Luther vor seiner Abreise nach Wittenberg gesagt habe, in *einer* Sache vom Abendmahl (nämlich im Fall Besserer) sei zu viel geschehen, Melanchthon solle nach seinem Tode (mit dem Luther ja zu dieser Zeit schon rechnete) etwas zur Richtigstellung tun. Hardenberg mag dann rückblickend gemeint haben, Luther habe gesagt, daß in „der Sache vom Abendmahl viel zu viel getan“ sei, und schloß daraus, Luther habe gesagt, er sei in seiner Abendmahlsauffassung überhaupt zu weit gegangen. Es ist somit höchstwahrscheinlich keine *absichtliche* Lüge gewesen, als er sich bei den Auseinandersetzungen in Bremen auf die angeblich „letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon“ berief, wohl aber um ein willig aufgegriffenes Mißverständnis.

5. Schlußbemerkungen

Obwohl die Heidelberger Landlüge – wie somit festzustellen ist – durch eine Verwechslung zustande gekommen ist, hat sie doch kirchengeschichtlich einen realen Hintergrund, denn jene Heidelberger Theologen vollendeten mit ihrer Überführung einer bis dahin lutherischen Kirche (Kurpfalz) in einen reformiert-calvinistischen Kirchenkörper die Entwicklung, die Melanchthon schon zu Lebzeiten Luthers und hinter seinem Rücken vorangetrieben hat. Dieser Entwicklung stand Luthers Realpräsenzglaube im Wege, weswegen Melanchthon eine doppeldeutige Abendmahlslehre entwickelte, in die sowohl Befürworter wie auch Bestreiter der Lehre Luthers sich wiederfinden sollten. Für Melanchthon war die Realpräsenz nur in den Elementen gegeben, die tatsächlich zur Austeilung an die Kommunikanten gelangen. Damit konnte er Luther gegenüber zum Ausdruck bringen, er lehre auch die Realpräsenz. Die Brücke zum Calvinismus besteht darin, daß damit der Konsekrationsakt für die nichtkommunizierende Gemeindeglieder keine Bedeutung hat. Er wird ebenso für sie wie für die Realpräsenzleugner lediglich zu einer Verlesung der Einsetzungsworte, die man mit Gebet und frommen Gedanken hört. Die Gemeinde aber, die den Realpräsenzglauben Luthers teilt, vernimmt die Konsekrationsworte als Proklamation der Gegenwart Christi auf dem Altar, also in der Mitte der ganzen Gemeinde. Die ganze im Gotteshaus anwesende Gemeinde lobpreist

24 Siehe oben.

25 Siehe Wim *Janse*, Albert Hardenberg als Theologe, Leiden, New Yorck, Köln 1994, S.59.

den im Sakrament gegenwärtigen Herrn. Somit hat Melanchthon den Verlust der kultischen Dimension des christlichen Gottesdienstes im Protestantismus eingeleitet. In diesem wiederum sieht man den Realpräsenzglauben Luthers als ein starrköpfiges Stehenbleiben an einer mittelalterlichen Position und kann in diesem Sinne die „Heidelberger Landlüge“ willig aufgreifen. Insofern wirkt die Heidelberger Landlüge bis in die Gegenwart nach. Auch die eingangs erwähnten Behauptungen Braunschweigischer Synodaler sind wohl so einzuordnen.

Vergleicht man das Dokument, an dem die Zusammenarbeit Luthers mit Melanchthon zerbrach – den Abendmahlsartikel der für das Erzbistum Köln erarbeiteten Reformationsordnung – mit heute geltenden Abendmahlsdokumenten, so fällt auf, daß sie Luthers Forderung, eine klare Antwort auf die Frage nach der Realpräsenz zu geben, ebensowenig erfüllen. Insbesondere ist hier die in der EKD inzwischen in den Rang einer Bekenntnisschrift erhobene Leuenberger Konkordie zu nennen, wo der Abendmahlsartikel definiert: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. ...“ Niemand wird darin eine Übereinstimmung mit der Lehre Luthers erkennen. Würde dies behauptet werden, so müßte man in Anlehnung an Mörlins Formulierung von einer „Leuenberger Landlüge“ sprechen.

Gerhard Müller:

Die Luther-Dekade 2008–2017¹ Zehn Jahre Vorbereitung – Lust oder Frust?

1. Lust oder Frust?

Am 9. Mai 2015 erhielt ich einen Brief, aus dem ich zitiere: Eine Kirche „in Nürnberg ist nun ... von Bänken befreit. Sie soll im Rahmen der Luther-Dekade für einige Monate zum Spielraum werden, sieht aber eher wie eine Rumpelkammer aus. Die erste Pfarrerin (dieser Kirche) hat es mir etwas verübelt, daß ich deswegen einen Leserbrief geschrieben habe. ... Es ist schon ein starker Druck, zehn Jahre lang Reformationsjubiläum feiern zu wollen oder (zu) müssen, da muß man ja auch auf dumme Gedanken kommen. Inhaltlich habe ich zur Reformation noch nicht viel vernommen. Das Wegräumen der Bänke wurde damit begründet, daß Luther auch einiges aus der Kirche wegräumen wollte. Meine Frage, was er wegräumen wollte, wurde von der Pfarrerin nicht beantwortet. Wahrscheinlich weiß sie es selber nicht oder verwechselt die schweizerische Reformation mit der Luthers. Ich fürchte, daß sich in zwei Jahren kaum noch jemand für das Jubiläum interessiert.“ Der Briefschreiber wußte nichts von dem Thema, das wir heute behandeln. Aber wir sehen, daß auch andere kritische Fragen stellen.

Lust schlägt leicht in Frust um. Wenn uns unsere Arbeit lange Zeit Spaß macht, dann ist das prima. Aber dann erleben wir plötzlich Mobbing, und unsere Lust ist rasch vergangen. Umgekehrt kann auch Frust in Lust umschlagen, wenn etwa ein langweiliger Spaziergang in einem schönen Lokal endet, wo wir uns erholen und an Getränken und anderem erfreuen können. Die Luther-Dekade ist bereits zu vier Fünftel vergangen. Es liegen nur noch gut zwei Jahre vor uns. Was hat sie erbracht? Was haben wir Neues erkannt? Was hat uns interessiert? Was hat uns Nerven gekostet? Der Historiker Hartmut Lehmann hat schon vor einiger Zeit daran erinnert, daß man sich in den Vereinigten Staaten von Amerika groß auf das Jubiläum der Entdeckung Amerikas im Jahr 1492 durch Christoph Kolumbus gefreut hat. Plötzlich aber gab es Kritik: Kolumbus habe doch gar nicht die Ureinwohner Amerikas befreit! Er habe sie vielmehr geknechtet! Viele Tote seien das Ergebnis seiner Eroberungszüge gewesen! Hartmut Lehmann hat uns gewarnt vor falschen Erwartungen, ja vor einem Umschlag vom Luther-Jubel zum Luther-Verdruß.² Wer sich erinnert, daß

1 Dieser Vortrag wurde am 2. Juni 2015 im Franziskussaal der Brüdernkirche in Braunschweig gehalten anläßlich der Jahrestagung des Joachim Mörlins Vereins.

2 Hartmut *Lehmann*, Vom Helden zur Null?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 249, 2014, S.4.

Luther am Ende seines Lebens gesagt hat: „Wir sind Bettler, das ist wahr“,³ der wird ihn weder zu einem Heiligen noch zu einem Helden machen. Wir werden also Lust *und* Frust weiter erleben.

2. An was erinnern wir uns im Jahr 2017?

Ein pädagogisch begabter Pastor hat einem Konfirmanden einen schwarzen Hut aufgesetzt, ihn in einen schwarzen Umhang gesteckt, ihm ein Blatt in die Hand gedrückt, einen Nagel und einen Hammer gegeben. Der Konfirmand durfte dann auf einem Brett sein Blatt mit kräftigen Schlägen annageln. Als dann vom Unterrichtenden gefragt wurde: Was war das?, antworteten die Pfiffigen unter den Konfirmanden: „Luthers Thesenanschlag!“ Darüber konnte dann gesprochen werden. Am 31. Oktober eines jeden Jahres haben wir uns an diesen Vorgang erinnert: Da war damals doch etwas! Hammerschläge in der damaligen Kleinstadt Wittenberg an der Elbe haben die Welt erbeben lassen. So haben wir gehört. Toll! Die Welt wurde verändert, verbessert. Manche freuten sich so darüber, daß man annehmen mußte, das Paradies sei zurückgekehrt. 1954, also vor 61 Jahren, habe ich als Vikar in einem Dorf eine Reformationsfestpredigt gehalten. Dort muß ich so oder ähnlich geredet haben. Mein Vikarsvater hat diesen Gottesdienst mitgefeiert und mir nach dem Gottesdienst zur Predigt gesagt: „Das war schlechter Evangelischer Bund!“ Mit anderen Worten: In jedem Gottesdienst muß Gott gefeiert werden, nicht aber Menschen! Ich habe Lob lieber gehabt als Kritik, wie es wohl uns allen geht. Aber diese Kritik saß! Ich habe sie nicht vergessen, sondern gelernt: Im Gottesdienst redet Gott mit uns und wir antworten ihm mit Gebet und Lobgesang! Auch an Fest- und besonderen Feiertagen hat das so zu sein.

An was erinnern wir uns also 2017? Es war einem kleinen kirchlichen Erdbeben vergleichbar als am 8. November 1961 der katholische Theologe Erwin Iserloh in einem Vortrag in Mainz feststellte: „Der Thesenanschlag fand nicht statt!“⁴ Wenn er stattgefunden haben sollte, dann wäre es Aufgabe des Hausmeisters gewesen, die Thesen anzuschlagen, aber nicht die des Professors! Der Kritiker des Thesenanschlags meinte, daß erst nach Luthers Tod von einem Thesenanschlag gesprochen worden sei. Luther habe am 31. Oktober 1517 lediglich seine 95 Thesen über den Ablass an seinen zuständigen Bischof und an seinen zuständigen Erzbischof geschickt. Er habe sich damit gut katholisch verhalten und sei alles andere als ein Revolutionär, der ein kirchliches Erdbeben auslösen wollte.

Das war uns evangelischen Kirchenhistorikern dann doch zu viel des Guten: Luther, ein treuer Römer? Und die schönen Hammerschläge, die damals durch das Weltall tönten – alles nichts? Ich hatte Gelegenheit, kurz nach dem

3 Vgl. D. Martin *Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe 48, Weimar 1927 (zit.: WA), S.241.

4 Erwin Iserloh, *Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?*; Wiesbaden 1962.

Bekanntwerden dieser These an einer Diskussion mit Erwin Iserloh im Institut für Abendländische Religionsgeschichte in Mainz teilzunehmen. Dessen Direktor war damals Joseph Lortz, Iserlohs Lehrer. Ernst Benz, damals evangelischer Kirchenhistoriker in Marburg, meinte, es sei immerhin Philipp Melanchthon gewesen, der nach Luthers Tod von einem Thesenanschlag gesprochen habe. Der aber sei in Wittenberg seit 1518 gewesen und könne sehr gut von Luther Einzelheiten gehört haben. Daß der Thesenanschlag nicht stattfand, meint nach wie vor Volker Leppin, Kirchenhistoriker in Tübingen. Bernd Moeller dagegen, früher Vorsitzender des Vereins für Reformationsgeschichte und emeritierter Kirchenhistoriker in Göttingen, neigt dazu, eine Veröffentlichung der Thesen über den Ablass in Wittenberg anzunehmen.

Wir wollen bitte keinesfalls im Jahr 2017 die Hammerschläge feiern – die wären es nicht wert! Wie viele Hammerschläge führen Handwerker, vor allem Zimmerleute! Was aber begehnen wir dann? Diese leichte Frage ist schwerer zu beantworten, als es auf den ersten Blick hin scheint. Ich umschreibe das Problem mit folgender Überschrift:

3. Luther-Dekade oder Reformations-Dekade?

Als ich von der geplanten Luther-Dekade hörte, fragte ich ein Mitglied des damaligen Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ob es gut sei, das Ereignis von 1517 auf eine einzige Person zu konzentrieren. Er belehrte mich freundlich, daß man solch große Dinge an Personen festmachen müsse. Da wußte ich, woher der Wind wehte: Wenn es um die große Öffentlichkeit geht, dann haben die Experten dafür das entscheidende Wort. Sie suchen sich hinlänglich bekannte Namen, die die Hallen füllen. 2017 sollen es wohl die Elbauen sein, die die Scharen fassen. Nichts gegen viele Menschen, und noch viel weniger gegen ein großes Christusfest. Aber wer sich Luther auf die Fahnen schreibt, muß wissen, was er tut. Luther hat schon zu Lebzeiten tiefen Haß auf sich gezogen: Alle, die die Einheit der abendländischen Kirche liebten, fanden es unmöglich, wie er gegen die römisch-katholische Kirche vorging. Ich schäme mich noch heute, wenn ich seine 1545, also ein Jahr vor seinem Tod, erschienene Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“ lese oder die Bilder in diesem Buch ansehe.⁵ Diese Bilder hat Luther nicht verhindert, sondern sogar mit Texten interpretiert. „Wider das Papsttum – Vom Teufel gestiftet“. Was für eine brutale Aussage! Wir Lutheraner haben uns davon inzwischen distanziert. Auch von Martin Luthers widerlichen Attacken gegen die Juden gegen Ende seines Lebens und die Verteidigung seiner Angriffe gegen die aufständischen Bauern müssen wir wissen, wenn wir seinen Namen für eine Erinnerung nutzen wollen. Es stellt sich deswegen die fatale Frage: Wußte der Rat der EKD wirklich, was er tat, als er eine „Luther-Dekade“ ansagte?

5 Gedr. WA 54, 206–299.

Es gibt einen Wissenschaftlichen Beirat für das Erinnerungsjahr 2017. Dieser hatte eine Reformations-Dekade vorgeschlagen. Denn Luther hat zwar die Thesen über den Ablaß 1517 verfaßt, aber er war ja nicht allein! Neben ihm stand Melanchthon seit 1518, dessen theologischer Einfluß an vielen Stellen viel größer ist als der Luthers. In der Schweiz hat man sich lange gewundert, daß Huldrych Zwingli in Deutschland ganz vergessen zu sein schien bei einer Luther-Dekade. Man hat dann aber 2009 an den Franzosen Johannes Calvin erinnert, dessen Einfluß in Europa sehr groß gewesen ist.

Die Engführung durch die Bezeichnung Luther-Dekade war meines Erachtens schlicht falsch. Offiziell widerrufen wurde diese Bezeichnung aber meines Wissens bisher nicht. Viele sprechen jetzt jedoch von einer „Reformationsdekade“. Inzwischen hat man ja auch ein Jahr unter das Thema gestellt: „Reformation und Musik“. Mit Recht. Denn die Musik haben damals andere stärker gestaltet als Luther.⁶ 2013 ging es um „Reformation und Toleranz“. Der Generalsekretär des Evangelischen Bundes und Direktor des Konfessionskundlichen Instituts der EKD beklagte, daß dieses Thema „Reformation und Toleranz“ nicht im Hinblick auf die Täufer behandelt worden sei. Es sei nur um den Umgang der Anhänger Roms und der Anhänger der Reformation miteinander gegangen. Dabei waren doch die Täufer diejenigen, die weder von den einen noch von den anderen toleriert worden sind. Der Autor, Walter Fleischmann-Bisten, hätte sich „mehr Einbeziehung der weltweiten großen und ökumenisch engagierten Kirchen und Konfessionen gewünscht... die in Deutschland immer noch als ‚Freikirchen‘ eine Außenseiterrolle spielen.“⁷ Dieses Jahr heißt das Thema „Bild und Bibel“. Die Frage der Bilder ist in der Tat im 16. Jahrhundert sehr wichtig und wurde damals ganz unterschiedlich beantwortet. Stichwort: Bildersturm!⁸

Zehn Jahr sind eine lange Zeit. Sie unter verschiedene Themen zu stellen, war sicher gut. Allerdings ist manches kaum oder sogar nur schlecht gelungen. Der derzeitige Vorsitzende des Vereins für Reformationsgeschichte, Thomas Kaufmann, Professor in Göttingen, hat an die Mitglieder des Vereins in diesem Frühjahr geschrieben: „Ich könnte mir denken, daß es vielen von Ihnen, die sich vor und sicher auch nach 2017 für die Reformation interessieren, ähnlich

6 Luther hat sich sogar von zwei Musikern beraten lassen, als er die lateinische Messe 1526 ins Deutsche übertrug. Es war ihm wichtig, daß die gesungenen Stücke dem neuen Text entsprachen. Er bat seinen Landesherrn, ihm Hilfe dafür zu gewähren. Johann von Sachsen tat dies auch, vgl. Gerhard Müller, *Einsichten Martin Luthers – damals und heute. Analyse und Kritik*, Erlangen 2015, S.128.

7 Walter Fleischmann-Bisten, *Reformation und Toleranz. Beobachtungen und Analysen zum Themenjahr 2013 der Reformationsdekade der EKD*, in: *Freikirchenforschung* Nr. 24, 2015, 420–430; Zit. S.430.

8 Vgl. Walther von Loewenich, *Bilder VI*, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 6, Berlin/New York 1980, S.546–555.

geht wie mir selbst; mit durchaus ambivalenten Gefühlen nehme ich wahr, daß sich immer mehr kirchliche und sonstige Akteure auf dem Meinungsmarkt in Sachen Reformation tummeln, deren Kenntnisstand in keinem angemessenen Verhältnis zu ihrem Geltungsbedürfnis zu stehen scheint.“ Geltungsbedürfnis statt Kenntnis. Man mag kritisieren, daß sich hier professorales Selbstbewußtsein ausdrücke.

Aber dieses harte Urteil ist nach meinem Dafürhalten alles andere als an den Haaren herbeigezogen. Die EKD hat 2006 die „Kirche der Freiheit“ proklamiert. Darin wurde der Bildungsstand der jetzigen Pfarrerschaft als zu niedrig erklärt. Es wurde gefordert, daß bis 2030 die Pfarrer viel besser sein müssen als heute. Diese generelle Herabsetzung der wichtigsten kirchlichen Mitarbeiter war fatal. Natürlich sind wir Diener am Wort Gottes nie gut genug. Aber das von oben herab uns auf die Nase zu hauen, konnte nur kontraproduktiv wirken, wie viele Kritiker festgestellt haben. Und dann erleben wir jetzt einen Umgang mit der Luther-Dekade, der einem angemessenen Bildungsstand leider nicht immer entspricht.⁹

Bevor wir reden und bevor wir wichtige Entscheidungen treffen, sollten wir uns angemessen informieren und beraten lassen. Jetzt leben wir mit der Alternative, daß wir nicht genau wissen, um wen oder um was es gehen soll: um den Menschen Luther mit all seinen großen Gaben und all seinen tiefen Emotionen und Grenzen oder um ein Geschehen vor 500 Jahren, bei dem die Frage der täglichen Buße, die Frage des Glaubens und damit die Frage nach Gott im Mittelpunkt stand. Der Wittenberger will uns zu Gott rufen, nicht aber auf sich selbst verweisen. Ihn zu feiern, wäre nicht gut für uns. Wir werden die Unklarheit zwischen Luther- oder Reformationsdekade überleben. Aber sinnvoller wären klare und der Sache angemessene Entscheidungen gewesen.

4. Worum ging es 1517 eigentlich?

Formal ging es um einen akademischen Vorgang. Es wurde im 16. Jahrhundert an den Universitäten zu „Disputationen“ eingeladen. Wir würden das heute eine universitäre Diskussion nennen. Professoren schrieben Behauptungen, Thesen, auf, die sie in einer Diskussion verteidigen wollten. Luther hat das als jüngerer und besonders auch als älterer Hochschullehrer getan. Am 31. Oktober 1517 schickte er – wie schon gesagt – 95 Thesen, 95 Behauptungen also, an seine unmittelbaren kirchlichen Vorgesetzten. In ihnen geht es um „die Kraft der Ablässe“. Luther hatte nämlich gemerkt, daß die Kirche noch gar nicht definiert hatte, was denn der Ablauf wirklich sei. Er wurde aber angeboten.

⁹ Unangenehm ist es, wenn folgende Mitteilung in „Der Spiegel“ Nr. 24, 6.6.2015, S.146 zu lesen ist: „Aus dem Programmheft des Evangelischen Kirchentags (2015): ‚Die Teilnehmenden ... sind eingeladen, mitzureden und ihre Meinung deutlich zu machen: über Anwältinnen und Anwälte des Publikums und über Saalmikrofoninnen und -mikrofone‘“. Handelt es sich hier um einen Witz? Um „Gleichstellung“? Ein Druckfehler sähe anders aus.

Durch den Ablass konnte man mit Geld kirchliche Sündenstrafen ablösen. Diese Strafen waren in der Beichte auferlegt worden. Hinzu kam aber die Lehre vom Fegefeuer: Auf wem noch unvergebene Schuld lag, die vergeben werden konnte, der mußte im Feuer der Reinigung büßen. Diese Sünden glaubte man durch Ablass tilgen und dadurch die Zeit im Fegefeuer beenden oder wenigstens verkürzen zu können. Doch geht das überhaupt? Sünden kann doch nur Gott vergeben! Geht die Kraft des Ablasses wirklich so weit, wie die Verkäufer von Ablassbriefen behaupten? Darüber wollte Martin Luther mit anderen diskutieren. Dazu lud er schriftlich ein.

Für eine mündliche Debatte hat er keinen Zeitpunkt angegeben, jedoch um schriftliche Stellungnahmen all derer gebeten, die nicht in Wittenberg seien, aber sich äußern möchten. Wollte er „nur“ einen Stein ins Rollen bringen? Denn die Sache war hoch aktuell. Einen Tag später, am 1. November, am Allerheiligenfest, wurde nämlich in Wittenberg die Reliquiensammlung des Kurfürsten Friedrich des Weisen ausgestellt. Wer kam, wer sie verehrte, erhielt die Kraft der Ablässe, die damit verbunden war. Diese Sammlung von Reliquien war sehr kostbar.¹⁰ Sie hatte viel Geld gekostet! Am Vortag dieses Großereignisses in Wittenberg stellt nun der Universitätsprofessor Luther den Wert dieser Veranstaltung in Frage. Sollte er den Mut gehabt haben, seine Thesen anzuschlagen oder auch anschlagen zu lassen? Jedenfalls konnte es zu einem Riesenkrach mit seinem Landesfürsten kommen. Nun war Luther zwar Professor an der Universität Wittenberg, aber als Mitglied des Augustinereremitenordens erhielt er kein Gehalt von seinem Landesherrn, so daß er sich schon einige Freiheiten erlauben konnte.

In den 95 Thesen geht es zunächst um einen Befehl Jesu Christi. Die erste These lautet nämlich: „Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: ‚Tut Buße‘ usw. (Matth. 4, 17), so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sein soll.“¹¹ Luther weist also auf die Wichtigkeit eines bewußt christlichen Lebens hin. Er hatte nämlich erlebt, daß Menschen, die Ablassbriefe gekauft hatten, meinten, sie seien jetzt fein raus – aller Sünden los und ledig läßt es sich dann bequem leben. Luther aber erhebt die Forderung der immer wieder neuen, täglichen Zuwendung zu Gott. Dies ist keine radikale Forderung nur des jungen Luther, sondern in seinem Kleinen Katechismus von 1529 hat er formuliert, „daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten;

10 Auch Kurfürst Albrecht, Erzbischof von Mainz und von Magdeburg und als solcher der für Luther zuständige Erzbischof, hatte in Halle Reliquien gesammelt, die noch kostbarer war als diejenigen von Luthers Landesherr: „39 Millionen Ablassstage konnte man in seiner Kollektion ... gewinnen“ (Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, S.177).

11 Gedr. WA 1, 233–238; Zit. 233.

und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebe“.¹² Der alte Adam ist langlebig. Es geht ihm die Luft nicht aus. Deswegen ist die immer neue, tägliche Umkehr zu Gott so wichtig.

An der jetzigen Oberflächlichkeit sind die Bischöfe schuld. So Luther. In der 11. These heißt es nämlich: „Dieses Unkraut, daß man die kirchlichen Bußen ... in Strafen des Fegefeuers verwandelt, ist gesät worden, während die Bischöfe geschlafen haben.“ Luther denkt hier an das Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen: Der Feind des Bauern sät das Unkraut während der Nacht unter den Weizen (Matth. 13, 24–30) – und die Verantwortlichen der Kirche schlafen den Schlaf des Gerechten. Des Gerechten? Ein Fragezeichen ist angebracht. Den Papst nimmt Luther dagegen von seiner Kritik weitgehend aus. Er meint, daß die Werbung der Ablassbriefverkäufer, durch ihren Ablassbrief würden alle Strafen vergeben, ohne Wissen des Papstes geschehe. Denn der wisse genau, daß er dazu gar keine Macht besitze (Thesen 21–24). Von „Gottes Wohlgefallen“ hänge vielmehr die Vergebung unserer Sünden ab (These 28).

Der Professor warnt: „Die werden zusammen mit ihren Lehrern verdammt sein, die meinen, durch Ablassbriefe ihrer Seligkeit gewiß zu sein“ (These 32). Vielmehr komme es darauf an, ob uns unsere Vergehen gegen Gottes Gebot leid tun: „Ein jeder Christ, der wahre Reue empfindet über seine Sünden, hat völlige Vergebung von Strafe und Schuld, die ihm auch ohne Ablassbriefe gehört“ (These 36). Der Ablass ist „wahrhaftig die allergeringste Gnade, wenn man sie mit der Gnade Gottes und der Gottseligkeit des Kreuzes vergleicht“ (These 68). Daß es den Werbern für Ablassbriefe um Geld geht, hatten viele Menschen inzwischen gemerkt und waren häufig nicht mehr willig, Ablassbriefe zu kaufen. Um so dreister warben die Ablassbriefverkäufer für ihre Ware. Luther bringt etliche Fragen und Vorbehalte „des gemeinen Mannes“ (These 81), wie er schreibt, also der normalen Menschen, zu Papier (Thesen 81–88). Er schließt dann seine Kritik mit den Worten: „Mögen also alle Prediger verschwinden, die da sagen zu der Gemeinde Christi: ‚Friede, Friede‘, und ist doch kein Friede (Hesekiel 13, 10.16). Den Predigern aber müsse es allein wohl gehen, die da sagen zur Gemeinde Christi: ‚Kreuz, Kreuz‘, und ist doch kein Kreuz. Man soll die Christen ermahnen, daß sie ihrem Haupt Christus durch Kreuz, Tod und Hölle nachzufolgen sich bemühen und sich mehr darauf verlassen, durch viel Trübsal ins Himmelreich einzugehen (Apg. 14, 22), als auf ein bloßes Gefühl der Sicherheit“ (Thesen 92–95). Mit dem Hinweis auf eine Aufforderung Jesu Christi hatte der Wittenberger seine Thesen begonnen, mit dem Blick auf unser „Haupt Christus“ schließt er. Der Hochschullehrer warnt vor Oberflächlichkeit. Er ermuntert zur Konzentration auf die rechte Lehre und ein gottgefälliges

12 Vgl. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Hg. von Irene Dingel (zit.: BSELK), Göttingen 2014, S. 884.

Leben. Martin Luther hatte damit den Nerv der Zeit getroffen: das Empfinden vieler, von der Kirche im Ungewissen gelassen zu werden; die Vermischung von Geld mit der Gnade Gottes wurde kritisiert; der klare Hinweis auf Christus, unseren Herrn und Meister, trat beim Wittenberger an die Stelle des bisherigen Ablaßbetriebs.

Damals war es nicht anders als heute im akademischen Leben: Es geschieht viel im Elfenbeinturm der Wissenschaft. Das Allermeiste bleibt unbeachtet. Auch Luther hatte provozierende Thesen vor denen über den Ablaß formuliert.¹³ Sie blieben recht unbeachtet. Aber jetzt griff er hinein ins pralle Leben. Ob er es geahnt hat? Ob er überrascht war? Jedenfalls kam es zu keiner Disputation über diese Thesen an der Universität Wittenberg, sondern zu einer Diskussion in weiten Kreisen in ganz Deutschland. Dem Hochschullehrer ging es mit seinen steilen Thesen nicht um Kleinigkeiten. Vielmehr sollte die biblische Lehre erneuert und neues Leben in der Christenheit geweckt werden. Luther hatte seine Behauptungen in lateinischer Sprache verfaßt, dem damaligen Verständigungsmittel an den abendländischen Universitäten. Sie wurden rasch ins Deutsche übersetzt, so daß die „normalen Menschen“ sie verstehen und aufmerken konnten, die Kaufleute und die Handwerker, die Bauern und die Adligen, von denen die allermeisten kein Latein konnten. Was ergibt sich daraus für uns?

5. Multireligiöse Gesellschaft

Wir leben in einer ganz anderen Gesellschaft als Luther im 16. Jahrhundert. Viele unserer Zeitgenossen leben ohne religiöse Bindung. Andere schließen sich Gruppen an, in der die Natur eine große Rolle spielt. Auch Buddhisten und Hindus leben in unserem Land. Neben wenigen Juden gibt es viele Muslime. Wie gehen wir damit um? Leben wir in unserem eigenen Kreis, den wir möglichst nicht verlassen wollen? Gemeinschaften sind wichtig für unser Wohlbefinden. Nur die wenigsten Menschen verzichten auf Freundschaft und Gemeinschaft.

Aber wenn wir mit anderen sprechen, mit Atheisten oder mit „religiös Unmusikalischen“ (Jürgen Habermas) oder mit glühenden Vertretern anderer Religionen, wie verhalten wir uns dann? Es gibt die alte Antwort: Jeder soll nach seinem eigenen Wohlgefallen selig werden. Das ist eine einfache Lösung. Aber zu einfach! Wir können uns auch nicht herausreden mit dem Satz: Wir glauben doch alle an denselben Gott! Denn wir haben ganz unterschiedliche *Gottesvorstellungen*. Unsere Meinungen über den einen Gott können völlig unvereinbar sein. Vieles wollen wir mit Toleranz ertragen. Aber wir sollen auch nicht alles unwidersprochen hinnehmen.

13 Vgl. seine Thesen gegen die scholastische Theologie, gedr. WA 1, 224–228; damals waren es 97 Thesen gewesen, in denen wie bei denen über den Ablaß weder Ort noch Zeit der Disputation angegeben worden waren.

Sicher wollen wir 2017 nicht mit den katholischen Christen über den Ablass streiten. Es gibt ihn zwar noch. Aber er hat im religiösen Leben in unserem Land sehr an Bedeutung verloren. Es ist auch die Verbindung von Geld und Ablass bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von der römisch-katholischen Kirche aufgelöst worden – auch eine Folge der Thesen Luthers!¹⁴ Aber wie verhält es sich mit der Betonung der Gnade Gottes? Wie steht es mit unserem Verständnis Jesu? Welche Bedeutung hat der Heilige Geist für unser Beten, unseren Glauben und unser Dasein? Wir Protestanten sind durch manche irdische Fegefeuer in den letzten 500 Jahren hindurchgegangen. Wir haben uns über das Verständnis des Abendmahls gestritten. Wir haben die Taufe problematisiert. Wir haben das Gesetz Gottes in Frage gestellt. Wir haben Moral gefördert aber nicht die Frömmigkeit. Gewiß: Immer wieder gab es Erneuerungen, Konzentrationen und Stille im Land, die für andere die Hände gefaltet haben. Es gab Zeiten einer großen Nähe zu der uns umgebenden Kultur. Es gab auch Zeiten, in denen konzentriert die Heilige Schrift zur Kenntnis genommen, ja mit Ernst studiert wurde und wird.

Luther hat 1517 gegen die kirchlichen Mißstände seiner Zeit gewettert und auf Jesus Christus und seine Verkündigung hingewiesen. Er hat sich vor zu einfachen Lösungen gehütet. Was heißt: Diejenigen reden richtig, die „Kreuz, Kreuz“ sagen, und ist doch kein Kreuz? Was heißt: Durch viel Trübsal in das Himmelreich eingehen? Beides kommt ja in seinen Thesen vor! Nach Luther ist das Christentum keine Religion, die den Glaubenden das Paradies auf Erden verspricht, wo es keine Fragen mehr gibt, wo Probleme abgestorben sind. Nein, wir sind Lebende, die mit Widersprüchen leben müssen, die Trübsal ertragen sollen, die das Leid nicht fürchten müssen. Nach Luthers Meinung ist das Leiden ein Kennzeichen der wahren Kirche.¹⁵ Solange wir leben, sind wir gefährdet und bewahrt, angefochten und getröstet. Mit Spannungen müssen wir leben. Endgültiges ist der Ewigkeit vorbehalten. Aber schon jetzt ist das Wichtigste eines gelingenden Lebens möglich: Wir können die Lasten, die wir mit uns herumtragen, ablegen: unsere Sorgen, unsere Mühsal, unsere Unvollkommenheit. Wir können unsere Vergehen gegen Gott, unsere Nachlässigkeit ihm gegenüber, unser Verschlossensein in uns selbst (Luther sprach von unserem „Verkrümmtsein“) – wir können all dies mit der Sündlosigkeit Jesu tauschen. Ein „fröhlicher Wechsel“ ist möglich! Was für Aussichten! Was für eine Möglichkeit! Martin Luther faßt es in die Worte: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“¹⁶ Wir aber

14 Vom Konzil von Trient wurden am 16. Juli 1562 Beschlüsse zum Sakrament der Eucharistie gefaßt und auch solche zur „Reformation“ der Kirche; die Äußerungen zum Ablass finden sich hier in Kap. 9.

15 Luther nennt sieben Kennzeichen, an denen „das heilige christliche Volk“ erkannt wird. Das siebte Zeichen ist das „des heiligen Kreuzes“, vgl. WA 50, 641f.

16 Vgl. BSELK S.890.

drehen uns im endlos sich drehenden Karussell unserer Voreingenommenheiten und erlauben weder Gott noch Menschen, uns zu befreien, damit „Leben und Seligkeit“ entstehen – welch ein Dilemma!

6. Lutheraner in Deutschland heute

Das Leben und Leiden Jesu war für uns stets im Blick, ja im Herzen. Ist das Luthertum in unserem Land aber jetzt am Ende? Ist der Protestantismus in Deutschland trotz 2017 überhaupt noch sprachfähig? Es gibt „eine wachsende Beunruhigung über die Zukunftsfähigkeit der Kirche. Im Schwinden begriffen ist die Selbstgewißheit, mit der die EKD früher nach außen auftreten konnte, während sie gleichzeitig die Erosion ihrer institutionellen Basis ignorierte. Die Erkenntnis, daß es so nicht weitergeht, kommt allerdings reichlich spät.“ Dies war am 4. Mai 2015 unter der Überschrift „Erosion“ in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ zu lesen.¹⁷ Auf Grund des Schlachtrufs der 68er-Generation: „Neue Strukturen müssen her!“, „Allein auf die Strukturen kommt es an!“, wurden und werden wir Lutheraner in unserem Land bedrängt, endlich „modern“ zu werden, nicht ewig auf das lutherische Bekenntnis zu verweisen und uns in das große Ganze der EKD einzugliedern. Als ob Strukturen die Kirche retten könnten! Die Christenheit wird wie ein Betrieb angesehen, bei dem alles gut läuft, wenn nur alles gut organisiert ist. Daß wir in Wahrheit vom Heiligen Geist abhängig sind, kam den „Modernen“ in unserer Kirche nicht in den Sinn. Aber uns hat Luther eingeschärft: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann.“¹⁸

2017 hat aber eigentlich mit Luther zu tun. Sein Denken zu vermitteln, seine Grenzen aufzuzeigen und seine Begabungen, das wäre des Schweißes der Edlen wert. Was wir heute brauchen, wäre eine bessere Kenntnis der Arbeit Luthers. Dann könnten wir fragen, wo er geirrt und wo er so gesprochen hat, daß wir heute damit etwas anfangen können. Luther hat 1528 seinen Glauben zusammengefaßt. Er schrieb sein „Bekenntnis“ auf, wie er das nannte, damit man ihm jetzt und nach seinem Tod keine falschen Lehren nachsagen könne.¹⁹ Sich damit zu befassen, wäre eine gute Vorbereitung auf 2017. Wir würden erkennen, daß Luther die Heilige Schrift und die Entscheidungen, die in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt auf Ökumenischen Konzilien gefallen sind, voll und ganz akzeptiert hat. Auch sein „Kleiner Katechismus“ und die von ihm verfaßten „Schmalkaldischen Artikel“ sind eine gute und kurze Zusammenfassung seines Glaubens. Nur aus Anlaß der Thesen über den Ablass im Jahr 1517 Hunderttausende auf den Elbwiesen zusammenkommen

17 Vgl. Reinhard *Bingener*, Erosion, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 102, S.10.

18 Vgl. BSELK S.872.

19 Gedr. WA 26, 499–509.

zu lassen, wäre mager. Wer die EKD feiern will, könnte das 2018 tun. Dann wird sie 60 Jahre alt. Die VELKD übrigens auch. Wenn sie bis dahin nicht sanft eingegliedert wurde.

Um uns unsere derzeitige Lage noch ein wenig zu verdeutlichen, verweise ich auf Aussagen des Religionssoziologen Detlef Pollack, Professor in Münster. Unter der Überschrift: „Kehren die Götter zurück, oder verschwinden sie gerade?“²⁰ hat er unter anderem formuliert: „Je mehr die Menschen auf Lebensgenuß, Selbstbestimmung und Partizipation Wert legen, desto distanzierter stehen sie der Kirche gegenüber.“ Selbstbestimmung, Teilhabe und Genuß sind Begriffe, die bei uns positiv besetzt sind. Pollack fährt fort: „Die Wahrscheinlichkeit individueller Religiosität steigt nicht mit dem Abstand zur Institution Kirche, sondern mit der Einbindung ins kirchliche Leben, dem Besuch des Gottesdienstes, dem personalen Kontakt zum Pfarrer und der Beteiligung an kirchlichen Gemeinschaftszusammenhängen.“ Die Vorstellung von den vielen „anonymen Christen“, die es geben soll, erweist sich damit als eine Wunschvorstellung. Der Besuch der Gottesdienste hat stark abgenommen. Wir Pfarrer sind von vielem beansprucht, so daß auch von uns aus der personale Kontakt zu unseren Gemeindegliedern erheblich zurückgegangen ist. Detlef Pollack warnt uns Theologen mit den Worten: Die Einbindung in das kirchliche Leben „nimmt ... ab, wenn die kirchliche Einbettung als bevormundend erlebt wird.“ Wir alle bleiben in unserem ganzen Leben Suchende. Wir Amtsträger, wie man uns früher nannte, müssen uns stets als Diener am Evangelium verstehen. Das verträgt sich aber nicht mit herablassender Bevormundung gegenüber sogenannten Laien.²¹

Der Journalist Jan Fleischhauer schreibt alle zwei Wochen im „Spiegel“. Am 2. Mai 2015 trugen seine Ausführungen die Überschrift: „Bringt meine Feinde“. Über diesen Titel bin ich gestolpert. Dann begann sein Text mit den Worten: „In der evangelischen Kirche gibt es eine große Diskussion über die Bibel.“²² Da habe ich natürlich weiter gelesen. Jan Fleischhauer schreibt

20 Gedr. in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 99, 29. April 2015, S. N 3.

21 Vgl. auch Barbara Zehnpeffennig, Freiheit mit Maß, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 128, 8. Juni 2015, S. 6: Die Autorin stellt fest, daß unsere „säkulare Freiheit“ durch „Pluralismus, Konkurrenzdenken und die Neigung zum Relativismus“ geprägt ist. Die Gegenprinzipien des Islam seien „Monismus, Gemeinschaftsdenken und Glaube an die eine Wahrheit“. Diese konträre Situation könne bei uns Säkularen verändert werden: „Anders sieht die Sache aus, denkt man an ein menschliches Selbst, wie es in Antike und Christentum vorgedacht worden war, nämlich als individuelle Verwirklichung des Allgemeinen, nenne man dies Allgemeine nun Gott, Wahrheit oder Vernunft. Ein Pluralismus, der der Wahrheitssuche dient, ein Individualismus, der Individualität ... in der Anstrengung zugunsten einer vernünftigen Begründung der eigenen Wertentscheidungen sieht – das wären gute Argumente, weshalb die Freiheit so wichtig ist.“

22 Gedr. S.17.

unter anderem: „Für jeden friedliebenden Menschen ist das Alte Testament eine Zumutung. Man findet ständig unkritische Darstellungen von Sklaverei, Fremdenfeindlichkeit, Kindesmißhandlung, Frauendiskriminierung und sogar der Todesstrafe.“ Das stimmt. Leider. Deswegen hat Martin Luther gesagt, das jüdische Gesetz im Alten Testament gehe uns nichts an. Es sei „der Juden Sachsenspiegel“. Wir „Sachsen“ haben unsere eigenen Gesetze. Es geht uns Christen um Christus im Alten Testament: Was Christus treibt, was Christus verkündigt, was ihn verherrlicht, das ist wichtig für uns im Alten Testament. Nur das! So der Reformator.

Jan Fleischhauer schreibt weiter: „Wir sind keine Kirche der Angst“, sagte mir kürzlich eine Pastorin auf die Frage, ob sie noch an Himmel und Hölle glaube. Ich fand das wahnsinnig sympathisch, ich bin auch gegen Angst. Das Problem ist nur, daß nicht mehr viel übrig bleibt, sobald man anfängt, Texte, die vor der Geburt der Grünen²³ entstanden, auf anstößige Stellen zu durchforsten. Wenn man die Dinge zu Ende denkt, ist auch Luther eine hoch zweifelhafte Figur. Der Mann war nicht nur ein schlimmer Antisemit, sondern auch ein furchtbarer Frauenfeind.“ So weit, so erklärungsbedürftig. Denn Luther war kein Rassist. Ihm ging es bei Juden nicht um ihre Herkunft, sondern um ihren Glauben. Wer von ihnen Christ wurde, war für ihn kein Jude mehr. Mit Rassismus hat seine Ablehnung jüdischen Glaubens nicht das Geringste zu tun. Auch ist leider nicht belegt, womit Jan Fleischhauer sein Urteil „Frauenfeind“ begründet. Luther hat nämlich bereits, als er noch Mönch war, den Männern empfohlen, Windeln zu waschen. Im Zeitalter der Pampers ist das kein Thema mehr. Aber damals war das Frauenarbeit, für die sich nach Luthers Meinung die Männer nicht als zu gut fühlen sollten. Hatten sie doch auch ihren Anteil an ihren Kindern. Als er verheiratet war, fand er es schön, einen Zopf neben sich im Bett zu sehen – dieser Teil genügte für das neue Empfinden. Auch hat er gelegentlich seine Frau „Herr Käthe“ genannt. Sie brauchen nicht zweimal zu fragen, wer im Hause Luther in den praktischen Dingen das Sagen hatte! Der Professor ging betteln bei seinem Landesherrn, wenn Käthe wieder ein neues Gut kaufen wollte, er dafür aber nicht das Geld besaß. Er wollte gerne das Hochzeitsgeschenk des Erzbischofs von Mainz ablehnen, 20 Gulden, was etwa einem Fünftel eines professoralen Monatsgehältes entsprach. Seine Frau

23 Auf die Nähe vieler prominenter Protestanten heute zu der Partei der Grünen weist Alexander Neubacher hin: Spitzenpolitiker der Grünen dominieren den Evangelischen Kirchentag (in Stuttgart 2015). Bei den Frommen sind sie Volkspartei, in: Der Spiegel Nr. 24, 2015, S.40f. Neubacher konstatiert kritisch: „Die Frage ist, ob es der Kirche auf Dauer gut bekommt, wenn sie sich in eine Vorfelddorganisation der Grünen verwandelt. ... Die Verweltlichung der Gottesdienste scheint nicht allen zu gefallen. Kapitalismuskritik, Veganismus oder die Angst vor der Klimakatastrophe haben auch andere Gruppen wie Greenpeace und Attac im Angebot“ (S.41).

verhinderte das.²⁴ Zum Frauenfeind ist er deswegen aber nicht geworden. Dafür war ihre Ehe viel zu gut.

Der Spiegel-Journalist Fleischhauer findet es „wahnsinnig sympathisch“ als ihm eine Pastorin sagt: „Wir sind keine Kirche der Angst.“ Aber in Wahrheit ist dies – jedenfalls verstehe ich diese Worte so – entsetzte Ironie. Es ist dies jene bevormundende Oberflächlichkeit, die abstößt, ja zornig macht. Denn es ist überhaupt keine Antwort auf die gestellte Frage. Es ist vielmehr eine Beleidigung des Fragenden, der sich als nicht ernst genommen erfahren muß. Fleischhauer fährt fort: „Selbst Jesus ist nicht das Friedenslamm, für den viele ihn halten. ‚Doch diese meine Feinde, die nicht wollten, daß ich ihr König werde, bringt her und macht sie vor mir nieder‘, heißt es im Lukasevangelium. Keine Ahnung, wie Jesus das Margot Käßmann erklären will, wenn er dereinst die Gelegenheit dazu hat.“ Nun ist Jesus sicher nicht der weiche Lehrer, zu dem manche ihn machen wollen. Aber wenn Jesus sich im Jüngsten Gericht vor Margot Käßmann verantworten muß, dann wird ihm das leichter fallen, als Jan Fleischhauer anzunehmen scheint. Denn der Vers, den Jan Fleischhauer dem Evangelisten Lukas entnimmt, stammt aus dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Demnach gab ein König zehn Knechten je ein Pfund und befiehlt: „Handelt damit, bis ich wiederkomme“ (Luk. 19, 13b). Drei Knechte rechnen ab. Zum Schluß sagt der König den von Jan Fleischhauer genannten Satz (Luk. 19, 27). Er ist also nicht als Aussage Jesu zu deuten, als habe er zum König werden und alle töten wollen, die gegen ihn waren. Das war vielmehr damals das Verhalten, das man von Königen erwartete. Jesus spricht in seinem Gleichnis von einem erfundenen König, seiner zu erwartenden Politik und meint damit nicht sich selbst.

Das Wichtigste kommt bei Jan Fleischhauer zum Schluß: „Was die Attraktivität bei den eigenen Leuten angeht – also bei uns, den Protestanten –, ist das Programm der steten Selbstliberalisierung leider nicht ganz so erfolgreich. Acht Millionen Protestanten haben ihrer Kirche seit 1970 den Rücken gekehrt, das sind fast doppelt so viele Kircheng Austritte wie bei den Katholiken, die bis heute noch nicht einmal das Fegefeuer aus ihrem Katechismus verbannt haben. Am besten suchen sich die Reformatoren (von heute) auch ein neues Kirchenvolk, das alte ist einfach zu rückschrittlich.“ Hier werden heutige „Reformatoren“ mit Diktatoren verglichen, denen man riet, sich ein neues Volk zu suchen, wenn das eigene nicht mehr gehorchen wollte.

„Stete Selbstliberalisierung“ – das ist das entscheidende und aufklärende Stichwort in diesem Zitat. Ein Ratsvorsitzender der EKD soll die Lehre, Jesus habe uns am Kreuz erlöst, für überholt erklärt haben. Das Kirchenamt der EKD hat Zensur geübt und die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche gezwungen, die christliche Interpretation des Alten Testaments nicht in einer

²⁴ Vgl. Martin Brecht, Martin Luther Bd. 2, Stuttgart 1986, S.200.

Bibelausgabe zu verbreiten. Das Argument für diese Zensur lautete, man könne diese Lehre den eigenen Leuten nicht zumuten. Das ist jene Überheblichkeit, die unsere Kirche zerstört. Das ist eine „stete Selbstliberalisierung“, die das, „was immer, überall und von allen geglaubt wurde“, fundamental verändert und dem vermeintlichen Zeitgeschmack anpaßt. Kein Wunder, daß bei Banalitäten die Kirchen leer werden. An die Stelle des Heiligen Gottes tritt – wenn überhaupt – ein Gottesbild, das weder anstößt noch hilft. Diese „stete Selbstliberalisierung“ ist tödlich. Luther hat ganz anderes gesagt. Er sprach von Gott, der sich offenbart hat und der zugleich doch verborgen bleibt. Er riet uns, wenn wir gar nicht mit Gott zurechtkämen, gerade dann zu ihm zu fliehen. Es nützt nichts zu behaupten, „wir sind keine Kirche der Angst“. Denn wir Menschen haben Angst, solange wir leben. Wer das bestreitet, macht sich etwas vor. Ist unsere Verkündigung oberflächlich? Gegen Oberflächlichkeit hat schon Luther sich vehement 1517 gewehrt.

Aber trotz solcher und anderer mahnender Stimmen geht die Verharmlosung der Situation des Protestantismus in Deutschland weiter. Was in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ in dem Satz zusammengefaßt worden war: Spät, sehr spät erkennt die EKD die Erosion ihrer Basis, das wird von der Präsidentin der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Annekathrin Preidel, unter dem „Zauberwort Dynamisierung“ abgehandelt, „Dynamisierung“ statt „Erosion“ – welch eine Differenz! Im „Sonntagsblatt“, der „Evangelische(n) Wochenzeitung für Bayern“ vom 17. Mai 2015 hat sie einen Artikel mit der Überschrift veröffentlicht „Eine Chance für eine erneuerte Evangelische Kirche“.²⁵

Worin besteht diese Chance nach Meinung Annekathrin Preidels? In der Überwindung des „Verbindungsmodells“. Was ist das?, möchte man mit Luther fragen. Die „Vollversammlung“ der Union Evangelischer Kirchen (UEK) und die „Generalsynode“ der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) konstituieren sich zur Synode der EKD. Dieses Modell wurde 2008 eingeführt. Die bayerische Präsidentin kritisiert, daß dieses Modell eine „Baustelle“ sei. Sie folgert: „Aus dem Verbindungsmodell muß (ich wiederhole: muß!) bis 2017 eine wirkliche Verbindung werden. Sonst ist die Chance einer neuen EKD vertan.“ Diese Verbindung besteht natürlich, wie Kritiker trotz vieler schöner Worte schon lange vermuteten, in einer Selbstauflösung von UEK und besonders der VELKD. Man könnte auch sagen, aus dem Verbindungsmodell soll ein „Verschluckmodell“ werden: Alles wird zentralisiert bei der EKD, von ihr geschluckt. Annekathrin Preidel formuliert: „Ob die Institution Kirche mit ihren Strukturen, Strukturdebatten und Gremien ihre Sache gut macht, werden wir daran erkennen, ob sie den Lauf des Evangeliums durch die Welt hemmt oder befördert.“ Kirchliche Gremien bestimmen „den Lauf des Evangeliums durch die Welt“. Die Institution Kirche „mit ihren Strukturen ... und Gremien“

hemmt oder befördert „den Lauf des Evangeliums“. Welch eine Verkenning der Realität! Gemeindeglieder nehmen solche Veränderungen in der Regel nicht wahr. Mit dem geistlichen Leben – um was sonst soll es eigentlich in der Kirche Jesu Christi gehen? – hat ein solcher Beschluß eines Gremiums sowieso nichts zu tun. Eine Selbstauflösung von UEK und VELKD wäre lediglich eine Strukturveränderung, die nur mittelbar Folgen hätte – nach meinem Dafürhalten aber nur negative. Wer von uns hier kennt das skizzierte „Verbindungsmodell“? Doch nur Insider wissen davon. An seiner Überwindung durch eine totale Verschmelzung zu „eine(r) erneuerte(n) Evangelische(n) Kirche“ soll die Kirche Jesu Christi genesen? Bisher meinte man, sie hänge von Gottes Geist ab. Aber wo Strukturen herrschen, ist das offenbar naiv.

Den Ablass kannte im Jahr 1517 der Herr Jedermann. Martin Luther, an den in der Luther-Dekade erinnert werden sollte, hätte seine Arbeit gar nicht zu beginnen brauchen, wenn er „die Institution Kirche“ durch „Gremien“ hätte erneuern wollen. Er stellte vielmehr theologische Fragen zur Diskussion und griff die Oberflächlichkeit in der Kirche seines Landes an. Ihm kam es darauf an, 1. daß Gottes Gesetz und Gottes Evangelium unterschieden werden, 2. daß der Mensch nicht wie Gott sein will und sich von ihm zutiefst unterschieden weiß, 3. daß der allmächtige und barmherzige Gott uns Gottlose „gratis“, umsonst, als Gerechtfertigte annimmt um Jesu Christi willen, 4. daß Gott der Herr sich zu uns wendet in Freude und Not und 5. daß menschliches Wort zugleich Gottes Wort ist. Das ist etwas ganz anderes als die Zerstörung bisheriger Strukturen. Die Reform von Strukturen hat während der letzten 70 Jahre nur Hilfestellung geben können, wenn denn die Reform diesen Namen wirklich verdiente. Entscheidend war aber stets, wie wir Menschen innerhalb dieser Vorgaben gearbeitet haben.

Vielleicht habe ich Annekathrin Preidel auch mißverstanden. Sie spricht ja lediglich von einer Verbindung zu einer „erneuerten Evangelischen Kirche“. Diese könnte auch darin bestehen, daß sich UEK und VELKD zusammentun und die Institution EKD beenden. Institutionen haben zwar ein Eigenleben, das sich aber leicht von ihrer Basis entfernt. Angesichts der Sparzwänge in den deutschen Landeskirchen, die zur Aufgabe von zahlreichen Pfarrstellen zwingt, könnte die Meinung aufkommen, daß das angesichts dieser Lage überdimensionierte Kirchenamt der EKD aufgegeben werden muß. Die „Erosion“ der Basis der EKD, von der Reinhard Bingener spricht, und die nackten Zahlen, die Jan Fleischhauer nennt, legen diesen Schritt jedenfalls nahe.²⁶ Auf Grund der jetzigen Lage müssen auch neue Überlegungen angestellt werden. Allerdings würde auch diese Strukturveränderung nur formaler Art sein. Das Problem, vor dem der Protestantismus in Deutschland steht, liegt tiefer.

In derselben Nummer des bayerischen „Sonntagsblattes“ steht eine Seite vor diesem Artikel ein anderer mit der Überschrift: „Nur jeder 20. Evangelische

26 Die römisch-katholische Kirche in Deutschland, größer als die EKD, benötigt einen solchen Riesenapparat jedenfalls nicht.

weiß, wer der EKD-Chef ist.“²⁷ Es ist zur Zeit der bayerische Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm. Nur jeder 20. der befragten evangelischen Christen wußte das. Den Interviewten nannte man dann noch zur Hilfe vier Namen, nämlich (alphabetisch geordnet) Heinrich Bedford-Strohm, Wolfgang Huber, Margot Käßmann und Nikolaus Schneider und fragte sie, wer von ihnen jetzt Ratsvorsitzender sei. Es wurden also Bedford-Strohm und seine drei Vorgänger zur Auswahl gestellt. Jetzt tippten fast 29% auf Wolfgang Huber, 18,6% auf Heinrich Bedford-Strohm, 8 Prozent auf Nikolaus Schneider und 2% auf Margot Käßmann. Das sind insgesamt fast 57%. 43% hatten also auch jetzt nach Nennung von vier Namen gar keine Ahnung. Wäre nach dem Glauben gefragt worden, wäre das Ergebnis möglicherweise noch verheerender gewesen. Aber wenn die EKD zur deutschen Einheitskirche wird, dann wird alles besser? Zweifel daran sind und bleiben berechtigt. Es sind vielmehr die zu kritisieren, die Strukturdebatten erzwungen und die die Theologie sträflich vernachlässigt haben. Genau umgekehrt ist Martin Luther verfahren. Übrigens finde ich es nicht wichtig, ob unsere Gemeindeglieder die Namen von Ratsvorsitzenden der EKD kennen, sondern ob sie beten, ihren Glauben leben und die Freiheit eines Christenmenschen praktizieren.

7. Was soll werden?

Die Reformation war nicht so erfolgreich, wie sie hatte sein wollen. Denn sie wollte keine *Kirchenspaltung*, sondern eine *Kirchenerneuerung*. Die Spaltung trat ein, weil beide Seiten nicht bußfertig genug waren. Die Päpste forderten vom Kaiser, mit Gewalt die Reformation zu unterdrücken. Dazu fehlte dem aber die Macht. Die evangelischen Fürsten und Reichsstädte andererseits konnten sich 1530 nicht einigen, die geistliche Gewalt der Bischöfe zuzulassen, wenn diese die Predigt von der Rechtfertigung des Gottlosen durch Gott erlaubten. Beide Seiten verfolgten die Täufer, auch jene, die nur bestimmte Bibelstellen ernst nahmen. Darüber zu jubilieren, haben wir keinen Anlaß. Im Gegenteil. Wir müssen uns vielmehr fragen, wo wir heute durch „stete Selbstliberalisierung“ falsche Wege beschreiten.

Aber erinnern können wir uns. An Gutes und an Schlechtes. An Gelungenes und an Unvollkommenes. Wir halten uns an Jesus Christus und bitten den Dreieinen Gott um seinen Heiligen Geist, damit wir vor Irrwegen bewahrt werden. Und es geschieht ja auch viel Erfreuliches. Wir stehen unseren römisch-katholischen Geschwistern jetzt sehr viel näher als früher. Wir verstehen uns besser und finden das gut. Die Ausstellung in Torgau „Luther und die Fürsten“, die jetzt eröffnet wurde, kann uns helfen, uns auf 2017 vorzubereiten. Drei weitere Ausstellungen sollen noch hinzukommen, wie ich hörte. Und gerade ist ein Buch eines katholischen Theologen erschienen mit dem Titel „Unter dem

27 Vgl. „Sonntagsblatt“. (Vgl. oben bei Anm. 25) S.6.

Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern.²⁸ Damit wird Luthers theologische Arbeit unter einen für ihn zentralen Gesichtspunkt gestellt, daß nämlich Gott uns „unter dem Gegensatz verborgen“ ist und dadurch zugleich auch offenbart wird. Der Mönch Luther hatte aus der monastischen Theologie des frühen und aus der Mystik des späten Mittelalters ganz viel tief in sich aufgenommen. Augustinus und Bernhard von Clairvaux hat er neben anderen Theologen hoch geachtet und ihre Arbeit in seine Bibelauslegung integriert. Aber er hat andererseits den Einfluß des antiken Philosophen Aristoteles auf die mittelalterliche scholastische Theologie als eine verheerende Fehlentscheidung gebrandmarkt und sich davon deutlich distanziert.²⁹ Vor allem hat er nicht klein beigegeben, als die Institution Kirche ihn hinausschmiß, sondern hat weiter nach bestem Wissen und Gewissen Gottes Wort auszulegen versucht. „Martin Luther ist nicht aus der Kirche ausgetreten“.³⁰ Vielmehr wurde er exkommuniziert, aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen. Daran müssen wir uns erinnern.

Ein Staatssekretär des Bundeswirtschaftsministers soll gesagt haben: „Das Diskussionsniveau (in der Energiewirtschaft) sei teilweise unterirdisch, für den Energieexperten eine intellektuelle Beleidigung.“³¹ Das kann von oben herab behauptet und ganz ungerecht sein. Aber es kann auch sein, daß wir in verschiedenen Welten leben. Wir nehmen die Realitäten ganz unterschiedlich wahr und gewichten sie konträr. Was in der Politik unseres Landes vor sich geht, scheint sich genauso in unserer Kirche zu ereignen. Wo manche meinen, es werde an Symptomen gearbeitet, die nichts bewegen, die nur zu Macht und Einfluß führen sollen und die lediglich das Geltungsbedürfnis einzelner befriedigen, meinen andere, eine Wendung zu Verganem sei Zeitverschwendung und bringe gar nichts. Dann brauchte man aber auch weder eine Luther- noch eine Reformations-Dekade zu begehen. Die Konzentration auf reine Lehre und rechte Sakramentsverwaltung hat im 16. Jahrhundert Zukunft eröffnet. Das könnte heute genauso sein.

Die „Reformatoren“ in unserer Kirche, von denen Jan Fleischhauer ironisch spricht, denen das Kirchenvolk „zu rückschrittlich“ ist, sollten die Realitäten in unserem Land zur Kenntnis nehmen. Wenn seine Zahlen stimmen, daß seit fünfundvierzig Jahren acht Millionen aus unseren deutschen protestantischen

28 Verfasser ist Klaus *Unterburger*; die Schrift ist erschienen in der Reihe: *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 74, Münster 2015.

29 Vgl. Gerhard *Müller*, *Luther's Transformation of Medieval Thought: Discontinuity and Continuity*, in: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, edited by Robert *Kolb*, Irene *Dingel* and L'Uboimir *Batka*, Oxford 2014, S.105–114.

30 Von Gerhard *Müller* mit dem Untertitel: Hören Sie sich den Reformator doch erst einmal an: Eine brüderliche Ermahnung an Verfasser und Ausleger von „Dominus Jesus“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 19. April 2001, S.54.

31 In: *Der Spiegel* Nr. 21, 16.5.2015, S.60.

Kirchen ausgetreten sind, dann ist das etwa jeder Vierte. Selbst wenn diese Zahlen anders wären, so ist doch die christliche Sozialisation in unserem Land sehr schwach geworden. Immer wieder mußten wir uns auch in den zurückliegenden Jahrhunderten um christliche Bildung bemühen. Aber heute ist sie nach dem Verlust von Bibelkenntnis, Chorälen und Katechismen noch schwächer geworden. Dabei reden wir über Bildung unentwegt. Ein betretenes Schweigen wäre gelegentlich angebracht. Ein besseres Hören auf hilfreiche Stimmen „von außen“ wäre angebracht. Die da sprechen, was vielen „innen“ nicht gefällt, sind sie so etwas wie – wer kann das ausschließen? – „Propheten“ unserer Tage?

Noch bleibt Zeit. Gut zwei Jahre. Wir sollten nicht Kraft auf eine nutzlose Vergangenheitsbewältigung³² verschwenden, zumal die EKD sich um Hilfe für uns bemüht, ohne daß diese aber immer in den Gemeinden ankommt. Angemessen wäre es meines Erachtens, uns den wichtigen Themen im Denken Luthers zuzuwenden. Es könnten sich daraus – so Gott will – gute Anstöße für unseren Glauben und für unser Leben ergeben.

Woran liegt es, daß wir trotz unserer Sorgen nicht mehr Gottes Zuspruch suchen? Warum liegt uns das „Heilige“ so fern, daß viele Zeitgenossen es in Steinen oder Bäumen suchen? Ist der gerechte und barmherzige Gott so weit weg, weil sich lange Zeit kein erfrischender Platzregen des Wortes Gottes mehr über die Auen unserer Gemeinden ergossen hat? Vielleicht genügt es ja, wenn unsere Besinnung auf das Jahr 2017 uns ein so wichtiges Wort Martin Luthers in unser Gedächtnis brennt, das ich schon einmal zitiert habe: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit.“ Wir könnten diesem Satz nachdenken, ihn meditieren. Vielleicht sollten wir ihn sogar noch ein wenig radikalieren: „Wo Vergebung der Sünden ist, *nur* da ist Leben, *nur da* ist Seligkeit.“

An die Stelle von Strukturdebatten sollte die Anbetung Gottes treten, die uns Schauer über den Rücken laufen läßt und uns fit macht zur Nächstenliebe. An die Stelle von Oberflächlichkeit und Selbstgefälligkeit sollte wieder Mut zur Demut treten. Das Heilige, *den* Heiligen, wollen wir unterscheiden vom Bösen, den Martin Luther den Teufel nannte. Wo Geltungsbedürfnis in unserer Zeit eine Rolle spielt, ist bestimmt nicht Gottes Geist am Werk. Gottes Geist tröstet bekanntlich.³³ Jesus Christus ruft die Mühseligen und Beladenen zu sich,³⁴ auch die, die sich sorgen um seine Kirche.

32 Vgl. Gerhard Müller, *Bewältigte Vergangenheit!?*, in: ders., *Einsichten Martin Luthers* (wie Anm. 6) S.223–226.

33 Johannes 14, 26.

34 Matthäus 11, 28–30.

Jobst Schöne:

Was eine Lutherische Kirche nie aufgeben kann*

Die Themaformulierung mag manchem nach Abgrenzung, Selbstbehauptung und konfessioneller Erstarrung klingen. Sich in solcher Weise zu positionieren und zu behaupten sollte und darf aber unsere Sache nicht sein. Die Reformatoren, die von Luther geprägt waren, wollten ja auf etwas ganz anderes hinaus als darauf, eine neue, eigene Konfessionskirche zu etablieren. Sie wollten der *ganzen* abendländischen Christenheit ihres Zeitalters die Botschaft vom Heil wieder erschließen, Fehlentwicklungen abbauen und zur Sache, zum Evangelium, zu Christus rufen – nicht in Distanzierung von der Kirche, in der sie getauft, zum Glauben gekommen, in ihr Amt eingesetzt worden waren, sondern im Gegenteil: aus Liebe zu dieser so verunstalteten Kirche. Daß es dann schließlich anders kam und die abendländische Christenheit sich in verschiedene Konfessionskirchen aufspaltete, steht auf einem andern Blatt.

Aus der Themaformulierung kann man aber auch etwas anderes heraushören als einen negativen Unterton. Es soll ja um das gehen, was die lutherische Kirche, in der wir stehen, trotz ihrer unübersehbaren Mängel, Schäden, Schwächen und Irrwege so lieb und wertvoll macht, daß man nicht von ihr weichen möchte und weichen kann. Das herauszustellen ist das Ziel. Dabei geht es aber letzten Endes gar nicht um subjektive Empfindungen und Wertungen, also nicht um das, was mir als Einzelnem wichtig, unverzichtbar und bewahrenswert erscheint. Es geht um die *Kirche*, um ihren Auftrag, um das, was ihr anvertraut ist – für die *ganze* Christenheit! Dies Unverzichtbare zu erkennen, festzuhalten und zu bezeugen, muß uns am Herzen liegen. Denn ginge es verloren, so würde die ganze Christenheit Schaden nehmen. Es ist also ein „ökumenischer“ Auftrag, den Lutheraner, die an ihrem Bekenntnis festhalten, zu erfüllen haben. Es geht dabei nicht um Eigeninteresse, Selbstbehauptung und Abkapselung, wohl aber um Selbstvergewisserung.

Wir sind angesichts der Entwicklung, die die Kirchen in der westlichen Welt genommen haben, längst an dem Punkt, wo nicht *eine* Kirche auf Kosten der anderen gewinnen kann, sondern wo *ein* Untergang allemal auch andere mit in den Strudel zieht. So grotesk es ist: Austrittsimpulse, die von einer Kirche ausgehen (wie beispielsweise Mißbrauchsskandale oder Geldverschwendung) lösen eine Austrittswelle auch unter anderskonfessionellen Kirchgliedern aus. Und umgekehrt kann ein beispielhaftes Verhalten auf einer Seite die Sympathiewerte auch für die andere Seite steigen lassen. Kurzum, wir sitzen

* 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 26. Oktober 2014.

in *einem* Boot. Und wenn wir uns nun fragen, was uns denn zu bewahren aufgetragen ist, dann geht es dabei nicht (nur) um uns, sondern um das, was unverzichtbar bleibt für die *ganze* Christenheit, was es in ihr als ganzer und für sie als ganze festzuhalten gilt.

Dem einzelnen Christen, das wissen wir und erleben wir mitunter schmerzlich, kann die Gewißheit schwinden, am richtigen Ort in der Kirche Christi zu stehen. Von Wilhelm Löhe ist die Bemerkung überliefert, er würde, fände er eine „bessere“ als die lutherische Kirche, sofort und noch auf dem Sterbebett zu ihr konvertieren – und das bei all den Mängeln, die er in der lutherischen Kirche seiner Zeit reichlich feststellen konnte. Aber Löhe ist nicht konvertiert. Andere freilich sind es. Und solch ein Übertritt ist allemal ein Zeichen dafür, daß in der bisherigen kirchlichen Einbindung ein für den Konvertiten entscheidendes Defizit aufgetreten ist, das ihn schließlich „entwurzelt“ hat. Ein Defizit, so gewichtig, daß es durch andere Vorzüge (die man in der bisherigen Kirche durchaus wahrnehmen konnte und nun gegebenenfalls preisgeben muß) nicht kompensiert wird. Was sich aber in der Regel bei einer Konversion ändert, ist das Verständnis des Heils, das uns Gott schenken will: woher es kommt, worauf es beruht, was es umschließt.

Unter diesem Gesichtspunkt ist nun nach dem zu fragen, was für eine lutherische Kirche und die Christen in ihr unaufgebbar sein wird und sein muß. Also nach dem, was sie so lieb und wertvoll macht, daß man keinesfalls von ihr weichen möchte und kann – trotz aller Defizite und Entstellungen, die sie in ihrer derzeitigen Gestalt aufweist. Im folgenden werden sechs Punkte aufgeführt, an denen ich vorrangig das Unaufgebbare festmachen möchte, auf dem die Kirche beruhen muß, will sie ihrem Auftrag gerecht werden.

1. Die Heilige Schrift als das Wort Gottes in Gesetz und Evangelium

Die lutherische Reformation hat die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als höchste Norm für Lehre und Praxis der Kirche bezeugt. Zur „einigen Regel und Richtschnur“ (*unica regula et norma*) ist sie in der Konkordienformel von 1577 erklärt worden, der alle „anderen Schriften... der alten oder neuen [!] Lehrer, wie sie Namen haben“¹ unterworfen sind (also auch die Martin Luthers, auf dessen Person die Kirche damals weniger fixiert war als heute, denn sie nahm von seinem gewaltigen Opus am Ende nur die Katechismen und die Schmalkaldischen Artikel als bindend an!).

Diese Heilige Schrift ist aber nicht allein Norm und Maßstab für Lehre und Leben. Sie ist zugleich auch das „Wirkmittel“, das Instrument, durch das der Heilige Geist handelt, Glauben weckt und stärkt, auch heute. Wo dieses Wort Gottes verkündigt und aufgenommen wird, entsteht die Kirche – auch heute.

1 Konkordienformel, Epitome, Von dem summarischen Begriff § 2, BSLK 767f.

Die Heilige Schrift ist daher weit mehr als ein historisches, den Bedingungen ihrer Entstehungszeit unterworfenen Dokument, das allein historisch-kritisch zu lesen und auszulegen wäre. Sie ist – ungeachtet ihrer aus unterschiedlicher Entstehungszeit und Verfasserschaft resultierenden Vielfalt – letztendlich eine Einheit, ein Ganzes, das von Christus her (als Mitte und Zielpunkt der Schrift) zu fassen und auszulegen ist, auch wenn das heute z.T. vehement bestritten und für nicht konsensfähig erklärt wird; nicht Menschenwort nur, sondern in allen Teilen Gottes Stimme und Wort, der heute und jetzt durch die Schrift zu uns spricht und sich uns offenbart. Dem hat alle Auslegung und Verkündigung Rechnung zu tragen, darf sich also nicht *über* die Schrift erheben, sondern muß sich *unter* sie stellen. „Kanonische Exegese“ dieser „inspirierten“ Texte ist daher angemessen.² Diese Heilige Schrift „*wird*“ uns nicht nur zu Gottes Wort von Fall zu Fall, je nach unserer Empfangsbereitschaft, sondern sie „*ist*“ und bleibt es a priori.

Redet uns Gott aber in dieser Heiligen Schrift an, so geschieht das nach lutherischem Verständnis in zweifacher Redeform, die genau zu unterscheiden ist: als *Gesetz* und als *Evangelium*, als Forderung und Geschenk, in Anklage und Freispruch, als „Töten und Lebendigmachen“.³ Diese Erkenntnis der lutherischen Reformation, diese Unterscheidung der unterschiedlichen Redeweise ist der unaufgebbare Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift: so muß sie gelesen, verkündigt, angewandt, geglaubt werden. Eine Vermischung oder Verwechslung beider Redeweisen Gottes führt zu „Schwärmerei“ (d.h. dem untauglichen, zum Scheitern verurteilten Versuch, die Welt mit dem Evangelium regieren zu wollen) und/oder zur „Gesetzlichkeit“ (die das Evangelium in ein Gesetz verkehrt, auf seine Erfüllung durch Menschen und damit auf seine Leistungen abhebt und sie einfordert, ohne ihm Hilfe durch Freispruch und Vergebung zu gewähren, ihn damit aber überfordert und quält). Die „Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart“⁴ ist eine bleibende und ständige Gefahr.

2. Das biblische Menschenbild und die Macht der Sünde

Die recht verstandene Heilige Schrift vermittelt uns ein Menschenbild, das unbequem werden kann, aber realistisch und ungeschminkt ist. Im Gegenüber zu dem (im Gesetz) uns fordernden Gott muß sich der Mensch als gefallene, von Gott abgefallene Kreatur erkennen, zu Selbsterlösung und Vollkommenheit aus

2 Wie beispielhaft vorgeführt von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. in „Jesus von Nazareth I“ Freiburg 2011.

3 Von Melancthon wiederholt verwendetes Begriffspaar „mortificatio/vivificatio“, z.B. in Apologie XII, § 46, BSLK 260. Vgl. auch Jobst *Schöne*, „Töten und Lebendig machen – Wie der Sünder zum Heiligen wird“, in: Lutherisch glauben, Heft 2, hg. von Karl-Hermann Kandler, Neuendettelsau 2002, S.83f.

4 Buchtitel einer nach wie vor aktuellen Veröffentlichung von Manfred Josuttis, München 1966.

eigener Kraft schlechterdings unfähig. Hier lautet das entscheidende Stichwort „Ersünde“ und beschreibt damit den Zustand, in dem wir uns unausweichlich befinden: „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia“ (daß wir „voll böser Lust und Neigung, ... kein wahre Gottesfurcht, kein wahren Glauben an Gott von Natur haben können“).⁵ Der Begriff „Ersünde“ ist mißverstanden, wenn ihm beigelegt wird, daß damit dem Menschen jede Fähigkeit abgesprochen werde, im zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen, ökonomischen und sonstigen weltlichen Bereich auch Gutes zu tun und zu bewirken. So weit ist das lutherische Verständnis von Erbsünde nie gegangen, sondern hält durchaus den Menschen für dazu fähig, dank eines „etlichermaßen“ freien Willens und seiner Vernunft. Er erreicht aber nie mehr als eine „*justitia civilis*“ und keine „*justitia spiritualis*“, die ihn vor Gott freisprache.⁶

Mit dem lutherischen Erbsündenverständnis ist aber auch eine eindeutige Absage an das aufklärerische Menschenbild gegeben, das wir in vielfältigen Schattierungen heute überall antreffen, im landläufigen Machbarkeits- und Fortschrittsglauben, in der Resozialisierung von Straftätern, in der Pädagogik und auf vielen anderen Gebieten. Diesen Optimismus bezüglich des Menschen und seiner Fähigkeit zum Guten haben merkwürdigerweise auch die Katastrophen des 19. und 20. Jahrhunderts nicht zu erschüttern vermocht. Die Aufklärung führte in die Schrecken der französischen Revolution, erweckte den Marxismus, lieferte die Ansätze, auf denen sich die Barbareien des Nazismus, Stalinismus und Maoismus entfalten konnten – und noch immer glaubte und glaubt man, der Mensch sei im Kern gut und nur die Lebensbedingungen machten ihn böse. Die Heilige Schrift aber lehrt uns: „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“ (1. Mose 8, 21). Belege für die Realität der Erbsünde liefert die Geschichte und das Geschehen in der Gegenwart in Hülle und Fülle. Dieses „pessimistisch“ (besser: realistisch) bestimmte Menschenbild hat die lutherische Reformation klar hervorgehoben, deutlicher als es andere Konfessionen zum Ausdruck bringen. Es ist für eine lutherische Kirche unaufgebbar und meines Erachtens mit dem römisch-katholischen Verständnis von Natur und Gnade und ihrem Ergänzungsverhältnis zueinander bleibend unvereinbar.

3. Wie Gott seine Welt und seine Kirche regiert

Das biblische Gottesbild hat zwei Seiten: Es zeigt uns einerseits den verborgenen, unerforschlichen, rätselhaften Gott (*Deus absconditus*), dessen Zorn, Gericht und Strafe wir zu fürchten haben; und andererseits den erbarmenden, gnädigen, liebevollen Gott, der in Christus Mensch wurde, um uns zu erlösen – das ist der „offenbar“ gewordene Gott (*Deus revelatus*), der

5 CA II, BSLK 53.

6 Vgl. CA XVIII, BSLK 311f.

uns den Blick in Gottes Herz und eigentlichen Willen erlaubt. Beiden Seiten Gottes begegnen dem derzeitigen Menschen: in den Schicksalsschlägen, die ihn treffen; und in dem Erbarmen, das ihm verkündigt und zugeeignet wird. Dabei läßt sich Gott aber nicht „aufteilen“, sondern bleibt der eine, lebendige Gott, der uns gegenüber tritt, der durch Gesetz und Evangelium zu uns redet, uns zu Buße (=Umkehr zu Gott) und Glauben (= Vertrauen auf seine Barmherzigkeit) locken will.

Dem Doppelaspekt des Gottesbildes korrespondiert die doppelte Weise, in der Gott die Welt und seine Kirche regiert. Er weiß, daß die menschliche Fähigkeit und Neigung zum Bösen in Schach gehalten werden muß. Dazu gebraucht er Gesetz und Rechtsprechung, Strafandrohung und ggf. Gewaltanwendung, wie sie im Staatswesen (dem „Reich zur Linken“) praktiziert werden müssen, um Ordnung und irdische Gerechtigkeit einigermaßen zu sichern und dem Chaos zu wehren.

Liebe, Erbarmen, Gnade, Vergebung hingegen sind die Weisen, in seiner Kirche („Reich zur Rechten“) zu regieren und Menschen zu sich zu ziehen. Beide „Reiche“ beherrscht und regiert ein und derselbe Gott, nur eben auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlicher Zielsetzung. Und beide „Reiche“ dürfen nicht vermischt werden, wenn sie nicht beide Schaden nehmen sollen. Staat und Kirche folgerichtig zu trennen gibt beiden die Freiheit, auf je ihre Weise den Menschen zu dienen. Vermischt man sie aber (wie es beispielsweise im Islam geschieht, wie es aber ansatzweise auch passiert, wenn Kirchen zu „Staatskirchen“ werden und vom Staat abhängig sind), so wird schnell im Namen der Religion Unrecht und Gewalt ausgeübt (wie z.B. in Genf zur Zeit Calvins) und am Ende die Kirche dem Staatswohl dienstbar gemacht oder der Staat zum vermeintlichen „Gottesstaat“. Die Unterscheidung der beiden Regierweisen Gottes und die daraus folgende Trennung von Staat und Kirche gehört zum Unaufgebaren für eine lutherische Kirche.

4. Die Menschwerdung Gottes und des Menschen Heil.

Von Gott bekennt die Kirche in Nicaenischen Credo, daß er in Jesus Christus „um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen vom Himmel kommen ist und leibhaftig worden durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und Mensch geworden“. Auf diesem Geschehen beruht das Erlösungswerk Christi, sein Leiden, Sterben, seine Auferstehung, seine Auffahrt, sein Kommen am Ende der Tage. Die Alte Kirche hat dies alles in das christologische Dogma gefaßt, die lutherische Reformation hat diese Christologie ohne Abstriche aufgenommen. Aus ihr geht die lutherische Lehre vom Heil, die Soteriologie, hervor. Beide sind unlösbar verknüpft, nicht voneinander zu trennen: Die Menschwerdung Gottes zielt auf unsere Erlösung, unser Heil, und geschieht einzig „um unserer Seligkeit willen“.

An dieser Stelle schlägt gleichsam das Herz lutherischer Reformation, nämlich bei der christologisch begründeten „Rechtfertigung“ des sündigen Menschen allein um Christi willen, allein aus Gnaden, allein durch den Glauben (an Christus und sein Werk). „Rechtfertigung“ ist heute ein mißverständliches und mißverstandenes Wort, meint aber den Freispruch von Schuld und Sünde ohne eigene Leistung und eigenen Beitrag, rein passiv empfangen, „von außen“ zugesprochen und zugeeignet. Dabei ist „Rechtfertigung“ nicht eine Lehre, die mit dem Intellekt begriffen und reflektiert werden muß, sondern ein Geschehen, ein Vorgang, der sich am Menschen und im Menschen vollzieht. Rechtfertigung setzt das Sünder-Sein des Menschen, seine Sündenerkenntnis (d. h. Erkenntnis seiner Erlösungsbedürftigkeit) voraus. Er ist und bleibt ein „peccator“, wird aber in Gottes Augen und durch seinen Freispruch zum „justus“, zum Gerechten dank der Erlösung, der Vergebung, die Christus uns stellvertretend erworben hat. Der Begriff „Stellvertretung“ hat hier zentrale Bedeutung, er verknüpft Christologie und Soteriologie.

Die reformatorische Formel „*simul justus et peccator*“ beschreibt dann den gerechtfertigten Christen. Seine „Heiligung“ (= Umformung zu einem Menschen, der gerecht lebt in Gedanken, Worten und Werken) soll und wird ansatzweise und bruchstückhaft geschehen, im irdischen Leben aber nicht vollkommen sein. „Heiligung“ in diesem Sinne darf nicht zur Grundlage und Voraussetzung der Rechtfertigung erklärt werden, sondern folgt als „Frucht“ aus ihr, entspringt ihr also, aber bewirkt sie nicht. Diese strikte Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung und die unumkehrbare Vorordnung der Rechtfertigung vor der Menschen Heiligung – so weder von Rom noch von den reformierten Kirchen und den ihnen verwandten Konfessionen akzeptiert – ist eine der unaufgebbaren Positionen lutherischer Lehre und Praxis. Gerechtfertigt, d. h. ein „justus“ wird der Mensch *allein aus Gnaden, allein durch den Glauben* (= Vertrauen auf das in Christus zur Realität gewordenen Erbarmen Gottes), *allein um Christi willen*. Anschaulich wird dies im Bild vom „fröhlichen Wechsel“ (Luther): Schuld wird gegen Unschuld, Sünde gegen Gerechtigkeit, Verderbnis gegen Reinheit, Tod gegen Leben getauscht. Dies kann der mit Christus verbundene Mensch erlangen. Sein Glaube (um es ganz klar zu stellen) *bewirkt* dabei nicht das Heil, die Erlösung, auch nicht teilweise durch Ergänzung des göttlichen Wirkens, sondern *ergreift* das Heil, nimmt es als ihm von Gott geschenkt entgegen. Diese „Zuwendung“, dieser „Zuspruch“ erfolgt durch die von Gott gesetzten Mittel, die seiner Kirche anvertraut sind: Wort und Sakrament.

5. Die heiligen Sakramente und der Gottesdienst

Rechtfertigung und Sakramente gehören untrennbar zusammen. Ohne die Sakramente bleiben die Früchte des Erlösungswerkes Christi in der Vergangenheit. Luther sagt: „Dies [ist] der Taufe Kraft, Werk, Nutz, Frucht

und Ende [= Ziel], daß sie selig mache... Selig werden... nichts anders heißet, denn von Sunden, Tod, Teufel erlöset in Christus' Reich kommen und mit ihm ewig leben".⁷ Und vom Abendmahl: „Denn obgleich das Werk am Kreuz geschehen und die Vergebung der Sünd erworben ist, so kann sie doch nicht anders denn durchs Wort [= Christi wirksames Einsetzungswort] zu uns kommen. Denn was wußten wir sonst davon, daß solchs geschehen wäre oder uns geschenkt sein sollte, wenn man's nicht durch die Predigt oder mündlich Wort furtrüge? ... Nu ist je das ganze Evangelion und der Artikel des Glaubens: ‚Ich gläube eine heilige christliche Kirche, Vergebung der Sunde‘ etc. durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns furgelegt“.⁸ Die Sakramente hängen ganz am Wort Gottes. Fällt dieses, so fallen auch sie! Nun aber vollzieht, bewirkt, schafft das Wort, was es aussagt, denn Christus ist in diesem Wort selbst zugegen und spricht in menschlicher Sprache. Es ist, mit Luther zu reden, ein „Tätelwort“ – Tatwort, das ganz real setzt, wovon es redet.

Dies realistische Verständnis von der vollziehenden Wirkung des göttlichen Wortes – in der Verkündigung sowohl wie in der konsekratorischen und zusprechenden Anwendung – kennzeichnet Luthers Position, nicht weniger aber auch die der lutherischen Kirche. So glaubt, lehrt und bekennt sie die Realpräsenz Christi zu unserm Heil: ER predigt, ER tauft, ER absolviert, ER setzt seinen Leib und sein Blut gegenwärtig, daß es ausgeteilt und empfangen werde.

Geht dies Bekenntnis zur Präsenz Christi in seinem Wort und zur Realpräsenz seines Leibes und Blutes in, mit und unter dem Brot und Wein verloren und wird es auch im Vollzug nicht mehr glaubwürdig bezeugt, sondern auf eine irgendwie geartete, diffuse „Personalpräsenz“ „im Geiste“ reduziert (wobei durch geschickte Formulierung verschleiert wird, wie weit man vom Glauben und Bezeugen der leibhaften Gegenwart des Herrn schon abgerückt ist), dann verliert die Kirche das, was sie zur Kirche im vollen Sinne macht: Volk Gottes zu sein, in dessen Mitte Christus selbst gegenwärtig ist und sein Heiliger Geist in uns wirkt. Es geht also um das, wovon die Kirche lebt oder – wenn es ihr verloren geht – sterben muß.

Weil aber die Kirche aus Wort und Sakrament hervorgeht, ist der Gottesdienst, in dem diese Gaben Gottes „praktiziert“, verkündigt und angenommen werden, der Mittelpunkt allen Lebens lutherischer Kirche. Dies schließt die Praktizierung der Beichte und Absolution ein, durch die uns die Rückkehr in die Taufgnade erschlossen wird, wenn dem bußfertigen, reuigen Sünder in von Gott verliehener Vollmacht die Vergebung gültig und wirksam übereignet wird. Solche Beichte und Absolution ist den Kirchen des Westens

7 Gr. Katechismus, Taufe § 24f, BSLK 695f.

8 Ebd., §31f, BSLK 713.

heute weithin oder ganz verloren gegangen. Als Ersatz hat sich die Vorstellung vom nur noch freundlich-liebevollen Gott eingeschlichen, der nie mehr zürnt, straft, richtet – bei ihm sind alle „angenommen“, so wie sie eben sind und wie sie bleiben können – und bedürfen dann keiner Versöhnung, keiner Reue, keiner Beichte und Absolution mehr, was schon Claus Harms (1817) zu der spöttischen Feststellung veranlaßte: „Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im sechzehnten Jahrhundert; im neunzehnten hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit“.⁹

6. Das Hirtenamt und die Kirche

Als letzten Punkt in der Aufzählung der für Lutheraner unaufgebbaren Positionen muß das Amt der Kirche genannt werden, eingebettet in die Gemeinschaft, die wir die Kirche nennen. Als „Gemeinschaft der Heiligen“, lateinisch „*communio sanctorum*“, bekennen wir sie im Credo Apostolicum, wissen aber, daß diese *communio* ursprünglich die Teilhabe an den heiligen Dingen meinte, sprich den Gaben des Sakraments. In der Tat: Aus Wort und Sakrament geht die Kirche hervor, baut sich der „Leib Christi“ auf. Denn die Kirche entsteht ja nicht aus dem Entschluß von Menschen, sich zum Zweck gemeinsamer Religionsausübung zusammenzutun (so sah es Schleiermacher), vielmehr bringen das in ihr verkündigte Wort und die in ihr gespendeten Sakramente den Glauben und somit die Gläubigen erst hervor und inkorporieren sie in das Volk Gottes, den Leib Christi. Nicht die Gläubigen „machen“ die Kirche, sondern die Kirche „macht“ Gläubige mittels der ihr anvertrauten Gaben Gottes Wort und Sakrament. So verdankt sich die Kirche als *congregatio sanctorum* ganz und gar dem Handeln und Reden Gottes, ist „*creatura verbi divini*“.

Um aber die Gaben Gottes, Wort und Sakrament, an den Menschen zu bringen und in Menschen den Glauben zu pflanzen und zu stärken, hat Christus seiner Kirche „Hirten“ gegeben und das Amt gestiftet, das sie ausüben. An der Stiftung dieses Amtes durch Christus selbst durch die Berufung und Sendung der Apostel muß die Kirche unbeirrt festhalten und kann darin nicht eine menschliche Erfindung sehen. Die Auffassung, dies Amt gehe hervor aus dem „Priestertum der Gläubigen“ und sei nur eine von dort kommende Beauftragung, die lediglich der guten Ordnung geschuldet sei, ist zwar gut pietistisch, nicht aber Lehre der lutherischen Kirche (und deshalb schon gar nicht in ihren Bekenntnisschriften zu finden). Vielmehr ist die Verkündigung und Sakramentsverwaltung (immer „*vice et loco Christi*“ ausgeübt) solchen Amtsträgern anvertraut, die Christus einsetzt. Sie tragen Verantwortung für die

⁹ Zitiert nach Hans Preuß, *Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit*, Erlangen 1936, S. 281.

gewissenhafte, unverfälschte Ausrichtung ihres Dienstes. Ihr Auftrag und ihre Vollmacht geht zurück auf die Apostel, die Christus unmittelbar berufen hat.

Auftrag und Vollmacht werden heute durch die Ordination weitergegeben, in der Christus mittelbar (durch bereits ordinierte Amtsträger) handelt. Die Kirche steht in der Pflicht, die Eignung der zu Ordinierenden zu prüfen und das Amt nur denen zu übertragen, die es nach Christi Willen führen sollen (was aus der Sicht der Alten Kirche, der Mehrheit der heute existierenden Kirchen und der bekenntnisbewußten lutherischen Kirchen eine Ordination von Frauen ausschließt). Die Handauflegung, die bei der Ordination erfolgt, ist ein wertvolles Zeichen der Kontinuität durch die Jahrhunderte hindurch, kann aber die Kontinuität, die „Sukzession“ der Lehre nicht ersetzen, sondern begleitet sie.

Dies apostolische Hirtenamt, auch „Predigtamt“ genannt, hat stets dienenden Charakter, ist nicht zu Herrschaft und Machtausübung bestellt, sondern bezieht seine Autorität allein aus dem Wort Gottes, das sich selbst glaubende Annahme verschafft. Amtsträger und Gemeinde der Gläubigen sind einander zugeordnet, das eine kann und soll ohne das andere nicht bestehen.

Nun haben aber weder die Heilige Schrift als solche noch der von ihr bestimmte Gottesdienst, weder Liturgie noch Predigt, weder das kirchliche Amt noch die – wie auch immer organisierte – Gemeinde ihren Endzweck in sich selbst, sondern dienen dem Lob Gottes und der Rettung von Menschen in das ewige Heil. So läßt sich schließlich das Unentbehrliche, das nie Aufzugebende, das zu keiner Disposition Stehende, das, was der Kirche aufgetragen bleibt, in Herz und Sinn der Menschen zu bringen, kaum konzentrierter und zugleich besser fassen als mit Luthers Erklärung des Zweiten Artikels des Credo Apostolicum:

„Ich gläube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrauen Maria geboren, sei mein HERR, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben, gewonnen von allen Sunden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben, auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihme lebe und ihme diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regieret in Ewigkeit; das ist gewißlich wahr“.¹⁰

Diesen Glauben festzuhalten, daraus zu leben und darauf zu sterben – das ist lutherisches Christentum, auf Christus konzentriert. Kann eine lutherische Kirche davon abweichen?

10 *Luther*, Kl. Katechismus, Der Glaube, Zweiter Artikel § 4, BSLK 511.

Umschau

Gert Kelter:

„Es ist zum katholisch werden!“¹

Oder: Was hält mich davon ab?

1. Einleitung: Der Stoßseufzer von Christa Meves

„Es ist zum katholisch werden!“ – Dieser Stoßseufzer wird der in Uelzen lebenden Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeutin Christa Meves zugeschrieben, die 1973 bis 1984 berufenes Mitglied der EKD-Synode war und dann 1987 genau dies tat, was sie mal seufzte, nämlich katholisch wurde. Oder genauer gesagt: römisch-katholisch, was freilich ein Unterschied ist.

Was Meves beseufzte, waren die „üblichen Verdächtigen“ unter den Mißständen, die man von konservativer Seite dann häufig benennt: Zunehmende Politisierung der Kirche, Liberalisierung und Verweltlichung, Frauenordination und Feminismus, Stellung zur Homosexualität, Rolle der Familie, Rolle der Frau, Amtsvergessenheit usw. Ich räume gerne ein, daß mir der Stoßseufzer von Frau Meves irgendwie bekannt vorkommt und ich gar nicht verhehlen will, daß ich für einen solchen Gedanken, geboren aus Frust und vermeintlicher Perspektivlosigkeit, aus der Erfahrung, mit den eigenen Überzeugungen, die man für die eigentlich kirchlichen und biblischen hält, immer weiter in eine Minderheitenposition gedrängt zu werden und mich zunehmend fremd in der eigenen Kirche zu fühlen, ein gewisses Verständnis aufbringen kann. Wenn Bleiben – aus welchen Gründen auch immer – nicht möglich scheint, sucht man Fluchtwege. In Gedanken, seufzenden Worten und gelegentlich auch in Werken. Und solange man noch nicht römisch-katholisch geworden ist und vertiefte, praktische und lebenswirkliche Inneneinsichten der römischen Kirche, insbesondere in Deutschland, gewonnen hat, mag sie einem dann durchaus als Hort der alten Wahrheit und der bewährten Sitten, der heiligen Ordnungen und gesunden Moral erscheinen. Und das war es ja auch vordringlich, was bei Christa Meves und anderen Konvertiten zumindest ursprünglich solche Konversionsgedanken einmal aufkommen ließ.

Nun soll es hier aber nicht um eine kontroverstheologische oder konfessionskundliche Entfaltung des lutherisch/römisch-katholischen Gegensatzes gehen. Der Meves'sche Stoßseufzer wurde nur deshalb als Titel gewählt, weil ich meine, an diesem Ausspruch, seinen Motiven und seinen Konsequenzen

¹ Gemeindevortrag aus dem Jahr 2010. Gehalten in Molzen und Berlin-Wilmersdorf. Überarbeitete Fassung, bei der der Vortragsstil größtenteils beibehalten wurde.

verdeutlichen zu können, daß die evangelisch-lutherische Kirche zwar sicherlich nicht das himmlische Jerusalem auf Erden ist, daß damit aber noch längst nicht gesagt ist, weshalb man vielleicht dennoch und trotzdem und ganz und gar alternativlos lutherisch bleiben müßte.

Ja – auch die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) weiß sehr wohl, so heißt es in einer von Bischof Dr. Jobst Schöne herausgegebenen Selbstdarstellung der SELK, „daß sie selbst weder vollkommen noch unfehlbar ist. Sie muß in ihrer eigenen Mitte noch viel mehr Bereitschaft entwickeln, von allem echten geistlichen Leben in anderen Teilen der Christenheit zu lernen, sich über alles Gemeinsame zu freuen, größere Liebe zu üben (auch gegen die, die von ihr getrennt sind), eifriger zu beten, in der eigenen Kirche zu bessern, was nicht in Ordnung ist.“² Und nun könnte man sicherlich diese Liste noch lange fortsetzen, aus unterschiedlichen Blickrichtungen und mit unterschiedlichen Schwerpunkten.

Zu diesen unterschiedlichen Blickrichtungen kann es übrigens durchaus auch gehören, daß mancher den Meves'schen Stoßseufzer vielleicht besser nachvollziehen könnte, wenn er lautete: „Es ist zum evangelisch-landeskirchlich“ oder wahlweise „zum baptistisch oder charismatisch werden“ oder sogar auch: „es ist zum Austreten“ oder „es ist zum Freidenker werden“. Ich denke, es ist mir nicht wirklich gelungen, so zu tun, als lägen mir alle genannten Optionen emotional selbst in gleicher Weise nahe. Mit einem bestimmten Grad an Verständnis und Einfühlungsvermögen kann ich aber durchaus alle genannten Fluchtalternativen – jedenfalls aus der Sicht derer, die sie vielleicht für sich schon in Erwägung gezogen haben, – begreifen.

Und gerade, weil das so ist, weil mir das nicht völlig fremd ist, weil ich in meiner eigenen Biographie aus der unierten Landeskirche in die evangelisch-lutherische Kirche in Gestalt der SELK geführt wurde und es immer Resultate theologischer Reflexionsprozesse bei mir waren, die mich zum Gehen und eben auch zum Bleiben bewogen haben, liegt mir auch die Frage sehr nahe, die sich aus dem Stoßseufzer in seiner Umkehrung ergibt. Nämlich: Aus welchen Gründen muß ich aber vielleicht dennoch und trotzdem lutherisch bleiben?

2. Das Wesen des Evangeliums als Alleinstellungsmerkmal der evangelisch-lutherischen Kirche verstehen

Nur wenn man sich diese Frage selbst zureichend und prinzipiell überzeugend beantworten kann, wird man davor bewahrt bleiben, mit einer Art innerer Kündigung, halbherzig, mit Seufzen und Leidensmine die kirchliche Wirklichkeit, so beklagenswert sie ja manchmal auch sein mag, nur zu ertragen.

2 Jobst Schöne, Von Glauben und Lehre der lutherischen Kirche. in: Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK). Eine Informationsschrift. Hannover 19954. S.37 [Schöne-SELK].

Und nur dann wird man auch die Kraft haben, überzeugt und überzeugend, fröhlich und mit Rückenfreiheit innerhalb und außerhalb der Kirche das Evangelium zu bezeugen. *Das* Evangelium, nicht irgendeines. Und dann wird man auch sich selbst gegenüber rechenschaftsfähig Wesentliches von weniger Wesentlichem und dies von Unwesentlichem unterscheiden können.

Ich bin davon überzeugt, daß unsere Kirche als noch einigermaßen nennenswerte Größe erst dann wieder geistlich und statistisch wachsen wird, wenn Pastoren und Gemeinden, jeder Einzelne, diese Frage für sich beantworten kann: Warum muß ich lutherisch bleiben? Noch eine Zwischenbemerkung: Bei der Durchsicht der mir jährlich aus den Gemeinden des Sprengels Ost zugehenden Jahresstatistiken stelle ich fest, daß eigentlich so gut wie nie ein Austritt mit theologischen Problemen begründet wird, sondern in geschätzten 90% vermerkt ist: „Wegen Wegzuges in eine Gegend, wo es keine Gemeinde der SELK gibt.“ Oder: „Wegen Heirat mit einem Glied der Landeskirche“. Oder: „Durch Konfirmation in der Landeskirche, da die SELK-Gemeinde zu weit weg war“.

Was steckt dahinter? Ich meine, hier läßt sich genau dies erkennen: Kirchglieder der SELK, die sich die Frage nicht selbst schlüssig beantworten können, warum sie bewußt konfessionell-lutherisch bleiben müssen, bzw. Christen, die mit „lutherisch“ etwas verbinden, was es in der Tat in anderen Kirchen auch gibt, die also das Alleinstellungsmerkmal – würde man in der Wirtschaft sagen – unserer Kirche entweder nie gekannt oder verstanden und durchdrungen haben, sehen dann keinen Grund zum Bleiben, selbst wenn sie gar nicht zutiefst unzufrieden, explizit anderen Glaubens oder furchtbar frustriert sind.

Mir geht es also darum, dieser Frage nach dem geistlich-theologischen Alleinstellungsmerkmal auf den Grund zu gehen.

3. Der homo faber als Prototyp des modernen Menschen

Bei ihrer ersten Kandidatur zum Bundespräsidentenamt wurde Gesine Schwan, die sich als junge Frau erst taufen ließ, und zwar in der römisch-katholischen Kirche, in einem Interview von dem sichtlich irritierten Journalisten gefragt: „Aber warum denn ausgerechnet katholisch?“ Gesine Schwan antwortete sinngemäß und theologisch offenbar gut bewandert und durchdacht: Mir ist das katholische Menschenbild einfach sympathischer gewesen als das lutherische, wo man immer und ständig Sünder ist und bleibt und keine eigenen Kräfte und Möglichkeiten hat, selbst etwas zu tun und als selbstbestimmtes Wesen mitzuwirken. Mich hat das begeistert, weil Frau Schwan hier den Nagel auf den Kopf getroffen hat.

Seiner Natur und seinem Wesen nach will der Mensch frei sein, selbstbestimmt, unabhängig. Die Bibel bezeugt schon auf ihren ersten Seiten:

Auch unabhängig von Gott, frei, seine Gebote zu halten oder sie nicht zu halten. Das Wort, das die Bibel für diese Grundhaltung des Menschen verwendet, lautet freilich „Sünde“. So wird das Streben nach möglichst uneingeschränkter Selbstbestimmung charakterisiert. Als Gott-Losigkeit. Und wie diese selbstbestimmte Menschheitsgeschichte der Freiheit dann weiterging, von Abel zu Babel und bis heute, ist bekannt.

Den „natürlichen Menschen“ bedrückt dieser Zustand als solcher allerdings keineswegs. Allenfalls dessen Folgen, die er mit diesem Zustand aber gar nicht in Verbindung bringt. Ein schönes, eigentlich sehr harmloses und sogar humorvolles Beispiel ist die Plakataktion des Deutschen Handwerks. Da heißt es auf einem Plakat: „Im Anfang waren Himmel und Erde – den ganzen Rest haben wir gemacht: Das Handwerk.“ Nicht bedrückt, geradezu beglückt und stolz bekundet das Handwerk: Der Mensch ist seines Glückes Schmied. Schmied heißt auf Latein „faber“. Der homo faber ist der Mensch, der mit eigener Kraft, durch sein Nachdenken, seine Willens- Planungs- und Schaffenskraft sein Leben im Griff hat und den Sinn seines Lebens in seiner Lebensleistung sieht. Max Frisch hat in seinem gleichnamigen Roman die Tragik des Technikers, Maschinenbauingenieurs und maschinengläubigen Walter Faber, der nicht zufällig so heißt, beschrieben und auf die Grenzen und die Problematik und die tragischen Verstrickungen des modernen „selfmade-Menschen“ eindrücklich aufmerksam gemacht.

In diesem Roman kommt es zu einem – allerdings ganz unwissentlichen und selbstverständlich – ungeplanten Inzest der Hauptperson des Walter Faber mit seiner leiblichen Tochter, von deren Existenz er aber erst nach deren Unfalltod erfährt, an dem er sich die Schuld gibt. Ich bin kein Germanist oder Frisch-Kenner, weiß also nicht zu beurteilen, was Max Frisch „uns eigentlich damit alles sagen“ wollte. Meine, vielleicht aus germanistischer Sicht zu theologisch geprägte Interpretation lautet: Der Inzest steht symbolisch für die Sünde und den Tod als Folge der Sünde, für die unvermeidliche Konsequenz, die sich einstellt, wenn der homo faber als eigener Herr sein Schicksal in die eigenen Hände nimmt und an seinem eigenen Leistungsprinzip gnadenlos scheitert. Faber gibt sich alle Schuld, versucht noch einmal, aus eigener Kraft wieder alles gut zu machen, indem er die Mutter seiner Tochter, mit der er sich auf einen Schwangerschaftsabbruch geeinigt hatte, weshalb er von der Existenz der Tochter, die nämlich nicht abgetrieben wurde, nichts wußte, aber kann sich selbst nicht begnadigen und scheitert. Das Buch endet mit der Schilderung der Magenkrebsoperation Fabers und bricht dann ab.

Und nun frage ich: Ist das alles religiöses Gerede, welt- und wirklichkeitsfremde literarische Fiktion? Oder haben wir hier nicht die Situation des natürlichen Menschen ohne Gott und Gnade sehr drastisch aber zutreffend vor Augen? Des Menschen ohne Gott und Gnade, der in seinem Scheitern bei dem Versuch, seines eigenen Glückes Schmied zu sein, sein eigener Herr zu sein,

auf die Gnade anderer Menschen und auf seine eigene Gnade zurückgeworfen und erkennen muß: Nicht einmal ich selbst kann mir verzeihen, mir gnädig sein.

4. Der Mensch – verurteilt zur Gnadenlosigkeit? Oder „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“

Da werden wir also über den Umweg eines Ausfluges in die Literatur auf die alte Frage zurückverwiesen: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“

Dieses beharrlich Martin Luther zugeschriebene Zitat, die Frage nach dem gnädigen Gott, ist in der Tat die Kardinalfrage Luthers gewesen und seine Theologie läßt sich als Antwort darauf lesen und verstehen.

Es soll hier vor allem darum gehen, verständlich zu machen, was „Gnade“ eigentlich bedeutet und aufzuzeigen, daß die alte Frage nach der Gnade auch für uns, für Christen wie Nichtchristen, aktuell ist.

Dazu ein ganz kurzer sprachgeschichtlicher Abstecher: Gnade läßt sich ableiten vom althochdeutschen *ginada* oder mittelhochdeutschen *genade*. Möglich, daß dahinter das gotische Wort *nithan* steht, das in etymologischen Wörterbüchern mit „helfen“ übersetzt wird, aber schon klanglich an „nieder“, „sich neigen“, „sich niederlassen“ erinnert und etwa auch im klassischen Grimm'schen Wörterbuch so wiedergegeben wird. Wer gnädig ist, auf diese Spur führt uns die sprachgeschichtliche Betrachtung, läßt sich herab, läßt sich nieder, um als Höhergestellter denen zu helfen, die auf Gnade angewiesen sind. Das Gegenteil von Gnade ist – genau genommen – nicht etwa Ungnade, sondern Recht. Das macht auch die Redewendung „Gnade vor Recht ergehen lassen“ sehr schön deutlich. Ein weltlicher „Richter gnadenlos“ müßte diese Prädikation also eigentlich als Ehrentitel und nicht als Schmähwort verstehen. Von einem Richter erwartet man zu Recht, daß er Recht spricht, nach geltendem Recht urteilt und nicht zu Recht angeklagte Kriminelle aus irgendeiner Anwendung von „Lust zur Gnade“ straffrei ausgehen läßt. Gnade vor Recht ergehen zu lassen, steht einem deutschen Richter gar nicht zu und es wäre wohl auch verheerend im Blick auf die zu einem demokratischen Staatswesen unbedingt gehörende *Rechtssicherheit*, wenn plötzlich alle deutschen Richter von Gnadenanfällen geschüttelt würden und das Recht Recht sein ließen. Gnade vor Recht – das ist seit alters das Privileg der Könige. Und: Gnade ist ein Rechtsbegriff. Das schließt nicht aus, sondern lutherisch-theologisch verstanden sogar *ein*, daß es sich hier zugleich um einen theologischen Begriff handelt. Das Gnadenrecht, das Begnadigungsrecht bricht scheinbar geltendes, kodifiziertes Recht. Bis heute steht vielen Staatsoberhäuptern ein solches Begnadigungsrecht zu. So auch dem deutschen Bundespräsidenten. Nach Art. 60 Abs. 2 GG „übt der Bundespräsident für den Bund das Begnadigungsrecht aus. Darunter ist die Befugnis zu verstehen, die strafrechtlichen oder die beamten- und versorgungsrechtlichen Folgen eines einzelnen Straf- oder Disziplinarurteils zu beseitigen oder zu mildern“.

Mit anderen Worten: Selbst der Bundespräsident kann nur individuelle Ausnahmeentscheidungen treffen, aber keine allgemeinen Amnestien erlassen, wie dies freilich in anderen Staaten durchaus auch heute noch möglich ist. Das Begnadigungsrecht z.B. des Bundespräsidenten ist eingebettet in geltendes Recht, bricht es also letztendlich gerade *nicht*. Ein präsidialer Gnadenerlaß heißt nicht, daß hier Gnade *vor* Recht ergeht, sondern, daß ein Sonderfall geltenden Rechtes zur Anwendung kommt. Das heißt aber auch: Das Begnadigungsrecht der Staatsoberhäupter vom frühen Mittelalter oder sogar von der Antike an bis heute ist ein besonderer *Machterweis*, nicht etwa besonderer *Liebesbeweis*.

Gnade im eigentlichen und ursprünglichen Sinne, und das ist rechtlich wie theologisch zu verstehen, bedeutet: Ein rechtskräftig verurteilter Verbrecher, dessen Tat eindeutig bewiesen und eingestanden ist, muß seine ihm vollkommen zu Recht auferlegte Strafe nicht verbüßen, sondern wird freigesprochen. Ohne Angabe von Gründen. Einfach so. Der Mörder bleibt ein Mörder. Seine Tat läßt sich nicht ungeschehen machen. Jeder Versuch der Sühne, des Ausgleichs ist völlig unmöglich, weil dadurch das Opfer nicht wieder lebendig wird. Der reuige Mörder wird und kann sich auch selbst nicht begnadigen. Auch die Gesellschaft, wie Fälle erfolgter Begnadigungen von Terroristen gezeigt haben, ist dem Mörder nicht gnädig. Und trotzdem heißt es im lutherischen Beichtgottesdienst: Geh hin im Frieden. Du bist frei. Nie wieder wird dir deine Tat vorgehalten. Du kannst jetzt ein neues Leben beginnen. Das ist Gnade.

Der Verurteilte hat damit nichts zu tun. Selbst im weltlichen Recht, wie wir es ja gesehen haben, kann auch ein nicht einsichtiger, seine Taten und Motive nicht bereuender Mörder begnadigt werden. Was er damit anfängt und wie er dann damit umgeht, steht auf einem ganz anderen Blatt. Der Bundespräsident begnadigt, wenn er es für angebracht hält, ungeachtet vorhandener Reue oder anderer Vorleistungen des zu Begnadigenden.

Ich halte fest: Der Akt der Gnade und die möglichen Folgen der Begnadigung sind zwei völlig verschiedene Vorgänge. Die Gnade wäre keine Gnade mehr, wenn man sie vermischt. Gnade ist keine Gnade, wenn der Täter seine Tat wiedergutmachen könnte oder würde, indem er Ersatzleistung erbringt. Gnade ist keine Gnade, wenn der Täter seine Strafe vollständig verbüßt. Gnade ist keine Gnade, wenn vom Täter bestimmte gefühlsmäßige Vorleistungen verlangt würden, wie Reue, Zusagen, sein Leben zu bessern usw. In allen Fällen würde aus Gnade nur ein mehr oder weniger angemessener und gerechter Lohn.

5. Rechtfertigung allein aus Gnade: Unverdienter Freispruch im Gericht

Und jetzt theologisch gesprochen: Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott ist ein freier göttlicher Gerichtsakt. Und zwar ein Gerichtsakt der Begnadigung. Er geschieht in der und durch die Taufe, in der dem natürlichen Menschen, dem Sünder, der Freispruch im Sinne eines göttlichen Gnadentaktes zugeeignet wird.

Der begnadigte, der gerechtfertigte Sünder „hat“ nun und von Gottes Seite unwiderruflich „den gnädigen Gott“, den Luther suchte. Was er damit in seinem Leben als gerechtfertigter Sünder macht, ob er aus dieser Gnade nun lebt, sie überhaupt anerkennt und nicht gesenkten Hauptes in die Zelle zurückkriecht, weil er sie nicht akzeptiert, solange er sich selbst nicht gnädig sein kann oder etwas geleistet hat, worauf er sich berufen könnte, ist eine vollständig andere Geschichte, die mit dem Gerichtsakt der Begnadigung selbst nichts zu tun hat.

Was ich hiermit beschreiben will, ist die strikte Unterscheidung von Rechtfertigung auf der einen und Heiligung auf der anderen Seite. In dieser Unterscheidung liegt der Schlüssel zum Frieden, den Martin Luther in der Heiligen Schrift wiedergefunden hat. Frieden, den die Welt nicht geben kann. Den sich der Mensch nicht selbst schaffen, erwirken und verdienen kann. Lutherischer Glaube erkennt das überall im Neuen Testament, vor allem an Stellen, die auch für Luther so entscheidend wurden. Wie etwa im Römerbrief, wo Paulus von den Menschen sagt: „Sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.“ (3, 23–24) Und natürlich: „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“ (3, 28) Und dies vor dem Hintergrund der Aussagen: „Da wir nun gerecht geworden sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus; durch ihn haben wir auch den Zugang im Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen (...)“ (5,1–9) Oder: „Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.“ (5, 8)

„Wir ermangeln des Ruhmes“, wir können uns nicht vor uns selbst, vor den Menschen, vor Gott zurecht rühmen und deshalb aus Gnade verdienten Lohn machen, der uns Frieden schafft. Der Pharisäer aus dem Gleichnis Jesu rühmte und rechtfertigte sich zwar selbst, aber wenigstens noch vor Gott, indem er Gott dankte, daß er gerechter sei als der Zöllner. Aber vor wem rühmt und rechtfertigt sich eigentlich der moderne Mensch, der Gott vom Thron gestoßen hat? Er hat Gott zwar aus dem Gesichtskreis verloren, aber vor einem leeren Thron unterzieht er sich der größten Anstrengung, die immer die Form einer Leistung hat.

6. „Positives“ Menschenbild oder Gewißheit der Heils?

Ich sagte „Frieden“, aber hätte auch „Heil“ oder „Erlösung“ oder „ewiges Leben“ sagen können. Es ist typisch lutherisch und wurde durch das Tridentinische Konzil (1545–1563) ausdrücklich als Irrlehre verworfen, daß der gerechtfertigte Mensch sich seines Heils *gewiß* sein kann. Heilsgewißheit haben wir als getaufte Christen. Und wie könnten wir die haben, wenn auch nur ein Nano-Bruchteil unseres Heils an uns selbst, in uns selbst, an unserer Leistung, unserer Entscheidung, unserem guten Willen hinge? Vorübergehend, wenn alles

gut und glatt läuft, wenn wir seelisch stabil und gesund sind – vielleicht. Es gab und gibt viele, sehr differenzierte theologische Erklärungsmodelle, die alle immer darauf hinauslaufen, daß der Mensch doch von Gott mit Freiheit und Verantwortung ausgestattet worden sei und man ihm deshalb in irgendeiner Weise auch gestatten müsse, eine Rolle bei seiner Rechtfertigung, seiner Begnadigung zu spielen. Die römisch-katholische Rechtfertigungslehre ist weitaus weniger plump und primitiv, als wir das leider immer kolportieren. Im aktuellen römischen Katechismus heißt es: „Die Rechtfertigung begründet ein Zusammenwirken zwischen der Gnade Gottes und der Freiheit des Menschen. Sie äußert sich dadurch, daß der Mensch dem Wort Gottes, das ihn zur Umkehr auffordert, gläubig zustimmt und in der Liebe mit der Anregung des Heiligen Geistes zusammenwirkt, der unserer Zustimmung zuvorkommt und sie trägt.“³ Man merkt, wie das Wirken des Heiligen Geistes hier durchaus eine wichtige Rolle spielt und gleichsam den winzigen Eigenanteil des Menschen an seiner Rechtfertigung nach allen Seiten hin als vorauslaufende, begleitende, eigentlich ja doch alles wirkende und auch wieder nachfolgende Gnade abpolstern und abfedern soll. Aber ohne Zustimmung und ohne tätige Liebe kommt die Rechtfertigung am Ende eben doch nicht zustande, wird der Akt der Begnadigung nicht rechtskräftig. In einer Selbstdarstellung der Freien evangelischen Gemeinde München, die aber auch auf der Internetseite einer baptistischen Gemeinde hätte stehen können, finde ich folgende Aussage:

„Ja, das stimmt: Jesus schenkt den Kindern sein Heil voraussetzungslos. Kinder sind auch ohne Taufe gerettet. Kinder stehen unter dem barmherzigen Segen und Heil Jesu, solange sie unmündig sind. Ihnen ist der Himmel sicher, solange sie keine klare Entscheidung treffen können – aufgrund ihres Kindseins. Die Kindertaufe ist biblisch nicht begründbar. Deshalb werden Kinder bei uns unter den Segen Gottes gestellt. Es gilt aber auch: Diese Zusage des Heils gilt für die Zeit der Kindheit. In dem Maße, wie Kinder zu Erwachsenen werden, müssen sie auch in Fragen des Heils eigenverantwortliche Entscheidungen treffen. Sie haben dann mit zunehmendem Erwachsenwerden keinen anderen Zugang zum Heil Gottes als alle anderen Menschen. Deshalb werden in den FeG erst Erwachsene getauft, nachdem sie sich für den Weg mit Jesus entschieden haben. Und was die Confessio Augustana dazu sagt, interessiert Menschen in Freien evangelischen Gemeinden bekanntlich weniger als das Wort Gottes.“⁴

In vielen sog. charismatischen Gemeinden, die keine schriftlich formulierten Bekenntnisse haben und in der Regel „wenig Theologie produzieren“, findet man die Vorstellung vom „vollen Christsein“, das bestimmte Schritte wie Bekehrung, Entscheidung, erfolgte „Befreiungsdienste“ mit Beichte und die Geisttaufe zur Voraussetzung hat und sich, der Logik folgend, von einem nicht vollen, also nur halben Christsein unterscheidet.

3 Katechismus der katholischen Kirche. Leipzig u.a. 1993. Ziffer 1993.

4 [Http://muenchen-nord.feg.de/wirueberuns/taufe](http://muenchen-nord.feg.de/wirueberuns/taufe) – abgerufen 04.09.2010.

Lutherischer Glaube bekennt dagegen: Der gerechtfertigte Sünder ist Christ, weil er durch die von seiner Taufe nicht zu trennende Rechtfertigung durch Gott begnadigt ist. Die daraus folgende Heilsgewißheit hängt an nichts anderem als an Gottes Werk und Tun für uns.

Im Jahr 1999 unterzeichneten die römisch-katholische Kirche und der Lutherische Weltbund (LWB), zu dem die SELK nicht gehört, die sog. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung (GER), mittlerweile auch vom Methodistischen Weltbund unterschrieben. An den entscheidenden Stellen werden die römische und die (Weltbund-)lutherische Position, wie man sie heute versteht und vertritt, nebeneinander gestellt. Die Methodik der GER setzt voraus, daß eigentlich dieselben Inhalte nur auf verschiedene Weise ausgesagt würden und man sich deshalb eigentlich und trotz der verschiedenen Redeweisen einig sei. Das klingt dann so:

„(20) Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke‘, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften. (21) (...) Lutheraner verneinen nicht, daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (mere passive), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht *aber sein volles personales Beteiligtsein* im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird.“

Dieses „volle personale Beteiligtsein des Menschen an seiner Rechtfertigung“ ist und bleibt das zentrale Problem. Es überbrückt, vom LWB eingeräumt, die Distanz zwischen dem LWB und dem Vatikan, aber vergrößert den Graben zu denjenigen lutherischen Kirchen in der Tradition der bekennnisgebundenen unionsfreien Kirchen, zu denen auch die SELK zählt.

Wir haben nun vor allem vom Zentrum, von der Rechtfertigung, vom gnädigen Gott gesprochen und damit die wichtigste Antwort auf die Frage „Warum lutherisch“ und auch „Warum nicht nur irgendwie *auch* lutherisch“ gegeben. Die SELK hat in Deutschland die GER offiziell abgelehnt und nicht unterschrieben. Das unterscheidet sie auch an dieser Stelle von allen sich als lutherisch bezeichnenden Landeskirchen.

7. Die Rechtfertigungslehre einer Kirche bestimmt alle anderen Lehrstücke

Mit der Darstellung dieses Zentrums ist vieles, ja das meiste und das Wichtigste gesagt, um für sich selbst entscheiden zu können: Warum lutherisch und dann auch zu sagen: Bei allem, was ich vielleicht auch kritisch sehe: *Darum* lutherisch!

Nun gehört zum Erleben evangelisch-lutherischen Glaubens aber noch vieles, was uns vielleicht viel eher als „typisch lutherisch“ erscheint als nur dieses Zentrum, über das man vermutlich sowieso sagen wird, daß man das schon alles wußte. Alle weiteren Themen lutherischen Glaubens und lutherischer Lehre wie biblisches Menschenbild, Taufe, Abendmahl, Beichte und Absolution, Amt und Ordination, die Lehre von der Kirche, von Sterben, Tod und Auferstehung, von Gericht und Wiederkunft Christi haben ihren Ursprung und ihre Mitte im Glauben an die Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade und ohne seine, wie auch immer definierte Beteiligung. All das setzt die strikte Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung voraus. Das gilt für die typisch lutherische Betonung der Rechtmäßigkeit der Säuglingstaufe zur Unterstreichung, daß auch Mündigkeit, Vernunft, Entscheidung usw. mit der Rechtfertigung nichts zu tun hat. Das gilt für das typisch lutherische Beharren darauf, daß wir im Hl. Abendmahl den wahren Leib und das wahre Blut Christi nicht nur geistlich, nicht nur deshalb oder dann, wenn wir es auch glauben, nicht nur, wenn wir ethisch-moralisch würdig sind, sondern einzig aufgrund des Wortes und Befehls Christi in, mit und unter Brot und Wein empfangen: Alles hat denselben theologischen Ur-Grund: Allein Christus setzt das Heil für uns. Und es ist gegenwärtig, mit oder ohne unseren Glauben, ob wir es annehmen oder ablehnen. Aber darin eben gewiß, weil unabhängig vom Menschen.

8. Rechtfertigung und Heiligung sind strikt zu unterscheiden

Mit der Darstellung dieses Zentrums, der Rechtfertigung nämlich, habe ich bewußt nicht über das gesprochen, was man *Heiligung* nennt. Ich habe betont, daß beides um Gottes Willen und um der Gewißheit des Heils willen nicht vermischt werden darf. Aber ich ahne bereits, wie mancher sich denkt: „Das mit der Rechtfertigung wußten wir doch schon lange. Das ist uralte. Viel wichtiger ist doch das Leben des Christen in der Heiligung. Und das ist mal wieder typisch lutherisch, daß darüber kein Wort verloren wird.“

Kein Zweifel: Gott *will* unsere Heiligung, er will also, daß wir gute Werke tun, als Christen seinem Willen gemäß leben. Und es gilt auch, daß es ein „Gericht nach den Werken“ gibt, d. h., daß unser Glaube an den Früchten erkannt wird. Und es gilt weiter, daß das, was man Heiligung nennt, auch gepredigt, gelehrt und verkündigt werden soll. Und wenn das zu wenig geschieht, dann geschieht das eben zu wenig und daran ist dann nichts zu deuteln. Richtig ist auch, daß der Christ *bei seiner Heiligung* als Person durchaus eine Rolle spielt und daran „personal beteiligt“ ist, ganz anders als bei seiner Rechtfertigung, an der er eben nicht beteiligt ist. Und das gilt, obwohl wir sagen, daß die guten Werke Früchte des Glaubens und also Wirkungen des Heiligen Geistes sind. Früchte des Glaubens – das heißt aber – und so schließt sich der Kreis: Früchte, – Folgen also – *der Rechtfertigung*, in der Gott dem Menschen Geist

und Glauben ohne sein Zutun allein aus Gnade geschenkt hat. Ein Gerichtsakt, sagte ich, ist die Rechtfertigung, wohl wissend, daß mancher Theologe das heute anders sieht. Mir ist das wichtig, weil damit deutlich bleibt: Der zurecht Verurteilte empfängt unwiderruflich und rechtskräftig seinen Freispruch. Nicht nur ohne sein Zutun, sondern auch ohne die Möglichkeit, durch späteres gutes Verhalten den Freispruch im Nachhinein doch noch verdient zu haben. Danach, *nach* diesem Gerichtsakt, beginnt das Leben des Freigesprochenen. Jetzt hat er durchaus zwei alternative Möglichkeiten: sich dem Freispruch gemäß, nämlich als zutiefst dankbarer Mensch, der sich immer wieder in allem dennoch folgenden Scheitern und Fallen auf diesen Freispruch beruft, zu verhalten; sich zu bemühen, nun auch ein Leben zu führen, das der unglaublichen Gnade dieses Richters entspricht oder es zu lassen. Theologisch ergänzt: Macht er dabei Fortschritte, tut er Gutes, entspricht er dem Willen Gottes, ist das eine Folge des Glaubens und Vertrauens und also wiederum eine Wirkung des Heiligen Geistes. Verweigert er sich, ist das eine Entscheidung seines freien Willens. Verweigert er sich bis zur letzten Sekunde seines irdischen Lebens, verweigert er sich damit aber nur vordergründig der Heiligung und der guten Werke. Im Kern verwirft er dann den Glauben und macht von seinem Freispruch keinen Gebrauch. So können also die „bösen Werke“ den Glauben zerstören, die guten Werke ihn aber weder machen noch erhalten.

Und auch das ist „typisch lutherisch“: Ebenso, wie es Aussagen der Heiligen Schrift gibt, die unsystematisiert und unserem Drang nach logischer Auflösung widersprechend nebeneinander stehen gelassen werden müssen, gibt es auch darauf beruhende theologische Aussagen, die sich letztlich geschlossener Systematik und Logik entziehen. Der Mensch hat *keinen* freien Willen, wenn es darum geht, sich *für* Gott zu entscheiden. Das kann er nicht. Aber er kann sich *gegen* Gott entscheiden. Andere Konfessionen lösen das Problem, daß es augenscheinlich Menschen gibt, die glauben und andere, die nicht glauben, indem sie ein System erdenken: Strenge Alt-Calvinisten sagen, daß Gott von Anfang an einen Teil der Menschheit zum Heil und einen Teil zur Verdammnis bestimmt habe. Unentrinnbar. Pietisten, Evangelikale, Charismatiker, Baptisten und übrigens eben auch römische Katholiken gestehen dem Menschen in unterschiedlichen Graden den freien Willen zu, sich *für* oder *gegen* Gott und Glauben zu entscheiden und verschieben damit die Verantwortung für Heil oder Verdammnis auf den Menschen. Lutheraner tun das nicht und müssen „mit der Lücke im System“ glauben und leben. Aber ihres Heils *gewiß*, bei dessen Zustandekommen sie völlig passiv, ganz und gar unbeteiligt sind.

9. Am Ende nur Gnade

Wenn ich als Student in Wuppertal von meinem Wohnort Elberfeld mit der Schwebebahn, die damals zwar noch als sicherstes und unfallfreiestes

Verkehrsmittel Deutschlands galt, aber trotzdem ganz schön schwankte, zur Kirchlichen Hochschule im Stadtteil Barmen fuhr, kam ich an einer Hauswand vorbei, auf der groß geschrieben stand: „Mag auch der Erdball wanken, das Kreuz bleibt fest bestehen.“

Es muß ja nicht der Erdball sein, es kann auch mein eigenes Lebensuniversum ins Wanken geraten. Und zwar manchmal schneller, als man denkt. Das wird jeder unterschiedlich erleben. Der eine in seiner Arbeitslosigkeit, die ihn aus der Leistungsgesellschaft gnadenlos ausschließt. Der andere in seiner gescheiterten Ehe, in der er oder sie sich als Versager empfindet, weil man es nicht geschafft hat, was man doch so sehr wollte und wünschte. Dann wird einem der Boden unter den Füßen weggezogen und alles gerät ins Wanken, was bisher Sicherheit und Halt gab. In mir finde ich dann nichts mehr, woran ich mich festklammern könnte. Der Halt, christlich gesprochen: das Heil, die Rettung, kommt von außen und hat nur Bestand, wenn ich damit nichts zu tun habe, als die Rettung und den Retter nicht abzulehnen.

Und da das nicht nur für Christen, sondern für alle Menschen gilt, hat auch das Thema Mission und Evangelisation Ursprung und Zentrum im Glauben an die Gnade Gottes und in der Überzeugung, daß Gott will, daß allen Menschen geholfen wird. In einer Fernsehsendung über Geschiedene wird ein am Boden zerstörter Mann, dessen Frau ihn nach langjähriger Ehe und aus triftigen Gründen mit den Kindern verlassen hatte, gefragt: Was müßte jetzt geschehen, was brauchst du, was wünschst du dir? Unter Tränen antwortet er: Ich weiß es nicht. Vielleicht so was wie Vergebung, wie Gnade.

Lutherisch werden, sein und bleiben? Wenn es nur um formale Zugehörigkeiten oder konfessionelle Spitzfindigkeiten ginge – ach ja, ich kann die Frustration schon nachempfinden, die dann manchen dazu bringt, irgendwann „die Meves zu machen“, wenn die Kirchensuppe vor lauter Haaren darin nicht mehr genießbar scheint. Aber weil es darum eben *nicht* geht, weil es nicht um eine Kirche geht, die den Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit perfekt überbrückt, nicht um ein fehlerfreies himmlisches Jerusalem auf Erden, nicht um die reine, kleine feine heilige Hausgemeinde, in der alle meine Erwartungen erfüllt werden, sondern weil es um die Kirche des reinen Evangeliums geht, die man sich noch vor wenigen Jahrzehnten nicht scheute, aus innerer Überzeugung als *rechtgläubige* Kirche zu bezeichnen, in der Menschen nicht nur inkonsquenterweise oder *auch* oder *vielleicht* selig werden können, sondern weil es um die reine Gnade des Evangeliums Jesu Christi, um Sinn, Halt und Gewißheit in diesem Leben und für das ewige Leben geht, *bleibe ich* jedenfalls lutherisch. Nicht notgedrungen, sondern gerne und im Übrigen nach meiner Überzeugung alternativlos.

Von Büchern

Niels-Peter Moritzen (Hg.), Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium.
Werner Elert als Prediger zwischen 1910 und 1950, Martin-Luther-Verlag,
Erlangen 2012, ISBN 978-3-87513-176-5, 375 S., 18,- €.

Predigten aus vier Jahrzehnten, subjektiv ausgewählt und zusammengestellt. Werner Elert, 1885 in Heldrungen (am Kyffhäuser) geboren, 1954 in Erlangen gestorben, war nicht nur Theologieprofessor und Wissenschaftler. Nach seinem Studium in Breslau, Leipzig und Erlangen wurde er 1902 ganz gewöhnlicher altlutherischer Pfarrer in Seefeld und Umgebung (Hinterpommern)¹, im 1. Weltkrieg zusätzlich „Feldprediger“. 1919 wurde er dann Direktor des altlutherischen Seminars in Breslau, 1923 Professor in Erlangen. Auch als Professor war er zur Predigtstätigkeit verpflichtet. – Es ist Moritzen sehr zu danken, daß er sich dieser nicht leichten Aufgabe der Sichtung, der Übertragung aus der alten deutschen Handschrift und der Edition der doch „verstreuten“ Predigten Werner Elerts von 1910 bis 1950 gestellt hat. Diese Predigten geben nicht nur Aufschluß über die konfessionelle Bindung Elerts als Altlutheraner, sondern auch über das Erleben einer Geschichte und von Geschichte, das weit über den Abschnitt des Nationalsozialismus hinausweist. Elerts Predigten gehen inhaltlich nicht mit der Zeit. Aber sie setzen sich sehr stark mit der jeweiligen Zeit, besonders den antichristlichen Zeitströmungen und Argumenten, auseinander. Es sind, wie auch Moritzen bemerkt, Predigten, die von Anfang an „nicht die Analyse der Lage, nicht eine Vermahnung zum rechten Verhalten, nicht die Klärung weltanschaulicher Fragen verfolgen, „sondern die Ausbreitung der Botschaft von der Rettung des Sünders durch den Glauben an Christus“ (S.15). Es sind allesamt Christuspredigten, die allerdings das verdammende Gesetz und das kommende Gericht Gottes ebensowenig ausklammern wie den ersten Ruf zur Heiligung. Im Evangelium liege eine „ganz bestimmte Verpflichtung“, sagt Elert einmal. Der Glaube müsse durch Änderung unseres Lebens beweisen, daß er der rechte Glaube sei. Rechtfertigung ohne nachfolgende Heiligung könne es nicht geben (S.45). Aber hier gilt auch: „Seht, darum ist es verkehrt, wenn man heute immer wieder sagt: Ihr müßt euch bekehren! Nein, wir müssen

1 Der Pfarrbezirk Seefeld umfaßte nach Angaben von Moritzen damals ca. 650 Gemeindeglieder, von denen etwa 200 Personen im Gottesdienst anwesend waren (S.81). Vermutlich bezieht sich diese letzte Zahl auch auf die Predigtorte, die zu versorgen waren, vor allem auf Kolberg. Zu den Predigtorten gehörten weiterhin Zuchen, Prettmin und Neuquetzin. Elert wird also als Gemeindepfarrer alle Hände voll zu tun gehabt haben, auch wenn er schon in dieser Zeit wissenschaftliche Aufsätze und Rezensionen veröffentlichte. Seine Predigten sind volkstümlicher als dann später als Professor. Aber das mag auch daran liegen, daß ihm später vor allem in der Neustädter Kirche zu Erlangen in der Regel nicht Bauern, sondern Akademiker gegenüber saßen.

uns bekehren, heiligen *lassen*“ (S.111; kurs. v. Verf.). Und solche Heiligung, betont Elert hier, ist ein „Heiligwerden, nicht ein Heiligsein“ (S.111; kurs. v. Verf.). Eine übersteigerte Frömmigkeit, die Zeichen und Wunder als Erweis des Glaubens fordert, findet dagegen in Elerts Predigt keine Nahrung: „Ist das ein Christusglaube, der sich durch solche Absonderlichkeiten stärken lassen muß“ (S.119)? Das größte Wunder sei das „Wunder des Glaubens“ (S.119). An späterer Stelle nimmt Elert den Vorwurf auf, die Christen seien zu sehr „Hörer“, zu wenig „Täter des Wortes“ (Jak. 1,22–27) und läßt ihn sich ohne Beschönigung gesagt sein. Aber dieser Vorwurf treffe eigentlich gar nicht den Christen, sondern *den Menschen*, „der wir alle von Natur sind“ (S.354). Elert, dem ja vielfach vorgeworfen wurde, er hätte ein gebrochenes Verhältnis zum Alten Testament, insbesondere zu den Zehn Geboten, kommt immer wieder gern und völlig zwanglos auf das Alte Testament zurück, legt es hin und wieder auch in einer ganzen Predigt aus, enthält sich natürlich auch hier jeder historisch-kritischen Betrachtung. Auch das Alte Testament ist für ihn ein Christusbuch. Besonders lieb sind ihm hier die Psalmen. Die göttlichen Gebote sind ihm „ein Geschenk Gottes“, ein „ewiger Warnruf“ (S.33). Den Predigthörern legt er katechetisch die Zehn Gebote aus (z.B. S.35; 111f). Er nimmt sie gegen den Vorwurf in Schutz, sie würden den Menschen einengen, sie wären „Freiheitsbeschränkungen“ und müßten „beiseite geräumt“ werden (S.223). „Das Gesetz ist Ordnung Gottes, aber es ist ein Zwangsgesetz, kein Freiheitsgesetz“, heißt es später (S.356). Und das gibt dem Gesetz sein göttliches Recht ebenso wie es seine Grenze zieht.²

Immer wieder zeigt sich aber trotz aller „Bußpredigt“, trotz Zeugnis von Gericht und Sünde, der Rettung des Verlorenen, Elerts Liebe zur Schöpfung und Natur.³ Er stellt mitten im Krieg (1917) die Frage, warum wir Menschen so am Leben hängen? „Woran liegt es wohl, daß unser Herz auflebt, wenn die Sonne lacht, wenn im Frühling die ersten Knospen kommen oder wenn man im Hochsommer durch reife Kornfelder streifen kann“ (S.210)? Warum hängen

2 In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß Elert 1913 noch ganz anders von der „Heiligkeit“ Gottes reden konnte als später unter dem Eindruck Rudolf Ottos („Das Heilige“). Hier ist Gottes Heiligkeit noch „Reinheit, Untadeligkeit, Vollkommenheit“ (S.108).

3 Hierher gehört wohl auch, daß Elert – wie Luther – den Menschen in seiner Trichotomie (Leib; Seele; Geist) als Geschöpf Gottes ernst nahm und zu würdigen wußte. Der Geist Gottes ist den Menschen in der Schöpfung mitgegeben „Unsere Seelen stammen ja alle von Gott, dem Geist“ (S.34). Und im Geist sind wir Gott am ähnlichsten (ebd. S.34 „Gottesebenbildlichkeit“). Durch die „Verwandtschaft unserer Seelen mit dem göttlichen Geist“ sind wir gewiß, daß der Tod unserer Leiber nicht das Letzte für uns sein kann (S.36). Der Geist Gottes und damit auch unsere Seelen müssen wieder zu Gott zurückkehren. Aber der Geist Gottes „heilig“ auch unser Fleisch (S.37). – Moritzen findet solche Aussagen „befremdlich“ (S.15). Er hat sicher darin Recht, daß auch Elert später so nicht mehr geredet habe, auch nicht in seiner Ethik. Aber zumindest eine Auseinandersetzung mit der Trichotomie des Menschen im Sinne einer biblischen Anthropologie scheint gerade heute zu einer der wichtigsten Aufgaben der Theologie zu zählen.

wir so „an unseren Kindern, warum sehnen wir uns mit heißer Liebe nach unserem Weibe, was macht uns die Heimat so teuer“ (S.211)? Die „Freude an allem Irdischen“ (sic.) gehört für Elert unbedingt zum Glauben dazu und wird auch gepredigt. Sie schließt „den Schönsten unter den Menschenkindern“ ein, Jesus von Nazareth (S.211). Diese Liebe zur Schöpfung klingt auch an, wenn Elert Pfingsten 1950 (Joh. 14,23–31) die Ruinen des Krieges „mit Grün überzogen“ sieht, gleichsam Gottes Schöpfung das Grauen zudeckt: „Die ganze Frühlingsherrlichkeit ist geschaffen zum Vergessen!“. Der Heilige Geist aber wolle das genaue Gegenteil, das Erinnern (S.367f). Im Krieg sieht er realistisch nicht den „Frühling“ seines Volkes gekommen, sondern den „Herbst“. „Auch hier [= in den Kriegsgebetsstunden; Verf.] kein Blühen, sondern ein Abfallen der Blätter“ (S.193). – Auf dieser Ebene der Bindung an das Irdische, Geschöpfliche, muß wohl auch Elerts Bindung an sein Volk und Vaterland gesehen werden. Es ist dies längst nicht so überschwenglich und patriotisch, wie man es vielleicht bei Elert und vor allem in jener Zeit des 1. Weltkrieges erwarten sollte. Jedenfalls läßt die Auswahl, die Moritzen getroffen hat, ein solches Urteil schwerlich zu. Von bestimmten Standpunkten aus mag man sich hier, wie Moritzen selbst, an einigen Dingen stoßen (S.16f). Aber hat Elert wirklich einseitigen Siegpatriotismus oder Nationalismus gepredigt? – Zu einer „Leichenfeier“ predigt Elert 1915 zwar: „*Es ist Opferzeit im deutschen Vaterlande*“ und schließt darin auch Schwester Lina Hermann ein, die offenbar im Seuchenlazarett zu Lodz verstorben war. Der „Heldentod“ und die Hoffnung auf einen deutschen Sieg wird hier in den wenigen – skizzierten – Worten zum Abbild eines anderen Sieges über den Tod (S.217f). Besonders patriotisch ist auch die Einleitung zur Predigt auf dem Posaunenfest in Freystadt 1921. Aber hier fehlt es nicht an Selbstkritik angesichts ausländischer Kriegspolemik: „Und wir sind, wer wollte es leugnen, in Wahrheit ein gottloses Volk, wenn man uns prüft an unseren Werken. Unsere Taten und wir selbst sind nämlich genauso und in demselben Maße gottlos wie die Taten unserer Feinde“ (S.250). Auch als Feldprediger sehnt er sich nach dem „entschwundenen Frieden“ und beklagt immer wieder den „Jammer des Krieges“ (S.199). Angesichts wachsender Kritik unter den Soldaten an dem überkommenen Glauben predigt er als Feldprediger: „Was für eine Torheit, wenn heute manche sagen: Ich glaube nicht an Gott, der grausame Krieg hat mir den Glauben genommen. Meine Freunde, sind nicht die Menschen schuld am Kriege? Einerlei, welches Volk die Hauptschuld trägt. Es sind doch immer Menschen, die ihn herbeiführen“ (S.200; vgl. auch S.208). Zu Beginn des 1. Weltkrieges warnte er schon: „Vielleicht, meine Lieben, ist der Kanonendonner an unseres Landes Grenzen auch schon der Vorbote des göttlichen Donnerwortes: Nun ist's genug! Wem wird es diesmal gelten? Welches Volk ist reif zur Ernte? Sollten wir Zeugen eines ungeheuren Gottesgerichts werden? Sollten wir selbst geopfert werden zur Sühne für unsere Schuld“ (S.143)? Immer wieder kommt Elert auf die Schuld

des eigenen Volkes zurück und spricht von der „Strafe Gottes“, vor allem über die „Entchristlichung“ dieses Volkes. Die Schuld ist nicht einseitig zugewiesen oder zuzuweisen und die Zielrichtung dieser Predigten ist es, *den Menschen* schlechthin, aller Nationalität entkleidet, zu treffen. In dem allen schimmert auch in seinen Predigten lange vor Oswald Spengler und vor Elerts „Der Kampf um das Christentum“ (1921) der „Untergang des Abendlandes“ (keine nationale Perspektive übrigens!) hindurch.

Besonderen Dank gebührt dem Herausgeber, weil er die altlutherischen Wurzeln Elerts durch seine Predigten besonders in Seefeld und Umgebung durch seine Auswahl gewürdigt hat (S.19). Durchgehend ist die Kirche und ihr Weg, ihre Geschichte, ein wichtiges Thema der Predigten Elerts. Natürlich ist für ihn die Kirche auch „unsichtbar“, ein „Glaubensartikel“, ein „Werk des heiligen Geistes“ (S.112). Aber sie ist ihm von Anfang an auch eine sehr irdische, geschichtliche Größe, auch wenn sie äußerlich wenig herrlich erscheint. Immer wieder kommt Elert auf die „kleine Zahl“ zu sprechen derer, die dazu gehören. Aber man müsse diese „kleine Zahl“ nicht fürchten (S.225ff; 264). Er selbst bekennt sich zur „kleinen Zahl“ der Altlutheraner, besonders in seiner „Rede über die Freikirche“ im Anschluß an das Gleichnis vom Senfkorn (Luk. 13,18–19). Er schildert die kleinen Anfänge der Kirche bis zur Reichskirche, verteidigt die Reformation als Versuch, die innere Einheit im Glauben zu retten, die schon längst zerbrochen war, beklagt die Absonderungen der „Refomierten“ und kommt dann auf die Union zu sprechen. Diese wollte der Preußenkönig einführen, „weil ihm die äußere Einheit der Kirche wichtiger war als die Reinheit und Unverletzlichkeit des rechten Glaubens“ (S.53). Von 1830 bis 1840 kam es zu unvorstellbaren Gewalttaten gegen Pfarrer und Gemeinden. Aber Elert sieht die Kirche, insbesondere die lutherische Kirche weiterwachsen, trotz Zersplitterungen auch innerhalb der neu entstandenen altlutherischen Kirche (Immanuelsynode). Mehr noch als zersplittert, habe sich die lutherische Freikirche in Hessen und im Hannoverland vereint, schließlich auch wieder mit der Immanuelsynode. „So herrscht trotz mancher äußerlicher Verschiedenheiten unter den einzeln Kirchen [= gemeint sind die lutherischen Freikirchen; Verf.] doch im Tiefsten und Wichtigsten volle Einheit und Reinheit des evangelischen Glaubens, Treue zum lutherischen Bekenntnis“ (S.36). „Schmäht man uns, liebe Mitchristen, und sagt, wir täten nichts fürs christliche Leben, weil wir nur auf die reine Lehre sähen – wohlan, Gottes Kraft ist auch in uns mächtig gewesen“ (S.57). Er verweist auf große Opfer, den Bau neuer Kirchen, die äußere Mission und das Diakonissenhaus in Guben. Abschließend: „Wir halten Gemeinschaft mit allen lutherischen Kirchen, nicht bloß in Deutschland, sondern auch in allen Erdteilen“ (S.57). Kühn beendet er diese Predigt: „Ob Freikirche oder Landeskirche ist ganz gleichgültig. Der Herr wird am Ende auch nicht fragen, ob wir lutherisch oder baptistisch oder russisch-orthodox waren. Aber darauf wird es ankommen, daß wir den *rechten* [kurs. v. Verf.] Glauben haben, durch den

wir vor ihm gerechtfertigt werden“ (S.58). Aus einer Predigt von 1913 (gehalten in Stettin) wird schon früh Elerts Wille und Sehnsucht als Alllutheraner nach einer auch äußerlichen Einheit der Kirche erkennbar. Er spricht, gegründet auf Eph. 4,5 („Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“) von der „Verpflichtung zur Einheit“: „Man hat oft behauptet, es sei doch ganz gleichgültig, ob man sich äußerlich zusammenschließe, ob man sich untereinander verständige. Ja, es gibt kurzsichtige Leute, die über die vielfältigen Vereinigungen, Versammlungen und Kongresse in der Gegenwart spotten. Man nennt es sogar eine krankhafte Sucht, daß man überall Gemeinsamkeiten suche. Aber ich glaube, wir Christen sollten uns vielmehr ein Beispiel daran nehmen. Wir *sollen* Gemeinsamkeiten und Gemeinschaft suchen, wo sie nicht ist und pflegen, wo sie ist“ (S.69). Diesen Aufruf zur Ökumene grenzt Elert dann aber gleich ein: „*Ein* Glaube muß es sein. Und nur einen Glauben gibt’s, der Einheit garantiert“ (S.70). Und: „Je näher wir der Einheit kommen, desto schwerer wird der Streit“ (S.71). Besonders aber die heilige Taufe mache Hoffnung auf eine wahre Einheit aller Christen, allerdings nur auf eine „echte Einheit“ in *einem* Glauben (S.72).

Abschließend ist Moritzen noch einmal für seine Arbeit zu danken. Freilich wäre es sicher besser gewesen, die Predigten alle streng chronologisch zuzuordnen, auch da, wo sie sich zeitlich nicht genau zuordnen lassen. Dort wäre es hilfreich gewesen, wenn man ein vermutetes Datum an die Hand bekommen hätte. Die Rubrik „Stationen“ (S.19–80) jedenfalls durchkreuzt die chronologische Ordnung erheblich. Moritzen sagt selbst, die Auswahl sei „subjektiv“ (S.13). Das erschwert natürlich die wissenschaftlich-kritische Arbeit mit diesen Quellen. Es wäre vielleicht gut gewesen, auf andere, nicht abgedruckte Quellentexte wenigstens hinzuweisen. Wir können in diesem Rahmen nicht der Frage nachgehen, ob sich in diesen Predigten über 40 Jahre eine Entwicklung des Predigers oder gar des Theologen erkennen lasse. Das würde zu weit führen und natürlich eine Rezension sprengen. Aber dazu müßten dann auch alle Quellen zugrunde liegen. Allerdings sind die von Moritzen immer wieder aufgebrauchten Fragen berechtigt, warum im Bestand der Manuskripte solche großen Lücken bestehen (S.257)? In Erlangen hat Elert später (ab 1938) regelmäßig viermal im Jahr gepredigt. Andere Predigten zeigen, daß er auch viel in Studentenvereinigungen predigte. Predigten sind gleich mehrfach gehalten worden (was verzeichnet wurde). Und dennoch tun sich hier zuweilen größere Lücken auf. Auch wenn diese Ausgabe wissenschaftlich-kritischen Kriterien nicht in jeder Hinsicht entsprechen kann, ist sie doch eine wertvolle Ergänzung zu Elerts wissenschaftlichen Publikationen. Darüber hinaus bleibt es eine lohnende Aufgabe, auch als Prediger, seiner Verkündigung nachzugehen, die in keiner Weise akademisch wirkt und viel von seinem Leben und Erleben deutlich werden läßt.

Johann Gerhard, POSTILLA (1613) Teil 1 (1. Advent bis Judica), kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger unter Mitwirkung von Franziska May (= DOCTRINA ET PIETAS, Abt. I, Bd. 7,1) frommann-holzboog Verlag e.K., Stuttgart-Bad Cannstatt 2014, ISBN 978-3-7728-1961-2, 481 S. Ln. 298,- €.

Johann Gerhard ist uns vor allem durch seine Dogmatik bekannt. Es ist allerdings Steigers Verdienst, daß er schon in der Vergangenheit durch die Herausgabe von Predigten und Meditationen Gerhards in der Reihe „Doctrina et Pietas“ eine ganz andere Seite Gerhards nun auch wissenschaftlich-kritisch zugänglich gemacht hat. Gerhard wurde 1606 ordiniert und gleich Superintendent in Heldburg (äußerster Süden Thüringens). Wenig später promovierte er und legte durch Disputationen am Coburger Gymnasium die Grundlagen für seine „Loci theologici“, das gigantische Werk seiner außerordentlich gelehrten Dogmatik. Es ist erstaunlich, wie Gerhard neben diesen Projekten, seinen Aufgaben als Superintendent und seinen gymnasialem Pflichten eine umfangreiche Predigtarbeit leistete. Die ersten Predigten, die er noch in Jena gehalten hatte, wurden schon 1606 gedruckt. Aber es kamen bald weitere dazu. Schon in Jena wurde er – offenbar mit sanftem Druck – dazu angehalten, sich in der Predigtpraxis zu üben (S.465). Bald erscheint Gerhards Predigtsammlung der „Erklärung der Historien des Leidens und Sterbens unseres Herrn Christi Jesu“ (1611). Schon 1612 schloß er die Arbeiten zu seiner „Postilla: Das ist Erklärung der Sontäglichen und fürnehmsten Fest=Euangelien über das ganze Jahr“ ab, die dann 1613 erstmalig erscheint. Die „Postilla“ besteht aus vier großen Bänden mit 1800 Seiten und 114 Predigten. Drei Bände geben die Predigten zu den Festtagevangelien wieder. Im ersten Band befinden sich Predigten von Advent bis Pfingsten, im zweiten von Trinitatis bis zum Ewigkeitssonntag. Dabei werden z.B. zu Weihnachten gleich mehrere Predigten zur Auswahl geboten und ebenso hier und da „freie“ Predigten (oder sollte man es besser Meditationen nennen?) über Episteltexte eingestreut, z.B. zu Ostern oder zu Himmelfahrt. Im dritten Band finden wir Evangeliumspredigten zu den Aposteltagen und anderen Festtagen. Der letzte Band enthält Wochenpredigten verschiedenster Art aus Altem und Neuem Testament („vermischte Texte“). Dieses umfangreiche Predigtwerk läßt unschwer erkennen, daß die kritische Herausgabe mit Bd. 7,1 der Reihe „Doctrina et Pietas“ noch längst nicht abgeschlossen ist.

Steigers wissenschaftlich-kritische Ausgabe bietet den Originaltext von 1613, der natürlich weniger leicht zu lesen ist als spätere, überarbeitete Editionen. Dafür findet sich hier ein umfangreicher wissenschaftlicher und sehr hilfreicher Apparat unter dem Text, der vor allem Zitate erläutert oder Zitate im Originaltext wiedergibt. Textergänzungen späterer Zeit stören den Lesefluß nicht, weil sie hinten angefügt wurden (S.425–441). Register der Predigttexte,

der Bibelstellen (sehr umfangreich!) und ein Personenregister komplettieren, neben einer kurzen „Einführung“ Steigers, das Werk. In seiner Einführung geht Steiger auch auf Gerhards homiletische Prinzipien ein, die dieser schon in seiner „Widmungsvorrede“ am Anfang des ersten Bandes allem vorausgeschickt hatte. Seine Predigten sollen vor allem „deutlich und verständlich“ sein. Seine Methode sei eine „katechetische Methode“ („Modus docendi Catecheticus“) für die „Einfältigen“, kombiniert damit, Christus als die Mitte der *ganzen* Heiligen Schrift „ins Herz“ zu predigen (S.472f). Es ist bemerkenswert, daß Gerhard diese Einfachheit und diesen Bezug *auf das Ganze* der Heiligen Schrift auch wirklich durchgehalten hat. In anderen Predigten gegenüber Studenten, bemerkt Steiger, habe Gerhard ganz anders, sehr viel länger, umfassender und akademischer gepredigt (S.474f). Aber ebenso überraschend ist, daß Gerhard fast jede Predigt mit alttestamentlichen Bezügen, „Deutungen der Historien“ einleitet und dies als „geistliche Deutungen“, „in die Herzen“ zu predigen versteht. Gerhard nennt dies die „mystische Weise zu lehren“ („Modus docendi Mysticus“). Zum Beispiel beginnt er seine Predigt zum Christfest über Lukas 2,1–7 (Weihnachtsgeschichte erster Teil) mit Exodus 3,2, bzw. der Geschichte vom brennenden Dornbusch. Den Mose erscheinenden Engel „deutet“ Gerhard dabei nicht nur auf den Sohn Gottes, sondern dieser Engel sei der Sohn Gottes leibhaftig gewesen! Und dieser bringe nun das Feuer seiner göttlichen Natur mit. Denn Gott sei ein verzehrendes Feuer (Dtn. 4,24). Der Busch aber sei das „Symbolon“ seiner menschlichen Natur, die nicht verzehrt werde von der göttlichen Natur, unverletzt, unzerstört, aber von der ganzen Fülle der Gottheit und des Feuers durchleuchtet (S.75f). Hieran kann sich gewiß eine Diskussion über die allegorische Deutung¹ des Alten Testaments oder darüber anschließen, ob man den Leuten solch eine geballte Ladung altkirchlicher Christologie in einer Christfestpredigt zumuten könne. Fakt ist, daß es Allegorie im Luthertum immer (auch bei Luther) und gerade auch in der Predigt gegeben hat und auf diese Weise z.B. Christologie auch wirklich „in die Herzen“ der Menschen gepflanzt wurde. – Aber auch die anderen homiletischen Pflöcke, die Gerhard in seiner Widmungsrede quasi in den Boden gerammt hat, sind bis heute äußerst bedenkenswert. Richtig und unverfälscht (orthodox) zu predigen sei die Grundlage. Da ist Gerhard natürlich überaus streng. Aber er ist weitherzig in den verschiedenen Weisen, bescheiden darin, seine eigene Predigtweise zu präsentieren oder gar anzupreisen (S.2f). Auf den Urtext einzugehen sei hier und da gut, aber bitte nicht zu viel (S.4). Die Predigt einzuteilen sei ebenfalls wichtig (Gerhard selbst macht meist nur zwei Teile). Aber man sollte nicht zu viele Unterabteilungen machen, alles zerstückeln und zerteilen (S.4f). Ebenso sei es gut, lebhaft zu reden, rhetorische „Figuren“ zu gebrauchen. Aber auch hier gilt das Votum des Apostels: „Ich kam nicht mit hohen Worten oder hoher Weisheit!“

1 Figürliche Deutung oder geheimnisvolle Deutung. Wohl zu unterscheiden von einer sich verselbständigenden und vor allem moralisierenden Allegorie.

(S.5). Gerhard geht auch auf „Bewegungen“, „Gebärden“ und „Gestikulation“ des Predigers ein. Aber der Prediger sollte nicht zum Schauspieler oder Komödianten werden (S.6). Ebenso beeindrucken Geschichten („Historien“) die Hörer als „lebendige Exempel“. Aber auch hier soll Maß gehalten werden, besonders, wenn es sich um heidnische oder lustige Geschichten handelt, durch die die Hörer das Wort Gottes leicht für eine bekannte und langweilige Angelegenheit halten könnten. Man sollte auch nicht zu „systematisch“ predigen („Modus docendi Scholasticus“). Systematik sei wichtig. Aber der Verstand der Hörer dürfe nicht überfordert und der Text nicht „gezwungen“ werden (S.7). Übrigens wagt Gerhard am Ende dieser Ausführungen auch ein Urteil über Luthers Predigtweise, die in seiner Kirchen- und Hauspostille zu finden sei. Er hält sie wohlwollend für eine „heroische“ Predigtweise, die „bisweilen“ weit vom Text abweiche, aber dann wieder dahin zurückkehre. „Derselben Art zu lehren kann vnd soll nicht ein jeder leichtlich folgen, sondern auff der gemeinen Straße bleiben vnd in andern solchen modum docendi (= solcher Weise zu lehren) ehe(r) vnd mehr admirieren (= sie bewundern), als demselben folgen“ (S.9). Wie wunderbar feinfühlig und zugleich treffend Gerhard hier mit „Vater Luther“ umgeht! – Diese Einführung in die Homiletik ist bis heute ein wertvolles Dokument, auch wenn hier natürlich nicht alle Fragen der Homiletik beantwortet werden.

Ich empfehle dieses Buch zum Studium auf das herzlichste. Auch wenn wir natürlich nicht mehr so predigen können, wie es Johann Gerhard im 17. Jahrhundert getan hat, sind seine Predigten und damit diese Edition nicht nur historisch-wissenschaftlich von großem Wert. Für den Prediger heute ist ein Blick in Gerhards Predigten auch unter homiletischen Gesichtspunkten, vor allem als biblisches Korrektiv, durchaus wertvoll und hilfreich. Dieses Buch hat natürlich einen sehr stolzen Preis. Bibliotheken sollten die ganze bisher erschienene Reihe ihren Studenten zugänglich machen und diesen Preis auf keinen Fall scheuen.

Thomas Junker

Daniel J. Schmidt, Der homiletische Entwurf von Gerhard Aho (1923-1987). Studie zur Rekonstruktion eines nordamerikanischen lutherischen Predigtkonzepts, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, ISBN 978-3-374-038 91-6, 492 S., 48,00 €.

Ein Buch ist immer eine Ehe zwischen der Person des Verfassers und dem gestellten Thema. Schmidt stellt die Frage, die eher einem Missionar einfällt als dem, der immer und nur im eigenen kulturellen Umfeld zu Hause gewesen ist: „Wie kann die Homiletik den Prediger in die Lage versetzen, den Hörern das lebendige Wort Gottes nach dessen eigener Intention so zu sagen, wie sie es in ihrer menschlichen und geistlichen Situation brauchen und hören können“ (S.18)? In der Tat ist dies eine Frage, die alle Prediger beantworten müßten,

weil Gott zwar am Anfang des Laufs der Geschichte den Menschen geschaffen, aber uns alle in diesen Lauf eingefügt hat. Gottes Wort wird nie anders als er es uns in der Heiligen Schrift offenbart hat, aber das Wort wird immer in sich verändernden Zeiten und Situationen verkündigt. Der Prediger bleibt immer mit diesen neuen Umständen der Hörer im Gespräch. „In diesen Situationen war ein kontinuierliches Predigen nicht möglich ohne stets neues Hören auf den Hörer, das seinerseits immer neu die Frage nach dem aufwarf, was Gottes Wort tatsächlich (und nicht nach eigenem Vorverständnis) sagt. Ebenso unabdingbar war ein immer besseres Kennenlernen der Lebenssituation der Predighörer, ihrer Freuden, Wertmaßstäbe, Nöte und Erwartungen“ (S.18). Zu dieser Aufgabe, Amtskandidaten vorzubereiten, die den damaligen und heutigen Zuhörern aktuell Gesetz und Evangelium sagen können, wurde Schmidts Lehrer in Fort Wayne, Gerhard Aho, berufen. Schmidt analysiert, woher seine Homiletik stammte und wie sie funktionierte.

Schmidt skizziert Ahos Leben als das Feld, auf dem sein Verständnis der Predigt Tätigkeit gewachsen ist. Enkel von finnischen Einwanderern, die innerhalb der Erweckungsbewegung von Fredrik Gabriel Hedberg (1811–1893), einem Freund der deutschen Altlutheraner, aufgewachsen waren, ist Aho von einer Immigrantenkultur (immer einer Kultur an den Grenzen) der Vereinigten Staaten geformt. Nach seiner Ausbildung am Concordia Theological Seminary, Springfield/Illinois, diente er als Gemeindepfarrer in Illinois und New York sowie in Australien, in Atherton/Queensland. Nach seiner Rückkehr in die USA und einer kurzen Zeit in einer Gemeinde wurde er 1960 Professor für Homiletik an seiner Alma Mater.

Schmidt präsentiert im Überblick die Homiletik des 20. Jahrhunderts im nordamerikanischen Kontext und die Herausforderungen der gesellschaftlichen Situation, in der sie entwickelt worden ist. Er behandelt die theologischen Voraussetzungen der Homiletiker des 20. Jahrhunderts innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirchen und analysiert die Rolle der Rhetorik und ihre Theorien. Ab Mitte des 20. Jahrhunderts entstand die sogenannte „neue Homiletik“, die sich den aufsteigenden Zweifeln an der Autorität des Predigers und sogar der Bibel entgegenzusetzen versuchte. Hervorragender Vertreter der neuen Entwicklung homiletischer Theorien in den 1950er Jahren waren interessanterweise Lutheraner, wie z.B. H. Grady Davis von der Lutheran School of Theologie in Chicago und Richard Caemmerer vom Concordia Seminary in Saint Louis. Unter anderen bestimmenden Voraussetzungen in ihrer homiletischen Lehre waren: die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium (als „malady“ und „means“ bei Caemmerer), die Predigt als Ereignis und die Kraft des Wortes in seiner Schwachheit und Torheit. In den „Krisen“ des Alltags stellt sich der Prediger als der, der die Seelsorge in der Verkündigung des Evangeliums ausübt, auch dadurch, daß er zur *Situation des Hörers* mit der Anwendung von der befreienden Nachricht von Jesus Christus spricht.

Schmidts ausgezeichnete Analyse der „neuen Homiletik“ reicht bis zum Ende des 20. Jahrhunderts mit den neusten Diskussionen, auch vom „narrative preaching“, vertreten u.a. von dem Caemmerer-Schüler Richard Lischer, der an der Duke Divinity School Professor für Homiletik geworden ist. Diese feinfühlende Untersuchung mit dem Überblick des nordamerikanischen Zusammenhangs im homiletischen Unterricht von Gerhard Aho macht dem Leser dieser Dissertation ganz klar, woher und warum sich Ahos Stellung zur lutherischen Theologie gerade so gestaltet hat. Schmidt bemerkt: „Auf dem Hintergrund der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und der Situation des Hörers als *simul iustus et peccator* verläuft der geistliche ‚Graben‘ nicht zwischen der biblischen Szene ‚damals‘ und der aktuellen Situation der Predigt heute. Er verläuft – hermeneutisch und homiletisch – zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott. Rettung durch das Evangelium bedeutet, daß Gott selbst diesen Graben überbrückt“ (S.275). Schmidt achtet auf Ahos Anwendung dieser theologischen Voraussetzung und seine Empfindsamkeit gegenüber der Situation des Hörers um zu zeigen, wie die Predigt in dessen Sicht rhetorisch und theologisch effektiv werden könnte. Schmidt zeigt, wie in Ahos Seminaren und in seiner Gemeindegearbeit dieses Verständnis des Wesens der Predigt vermittelt wurde mit der Beschreibung seiner Lehrpläne (in den Anhängen abgedruckt). Aho stellt die sorgfältige exegetische Vorarbeit am Text als notwendige Basis für die Strukturierung der Predigt heraus mit dem Blick immer auf die Hörer. Er spricht von der *Richtung* der Predigt, nach der das Thema „textgemäß, konzentriert, ausgedehnt, einheitlich und menschlich“ (S.336) sein sollte und von ihrer *Wirkung* durch ein „lively skeleton“, ein „lebendiges Skelett“, die rhetorisch gestaltete Struktur der Predigt (S.336–337). Schmidts Studie schließt mit einer kurzen Einschätzung der Wirkung Ahos, die fast dreißig Jahre nach dessen Tod noch im homiletischen Unterricht und Gebrauch der Missouri Synod wirksam bleibt.

Diese Dissertation ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Homiletik und ein wirksames Mittel, um nordamerikanische homiletische Prinzipien für *deutsche* Leser zugänglich zu machen. Doch nichts Ähnliches existiert auf Englisch. Eine wünschenswerte Übersetzung würde auch dem *englisch* sprechenden Leser überall in der Welt die hilfreichen Einsichten von Schmidt für die Herausforderungen zur Verkündigung der biblischen Botschaft an immer anders werdende Hörer des 21. Jahrhunderts zugänglich machen. Seine Zusammenstellung der Entwicklung der Predigtlehre im 20. Jahrhundert in den USA und seine Konkretisierung vom neuen Verständnis der Predigtfunktion im Verhältnis zum Hörer am Beispiel von Gerhard Aho könnte den amerikanischen Lesenden wie den deutsch lesenden Leser gute Dienste erweisen, nicht nur zur Erklärung der Geschichte, sondern zum Gebrauch am kommenden Sonntagmorgen.

Editorial

21. 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

Mit diesem ersten Heft des neuen Jahrgangs endet nach zwanzig Jahren guter Zusammenarbeit die Drucklegung der Lutherischen Beiträge durch das Druckhaus Harms in Gr. Oesingen. Drucktechnische Gründe machen es nötig, einen neuen Partner für die Drucklegung zu finden. Wir freuen uns, daß mit dem kommenden Heft die Drucklegung von MHD Druck und Service aus Hermannsburg übernommen wird. Für unsere Leser wird dieser Wechsel kaum zu sehen sein, da die Lutherischen Beiträge in gewohnter Weise erscheinen werden.

Eine besondere Freude ist es, daß mit dem neuen Jahr zwei neue Redakteure die Arbeit der Lutherischen Beiträge unterstützen werden. Wir begrüßen als neue Mitglieder im Redaktionskreis Pastor Johann Hillermann aus Berlin und Pastor Benjamin Rehr aus Weigersdorf.

A.E.

Theologische Fach- und Fremdwörter

adiaphoristischer Streit = Zwischen den Anhängern Melanchthons (Philip-pisten) und den treuen Lutheranern (Gnesiolutheraner) ausgetragener Streit, der die Mitteldinge (Adiaphora) betraf (1548–1560) – **interimistischer Streit** = Nach dem Sieg Kaiser Karl V. zwang er 1547 das Augsburger Interim auf, in denen bestimmte äußere Riten (Adiaphora) in den lutherischen Kirchen eingeführt werden sollten. Darüber kam es 1548–49 zum Streit, der sich zum adiaphoristischen Streit ausweitete – **synergistischer Streit** = Zwischen 1556 und 1560/61 kam es zum Streit über die Frage der Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung. Die Hauptkontrahenten waren Victorin Strigel und Matthias Flacius – **vice et loco Christi** = anstelle und in der Person Christi handeln.

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

Prof. Dr.
Robert A. Kolb

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

Bischof i. R.
Gerhard Müller

Sperlingstr. 59
91056 Erlangen

Bischof i. R.
Jobst Schöne

Fischerhüttenstr. 87
14163 Berlin

**Es ist die Frage, wo die Kirche ist. Was werden wir daher tun?
Werden wir die Kirche in unseren Worten suchen oder in den
Worten ihres Hauptes, unseres Herrn Jesus Christus?
Ich glaube, daß wir sie suchen müssen in seinen Worten,
der die Wahrheit ist und seinen Leib am besten kennt.**

Aurelius Augustinus

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- A. Wenz: Zwei Liedpredigten von Sommer und Ewigkeit
J. Junker: „Herr, du lädst zur Feier ein alle deine Gäste“

Rezensionen:

- A. Wenz: V. Weigel, Die Vergebung der Sünden
G. Kelter: Lutherisches Gesangbuch

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
Pastor Johann Hillermann, Annenstr. 53, 10179 Berlin
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Reverend Dr. des. Jonathan Mumme, Concordia University,
12800 North Lake Shore Dr., Mequon, WI 53097
Pastor Benjamin Rehr, Weigersdorf, Hauptstraße 52, 02906 Hohendubrau
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

neol

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2016

ISSN 0949-880X

21. Jahrgang

Aufsätze:

J. Junker	„Herr, du lädst zur Feier ein alle deine Gäste“	71
A. Grünhagen	Wie man Hans und Grete in den Stand der heiligen Ehe versetzt	76
A. Wenz	Zwei Liedpredigten von Sommer und Ewigkeit	88
S. Meier	Allein mit dem Wort unter Widerspenstigen	111



luthbe
210

Inhalt

Aufsätze:

J. Junker	„Herr, du lädst zur Feier ein alle deine Gäste“	71
A. Grünhagen	Wie man Hans und Grete in den Stand der heiligen Ehe versetzt	76
A. Wenz	Zwei Liedpredigten von Sommer und Ewigkeit	88
S. Meier	Allein mit dem Wort unter Widerspenstigen	111

Umschau:

J. Junker	Das Glaubensbekenntnis der EKD-Kirchenleitung?	121
-----------	--	-----

Väterlesung:

S. Glassius	Predigt über Jesaja 55, 10f	124
-------------	-----------------------------	-----

Von Büchern:

G. Kelter	Lutherisches Gesangbuch	127
A. Wenz	V. Weigel, Die Vergebung der Sünden	131

Zum Titelbild

Die Orgel in der Schloßkirche zu Weißenfels. Der Orgelprospekt wurde 1673 von Christian Förner geschaffen. Eine kleine Anekdote:

Georg Friedrich Händel war 1693 gerade acht Jahre alt, als sein Vater als Arzt von Halle nach Weißenfels zu Herzog Johann Adolf I gerufen wurde. Obwohl der Knabe zu Hause bleiben sollte, folgte er heimlich der Kutsche, bis man ihn doch - schließlich aufmerksam geworden - nach Weißenfels mitnahm. Das musikalisch hochtalentiert Kind durfte sich am Hofe im Unterschied von zu Hause musikalisch an den vorhandenen Cembali ausleben, so daß ihm das Orgelnachspiel an dieser Orgel nach dem nächsten Sonntagsgottesdienst angeboten wurde. Der Herzog, auf die musikalische Begabung des Kleinen aufmerksam geworden, „ermahnte den Vater gar ernstlich, des Kindes Liebe und Genie zu einer so schönen Kunst nicht zu kränken, ihn übrigens daneben alles lernen zu lassen, was zu seiner Aufklärung und Bildung dienlich wäre.“ So soll also Georg Friedrich Händel an dieser Orgel entdeckt worden sein.

Quelle: Felix Friedrich / Vitus Froesch, Orgeln in Sachsen-Anhalt, Ein Reiseführer, Verlag Klaus-Jürgen Kamprad, Altenburg, 2014, ISBN 978-3-930550-79-1, S.98 ff.

Johannes Junker:

„Herr, du lädst zur Feier ein alle deine Gäste“ – Aus der Werkstatt eines Abendmahlsliedes –

„Im evangelischen Bereich waren die Türen zur Welt nie offener als in der Zeit, in der das Feierabendmahl vom Nürnberger Kirchentag 1979 seinen Siegeszug durch die Gemeinden anzutreten schien. Als symptomatisch können die bunten Luftballons gelten, die ins Kreuzgewölbe von St. Lorenz emporstiegen und bei den einen befreites Entzücken, bei den anderen wütenden Protest hervorriefen.“¹ So lautet ein heutiger Kommentar des Professors für Praktische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg über jenen noch immer wirk-samen Event damals.

Wenn wir die Emotionen „befreites Entzücken“ oder „wütenden Protest“ beiseite lassen, haben die dort verfaßten „Lorenzer Ratschläge“ (1979) den- noch ihre bleibenden Auswirkungen gehabt.² Da angeblich die konventionel- len Abendmahlsfeiern mit ihrer tausend Jahre alten Liturgie steif, wenig einla- dend, entmutigend, schwarz und traurig empfunden würden, sei eben jene neue Form des Abendmahles erfunden worden. Da werde wirkliches Brot und Trau- bensaft zum Altar gebracht und untereinander geteilt, gegessen und getrunken, ein Mahl, das wirklich satt mache. Alle, auch Fremde und Kinder, dürften daran teilhaben. Eine Gemeinde empfangе Brot und Wein, weil sie hungrig und durst- ig nach Gottes kommender Gerechtigkeit sei, und sei dann unwürdig, wenn sie nicht solidarisch mit den Hungernden und Dürstenden lebe, usw.

Lutherischen Christen war damals klar, daß dieses keine schrift- und be- kenntnisgemäße Abendmahlsfeier sei. Aber sie fragten danach, ob es nicht vielleicht auch bei uns Defizite gäbe, die geändert werden sollten. Wenn „Eucharistie“ Danksagung heiße, müsse dann manchen alles so freudlos *er- scheinen*? Und könne es nicht auch zum Abendmahl froher klingende Lieder geben? Die Überprüfung ergab, daß es keine neueren Abendmahlslieder gab, die nicht eine oberflächliche oder gar falsche Abendmahlslehre transportiert hätten.³ So blieb nichts anderes übrig, als es selbst zu versuchen. Als *ein* Er- gebnis ist dann dieses Lied von der Gesangbuchkommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) in ihren Gesangbucharhang zum EKG, dem ELKG mit aufgenommen worden:⁴

1 Martin Nicol, Weg im Geheimnis, Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010 (2. Aufl.) ISBN 978-3-525-60221-8, S.210.

2 Hier zitiert nach: Georg Kugler (Hg.): Forum Abendmahl. Im Auftrag des Projektausschusses Abend- mahl, Gottesdienst, Fest und Feier des 18. Dt. Ev. Kirchentag in Nürnberg, Gütersloh 1979, S. 159 ff.

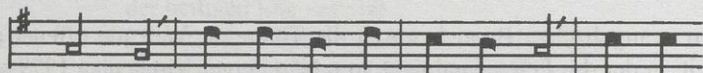
3 Vgl. Armin-Ernst Buchrucker, Theologie der Evangelischen Abendmahlslieder, Martin-Lu- ther-Verlag Erlangen 1987, ISBN 3-87513-055-3, S.251 ff.

4 Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch ELKG, Verlag: Selbständige Evangelisch-Lu- therische Kirche, 1. Auflage 1987. Nr. 477.

477

Melodie: In dem Herren freuet euch
Paul Kretzschmar 1947

Herr, du lädst zur Fei - er ein al - le dei - ne



Gä - ste. Kei - ner soll bei - sei - te stehn und dich



nur von fer - ne sehn an die - sem Freu - den - fe - ste.

2 Herr, es ist dein wahrer Leib, / der uns wird gegeben, /
und im Kelch dein wahres Blut. / Das schenkt neuen Lebens-
mut, / läßt Freude uns erleben.

3 Doch wer dies nicht glauben will, / ißt sich selbst zum
Schaden. / Wenn gleich kein Verlangen ist, / komm herzu, so
wie du bist, / zur Freude mitgeladen.

4 Was auch immer jetzt bedrückt, / Lasten ohnegleichen: /
Schwermut, Krankheit, Schmerzen, Schuld, / Sorgen, Angst
und Ungeduld, / der Freude sollen weichen.

5 Du vereinigst dich mit uns / hier im Brot und Weine, /
daß durch dich des Glaubens Kraft / in uns deinen Frieden
schafft / und Freude in uns schein.

6 Deines Mahls Gemeinschaft eint / uns, die dich empfan-
gen. / Wenn wir dein Zugegensein / glauben fest in Brot und
Wein, / nur Freude wir erlangen.

7 Deinen Tod verkünden wir, / Herr, den Menschen heute, /
bis du rufst zum Abendmahl / heim in deinen Freudensaal /
zur selgen ewgen Freude.

Johannes Junker 1980

Text und Melodie: Selbständige Ev.-Luth. Kirche

Dem Hauptanliegen derer, die eine fröhlichere Note in ihrer konventionellen Abendmahlsfeier wünschten, sollte durch Text und Melodie Rechnung getragen werden. Im Text wurde das dadurch verwirklicht, daß in der letzten Textzeile *jeder* Strophe die „Freude“ aufgenommen wurde. Sonst sollte natürlich nichts anderes als lutherisches Abendmahlsverständnis gebetet und gesungen werden.

Das ganze Lied ist keine Abhandlung über die Abendmahlslehre, sondern ein gesungenes *Gebet* der zum Altarsakrament versammelten Gemeinde, bestehend aus allen zugelassenen Gästen, einschließlich derer, die gerade nicht kommunizieren möchten, etwa weil sie erst kürzlich einmal zum Abendmahl waren und gerade heute lieber nur zuschauen, selbst also nicht mit dabei sein möchten, auch die so herzlich Eingeladenen und Nichtgekommenen. Diese sind mit „alle“ gemeint. Eine kirchliche oder seelsorgerliche Zulassungsordnung, wie sie die Feierabendmahlteilnehmer aufgehoben sehen wollen, bleibt *jetzt* unberührt und ist kein Thema mehr. Sie muß längst vorausgegangen sein, *ehe* dieses Lied angestimmt und gebetet wird. Erst *jetzt* heißt es: „Weit offen steht des Himmels Perlentor...auf ewig ist verschwunden, was Erd und Himmel trennt, denn Gott hat sie verbunden im heiligen Sakrament“⁵. Solche Freudenfeste läßt man nicht aus. Da schaut man nicht zu, sondern feiert mit.

Die zweite Strophe benennt klar die *Gabe* des Altarsakraments: Leib und Blut Christi, und distanziert sich damit von den schwammigen Definitionen des Feierabendmahls. Hier wird die liturgische Spendeformel verdichtet: „Nehmet hin und esset [trinket]: das ist der wahre Leib [das wahre Blut] ... Der [Das] stärke und bewahre euch im Glauben zum ewigen Leben“⁶. Das verbindet uns schon jetzt und hier – zum Beispiel in der Praefation – mit der Freude und dem „einhelligen Jubel“ der „himmlischen Gemeinde“. „Mit ihnen laß auch unsre Stimmen uns vereinen und anbetend ohne Ende lobsingen.“⁷ Nichts als Freude!

Das Thema der dritten Strophe behandelt die Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Abendmahlsgäste. Dabei geht es weder um die Solidarität mit Benachteiligten, noch um individuelles persönliches Bedürfnis, noch um moralische Vorbedingungen. Schließlich haben wir schon im Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers zur Frage: „Wer empfängt denn dieses Sakrament würdig?“ gelernt: „Fasten und leiblich sich bereiten ist zwar eine feine äußerliche Zucht; aber der ist recht würdig und wohl geschickt, wer den *Glauben* hat an diese Worte: **Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden**. Wer aber diesen Worten *nicht glaubt* oder zweifelt, der ist unwürdig und ungeschickt; denn das Wort **Für euch** fordert nichts als *gläubige* Herzen.“⁸ Auch der Apostel Paulus meint nichts anderes, wenn er bei diesem Thema auf den rechten Abendmahls*glauben* abhebt, der gerade dieses Mahl von einer normalen Mahlzeit – so versteht sich ja gerade das Feierabendmahl – unterscheidet⁹.

Auch wenn in der vierten Strophe das *Wort* „Sünde“ – das man vielleicht auf den ersten Blick im ganzen Lied vermißt – nicht vorkommt, so sind klar

5 Vgl. das bei Wilhelm Löhe 1871 gefundene Abendmahlslied ELKG 476, 1.3.

6 Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Band I, 1997, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Hannover, S.283.

7 A. a. O. S. 269.

8 Hier zitiert nach dem ELKG (s.Anm.1) S.1275. (Kursivschrift JJ).

9 1Kor 11,20-21; 27ff.

bereits eine ganze Reihe *Folgen* der Sünde benannt, die sich in dem Begriff „Schuld“ zuspitzen. Sicher gibt es auch noch andere Folgen der Sünde. Die meisten eignen sich nicht dafür, in einem Kirchenlied auch noch besungen zu werden. Und die Liedstrophen wären auch zu kurz dafür. Wie froh und dankbar sind wir, wenn stattdessen Freude bei uns einkehren kann!

In Strophe 5 geht es um die wundersame Vereinigung des Leibes und Blutes Christi in, mit und unter den Elementen Brot und Wein. Durch „des Glaubens Kraft“ wird natürlich nicht das Sakrament geschaffen, sondern das Sakrament gibt erst die Kraft, die neues Leben schafft. Und wenn in diesem Zusammenhang vom Frieden die Rede ist, ist das „der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft“¹⁰, kein Friede, wie ihn die Welt gibt, wie er im politischen Bereich gefordert wird¹¹. Hier wurde an den sakramentalen Friedensgruß vor der Kommunion gedacht: „Der Friede des Herrn sei mit euch allen!“¹²

Diese sakramentale Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi mit den irdischen Elementen, Jesu Realpräsenz in Brot und Wein, macht erst die Abendmahlsgemeinschaft unter den Kommunikanten möglich. Sie gibt es nur dort, wo sie geglaubt wird, nicht, wo wir gemeinsam an langen Tischen sitzen und „auf Gemeinschaft machen“. So freut sich auch die Kirche Jesu Christi immer dann, wenn sie Abendmahlsgemeinschaft mit einer anderen Kirche feststellen kann auf dem Grund gemeinsamen Glaubens, Lehrens und Bekennens.

In der letzten Strophe wird dann der Blick gerichtet auf die eschatologische Dimension des Heiligen Abendmahls, die im Feierabendmahl völlig fehlt. Jesu Worte selbst erfordern das: „Ich sage euch: Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, an dem ich von neuem davon trinken werde mit euch in meines Vaters Reich“¹³, also „zur selgen ewgen Freude.“¹⁴

Dieser Schnelldurchgang durch die Textgestalt eines Abendmahlsliedes kann nie ein Kompendium der Dogmatik zur Abendmahlslehre der Lutherischen Kirche sein. Dazu fehlen zu viele Punkte, die nicht mit den Mitteln eines gereimten Liedes in einem bestimmten Versmaß auszudrücken sind. Selbst Dr. Martin Luther oder Paul Gerhardt haben das nicht vermocht. Aus der Werkstatt dieses Liedes sollte nur aufgezeigt werden, in welcher geschichtlichen Situation es entstand und was ein Liedermacher sich dabei gedacht hat, ehe er denn Interpretationen dieses Textes seiner Nachwelt überlassen muß¹⁵. Es ist davon auszugehen, daß die Abendmahlstheologie der Arnoldshainer

10 Phil4,7.

11 Nicole mit ihrem „Ein bißchen Frieden, ein bißchen Freude ... ein bißchen Liebe“ kam erst 1982 und der „Kalte Krieg“ ging erst 1989 zu Ende.

12 Agende (Anm.6) S. 281.

13 Mat26,29.

14 ELKG 477,7.5.

15 Die Gesangbuchkommission der SELK beabsichtigt ja, dieses Lied auch noch weiterhin in der Kirche singen zu lassen: Gesangbuch, Vorentwurf II, 2015, Nr.236 S.458.

Thesen¹⁶ und der Leuenberger Konkordie¹⁷ auch weiterhin für an Schrift und Bekenntnis gebundene Lutheraner unannehmbar bleibt und auf der anderen Seite noch immer, sicherlich auch zunehmend, Auswirkungen zeigt, und das nicht nur bei Evangelischen Kirchentagen. So titelt z. B. Idea im Jahr 2015: Beim Feierabendmahl fehlt die Sündenvergebung.¹⁸ Wie werden daher auch künftige Abendmahlslieder aussehen, die von dieser Seite angeboten werden?

Gleichsam als Nachtrag bleibt noch, wie angekündigt, etwas zur Melodie des Liedes zu sagen: Vorhanden war zur Zeit der Entstehung des Liedes eine Melodie von Paul Kretzschmar¹⁹ aus dem Jahr 1947 zum Text von Kurt Müller-Ostens Lied „In dem Herren freuet euch“, dem allerdings auch weit verbreitet noch eine *spätere* Melodie von Christian Lahusen²⁰ zugeordnet war. Weil zur Zeit der Erstellung des SELK-Anhangs des ELKG noch die Möglichkeit bestand, daß Kretzschmars Melodie bei 526 wegfallen würde und damit für die Gemeinde ganz verloren ginge, wurde – um sie zu erhalten – dieses Versmaß gewählt. Paul Kretzschmar hat noch zu Lebzeiten der Verwendung seiner Melodie zu diesem Abendmahlslied mündlich zugestimmt.

16 Von 1957. Vgl. Karl-Hermann Kandler, Christi Leib und Blut, Studien zur gegenwärtigen lutherischen Abendmahlslehre, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1982.

17 Von 1973. Vgl. Tuomo Mannermaa, Von Preußen nach Leuenberg, Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode in der Leuenberger Konkordie, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1981 und Werner Klän, Quellen zur Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, Edition Ruprecht, Göttingen 2010, S. 665ff.

18 Idea Spektrum 15, 09. April 2015, S.30. Beim Kirchentag in Stuttgart laden 70 (!) Gemeinden zum Feierabendmahl ein.

19 Paul Kretzschmar, 1905-1991, von 1951-1971 Kirchenmusiker in der Ev.-Luth. Freikirche (heute SELK), war auch Mitarbeiter am Lutherischen Kirchengesangbuch (LKG).

20 Christian Lahusen, 1886-1975, war seit 1930 Musiklehrer, Chorleiter und Komponist in Überlingen am Bodensee. Die Melodie aus dem Jahr 1948 ist als 2. Melodie im ELKG zu 526 abgedruckt.

Andrea Grünhagen:

Wie man Hans und Grete in den Stand der heiligen Ehe versetzt ...

Die Trauung im Spiegel historischer agendarischer Formulierungen¹

Eine historisch-theologische Betrachtung des Themas Trauung mit diesem Fokus hat naturgemäß eine Schwierigkeit. Die historischen Texte aus Agenden bieten uns keine Antworten, was passiert, wenn Hans lieber Bertram ehelichen möchte. Auch nicht, was passiert, wenn Grete schon mal verheiratet war. Oder wenn Hans seine Freundin römisch-katholischen, muslimischen oder auch gar keines Glaubens heiraten will. Sie antworten nicht auf alle Fragen, die wir an sie stellen.

Trauung biblisch?

Manches muß die Ethik klären, manches die Liturgiewissenschaft, manches die Exegese. Aus exegetischer Sicht wird beispielsweise darauf hingewiesen, daß die Heilige Schrift so etwas wie einen Ritus zur Eheschließung nicht kenne, jedenfalls nicht im gottesdienstlich-kultischen Zusammenhang, und wir es in biblischem wie kirchengeschichtlichem Kontext mit sehr divergierenden und sich entwickelnden Formen der Eheschließung und unterschiedlichen Rechtsnormen zu tun haben.² Das ist als Beobachtung sicher zutreffend. Die Frage ist aber, welche Schlüsse man daraus ziehen soll. Und ich würde doch sagen: Auch wenn wir nicht wissen, wie der Ritus einer Eheschließung ausgesehen hat und inwiefern er religiöse Bezüge hatte, läßt sich doch annehmen, daß es ihn gegeben hat. Denn mindestens ein terminus a quo für eine Ehe muß auch im biblischen Kontext (der natürlich einen großen Zeitraum umfaßt) vorgelegen haben, es mußte also klar sein, ob und ab wann Leute verheiratet waren. Denn welchen Sinn machten sonst die entsprechenden Rechtssatzungen in der Bibel? Das, was wir heute Trauung nennen, war natürlich nicht „einfach da“. Man weiß, daß etwa seit dem 9./10. Jahrhundert Ehen „in facie ecclesiae“ (= mit dem Erscheinen vor der Kirche) öffentlich geschlossen wurden, um den Rechtsstatus zu dokumentieren. Aber um die Frage nach dem theologischen

1 Die vorliegenden Ausführungen wurden auf dem Bezirkspfarrkonvent Niedersachsen-Süd im September 2015 vorgestellt. Aufgrund von praktischen Fragen rund um das Thema „Trauung“ wurde dieses Thema gewählt.

2 Achim Behrens, *Theologische Reflexionsgeschichte des Alten Testaments*, S. 259. „Dabei ist zu bedenken, daß die Konnotation heutiger soziologischer Begriffe wie „Familie“ oder „Ehe“ die im AT vorausgesetzten Verhältnisse nur ungefähr treffen, wenn auch auf eine solche Begrifflichkeit nicht verzichtet werden kann ... Wir erfahren nichts über den Ritus der Eheschließung. Falls dieser einen religiösen Aspekt gehabt haben sollte, wird dies nicht berichtet. Die Gemeinschaft von Mann und Frau als Kern des Familienlebens und mit dem Ziel, Kinder zu haben, wird immer schon als selbstverständlich vorausgesetzt.“

Inhalt des Ritus zu beantworten, sollte es doch möglich sein, aus dem biblischen Zeugnis insgesamt Kriterien zu entwickeln, was eine christliche Ehe bzw. Eheschließung ist.

Weil das meiste bei diesem Thema einer längeren Darstellung bedürfte, möchte ich auch nur an einem Punkt die Sonde ansetzen. Nämlich bei der Trauformel. Es gibt im Bezug auf die Trauung eine Menge Aspekte, beispielsweise die Auswahl der Lesungen, die musikalische Gestaltung, ob fotografiert werden darf, ob die Braut geküßt werden soll – keine Hochzeit im Fernsehen findet ohne diese alles entscheidende Aufforderung statt.

Was macht die Trauung zur Trauung?

Darum geht es jetzt nicht. Sondern um den Kern der Frage: Was macht die Trauung zur Trauung? Was passiert da eigentlich? Passiert da was? Und durch wen und wodurch? Anders gefragt: Sind die beiden, die als Braut und Bräutigam in die Kirche kommen (also ungeachtet der Tatsache, daß sie schon fünf Jahre zusammenleben und ein weiteres dazu standesamtlich verheiratet sind), nach der kirchlichen Trauung etwas anderes als vorher? Nämlich ein Ehepaar. In einem anderen Stand, um es altmodisch auszudrücken.

Nun begegnet uns auf Schritt und Tritt bei diesem Thema die Tatsache, daß sich jeder Pastor für einen Experten hält, denn Trauung hat man aktiv oder passiv schon mal erlebt und gestalten müssen. Und dann ist die Freude an der eigenen Kreativität auch groß.

Was die historischen Texte leisten, ist, daß sie unsere Vorverständnisse in Frage stellen und Kriterien erarbeiten lassen.

Die Bedeutung des Ehekonsenses

Wenn ich die sog. Copulationsformel („spreche ich euch ehelich zusammen“) näher in den Blick nehme, verzichte ich in weiten Stücken darauf, die Traufragen ausführlich zu betrachten, was manchem eigentlich spannender erscheinen mag. Was ließ man die Brautpaare nicht schon alles versprechen! An dieser Stelle nur ein paar Sätze dazu. Die Traufragen sind im ursprünglichen Sinne das Erfragen des sog. consensus. Nach römischem und germanischem Recht wurde dieser Konsens ausgehandelt, von den Betroffenen (also von den Männern jedenfalls) oder deren rechtlichen Vertretern und unter Zeugen bestätigt. Dieser Konsensus ist das, was die Ehe einerseits konstituiert. Seit dem frühen Mittelalter kam dabei dem Priester die Rolle desjenigen zu, der diesen Konsens, also die gegenseitige Übereinkunft, abfragte.

Bis heute hat ein römisch-katholischer Priester die Pflicht, sich im Traugespräch davon zu überzeugen und es sich schriftlich bestätigen zu lassen, daß beide ihre Entscheidung bei klarem Verstand und vor allem aus freien Stücken getroffen haben. Im gegenteiligen Fall wäre das ein Eehindernis.

Der „Konsens der Ehemilligen“ spielt eine wichtige Rolle. Eine ausführliche Begründung für diesen Ansatz, der die Eheschließung als einen „Prozeß der Öffentlichmachung des Ehekonsenses“ versteht, hat Gert Kelter in seinem gleichnamigen Aufsatz in *Lutherische Beiträge* 1/2014 dargestellt. Darin wird davon ausgegangen, daß der Konsens der Brautleute der erste und entscheidende Schritt auf einem Weg ist, der über verschiedene Stationen der Öffentlichmachung führt und mit der Trauung zum Abschluß kommt.

Seit dem 11. Jhd. fand das Abfragen des Ehekonsensus vor der Kirchentür im Angesicht der Kirche in Gestalt des Priesters statt. Zunächst in Nordfrankreich beheimatet, kam dieser Brauch auch nach Deutschland, und große Kirchen bekamen eigens „Brautportale“, zu sehen beispielsweise in Nürnberg in St. Lorenz und St. Sebald.

Es ist also ein Märchen, daß die Zeremonie vor der Kirchentür zeigen sollte, die Ehe sei „ein weltlich Ding“ im Sinne einer Rechtsordnung, die Staat und Gesellschaft nach gusto ändern könnten.

Vielmehr fand sie zum Zwecke der „Öffentlichmachung“ im Schnittpunkt von Kirche und Welt statt, wo sie ja theologisch auch hingehört. Wobei, weil es sich eben um eine Handlung im Bereich des 1. Artikels handelt, Luther in seinem Traubüchlein dem Reich zur Linken den Vortritt läßt. Und es gelang in Zeiten größerer gesellschaftlicher Überschaubarkeit natürlich, auf diese Weise Öffentlichkeit herzustellen. Dazu diente auch das bis zu dreimalige Aufgebot von der Kanzel, um etwaige Gründe, die eine Hochzeit verunmöglichen, z. B. Bigamie, eine noch bestehende Verlobung mit einem anderen, zu nahe Verwandtschaft usw. auszuschließen.

lunctio manuum – das Ineinanderfügen der Hände

Wirft man an dieser Stelle einen Blick in Luthers Traubüchlein, so stellt man fest, daß er ausgesprochen knapp formuliert.

„Für (= vor) der Kirchen trauen mit solchen Worten:

„Hans, willst Du Greten zum ehlichen Gemahle haben?“

Dicat: „Ja.“

„Greta, willst Du Hansen zum ehelichen Gemahle haben?“

Dicat: „Ja.“

Hie laß sie die Trauringe einander geben und fuge ihre beide rechte Hand zusammen und spreche: „Was Gott zusammenfuget, soll kein Mensch scheiden.“

Darnach spreche er für allen ingemein: „Weil denn Hans N. und Greta N. einander zur Ehe begehren und solchs hie öffentlich für Gott und der Welt bekennen, darauf sie die Hände und Trauringe einander gegeben haben, so spreche ich sie ehlich zusammen im Namen des Vaters und des Sohns und des Heiligen Geists, Amen.“³

³ Martin Luther, Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn (BSLK S.531).

Nur der Ehekonsens wird abgefragt, nichts weiter versprochen.

Dann folgt der Ringwechsel, wobei es auch da bis heute unterschiedliche Traditionen gibt. Luther folgt derjenigen, die einen gegenseitigen Ringwechsel vorsieht. Das anglikanische Book of Common Prayer enthält bis heute die andere Variante: „With this ring, I take you to my wife.“ Nur die Frau bekommt einen Ehering angesteckt. Darin lebt die Erinnerung an alte germanische Sitten im anglo-amerikanischen Raum fort.

Dann kommt das Zusammenfügen der Hände der Brautleute. Noch bei Luther heißt es: „und fuge ihre beide rechte Hand zusammen.“ Also der Pfarrer soll das tun. Heute reicht das Brautpaar sich die Hände. Dafür haben einige Pfarrer die Symbolhandlung aus dem katholischen Bereich übernommen, die Stola um die Hände zu wickeln. Das trifft den Sinn, man muß allerdings dazu eine Stola tragen. Geschichtlich ist es die sog. *iunctio manuum*. Eigentlich legt der Vormund der Braut dazu ihre Hand in die des Bräutigams. Eine Sitte, die sich auch bei uns durch Film und Fernsehen zunehmend verbreitet. Aus diesem Grund wird die Braut vom Vater oder seinem Vertreter in die Kirche geführt. Ich denke, den wenigsten Bräuten, die diese Sitte übernehmen wollen, ist die ursprüngliche Bedeutung klar, nämlich die Übergabe aus der Verantwortung des Vaters in die des Ehemanns. Seit Frauen nach deutschem Recht selbst mündig sind, entbehrt sie natürlich rechtlich jedes Sinnes. Interessant ist, daß die entsprechende Agende der Missouri-synode (Lutheran Service Book) an der betreffenden Stelle zwei Varianten fakultativ anbietet.⁴ Entweder eine „Übergabe“ oder das Abfragen des Konsenses und der Zustimmung der Eltern.

Es handelt sich bei der *iunctio manuum* aber nicht um einen Handschlag der Brautleute wie auf dem Viehmarkt. Deshalb fügt nach Luther ja auch der Pfarrer die Hände ineinander (oder spricht wenigstens die Aufforderung dazu).

4 Lutheran Service Book St.Louis 2006, S. 276:

P: Name of the bridegroom, will you have this woman to be your wedded wife, to live together in the holy estate of matrimony as God ordained it? Will you nourish and cherish her as Christ loved his body, the church, giving himself up for her? Will you love, honour, and keep her in sickness and in health and, forsake all others, remain united to her alone, so long as you both shall live? Then say: I will.

P: Name of the bride, will you have this man to be your wedded husband, to live together in the holy estate of matrimony as God ordained it? Will you submit to him as the church submits to Christ? Will you love, honour and keep him in sickness and in health and, forsaking all others, remain united to him alone, so long as you both shall live? Then say: I will.

The pastor may ask for the bride to be given in marriage or for the parents of the couple to give their consent and blessing.

...
P: Now, that N.N. and N.N. have committed themselves to each other in holy matrimony, have given themselves to each other by their solemn pledges, and have declared the same before God and these witnesses, I pronounce them to be husband and wife, in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit.

Ökumenisches und Historisches

Kommen wir an dieser Stelle aber nun zum Kern der Trauung. Es lohnt sich, einmal über diesen Begriff nachzudenken. Eine Trauung ist etwas anderes als ein Gottesdienst anlässlich einer Eheschließung.

Unbedingt zu vermeiden ist das Wortspiel, das man manchmal auf Einladungskarten zur Hochzeit lesen kann: „Wir trauen uns.“ Sich selbst traut niemand.

Allerdings ist in der römisch-katholischen Kirche die Ehe ein Sakrament, das sich das Brautpaar gegenseitig spendet⁵; ein Bischof, Pfarrer oder Diakon assistiert dabei im Sinne einer Bezeugung, wobei auch ein Laie mit dieser Assistenz beauftragt werden kann. Auf diese Weise ist es sowohl möglich nach katholischem Verständnis, eine standesamtliche Trauung nachträglich anzuerkennen (dann war eben der Standesbeamte die Assistenz) oder für Trauungen in einer anderen Kirche Dispens von der Formpflicht zu gewähren (dann ist z.B. der lutherische Pastor, im obengenannten Sinne als Laie, der Assistent).⁶ Der eigentliche sakramentale Akt nach röm.-kath. Lehre ist das Vermählungswort der Brautleute, wobei die *materia* der Konsens ist und die *forma* das gesprochene Wort. Spricht man nun auch lutherischerseits von einer Betonung des Konsensus, liegt eine beachtliche ökumenische Anschlußfähigkeit des Trauverständnisses vor. Allerdings regt sich in der röm.-kath. Kirche zunehmend das Bemühen, das Segensgebet des Priesters über dem Brautpaar als sakramentalen Akt zu verstehen in dem Bewußtsein, daß es sich bei ihrer gegenwärtigen Lehre und Praxis um eine nicht unproblematische speziell westkirchliche Praxis handelt, und in den orthodoxen Kirchen des Ostens der Priester der Spender des Ehesakramentes ist.

Wobei wir also wieder bei der Anfangsfrage wären. Was passiert nun bei der kirchlichen Trauung?

Dazu werfen wir nun nach dem Ausflug in die Ökumene einen Blick zurück in die Geschichte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK). Es ist ja nicht unerheblich, daß die Frage nach der Bedeutung der Trauung am Beginn der Entstehung einer der Vorgängerkirchen der heutigen SELK steht. Leider ist diese Tatsache entweder in Vergessenheit geraten oder mit einer gewissen Peinlichkeit behaftet. Darum kommen bei der Frage nach der Entstehung unserer Kirche fast immer reflexartig Antworten entlang der Stichworte: Union – Abendmahl – Agende. „Das Sakrament ist natürlich wichtig, aber die Trauung, das ist ja nur eine Amtshandlung ...“ Und dann folgt meist ein vulgärprotestantisches Trauverständnis, das vermutlich selbst dem unierten Berliner Oberkirchenrat im 19. Jahrhundert die Schamesröte ins Gesicht getrieben hätte.

5 „Das Sakrament der Ehe spenden sich die Brautleute gegenseitig.“ CIC can. 1012.

6 CIC can. 1108§1. Und can. 1127. Im Falle einer nachträglichen Gültigmachung einer standesamtlichen Eheschließung durch Unterschrift und Pfarrsiegel spricht man in der röm.-kath. Kirche von einer *sanatio radice*.

Nein, es ging bei der Entstehung der Hannoverschen Ev.-Luth. Freikirche wie bei der Ev.-luth. Kirche in Preußen darum, daß eine Agende geändert wurde durch Betreiben von Theologen, die in Hannover noch schlimmer als in Preußen dies nicht auf staatlichen Druck, sondern in vorausseilendem Gehorsam zu tun glaubten. Und was dann in der neuen Agende in Hannover stand, das war so falsch und unbiblisch, wie es in bestimmten Teilen die Unionsagende in Preußen war.

Um es von vornherein zu sagen: Man begreift nicht, warum es am Punkt der Trauagende zur Spaltung kam, wenn man nicht weiß, wie ernst es Theologen und Pastoren mit ihrem Amt war und mit dem, was sie „anstatt und auf Befehl“ des Herrn taten. Bei ihnen galt die Überzeugung, daß nichts, was mit einer Vollzugsformel passiert, ein Adiaphoron sein könnte, sondern dadurch im Falle des Mißbrauchs der Name Gottes entheiligt wird. Dazu sei die Begründung der Hannoverschen Ev.-Luth. Freikirche aus dem Jahr 1877 ausführlich zitiert:

„Die Trauung ..., ist keine bloße Zeremonie, sondern eine göttliche Ordnung, von der Kirche dem Worte Gottes gemäß geordnet, kann also nicht ohne Sünde aufgehoben und in eine Scheintrauung verwandelt werden.

Die neue Trauordnung verstößt gegen das zweite Gebot. Ist sie nur eine Zeremonie, die Gott nicht geboten hat, wie das Landeskonsistorium (L.K.) sagt, so soll man dabei nicht die Worte gebrauchen ‘im Namen des dreieinigen Gottes’. Dies wird nicht anders, wenn das L.K. erklärt, die neue Trauung solle den Eheleuten, welche ihre Ehe auf dem Standesamte geschlossen haben, die Gewißheit geben, daß ihre Ehe Gott gefalle. Das sollte die Kirche vor der Eheschließung getan haben; hinterher ist es überflüssig, also ein Mißbrauch des göttlichen Namens.

Die neue Trauung verstößt auch gegen das achte Gebot, denn sie führt die Leute in den Irrtum, daß sie wesentlich dasselbe sei wie die alte Trauung, während sie in Wahrheit gar keine Trauung ist, d.h. *eine Handlung, durch welche die Ehe geschlossen wird.*“⁷

Aber zunächst zum äußeren Gang der Dinge. Am 6. Februar 1875 wurde das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Zivilehe beschlossen, am 1. Januar des folgenden Jahres trat es in Kraft. Geplant war es als eine Maßnahme des Kulturkampfes, bei dem es darum ging, die Kompetenzbereiche zwischen der Kirche und dem modernen Staat neu abzustecken, speziell den Einfluß der katholischen Kirche zu verringern und neue säkulare Regelungen zu schaffen, die an die Stelle alter kirchlicher Rechte treten sollten. Bis zu diesem Zeitpunkt bildeten die Kirchenbücher gleichsam auch das Personenstandsregister. Die Einführung der Zivilehe an sich war nun jedoch nicht der Grund für die Separation. Es wäre ja auch völlig unsinnig, wegen einer Maßnahme des Staates aus der Kirche auszutreten. Das Problem entstand

7 „Unterlüßer Erklärung vom 6.6.1877“ der Hannov. Ev.-Luth. Freikirche (in: Manfred Roensch, Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger ev.-luth. Kirchen in Deutschland, S. 359).

durch die Reaktion der kirchlichen Gremien in der Provinz Hannover auf die neue Gesetzeslage und ihre theologische und menschliche Standhaftigkeit hinter der Entscheidung. Denn eigentlich hätten Konsistorium und Landessynode in keiner Weise reagieren müssen. Im neuen Reichsgesetz (§ 82) hieß es: „Die kirchlichen Verpflichtungen in Bezug auf Taufe und Trauung werden durch das Gesetz nicht berührt.“⁸ Der preußische Kultusminister erklärte: „Der Zivilakt soll und will keine Trauung sein, sondern nur die protokollarische Aufnahme einer Erklärung. Die Kirche hat das Recht, von ihrem Standpunkte aus die Bedingung für die Trauung zu regeln, wie sie es für angemessen erachtet.“⁹

Im Sommer 1876 tagte die 2. Hannoversche Landessynode. Sie beschloß, obwohl der preußische Staat dies gar nicht verlangt hatte, der neuen Zivilstandsgesetzgebung Rechnung zu tragen. Im neuen Kirchengesetz hieß es: „Die kirchliche Trauung hat die rechtsgültig geschlossene Ehe zur Voraussetzung.“ Rudolph Rocholl, damals Superintendent in Göttingen, protestierte scharf: „Verbeugung vor dem Staat“ und „Selbstverstümmelung der Kirche“¹⁰ nannte er das und sagte: „Die Katholiken lassen sich nicht an ihre Altäre greifen. Ehre den Katholiken! Die Juden lassen sich auch nicht dergleichen gefallen. Die Synagoge betrachtet die Zivilehe als für sie nicht bestehend. Ehre den Juden! – Wenn die Nacken in Hannover so geschmeidig geworden sind, unter dem Joch dieser Liturgie einher zu gehen, so wird eine tiefe Klage die Antwort sein.“¹¹ Denn es ging nicht nur darum, vor der kirchlichen Trauung die standesamtliche nachzuweisen, sondern auch die Agende selbst wurde geändert.¹²

8 Geschichte der Hannoverschen ev.-luth Freikirche, S.2.

9 Ebd.

10 H.Hübner, Rudopf Rocholl, Elberfeld 1910, S.260.

11 A.a.O S.262.

12 Zum Vergleich ist hier die Synopse der alten (nach der Lüneburgischen Kirchenordnung) und der neuen (1876) Form der Trauordnung wiedergegeben, aus: Hannoversche evangelisch-lutherische Freikirche, Pastorenconvent (Hg.), Celle 1924, S.4 / Quellen zur Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, W. Klän/Gilberto da Silva (Hg.), Göttingen 2010, S.371:

Alte Form

Es sind allhie gegenwärtig N.N. und N.N., welche sich in den ehelichen Stand nach göttlichem Willen zu begeben bedacht sind usw.

oder

Es sind diese gegenwärtige Personen, Braut und Bräutigam willens, nach Gottes Gebot und Ordnung in den heiligen Ehestand zu treten.

Neue Form

Es sind hier gegenwärtig N.N. und N.N., die ordentlicher Weise ihre Ehe rechtsgültig geschlossen haben und nun mehr im Namen des dreieinigen Gottes sich wollen trauen lassen.

Alte Form

Weil N.N. und N.N. sich untereinander zur Ehe begehren usw., so spreche ich sie ehelich zusammen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.

oder

Weil denn diese gegenwärtige Personen N.N. und N.N. einander zur Ehe begehren usw., so spreche ich sie hiermit öffentlich vor dieser christlichen Versammlung ehelich zusammen usw. Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.

Neue Form

Weil denn diese gegenwärtige Personen N.N. und N.N. einander zur Ehe begehrt und allhier vor Gottes Angesicht und vor dieser Gemeinde sich als christliche Eheleute bekannt, sich auch darauf die Hände gegeben haben, so spreche ich als ein verordneter Diener der Kirche sie zusammen usw.

Konsens als Fundament?

Die alte Lüneburgische Kirchenordnung folgt Luthers Traubüchlein darin, daß zunächst der Konsensus abgefragt wird. Auf diesen Konsensus hin folgt das Zusammensprechen, das, meiner Meinung nach, mehr ist als ein kirchenrechtlicher Akt der Bestätigung des Konsensus, denn dazu wäre nicht die Vollzugsformel „Im Namen ...“ nötig, sondern diese legt ja gerade nahe, daß es sich um die Konstituierung von etwas Neuem handelt.

Beschreibt man also die Öffentlichmachung des Ehekonsensus als einen Weg (s.o.), so trägt dies dem Erleben der Beteiligten Rechnung. Natürlich findet sich ein Paar nicht plötzlich als verheiratet vor. Dies bedeutet allerdings nicht, daß nun der Weg schon das Ziel wäre und an jedem beliebigen Punkt des Weges schon von Ehe zu reden ist.¹³ Vielmehr handelt es sich um einen Weg auf ein Ziel zu. Und dies ist m.E. für christliche Brautleute die kirchliche Trauung. Diese ist keine Ergänzung der standesamtlichen Trauung. Es gibt an der standesamtlichen Trauung nichts zu ergänzen und auch nichts zu vervollständigen. Schon Theodor Harms hat darauf hingewiesen, daß es sich um zwei völlig verschiedene Bereiche handelt und völlig verschiedene Güter verleiht. Die Eheschließung auf dem Standesamt schließt eine vollständige rechtsgültige Ehe vor dem Staat. Die kirchliche Trauung begründet die christliche Ehe zweier Christenmenschen in den Augen Gottes. Ansonsten müßte man ja von einer Wiederholung dessen reden, was auf dem Standesamt geschehen ist. Man sollte meinen, daß ein deutscher Beamter in der Lage ist, eine Eheschließung für den Bereich der deutschen staatlichen Gesetzgebung zu vollziehen, die hoffentlich der Sache nach nicht offen ist für anders deutende Wiederholungen und Ergänzungen. Die Frage ist doch, wodurch zwei Menschen in den Augen Gottes und vor der christlichen Gemeinde verheiratet sind? Jedenfalls nicht durch die Unterschrift auf dem Standesamt.

Der Konsens der Brautleute begründet das Zustandekommen der Ehe, ohne Frage. Er ist aber nicht die Eheschließung selbst, als sei das Ganze ein Prozeß, in dem Gott im Sinne der allgemeinen Weltregierung des Allmächtigen auch irgendwie vorkommt und die kirchliche Trauung tatsächlich zur „Scheintrauung“ verkommt, weil in ihr gar nichts mehr geschieht. Um es dagegen auf den Punkt zu bringen: Die bürgerliche Ehe wird durch einen Rechtsakt auf dem Standesamt konstituiert, und die christliche Ehe vor Gott und im Angesicht der Kirche durch das Zusammensprechen des Pfarrers als berufenem Diener der Kirche im Namen des dreieinigen Gottes.

¹³ Der Diskussion über die vorliegenden Ausführungen im Forschungskolloquium der LThH im Februar 2015 verdanke ich an dieser Stelle den Hinweis, daß der Vollzug der Ehe ebenfalls ein konstituierendes Element darstellt. Ich denke, auch dabei ist wie bei der „Öffentlichmachung“ sowohl von Schritten eines Weges als auch von unhintergebarerer Einmaligkeit zu reden. Historisch ist dazu anzumerken, daß ab dem 12. Jhd. in einem Disput zwischen den Fakultäten von Paris und Bologna geklärt wurde, ob die Ehe durch den Konsens oder den Vollzug gültig wird. Die röm.-kath. Kirche lehrt bis heute, daß der Konsens gültig macht, aber ohne Vollzug kann die Ehe wieder aufgelöst werden.

Daß ein Pfarrer besser niemanden traut, der „an den Haaren zum Altar geschleift wird“ und darum noch mal nach dem Consensus fragt, ist sicher besser. Auch in seelsorgerlicher Hinsicht macht es durchaus Sinn, Braut und Bräutigam durch das Abfragen ihrer Zustimmung bewußt zu machen, daß sie das gewollt haben, was an ihnen geschieht, wenn sie bis zum Tod als Mann und Frau unauflöslich verbunden werden. Es kann in Krisen der Ehe eine Hilfe sein, sich zu erinnern, daß man freiwillig sein Wort gegeben hat. Und noch hilfreicher ist die Gewißheit, daß diese vielleicht so langweilige, unerträgliche Ehe anstatt und auf Befehl im Namen Gottes geschlossen ist.

Und noch einmal grundsätzlicher gewendet: Als Lutheraner sind wir doch sehr vorsichtig, irgendetwas auf die Zustimmung von Menschen zu gründen. Aber bei der Ehe soll es allein so sein? Und was dann, wenn der Konsens nicht mehr besteht? Kann der Pfarrer dann auch zurücknehmen, was er im Namen des dreieinigen Gottes getan hat?

Davon abgesehen halte ich es für einen Irrtum, die Reinheit der Motive von Menschen gar beurteilen zu können. Also: So, wie niemand weiß, ob jemand bei der Beichte aus echter Reue beichtet, genauso wenig kann jemand beurteilen, ob ein echter Ehekonsens vorliegt oder ob hier jemand nicht will, sondern „wollen muß“. Aber woraufhin traut man denn dann?

Auch bei den Altlutheranern

Die Geschichte der Vorgängerkirchen der SELK lehrt uns manches, was heute noch zur theologischen Klarheit helfen kann. Nicht zuletzt sind ihre theologischen Einsichten auch ein Spiegel und manchmal sagen sie uns: Bedenke, wovon du gefallen bist. So ist es auch mit dem Verständnis der Trauung. Es sage keiner, das seien Sonderfündlein der Hannoverschen Freikirche gewesen, eine peinliche Reminiszenz in der Freikirchengeschichte. Und die Altlutheraner hätten es ganz anders gesehen und die Ziviltrauung begrüßt. So ist es nicht. Die Altlutheraner begrüßten vielleicht die Rechtssicherheit der Ziviltrauung, weil sie in der Verfolgungszeit erlebt hatten, daß die von den amtsenthobenen Pastoren geschlossenen Ehen nicht anerkannt wurden und etwaige Kinder als unehelich galten und unierte Vormünder gesetzt bekamen. Aber für eine christliche Ehe hielten sie die bürgerliche Ehe nicht. Hier hilft ein Blick in die betreffende Agende.¹⁴

14 Aus der Agende für die Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen (1886) S.25:

„Ich frage dich, N.N., im Namen Gottes und unsers Herrn und Heilands Jesu Christi und vor seinem Angesicht: willst du deine hier gegenwärtige Braut (Jungfrau) N.N. zu deinem ehelichen Gemahl nehmen, sie treu und herzlich lieben, sie schützen und ernähren, sie in keiner Not verlassen, auch dich nicht von ihr scheiden, bis der Tod euch scheidet? Ist dies deines Herzens fester Entschluß, so bezeuge solches vor Gott und diesen Zeugen und antworte Ja. Ja.

Ich frage auch dich, N.N. im Namen Gottes und unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi und vor seinem Angesicht: willst du deinen hier gegenwärtigen Bräutigam (Junggesellen) N.N. zu deinem ehelichen Gemahl nehmen, ihn treu und herzlich lieben, ihn in keiner Not verlassen und ihm unterthan sein in dem Herrn, auch dich nicht von ihm scheiden, bis der

Nicht nur das Versprechen der Brautleute ist anspruchsvoll, es besteht sogar nicht der Hauch eines Zweifels, daß die Pastoren der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen damals genau wußten, was sie bei einer Trauung taten. Mit dem Hinweis auf die Ordinationsvollmacht, mit der Vollzugsformel und dem Schriftwort, das ja nicht weniger sagt, als daß diese gerade anstatt und auf Befehl Gottes, also von Gott selbst zusammengefügte Ehe unauflöslich ist.

Noch bezeichnender ist, was die Agende im Fall einer kirchlichen Trauung bereits seit längerer Zeit standesamtlich verheirateten Paaren sagt. Da ist von unserer heutigen Erleichterung, wenn Leute doch noch irgendwann „die Kurve kriegen“ und auch in der Kirche heiraten, wenn sie das Geld für den Junggesellenabschied, die Party und die Hochzeitsreise zusammenhaben, jedenfalls nichts zu spüren. Von einer Anerkennung der standesamtlichen Ehe als christlicher Ehe in den Augen Gottes, auf die noch das Sahnehäubchen des Segens gelegt wird, der dem Paar offensichtlich nicht unmittelbar wichtig war angesichts der bereits verstrichenen Zeit, kann jedenfalls nicht die Rede sein.¹⁵

Dieser Passus bietet eigentlich eine hervorragende Zusammenfassung dessen, was bei einer Trauung geschieht: Die Kirche respektive die versammelte christliche Gemeinde nimmt das Ehegelöbnis entgegen¹⁶, das Brautpaar wird im Namen Gottes zu Eheleuten zusammengegeben, es wird gesegnet und es wird mit ihnen und für sie gebetet.

Tod euch scheidet? Ist dies deines Herzens fester Entschluß, so bezeuge solches vor Gott und diesen Zeugen und antworte: Ja.

Ja.

So wechselt die Ringe und gebet einander die rechte Hand.

(Bei dem Ringwechseln kann der Pastor sprechen: Der Ring ist allewege in der christlichen Kirche als ein Zeichen der ehelichen Vertrauung gebraucht und soll euch bezeugen, daß ihr vor Gott und allen Menschen im heiligen Ehestand unauflöslich vereinigt und verbunden seid.)

Der Pastor legt seine rechte Hand auf die zusammengefügten Hände des Brautpaares und fährt fort: Weil ihr denn einander zur Ehe begehret und solches hier öffentlich bekennet, euch auch darauf die Hand (und Ringe) gegeben habt, so spreche ich als ein berufener Diener der Kirche euch ehelich zusammen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.“

15 Aus der Agende für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen (1886) A.a.O. S.26:

„Für den Fall, daß Brautleute unter Verschmähung der Trauung nur bürgerlich die Ehe eingegangen haben, hernach aber wegen des gegebenen Ärgernisses Buße thun und nachträglich die Trauung begehren, wird nach gehaltener Traurede fortgefahren:

„Nachdem der gegenwärtige N.N. und die gegenwärtige N. geb. N bereits vor ... Jahren (Monaten) allein in staatsbürgerlicher Form und Weise einander zur Ehe genommen und bisher als Ehegatten miteinander gelebt haben, nunmehr aber durch Gottes Gnade ernstlich begehren, auch vor Gott und nach Ordnung der christlichen Kirche zusammen gegeben zu werden und miteinander zu leben, so sind wir hier in Gottes Namen versammelt, daß wir ihr christliches Ehegelöbnis entgegen nehmen, sie im Namen des dreieinigen Gottes ehelich zusammen geben, den Segen über sie sprechen und mit ihnen und für sie Gott bitten, Er wolle ihnen einen gottseligen, fröhlichen und friedlichen Ehestand geben, dem Satan aber und allen bösen Leuten zwischen ihnen wehren.“

Hierauf die Handlung ganz wie gewöhnlich.“

16 An diesem Punkt spielt die Öffentlichmachung tatsächlich eine wichtige Rolle.

Wo die Theologie klar ist, klären sich auch viele Fragen der äußerlichen Gestaltung: Da es um das Abfragen des Konsensus geht, sind ausufernde, rührende, selbstentworfene Trauversprechen nicht nötig; die Trauung findet frei und öffentlich vor der Gemeinde als Zeugen statt und nicht im privaten Rahmen im Garten, am Strand oder im Heißluftballon; vor der Trauung sind die Leute keine christlichen Eheleute und also auch nicht als solche anzusprechen; getraut wird vom ordinierten Pfarrer¹⁷, denn nur er handelt anstatt und auf Befehl als berufener Diener der Kirche; der Kern der Trauung ist das „Zusammensprechen“ – die pronuntiatio. Auch der Segen ist wichtig und die Kirche muß sich fragen, was sie segnen kann und was nicht. Nach lutherischem Verständnis nichts, was nicht den Befehl oder die Verheißung Gottes hat. Wer heiratet, hat Gebet und Fürbitte nötig, wie schon Luther im Traubüchlein sagt: „denn wer von dem Pfarrherr oder Bischof Gebet und Segen begehrt, der zeigt damit wohl an (ob er's gleich mit dem Munde nicht redet), in was Fahr und Not er sich begibt und wie hoch er des göttlichen Segens und gemeinen Gebets bedarf zu dem Stande, den er anfähet, wie sich's denn auch wohl täglich findet, was Unglücks der Teufel anricht in dem Ehestande mit Ehebruch, Untreu, Uneinigkeit und allerlei Jammer.“¹⁸

Nicht geklärt ist damit die Frage, die sich uns heute durch die veränderte Rechtslage stellt, ob es klug ist, ohne standesamtliche Eheschließung nur kirchlich zu trauen. Freilich, eine in Gottes Augen gültige Ehe wäre es. Aber es ist ja nicht so, daß der Staat nun endlich zu der Einsicht gekommen ist, daß Theodor Harms doch recht hatte, sondern dem Staat ist völlig gleichgültig, was die Kirche tut. Grund zur Freude hätten wir, wenn Pfarrern für die Trauung die Rechte von Standesbeamten verliehen worden wären, und Christen sich die Ziviltrauung sparen könnten.

Ob es nicht klüger ist, weiterhin nur im Ausnahmefall *nur* kirchlich zu trauen, weil wir als Kirche keine Ehegerichtsbarkeit besitzen und nicht nachprüfen können, ob jemand bereits verheiratet oder mehrfach geschieden ist und eine verbindliche rechtliche Grundlage ja auch manche Vorteile bietet (Steuer, Unterhaltsansprüche bei Scheidung usw.), müssen die Juristen klären.

Persönlich liegt mir daran, deutlich zu sagen, was die Trauung ist. Ich möchte dies mit einem Zitat aus Bonhoeffers Traupredigt tun, in dem in brillanter Weise zum Ausdruck kommt, was ich über das Zusammenspiel von Konsensus und Pronuntiatio in der Trauung zu sagen versucht habe: „Indem Gott heute zu eurem Ja sein Ja gibt, indem Gottes Wille in euren Willen einwilligt, indem Gott euch euren Triumph und Jubel und Stolz läßt und gönnt, macht er euch doch zugleich zu Werkzeugen seines Willens und Planes mit euch und mit den Menschen. Gott sagt in der Tat in unbegreiflicher Herablassung sein

17 Diese Bestimmung gilt ausdrücklich in der SELK, Trauungen durch Vikare sind nicht statthaft.

18 BSLK, S. 530.

Ja zu eurem Ja; aber indem er das tut, schafft er zugleich etwas ganz Neues: er schafft aus eurer Liebe – den heiligen Ehestand. ... Ehe ist mehr als eure Liebe zueinander. Sie hat höhere Würde und Gewalt; denn sie ist Gottes heilige Stiftung, durch die er die Menschen bis ans Ende der Tage erhalten will. ... Wie die Krone den König macht und nicht schon der Wille zu herrschen, so macht die Ehe und nicht schon eure Liebe zueinander euch zu einem Paar vor Gott und vor den Menschen. ... Nicht eure Liebe trägt die Ehe, sondern von nun an trägt die Ehe eure Liebe.“¹⁹

19 *Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung, Hg. E. Bethge, München 1951 S. 42f.*

Armin Wenz:

Zwei Liedpredigten von Sommer und Ewigkeit als Früchte theologischer Pflanzenkunde¹

Ernst Koch zum 85. Geburtstag am 17. Dezember 2015

Einleitung: Botanik und Theologie in der lutherischen Barocktheologie

Daß die lutherische Barocktheologie weit mehr als gesunde Dogmatik zu bieten hat, ja, ihre Dogmatik Teil und Ausdruck einer reichen multimedialen Schriftauslegung ist, die neben Herz und Verstand alle menschlichen Sinne anspricht, ist in der neueren Erforschung der frühneuzeitlichen Theologie wiederholt ans Licht gebracht und auch in dieser Zeitschrift vielfältig beleuchtet worden. Zu erinnern ist hier insbesondere an die Publikationen des Kirchengeschichtlers Johann Anselm Steiger und der Germanistin Maria Marten, die für die beiden hier der Öffentlichkeit dargebotenen Predigten Anstoß und Inspiration gegeben haben. Stöbert man ein wenig in den Angeboten der Antiquare, so findet man zudem manche der von Steiger und Marten untersuchten Quellen in vergleichsweise preiswerten Neudrucken aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Diese Bücher sind ähnlich wie etwa die Neudrucke frühneuzeitlicher Emblematikbücher durch den Georg Olms Verlag („Emblematisches Cabinet“, Hildesheim, Zürich, New York) eine Augenweide. Zwei solcher Bände aus dem mittelhessischen und dem bayerisch-österreichischen Raum stellen wir hier vor. Auch die derzeit in verschiedenen Etappen fortschreitende Edition der geistlichen Lyrik des böhmisch-fränkischen Barockdichters Sigmund (von) Birken bietet breites Anschauungsmaterial für eine geistlich-theologische Auslegung der heimischen wie auch der biblischen Pflanzenwelt. Ein besonders aussagekräftiges Gedicht aus Birkenens „Todten-Andenken und Himmels-Gedanken“ folgt daher auf die Darstellung der beiden Pflanzenbücher.

Heutige Predigt kann das in diesen Quellen ausgebreitete Material nur schwach und andeutungsweise aufnehmen. Gleichwohl mag es für manchen Predigthörer auch einmal interessant sein wahrzunehmen, aus welchen theologischen Quellen ein Prediger schöpft. Emblembücher ebenso wie die geistliche Barockdichtung dienten gerade auch in ihren pflanzen theologischen Teilen der Veranschaulichung grundlegender theologischer Einsichten. Sie stellten zudem eine Brücke her zwischen Predigern und Schriftauslegern auf der einen und Predigthörern bzw. lesender und betrachtender Gemeinde auf der anderen Seite. Damit aber dienten sie dem Gelingen der Predigt in einer bewußt aus der Schöpfung und aus der heiligen Schrift lebenden Kirche und erwiesen sich so im besten Sinne als erbaulich und glaubensstärkend.

¹ Die beiden Predigten am Ende können auch je für sich und ohne den Vorspann gelesen werden.

1. Neuere Untersuchungen

1.1. Johann Anselm Steigers Studie zu Paul Gerhardts Sommerlied

Steiger deckt in seiner inhaltsreichen Studie zu Paul Gerhardts Sommerlied „Geh' aus, mein Herz, und suche Freud“² die Verwurzelung dieses Liedes in der zeitgenössischen barocken Dogmatik, Emblematik, Pflanzen- und Tierkunde und Poesie auf. Dabei legt er seine Forschungsergebnisse zur lutherischen Bildtheologie zugrunde³. Theologischer Ausgangspunkt ist der auch bei anderen Liederdichtern nachweisbare Sommer als „Sinnbild der Ewigkeit“ bei Luther und im frühneuzeitlichen Luthertum. Darauf folgt die Einordnung des Liedes in die lutherische Schöpfungslehre. Steiger arbeitet hier und an anderen Stellen heraus, wie Paul Gerhardt durchweg auf die Erkenntnisse lutherischer Dogmatiker zurückgreift. Eine herausragende und von Gerhardt gelesene Quelle war das *Compendium Locorum* des Leonhart Hütter⁴. Demnach dient die Schöpfung nicht in erster Linie dem Menschen (wie in Gerhardts Lied „Die güldne Sonne“ besungen), sondern der Verehrung des Schöpfergottes (was im Sommerlied dominiert). In diesen immer schon ergehenden Lobgesang der Schöpfung stimmt Gerhardt ein, indem das Herz des aufgrund der Sünde in sich selbst verschlossenen Menschen zum Ausgang aus sich selber aufgefordert wird. Steiger zeigt, daß und wie Gerhardts Lied von der Konzeption barocker Emblematik geprägt ist. Einerseits werden die Naturbilder eschatologisch, das heißt, mit Blick auf die Ewigkeit (Str. 8-11), und ethisch (Str. 12-15) überboten, andererseits erfolgt so im Umkehrschluß die „emblematische Wiedergewinnung“ der irdischen Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Der als Gottesgabe wahrgenommene irdische Garten weist auf den himmlischen Garten voraus (Str. 1-7 und Str. 15). So wird die erste Strophe zu einer Ermunterung zu einem geistlichen Spaziergang durch den irdischen wie den himmlischen Garten. Die Strophen 10 und 11 stellen den affektiven Höhepunkt des Liedes dar. Auch hier bietet Gerhardt gesungene Dogmatik, denn der irdische Lobgesang als Vorgeschmack der himmlischen *musica* ist ein Kernbestand lutherischer Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie). Das emblematische Wechselspiel von Irdischem und Himmlischem bildet wiederum die Lehre von den beiden Naturen Jesu Christi ab und hat eine wesentliche Wurzel im lutheri-

2 Johann Anselm Steiger: „Geh' aus, mein Herz, und suche Freud“. Paul Gerhardts Sommerlied und die Gelehrsamkeit der Barockzeit. Naturkunde, Emblematik, Theologie, Berlin/New York 2007.

3 Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. *Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla*. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhardts (*Studies in the History of Christian Thought CIV*), Leiden – Boston – Köln 2002. Vgl. unsere Besprechung in: *Lutherische Beiträge* 11, 2006, S. 190-194.

4 Leonhart Hütter: *Compendium Locorum Theologicorum ex Scripturis Sacris et Libro Concordiae*. Lateinisch – deutsch – englisch. (2 Bände) Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort sowie einer Bibliographie sämtlicher Drucke des *Compendium* versehen von Johann Anselm Steiger (*Doctrina et Pietas Abtl. II. Varia, Band 3*), Stuttgart-Bad Cannstatt 2006.

schen Abendmahlsverständnis. Der Glaube bedarf der Verleiblichung der Botschaft in irdischen Bildern und Sachen. Die Gegenwart des Himmlischen im Irdischen wird freilich nur im Glauben sichtbar, denn Gottes Glorie ist noch unter dem Kreuz verborgen. Der Beter lebt noch auf der „armen Erde“ (Str. 9) und trägt noch „dieses Leibes Joch“ (Str. 12). Um so dankbarer lernt er in der Wahrnehmung der Gott preisenden Schöpfung bereits die Zuwendung und Schönheit Gottes sehen. Denn die irdischen Embleme oder Bilder verweisen allesamt auf göttliche Gnadenwerke, an deren Wirkung auf den Glaubenden sie so gleichsam Anteil bekommen.

Welch reichen biblischen Grund diese Wahrnehmung hat, zeigen die von Steiger aufgeführten biblischen Fundorte zu Blumen und Vögeln, Schafen und Bienen, Weizen und Weinstock, Glucke und Henne, die gerade die ersten sieben Strophen mit einer Bedeutungs- bzw. Verweisfülle versehen, die unausschöpflich ist. Infolgedessen betont Steiger die Erdverbundenheit der lutherischen Dogmatik, wie sie sich in Gerhardts Lied widerspiegelt, denn das Irdische geht durch seinen Hinweisscharakter gerade nicht verloren, sondern kommt als Ewigkeitsspiegel zu seiner eigentlichen Bestimmung, ja, die irdisch-sommerliche Freude verhält sich zur himmlischen wie der Teil zum Ganzen. Der Beter bittet um das Bleiben in Gottes Garten, in dem er jetzt schon lebt (Str. 14). Steiger markiert hier einen wichtigen Unterschied zur Augustinischen Theologie: Während bei Augustin der Rückzug ins eigene Ich die Schönheit Gottes sehen lehrt, ist es in der lutherischen Theologie der Ausgang aus dem Ich. Am Schluß steht bei Gerhardt dann die Heiligung als eschatologisch motivierte Ethik. Wer schon ein Baum in Christi Paradiesgarten ist, der bittet darum, daß es so bleibt und er in der Kraft des Geistes Christi Früchte bringt.

Abschließend bündelt Steiger seine Erkenntnisse unter der Überschrift: „Verdiesseitigung des Himmlischen und Transzendierung des Alltäglichen“. Belehrt durch die lutherische Dogmatik hält Gerhardt die heilsame Mitte zwischen der Verteufelung und der Vergötzung der irdischen Gottesgaben, indem er deren Knechtgestalt als Gleichnisraum von Höherem sehen lehrt. Noch einmal erinnert der Verfasser an die christologische Fundierung: „Nur der poetische Prozeß der ständigen Verdiesseitigung des Himmlischen und der Transzendierung des Alltäglichen nimmt zudem die Tatsache hermeneutisch ernst, daß der auferstandene Christus derselbe ist wie der Gekreuzigte und auch der zum Jüngsten Gericht erscheinende Sohn Gottes nicht ein reines Geistwesen, sondern als Gottmensch wahrer Mensch ist und noch die Wundmale an sich trägt, an denen sichtbar wird, daß er als Richter zugleich auch derjenige ist, der um willen der sündigen Menschen Gottes Gericht erlitten hat.“⁴⁵

1.2. Maria Martens germanistische Untersuchung zu lutherischen Pflanzenpredigten⁶

In ihrer Dissertation zeigt die Germanistin Maria Marten auf, daß und wie die in den Liedern Paul Gerhardts besungenen Motive auch in den Predigten und Predigtbüchern des Luthertums breit aufgenommen worden sind. Die Predigten dienten gemäß den damals geltenden Regeln der Rhetorik der Belehrung, der Ermahnung und der Tröstung ihrer Leser (und Hörer). Unter den zum Erreichen dieser Ziele als besonders geeignet angesehenen Figuren, Bildern und Vergleichen nehmen die Pflanzenallegorien (neben Tier- und Edelsteinallegorien) in lutherischen Predigten eine wichtige Rolle ein, weil zum einen viele Pflanzen bereits in der Schrift selber als die Botschaft erläuternde Bilder aufgegriffen wurden. Dazu kam nun zum anderen die breite allegorische Verwendung auch solcher Pflanzen, die die Predigtleser und -hörer aus ihrer eigenen Umgebung, aus Flur und Garten, kannten. Besonders häufig aufgegriffen werden: Myrrhenbaum, Ölbaum, Weinstock, Palme; unter den Blumen: Veilchen, Lilie, Tausendschön, Rose, Stiefmütterchen, ‚Je länger je lieber‘, ‚Vergiß mein nicht‘, Rittersporn, Pfingstrose, Himmelschlüssel, Königskerze. Dazu traten als Vertreter der Kräuter: Augentrost, Schlangenkraut, Teufelsabbiß, Johanniskraut, Kreuzenzian, Raute, Alant, Wegerich, Wermut.

Die meisten Autoren der von Marten untersuchten pflanzentheologischen Texte hatten in Wittenberg Theologie studiert, wozu insbesondere die Ausbildung zum Prediger nach den von Melanchthon geprägten Grundsätzen der Dialektik und Rhetorik gehörte. Widmete sich die Dialektik dem Erlernen einer methodischen Darlegung der theologischen Lehre auf der Grundlage der Schrift, so ging es in der Rhetorik insbesondere um die Kunst, die Lehre anschaulich in Predigt und Unterweisung auszuformulieren. Da nach Marten der Übergang zwischen Predigt und Erbauungsliteratur in der damaligen Epoche fließend war, bezieht sie auch letztere in ihre Untersuchung mit ein und sichtet zudem naturkundliche Handbücher und Loci-Sammlungen, die den Predigtautoren zur Verfügung standen.

Die Bestandsaufnahme der Pflanzenallegorien in den einschlägigen Texten vollzieht Marten in einem Doppelschritt: Zunächst sammelt sie die in den Predigten interpretatorisch fruchtbar gemachten Eigenschaften der Pflanzen (die botanischen Fachbezeichnungen werden mit aufgeführt), gruppiert nach Pflanzenteilen und Merkmalen derselben (Farbe, Geruch, Blütenform, Wurzelform, Blattform, Geschmack, Wachstum und Wirkung, Nutzung). Hier wird deutlich, daß zwar teilweise auch noch antike Quellen rezipiert wurden, in erster Linie aber die Kenntnisse der zeitgenössischen Naturkunde breit aufgenommen wurden. In einem zweiten Schritt analysiert sie die theologischen Topoi oder Lehr-

⁶ Maria Marten: Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit (= Vestigia Biblicae. Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg Band 29/30), Bern 2010.

punkte gemäß der Systematik der Melanchthonschen Loci, auf die die Vielzahl des botanischen Materials geistlich bezogen wird. Schwerpunktmäßig sind dies die Themenkreise: Christus und das Kreuz, die lutherische Dreiständelehre, die Kirche, das Wort Gottes, die Auferstehung, Gesetz und Evangelium, Glaube und Gebet, Buße und Gnade.

Pflanzenallegoresen konnten in unterschiedlichsten Predigttypen zur Anwendung kommen, in Homilien, Lehrpredigten, argumentativen, thematischen Predigten, Festpredigten und Kasualpredigten. Eine wichtige Rolle spielten die Predigtsammlungen mit der Vielzahl dargebotenen Bildmaterials, um angesichts jährlich wiederkehrender Perikopen die Stoffe abwechslungsreich darbieten zu können. Dabei ging es nicht um eine die theologischen Inhalte verharmlosende Unterhaltung der Predigthörer. Vielmehr ist dieser Ansatz letztlich eine Konkretisierung des reformatorischen Meditationsverständnisses, wonach die Lektüre und Predigt der Heiligen Schrift nicht nur der Belehrung, sondern insbesondere der Affekterregung diene. Gemäß der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sollten die Seelen der Hörer erschreckt und getröstet werden. Gerade für die Mobilisierung weiterer der christlichen Botschaft entsprechender Affekte wie Mitleid, Erbarmen, Reue, Abscheu waren Pflanzenallegorien besonders gut geeignet. In besonders vielfältiger Weise kam dies in der Passionsmeditation zur Geltung. Marten schreitet auch unter diesem Gesichtspunkt die verschiedensten Predigtgattungen ab, sichtet Predigtsammlungen wie etwa Reisepredigten, Erntepredigten, Gewissenspredigten und lokale Besonderheiten wie beispielsweise Weinbaupredigten aus dem Frankenland.

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

In ihrem abschließenden Ausblick arbeitet Marten noch einmal eines der wichtigsten Ergebnisse ihrer Arbeit heraus. Die christologische Ausrichtung der lutherischen Bibelhermeneutik bedeutete mithin keine Engführung, sondern setzte ein größtmögliches schöpferisches Potential der praktischen Schriftausleger aus sich heraus. Im Rahmen der theologisch-dogmatischen Prinzipien und gemäß den von Melanchthon eingprägten rhetorischen Regeln konnte so die gesamte Schöpfungswirklichkeit in den Dienst der Evangeliumsverkündigung gestellt werden. Das hatte zur Folge, daß die Predigten in der Zeit der lutherischen Orthodoxie lebens- und sinnenfroh waren und sich von der späteren rationalistischen Blutarmut massiv abhoben.

2. Botanik und Theologie in frühneuzeitlichen lutherischen Lyrik- und Emblembüchern

2.1. Konrad Rosbachs Paradeißgärtlein⁷

Zu den von Marten und Steiger ausgewerteten Quellen gehört eine Schrift des Pfarrers von Niedermörlen und Johannesberg (heute zu Bad Nauheim) in der Wetterau Konrad Rosbach. Dieses gemäß der lutherischen Dreiständelehre gegliederte Buch bietet Pflanzengruppen dar, deren Eigenschaften hinsichtlich des Kirchenregiments, des Hausregiments und des politischen Regiments inhaltlich ausgewertet werden. In einer ausführlichen unpaginierten Vorrede begründet der Auftraggeber und Frankfurter Drucker des Buches Johann Spieß das Unternehmen mit dem Lob der Arznei als aus der Erde hervorgehender Gottesgabe nach Sirach 38,4: „Mit welchen Worten der fromme Lehrer erstlich anzeigt / woher die Artzeney jhren Vrsprung vnnnd Anfang habe / nemlich auß der Erden / die allerley Gewächß / Bäume / Stauden vnnnd Kräuter mit vnterschiedlichen Namen / Farben / Eygenschaftten / Geruch vnnnd Wirkung / herfür bringet / darauß hernach allerley Safft vnnnd Wasser distilliert vnd außgepresset / Puluer zubereitet / vnd zu der Artzeney praepariert vnd temperiert werden.“ Darin sieht Spieß eine Folge des Schöpfersegens für die Pflanzen nach 1. Mose 1,29. Da aber nach Sirach 38,2 nicht nur die Pflanzen, sondern auch der Arzt eine Gottesgabe sind, sollen dessen Kenntnisse und Künste von den Christen guten Gewissens fürbittend und dankbar in Anspruch genommen werden. Aufgrund der Erbsünde und als Folge von dieser bleiben dem Menschen Krankheiten und körperliche Gebrechen nicht erspart. Aber der Gott, von dem die Krankheit kommt, will auch um Heilung gebeten sein. Dafür verweist Rosbach neben Jakobus 5,14 auch auf Hiob 5,18: „Denn er verletzt und verbindet; er zerschlägt, und seine Hand heilt.“ Darüber hinaus dient nun freilich die Betrachtung der vielen von

⁷ Konrad Rosbach, *Paradeißgärtlein* / Darinnen die edleste vnnnd fürnembste Kräuter nach jhrer Gestalt vnd Eigenschaft abcontrafeytet / vnd mit zweyerley Wirkung / Leiblich vnd Geistlich / aus den besten Kräuterbücher vnd H. Göttlicher Schrift zusammen geordnet vnd beschrieben sind, Frankfurt am Main 1588, Neudruck Wolfenbüttel 1982, ²1986. Zu Rosbachs Biographie vgl. die wenigen Anmerkungen von Heimo Reinitzer im Anhang. Demnach ist Rosbach um 1535 geboren, sein Todesjahr war nicht vor 1605.

Gott zur Heilung des Leibes gegebenen Pflanzen auch der Erquickung, Tröstung und Heilung in Seelennot, wofür Rosbach begründend auf Römer 1,20 verweist. „Darnach daß wir auch GOTtes Krafft darauß erkennen / vnd jn in seinen Wunderthaten preysen lernen / das ist / wie S. Paulus Rom. 1. sagt / Gottes vnsichtbares Wesen / seine ewige Allmächtigkeit vnnnd Gottheit darauß ersehen. Welches ist der Geistliche Nutz vnd Brauch / den wir von den schönen / wolgefärbten / lieblichen vnd wolriechenden Blümlein vnd kräftigen Kräutlein oder Gewächsen suchen vnnnd nemmen sollen / nemlich / daß wir auß den sichtbaren vnd wolbekandten Creaturen die vnsichtbare vnnnd von Natur vnbekandte Geheimnuß vnnnd Haußhaltung Gottes zu vnserer Lehr / Trost / Vermahnung vnd Besserung betrachten / vnd daher zur Danckbarkeit / Glauben / Lieb / Hoffnung / Gedult vnd allen Christlichen Tugendten gereizet werden sollen. Wie vns denn Gott gemeinlich die Geistliche Artzeney wider die Sicherheit / Vnglauben / vnd andere Sünde / durch eusserliche Mittel vnnnd leibliche Creaturen fürbildet vnnnd lehret / Als Exempels weiß darvon zu reden: Wer schwach vnnnd kranck ist an dem Glauben / vnd mit der Bauchsorge angefochten wirt / der schawe an die Lilien auff dem Felde / wie sie wachsen ... <Mt 6> Wer an der Krafft deß Euan-gelij vnnnd seines schwachen Glaubens zweiffelt / der bespiegele sich an einem Senffkorn <Mt 17> Wer mit Stoltz / Hoffart / Vermessenheit vnd Hoffnung langes Lebens angefochten wirdt / der lasse ein Graß auff dem Feldt / das früe blüet vnd bald welck wirdt / vnd deß Abends abgehawen wirt vnnnd verdorret / seine Doctor vnd Artzet seyn / vnd nemme mit Danck das Recept Esaiae 40. an: Alles Fleisch ist Heuw / vnd alle seine Güte ist wie ein Blum auff dem Felde“

Ziel des vorliegenden Büchleins ist es somit, im Anschluß an diese biblischen Vorbilder den „Geistlichen Brauch der Erdtgewächß / Stauden vnnnd Kräuter“ „der H. Göttlichen Schrifft gemäß / zusammen vnnnd in ein Ordnung“ zu bringen. Rosbach hat dies geleistet, indem er „zufordert eines jeden Krauts Krafft vnd Wirkung in der leiblichen Artzeney auß den bewährtesten Kräuterbüchern / darnach auch seine Geistliche Deutung vnd Gebrauch fein kurtz / vnnnd darmit es desto anmühtiger were / Reimen weiß verfasst.“

Rosbach unterteilt die drei Kapitel über die drei Stände noch einmal in systematisch-theologischer Hinsicht. Der erste „Zum Kirchen Regiment dienstlich(e)“ Hauptteil wird eröffnet mit dem Teufelsabbiß, dem Gottsvergeß und dem Johanniskraut, die „vns der Seelen Schaden“ erinnern. Es folgen Tausendschön, Peonien, Maiblümlein und Rosen, die zu erkennen geben „der Christlichen Kirchen Schmuck / Zier vnd Eigenschafft / vnd wie Gott jhme alle zeit auff Erden ein Kirch sammle / bawe / schütze vnd erhalte“. Aaronsstab, Wermut, Sauerampfer, Ysop und Maria-Magdalenenblum verweisen aufs Predigtamt und die Predigt des Gesetzes. Engelsüß und Himmelschlüssel dagegen neben anderen Blumen auf die Lehre des Evangeliums von der Vergebung der Sünden. Christwurz, Dreifaltigkeitsblum, Ehrenpreis und Veilchen dienen der Gotteserkenntnis. Augentrost und der Weinstock stärken neben anderen Pflanzen

das Herz mit gottseligen Gedanken. Schlangentritt, Rittersporn und Wohlgemut trösten in allerlei Anfechtungen. Nesseln, Flachs und Disteln erinnern die Eheleute an ihre Amtspflichten, Storchenschnabel, Königskerze und Wegerich wiederum die Obrigkeit. Zu jeder Pflanze bietet Rosbach zunächst biblische Merksprüche dar, bevor er zuerst ihre leiblich-medizinische Wirkung und anschließend ihre geistliche Wirkung im Sinne des seelsorglichen Nutzens in jeweils einem Gedicht entfaltet. Jedem Abschnitt ist eine detailgenaue Skizze der jeweiligen Pflanze beigegeben, die somit nicht nur beschrieben wird, sondern auch das Gedächtnis unterstützend vor Augen steht.

2.2. Wolf(gang) Helmhard Freyherr von Hohbergs (1612–1688) Lust- und Arzneigarten⁸

Hinsichtlich der Vielzahl der verwendeten Pflanzen noch weiter ausgreifend ist der von dem österreichischen Lutheraner und Freund der Catharina Regina von Greiffenberg verfaßte „Lust- vnd Arzeneygarten des Königlichen Propheten Davids“, der erstmals 1675 in Regensburg erschienen ist, wohin Hohberg wie viele andere adelige Glaubensflüchtlinge aus dem Habsburgerreich ausgewandert war. Dieses Werk enthielt eine an Luthers Bibel angelehnte Übersetzung des gesamten Psalters in Versform. Jedem Psalm war neben einem Gebet und einer Melodie zum Singen ein Kupferemblem sowie die Abbildung einer Blume oder eines Baumes zugeordnet. Dabei wurde eine spezifische Eigenschaft der jeweiligen Pflanze herausgegriffen und mit einem passenden Psalmvers verbunden und in einem Vierzeiler geistlich gedeutet. Den Pflanzen wurden auf den jeweils gegenüberliegenden Seiten jeweils ein Emblem mit lateinischer Inscriptio (Inscription) zugeordnet, das ebenfalls in Verbindung mit einem weiteren Psalmvers in einem lateinischen und einem deutschen Kurzgedicht geistlich ausgelegt wurde⁹. Auch hier konnten die Pflanzen als Erinnerungsstützen eingesetzt werden, war doch mit jeder durchweg markanten Pflanze ein bestimmter Psalm bzw. ein Motiv aus demselben verbunden.

8 W.H. Freier v. Hohberg: Lust- und Arzeney-Garten des königlichen Propheten Davids, Einführung und Register von Grete Lesky, Instrumenta Artium 8, Graz 1969. Vgl. auch Ders.: *Georgica Curiosa*, das ist „Adeliges Land= und Feldleben“. Bericht und Unterricht auf alle in Deutschland üblichen Land= und Hauswirtschaften, ausgewählt und eingeleitet von Heinrich Wehmüller, Wien 21995.

9 In der ursprünglichen Fassung waren auch die *Meditationes Sacrae* von Johann Gerhard beigefügt, wie der Text des Titelblatts ausweist: „Lust- und Arzeney-Garten des Königlichen Propheten Davids. Das ist Der ganze Psalter in teutsche Verse übersetzt, samt anhängenden kurzen Christlichen Gebetlein. Da zugleich jedem Psalm eine besondere neue Melodey, mit dem Basso Continuo, auch ein in Kupffer gestochenes Emblema, so wol eine liebliche Blume oder Gewächse, samt deren Erklärung und Erläuterung bey gefügt worden. Neben Herren D. Johann Gerharden täglicher Übung der Gottseligkeit in Druck gegeben durch ein Mitglide der Hochlöbl. Fruchtbringenden Gesellschaft. Gedruckt in Regensburg bey Christoff Fischern. In Verlegung Georg Sigmund Freysingers des älteren, und Joh: Conrads, Emmrichs beeder Burger und Buchhändler daselbst. Anno 1675.“

Der uns vorliegende Neudruck aus dem Jahr 1969 verzichtet auf die musikalischen Beigaben und die komplette Psalmenübersetzung in Strophen, bietet aber vollständig alle 150 Pflanzenabbildungen und die 150 Embleme samt den zugehörigen Gedichten und Psalmen.

Dem 38. Psalm beispielsweise, dem dritten Bußpsalm, ordnet Hohberg den Enzian (lat.: *Gentiana*) zu. Der Kupferstich zeigt einen solchen Enzian in voller Pracht mit Blattwerk, Blüten und ausgeprägter Knollenwurzel. Darunter ist Psalm 38,16 zu lesen: „Ich harre, Herr, auff dich, du Herr, mein Gott wirsts erhören.“ Es folgt die geistliche Deutung der medizinischen Wirkung des Enzian: „Der bitter Enzian dem Magen ist gesund / das gifft vertreibt, ob er unlieblich schon dem mund: / Also ob wahre reu u. buuß schon hart ankommen / doch wird darauß vil nutz u. besserung genommen.“ Das auf der gegenüberliegenden Seite gedruckte Emblem zeigt einen Ackermann, der zwei Pferde antreibt, die eine Egge übers Feld ziehen. Die *inscriptio* lautet: „Retego ut Tegatur“ (ich decke auf, um zu verhüllen). Auch hier wird im Vierzeiler das Geschehen im Emblem mit einem Psalmvers, nämlich Vers 19a, in Verbindung gebracht („Ich zeige meine missetath an“) und lautet: „Die egen decket auff die schollen von der erden / damit des sahmens krafft zum wachstum sey verdeckt: / Also wenn durch die buß die Sünd eröffnet werden / so wird der geist hierdurch zum leben auffgeweckt.“ Wer mithin in Hohbergs österreichischer Heimat beim Wandern einen Enzian entdeckte oder eine Egge im Einsatz beobachtete, konnte so alsbald auch an Psalm 38 und die Freude der Buße erinnert werden.

Bezüge zur christologisch-ekkesiologischen Tradition der Hoheliedauslegung leuchten wiederum auf, wenn dem 137. Psalm mit Vers 5 („vergeß ich dein Jerusalem“) die Schwarze Lilie (lat.: *Iris Susiana*) zugeordnet und folgendermaßen ausgedeutet wird: „Die schwarze Lilien auch in der traurigkeit / die ihre farb anzeigt, der augen blick erfreut: / Also ist Gottes kirch auch schwarz¹⁰; jedoch darneben / sehr lieblich, Gott kan sie mit ehren schon erheben.“

Diese beiden Beispiele mögen andeuten, daß es sich bei Hohbergs Werk nicht nur ästhetisch um ein Kleinod handelt, sondern auch um eine sinnensfreudige Ausprägung lutherischer Erbauungsliteratur, die noch für den heutigen Leser zahllose Edelsteine bereithält.

2.3. Sigmund Birkens himmlischer Blumen- und Kräutergarten

Als letztes Beispiel bieten wir hier Sigmund Birkens Gedicht „Der himmlische Blum und Kräuter-Garten“ aus seiner geistlichen Lyriksammlung: „Toten-Andenken und Himmels-Gedanken“ dar. Nach dem einleitenden Hinweis auf Christus, den Paradiesgärtner, der allein die Sündenwunden heilen kann, folgt eine Aufzählung von 24 Blumen, mit deren geistlicher Deutung Christus sich in einem fiktiven Dialog gleichsam zunächst selber vorstellt, bevor diese Vorstellung in direkter Gebetsanrede des Gartenbetrachters an den irdisch-himmlischen Paradiesgärtner aufgenommen wird.

¹⁰ Hld 2,1-2 und 1,5 (in der unrevidierten Lutherübersetzung: schwarz statt braun) wurden in der kirchlichen Auslegung des Hoheliedbuches auf die Kreuzesgestalt der Kirche und die Sündhaftigkeit der Gläubigen bezogen, die gleichwohl um Christi willen im Glauben und in der Vollendung des ewigen Lebens rein sind wie weiße Lilien.

Der himmlische Blum und Kräuter-Garten¹¹

Wilst du auff Erd im Paradeis spatzieren: /
 der Gärtner hier, schau, Seele, kan dich führen. /
 Er selbst ist dein schönes Paradeis.
 Bey ihm kanst du den rechten dictam¹² finden, /
 zu heilen aus die wunden deiner Sünden. /
 Macht Satan dir die Höll im herzen heiß:
 Hier findest du die Kräuter, die dich kühlen. /
 will dann der Tod mit dir den garaus spielen: /
 es wächst allhier ein kraut für seinen Stich.
 Indessen schau, und blühe so auff Erden, /
 daß du dort mögst ein Himmelblümlein werden: /
 so wirst du nit verwelken ewiglich.

Zeitlose Ich Zeitlos, ich war vor der Zeit	Jesu! lös uns von der Zeit, schenk die seelig ^e Ewigkeit
Dreifaltigkeitsblume Ein Blümlein der Dreifaltigkeit	Der Dreyfaltigkeit ihr Garten, seh uns Blumen dir nach arten.
Klee Der Gottheit-Klee nennt mich sein Blatt:	Laß uns glücklich, nach dem weh, seyn das vierte Blat am Klee.
Stabwurz Der auf ein Stab gewurzelt hat	Laß, du Stab, uns zu erhöhen, uns auf dir gewurzlet stehen.
Christuswurz. Ich Christus, Jesse wurzel-zweig	Solten, deine Christen wir Jesu! wurzeln nicht in dir?
Fleischblum Des Fleisches Blum, ward Menschen gleich	Auch dein Fleisch, das unsere Blume, macht uns dir zum eigentume
Lilie Die Lilie von Marienthal,	Laß uns in den Herzen rein unbefleckte Lilien seyn.
Tausendschön die tausendschönste von der Zahl	Tausendschön mach unsere Seelen: dich mit ihnen zuvermählen.

11 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, Band 1, 59-61. Teilband 2 bietet zudem die zahlreichen jeweiligen Paralleltexte aus Rosbachs Paradiesgärtlein (2,585-589).

12 Gemeint ist die Escherwurz oder Eberwurz, die aufgrund ihrer antitoxischen Wirkung u.a. als Medizin gegen die Pestilenz galt (*Birken*, Teilband 2, 585).

Wermut Das Leben must voll Wermut sein	Komt dies Leben schon, wie dir, uns ganz Wermut bitter für
Engelsüß mir, sonst der Engel süßen wein	Dort in jenem, wirst du weiden. uns mit Engel süßen Freuden.
Rose Mich Rose, stach die Dornenwelt.	Wer sich hier in dornen sticht dort im himmel Rosen bricht.
Creutzblum das Creutz, ward noch mein Blumenfeld.	Herr! hab dank für † und Leiden: die Blum trägt uns Frucht der Freuden
Scharlach Des Blutes Scharlach quall von mir:	Herr! es fliest dein Scharlach-Blut meiner rohten Schuld zu gut
Isop Nimm Isop, Seel! streichs an die Thür	Tunk den Isop deiner gnaden in das Blut, uns abzubaden
Steinbrech Den Stein brach ich vom Grabe mein:	Todestod! Bricht einmal ab auch den Stein von meinem Grab.
Gottesgnad. Daß Gotts Gnad dir möchte offen seyn.	Mittler! du hast Gott Begnadet: Tod und höll uns nicht mehr schadet
Himmelschlüssel den himmel ich dir schlosse auf	Nun! der Himmel offen ist: Jesu! du der Schlüssel bist
Wegweis Den Weg ich weis, folg mir im Lauff	Laß uns, den du uns wolst weisen, auf dem Wege dir nachreisen.
Vergiß mein nicht Vergiß mein nicht halt mich fortan	Jesu! dir bin ich verpflichtet: Laß mich dein vergessen nicht.
Herzgespan. Für deinen Freund und Herzgespan	Mach in mir dir eine Stelle, du mein treuer erzgeselle
Augentrost Dein Augentrost laß mich allein	Laß mich, das mich tröst allein, stets in deinen Augen seyn.
Je länger ie Lieber. Je länger dir ie lieber sein	Laß mich dir, in meinem Leben, liebend mehr und mehr ankleben.

Wolgemut.	Dich besitzen, höchstes Gut!
Sey wolgemut, trau fäst auf mich	das vergnügt, macht wolgemut:
Ehrenpreis	Bis dich, mit den Himmelschören,
Dein Ehrenpreis der wartt auf dich	unser Preis wird ewig ehren.

3. Liedpredigt über den Choral: Geh aus, mein Herz, und suche Freud¹³

An dem Feigenbaum lernt ein Gleichnis: wenn seine Zweige jetzt saftig werden und Blätter treiben, so wißt ihr, daß der Sommer nahe ist.

Matth 24,32

3.1. Aufbruch

Geh aus, mein Herz, und suche Freud in dieser lieben Sommerzeit an deines Gottes Gaben; schau an der schönen Gärten Zier und siehe, wie sie mir und dir sich ausgeschmücket haben.

Liebe Gemeinde!

Unser Herr Jesus Christus verweist uns auf den Anbruch des irdischen Sommers im Ausschlagen der Bäume und gebraucht diesen als Bild und Gleichnis für den himmlischen Sommer. Diesen himmlischen Sommer hält er bereits jetzt in der Ewigkeit für uns bereit und läßt ihn zugleich schon hier in unsere Zeit und Welt hineinwirken. Auch daran sehen wir, daß Schöpfer und Erlöser eins sind. Der uns die Welt zur Pflege anvertraut ist derselbe, der uns einmal den Himmel schenken will.

Durch die ganze Heilige Schrift zieht sich daher das Motiv, daß die Schöpfung ein Gleichnis ist für Gottes Gnadengaben der Erlösung. Luther hat das unnachahmlich entdeckt, wenn er sagt, daß Haus, Hof, Acker, Garten, alles voll Bibel ist¹⁴. In den Psalmen und in den Gleichnissen Jesu hat er gelernt, auch das Buch der Natur als Botschaft Gottes zu lesen. Denn der Vater Jesu Christi und Jesus selber lehren uns, durch das, was wir in der Schöpfung sehen, fühlen und hören, hindurchzusehen auf Himmlisches, auf das, was noch herrlicher ist als der irdische Sommer, auf das, was in der Ewigkeit auf uns wartet.

Damit wir das entdecken, damit wir auch entdecken, daß die ganze Schöpfung in ihrer Schönheit Gottes Gabe für uns ist, und damit wir entdecken, was

13 Predigt in der St. Johanneskirche Oberursel zur Verabschiedung aus dem Oberurseler Pfarramt (2004-2014) am 17. August 2014. Die Predigt wurde im Wechsel mit Orgelvor- und zwischenstücken und Gemeindegesang gehalten. Die Strophen 1-5 wurden jeweils durch thematische Orgelimprovisationen des Komponisten Gottfried Fischer (* 1924) eingeleitet, ebenso wie im Block die Strophen 8-11. Diese Komposition wurde 1993 im Strube Verlag München/Berlin veröffentlicht und trägt den Werktitel: Ein musikalischer Scherz. Wenn Mozart „Geh aus, mein Herz, und suche Freud“ komponiert hätte. Improvisationen für Orgel. (S. 3)

14 Vgl. Oswald Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1990, S. 70-72.

uns die Gaben der Schöpfung über die Gaben des Heils lehren, ist es freilich nötig, daß unser Herz aus sich herausgeht.

Denn wir Menschen sind angesichts von vielen Leiderfahrungen in der Welt, aber auch angesichts einer tiefen Selbstbezogenheit, nicht mehr in der Lage, Gottes Gaben als Gottes Gaben zu sehen. Die außermenschliche Schöpfung lobt ohne Unterlaß ihren Schöpfer, so lehrt es die Heilige Schrift. Der Mensch aber kann in dieses Gotteslob erst einstimmen, wenn er von seiner Gebundenheit, seiner Blindheit und Taubheit frei wird.

Diese Freiheit erfahren wir in der Begegnung mit Jesus Christus. Er ruft den Tauben sein Hefatha zu, sein: *Tu dich auf* (Mk 7,34), er macht Blinde sehend. Diesen schöpferische Ruf, durch den Christus unser Sehen und Hören zum Leben erweckt, finden wir etwa in unserer Abendmahlsliturgie im sogenannten *Sursum corda*, wo es heißt: „die Herzen in die Höhe“.

In die Höhe sollen die Herzen, aus sich heraus sollen sie, weil sie in sich selber nicht finden, was Freude und Erfüllung gibt, weil sie aus sich selbst heraus nicht göttlich sind. Der Schöpfer hat uns als sinnliche Lebewesen geschaffen. Er tritt uns als seinen Geschöpfen gegenüber und will von uns gehört, gesehen, geschmeckt und gefühlt werden.

Darum: Heraus aus der Verschlossenheit im eigenen Grübeln und Seufzen, heraus auch aus der Selbstbeweihräucherung, heraus aus aller Verzweiflung und allem Hochmut, in die Höhe mit dem Herzen, weil wir so, im Ausgang aus uns selbst, den entdecken, der sich in seiner reichen Güte schon längst und immer noch uns zugewendet hat.

Nichts anderes geschieht überall dort, wo im Psalter der Beter sich selbst auffordert: *Lobe den Herrn, meine Seele*. Paul Gerhardt variiert dies in seinen Liedern immer neu: „Du meine Seele, singe“, „Auf, auf, mein Herz, mit Freuden“, „Ich singe dir mit Herz und Mund“, „Wohlauf, meine Herze, sing und spring“. So werden wir selbstvergessen Teil der Gott lobenden Schöpfung. So gehen uns die Augen auf für die Gaben des Schöpfers und für die noch herrlicheren Gaben der Erlösung, die sich in den Gaben des Schöpfers abbilden.

Darum laßt uns nun mit offenen Herzen und wachen Sinnen mit Paul Gerhardt den geistlichen Sommerspaziergang beginnen und jeweils im Wechsel mit der Orgel die Strophen 2-8 singen:

3.2. Ein geistlicher Sommerspaziergang

Die Bäume stehen voller Laub, das Erdreich decket seinen Staub mit einem grünen Kleide; Narzissus und die Tulipan, die ziehen sich viel schöner an als Salomonis Seide.

Die Lerche schwingt sich in die Luft, das Täublein fliegt aus seiner Kluft und macht sich in die Wälder; die hochbegabte Nachtigall ergötzt und füllt mit ihrem Schall Berg, Hügel, Tal und Felder.

Die Glucke führt ihr Völklein aus, der Storch baut und bewohnt sein

Haus, das Schwäblein speist die Jungen, der schnelle Hirsch, das leichte Reh ist froh und kommt aus seiner Höh ins tiefe Gras gesprungen.

Die Bächlein rauschen in dem Sand und malen sich an ihrem Rand mit schattenreichen Myrten; die Wiesen liegen hart dabei und klingen ganz vom Lustgeschrei der Schaf und ihrer Hirten.

Die unverdroßne Bienenschar fliegt hin und her, sucht hier und da ihr' edle Honigspeise; des süßen Weinstocks starker Saft bringt täglich neue Stärk und Kraft in seinem schwachen Reise.

Der Weizen wächst mit Gewalt; darüber jauchzet jung und alt und rühmt die große Güte des, der so überflüssig labt und mit so manchem Gut begabt das menschliche Gemüte.

Ich selber kann und mag nicht ruhn, des großen Gottes großes Tun erweckt mir alle Sinnen; ich singe mit, wenn alles singt, und lasse, was dem Höchsten klingt, aus meinem Herzen rinnen.

Liebe Gemeinde!

„Mir und dir“ haben die Gärten sich ausgeschmücket, so Paul Gerhardt in der ersten Strophe. Er stößt uns damit darauf, daß wir in der bunten Vielfalt der Schöpfung die Zuwendung Gottes erfahren. „Mir und dir“, das ist die andere Seite des großen „für mich und für dich“. „Für dich“, das ist ein Grundwort der Rechtfertigung und besagt, daß Gott uns alles aus Gnade schenkt.

Die ganze Schöpfung predigt dieses große „für dich“ deines Gottes. Für dich hat Gott sich als botanischer Modemacher betätigt, wie die zweite Strophe zeigt. Denn so wie er das Erdreich mit grünem Kleid lieblich bedeckt und die Blumen herrlich kleidet, so und noch viel mehr sorgt er für dich. Das lehrt Jesus in der Bergpredigt, als er von den Lilien sagt, sie seien schöner gekleidet als Salomo (Mt 6,28f). So kleidet Gott auch dich und mich. Wer das erkennt, der beginnt, wie es in Jesaja 55 (V. 12) heißt, mit den Blättern der Bäume zu klatschen zum Lobpreis des Schöpfers.

Von der Erde geht der Blick in der dritten Strophe hinauf zum Himmel und folgt damit der Bewegung der Vögel. Das schier endlose Aufsteigen einer Lerche, die Verlässlichkeit der Taube, die Musikalität der Nachtigall eröffnen weitere Einblicke in die Vielfalt des Gotteslobs der Schöpfung. Jeremia stellt uns die Zugvögel als Vorbilder vor Augen: *Der Storch weiß seine Zeit, Turteltaube, Kranich und Schwalbe halten die Zeit ein, in der sie wiederkommen sollen* (Jer 8,7). Ja, die Taube gilt in Bibel und christlicher Kunst als Symbol des Geistes Gottes und des Predigers, der Gottes Wort im Mund führt.

Auch in ihrem Sozialverhalten geben die Tiere ein Gleichnis ab für Gottes Handeln. Jesus vergleicht sich selber einmal mit einer Glucke, die ihre Küken schützt und sammelt (Mt 23,37). Manche Kinder lernen die Strophe des Abendliedes Paul Gerhardts: „Breit aus, die Flügel beide, o Jesu, meine Freude, und nimm dein Küchlein ein“ (ELKG 361,8).

Der Storch wiederum galt in alter Zeit als Sinnbild elterlicher Fürsorge, während von der Schwalbe bekannt war, daß sie für die gerechte Verteilung der Speise unter ihren Jungen sorgt. So sind die Vögel ein Gleichnis für Jesu Fürsorge für seine Kirche, die er speist mit Wort und Sakrament. Dadurch erbaut er seine Kirche als unser Nest, wie es im 84. Psalm heißt: *Der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ein Nest für ihre Jungen – deine Altäre, Herr Zebaoth, mein König und mein Gott.*

Reh und Hirsch sind zu Gerhardts Zeit Sinnbilder für Freundschaft und eheliche Treue. Auch der Hirsch gilt biblisch als Gleichnis für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk, wenn es im 42. Psalm heißt: *Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir.*

Wer Gottes Wort hört und im Herzen behält, der ist, so lehrt es der Psalter, wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen (Ps 1,3). Damit sind wir bei der fünften Strophe angelangt. Die Fruchtbarkeit des Baumes versinnbildlicht die Aufhebung des Fluches in der neuen Schöpfung Gottes, von der Jesaja schreibt: *Es sollen Zypressen statt Dornen wachsen und Myrten statt Nesseln* (Jes 55,13).

Hier, dicht bei den Wasserbächen, können die Hirten ihre Schafe auf grüner Aue weiden und zum frischen Wasser führen (Ps 23). Schaf und Hirte sind durch die ganze Schrift hindurch Bilder für das Miteinander von Gottesboten und Gottesvolk. Nicht in die Wüste führen die Prediger die anvertraute Herde, sondern zum Lebenswasser Jesus Christus, das rein verkündet wird.

Auch die Bienen und der Honig aus Strophe sechs sind in der kirchlichen Tradition oft gebrauchte Bilder für den Dienst am göttlichen Wort. Denn dieses Wort ist süßer als Honig (Ps 19,11; 119,103-104; Hes 3,3) und soll reichlich und überall gesammelt und verkündet werden. Das Lesen in der Heiligen Schrift, das Hören der sonntäglichen Predigt ist wie ein Fliegen der Bienen von Blüte zu Blüte, so daß wir immer mehr gesunde Gottesspeise in Herz und Gedächtnis sammeln.

Der Weinstock wiederum tröstet darin, daß an ihm erkennbar ist, wie eine äußerlich zerbrechliche und verhutzelte Pflanze reiche Frucht bringen kann. Immer wieder hat man daher in der christlichen Kunst Kreuz und Weinstock miteinander verbunden. Wo Menschen nur Ohnmacht sehen, am Kreuz Jesu Christi, da läßt Gott Frucht wachsen für alle Welt und für die Ewigkeit, Frucht, die in Gestalt des Blutes Christi an unseren Altären ausgeteilt wird.

Und so tritt zum Weinstock der Weizen, zum Wein das Brot. Auch den Weizen hat Jesus auf sich gedeutet, als er davon spricht, daß das Weizenkorn sterben muß, bevor neues Leben daraus erwächst (Joh 12,24). Und wie die Lerche unaufhörlich gen Himmel steigt, so wächst der zu neuem Leben erweckte Weizenhalm mit Gewalt in die Höhe, seinem Schöpfer entgegen.

Wer das alles mit allen Sinnen erlebt und überall die Gleichnisse für Gottes Gnadenhandeln entdeckt, die er mir und dir bereitet hat, der kann nicht

anders als mitsingen. Das Herz fließt über und stimmt ein in den Lobpreis der so herrlich predigenden Geschöpfe.

Erst jetzt, nachdem Paul Gerhardt den irdischen Sommerrundgang abgeschlossen hat, erhebt er sein Herz daher um so gewisser, um auch die Vollen- dung, das Ziel alles irdischen Lebens in den Blick zu nehmen, wodurch alles, was wir in der Schöpfung erfahren, noch unermeßlich überboten wird. Daher läßt uns nun das Loblied der himmlischen Sommerzeit singen (Str. 9-12):

3.3. Das erste Spiegelbild: Die Ewigkeit als Sommerzeit

Ach, denk ich, bist du hier so schön und läßt du's uns so lieblich gehn auf dieser armen Erden: was will doch wohl nach dieser Welt dort in dem reichen Himmelszelt und güldnen Schlosse werden!

Welch hohe Lust, welch heller Schein wird wohl in Christi Garten sein! Wie muß es da wohl klingen, da so viel tausend Seraphim mit unverdroßnem Mund und Stimm ihr Halleluja singen.

O wär ich da! O stünd ich schon, ach süßer Gott, vor deinem Thron und trüge meine Palmen: so wollt ich nach der Engel Weis' erhöhen deines Namens Preis mit tausend schönen Psalmen.

Doch gleichwohl will ich, weil ich noch hier trage dieses Leibes Joch, auch nicht gar stille schweigen; mein Herze soll sich fort und fort an diesem und an allem Ort zu deinem Lobe neigen.

Liebe Gemeinde!

Erst hier, im Ausblick auf die Ewigkeit, scheint in unserm Lied in den Strophen 9 und 12 auf, daß diese Erde nicht nur schön ist, daß sie eine arme, beschädigte Erde ist und daß wir Menschen mit unseres Leibes Joch nur eine kurze Zeit blühen, bevor wir verwelken und sterben.

Aber das läßt Gerhardt nur um so mehr darüber staunen, daß Gott uns selbst auf dieser dem Fluch der Sünde unterworfenen Schöpfung so viel Schönes erleben läßt. Das aber ist ihm ein Zeichen dafür, daß Gott zu seinen Verheißungen steht, daß er eine neue Erde schaffen wird.

Und in diesem himmlischen Garten Jesu Christi, da hören wir viel tausend Seraphim singen, so wie wir hier im Wald um unsere Kirche herum die Vögel singen hören. Wer Angst hat, das sei doch langweilig, der lausche einmal eine Weile der Vieltönigkeit des Vogelgezwitschers und halte Ausschau nach der Vielfalt und Buntheit der Vögel, die da zu hören und zu sehen sind.

Das alles ist ein Vorgeschmack der Himmelmusik, die herrlicher sein wird als Haydns Schöpfung, Handels Messias und Bachs h-Moll-Messe. Hier werden auch die in den Lobpreis einstimmen, die auf Erden nicht singen wollen oder können, oder die es gar nicht ahnen, wie schön sie singen können.

Das Schönste aber wird sein, daß wir Gott schauen werden in seiner Herrlichkeit, ohne vergehen zu müssen. Hier läßt Paul Gerhardt für uns noch ein-

mal die Honigsüße des Wortes Gottes anklingen, wenn er vom süßen Gott redet, was er mit dem dreifachen „ü“ noch steigert: *O wär ich da! O stünd ich schon, ach süßer Gott, vor deinem Thron und trüge meine Palmen.*

Das ist, liebe Gemeinde, keine Weltflucht, kein Daseinsüberdruß, sondern das ist die durch die irdischen Freuden reich genährte Vorfreude auf eine noch herrlichere Ewigkeit.

Das ist Heilsgewißheit, die wir im Herzen haben als solche, die schon auf Erden in Christi Garten leben, weil er hereinkam in den vom Teufel und von der Sünde verschandelten Garten, weil er unter Blut und Tränen im Garten Gethsemane das Böse besiegt und Gott die Treue gehalten hat. So hat er durch die Vergebung in seinem Blut den Himmelsgarten auf die Erde gebracht, hat uns den Paradiesgarten geöffnet, vor dem kein Cherub mit Schwert mehr steht.

Der Zugang zu Gott ist offen für uns, so daß Gott für unsere Sinne alles in allem sein wird, wie es ein anderer Theologe aus der Zeit Paul Gerhards geschrieben hat: „Was wird da mehr können begehrt oder gehofft und erwartet werden, da Gott wird sein alles in allem? Dem Gesicht wird er eine Schöne sein, dem Geschmack Honig, dem Gehör eine Harfe, dem Geruch ein Balsam, dem Fühlen eine Blum. Gott wird alles sein.“¹⁵

Darum heißt es im Psalter und in der Liturgie: *Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist* (Ps 34,9). Gott wurde in Christus Mensch, damit wir mit all unseren Sinnen erlöst werden und mit all unseren Sinnen ihn empfangen, ihn hören, sehen, schmecken, fühlen und loben können.

Wo so im Ausblick auf die Ewigkeit jede Berührungsangst zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Gott und Mensch dahinfällt, da verändert sich durch eben diese Berührung dann wiederum die Zeit, die wir noch auf der armen Erde in unseres Leibes Joch verbringen. Sie wird verwandelt. Auch wenn wir äußerlich dahinwelken, immer wieder auch Abschied nehmen und sterben, ist sie doch geistlich die Zeit des Blühens und Fruchtbringens für die Ewigkeit. Das laßt uns nun mit den letzten drei Strophen (13-15) besingen.

3.4. Das zweite Spiegelbild: Blühen im Gnadensommer

Hilf mir und segne meinen Geist mit Segen, der vom Himmel fließt, daß ich dir stetig blühe; gib, daß der Sommer deiner Gnad in meiner Seele früh und spät viel Glaubensfrüchte ziehe.

Mach in mir deinem Geiste Raum, daß ich dir werd ein guter Baum, und laß mich Wurzel treiben. Verleihe, daß zu deinem Ruhm ich deines Gartens schöne Blum und Pflanze möge bleiben.

Erwähle mich zum Paradeis und laß mich bis zur letzten Reis‘ an Leib und Seele grünen, so will ich dir und deiner Ehr allein und sonstem keinem mehr hier und dort ewig dienen.

¹⁵ Johann Gerhard, zitiert nach *Steiger*, Geh aus, mein Herz, S. 64.

Liebe Gemeinde!

Bist du deines ewigen Heils gewiß, so fließt daraus auch die Gewißheit, in deiner Lebenszeit in Gottes Gnadensommer zu leben. Die Theologie unterscheidet mit Blick auf die Königsherrschaft Christi das Machtreich, das Gnadenreich, das Ehrenreich. Wenn man so will, besingt der erste Teil unseres Liedes auch das Machtreich, denn hier geht es um die Schöpfung, die Gott durch seinen Sohn schafft und erhält. In den mittleren Strophen geht es ums Ehrenreich, die Zeit der Vollendung, wenn alle Geschöpfe Christus die Ehre geben werden.

Von beiden Seiten, von der Schöpfung und von der Vollendung her, fällt Licht auf unser gegenwärtiges Leben. Wir erfahren uns als Geschöpfe und als solche, deren Vollendung von Gott her schon gewiß ist, aber zeitlich noch aussteht. Daraus aber ergibt sich, daß die Gegenwart der Gnadensommer ist. Der Gnadensommer zeichnet sich dadurch aus, daß Gott uns bereits alles versprochen hat, ja, daß wir das ewige Leben schon haben, wenn es auch in seiner Fülle und Vollendung noch aussteht.

Aber solange wir noch auf dieser von Sünde und Sterblichkeit gezeichneten Erde leben, sind wir selber Blumen, deren Gedeihen davon abhängt, daß ihnen kontinuierlich die Segnungen Gottes zufließen. Da wird der Heilige Geist als Segensstrom erkannt und erbeten, der vom Himmel fließen muß, damit wir blühen können.

Ohne diesen Segensstrom kommt es unausweichlich zur geistlichen Dürre, zieht Gott mit seinem tröstenden Evangelium und seinen den Glauben stärkenden Sakramenten über kurz oder lang auch seinen Segen ab. Da kann die Glaubensblume dann nicht gedeihen.

Und weil auf dieser Erde für den Glauben auch in unserer Zeit scharfe Winde wehen, bitten wir auch darum, daß wir Wurzeln treiben, damit wir in Christi Reich und Garten bleiben können, damit wir nicht wie Unkraut ausgerissen werden, wenn der Sturm *für uns* losgeht oder noch stärker wird.

So wie es in der Botanik klare Hinweise für die Gesundheit eines Baums oder einer Blume gibt, so auch für die Pflanzen in Christi Garten. Wo alles, was wir tun und lassen, denken und sagen, der Ehre Jesu Christi und seines Vaters dient und aus den Gnadenströmen des Geistes erwächst, da bleiben wir, wozu uns Christus gemacht hat: eine schöne Blume und ein guter Baum in seinem Garten. Und da freuen wir uns an all den Blumen und Bäumen um uns herum, mit denen wir gemeinsam der Ewigkeit entgegenblühen.

Jesus Christus ist der menschengewordene, irdisch-himmliche Gärtner, der durch sein Heilswerk uns mitten in der Schöpfung und durch ihre Gaben Anteil am ewigen Leben schenkt. Um seinetwillen haben wir, hat auch unsere Schöpfung eine Zukunft in Gottes Hand.

Eigentlich müßten wir in diesem Bewußtsein jetzt unser Lied wieder von vorne anfangen zu singen. Vielleicht tun wir es im Verlauf des Sommers ab und an und lernen es sogar auswendig.

Wir brauchen solche Lieder, denn sie zeigen uns, daß seit der Menschwerdung und Himmelfahrt Jesu Christi die entscheidende Schwelle nicht die zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Himmel und Erde, zwischen Zeit und Ewigkeit ist, sondern die eigentliche Schwelle liegt zwischen einem Herzen, das bei sich selber bleibt, taub für Gottes Schöpferruf und den Lobpreis der Schöpfung, und dem buchstäblich herzerquickenden Leben im Sommergarten Jesu Christi. Im Hören und Singen haben wir diese Schwelle schon überschritten. Amen.

4. Lied- und Themapredigt: Freu dich, schönes Blümelein¹⁶

4.1. Freu dich, schönes Blümelein! – Denn du lebst unter der himmlischen Gnadensonne.

Ein altes Symbol, mit dem man in der Christenheit versucht hat, das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit zu veranschaulichen, ist die Sonne. Die Sonne ist ein riesiger Feuerball, der unablässig Lichtstrahlen aussendet, die hier auf Erden die Geschöpfe erwärmen. So hat man die Sonne als den Vater gedeutet, die Strahlen als den Sohn, in dem die Sonne sozusagen auf die Erde kommt, und den Geist als die wärmende Lebenskraft, die vom Vater und vom Sohn ausgeht.

Jeder Vergleich hat seine Grenzen. Doch die Heilige Schrift vergleicht uns Menschen ja auch mit dem Gras und den Blumen, über die Gott seine Sonne scheinen und es regnen läßt, egal ob sie gut oder böse sind (Mt 5,45). Und darum ist es auch kein Wunder, daß alle gute Gabe, die von oben kommt, schon in der Bibel selbst zur Veranschaulichung dessen dient, wie der Geber ist und was er wirkt.

So reden die Propheten vom Kommen des Erlösers oft im Bild der aufgehenden Sonne. Bei Maleachi, dem letzten Propheten des Alten Testaments, finden wir die wunderbare Verheißung: *Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, soll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heil unter ihren Flügeln* (3,20).

Und in Jesaja 60 hören wir, was Felix Mendelssohn-Bartholdy in seinem Paulusoratorium so wunderbar vertont hat: *Mache dich auf, werde Licht, denn dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir. Denn siehe Finsternis bedeckt das Erdreich und Dunkel die Völker, aber über dir geht auf der Herr, und seine Herrlichkeit erscheint über dir* (60,1f).

Aufgenommen wird dieser Abschnitt am Vorabend der Geburt Jesu im Lobgesang des Zacharias, den wir aus der Mette kennen: *Durch die herzliche Barmherzigkeit unsers Gottes, durch welche uns besucht hat der Aufgang aus*

¹⁶ Das Motto der dreiteiligen Predigt ist der vierten Strophe des Liedes „Es ist ein Schnitter, heißt der Tod“ entnommen, dessen Vertonung durch Johannes Brahms (1833-1897) der Chor des Kirchenbezirks Sachsen-Thüringen neben anderen thematisch passenden Chorstücken anlässlich des Sängerfestes des Kirchenbezirks Sachsen-Thüringen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche am Sonntag Trinitatis, dem 31. Mai 2015, in der Lukaskirche Leipzig-Volkmarisdorf zur Aufführung brachte.

der Höhe, auf daß er erscheine denen, die da sitzen in Finsternis und Schatten des Todes (Lk 1,78f).

Jesus Christus, der von sich sagt: *Ich bin das Licht der Welt*, ist unser Lebenslicht, das unsere von Natur aus für Gott verfinsterten Herzen hell macht und uns die Barmherzigkeit des Vaters erkennen läßt. Er ist das Licht, das uns den Weg weist zum himmlischen Vaterhaus.

Er ist derjenige, in dem das Angesicht des Vaters uns wie die wärmende Sonne freundlich zugewandt ist, in dem wir Gott sogar schauen, ohne geblendet zu werden. Er ist derjenige, in dem uns Gott Vater mit Freuden anstrahlt, so daß wir wiederum gerne wie die Sonnenblumen ihm zugewandt bleiben unser Leben lang. Ihm wachsen wir entgegen, weil er uns mit seinem Strahlen zu sich zieht.

Gerhard Tersteegen dichtet von ihm in seinem Lied „Gott ist gegenwärtig“: „Du durchdringest alles; / laß dein schönstes Lichte, / Herr berühren mein Gesichte. / Wie die zarten Blumen / willig sich entfalten / und der Sonne stille halten, / laß mich so / still und froh / deine Strahlen fassen / und dich wirken lassen“ (ELKG 128,6).

Darum: Freu dich, schönes Blümelein.

4.2. Freu dich, schönes Blümelein! – Denn du lebst im Segensstrom des Geistes.

Der Heilige Geist kann, so hatten wir gesagt, im Symbol der Sonne in der wärmenden Kraft geahnt werden, die von den Sonnenstrahlen ausgeht. Doch so wie Gott es in der Schöpfung geordnet hat, daß zur Kraft der Sonne die Gabe des Regens treten muß, damit Blumen gedeihen können, so finden wir den Heiligen Geist in der Schrift immer wieder in Verbindung mit dem Wasser.

Das geht schon damit los, daß wir menschlichen Erdenblumen gleich zu Beginn des Christenlebens kräftig gewässert werden im Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes. Verdanken wir schon unser natürliches Leben dem Lebensodem Gottes, so erst recht unser himmlisch-ewiges Leben dem Gottesgeist, der kraft der Taufe Wohnung in unseren Herzen nimmt und uns in die Arche der Kirche einfügt.

Das vornehmste Wirkmittel des Geistes aber, an das er sich für uns Menschen zum Heil gebunden hat, ist das Wort Gottes. Von diesem heißt es in Jesaja 55: *Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und läßt wachsen, daß sie gibt Samen, zu säen, und Brot zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende.* Durch dieses Wort werden also viele geistliche Blumen wachsen und blühen und Frucht bringen, so wie durch Regen und Schnee irdische Blumen wachsen und blühen.

Das Gotteswort ist wie Regen und Schnee, so betont Jesaja. Und da alles, was in der Schrift betont wird, einen Sinn hat, können wir sagen: Der Regen entspricht dem gesprochenen Wort, das gehört wird und verhallt, so wie das Regenwasser schnell im Erdreich versickert. Der Schnee aber gleicht dem geschriebenen Wort der Heiligen Schrift, das nicht nur gehört, sondern auch gelesen und betrachtet werden kann, das aber wiederum in jeder neuen Predigt verflüssigt wird, damit es die Glaubenspflanzen erquicken kann.

Ein Ausleger der Barockzeit schreibt dazu: „Es geschieht aber die Zerfließung des Schnees zur Tauzeit gar sachte und allmählich. Darum kann die Schrift nicht auf einmal ausgeschöpft und ausgelernt werden, sondern fort und fort zerfließt sie gleichsam in der christlichen Kirche, so lange sie auf Erden wärt. Und es findet sich durch die Erleuchtung des Geistes Gottes immer einer nach dem andern, der die Geheimnisse, die im geschriebenen Wort verborgen sind, hervorträgt und zum Nutzen aller erklärt. Aber wunderbar ist es im Falle der Schrift, daß sie nicht wie der Schnee vergeht, sondern in ihrer Vollkommenheit eine Zeit wie die andere immerdar bleibt.“

Und so wie der Schnee den Nutzen hat, daß er im Winter die Saat und manches Blümelein bedeckt und vor Kälte schützt, so ist's, so lange die Welt steht, auch mit dem Wort Gottes.

So schreibt unser Ausleger der Jesajastelle weiter: „Da bedeckt nun das geschriebene Wort des HERRN die liebe Christenheit als den geistlichen Acker Gottes und bewahrt die Pflanzen des HERRN, daß sie nicht von der Kälte des Unglaubens und gottlosen Wesens verdorben werden. Wenn aber der jüngste Tag kommen und die Auferstehung der Toten geschehen wird, da wird's nicht mehr Winter sein, sondern dann wird angehen die ewigwährende Sommerzeit der himmlischen unaussprechlichen Freude. Da wird man auch des schriftlichen Worts Gottes nicht mehr bedürfen, sondern es wird dessen vollkommene Erfüllung in Ewigkeit mit Wonne und Freude erfahren und angeschaut werden“ (S. Glaß).

Bis es aber soweit ist, leben wir als geistliche Glaubenspflanzen im Segensstrom des Heiligen Geistes. Darum: Freu dich, schönes Blümelein.

4.3. Freu dich, schönes Blümelein! –

Denn du hast eine Mitblume, die dich ewig blühen läßt.

Die göttlichen Lichtstrahlen des Sohnes und der Segensstrom des Geistes würden uns nichts nützen, wenn nicht Gott in seiner Weisheit beschlossen hätte, seine Schöpfung nicht nur mit Lebensgaben zu überschütten, sondern selbst persönlich und leibhaftig in diese Schöpfung zu kommen. Auch hier kommen wir nicht am Propheten Jesaja vorbei.

Er lehrt uns im Auftrag Gottes die Vergänglichkeit des Menschenlebens, indem er uns mit Gras und Blume vergleicht: *Es spricht eine Stimme: Predige! Und ich sprach: Was soll ich predigen?* Die Antwort Gottes aber lautet: *Alles*

Fleisch ist Gras, und alle seine Güte ist wie eine Blume auf dem Felde. Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt; denn des HERRN Odem bläst darein. Ja, Gras ist das Volk! Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, aber das Wort unseres Gottes bleibt ewiglich (40,6-8).

Die Blume verwelkt; denn des HERRN Odem bläst darein. Das heißt ja: Der Geist und Lebensodem Gottes, der uns einmal das Leben gab, wird uns am Ende als Werkzeug des Richters dieses Leben wieder nehmen. Die Sonne, die das Gras zum Leben braucht, läßt die Blume verwelken und das Gras verdorren, wenn und solange das geistliche Wasser in Gestalt des Gotteswortes nicht fließt.

Den Ausweg aus diesem Dilemma weist uns der Johannesevangelist. Denn der bringt die beiden unvereinbaren Gegensätze des ewigen Wortes und des vergänglichen Menschenlebens zusammen, wenn er feierlich verkündet: *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit (1,1.4.14).*

Das Wort ward Fleisch, das heißt mit Jesaja 40 gesprochen, wo wir lesen, *alles Fleisch ist Gras*: Das ewige Wort ward vergängliches Gras, ward eine welkende Blume. „Es ist ein Ros entsprungen aus einer Wurzel zart“, so singen wir zur Weihnachtszeit vom Röslein, das aus Maria geboren ward und von dem es in der dritten Strophe heißt: „Das Blümelein so kleine, das duftet uns so süß; mit seinem hellen Scheine vertreibt's die Finsternis.“

Die himmlische Gnadensonne ist in der Christgeburt zur Blume geworden. Doch bevor sie tatsächlich aus allem Leide hilft und von Sünd und Tod rettet, reiht sie sich selber ein aufs Blumenfeld der Menschheit und läßt sich mit allen andern Gräsern und Blumen vom Gotteszorn mähen. Die Rose wird geknickt am Kreuz auf Golgatha, das von Dornen bekränzte Haupt gibt sein Leben in den Tod dahin.

Damit hätte dann der Tod als Schnitter tatsächlich triumphiert. Wenn es nicht am Ostermorgen zur Begegnung mit dem himmlischen Paradiesgärtner gekommen wäre. Maria Magdalena ist die erste, die ihm begegnet, dem ewigen Wort, das kraft seiner Auferstehung vom Tode immer noch im Fleisch ist, jetzt aber verklärt und herrlich, das immer noch Blume ist, jetzt aber jenseits des Schnitteramtes des Todes, dem der Geist den Odem im Sterben genommen, jetzt aber für alle Ewigkeit wiedergegeben hat.

Und so verkündet es uns der auferstandene Christus und Paradiesgärtner: „Weil ich für euch gemäht wurde, ist eure Mahd am Ende des Lebens nicht das Ende, sondern die Voraussetzung für eure Einpflanzung in den himmlischen Garten. Ja, kraft eurer Taufe ist die richterliche Todesmahd schon vorweggenommen, seid ihr bereits eingewurzelt im himmlischen Garten, auch wenn ihr das derzeit nur aus der Ferne ahnt, wie es dann dort sein wird.“

Weil Christus, die Gnadensonne, auf die Erde kam und eine vergängliche Schnittblume wurde, um unsern Tod zu sterben, gilt uns die Verheißung, daß wir irdisch-vergänglichem Schnittblumen mit ihm im himmlischen Paradiesgarten ewig blühen und gedeihen werden.

Ja, das Blühen für die Ewigkeit hat schon angefangen in unserer Taufe. Unsere Lobgesänge gehören zu den Blüten und Früchten für die Ewigkeit ebenso wie unsere Dankbarkeit, mit der wir die Gaben des Geistes im Wort und in den Sakramenten empfangen und im Lichte Christi nach Gottes Geboten leben und einander dienen.

Und vom Ende glauben und bekennen wir, daß der Schnitter und seine Sichel nicht zu fürchten sind, weil Christus dem Tod die Sichel aus der Hand genommen hat. Nicht Tod und Teufel mähen uns dahin für die ewige Gottferne. Christus ist Herr dieser Ernte und dieser Mahd. Er wird als der rechte himmlisch-irdische Blumenliebhaber keine einzige seiner auserwählten Mitblumen auf dem Todesfeld liegen lassen, sondern sie sorgsam in den Himmelsgarten verpflanzen.

In diesem Sinn betet Valerius Herberger in seinem Lied „Valet will ich dir geben“ – und wir beten mit ihm:

„Schreib meinen Nam aufs beste / ins Buch des Lebens ein / und bind
mein Seel' gar feste / ins schöne Bündelein / der', die im Himmel grünen / und
vor dir leben frei, / so will ich ewig rühmen / daß dein Herz treue sei“ (ELKG
318,5).

Darum: Freu dich, schönes Blümelein. Amen.

Siegfried Meier:

Lothar Perlit (1930–2012) und Horst Seebaß (1934–2015) zum Gedenken

Allein mit dem Wort unter Widerspenstigen

Eine Studie zu Hesekiel 2, 1–3, 3

Der Himmel tut sich auf (Hes 1, 1) und der Priestersohn Hesekiel (Hes 1, 3), durch die Deportation daran gehindert, ebenfalls Priester zu werden, wird zum Propheten berufen¹. Hesekiel sieht den, der auf dem Thron sitzt und (verhüllt und daher scheu ausgedrückt) einem Menschen ähnlich ist (Hes 1, 26)²; dessen Herrlichkeit (Hes 1, 28) läßt Hesekiel niederfallen.

In Hes (1, 28b) 2, 1–3, 3 geht es um die Berufung³ bzw. Beauftragung des Propheten⁴, gefolgt von einer weiteren Beauftragung zum Wächter bzw. Späher (Hes 3, 12–21 bzw. 17–21)⁵.

- 1 Hesekiel ist Sohn Busis, eines Priesters, oder auch selbst Priester (Walther *Zimmerli*, *Ezechiel*. I. Teilband. *Ezechiel* 1–24, Neukirchen-Vluyn 1969, 24* [künftig: *Zimmerli*, *Ezechiel*]), dagegen Karl-Friedrich *Pohlmann* (Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19, ATD 22, 1, Göttingen 1996, 40). Das in Hes 1, 1 erwähnte 30. Jahr deutet Walther *Eichrodt* (Der Prophet Hesekiel. Kap. 1–18, ATD 22, 1, Göttingen 1959, 3 auf das Lebensalter des Erzählers (= Hesekiel); Hesekiel wäre damit im Alter von 25 Jahren unter den Deportierten gewesen, hätte demnach zu diesem Zeitpunkt das Alter zum Eintritt in den Priesterdienst gehabt.
- 2 Jean Marcel *Vincent* (Some Reflections on ὄφθη (I Cor 15,5) on the Background of Ez 1, in: drs., *Laß leuchten dein Antlitz*. Vermischte Hermannsburger Schriften [Forschung und Verkündigung III] Waltrop 1997, 144) legt Wert darauf, daß der Autor vorsichtig ist und nur annähernde Ausdrücke verwendet.
- 3 Burke O. *Long* (TRE 5, 683) scheint den Berufungsberichten weder historische Zuverlässigkeit noch einen Platz im Leben der Propheten zubilligen zu müssen, da von Selbstrechtfertigung oder Herausstellung einer besonderen Autorität kaum die Rede sei und die Berichte sich reflektierendem Interesse verdanken. Sind sie dann aus der Verkündigung herausgesponnen und an den Anfang gesetzt worden? Im Vergleich mit Jes 6 und Jer 1 oder auch Jer 26 sowie Jer 36 scheint das weniger wahrscheinlich. Im Kontext sind die Propheten, noch mehr aber ihre Botschaft, Störkörper in der offiziellen „Religion“ oder „Theologie“. Was fehlt, wenn der Berufsbericht fehlt? Würden dem Propheten wie seinen Lesern und Hörern nicht die Koordinaten vorenthalten, innerhalb dessen er sich bewegt? Gesandt mit einer Botschaft zu denen, die nicht hören wollen? Erfolglosigkeit in der Verkündigung bei den Hörern, nicht aber bei dem sich durchsetzenden Wort?
- 4 Die Verse 4ff wiederholen inhaltliche Aspekte des Vorhergehenden; die Redundanz, die *Pohlmann* (aaO 51.62.64) dem ganzen Abschnitt bescheinigt, ließe sich auch textkritisch erhärten (die LXX hat gegenüber MT einen ständig kürzeren Text – damit bleibt MT aber die *lectio difficilior!*), grundsätzlich ist dies aber ein Überlieferungsproblem, vgl. Frank-Lothar *Hossfeld*, Das Buch Ezechiel, in: E. Zenger u.a. (Hgg.), *Einleitung in das Alte Testament*, 490. Im holistischen Ansatz Moshe *Greenbergs* (*Ezechiel* 1–20, HThKAT, Freiburg/Basel/Wien 2001) hat diese „Redundanz“ auch einen Sinn, der sich im Berufungsgeschehen erschließt, s.u.
- 5 „Es ist eine nur dem Buche Ezechiel eigene Eigentümlichkeit, daß dann hinterher in 3, 17–21 ... auf die große Berufungserzählung vom Anfang noch ein zweites Berufungswort folgt, das ihm insbesondere das Amt des Spähers (Wächters) aufträgt.“ Walther *Zimmerli*, *Die Botschaft des Propheten Ezechiel*, in: drs., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Gesammelte Aufsätze II (ThB 51), München 1974, 113. *Pohlmann* 68ff hält diesen letzten Abschnitt für eine spätere Ergänzung.

1. Einer, der mit mir redete

Der ganze Abschnitt ist geprägt vom Wortfeld „sagen“ und „reden“ (Hes 2, 1-4.6-8; 3, 1.3), korrespondierend mit „hören“ (Hes 2, 2.5.7f) oder eben der Verweigerung zu hören („Haus des Widerspruchs bzw. der Widerspenstigkeit“). Der Blick geht in Hes 1 hin zum Sehen und Offenbarwerden, auch wenn es da und dort etwas zu hören gibt (das Rauschen der Flügel Hes 1, 24 oder der Donner im Himmel Hes 1, 25); in Hes 2 geht es um das Hören. Hes 1, 28 bildet die Brücke vom einem zum anderen Kapitel und die Brücke vom Sehen zum Hören.

Jahwe redet Hesekeil mit „Menschensohn“ an, das ist nahezu singular im Alten Testament⁶. Luther übersetzt „Menschenkind“, das einer Gattungsbezeichnung nahekommt; der „Menschensohn“ tritt mit Dan 7, 13 eine nicht nur neutestamentliche Nachgeschichte an⁷. Immerhin eine treffende Bezeichnung, Hesekeil ist eben ein Mensch, ein Sohn anderer Menschen, nicht Gott, nicht König, sondern eben „der einzelne innerhalb der Kreatur, der Knecht, der in einer unerhörten Herablassung Gottes aus dem Bereich der göttlichen Majestät heraus von seinem Herrn angedredet wird.“⁸ Jahwe bricht das Schweigen. Er redet zu einem Menschensohn im Exil.

2. Der Geist

Hesekeil, niedergefallen, erhält den Befehl, sich wiederhinzustellen. In diesem Zusammenhang übersetzt Luther „als er mit mir redete, kam Leben in mich“, was leider nicht berücksichtigt, daß die entsprechende Vokabel „ruach“ hier „Geist“ meint, bei Hesekeil häufig vorkommt⁹ und hier schon auf Hes 37 vorausblickt.

Weder in der Berufung Jesajas noch Jeremias spielt der Geist eine Rolle; bei den genannten Propheten liegt der Akzent auf der Sendung durch Gott (Jes 6, 8; Jer 1, 7), die allerdings auch hier (Hes 2, 3) angesprochen wird. In der Zeit *nach* Hesekeil wird der Geist eine größere Rolle in der Prophetie spielen¹⁰.

Der Geist kommt als Geist, „der lebendig macht“¹¹, zu Hesekeil. Was Hesekeil sieht, läßt ihn niederfallen, doch er wird vom Geist aufgerichtet, um

6 Dan 8, 17 ist sicher von Hesekeil abhängig, Ps 8, 5 kontrastiert zwei hebräische Begriffe für „Mensch“.

7 Vgl. die einschlägigen Wörterbuchartikel. Eduard Schweizer (Das Evangelium nach Markus, NTD 1, Göttingen 1967, 95f) wollte in dem neutestamentlichen Titel diese Bezeichnung aus Ezechieel wiederfinden.

8 Zimmerli, Ezechieel 70. Freilich fällt der Ausdruck „Knecht“ nicht.

9 Zimmerli, Ezechieel 1262 bietet einen eigenen Exkurs, Daniel I. *Block* behandelt das Thema in einem Artikel (The Prophet of the Spirit. The Use of רוח in the Book of Ezekiel, in: drs., By the River Chebar. Historical, Literary, and Theological Studies in the Book of Ezekiel, Eugene, Oregon, 2013, 140-168). Dort (aaO 154) auch die Nähe zu Hes 37, besonders den Versen 8 und 10: „At the prophet's word the bodies are vitalized and, like Ezekiel himself in an earlier context (2:2; 3:24), they rise to their feet.“

10 Vgl. nur Haggai, Sacharja, Daniel, Jes 61 oder den Zusatz in Mi 3, 8.

11 So das Nizāno-Konstantinopolitanum.

gesendet zu werden¹². Der aufmerksame Leser ist sicher durch Hes 1, 12.20f auf den Geist vorbereitet, der Prophet ist es nicht. Der Geist trägt ihn empor (vgl. Hes 3, 12.14; 8, 3), läßt ihn weissagen (Hes 13), später wird er über Gottes Volk ausgegossen (Hes 39, 29) – und dies ist dann das letzte Wort vor dem großartigen Entwurf Hes 40-48. Hesekeil ist Träger des Geistes – oder vielmehr: Der Geist trägt ihn. Statt einer besonderen Zusage (eine solche wird erst Hes 3, 4ff erwähnt) ist der Geist die Voraussetzung, gesendet zu werden. Wird Hesekeil vom Geist ergriffen, zeigt sich Gott als der souverän Handelnde, der Hesekeil sendet, weissagen läßt, zum Volk spricht und Zeichenhandlungen vollzieht. Der Geist macht lebendig¹³ – und mit Hes 2, 2 beginnt für Hesekeil die Zeit, in der der Geist Gottes ihn leitet.

3. Die Sendung zum widerspenstigen Haus Israel

Kein anderes biblisches Buch redet so häufig vom „Haus Israel“¹⁴. Sicher schwingt in dieser Bezeichnung auch die „Dynastie“ mit¹⁵, doch ist nicht nur das Königshaus gemeint, sondern jedwede Generationenfolge von Vätern (Eltern) und Söhnen (Kindern). Jahwe sendet¹⁶ Hesekeil zu diesem Haus Israel in seiner Gesamtheit, die Weggeführten wie die im Land Gebliebenen, die beide jeden Kredit verspielt haben, der an dieser Bezeichnung „Haus Israel“ einmal hing. Jetzt sind sie in ihrer Gesamtheit wie die anderen Völker geworden und müssen sich sogar die Bezeichnung „gojim“ (Heidenvölker; Hes 2, 3) gefallen lassen. Abtrünnig sind sie auch¹⁷, beachte den ähnlichen Klang zum „Haus des Widerspruchs ab Hes 2, 5¹⁸, und zwar umfassend abtrünnig von Gott, und das auch noch vorsätzlich bis zu dem Tag der Beauftragung des Propheten und, wie der Leser ahnt, auch über diesen Tag hinaus. Was soll Hesekeil diesem Haus sagen? Selbst Gott schätzt den Erfolg seiner Tätigkeit eher gering ein (Hes 2, 5), Gottes Volk wird Gottes Wort mit einem

12 „To fall before a god is appropriate, but to remain on one's face once he has indicated a desire to speak is insulting to the deity. Ezekiel may have been a מְדַבֵּר, 'mere mortal', but infused with the הַיְהוָה he may – yea, he *must* – stand in God's presence.” Block aaO 153.

13 Nach der schönen These von Walter Brueggemann, Art. Spirit in: Reverberations of Faith. A Theological Handbook of Old Testament Themes, Louisville, Kentucky 2002, 199 ist der Geist „a specific force that is linked to YHWH but which is invisible, inexplicable, and irresistible.”

14 LXX liest in Hes 2, 3 auch „Haus Israel“, MT liest „Kinder/Söhne Israels“.

15 So Pohlmann 64 A 147.

16 Das *Senden* entspricht der *Beauftragung* (Jes 6, 8; Jer 1, 7) – Hesekiels Vorgänger Jeremia beruft sich darauf (Jer 26, 12) und sagt zu Hananja, daß Jahwe diesen nicht gesandt hat (Jer 28, 15). Zum Ganzen auch Karin Schöpflin, Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie (FAT 36), Tübingen 2002, 149-154.

17 L. Schwienhorst, Art. מְרִיר in ThWAT V 4f sieht nicht mehr die einzelne Handlung, sondern das Gesamtverhalten Israels in Vergangenheit und Gegenwart „als permanenten Abfall von JHWH.“ Gut Greenberg 91: „das Antonym ist עָבַד »dienen, unterworfen sein.«“

18 Vgl. Daniel I. Block, The Book of Ezekiel. Chapters 1-24, Grand Rapids / Cambridge 1997, 120 (künftig: Block, Book): “The sarcasm involved in Yahweh's renaming of 'the house of Israel' as 'the house of insubordination' is equivalent to the renaming of Beth-el, 'house of God' as Beth-aven, 'house of iniquity,' by the 8th-century prophets (Amos 5:5; Hos. 4:15; 5:8; 10:5).“

Gesicht entgegennehmen, „das keine Gefühle zeigt“¹⁹. Das Gesicht ist hart, wie schon Jeremia weiß (Jer 5, 3); immerhin: Hesekiel erhält ein ebenso hartes Gesicht wie seine Gegner (Hes 3, 8).

Es spricht gegen das Volk, daß Gott nicht einmal aufzählen muß, warum und wann es abtrünnig geworden ist, es reicht der *status quo*. Hatte er noch zu Jeremias Zeiten damit gerechnet, daß es „vielleicht“ hören wird (Jer 26, 3 und 36, 3), so ist nun nur die Verkündigung wichtig; ob die „Hörer“ hören werden oder nicht, fällt jedenfalls nicht auf den Propheten zurück (Hes 2, 5). Der soll sagen „So spricht der Herr Jahwe“, weil Hesekiel nicht in seinem Namen, sondern im Namen Jahwes spricht; was dann kommt, kann Hören oder Verweigern sein, weil aus dem Haus Israel ein Haus der Widerspenstigkeit, des Widerspruchs, der Rebellion geworden ist. Aber immerhin: Es kann auch Hören sein, und das ist wohl auch der Grund, weshalb Hesekiel gesandt wird. Auch hier könnte der unheilige Zyklus durchbrochen werden, daß die Väter den Söhnen den Ungehorsam gleichsam mit auf den Weg geben. Dennoch: Hier hat sich über Jahrhunderte – wie wir noch sehen werden: seit der Wüstengeneration! – der Ungehorsam eingeschliffen, daß man von einem habituellen Charakter sprechen kann; nicht mehr eine einzelne Tat ist Widerspruch gegen Jahwe, sondern das auch an dieser Generation zu beobachtende Gesamtverhalten²⁰. Wenn der generelle Kurs falsch gesetzt ist, nützen auch kleine Korrekturen nichts, sondern nur Umkehr, was als Thema erst später (Hes 18, 30f), nicht im Berufungsbericht, entfaltet wird.

Der unbedingte Ruf zur Umkehr, wie er noch Jeremia eigen ist, fehlt bei Hesekiel nicht (vgl. u.a. Hes 14, 6). Doch werden die Chancen nicht mehr hoch sein, daß Umkehr geschieht, wenn Jahwe Gehorsam oder Ungehorsam auf die Botschaft hin erwartet. „Sie können sich frei entscheiden, müssen es aber auch.“²¹ Dennoch sendet er Hesekiel. Zu einem abtrünnigen Volk, was kein Partner für Jahwe sein will, und das seit Generationen. Und die „Hörer“ sollen erkennen, daß ein „nabi“, ein Prophet unter ihnen gewesen ist (zu Hes 2, 5 vgl. auch Hes 33, 33!), weil Jahwe hinter dem Propheten steht und sich sein Wort bewahrheitet²².

19 M. Zipor, THWAT VII, 209. Zur Diskussion vgl. Block, Book 119f (künftig: Block, Book) und *Schöpflin* aaO 147f.

20 Will man jedoch den Widerspruch versuchen, in Worte zu fassen, so in der Form, daß sie Furcht und Angst einjagen (Hes 3, 9), für Worte Gottes nicht mehr empfänglich sind (Hes 3, 26) oder gleichgültig (Hes 3, 27), sie bemerken nicht, daß es mit Jerusalem zu Ende geht (Hes 12, 2), obwohl diese Tatsache vor Augen liegt (Hes 12, 3) oder Hesekiel sie ihnen vorspielt (Hes 12, 9). Jahwe liefert dem Volk den Beweis und sie verhalten sich dennoch wie zuvor (Hes 12, 25). Sie vermögen die Geschichte nicht zu verstehen geschweige denn zu deuten (Hes 17, 2 und 24, 3). Über allem steht natürlich, daß sie Jahwe in seiner Heiligkeit (und damit das 1. Gebot) nicht ernstgenommen haben.

21 Georg Fohrer, Ezechiel (HAT 13), Tübingen 1955, 18.

22 Vgl. auch Dtn 18, 21f und *Schöpflin* 156f; „Nicht umsonst rahmt mit 2,5b und 33,33 ausgerechnet eine Erkenntnisansage mit diesem Erkenntnisinhalt den Teil des Ezechielbuches, in dem überwiegendst Unheilsankündigungen für die Israeliten und die Völker zusammengestellt sind“ (ebd 157).

4. Du aber sei nicht widerspenstig

In den alttestamentlichen Berufungsgeschichten gibt es häufig Einwände der Berufenen, die entsprechende Aufgabe nicht durchführen zu können. Mose bringt vor, nicht reden zu können (Ex 4, 10), Gideon sieht sich als der jüngste Sproß eines unbedeutenden Geschlechtes (Ri 6, 15), Jeremia hält sich für zu jung für eine solche Berufung (Jer 1, 6). Hesekiel sagt nichts. Warum mahnt ihn Jahwe, nicht widerspenstig zu sein? Weil er eben auch zu diesem Haus Israel gehört, noch dazu zu den oberen Zehntausend, der Elite der Weggeführten? Greenberg hat darauf hingewiesen, daß der Abschnitt eine „fein ausgebildete Struktur“²³ besitzt, der auch die häufig festgestellte Weitschweifigkeit erklärt. In den genannten Fällen – Mose, Gideon, Jeremia – geschieht die Berufung „im Gespräch“, d.h., es gibt Einwände und Antworten. Nicht bei Hesekiel²⁴. Die Einwände werden von Gott wie im Voraus bedacht und beantwortet. Hesekiel kommt im ganzen Buch kaum zu Wort, allerdings dann doch mit einem gewissen „Widerspruch“²⁵.

Wie tritt Hesekiel denn dem Haus der Widerspenstigkeit entgegen? Wie Jeremia soll er sich nicht fürchten, auch nicht vor den Widersachern und deren Worten (Hes 2, 6; 3, 9; Jer 1, 8.17). Doch während Jeremia von Gott zur ehernen Mauer gemacht wird (Jer 1, 18), fehlt eine entsprechende Zusage an Hesekiel. Im Gegenteil, es sieht so aus, als seien nicht nur die Worte samt den sie redenden Widersachern spitz und stachelig, sondern auch das ganze Umfeld²⁶. Hesekiel ist berufen, gesandt, er ist nicht widerspenstig, hat aber außer der Zusage „fürchte dich nicht vor ihnen“ nichts in der Hand. Immerhin: Widerspenstig ist er nicht. Das verbindet ihn mit dem Gottesknecht bei Deuterocesaja²⁷, der von sich sagt, (auch) nicht ungehorsam zu sein und nicht zurückzuweichen (Jes 50, 5).

23 Greenberg 78, der aaO 81f. auf die Stilmittel der Doppelbegriffe und chiasmische Inversionen verweist, „die dem ganzen die Konsistenz eines Gewebes verleihen“ (82).

24 Greenberg 83 sieht die meisten Motive der Berufungsgeschichten auch hier, jedoch in Form einer Adaption.

25 In Hes 4, 14 wehrt er sich dagegen, seine Gerstenfladen auf Menschenkot zuzubereiten, in Hes 9, 8 appelliert er an Jahwe, nicht den ganzen Rest Israels zu verderben, ähnlich in Hes 11, 13; in Hes 21, 5 klagt der Prophet, daß man ihn nicht versteht, weil er in Rätseln spricht, im Rahmen des Todes seiner Frau sagt Hesekiel (Hes 24, 20ff) „Und ich sprach zu ihnen“ – was aber doch Weitergabe des Wortes Jahwes ist. In Hes 37, 3 antwortet Hesekiel auf die Frage Jahwes, ob die Totengebeine wieder lebendig werden können, mit dem ausweichenden „Du weißt es.“

26 Eine kontrovers diskutierte Frage besteht darin, was mit den Dornen und Skorpionen (Hes 2, 6) gemeint ist. Stephen Garfinkel (Of Thistles and Thorns: a new approach to Ezekiel II 6, in: *Vetus Testamentum* XXXVII 1987, 421-437) hat im Gefolge seiner Dissertation zum akkadischen Einfluß auf Hesekiel die Vermutung geäußert, die Vokabel sei eine skorpionähnliche Pflanze, der ganze Zusammenhang mit Dornen gäbe ein „environment of protection“ wieder (436). Block, Book, 121f übernimmt diese Deutung, *Schöpfung* 160 scheint sie nur zu referieren. Es wäre aber im Alten Testament ohne Beispiel, Dornen oder Skorpione (oder eben auch skorpionähnliche Pflanzen) mit einer beschützenden Funktion zu bezeichnen. Sie potenzieren die Gefahr für Hesekiel!

27 Hinweis bei Greenberg 91, dort allerdings in Bezug auf das harte Gesicht (Jes 50, 7). Hans-Jürgen Hermisson, Deuterocesaja (BK XI Lieferung 13), Neukirchen-Vluyn 2008, 120 stellt den Knecht und sein Handeln in die Reihe „prophetischer und anderer von Jahwe berufener Vorgänger“.

5. Ist die Schriftrolle

Den Propheten wird viel abverlangt. Jesaja soll drei Jahre lang nackt umhergehen (Jes 20, 1-6), Hosea soll eine Hure heiraten (Hos 1, 2-3), Jeremia soll weder heiraten noch Kinder haben (Jes 16, 1-2). Zeichenhandlungen begleiten ihre Verkündigung. Darunter solche, die unmittelbar gedeutet werden (vielfach bei Jeremia) als auch solche, die für die Umstehenden rätselhaft bleiben und nur dem Propheten enthüllt werden (Hes 3, 26f); andere Zeichen gelten nur dem Propheten. Bei Jeremia mag das die Zusage sein, daß er zur festen Stadt, zur eisernen Säule wird (Jer 1, 18), bei Jesaja, daß er von Sünden befreit vor Gott treten kann (Jes 6, 7).

Bei Hesekiel liegen die Dinge anders. Er kommt während der Berufung nicht einmal zu Wort. Dann verlangt Gott von ihm, daß er eine Schriftrolle essen soll. Diese wird ausgerollt, um Hesekiel zu zeigen, daß sie von beiden Seiten beschrieben ist²⁸. Der Grund ist der, daß auf ihr so viele Worte untergebracht wurden: „qinah“, „hägäh“ und „hi“. Ist es nötig, hier zu differenzieren²⁹? „Klage, Ach und Weh?“ „Qinah“ taucht bei Hesekiel häufig auf³⁰, aufgrund rhythmischer Eigenheiten sicher eine poetische Form. „Hägäh“ jedoch ist zu selten, um klar umrissen zu sein³¹ und „hi“ ist ohnehin nur hier belegt³². Ob der Inhalt ähnlich im Dunklen bleibt wie die Beschreibung des Hauses Israel als „abtrünnig“? Immerhin sind die genannten Klagelieder im Buch Hesekiel thematisch näher bestimmt: Es geht um das Geschick des Königshauses (Hes 19), aber auch um das ägyptische Königshaus (Hes 32), das Haus Tyros, über das andere (Hes 26, 17) aber auch Hesekiel (Hes 27, 2; 28, 12) sowie die Nachkommen ein Klagelied anstimmen (Hes 27, 32). Proportional bekommt das Haus Juda am wenigsten ab – wie verträgt sich das damit, daß Hesekiel zum widerspenstigen Haus Israel gesandt wird? Es kann also nicht am Begriff „qinah“ liegen; wir müssen unser Augenmerk auf die Schriftrolle richten.

Der seltene Begriff „Schriftrolle“ bringt uns zurück zu Jeremia 36. Aus der Not, nicht persönlich beim König vorsprechen zu können, wird die Tugend, Worte schriftlich zu fixieren. Daß hier der Anschluß an die mündliche Verkündigung besteht, zeigt schon das jeweilige „vielleicht“ des Hörens in

28 Nicht nur die Betonung an dieser Stelle verrät, daß dies ungewöhnlich ist. Bei Papyrus weiß man, daß die Rückseite nur schwer mit herkömmlichen Mitteln zu beschreiben ist – bei der Pergamentrolle, die wir hier annehmen können, hieße das, daß auch die Rückseite geglättet werden mußte.

29 Der „Dreiklang“ erinnert an das jeremianische „Schwert, Hunger und Pest“ (Jer 14, 12; 21, 9; 24, 10; 27, 8.13; 29, 17f; 32, 24.36; 34, 17; 38, 2; 42, 17.22; 44, 13 auch bei Hesekiel, vgl. 5, 12; 6, 11f; 7, 15; 12, 16; 14, 21). Es geht bei beiden Propheten um den Tod – Jeremia beklagt den bevorstehenden Tod, Hesekiel beklagt das Eingetretene.

30 Hes 2, 10 (nur hier im Plural), 19, 14; 32, 16; 19, 1; 26, 17; 27, 2.32; 28, 12; 32, 2.

31 In Ps 90, 9 dürfte es sich um Geflüster handeln, in Hiob 37, 2 um Donnerrollen.

32 Ob es „hoi“ entspricht? Das wäre immerhin in Hes 13, 3.18 und Hes 34, 2 anzutreffen.

Jer 26, 3 und Jer 36, 3. Selbst das Verbrennen der Rolle hindert nicht, daß das Wort – wieder schriftlich – seine Empfänger erreichen wird. Wir haben hier einen wichtigen Schritt zwischen mündlicher Verkündigung und schriftlicher Tradition.

Vor diesem Hintergrund ist das Bild der Schriftrolle auch bei Hesekiel verständlich: Hier ist schon zu Anfang die Verkündigung in Worte gefaßt und schriftlich fixiert – in Klage, Ach und Weh. Und mit dem Rückgriff auf die Tradition des Propheten Jeremia könnte auch ein genereller Rückgriff verbunden sein: Klage, Ach und Weh gehören auch zu der Anklage der Propheten von Amos an. Es ist das prophetische Wort schlechthin, in dessen Tradition Hesekiel steht und dessen Worte er sich einverleibt³³. Der hebräische Ausdruck hat weniger mit „essen“ zu tun als mit dem *Füllen*, dem Ausfüllen des Innersten. Die Rolle wird ein Teil von ihm – möglicherweise verdankt sich der Ausdruck, ein Buch zu „verschlingen“, gerade dieser Stelle³⁴. Den direkten Zusammenhang zwischen Essen und Reden formuliert Hes 3, 1. Hesekiel ißt die Schriftrolle – und sie wird ihm im Mund so süß wie Honig. Welche Vorstellung steckt dahinter³⁵?

Wieder weist alles auf Jeremia zurück³⁶. Dabei wird auf das Wort aus den Konfessionen verwiesen: „Fanden sich deine Worte, so verschlang ich sie“ (Jer 15, 16). Jeremia gebraucht das Wort bildhaft³⁷ – bei Hesekiel hat es schon Gestalt in Form der Schriftrolle angenommen. Die Formulierung bei Jeremia legt nahe, daß sich diese Worte nicht immer „fanden“. Inhaltlich dürfte Jeremia aber die Erfahrung Hesekiels schon vorweggenommen haben: Es waren (wohl überwiegend) unangenehme Worte, gegen das Königshaus wie gegen das Volk. Jeremia sagt nicht, daß diese Worte *ihm* angenehm waren, wohl aber, daß er sie verschlang, wenn er sie fand – kamen sie doch von Gott. Hesekiel werden diese Worte im Munde *süß*. Warum? Weil er gehorsam war³⁸ oder weil der Inhalt von

33 *Block*, Book 126 merkt dazu an: „Herein lies the key to the prophet's authority: he carries in his own body the word of God.“ Eben nicht – das Wort muß auch zu ihm immer wieder kommen (sog. Wortereignisformel, bei Luther „und des HERRN Wort geschah zu mir ...“).

34 Dabei ist im Deutschen ja nicht nur der Aspekt berührt, daß dieses Buch ein Teil des Menschen geworden ist, sondern auch, daß es in sehr schneller Zeit dazu geworden ist. Zudem gehören Bücher nicht zur Nahrung im klassischen Sinne, sondern werden eher unter dem Stichwort „geistige Nahrung“ geführt, die nicht weniger wichtig ist als die andere, wie man an dem klassischen, von Jesus zitierten Wort aus Dtn 8, 3 lernen kann (dazu Lothar *Perlitt*, *Wovon der Mensch lebt* (Dtn 8, 3b), in: Jörg *Jeremias/Lothar Perlitt* (Hgg.), *Die Botschaft und die Boten*. FS für Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 403-426).

35 Immer wieder angeführt werden die Weisheitsworte Prov 16, 24 und 24, 13f.; sie sind aber zu allgemein. In die richtige Richtung weisen Ps 19, 8-11 und vor allem Ps 119, 103: „Dein Wort ist meinem Munde süßer als Honig.“

36 Zum Verhältnis der Propheten und über mögliche schriftliche Abhängigkeiten vgl. Dieter *Vieweger*, *Die literarische Beziehung zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums Bd. 26), Frankfurt et al. 1993, bes. 73 und 75.

37 Oder doch nicht? Dazu Lothar *Perlitt*, »Allein: du mit den Worten ...« (in: drs., *Allein mit dem Wort*. Theologische Studien, zu. 65. Geburtstag hg. v. Hermann Spieckermann, Göttingen 1995, 366f): „Der Wortempfang ist ein Lusterlebnis: Worte werden einverleibt wie eine körperliche Substanz; »für den Lyriker ist das Wort eine körperliche Sache«, hatte Benn gesagt.“

Gott kam³⁹ (wie die Himmelsspeise in der Wüste⁴⁰)? Aber ist das eine Alternative? Das Antonym zu „süß“ ist „bitter“⁴¹, wie auch in Apk 10, 9-10 noch gut zu beobachten⁴². „Dementsprechend ist die Botschaft der Rolle nur für denjenigen bitter, der widerspenstig ist und nicht einsehen und verstehen will, sondern seinen eigenen Hoffnungen nachgeht ... Für ihn [sc. Hesekiel] ist jene Botschaft süß, weil sie ein göttliches Wort ist.“⁴³ Dieses göttliche Wort mit seinen im Wesentlichen verstörenden Aussagen für die Hörer – wenn sie denn hören – ist für Hesekiel süß⁴⁴. Wir erinnern uns: Hesekiel ist bislang eher passiv. Er sieht und hört, er fällt auf die Knie, er tut seinen Mund auf – nicht zum Reden, sondern zum Essen. Wir erfahren über Hesekiel nichts, was für den Fortgang des Buches wichtig wäre als allein, daß Gott sich ihm offenbart, mit ihm redet und die Schriftrolle zu essen gibt, die ihm süß schmeckt. Natürlich steckt darin ein Moment des Gehorsams, daß er sie isst, aber erst nachdem von Hesekiels Innenleben die Rede war, erfahren wir von einer Reaktion, die ganz und gar persönlich ist, weil sie den Geschmack betrifft. Mag ja sein, daß Jahwe die Rolle süß schmecken ließ, aber Hesekiel schmeckt die Rolle, man ist versucht zu sagen, daß sie ihm mundet. „Es besteht ein Einverständnis zwischen dem Propheten und seiner Botschaft; er wird also nicht wie Jeremia dagegen aufbegehren.“⁴⁵ Hesekiels Gottesverhältnis ist intakt⁴⁶. Und: trotz Klage, Ach und Weh meldet sich Jahwe wieder zu Wort. Damit die Klage gewendet werden kann und nicht beim Ach und Weh stehenbleibt. Immerhin: Es bleibt auch für Hesekiel eine „jeremianische“ Situation, daß das Wort zu ihm kommt (Jer 15, 16), es bleibt unverfügbar. Wenn Jeremia die Worte fand, verschlang er sie. Hesekiel steht am Beginn seines prophetischen Wirkens. Das Wort kommt auch zu ihm (Hes 3, 1), bereits schriftlich⁴⁷, und dennoch ist es ihm kein verfügbarer Besitz.

38 Zimmerli 78: „In seinem Gehorsam gegen dieses Gebotene wird der Prophet dem widerspenstigen Israel zum Gegenbild des Gehorsams.“ – Hat Israel davon etwas bemerkt? Sollte es das? Hesekiel als paradigmatische Figur des Gehorsams? Auf den Gehorsam legen auch *Eichrodt* (13) und *Schöpflin* (164) Wert.

39 Carl Friedrich Keil, *Biblicher Commentar über den Propheten Ezechiel* (BC), Leipzig 21882, 54: „Süß schmeckte ihm die mit Klagen, Ach und Wehe beschriebene Rolle, weil ihr Inhalt Gottes Wort war.“ Ähnlich *Block*, *Book* 126: „The sweet sensation must arise from the personal and direct encounter with the divine word.“

40 Daran erinnert *Fohrer* aaO 20, Ex 16, 33. Ohne es ausdrücklich zu thematisieren, zieht *Fohrer* eine Linie von Hesekiel zur Wüstengeneration.

41 Liegt hier ein Wortspiel vor? „Widerspenstig“ (mir) ähnelt klanglich „bitter“ („marah“). Luthers Übersetzung zu Jes 5, 20 arbeitet mit dem im Deutschen geläufigen Paar süß / sauer; angemessen wäre aber auch hier süß / bitter.

42 πικρανεῖ / (im Magen) steht hier im Gegensatz zu ὡς μέλι γλυκὺν (im Mund).

43 *Fohrer* 20.

44 Doch nicht, weil „dem Hungrigen alles Bittere süß“ ist, wie es in Prov 27, 7b heißt!

45 Gerhard von Rad, *TheolAT II* München 71980 233.

46 „Wo Gott redet, entsteht ipso verbo ein Antwort heischendes Verhältnis, in dem das Verbum seine Unschuld gänzlich verliert: Nichthören wäre identisch mit der Verweigerung des Gottesverhältnisses!“ Lothar Perlit, *Gebot und Gehorsam im Alten Testament*, in: drs., *Allein mit dem Wort*. Theologische Studien, zum 65. Geburtstag hg. v. Hermann Spieckermann, Göttingen 1995, 227.

47 Ellen F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (JSOT Supp. 78), Sheffield 1989, 51: „It comes to Ezekiel already as a text.“ Zu uns auch.

Eine Nachwirkung können wir schon jetzt notieren: Die Süße des Wortes sprengt bei Hesekiel jede Metapher, die wir in den Psalmen (Ps 19, 8-11 und Ps 119, 103) finden. Ob einige der Lieder unseres Gesangbuches nun von den Psalmversen beeinflusst sind oder von Hesekiel, jedenfalls finden sie einen deutlichen Niederschlag in der Sprache⁴⁸. In der Sache werden sie natürlich metaphorisch („im Herzen“) verstanden.

6. Allein mit dem Wort unter Widerspenstigen

Es mag eine akademische Frage sein, welche Anfechtung leichter auszuhalten ist, die des Jeremia, der mit seinem „vielleicht“ noch auf das bei Menschen Mögliche (?) hofft oder die des Hesekiel, dem Gott selbst von Anfang an kaum Aussicht auf Erfolg mitgibt. Diese mangelnden Erfolgsaussichten prägen Hesekiels Berufung. In Einzelheiten mögen die Berufungsgeschichten Jesajas und Jeremias durchschimmern⁴⁹, doch Hesekiels Berufung ist singulär. Er schaut den Menschenähnlichen und wird als einer von den Menschen, die von Gott so verschieden sind, angesprochen. Daß dies im Zusammenhang mit der Wegführung, mit der Herrlichkeit Jahwes, an einem Ort im Ausland geschieht, zeigt Hesekiel, daß Gott auch dort „vor Ort“ ist und auch dort einen Propheten braucht. Mit der Anrede, mit dem Wort an Hesekiel kommt der Geist in ihn. Jahwe sendet ihn zum Haus der Widerspenstigkeit – das ist die neue Größe, der Sammelbegriff für alle Adressaten. Wie soll hier einer hören, einer gehorchen? Hesekiel soll nicht dazugehören, er soll nicht widerspenstig sein, er ist es auch nicht. Er verschlingt die mit „Ach, Klage und Weh“ beschriebene Schriftrolle, das äußere Wort, was zu einem Teil von ihm wird und doch immer unverfügbar bleibt.

Beachten wir die Leserführung in der kanonischen Anordnung Jesaja-Jeremia-Hesekiel, haben wir zwar am Ende des Jeremiabuches noch einen freundlichen Ausblick für König Jojachin (Jer 52, 31-34), doch sind wir nach wie vor in Babel. Dort setzt die Vision Hesekiels an. Die erste Deportation fand bereits statt, wie auch im Jeremiabuch berichtet wird, und Hesekiel ist einer der Weggeführten. Niemand hat auf das Wort der Propheten gehört, auch das Zeugnis des Jeremia ist unbeachtet geblieben. Wundert es da, daß Hesekiel auf ein Haus der Widerspenstigkeit trifft, aber auch auf einen Gott, der seinem eigenen Volk nicht mehr viel Zuhören zutraut? Dann mag die schriftliche Fixierung helfen, das prophetische Wort zu bewahren. Dann hat jede kommende Generation dieses Wort und seine Zeit, ihm Glauben zu schenken – „sie hören oder hören nicht“.

48 Dazu Waltraut Ingeborg *Sauer-Geppert*, Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen zu einer Darstellung seiner Geschichte, Kassel 1984, v.a. 35-50. Zu EKG 103, 5 (= EG 130, 5 „laß uns dein himmelsüßes Wort / in unsern Herzen brennen“) führt sie aus (ebd. 43): „Indem das Brennen des göttlichen Wortes im Herzen als ‚süß‘ gekennzeichnet wird, ist darauf hingewiesen, daß Gottes Wort den Menschen in seiner Ganzheit anspricht, wobei Erkenntnis und Empfindung nicht auseinanderfallen.“ Vgl. auch EG 67, 3: „daß wir hier mögen schmecken / dein Süßigkeit im Herzen / und dürsten stets nach dir.“

49 Zu beachten: Es sind Propheten, nicht Rettergestalten wie Mose oder Gideon!

Dann steht aber auch Hesekiel nicht als die große gehorsame Ausnahme am Anfang⁵⁰, sondern paradigmatisch als der gehorsame Seher, Hörer und Leser. Das Schweigen wird gebrochen⁵¹ von dem, der sich als menschen-ähnlich dem Menschensohn offenbart. Mitten im Exil, an den Kanälen Babels, im fremden Land, wo der Gedanke an Zion zum Weinen reizte und der Gedanke, Jahwe ein Lied zu singen, völlig abwegig ist (Ps 137) – da offenbart sich Jahwe Hesekiel und beruft ihn zum Propheten unter den Exulanten wie auch (!)⁵² den Jerusalemern. Mit dem Wort soll er ihnen begegnen, sicher auch mit dem deutenden Wort, was die Zeichenhandlungen angeht, aber stets mit dem Wort, ob es nun mündlich oder auch schriftlich ergeht und weitergegeben wird. Jahwe hat mit dem Volk noch nicht gebrochen, obgleich er sie als „Haus der Widerspenstigkeit“ kennzeichnet. Das Senden seines Propheten im fremden Lande bedeutet Hoffnung, auch für die Deportierten. Es ist auch nichts Neues: Den Widerspenstigen in der Wüste (Ex 16f u.ö.)⁵³ begegnet Jahwe immer neu mit einem Boten und einem Wort. Die Sendung von Propheten und Boten reißt nicht ab.

Die Berufung des Hesekiel erinnert an eine lang vergangene Zeit in der Wüste, wirft aber auch Licht auf die Taufe Jesu in ihrem besonderen Dreiklang: die Berufung eines Einzelnen – der Himmel tut sich auf – der Geist kommt herab⁵⁴; bei der Verklärung heißt es dann auch⁵⁵: Den sollt ihr hören. Die Berufung des Hesekiel bekommt aber gleichfalls auch vom Neuen Testament her besonderes Gewicht: nicht nur, daß Jesus Christus in der gleichen Linie steht⁵⁶, sondern auch, daß auf das Hören der Stimme Jesu (Hebr 3, 16) besonderer Wert gelegt wird, was mit dem Beispiel der Wüstengeneration und deren Widerspenstigkeit verdeutlicht wird.

Hesekiel geht zu den Widerspenstigen, die Jahwe und seinem Wort widerspenstig gegenüber stehen. Dennoch sendet Jahwe einen weiteren Propheten, eben mit diesem Wort. Allein mit diesem Wort. Es hat sich gegenüber Hesekiels Vorgängern nicht geändert. Später auch nicht. Jesus Christus tritt mit dem Wort (und der Tat) dem Volk Gottes gegenüber – wie auch seine Verkündiger (und die Verkündiger der Botschaft Hesekiels) nichts anderes tun. Es ist nach wie vor die (gnädige) Zeit des Hörens.

50 Walter Zimmerli, Ezechiel, ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes, in: drs., Das Alte Testament als Anrede, München 1956, 47: „Der von ihm selber erzählte Berufungsbericht“ ist „keinesfalls als bloß biographische Einleitung mißzuverstehen.“

51 Fohrer aaO 20.

52 Ob nicht das Wort Hesekiels in *schriftlicher* Form nach Jerusalem gelang?

53 In der Wüstenerzählung begegnet das Stichwort „widerspenstig“ häufig, vgl. Num 17, 25; 20, 10.24 u.ö.; Horst Seebaß (BK IV/2 207) rechnet mit prophetischem Einfluß (der Worte Hesekiels) auf diese Stelle.

54 Matth 3, 16; Mk 1, 10; Luk 3, 22.

55 Matth 17, 5; Luk 9, 35.

56 In Gethsemane wird diese besondere Berufung angefochten, vgl. Mt 26, 36ff.!

Umschau

Johannes Junker:

Das Glaubensbekenntnis der EKD-Kirchenleitung?

„Im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland“ ist kürzlich eine beachtenswerte von Irene Dingel¹ herausgegebene „Vollständige Neuedition“ der Bekenntnisschriften der „Evangelisch-Lutherischen Kirche“² erschienen³. In den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN wurde schon in der Ausgabe 3/2015 (Sven Wagschal, Zur Neuausgabe der Lutherischen Bekenntnisschriften, S.191-194) darauf hingewiesen. Immerhin umfaßt das dreibändige Gesamtwerk – wie gehabt – die drei altkirchlichen Symbole, die Confessio Augustana und deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, den Tractatus de potestate et primatu papae, den Kleinen und Großen Katechismus Dr. Martin Luthers, und die Konkordienformel, eben die verbindlichen lutherischen Bekenntnisse, auf die einst alle lutherischen Pastoren verpflichtet wurden.

Doch dieselbe EKD nennt auf ihren Internetseiten als ihre Bekenntnisse⁴ nur einige davon. Es fehlen: ein altkirchliches Glaubensbekenntnis, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Konkordienformel. Hinzugefügt aber werden hier: der Heidelberger Katechismus der reformierten Kirche, die Barmer Theologische Erklärung (1934), die Leuenberger Konkordie (1973) und die Stuttgarter Schulderklärung. Wenn diese Bekenntnisliste mit ihren Auslassungen und Hinzufügungen verbindlich gilt, so steht das im offenkundigen Widerspruch zur in Auftrag gegebenen Neuausgabe der Lutherischen Bekenntnisschriften oben.

Einmal mißtrauisch geworden, möchte ich auch gern wissen, was die EKD von Christus glaubt:

Christus (griech.: christos = der Gesalbte) ist die lateinische Übersetzung des hebräischen „ma-schiach“ (Messias), ein Titel, der Jesus nach der Auferstehung gegeben wurde. Er selbst hat sich nie so bezeichnet. Heute ist Christus zu einer Art Eigennamen geworden und wird als Synonym für Jesus verwendet.⁵

Das ist alles. Kein Hinweis auf seine Gottessohnschaft, sein Erlösungswerk, seine Wiederkunft usw.

Unter dem anderen Stichwort „Jesus“ finde ich mehr, Defizitäres, Erstaunliches, Verqueres und Entsetzliches, daß ich es im folgenden dokumentieren möchte:

- 1 Prof. Dr. phil. theol. habil. Irene Dingel ist Direktorin des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Mainz.
- 2 Großschreibung im Gegensatz zur letzten Ausgabe von 1930!
- 3 Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, ISBN 978-3-525-52104-5.
- 4 <http://ekd.de/glauben/bekenntnisse/index.html> [30.03.2015].
- 5 <http://www.ekd.de/print.php?file=/glauben/abc/christus.html> [30.03.2015].

Wer war Jesus? Und hat er wirklich gelebt? Auf diese Frage geben neben den vier Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes vor allem außerchristliche Quellen Aufschluß. Sie lassen keinen Zweifel daran, daß Jesus gelebt hat. Daß er ein Produkt religiöser Fantasie sein könnte, vermuteten nicht einmal die schärfsten Kritiker des Christentums. So schreibt der römische Historiker Tacitus (55-120 n. Chr.): „Christus war unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus zum Tode verurteilt worden.“ (Annalen 15, 44) Pontius Pilatus gilt als historisch verbürgte Figur. Auch der jüdische Historiker Josephus kommt auf Jesus zu sprechen. Im Jahre 62 n. Chr. „versammelte Annanias den Hohen Rat, ließ Jakobus, den Bruder Jesu, des sogenannten Christus, und einige andere vorführen, erhob gegen sie Anklage als Gesetzesübertreter und ließ sie steinigen“ (Altertümer 20,9). Und im jüdischen Talmud ist nachzulesen: „Am Vorabend des Pesachfestes hängte man Jesus.“ (Sanhedrin 43a).

In seiner Biografie über Nero schreibt der römische Historiker Sueton: „Mit Todesstrafen wurde gegen die Christen vorgegangen, eine Sekte, die sich einem neuen und gefährlichen Aberglauben ergeben hatte.“ Und in der Biografie über Kaiser Claudius schreibt er von diesem: „Die Juden vertrieb er aus Rom, weil sie, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten.“ Chrestus heißt übersetzt „der Freundliche“. Damit ist Christus gemeint (wörtlich übersetzt: der Gesalbte, der mit Salböl Behandelte). Unter dieser Bezeichnung kann man sich in Rom möglicherweise nichts vorstellen, so daß Christus in Chrestus umgewandelt wurde. Zwar beklagt der Kirchenlehrer Tertullian zu Anfang des 3. Jahrhunderts, daß Christen fälschlicherweise als „Chrestianer“ bezeichnet wurden, doch ist die in Chrestus enthaltene Wesensbestimmung keineswegs falsch, wenn man Jesu wohlätiges Verhalten vor Augen hat.

Über den historischen Jesus läßt sich allerdings keine lückenlose Biografie schreiben, denn was über ihn gesagt wird, hat nicht selten Bekenntnischarakter, liefert eine bestimmte Deutung gleich mit. Wo in der Geschichte der Kirche und der wissenschaftlichen Theologie versucht wurde, eine Biografie Jesu zu schreiben, sagen die jeweiligen Texte mehr über den Verfasser als über Jesus aus. Was wir aus den Evangelien wissen: Jesus war Jude und wurde in der Regierungszeit Herodes des Großen vermutlich im Jahre 7 v. Chr. geboren - und zwar in seiner Heimatstadt Nazareth in Galiläa (Markus 1, 24; 6, 1). Die bei Matthäus und Lukas berichtete Geburt Jesu in Bethlehem muß als theologische Ortsangabe verstanden werden. Es handelt sich um eine Glaubensaussage, die sich auf die Verheißung des Propheten Micha (5, 1) bezieht, wonach der Messias wie einst David in Bethlehem geboren werde.

Die Eltern Jesu waren Maria und Josef. Er hatte vier jüngere Brüder und einige Schwestern. Wie sein Vater übte er den Beruf des Zimmermanns aus. Seine Muttersprache war Aramäisch, doch konnte er die in hebräischer Sprache abgefaßten biblischen Texte lesen. Er ließ sich im Jordan taufen, nachdem

er mit der Buß- und Taufbewegung des Johannes in Berührung gekommen war. Hier hatte er auch sein Berufungserlebnis. Die Zeitspanne des öffentlichen Auftretens Jesu - in Galiläa und in Jerusalem - dürfte sich auf etwas mehr als ein Jahr beschränken. Im Jahre 30 wurde er während der Passahfeiertage zum Tode verurteilt und am Kreuz hingerichtet. Jesus hat selbst nichts Schriftliches hinterlassen. Was man sich von ihm erzählte, seine Worte und was Menschen mit ihm erlebten, ist erst später aufgeschrieben worden.

Von Anfang an ging von ihm eine starke Faszination aus. Was war an dem Prediger Jesus anders? Es war die Art und Weise, wie er auf andere Menschen zuzuging. Er kümmerte sich in besonderer Weise um Menschen in sozialen Notlagen, um Menschen, die am Rande der Gesellschaft lebten. Er war aber auch für die Reichen da - die nach dem Sinn ihres Lebens suchten oder es durch Betrug zu etwas gebracht hatten. Die Art und Weise, wie Jesus von Gott redete, ließ manchem den Himmel auf Erden entstehen, als ob das verheißene Reich Gottes schon jetzt angebrochen wäre.⁶

Man darf dem Leser überlassen, Richtiges und Falsches, Fehlendes und Hinzugefügtes zu unterscheiden, zu beurteilen und zu werten. Ich möchte nur fragen dürfen, ob das noch als „Glauben, Lehren und Bekennen“⁷ der Kirche angesehen werden kann oder nicht doch nur bei einem historischen Jesusbild verweilt, das die Gottheit Jesu nicht länger erkennen läßt?

6 <http://www.ekd.de/glauben/abc/jesus.htm> [30.03.2015]. S. auch „Das kannst du glauben: Texte für Konfis und Konfirmierte“ von Christiane Thiel und Udo Hahn. Göttingen 2011, in Umstellung S.28 - 31.

7 Formula Concordiae, Epitome BSELK (zitiert nach Ausgabe von 1930) S.767.14

Väterlesung

Salomon Glassius:

Predigt über Jesaja 55, 10f¹

„Gleich wie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und läßt wachsen, daß sie gibt Samen zu säen und Brot zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende.“

Es können die Menschen zum wahren seligmachenden Glauben nicht gelangen noch darin erhalten werden zum ewigen Leben ohne allein durch den himmlischen Regen und das selige Mittel, welches GOTT der HERR zu der Menschen Bekehrung und Seligkeit geordnet hat. Das ist nun sein heiliges offenbartes Wort, welches in dem vorgenommenen prophetischen Spruch dem Regen und Schnee lieblicher Weise verglichen wird.

Laßt uns dabei darauf achten, daß in unserem Wort zugleich des Regens und Schnees gedacht wird. Daß dies nicht ohne Ursache geschieht, merkt man, wenn man der Natur nachgeht. Denn liebliche Gedanken werden vom Wort Gottes erweckt: Regen und Schnee ist ein Ding, denn beides ist Wasser. Also ist auch Gottes Wort einerlei und ist doch ein Unterschied zu finden, da es nicht allein mündlich gepredigt, sondern auch schriftlich verfaßt wird. Dieser Unterschied des gepredigten und geschriebenen Worts Gottes wird uns nun fein gewiesen in dem Gleichnis von Regen und Schnee. Der Regen wird in der Schrift mit dem gepredigten Wort verglichen. Daher pflegen die Propheten ihre Predigten zu nennen das Träufeln vom Himmel. Der Schnee aber, welcher viel sacher, unempfindlicher und flöckleinsweise herab auf die Erde fällt, läßt sich sehr gut mit dem geschriebenen Wort Gottes oder der Heiligen Schrift vergleichen.

Das laßt uns in sieben Punkten betrachten:

1. Der Schnee schmilzt nicht alsbald wie der Regen, sondern bleibt eine Weile liegen und bedeckt den Erdboden. Das geschriebene Wort Gottes bleibt bei und in der christlichen Kirche allhier auf Erden nicht nur eine kurze Zeit, sondern bis an der Welt Ende. Denn sie, die Kirche, ist die Grundfeste der Wahrheit (1Tim 3, 15), nämlich der göttlichen Wahrheit im geschriebenen Wort, welches sie bewahrt, vorträgt, zeigt und dadurch den Leuten zur Seligkeit hilft.

¹ Salomon Glassius (1593–1656): Prophetischer Spruch = Postill ander Theil, Nürnberg, 1647, S. 337–344. Die Predigt ist leicht gekürzt und sprachlich vorsichtig heutigen Gepflogenheiten angepaßt (A.W.).

2. Der Schnee wird nicht mit den Ohren gehört, sondern nur mit den Augen gesehen, wie er herabfällt auf die Erde und liegt da eine Zeitlang, wird gesehen und betastet, verschleift sich nicht so geschwind in die Erde hinein wie der Regen: Also ist's auch mit der Heiligen Schrift bewandt, welche durchs Gesicht erkannt, gelesen, in den Verstand und ins Gedächtnis gefaßt, ins Herz eingepriegt, erwogen, darin bewahrt und ins Leben verwandelt wird.
3. Der Schnee ist weiß und hell, die höchste Reinheit und Schönheit wird immer wieder mit demselben verglichen. „Wasche mich, daß ich schneeweiß werde“, betet David im 51. Psalm. Also ist die Heilige Schrift von allem Irrtum und Falschheit ganz rein und unbefleckt.
4. Der Schnee, wenn er nützen soll, muß zerfließen. Also muß die Heilige Schrift gelernt, vorgetragen, erklärt und gleichsam ins Herz eingefloßt werden, wenn sie ihren Nutzen zur Erleuchtung und Heiligung des Menschen haben soll. Es geschieht aber die Zerfließung des Schnees zur Tauzeit gar sacht und allmählich nacheinander. Also kann auf einmal die Schrift nicht erschöpft noch ausgelernet werden, sondern fort und fort zerfließt sie gleichsam in der christlichen Kirche, so lange sie auf Erden währt, und findet sich durch Gottes Geistes Beistand und Erleuchtung immer einer nach dem andern, der die Geheimnisse, die im geschriebenen Wort verborgen sind, hervor trägt und zu Nutzen der Hörer erklärt. Aber wunderbar ist's allhier, daß dabei die Heilige Schrift nicht (wie der Schnee) vergeht, sondern in ihrer Vollkommenheit eine Zeit wie die andere immerdar verbleibt.
5. Der Schnee hat den Nutzen, daß er im Winter die Saat und Erdgewächse bedeckt und vor Kälte schützt. Also ist's, so lange die Welt steht. Da bedeckt nun das geschriebene Wort des HERRN die liebe Christenheit als den geistlichen Acker Gottes und bewahrt die Pflanzen des HERRN, daß sie nicht von der Kälte des Unglaubens und gottlosen Wesens eingenommen und verderbt werden. Wenn aber der jüngste Tag hereinbrechen und die Auferstehung der Toten geschehen wird, da wird's nicht mehr Winter sein, sondern dann wird angehen die ewig währende Sommerzeit der himmlischen unaussprechlichen Freude, wovon Jes 66,14 weissagt. Da wird man auch des schriftlichen Wortes Gottes nicht mehr bedürfen, sondern es wird desselben vollkommene Erfüllung in Ewigkeit mit Wonne und Freude erfahren und angeschaut werden.
6. Der Schnee sieht wie reine, subtile Wolle aus, wie David im 147. Psalm sagt, wo er zuvor auch des geistlichen Schnees des göttlichen Wortes gedenkt, wenn er spricht: „Der Herr sendet sein Gebot auf die Erde, sein Wort läuft schnell.“ Es ist das Wort der Schrift auch die schöne weiße Wolle des Lammes Gottes, aus der gesponnen und gemacht wird das Kleid der Gerechtigkeit und der Rock des Heils (Jes 61,10), womit wir durch den Glau-

ben an Christus angezogen und geschmückt werden. Eben in gedachtem Psalm 147 folgt bald hernach: „Er sendet sein Wort, da schmilzt der Schnee, er läßt seinen Wind wehen, da taut es. Er verkündigt Jakob sein Wort, Israel seine Gebote und sein Recht.“ Daran siehst du: Wenn Gott seinen Gnadenwind wehen läßt, das ist, wenn er den Geist sendet, so zerschmilzt und fließt ein in die Herzen das Wort der Schrift, macht diese fruchtbar und erquickt sie mit Trost.

7. Merkt aber noch eins, daß des Regens und Schnees einerlei Beschaffenheit sei, was den Ursprung in Gott, was die heilsame Wirkung in uns Menschen, was die Substanz des Wassers betrifft. So ist es auch mit dem Wort Gottes beschaffen, wie es erst durch Propheten und Apostel gepredigt und danach schriftlich verfaßt worden ist. Es ist *ein* Wort, darunter gar kein Unterschied besteht, was die Materia und die Vollkommenheit der Lehre anlangt. Amen.²

² Diese Lesung wurde bei verschiedenen Gelegenheiten mündlich vorgetragen, u.a. anlässlich einer Sitzung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Halle/Saale als Andacht und zugleich als dort erbetene Vorstellung des lutherischen Schriftverständnisses (A.W.).

Von Büchern

Lutherisches Gesangbuch, hg. v. d. Evangelisch-Lutherischen Freikirche, Concordia-Verlag, Zwickau 2015, ISBN 978-3-910153-77-6, 1176 S., 20,90 €.

Vorbemerkung: Diese Rezension basiert auf einer ersten Durchsicht des rezensierten Werkes, auf Stichprobenvergleichen und wurde ohne differenzierte Vergleichs-Register, Lied- und Strophenstatistiken erstellt. Auch wurde der musikalische Aspekt völlig ausgeklammert.

Dreizehn Jahre, nachdem die Synode der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (ELFK) den Auftrag zur Erarbeitung eines neuen Gesangbuches gegeben hatte, erschien nun das „Lutherische Gesangbuch“ (LG), mit dem das seit Mitte der 50-er Jahre in der ELFK gebräuchliche „Lutherische Kirchengesangbuch“ (LKG) abgelöst wird.

Ganz bescheiden nannte die Synode als Vorgaben nur eine besser leserliche Schrift (das LKG ist in Fraktur gedruckt) und eine größere Anzahl von Liedern.

Das im handlichen Format (11,5 x 18,5 cm) solide gebundene und in einer tatsächlich gut lesbaren Arial-Type gedruckte Gesangbuch folgt im Aufbau nicht mehr dem LKG, das – wie übrigens auch der Entwurf des neuen Gesangbuches der SELK – theologisch ganz bewußt mit Liedern und liturgischen Stücken zum Gottesdienst beginnt, sondern, wie das Evangelisch-Lutherische Kirchengesangbuch (ELKG) der SELK, mit den Liedern zum Kirchenjahr.

Anders als das neue Gesangbuch der SELK, das ausdrücklich nicht nur ein Gesangbuch, sondern auch ein lutherisches Kirchen- und Hausbuch sein soll, ist das neue Lutherische Gesangbuch offenkundig vorwiegend das, was der Titel auch zum Ausdruck bringt: eine Liedersammlung, der ein recht umfangreicher Anhang aus Gottesdienstordnungen (einschl. Tagzeitengebete, Beichte, Nottaufe), liturgischen Proprien, Bekenntnissen und Gebeten angefügt wurde.

Mit 464 Liedern umfaßt das LG nur etwa 100 Lieder mehr als das bisherige LKG. (Das neue Gesangbuch der SELK verzeichnet im letzten Entwurf 645 Lieder).

Design ist eine Geschmacksfrage. Der himmelblaue Umschlag mit stilisierter Halsnote und Notenlinien wirkt nicht besonders „kirchlich“, erinnert etwas an eine Taschenausgabe des Jugendliederbuch „Komm und Sing (CoSi III) und verspricht mehr „Zeitgemäßheit und Modernität“ als es erfreulicherweise hält.

Psalmlieder werden im LG den Kirchenjahreszeiten bzw. thematischen Rubriken zugeordnet und nicht in einer eigenen Rubrik von Psalmliedern zusammengefaßt.

Insgesamt 33 Lieder mit Texten, Strophen bzw. Texten und Melodien, sowie drei Lieder mit Melodien von Martin Luther schmücken das Lutherische Gesangbuch. Offensichtlich hat sich die Gesangbuchkommission der ELFK

hier ganz zurecht nicht von dem Anspruch leiten lassen, nur „singbare“ oder statistisch nachweislich „oft“ oder „gerne“ gesungene Lutherlieder aufzunehmen, sondern ein Gesangbuch als Depositum des traditionellen Liederschatzes der lutherischen Kirche begriffen und damit verstanden, daß Lieder, die nicht mehr in ein Gesangbuch aufgenommen werden, dann leider oft nur noch für Hymnologen oder Spezialinteressierte zugänglich bleiben, also weitgehend in Vergessenheit geraten.

Neben den Kirchenjahresrubriken und denen, die dem Ablauf des Gottesdienstes und der Kasualien folgen, finden sich im LG die Rubriken: Kirche, Ämter und Dienste, Mission, Glaube und Rechtfertigung, Umkehr und Nachfolge, In Angst und Not, Geduld und Hoffnung, Loben und Danken, Ehe und Familie, Beruf und Arbeit, Morgen und Abend, Sterben und Seligkeit.

Bemerkenswert: Obgleich dem Thema „Ämter und Dienste“ eine eigene Unterrubrik gewidmet ist, erscheint hier lediglich als einziges Lied „Ach Gott, wie herzlich liebst du doch“ von Georg Oesterreicher aus dem Jahr 1623. Tenor dabei: „Hilf, daß wir unsre Prediger von ganzem Herzen lieben und folgen ihrer guten Lehr, uns täglich darin üben“ (Nr. 273, Strophe 3). Der darunter abgedruckte Vers Hebräer 13, 17 (Gehorcht euren Lehrern und folgt ihnen) verstärkt den Eindruck, daß diese Auswahl ein Niederschlag der neuerdings post-wisconsinisch geprägten Amtslehre der ELFK ist: Der Pastor ist in erster Linie Prediger und Lehrer, dem zu gehorchen ist. Die im Titel avisierten „Dienste“ bleiben unberücksichtigt.

Der Stammteil der Lieder des EKG bzw. des ELKG wurde offenbar in weiten Teilen übernommen. Neue bzw. neuere Lieder kommen hinzu, aber auch alte und ältere Lieder, die im ELKG nicht enthalten sind, wurden aufgenommen.

Unter anderem inhaltlich wirklich wertvolle und theologisch gute, wie z. B. im Abendmahlsteil „Guter Hirte, Jesus Christ“ (Nr. 233) eines unbekanntem Dichters von vor 1731 oder „Herr Jesus, dir sei Preis und Dank“ von Bernhard von Derschow (1591-1639) mit klaren Bekenntnissen zur sakramentalen Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi im Heiligen Abendmahl.

Mit 16 Abendmahlsliedern finden sich im LG formal nur exakt halb so viele Lieder in dieser Rubrik wie im Entwurf des neuen SELK-Gesangbuches. Allerdings handelt es sich dabei auch wirklich nur um lutherische Abendmahls- und Bekenntnislieder, während - anders als im Entwurf des neuen SELK-Gesangbuches - Lieder, die man zwar zur Abendmahlsfeier singen kann, die aber keine ausgesprochenen Sakramentslieder sind, im LG auch dort zu finden sind, wo sie hingehören. Also z.B. „Sieh, dein König kommt zu dir“ (Nr. 21) unter „Advent“ oder „Schönster Herr Jesus“ [sic!] (Nr. 389) unter „Loben und Danken“. Andere Lieder finden sich in der Rubrik „Gottesdienst“, wie z. B. „Im Frieden dein“ (Nr. 95).

Angenehm fiel auf, daß bei zu „schwer singbaren“ Melodien immer wieder auf bekanntere Melodievarianten verwiesen wird. Das wird dazu führen, daß

wertvolle Liedtexte, wie z. B. „Christ, unser Herr zum Jordan kam“ (Nr. 215), die in Vergessenheit zu geraten drohen, wieder häufiger auch von weniger musikalisch und gesanglich versierten Gemeinden genutzt werden. (Das schöne Lutherlied zur Taufe St. Johannis läßt sich beispielsweise auch auf die Melodie von „Es wolle Gott uns gnädig sein“ singen.)

Texteingriffe wurden vorgenommen. Gelegentlich im Sinne zeitgemäßer Sprache (leider auch auf Kosten lateinischer Grammatik, insbesondere des Vokativs), gelegentlich aber wohl auch mit theologischer Intention. So beispielsweise beim Beichtlied „Wir danken dir, o treuer Gott“, bei dem aus „Durch Priesters Mund sprichst du: ‚Mein Kind, dir alle Sünd vergeben sind‘“ im LG „Durch Menschenmund“ geworden ist (Nr. 229). Die post-wisconsinische Schlagseite des „Amtsverständnisses“ der ELFK macht sich hier, wo es nun wirklich nicht um die *consolatio fratrum*, sondern um die - immerhin nach Apologie CA XIII - sakramentale Absolution durch den dazu ordinierten Pastor geht, gänzlich unpassend bemerkbar.

Sehr schön sind die immer wieder eingefügten Bibelstellen, die biblische Bezüge einzelner Liedaussagen erhellen, sowie Kurzerklärungen, die die singende Gemeinde beispielsweise auf das verborgene Akrostichon des Valerius-Herberger-Liedes „Valet will ich dir geben“ aufmerksam macht, bei dem die Anfangsbuchstaben der Strophen den Vornamen des Dichters ergeben.

Neben neueren Liedern bekannter und weniger bekannter Autoren finden sich auch Liedtexte von Autoren aus der ELFK. So von Michael Wachler, Holger Weiß oder Magdalene Böhm. Auch das Ehestandslied „Herr, der du uns gestaltet“ (Nr.399) des früheren Geschäftsführenden Kirchenrates und Missionsdirektors der SELK, Johannes Junker, mit einer Melodie des ebenfalls zur SELK gehörenden Hans-Joachim Buch hat es in das neue Gesangbuch der ELFK „geschafft“, während es den Ansprüchen der Gesangbuchkommission der SELK offenbar nicht genügte und sich im Entwurf nicht findet.

Bei den Introiten scheint man das Modell des LKG, nur wenige Psalmverse, auch im halbversigen Wechsel, übernommen zu haben. Ergänzt werden die mit Psalmtönen unterlegten Introiten durch eine Sammlung nur zu sprechender „Psalmgebete für die Sonntage des Kirchenjahres“.

Eine auffällig große Sammlung von Versikeln (120!), nach Kirchenjahr und Themen sortiert, kann helfen, die Eintönigkeit des ewig gleichen Psalms 107, Vers 1 zu durchbrechen. Die Psalmversauswahl ist gut gelungen und kann auch für das neue SELK-Gesangbuch eine Anregung zur Übernahme sein!

Im Gottesdienstteil schwächelt das LG leider ziemlich. Er sieht lediglich zwei Formen vor, wobei der luth. Meßgottesdienst im Abendmahlsteil nur die Form A (ohne Anamnese und Epiklese) aufweist und eine zweite Form, im LG dann „B“ genannt, Ablauf und Texte eines schlichten Predigtgottesdienstes zeigt.

Die Tagzeitengebete (nur Mette und Vesper) orientieren sich deutlich am alten LKG, wurden aber sprachlich angepaßt und teilweise verändert. Leider

auch durch den Austausch des LKG-Vesper-Versikel (Psalm 141, 2: „Mein Gebet müsse vor dir taugen wie ein Räuchopfer / meiner Hände aufheben wie ein Abendopfer“), was zu erwarten war. Aber den Gemeinden wurde immerhin eine lästige und nicht nachvollziehbare Umstellung auf die neue EG-Fassung der Tagzeitengebete erspart, die der SELK wohl bevorzugen wird. (Darin findet sich dann übrigens gar kein Versikel in den Stundengebeten mehr.)

Für Gäste, die darauf angewiesen sind, den Gottesdienstablauf lesend mitzuverfolgen, ist es etwas mißlich, daß die liturgischen Formulare sich im hintersten Teil des Gesangbuches und nicht gleich am Anfang finden. Allerdings wird dieses Manko dadurch etwas ausgeglichen, daß der gesamte Anhang durch „Grauschnitt-Färbung“ der Seitenränder gekennzeichnet ist.

Der Bekenntnisteil wird mit dem Apostolicum und dem Nicänum in einer von der ELFK edierten und synodal angenommenen Version eröffnet, die weder die sog. „alte“ noch die sog. „ökumenische“ Fassung darstellt. Obwohl die Mißverständlichkeiten und Fehlübersetzungen dieser beiden Fassungen auch in der ELFK-Version leider nicht bereinigt wurden und damit auch nur wieder eine dritte neue Fassung mit Mißverständlichkeiten und Fehlübersetzung entstanden ist, hat die ELFK im Grundsatz die richtige Entscheidung getroffen, zu der sich die SELK nicht durchringen wollte: nämlich den Mut aufzubringen, eine eigene Übersetzung für den gottesdienstlichen Gebrauch zu schaffen.

Dem Kleinen Katechismus (in verständlicher Sprache; mit „Haustafel“) folgt die Ungeänderte Augsbургische Konfession. Die vielen Katechismusausgaben beigefügten „Christlichen Fragestücke zur Vorbereitung auf das heilige Abendmahl“ sind im LG im Anhang zur Beichte und im Anschluß an einen an sich recht gut gelungenen, wenngleich etwas hausbackenen Beichtspiegel zu finden.

Der Gebetsteil umfaßt neben Gebeten zu den Wochentagen auch eine kleine Sammlung neuerer Gebete zu verschiedenen Anlässen. Die Texte sind oft in ihren biblischen Bezügen erkennbar, wenn nicht sogar entsprechende Bibelstellen dazu angemerkt sind. Die verwendete Gebetssprache ist zeitgemäß, ohne in der Weise eines flachen, süßlich-subjektivistischen Pietismus unangenehm zu wirken. So ist der Gebetsteil insgesamt als gelungen zu bezeichnen!

Den Abschluß des LG bildet ein Liturgischer Kalender (ab S. 310) mit Sonntagsbezeichnung, Stellenangabe der Lektionen, Wochenthema, Graduale und Wochenspruch. Die Lesungen sind jedoch nicht im Volltext abgedruckt.

Eine Liederkunde mit kurzen biographischen Angaben zu Liederdichtern und Komponisten ist als Anhang beigefügt. Autoren und Komponisten sind nur in alphabetischer Reihenfolge genannt, das Register also nicht (wie im ELKG) nach Epochen gegliedert, was die praktische Handhabbarkeit des Registers (im Unterschied zum ELKG) allerdings sehr verbessert.

Das LG ist, insgesamt gesehen, ein recht ordentlich gewordenes luthesisches Gesangbuch, will aber mehr oder anderes wohl auch gar nicht sein.

Es löst das arg in die Jahre gekommene, etwas angestaubt wirkende (wenngleich theologisch exzellente!) LKG ab und erinnert mehr oder weniger an eine freikirchliche Variante des ELKG, das die ELFK aus theologischen Gründen (die zumindest nicht alle ganz und gar aus der Luft gegriffen waren) 1987 nicht übernommen hatte. Der „große Wurf“, der Euphorie auslösen könnte, ist das LG freilich nicht geworden. „Neu“ ist es vor allem im Vergleich zum LKG. Aber der Anspruch, einen „großen Wurf“ zu produzieren, lag dem LG auch nicht zugrunde und es wäre nicht gerecht, es nun an solchen Erwartungen zu messen. Der Preis von 20 Euro ist angesichts der guten buchbinderischen und drucktechnischen Qualität für heutige Verhältnisse äußerst moderat.

Gert Kelter

Valentin Weigel, Die Vergebung der Sünden. Dialogus de christianismo. Lazaruspredigt, herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl (Valentin Weigel – Sämtliche Schriften. Neue Edition 13), Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt 2015, ISBN 978-3-7728-1852-3, XXXVII, 167 S., 222,- €.

Valentin Weigel (1533-1588), der als Pfarrer im sächsischen Zschopau wirkte, gilt aufgrund seiner durchweg posthum veröffentlichten Schriften als Vertreter des sogenannten „linken Flügels“ der Reformation. In seinem Fall wurde das allerdings erst nach seinem Ableben offenbar, da er selbst die Konkordienformel unterschrieben hatte und seine vom Konkordienbuch in vielerlei Hinsicht abweichenden Anschauungen vor der Öffentlichkeit verbarg. Daß er freilich ein immenses Sendungsbewußtsein hatte, das darauf abzielte, die Christenheit in seiner Heimat über ihre aus seiner Sicht unheilvolle Gefangenschaft in der institutionellen Kirche hinauszuführen, zeigen seine Schriften, die in den letzten Jahren in einer von der „Akademie der Wissenschaften und der Literatur“ zu Mainz besorgten Edition in großer Vollständigkeit der Forschung zugänglich gemacht worden sind. Der vorliegende Band bietet Weigels Spätschriften zum Thema Beichte bzw. Amt der Schlüssel dar. Das ist zunächst die handschriftlich in den Franckeschen Stiftungen zu Halle überlieferte Schrift „Von Vergebung der Sünden“ mit den Anhängen „Gespräch Laie - Beichtvater“ und einem „Bericht zu beichten“ aus dem Jahr 1582. Dazu tritt als inhaltlich weitgehend kongruentes Werk der bereits ab 1614 wiederholt in Halle veröffentlichte „Dialogus de Christianismo“ (1584) mit der schon in den frühen Drucken als Anhang angefügten „Lazaruspredigt“. Horst Pfefferl bietet als Herausgeber in der Einleitung knappe Hinweise auf den Zusammenhang der Schriften und ihre Bedeutung für Weigels Biographie. So bereite bereits der Anhang zur Beichtschrift mit seinem fiktiven Dialog zwischen Priester und Laie formal den Weg für den „Dialogus de Christianismo“, den Pfefferl als „Weigels anspruchsvollstes Werk“ (VII) bezeichnet. Darin rekapitulie-

re Weigel in Form eines Streitgesprächs die theologischen Querelen um die Durchsetzung der Konkordienformel und rechtfertigt seine gegen die eigene Überzeugung geleistete Unterschrift unter dieselbe.

Vergleicht man die vorliegende Edition etwa mit jener der Werke Johann Gerhards, so fällt auf, daß es offenbar nicht das Ziel der Herausgeber ist, die traditionsgeschichtlichen Quellen Weigels über die von ihm selber explizit genannten Bibelstellen hinaus nachzuweisen. Das ist äußerst bedauerlich, zumal Weigel sich in allgemeiner Form auf Frühschriften Luthers beruft (ohne diese zu benennen), während er sich ausdrücklich gegen Melancthons „Examen Ordinandum“ wendet und diese damals in der Pfarrerausbildung grundlegende Schrift bezeichnenderweise als eine der ganz wenigen Quellen auch explizit benennt. So wird der Lutherkenner zwar hier und da Anspielungen auf Lutherschriften wie etwa auf die erste Invokavitpredigt erkennen. Da Weigel sich immer wieder mit dem Vorwurf auseinandersetzt, seine Theologie erinnere an Osiander (was tatsächlich nur sehr oberflächlich der Fall ist), wäre es aber auch interessant gewesen, Hinweise auf mögliche Paralleltexte aus dem Schrifttum des im Vergleich zu Luther weniger bekannten Nürnberger Reformators zu erhalten. Auch Hinweise auf Quellentexte der deutschen Mystik, als deren Rezipient Weigel gilt, vermißt man ebenso wie Hinweise auf Paralleltexte bei anderen Spiritualisten jener Zeit wie etwa Kaspar Schwenckfeld (1490-1561).

Inhaltlich geht es Weigel in allen hier dargebotenen Schriften um eine Widerlegung der Deutung des Schlüsselamts auf die Beichte und Absolution, wie sie insbesondere in Luthers Katechismen ausdrücklich eingeprägt wird. Alle neutestamentlichen Texte hierzu könnten in keiner Weise eine Beichte vor dem Priester legitimieren. Vielmehr sei das Schlüsselamt allen Christen in die Hände gelegt. Das doppelte Geschehen der Bindung und Lösung im Himmel und auf Erden deutet Weigel einerseits glaubenstheologisch, andererseits ausschließlich von der zwischenmenschlichen Vergebung her. Die Vergebung zwischen Bruder und Bruder sei die Voraussetzung und Bedingung für die im Gebet und Glauben empfangene Vergebung Gottes. Dafür sei der Christ nicht auf die Absolution durch einen irdischen Beichtvater angewiesen – grundsätzlich sei Gottes Vergebung nicht an vorgegebene (Gnaden-)Mittel gebunden. Das Schlüsselamt vollziehe sich in Herz und Gewissen des Gläubigen im Sinne des „inneren Menschen“. Die Predigt allein wirke das Binden und Lösen im Unglauben und Glauben ihrer Hörer. Gleich mehrfach leitet Weigel seine Leser dazu an, wie sie dennoch die damals verpflichtende Ohrenbeichte vor einem Pfarrer üben könnten, sofern sie im Herzen wüßten, daß es auf dieses äußere Geschehen gar nicht ankomme, sondern es allenfalls bestätigen könne, was längst im Innern des Gläubigen vollzogen ist. Die damit einhergehende Täuschung legitimiert Weigel damit, daß sie nur den äußeren, nicht jedoch den inneren Menschen betreffe. Nicht nur ist hier die biblische Anthropologie

(wie auch die biblische Lehre vom Wort Gottes) neuplatonisch überformt. Die Rechtfertigungsanschauung Weigels steht zudem in großer Nähe zur tridentinischen Rechtfertigungslehre der von Weigel sonst im höchsten Maße verachteten römischen Kirche. Denn Weigels Sündenbegriff ist wie im Tridentinum vor allem ein moralischer. Die Sünde gegen das Erste Gebot, die weder der Nächste einfach vergeben kann, noch durch die dem Nächsten gewährte Vergebung bewältigt wäre, wird nicht reflektiert. Das Rechtfertigungsgeschehen wird prozessual beschrieben. Der imputative Charakter der Rechtfertigung als durchs äußere Wort zugesprochener Sündenvergebung wird ausdrücklich abgewiesen¹. Demgegenüber gilt nach Weigel: Wird der vorgängigen Gnade Gottes (*gratia praeveniens*) nicht widerstanden, so liegt es nicht an externen Wirkungen des göttlichen Wortes („der Buchstabe wircket nicht den geist“, 95) oder der Gnadenmittel, sondern allein am subjektiven Wollen und Vollbringen des Gläubigen, ob er für die Ewigkeit gelöst oder gebunden ist.

Weigel beruft sich für seine Anschauung von der Absolution vor allem auf das Beispiel Davids und auf Jesu Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,21-35). Aus dem Beispiel Davids leitet er ab, daß die Sünden allein Gott und keinem Beichtvater zu bekennen seien. Aus dem Gleichnis vom Schalksknecht schließt er, daß Gottes Vergebung unsere vorgängige Vergebung dem Nächsten gegenüber zur Voraussetzung und Bedingung habe. Daß David erst durch den Propheten Nathan (durch einen Prediger des äußeren Worts also) überhaupt zur Erkenntnis seiner Sünde geführt wird (2Sam 12/ Psalm 51), daß er seine Sünde nicht im privaten Kämmerlein vor Gott, sondern vor dem Gottesboten Nathan bekennt und dieser ihm dann die Absolution von außen hörbar zuspricht, wird ausgeblendet. Ebenso wird ausgeblendet, daß der Schalksknecht die Vergebung seiner unendlich großen Schuld gegenüber dem Herrn (die nur auf die unendlich große Schuld eines jeden Sünders gegenüber Gott verweisen kann) bedingungslos erhält, diese bedingungslose Vergebung dann aber nachträglich verspielt, weil er nicht bereit ist, dem Nächsten die vergleichsweise kleine moralische Schuld an ihm zu vergeben.

Schon diese Beispiele zeigen, daß Weigels theologisches Reflektionsniveau erstaunlich schwach und zudem extrem redundant ist. In immer neuen Anläufen kreist er um dieselben Gedanken, um diese seinem Leser um so nachdrücklicher einzuprägen. Dabei ist er insofern selbst in hohem Maße inkonsequent, als er fortwährend Verwerfungen und Verwünschungen gegenüber jenen Pfarrern und Christen ausspricht, die ihre Bindung an Schrift und Bekenntnis nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich ernstnehmen, und die daher die biblisch begründete Absolution beim Pfarrer suchen. Dieses sei das Werk des Antichristen und Ausdruck der Sünde gegen den heiligen Geist, so Weigel. Dabei arbeitet er immer wieder mit der Unterstellung, die Pfarrer der

1 „Christus ab extra nullum iustificat, sed ab intra“ (138).

institutionellen Kirche würden bewußt mutwilligen und unbußfertigen Sündern die Absolution zusprechen und würden auch generell gegen besseres Wissen und Gewissen handeln.

Allerdings kann er für sich ins Feld führen, daß tatsächlich Luthers (und gerade auch Oslanders) Hochhalten der Beichte und Absolution auch als Ohren- oder Privatbeichte in lutherischen Gebieten weithin nicht konsequent umgesetzt wurde, wenn er schreibt: „Es werden gefunden vntter den Luttrischen ettliche Örter vnd Stedte, da man keine wirckliche Beichte vbet noch Insonderheit absoluiet, Sondern lesset es ohne all Ohrenbeuchten bey der Publica absolutione, das ist bey der algemeinen, offendtlichen loß Sprechung. Vnd das lobe Jch Vnd Vorhoffe, andere Vorstendige werden es auch nicht Tadeln“ (39). Erst recht aber hinsichtlich der weiteren Entwicklung des „Protestantismus“ muß man feststellen, daß Weigel über die von ihm bekämpften lutherischen Bekenntnisschriften und damit auch über Luther selbst gesiegt hat. Denn seine Anschauung, das Schlüsselamt sei in die Hände aller Christen gegeben, die sich fortwährend selber in ihrem Gewissen freisprechen können und dafür auf keine pastorale Hilfestellung angewiesen sind, hat sich ohne Zweifel in der „protestantischen“ Mentalität durchgesetzt. Das von Weigel formulierte Ziel, den Beichtstuhl und die Absolution durch den Pfarrer „auszumustern“, ist seit Aufklärung und Pietismus, erst recht aber in Moderne und Postmoderne der kirchliche Normalzustand. Auch mit seinem extremen Individualismus, dem überindividuelle Bindungen in Gestalt von Konfirmations- oder Ordinationsgelübden gleichgültig, ja sogar verächtlich geworden sind, ist Weigel ein genuiner Vorläufer der Moderne. Auch aus diesem Grund ist die Edition seiner Werke ein begrüßenswertes Ereignis. Denn hier wird erkennbar, daß es in den gravierenden Unterschieden zwischen den kirchlichen Kräften auf der einen Seite, die dem Wort, den Gnadenmitteln und dem kirchlichen Amt gegenüber feindlich eingestellt sind, und den schrift- und bekenntnistreuen Vertretern auf der anderen Seite nicht um vermeintliche Fortschritte oder Entwicklungen geht. Vielmehr handelt es sich um zeitübergreifende theologische Gegensätze, die um des rechten Glaubens und der Kirche willen daher auch zu jeder Zeit ausgetragen werden müssen. Lutherische Theologie und Kirche aber steht angesichts solcher Beobachtungen vor der Aufgabe, die Treue zu Schrift und Bekenntnis nicht zu vernachlässigen, sondern zu intensivieren.

Armin Wenz

Theologische Fach- und Fremdwörter

Adiaphoron = Mittelding – **Allegorie** = Sinnbild, Gleichnis – **consolatio fratrum** = Tröstung der Brüder, brüderlicher Trost – **Emblembücher** = Buchform, in der Bilder und Texte in besonderer Weise aufeinander bezogen sind – **Homilie** = Predigt, insbesondere die Predigt, die dem biblischen Text entlang geht – **Kasualpredigt** = eine Predigt, die auf einen bestimmten Fall/Anlaß bezogen ist, z. B. eine Traupredigt – **Loci-Sammlungen** = aus der Bibellese entstehende Sammlung von Bibelstellen – **Perikopen** = Abschnitt eines Bibeltextes – **redundant** = in überflüssiger Weise wiederholend – **terminus a quo** = Zeitpunkt ab dem

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

Pfarrer i.R.
Dr. Siegfried Meier

Flutgrabenstr. 20
35576 Wetzlar

Gott ist in allen Kreaturen gegenwärtig, aber besonders wohnt er in den Gläubigen, doch begreifen sie ihn nicht gänzlich, sondern nach dem Unterschied, daß einer mehr als die anderen seiner fähig ist. Denn einige empfangen viel, andere wenig. Aber von unserem Haupt Christus spricht der Apostel: in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.

Aurelius Augustinus

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- T. Laato: Rechtfertigung: Der Stein des Anstoßes der finnischen Lutherschule
G. Kelter: Zwischen Wahrheit und Toleranz
A. Grünhagen: Bekenntnisschriften – sind sie heute noch aktuell?
R.-T. Klein: Theologie von Gott gelehrt
R. Slenczka: Wort Gottes oder Stimme des Volkes und die neue Gnosis

Rezensionen:

- J. Junker: G. Müller, Einsichten Martin Luthers – damals und jetzt
J. Junker: A. Kohnle, Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann
J. Junker: J. Krauß/U. Kneise, Martin Luther – Lebensspuren

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: Andreas.Eisen@LutherischeBeitraege.de
- Redaktion: Pastoralreferentin Dr. theol. Andrea Grünhagen
Große Barlinge 37, 30171 Hannover
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Pastor Johannes Hillermann, Annenstr. 53, 10179 Berlin
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Reverend Dr. theol. Jonathan Mumme, Concordia University,
12800 North Lake Shore Dr., Mequon, WI 53097
Pastor Benjamin Rehr, Weigersdorf, Hauptstr. 52, 02906 Hohendubrau
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 B1C: GENODEF 1EK1
- Druck + Vers.: MHD Druck und Service GmbH, Hermannsburg

theol

Lutherische Beiträge

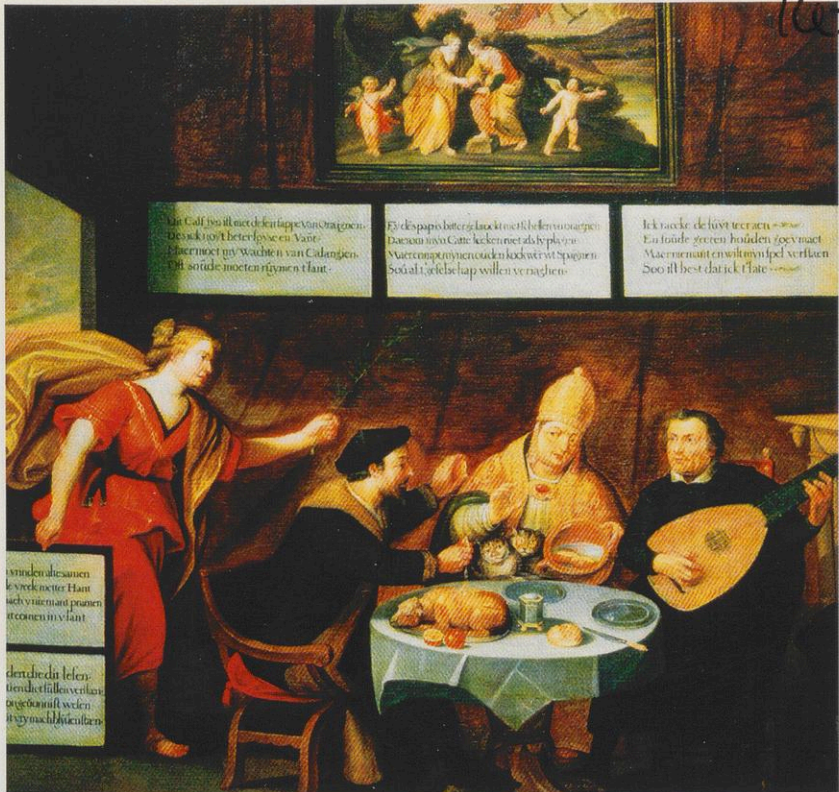
Nr. 3/2016

ISSN 0949-880X

21. Jahrgang

Aufsätze:

R. Thöle:	Der orthodoxe Gottesdienst als Anfrage an das gottesdienstliche Leben in den lutherischen Kirchen	139
T. Laato:	Rechtfertigung: Der Stein des Anstoßes der finnischen Lutherschule	153
R.-T. Klein:	Theologie – von Gott gelehrt	173
R. Slenczka:	Wort Gottes oder Stimme des Volkes und die neue Gnosis	184



Inhalt

Aufsätze:

R. Thöle:	Der orthodoxe Gottesdienst als Anfrage an das gottesdienstliche Leben in den lutherischen Kirchen	139
T. Laato:	Rechtfertigung: Der Stein des Anstoßes der finnischen Lutherschule	153
R.-T. Klein:	Theologie – von Gott gelehrt	173
R. Slenczka:	Wort Gottes oder Stimme des Volkes (Ex 32, 21; 1 Sam 15, 20ff) und die neue Gnosis	184

Von Büchern:

J. Junker:	A. Kohnle, Martin Luther, Reformator, Ketzer, Ehemann	201
------------	---	-----

Zum Titelbild

Der Ausschnitt aus einem Gemälde eines ungenannten holländischen Malers um das Jahr 1600 herum läßt uns – passend zum Thema dieser Nummer – einen Blick tun in die nie enden wollende Bitte der „ganzen Christenheit auf Erden“, wieder zu der einen Kirche Jesu Christi, wenn möglich auch in ihrer sichtbaren Gestalt, zurückzufinden. Der Maler denkt sich das recht einfach: Am „runden Tisch“ sitzen (von links nach rechts) Johann Calvin, der Papst (mit zwei Kätzchen auf dem Schoß) und Martin Luther mit der Laute um ein offenbar üppiges Mahl versammelt, das möglicherweise auch das Heilige Abendmahl andeuten will, obwohl die dazu nötigen Elemente nicht klar abgebildet sind. Zur Tür „hereingeweht“ erscheint – als Friedensgöttin (!) gedacht – Pax mit einem Palmenzweig in der Hand, sie auffordernd, in Frieden miteinander zu leben.

J.J.

Quelle: Armin Kohnle, Martin Luther - Reformator, Ketzer, Ehemann, S. 206 (Siehe Rezension des Buches in dieser Nummer Seite 258).

Reinhard Thöle:

Der orthodoxe Gottesdienst als Anfrage an das gottesdienstliche Leben in den lutherischen Kirchen*

Der Gottesdienst der SELK hütet in seinem Ordinarium Missae ein Kleinod, das ich sehr gern mitsinge und über das ich mich immer wieder freue. Das altkirchliche Benediktus wird als Teil des Sanctus gesungen mit den Worten „Gebenedeit sei Marien Sohn, der da kommt im Namen des Herrn“¹. In Ergänzung zur lateinischen Fassung „benedictus, qui venit in nomine domini“ wird hier das Ehrenprädikat „Marien Sohn“ eingefügt. Dieses entspricht genau der Zwei-Naturen-Lehre über Jesus Christus, der ganz Gott und ganz Mensch ist. Jesus Christus ist eines Wesens mit dem himmlischen Vater, und Jesus Christus ist eines Wesens - und nun kommt der Kniff - eines Wesens nicht mit dem Menschen oder der Menschheit als solcher oder gar mit einem proklamierten Humanismus, sondern Jesus Christus ist zuerst einmal eines Wesens mit seiner Mutter Maria, von der er seine Menschennatur annimmt. Maria jedoch ist kein No-name-Produkt der Heilsgeschichte, sondern die durch das Gnadenergebnis der Verkündigung hervorgehobene Persönlichkeit. Ihr wird Freude und Gnade verkündet, sie spricht das Ja des Glaubens und bringt ihr Leben in engster Gemeinschaft mit dem Leben ihres Sohnes Gott dar. Gottesdienst ist also Offenbarung des Himmlischen Vaters und an Maria beispielhaft getragene Darbringung des Lebens im Glauben in der Nachfolge des Herrn. „So tut auch hier die zarte Mutter Christi. Sie lehrt uns mit dem Exempel ihrer Erfahrung und mit Worten, wie man Gott erkennen, lieben und loben soll.“²

Ich könnte an Hand dieses Satzes eine erste Nähe zwischen lutherischem und orthodoxen Gottesdienst formulieren. Gottesdienst ist also - lutherisch gesprochen - die Weitergabe von der Erfahrung (Erfahrung ist der Schlüsselbegriff auch der orthodoxen Theologie) eines Gnadenergebnisses, das nach einer von Gott gegebenen und offenbaren Weise in den seit dem Neuen Testament gegebenen gottesdienstlichen Formen stattfindet.

Gottesdienst wird zum Gottesdienst durch das Ereignis der Gottesbegegnung und wird nicht – wie im Protestantismus oft angenommen – durch zu vermittelnde Inhalte zur Geltung gebracht.³ Gottesdienst ist nicht Teil eines religiösen, psychologischen oder sozialen Bildungsprogrammes, wie man es oft erlebt.

* Dieser Vortrag wurde auf dem Treffen der Theologischen Arbeitsgemeinschaft PRO ECCLESIA am 29. Februar 2016 in Halle a.S. gehalten. Die zusammenfassenden Thesen am Ende des Beitrages wurden für die Aussprache erstellt.

1 ELKG, 7 Aufl. 2005 Groß Oesingen, 21.

2 Martin Luther in seinem Magnificat-Kommentar von 1521 (WA7, 549).

3 Klaus Raschok, Traditionskontinuität und Erneuerung, Leipzig 2014, 162.

„Hier wird konstatiert und informiert, nicht mehr evoziert und proklamiert, gar beschworen. Der Kult ist verlassen, das Glaubensseminar hat begonnen.“⁴ Gottesdienst ist in seinen Formen auch nicht beliebig variabel, sondern bezogen auf das Ereignis von Offenbarung und Darbringung, das ihn trägt.

Gottesdienst ist kein – wie es der Psychotherapeut Alfred Lorenzer als Kritik an der römisch-katholischen Novus-Ordo Messe formulierte⁵ – liturgisches Kochstudio, bei dem die Pastoren als Moderatoren, Talkmaster oder Coaches den Eventbesuchern ein schmackhaftes Mahl mit Showelementen, Spielsequenzen und Probierhäppchen anzurichten haben. Es geht beim Gottesdienst nicht darum, wer – wie es in einem früheren Werbespot einer Suppenmarke hieß – ‘die besten Ideen auf den Tisch bringt’. Und fatal ist es, wenn der Pastor als Gottesdienstprofi meint, ein religiöses Handwerk vollziehen zu müssen, und meint, den Gottesdienst machen oder in der Hand haben zu müssen, und dabei vergißt, daß in der Begegnung mit Gott alles auf dem Spiel steht, daß man mit dem Feuer der Gottesbegegnung nicht spielen kann und zwischen Himmel und Hölle hin- und hergerissen wird.⁶ Gottesdienst ist selbst Teil der Offenbarung in heiliger Zeit und an heiligem Ort, weil in ihm „das in der Heilgeschichte wirksame Gotteswort als Erfahrung wiedergegeben wird“ und er somit „selbst zu einem Teil der Heilgeschichte“⁷ wird.

Ein kleiner lutherisch-orthodoxer Dialog wurde zwischen den Tübinger Theologen Martin Crusius und Jakob Andreä und dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel von 1573-1581 in Form eines Briefwechsels geführt und allerdings ohne Erfolg beendet.⁸ So legt Jeremias II. in seinem Traktat vom 15. Mai 1576 zum Artikel XIII der Augsburger Confession (CA Graeca) den Reformatoren die Frage diplomatisch formuliert vor, warum denn die Kirchen der Reformation sich nicht der östlichen gottesdienstlichen Tradition des Johannes Chrysostomos und Basilius anschließen wollten, wenn sie ihren Gottesdienst wirklich erneuern wollten. Das Thema Gottesdienst gehört somit auf die Agenda des lutherisch-orthodoxen Dialoges. Beide Kirchen sind dabei, sich gegenseitig zu begegnen und sich zu entdecken. Es geht nicht darum, oberflächlich Traditionen zu vergleichen, sondern miteinander vertiefend die Geheimnisse des Gottesdienstes zu entdecken. Als Leitlinie kann man sagen, was 1959 bei den „Arnoldshainer Gesprächen“ gemeinsam formuliert wurde: „Das reformatorische Erlebnis der Rechtfertigung aus Glauben findet eine weitgehende Entsprechung in der orthodoxen Liturgie und Aszetik“.⁹

4 Martin Nicol, *Weg im Geheimnis*, Göttingen 2010, 119.

5 Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*, Hamburg 1981.

6 Roland Fritsch, Auf beiden Seiten der Vorhänge, in: Petra Bosse-Huber, u.a. (Hrsg.), *Im Dialog mit der Orthodoxie*. Leipzig 2016, 21.

7 Reinhard Thöle, *Einführung in das Moytvoslov. Gebetbuch. Lutherische Gottesdienste in der byzantinisch-slawischen Tradition*, Darmstadt 2006, 3.

8 Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, Göttingen 1986, 86-101, 181-185.

9 Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Studienheft 3 hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Witten 1061.

Die Sprache des orthodoxen Rituals

Die gottesdienstlichen Formulare der orthodoxen Göttlichen Liturgie sind keine bloßen Textbücher, die den Raum zu individuellen Gestaltungsmöglichkeiten eröffnen, sondern sie sind Ritualbeschreibungen. Die Gebete sind in Rituale eingebunden und werden über das Ritual erlernt. Dabei führt das Ritual von den „Äußerlichkeiten“ zu den „Innerlichkeiten“ durch den Prozeß der sich wiederholenden Hingabe. Der Sinn des Rituals besteht in der „Durchdringung des Kreatürlichen durch den Geist Gottes... Für die Gläubigen selbst sind sie nicht bloß Bekenntniszeichen oder Signal der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, sondern die äußeren Mittel der unergründlichen geheimnisvollen Gnadenwirkung des Heiligen Geistes, wodurch wiederum die Heiligung des Menschen vollendet wird. Die Mysterien sind beides, Symbole und Realitäten; Symbole ihrer äußeren Seite nach, Realitäten in den geheimnisvollen Wirkungen der Gnade Gottes.“¹⁰ Es geht also entsprechend dem realistischen Symbolbegriff um die Partizipation an einer Gottesrealität, nicht um – nominalistisch formuliert – die Anwendung einer Gottesbedeutung. Symbole können daher auch nicht gestaltet, kreiert oder als Dekoration verwendet werden, um einen Effekt zu erreichen. Symbole verstehen sich als erwählte Elemente des Offenbarungsgeschehens und öffnen die Tür zur Partizipation an der Gottesbegegnung. Natürlich könnte ein Ritual in formalen subjektiven Äußerlichkeiten stecken bleiben, ist aber andererseits auch nicht vom Verständnis und Wohlwollen der Individuen abhängig. Das Ritual verlangt von den Gläubigen äußere – und damit verbunden innere – Hingabe, die „aktive Aufnahme der Gnade und Hinnahme des Heiles“. Das Ritual verlangt – es klingt fast wie evangelisch formuliert – „einen vertrauensvollen Glauben und ein inniges Verlangen nach der göttlichen Gnadenhilfe.“¹¹ Ein Ritual wird dann verunglücken, wenn das Zusammenfallen von der äußeren kreatürlichen Seite des Gottesdienstes mit der inneren offenbarten Gnade nicht mehr glaubend vollzogen wird. Formal vollzogener Ritualismus zerstört genauso den Gottesdienst wie formal proklamierter Idealismus, das „Symbol“ wird dadurch zum „Diabol“.

Leiblicher Mitvollzug

Damit der äußere und damit der innere Weg des Gottesdienstes gelingt, enthält der östliche Gottesdienst eine Fülle von Ritualhinweisen auf verschiedenen Ebenen.

Da sind zuerst die Aufforderungen an Geistliche und Gläubige, beim Gebet verschiedene nichtsprachliche Grundformen als Körper- und damit als Geisteshaltungen einzunehmen. „Kommt, lasset uns anbeten und niederfallen vor Christus“, heißt es vor dem Kleinen Einzug. „Lasset uns stehen in schöner Ordnung, lasset uns stehen in Ehrfurcht, lasset uns aufmerken, das heilige Op-

10 Stefan Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, 102 f.

11 Zankow, a.a.O., 103.

fer in Frieden darzubringen.“ Das Hauptbeugungsgebet „Wir danken Dir, unsichtbarer König“ wird vor der Brotbrechung gebetet. Kreuzeszeichen, kleine und große Metanie, das Kreuzen der Hände vor der Brust, das Beten mit erhobenen Händen, das Küssen von Kelch, Evangelienbuch, Ikonen, Fürbittkerzen, Gewändern und der Segenshand von Priester und Bischof, das ehrfürchtige Fächern der Rhipidien¹² sind eine Fülle kleiner Liebesbeweise zum Ritualgeschehen, die den Menschen als geistig-seelisch-leibliche Einheit ernst nehmen. „Er ist als diese Ganzheit vor Gott Person und soll als solche hineingenommen werden in die Verwandlung zum neuen Sein, die im Besonderen in der gottesdienstlichen Feier sich vollzieht. ... Die Erfahrung lehrt, daß der leibliche Mitvollzug viel wichtiger ist, als man allgemein annimmt; er braucht nicht immer vom Bewußtsein geleitet werden – ja soll es gar nicht.“ Diese Formen des Rituals werden nicht als Drill und verklemmte Uniformität eingeübt, sondern in großer individueller Bandbreite gehandhabt und helfen zur „Gelöstheit und Gelassenheit, wie dieses allein der freudigen Festlichkeit des Gottesdienstes entspricht.“¹³

Verläßt man diese Ebene der mehr äußerlichen Ritualhinweise, begegnet man Anweisungen, den Gottesdienst als Einübung in den inneren geistlichen Weg der Lebensdeutung zu verstehen. Der Gottesdienst wird so zu einem geleiteten Stationsweg. Die Hauptstationen seien kurz angedeutet. In einer rumänischen Liturgieausgabe findet sich folgende Bestimmung: „Der Priester, der die Handlung der heiligen Liturgie vollziehen will, muß vor allen Dingen mit allen Menschen versöhnt sein und gegen niemanden etwas haben, sein Herz so viel wie möglich von bösen Gedanken bewahren, vom Vorabend an enthaltsam sein und mindestens (von Mitternacht an) bis zur Zeit des Gottesdienstes fasten (nüchtern bleiben).“¹⁴ Er betritt das Haus Gottes, um die vergängliche Welt wie das verloren gegangene Paradies hinter sich zu lassen und gleichzeitig in das „Bild der kommenden Güter“ einzutreten, so wie beim Erwachen des Patriarchen Jakob aus seinem Schlaf, der Gottes Haus und dem Tor des Himmels begegnet. Das Haus Gottes ist zugleich Gesamtschau der Schöpfung und Wohnstatt des Verwandlungs- und Erlösungsgeschehens.¹⁵ Die den Gottesdienst Feiern den stellen ihre Lebenswege in diesen heilsgeschichtlich hervorgehobenen Ort hinein.

Die Stationen des Gottesdienstes

Bei der Feier der Gabenbereitung vor der Liturgie nennt der Priester Namen von Lebenden und Verstorbenen und Gebetsanliegen und legt sie in Gestalt von Brotteilchen, die den fünf Prospophorenbroten entnommen sind, auf

12 Rhipidien sind an Tragestäben angebrachte Darstellungen der Engelwelt, die an manchen Stellen des Gottesdienstes das engere unsichtbare Präsenzfeld Gottes andeuten.

13 Sergius Heitz, *Mysterium der Anbetung*, Band I, Düsseldorf 1986, 1-2.

14 *La Divine Liturgie De Saint Jean Chrysostome*, Bukarest (o. J.), 63.

15 Anastasios Kallis (Hrsg.) *Liturgie*, Mainz 1993, XVIII-XIX.

den Diskos. Dort befinden sich die bereits geordneten Teilchen der Väter des Alten Testaments, der Apostel, der Märtyrer, der Kirchenväter, der Gottesgebälerin und das viereckige, mit einer Lanze aus einer Prospore entnommene Brotstück, das Lamm, das mit einem „ICXC NIKA“- Siegel versehen ist. Die Leib Christi-Realität des auf Erden kämpfenden Gottesvolkes wird vorbereitet zur gewandelten Christus-Identität im Reich Gottes der Erlösten.¹⁶ Die Gegenwart Christi wird in der Gemeinde genauso präsent sein wie in den eucharistischen Gaben. Die Psalmengesänge, Ektenien und Kyrie-eleison-Rufe singen in Fortsetzung der jüdischen Berakah-Theologie den Segenslobpreis über unsere Welt. Gottesdienst ist nicht nur Gottesdienst für die Welt, sondern Gottesdienst der Welt.

Oft unter dem Gesang der Seligpreisungen – wie als hermeneutischer Schlüssel – wird beim Kleinen Einzug das Evangelienbuch auf einem Weg vom Altarraum durch die Kirche zurück zum Altar getragen. Epistel und Evangelium werden verlesen und in einem Vorbereitungsgebet wird deutlich, daß es sich dabei um ein Geschehen handelt, das die Herzen der Menschen wandelt. Das Evangelium läßt sich nicht erschöpfend historisch und psychologisch erklären, sondern das unvergängliche Licht der Göttlichen Erleuchtung muß die Menschen berühren, damit ihre Herzen gewandelt werden können.

Beim Großen Einzug werden die in der Gabenbereitung vorbereiteten Elemente wieder vom Altarraum durch einen Weg durch die Kirche zurück zum Altar getragen. Der Chor singt dabei den Cherubim-Hymnus und fordert, oft musikalisch eindringlich gestaltet, die Gläubigen auf, alle Sorgen der Welt abzulegen, um den Sohn Gottes nun zu empfangen.

Das Gebet des Glaubensbekenntnisses von 381 wird mit der Aufforderung eingeleitet, „Lasset uns einander lieben, damit wir in Eintracht bekennen.“¹⁷ Glaubensgemeinschaft, Abendmahlsgemeinschaft, Segensgemeinschaft und Liebesgemeinschaft können nicht voneinander getrennt werden. Es wird dann das Eucharistiegebet gesungen. Die Danksagung an den Vater mit dem Dreimal-Heilig, die Kommemoration der Heilsgeschichte, die den Abendmahlsbericht mit einschließt, und die Erwartung des Pfingstereignisses, die im Gebet der Epiklese ihren Höhepunkt findet, sind die drei Elemente dieses Gebetes. Das Eucharistiegebet ist nicht auf den Abendmahlsbericht zugespitzt, sondern auf die Herabrufung des Heiligen Geistes als Verwandlung von Gaben, Gemeinde und Kosmos. Dieses „stets erhörte Gebet“ der Epiklese wird zur erfahrenen Realität des Eingriffes Gottes in diese Welt. Der Gottesdienst ist ganz ein menschliches Geschehen, aber zugleich ganz eine verwandelnde Aktion des Dreieinigen Gottes. Mensch und Kosmos ersehnen, erfahren und erleben wie in einer Therapie die Verwandlung ihres jetzigen Seins in die eschatologische

16 Reinhard Thöle, *Der Gottesdienst als geistlicher Weg*, in: (Ders.) *Licht vom Licht, das ohne Abend ist*, Lviv-Lemberg 2009, 9-28.

17 *La Divine Liturgie*, a.a.O., 100.

Dimension der Gottesgegenwart.¹⁸ Die Gläubigen lassen sich mit allen ihren Gefühlen und Gedanken in diese Situation der Epiklese hineinfallen und erleben etwas, was sie nicht aussprechen können. Die Gläubigen werden von Gott überrascht, berührt, überwältigt, gestärkt, verwandelt und bekehrt.¹⁹

Der Empfang der eucharistischen Gaben erschüttert den Gläubigen, der sich in einem längeren Prozeß von Gebet, Buße und Fasten auf diesen Augenblick vorbereitet hat und den inneren Weg des Gottesdienstes mitgegangen ist. Hier empfängt der Einzelne seit seiner Taufe das, wozu er berufen ist, Teil des Leibes Christi zu sein. „Wir haben das wahre Licht gesehen, wir haben den himmlischen Geist empfangen, wir haben den wahren Glauben gefunden, wir beten die unteilbare Dreieinigkeit an, denn sie hat uns erlöst.“²⁰ Dieses ist die gesungene, dankbare Zusammenfassung des mystischen Geschehens, das in dem ostkirchlichen Gottesdienst erlebt wird.

Der Segen entläßt die Gläubigen. Anwesende, die nicht zum Empfang der heiligen Gaben herzugetreten sind, wird das Antidoron gereicht oder mitgebracht, um das Liebesmahl der Christen darzustellen, das über die Grenzen der Eucharistie hinaus in der Welt gilt. Die Gläubigen sind nun gestärkt für die „Liturgie nach der Liturgie“²¹, den Gottesdienst des Alltags für die Welt.

Versöhnt sein, einen heiligen Weg betreten, die Welt in den Gottesdienst tragen, das Herz durch das Wort Gottes wandeln lassen, die Sorgen der Welt ablegen, den Sohn Gottes empfangen, einander lieben, den Heiligen Geist wirken lassen, von der Kommunion erschüttert sein, zum Dienst in der Welt bereit sein. Dieses Ritual fordert keineswegs Passivität, sondern seelische und biographische Schwerarbeit.

Kreisläufe des erlösten Kosmos

Der Gottesdienst der Ostkirche nimmt seine Teilnehmenden nicht nur auf einen geistlichen Weg mit, sondern stellt ihn zugleich in verschiedene geistliche Kreisläufe hinein. Es sind theologisch qualifizierte Kreisläufe der Zeit. Der Kreis ist das Abbild der Unendlichkeit und der Gemeinschaft mit ihr. Die Orthodoxie bevorzugt eigentlich den Plural „Ewigkeiten“ oder „Äonen“, um einen nicht abgeschlossenen Begriff der Heilsgeschichte zum Ausdruck zu bringen. Man wird im Gottesdienst in die Ewigkeiten hineingenommen. Der Kreis der Ewigkeiten wird begangen beim Beräuchern des Altars, bei der Prozession um die Kirche, beim dreimaligen Umschreiten des Tetrapods mit dem Brautpaar bei der Trauung, bei der Beräucherung eines Verstorbenen. Kirchenjahr, der Zyklus der Monate, die Tage der Woche, die Stunden des Ta-

18 Ene *Braniste*, *Liturgica specială pentru facultățile de teologie*, Bukarest 2002, 220-252.

19 Lavr *Divomlikoff* (Vladimir Volkoff), *Der Verräter*, Wien/Hamburg 1973, 212 -242.

20 La divine Liturgie, a.a.O., 117.

21 Dieser Begriff wird von Orthodoxen seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts in ökumenischen Zusammenhängen verwendet, um sich gegen den Vorwurf zu wehren, ein Fehler der Orthodoxie sei es, sich in ein liturgisches Ghetto zurückziehen zu können.

ges, die Rhythmen des Kosmos sind geheiligte Zeiten, selbst der menschliche Herzschlag wird durch das Jesusgebet berührt. Diese Zeiten werden mit den Zeiterfahrungen der Heilsgeschichte zusammengesehen. Die Tage der Schöpfung, Jahre der Erlösung, Tage und Stunden aus dem Leben Jesu werden den Stunden des Gottesdienstes zugeschrieben, um die Erfahrung dieser Stunden wieder erlebbar zu machen. Dabei geschieht oft eine typologische überschneidende Deutung der Zeiterfahrung. So wird zum Beispiel beim Gebet der Dritten Stunde der Verurteilung Christi und der Ausgießung des Heiligen Geistes gedacht. Gottesdienstliche Zeit ist also nie nur einlinig, sondern immer als Fülle der Zeit erfahrbar.

„Es ist Zeit, zu dienen dem Herrn. Segne, Gebieter“²², so fordert der Diakon den Priester vor Beginn des öffentlichen Gottesdienstes auf. Im Gottesdienst werden Zeiten als Ewigkeiten und Ewigkeiten als Zeiten erfahrbar. „Die theologische Begründung für diese Verquickung des Zeitlichen mit dem Unendlichen, des Irdischen mit dem Himmlischen liegt in der Christologie, in der Menschwerdung des Sohnes, in dem zusammengefaßt wird, was im Himmel und auf Erden ist“²³. Im Gottesdienst wird irdische Zeit in die Fülle der Zeiten verwandelt und vergöttlicht.

Mit diesem Zyklus der Zeiten ist der Zyklus der Darbringung verwoben und vereinigt. Wahrscheinlich ist der Begriff „Darbringung“ für evangelische Ohren einfacher als der Terminus „Opfer“, der ja, mit dem Begriff „Sühnopfer“ konnotiert, in der westlichen Gottesdienstgeschichte problematisiert wurde. Angemessen wäre auch der Begriff „Gedächtnis-Opfer“.²⁴ Während des Eucharistiegebetes zwischen dem Einsetzungsbericht und der Bitte um den Heiligen Geist erhebt der Priester oder Diakon Kelch und Diskos mit gekreuzten Armen und singt laut „...bringen wir dir das Deinige von dem Deinigen dar, gemäß allem und für alles“²⁵. Die Gemeinde antwortet singend „Dir singen wir, Dich preisen wir, Dir danken wir, o Herr, und beten zu Dir, unser Gott!“ Diese Darbringung trägt nun eindeutig den Charakter des Dank- und Lobopfers, befindet sich auch an ganz anderer liturgischer Stelle als das Offertorium in der westlichen Messe. Es ist auch das Unsrige, das wir darbringen, bereits als das Seinige erkannt und benannt. Diese Darbringung im Eucharistiegebet vor der Epiklese ist auch darum logisch, weil ja nur das, was dargebracht wird, verwandelt werden kann. Die Theosis-Therapie wird schwierig für das, was nicht dargebracht werden kann und auch nicht soll. Auch das mit Brot und Wein Dargebrachte als das Seinige von dem Seinigen überschreitet bereits das Verstehbare und Denkbare, bevor der Heilige Geist als verwandelnde Kraft

22 La divine Liturgie, a.a.O., 76.

23 *Kallis*, a.a.O., XIV.

24 Erzbischof *Aleksij* (van der Mensbrugge), Die Theologie des eucharistischen Opfers im Lichte der Heiligen Schrift und der Alten Väter, in: *Orthodoxie heute* Nr. 32/33, 8. Jahrgang Düsseldorf 1970, 1-22.

25 La divine Liturgie, a.a.O., 104.

dem Seinigen einwohnt. Dargebrachtes und Verwandelt sind wie Zeit und Ewigkeiten als Zyklus miteinander verwoben. Diese Theologie des Zyklus der Darbringung wird geradezu klassisch formuliert im Vorbereitungsgebet des Priesters vor dem Großen Einzug, das er mit „gebeugtem Nacken“, wie es im Gebet formuliert wird, betet. „Denn Du, o Christus, unser Gott bist der Darbringende und der Dargebrachte, der Empfänger und der Hingebende, und Dir senden wir den Lobpreis empor...“²⁶ Der ganze östliche Gottesdienst wird von dieser Haltung getragen. Die Gläubigen klinken ihr Leben in den Zyklus der Zeiten und in die sich im Gottesdienst vollziehende Darbringung ein. Der Sinn der Zyklen liegt in der Theozentrik und Theozentrierung des ganzen Lebens. Der Gottesdienst zentriert dadurch, daß er bittet und zugleich das schenkt, was das Leben immer schon ist: Erfüllung und Verheißung in Gott. Der Gottesdienst ist Feier der Theosis (Vergöttlichung) des Lebens, in die die Gläubigen hineingenommen werden. Das Stolpern aus der Theosis des Lebens ist die Sünde, die durch die Theosis-Therapie wieder zurechtgerückt wird. Es geht um mehr, als darum, den Einzelnen mit einer Botschaft zu erreichen oder zu überzeugen. Die Ausübung der Theosis-Therapie ist zugleich eine Zentrierung auf die Gemeinschaft der Erlösten mit dem Dreieinigem Gott, der selbst eine Gemeinschaft von drei göttlichen Personen ist, und die Einpassung der Erlösten in den Kosmos der Schöpfung, die auf die Erlösung wartet. Leben wird als Gemeinschaft in und an dem Theosis-Prozeß verstanden²⁷.

Glaubenshaltungen

In der Praxis der Theosis-Therapie sollen nicht nur Wege und Zyklen als die Raum- und Zeitdimensionen einer mystischen Verwandlung und Heilung dem real handelnden Gott hingegeben werden, sondern es geht letztlich um die Befindlichkeit des Menschen selbst, um seine Identität. Dazu dienen zuerst Gebete, bei denen es um die Adaption von Charakteristika einzelner Glaubenshaltungen geht.

Die Person des „Schächers“ am Kreuz wird immer wieder hervorgehoben, sein Gebet zum Gekreuzigten wird wiederholt. „In Deinem Reiche gedenke unser, o Herr, wenn Du in Dein Reich kommst“²⁸, so lautet die Antiphon zum Gesang der Seligpreisungen beim Kleinen Einzug. Der Schächer wird auch beschworen als Gegentyp zu Judas beim Gebet vor dem Empfang der Kommunion „Als Teilnehmer an Deinem geheimnisvollen Abendmahl nimm mich heute auf, O Sohn Gottes, denn Deinen Feinden will ich das Geheimnis nicht verraten, Dir auch keinen Kuß geben wie Judas, sondern ich bekenne Dich wie jener Räuber: gedenke meiner, o Herr, in deinem Reiche!“²⁹ Die Austeilung der Kommunion in

26 La divine Liturgie, a.a.O., 94.

27 John Zizioulas, Being as Communion, Studies in Personhood and the Church. Crestwood NY 1993.

28 La Divine Liturgie, a.a.O., 81.

29 La Divine Liturgie, a.a.O., 115.

den vereinigten Gestalten erfolgt mit dem Löffel, der als Nachbildung jener Zange dient, mit der der feurige Seraph die Lippen des Propheten Jesaja berührte, um alle daran zu erinnern, welcher Art diese Berührung ihrer Lippen ist.³⁰ Der Priester betet: „Siehe, Er berührte meine Lippen und Er wird meine Verfehlungen hinwegnehmen und mich von meinen Sünden reinigen“³¹. Die Gemeinde bildet beim Großen Einzug die Cherubim ab, die als Wächter zum Paradies nach dem Sündenfall eingesetzt waren und den Baum des Lebens bewachen und die die Bundeslade in der Stiftshütte umgeben. „Die wir geheimnisvoll die Cherubim darstellen und der lebensschaffenden Dreieinigkeit den dreimal heiligen Hymnus singen, legen wir nun ab alle Lebenssorge.“³² Das Niederstellen von den mit Velen bedeckten Kelch und Patene auf den Altar nach dem großen Einzug wird vom Priestergebet kommentiert „Der vornehme Joseph nahm vom Holze deinen makellosen Leib, hüllte ihn in ein reines Linnentuch und Wohlgerüche und legte ihn in ein neues Grab. Im Grab warst Du mit dem Leib, im Totenreiche mit der Seele als Gott, im Paradies mit dem Räuber (auch hier wieder das Schächer-Motiv), und auf dem Thron, Christus mit dem Vater und dem Geist, alles erfüllend, o Unermeßlicher.“³³ In hervorgehobener Stellung wird beim Hochzeitsmahl des Lammes die Gottesgebäerin betrachtet. Bei der Gabenbereitung wird ein dreieckiges Brotteilchen für sie auf die rechte Seite des Lammes gelegt und der Psalmvers 45,10 kommemoriert: „Die Königin stand zu Deiner Rechten, mit goldenem Gewande angetan und herrlich geschmückt“³⁴. Als Höhepunkt wird die versammelte Gemeinde zur nachösterlichen Gemeinde der Heiligen beim Ritus des Brechens und Erhebens des Brotes, wenn in der Zusammenfügung von 1 Kor. 8,6 und Phil. 2,11 als Antwort auf den Ruf „Das Heilige den Heiligen“ erklingt: „Einer ist heilig, einer Herr, Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters. Amen.“³⁵ Im Gebet identifizieren sich die Betenden mit den genannten Personen und Gemeinschaften und wollen deren Haltung und Nähe zu Gott adaptieren.

Es können aber auch nicht im Gottesdienstbuch vorgesehene rituelle Adaptationen beobachtet werden. Frauen, die sich im Gottesdienst vorher im Hintergrund aufhalten, eilen beim Einzug von Geistlichen von hinten herzu und berühren und küssen deren Gewand. Hier wird das Evangelium von Matthäus 9, 20-22 rituell nachgespielt, bei dem die „blutflüssige Frau“ wieder gesund wird. Das Ritual enthält unzählige nachgespielte Darstellungen der Heilsgeschichte, so bei der Grablegung die Salbung des gemalten Leibes Christi auf der Grablegungsikone.

Termini wie „darstellen“ und „abbilden“ in diesem Abschnitt der Analyse deuten an, daß wir uns bereits im Bereich der Ikontheologie befinden. Das ganze Gotteshaus ist mit einem ausgeklügelten vielschichtig ineinander ver-

30 Nikolaj V. Gogol', Betrachtungen über die Göttliche Liturgie, Würzburg 1989, 104.

31 La Divine Liturgie, a.a.O., 114.

32 La Divine Liturgie, a.a.O., 95.

33 La Divine Liturgie, a.a.O., 97.

34 La Divine Liturgie, a.a.O., 70.

35 La Divine Liturgie, a.a.O., 110f.

wobenen Bildprogramm geschmückt. Nicht nur die gemalten Bilder, sondern auch der gefeierte und dargestellte Ritus erweckt „Erinnerung und Sehnsucht nach den Urbildern“; die in ihm gefeierte Ehre Gottes, „geht auf das Urbild über“ und die ehrerbietige Verehrung der Angelegenheiten des Gottesdienstes führt zur Anbetung, die nur Gott gebührt, wie es das 7. Ökumenische Konzil von Nizäa 787 beschreibt. Sergij Bulgakov beschreibt, daß die Ikone mehr ist als eine geheiligte Darstellung. Sie ist Ort der gnadenhaften Anwesenheit, gleichsam die Erscheinung Christi und aller Personen und Ereignisse derer, die auf der Ikone dargestellt sind für das Gebet an ihn. Es kommt zu einem geheimnisvollen Zusammentreffen der Beter mit Christus und dem Heilsgeschehen.³⁶ Darum ist auch jede Ikone – und ich ergänze: jeder Ritus – wundertätig. Es geht also nicht nur um den Inhalt der christlichen Überlieferungen und Ereignisse, sondern um die gnadenhafte Anwesenheit dieser Ereignisse im Heiligen Geist. Lessings in seiner Konfrontation „Vernunft versus Religion und Glaube“ aufgemachter „garstiger, breiter Graben der Geschichte“ wird durch den Gottesdienst überwunden, bei dem das Heilsgeschehen das Profangeschehen von der Gottesferne therapiert.

Jenseits der intellektuellen Erkenntnis

Die Strukturen des orthodoxen Gottesdienstes sind soeben beschrieben worden als ein Weg, der die Gläubigen und ihren Lebensweg zu einem geistlichen Weg verwandelt, als ein Zyklus, der das Leben des Kosmos auf die Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott zentriert, und als ein ikonographischer Identitätsprozeß, bei dem sich eine gnadenhafte Anwesenheit des Heilsgeschehens ereignet. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß diese Tiefenstrukturen einen Hinweischarakter haben auf etwas, dessen Gegenstand und Urheberchaft sich der Beschreibung entzieht und entziehen muß. Wann und wann nicht, wie und wie nicht, warum und warum nicht Gott im östlichen Gottesdienst handelt, bleibt für uns unerfaßbar. Die Orthodoxie hat immer klar festgehalten, daß das Wesen Gottes unerkennbar und unzugänglich bleibt und bleiben muß. Trotzdem sind dabei gleichzeitig die Gotteserkenntnis und die persönliche Begegnung mit Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist möglich in der Gemeinschaft der Glaubenden. Das heißt dann, daß der Gottesdienst das Feld ist, in dem die Energien Gottes wirken können und die Epiklese, die Bitte um den Heiligen Geist, die Verheißung der steten Erhörung trägt. Der Ritus ist mehr als der nur variable, aktuell für den Menschen und angemessen für Gott zu gestaltende Rahmen für eine Gottesbegegnung. Der Ritus ist das, was er von sich aus nicht leisten kann, ein von Gott berührtes und damit gewandeltes Gefäß. Er hat damit Anteil am Offenbarungsgeschehen und muß auch so behandelt werden. Denn das Offenbarungsgeschehen bewirkt die Theosis.

36 Sergij Bulgakov, *Die Orthodoxie*, Trier 1996, 211-218.

Hilarion Alfejev erklärt dieses Hinaustreten jenseits der Grenze der intellektuellen Erkenntnis am Beispiel eines Hymnus des heiligen Symeon des neuen Theologen als Ziel. „Gott ‚umfängt‘ und ‚küßt‘ den Menschen und dessen Leib, so wie auch die Seele gänzlich umgestaltet und erneuert wird. ... Gott bleibt Gott, und der Mensch bleibt Mensch, das Heu vermischt sich nicht mit dem Feuer, und das Feuer verbrennt das Heu nicht, die Gottheit vermischt sich nicht mit der Menschheit, und die Menschheit löst sich nicht in die Gottheit auf. Zugleich ist die Vereinigung mit Gott so eng und die Teilhabe so vollkommen, daß der ganze Mensch völlig verändert und umgestaltet wird durch Gottes Gnade, er wird zu Gott durch die Gnade.“³⁷

Die vielfältige Formenwelt des Gottesdienstes ist darum ein gefährliches Spiel, weil es in ihm um das geht, was Gott mit dem Menschen seit dessen Erschaffung vorhat. Gottesdienst ist „Mysteriosophie“ und wächst aus der demütigen Hingabe an den sich enthüllenden Gott, und er ist Sturm der Welt gleichermaßen.³⁸ Gefährlich ist es, Gott im Gottesdienst zu begegnen. Noch gefährlicher ist es, Gott im Gottesdienst nicht zu begegnen und den Gottesdienst zu einer harmlosen Veranstaltung werden zu lassen, bei der nichts auf dem Spiel steht. Der östliche Gottesdienst erwartet von der Theosis des Gottesdienstes „alles“, weil Gott „alles in allem“ ist und bewirkt. Wenn auch die erstrebte mystische Gottesbegegnung nicht „gemacht“ werden kann, weil Gott sich die Freiheit vorbehält, sie gar nicht, verborgen oder spürbar zur Wirklichkeit werden zu lassen, darf der Gottesdienst jedoch den Charakter des sehnstüchtigen und demütigen Wartens auf diese Gottesbegegnung niemals verlieren. Wartet man nicht mehr auf die Gottesbegegnung, weil man nicht mehr glaubt, daß Gott real im Gottesdienst anwesend ist oder weil man sogar versucht, dieses Warten durch ein anderes wirksames Konzept zu ersetzen, das Gott „in übertragenem Sinne“ zur Sprache bringen will, hat man gerade dadurch alles verloren, was den Gottesdienst zum Gottesdienst macht. Die anthropologische Wende wollte uns lehren, daß Gott dann ganz beim Menschen „angekommen“ sei, wenn der Mensch beim Menschen angekommen sei und zu sich gefunden hätte in einer Art inklusivem Human-Evangelium. Die Theozentrik des östlichen Gottesdienstes hält dagegen, daß der Mensch dann ganz beim Menschen angekommen ist, wenn er bei Gott „angekommen“ ist und ihm im Gottesdienst begegnet ist.

Das Risiko des Gottesdienstes kann zu Schwierigkeiten führen, wenn man ihn zur bürgerlichen Konvention und bloßen Gewohnheit werden läßt, aber

37 Metropolit Hilarion (Alfejev) von Wolokolamsk, Geheimnis des Glaubens, Freiburg Schweiz 2003, 230-232.

Eine präzisere Übersetzung von Hymnus 28 würde von der menschlichen „ousia“ nach Jes. 40,6 als „Gras“ sprechen und in Anwendung des Bildes des brennenden Dornbusches (Ex 3) die menschliche Natur von der göttlichen „ousia“ entzündet, aber nicht zerstört sehen.

38 Julius Tyciak, Gegenwart des Heils in den östliche Liturgien, Freiburg Breisgau 1968, 23-40.

auch in panischer Abwehr dagegen zum Event des Gutmenschentums, zur Wellness-Kulturveranstaltung oder zur Beschwörung eines aufgeklärten Wertesystems, das gesellschaftlichen und ethischen Fortschritt proklamiert, der die Religion als voraufklärerisch nicht mehr nötig hat. „Aber der Fortschrittsglaube ist verfälschtes säkularisiertes Christentum, das sich von seinem Ursprung gelöst hat, das darum nicht mehr weiß von der Wirklichkeit der Welt und den Abgründen im Menschen und darum träumt von einem ungebrochenen Weg der Menschheit zu immer lichterem Höhen, leicht und ohne totale Verwandlung zu erklimmen, ohne Schmerz, ohne Kreuz ohne Christus“³⁹, also ohne die Theosis-Wirkung. Die sicherste Nebenwirkung des Gottesdienstes, der den Kern der Theosis-Wirkung verloren hat – man ahnt es schon –, ist natürlich, daß dieser entkernte Gottesdienst sich selbst in der postsäkularen Welt uninteressant gemacht hat und von ihr nicht beachtet wird trotz intelligenter Marketingstrategien.

Der Gottesdienst als säkulare Lehrveranstaltung und Feierstunde hat sich in der postsäkularen Welt von selbst erledigt. Dieses wollen anscheinend manchmal gerade diejenigen nicht begreifen, die sich so sehr bemüht haben, den Gottesdienst weltlich attraktiv zu machen. Dabei ist es doch sachlich durchaus naheliegend und erscheint im Grunde theologisch angemessen, auch in der Feier des lutherischen Gottesdienstes gemäß CA 7 das Konzept der mystischen Gottesbegegnung in der sich selbst enthüllenden und erfahrbaren Realität in Wort und Sakrament als Grundstruktur zu erkennen.

Fazit

Vielleicht hat es die orthodoxe Kirche mit ihrem überlieferten Ritual schwerer und einfacher zugleich. Das Ritual kann mißbraucht werden durch Formalismus, bleibt aber in einer Art Heilrealismus verbunden mit Gott selbst. Der Gottesdienst ist Ikone der Energien Gottes. In den Energien Gottes bleibt sein Wesen zwar verborgen, aber in seinen Auswirkungen kommt Gott mir selbst spürbar nahe. Östlicher Gottesdienst ist also direkte aber verborgene Gottesbegegnung. Die westlichen Kirchen sprechen nicht von Energien Gottes, sondern von der Gnade. Während die Energien Gottes als unerschaffen gelten, gehört Gnade nach westlichem Verständnis zu dem Bereich des Erschaffenen, mit dem die gefallene Natur des Menschen saniert wird. Westlicher Gottesdienst ist immer indirekte, vermittelte, auch verborgene Gottesbegegnung. Einig sollten wir uns aber darin sein, daß Gnade keine Gestaltungsmasse für den Gottesdienst sein kann und kein Besitz der Kirchen. Sondern Gnade wie Energien müssen im Gebet begehrt, in Wort und Sakrament demütig empfangen werden und im Leben ihre Wirkungen entfalten.

39 Helmut Echternach, *Der Kommende*, Gütersloh 1950, 7.

Zusammenfassende Thesen

1. Das Ziel des Gottesdienstes ist die mystische Gottesbegegnung. Diese kommt nicht zustande durch die Vermittlung von aufbereiteten Inhalten, sondern ist ein Geschenk des gefeierten gottesdienstlichen Ereignisses. Gottesdienst und Sakramente sind immer wirksam, weil sie „signa et testimonia voluntatis dei erga nos“ (= Zeichen und Zeugnis sind des göttlichen Willens gegen uns, CA XIII) sind. Nicht unsere „Gestaltung“ macht den Gottesdienst zu etwas Besonderem, sondern die verheißene Gegenwart des Auferstandenen.
2. Gottesdienst ist selbst Offenbarungsgeschehen durch Gott (Christus ist eines Wesens mit dem Vater, er hat sich für uns am Kreuz dahingegeben) und ein Darbringungsgeschehen der Kirche (Christus ist eines Wesens mit seiner Mutter Maria, wir Menschen geben uns diesem Gott hin). Offenbarungsgeschehen und Darbringungsgeschehen sind nicht beliebig, sondern folgen den Erfahrungs- und Verkündigungsmustern der Hl. Schrift.
3. Die Sprache des Gottesdienstes ist der Ritus, d.h. das Gesamte der gottesdienstlichen Überlieferung, die die Kirche bewahrt und die Anteil gibt an der Weitergabe der Glaubenserfahrung. Der Ritus ist kein beliebiges, sondern ein heiliges Gefäß und enthält einen inneren geistlichen Weg für Pastor und Gemeinde, den diese gehen sollen. Verliert, verändert oder verwässert die Kirche den Ritus, steht sie in der Gefahr, auch den Weg zur Gottesbegegnung zu beschädigen.
4. Die geistliche Haltung von Pastor und Gemeinde sind immer das demütige Empfangen und das Warten auf das Handeln Gottes im Gottesdienst. Gottesdienst ist auch bei allen Aktionen des Menschen theozentrisch.
5. Gottesdienste, die versuchen, anthropozentrisch beim Menschen „anzukommen“, verfehlen das Ziel des Gottesdienstes, sind peinlich und greifen oft zu falschen Formen. Forderungen, der Gottesdienst müsse für den Menschen mit seinem Begreifen verstehbar, emotional nachvollziehbar, vielleicht sogar moralisch nutzbar sein, reduzieren Gott letztlich auf ein menschliches Maß.
6. Dominieren Formen der pädagogischen Aufbereitung, des musikalischen Singvergnügens, demonstrativer Installationen oder sogar der politischen Indoktrination den Gottesdienst dadurch, daß man zu Showelementen und Formaten wie aus „Der Sendung mit der Maus“, Glücksfee, Talkrunden, Kundgebungen oder Parteitag aus dem Fernsehen greift, steht man in der Gefahr, das gottesdienstliche Geschehen durch Surrogate zu ersetzen und das Evangelium durch „light“-Versionen zu verfälschen.

7. Nicht wir gestalten den Gottesdienst, der Gottesdienst gestaltet uns. Ganz fragwürdig ist es, wenn gottesdienstliche Aktionen etwas „symbolisieren“ und „bewirken“ sollen (z.B. das Fäßchen Kölsch bei der Gabenbereitung zu Karneval). Hier versuchen Menschen, sich gegenseitig zu manipulieren. Gott hat solche Diabolisierungen nicht nötig.

8. Die lutherische Unterscheidung von „sein“ und „bedeuten“ bei der Realpräsenz Christi „in, mit und unter Brot und Wein“, trifft auf den ganzen Gottesdienst zu. Bedeutungen kann man inszenieren, dem Sein kann man nur gegenüber treten und es empfangen.

9. Die westliche theologische Auffassung, daß Gnade „geschaffen“ ist, darf nicht dazu führen, daß wir meinen, wir könnten Gnade inszenieren, zuteilen oder sie uns unterwerfen. Sie bleibt das unverfügbare Geschenk Gottes. (CA IV sed gratis iustificentur propter Christum per fidem = sondern werden aus Gnade gerecht um Christi Willen durch den Glauben).

Timo Laato:

Rechtfertigung: Der Stein des Anstoßes der finnischen Lutherschule¹

Tuomo Mannermaa hat zu verschiedenen Zeiten auf die Bedeutung seiner Lutherstudien in ökumenischen Debatten zwischen Lutheranern und Katholiken hingewiesen.² Seiner Meinung nach erhellt das *unio*-Konzept jenen Zusammenhang von „für gerecht erklärt“ und „gerecht gemacht“, der in der von dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen angenommenen *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* unklar bleibt (genau genommen in der ersten Version).³ Ähnliches beansprucht Mannermaa in seiner Untersuchung über das *unio*-Konzept als Lösung des festgefahrenen evangelisch-katholischen Dialogs.⁴

Zweifelsohne hat Mannermaa großen Anteil an der Wiederbelebung der Lutherforschung in Finnland und weltweit. Er hat Elemente der Theologie des Reformators ausfindig gemacht, die als Basis für einen Dialog sowohl mit der (ost-)orthodoxen als auch mit der römisch-katholischen Kirche geeignet sind. Sein grundlegendes Werk *In ipsa fide Christus adest* wurde bereits 1980 veröffentlicht (2. Auflage 1981).⁵ Später behandelte er einige weitere Male dasselbe Thema.⁶ Mannermaas Einsichten wurden seitdem in verschiedenen

-
- 1 Übersetzung des englischen Aufsatzes *Justification: The Stumbling Block of the Finnish Luther School*, CTQ 72,4 (2008). Die Übersetzung hat stud.theol. Jonathan Rehr, Hamburg, vorgenommen.
 - 2 Siehe unten. So z.B. in einem für Laien bestimmten Interview in *Sanansaattaja* 24 (Helsinki, 14. Juni 1995), 4. Gegen guten journalistischen Brauch hat es jedoch *Sanansaattaja* versäumt, den Text von Mannermaa approbieren zu lassen, so daß man in einem wissenschaftlichen Artikel nur mit Zurückhaltung darauf eingehen kann. Spätere Zusätze, die die Zeitung veröffentlichte (27. Juli 1995), haben das Problem nicht behoben.
 - 3 *Sanansaattaja* 24 (14. Juni 1995); später wurde die Erklärung hier korrigiert, genau wie Mannermaa es gewünscht hatte.
 - 4 Tuomo Mannermaa: *Evangelis-katolinen dialogi umpikujassa* [Evangelisch-katholischer Dialog in der Sackgasse], Teologinen Aikakauskirja 95 (Helsinki, 1990), 425-429.
 - 5 Der vollständige Titel lautet *In ipsa fide Christus adest: Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskokäsitteen leikkauspiste* [In ipsa fide Christus adest: Der Berührungspunkt von dem lutherischen und dem orthodoxen Verständnis des christlichen Glaubens], Helsinki 1981. [1989 erschien die von Mannermaa autorisierte deutsche Übersetzung in *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung im ökumenischen Dialog*, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd. 8, Hannover 1989, 11-93. Die vorliegende Übersetzung folgt diesem Buch.] Diese Arbeit diente als ökumenischer Beitrag zu den Lehrdiskussionen zwischen der finnischen (lutherischen) Kirche und der russisch-orthodoxen Kirche (vgl. das Vorwort). Erst später wurden zentrale Gedanken – auf Mannermaas Initiative hin (siehe unten) – auf die Diskussion zwischen Lutheranern und Katholiken übertragen.
 - 6 Siehe z.B. Tuomo Mannermaa: *Kaksi Rakkautta: Johdatus Luterin uskonmaailmaan* [Zwei Lieben: Eine Einführung in Luthers Glaubenswelt], Juva 1983.

Dissertationen (z.B. Risto Saarinen,⁷ Simo Peura,⁸ Antti Raunio⁹) und anderen akademischen Arbeiten (z.B. Eero Huovinen¹⁰) weiterentwickelt. Zu Recht hält man ihn für den Gründer der finnischen Lutherschule in Helsinki.

Mit diesem Artikel habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, Mannermaas Interpretation des Zusammenhangs von Rechtfertigung und Vereinigung kritisch zu überprüfen – zunächst hinsichtlich Luthers Theologie, darauf hinsichtlich der Lutherischen Theologie mit besonderem Blick auf die Konkordienformel. Ich werde die Hauptpunkte von Mannermaas Interpretation zusammenfassen und dann ausführlicher auf Luthers Rechtfertigungslehre eingehen, bevor ich diese mit Artikel III der Konkordienformel vergleiche. Diese Arbeit richtet sich insbesondere gegen die von Mannermaa vertretene Ansicht, daß es einen offenen Widerspruch zwischen Luther und dem späteren Luthertum gebe. Da die Konkordienformel als Ganzes und besonders ihr dritter Artikel zu großen Teilen auf Martin Chemnitz zurückgehen, werde ich auch dessen *Loci Theologici* und weitere seiner Schriften einbeziehen. Besondere Aufmerksamkeit wird Luthers [zweiter] *Galatervorlesung*¹¹ (1536) und seiner *Widerlegung des Latomus*¹² gewidmet. Zuletzt werde ich anhand eines Beispiels zeigen, wie die Rechtfertigungslehre die ganze christliche Lehre bestimmt.¹³

I. Mannermaas Interpretation von Luthers Rechtfertigungslehre und ihre Beziehung zur Konkordienformel

Nach Mannermaas Hauptthese ist Christus in Luthers Theologie „zugleich sowohl Gottes Gunst (*favor*) als auch Gabe (*donum*).“¹⁴ Er definiert diese Begriffe folgendermaßen:

„Gunst“ bedeutet die Aufhebung des Zornes und die Sündenvergebung. Es geht also um die in Gottes „Subjekt“ befindliche Haltung zum Menschen. Christus als „Gabe“ wiederum heißt, daß Gott sich selbst real dem Menschen schenkt. Im Glauben ist Christus mit all seinen Eigen-

7 Risto Saarinen: *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*, Stuttgart 1989 und *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville, 2005.

8 Simo Peura: *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513-1519*, Mainz 1994.

9 Antti Raunio: *Summe des christlichen Lebens: Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*, Helsinki 1993.

10 Eero Huovinen: *Fides Infantium: Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben*, Mainz 1997.

11 [In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus. [1531.] 1535, WA 40,I,II].

12 [Originaltitel: *Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis scholae sophistis redditae, Lutherania confutatio*, WA 8, 43-128; die Übersetzungen der zitierten Stücke dieser Schrift stammen in diesem Aufsatz aus Walch² 18, 1056-1201: *Luthers Widerlegung der Begründung des Latomus für die mordbrennerischen Sophisten der Schule zu Löwen*.]

13 Es ist daher nicht möglich, die Argumente der finnischen Lutherschule weiter zu vertiefen. Obwohl sich meine kritische Evaluation auf die Argumente Tuomo Mannermaas konzentriert, ist sie doch *mutatis mutandis* übertragbar auf die ganze Schule.

14 Mannermaa: *Der im Glauben*, 30. Dasselbe lehrt er in *Evangelis-katolinen dialogi umpikujassa*, 425-429.

schaften – als da sind Gerechtigkeit, Segen, Leben, Kraft, Friede usw. – real anwesend. Der Gedanke von Christus als „Gabe“ besagt somit, daß das glaubende Subjekt „göttlicher Natur“ teilhaftig wird.¹⁵

Mannermaa gibt an, daß Luther sein Konzept „besonders in seiner bekannten Schrift gegen Latomus entwickelt“¹⁶ habe. Allerdings behandelt Mannermaa dieses Werk nicht im Einzelnen; er zitiert es nicht einmal. Schnell wechselt sein Augenmerk auf Luthers Vorlesung über den Galaterbrief, obwohl hier „die Differenzierung von ‚Gabe‘ und ‚Gunst‘ nicht thematisch durchgeführt wird.“¹⁷

1990 konzentrierte sich Mannermaa stärker auf die *Widerlegung des Latomus* und harmonisierte die Schrift mit seiner früheren Forschung.¹⁸ Christus ist gleichzeitig Gnade¹⁹ (*favor*) und Gabe (*donum*). In ihm gehören nach Luthers Theologie Rechtfertigung und Heiligung zusammen. Sie dürfen nicht getrennt werden.²⁰ Nach seiner Sicht unterscheidet sich die Konkordienformel von Luther, indem sie diese Trennung vornehme: „In der Konkordienformel ist Rechtfertigung bekanntlich nur ‚Gunst‘ (*favor*) oder ‚Gnade‘, d.h. um Christi willen die Sündenvergebung zu bekommen. Die ‚Gabe‘ (*donum*), also Gottes wesentliche Gegenwart oder Heiligung, wird als unbestimmte Größe definiert, die nur logisch der Vergebung der Sünden folgt.“²¹

Schon 1980/1981 vertrat Mannermaa die Ansicht, daß sich die Konkordienformel von Luther unterscheide.²² In einem Interview, das sich an Laien richtete, konnte er allerdings seine Sichtweise nicht klar darstellen.²³ Anscheinend wollte er für eine möglichst positive Reaktion der Leser sorgen.

II. Favor und donum in Luthers Rechtfertigungslehre

Bei der Interpretation von Luthers Widerlegung des Latomus lehnt Mannermaa besonders den Vorrang der Gnade (*favor*) vor der Gabe (*donum*) ab.²⁴ Er kehrt vielmehr ihr Verhältnis um, sodaß die Gabe die „Grundlage und Voraussetzung“ von Gnade ist.²⁵ Glaube und Gerechtigkeit sind eine Gabe und „diese Gabe vermittelt und bewirkt Gnade“,²⁶ wobei Gnade und Gabe in Christus eins bleiben.

15 Mannermaa: *Der im Glauben*, 30.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Vgl. Mannermaa: *Evankelis-katolinen dialogi umpikujassa*, 425-429.

19 [In diesem Artikel wird „grace“ durchgehend mit „Gnade“, „favor“ mit „Gunst“ übersetzt.]

20 Vgl. a.a.O., 427.

21 Ebd.

22 Vgl. Mannermaa: *Der im Glauben*, 14-17.26.51-52; dieselbe Betonung erscheint immer noch in seinem Artikel *Santiago de Compostela 1993 ja me* [Santiago de Compostela 1993 und wir], *Reseptio* (1994), 9-10.

23 „Für den Moment kann ich das Verhältnis von Luther und der Konkordienformel in diesem Punkt nicht endgültig bestimmen. Luther bringt allerdings klarer als die Konkordienformel zum Ausdruck, daß der forensische Aspekt – die Vergebung der Sünden – und die Einwohnung in der Person Christi vereint sind.“ Sanansaattaja 24 (14. Juni 1995), 4.

24 Vgl. Mannermaa: *Evankelis-katolinen dialogi umpikujassa*, 427f.

25 A.a.O., 428.

26 A.a.O., 427f.

Luther freilich vertritt in der *Widerlegung des Latomus* das Gegenteil: Gnade geht der Gabe voraus. Dies wird deutlich, wenn er erklärt, was der Inhalt des Evangeliums ist.²⁷ Ebendiesen Abschnitt zitiert Mannermaa, um seine Interpretation zu stützen, verkürzt aber den Text.²⁸ An dieser Stelle sei nun Luther wiedergegeben. Mannermaa zitiert nur die Zeilen, die hier kursiv gedruckt sind, und läßt so das beiseite, was nicht seiner Argumentation dient. Folglich versteht er Luther falsch:

Denn das Evangelium predigt und lehrt auch zweierlei, Gerechtigkeit und die Gnade GOTTES. Durch die Gerechtigkeit heilt es das Verderben der Natur, und zwar durch die Gerechtigkeit, welche eine Gabe GOTTES ist, nämlich der Glaube an Christum, wie Röm. 3,21. sagt: „Nun aber ist ohne Zuthun des Gesetzes die Gerechtigkeit, die vor GOTT gilt“; und wiederum Röm. 5,1.: „Nun wir denn sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit GOTT“ usw. und Cap. 3,28.: „So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde allein durch den Glauben.“ Und diese Gerechtigkeit, welche der Sünde entgegengesetzt ist, wird in der Schrift insgemein für die innerste Wurzel genommen, deren Frucht die guten Werke sind. Der Begleiter bei diesem Glauben und dieser Gerechtigkeit ist die Gnade oder Barmherzigkeit, die Gunst GOTTES, gegen den Zorn, welcher der Begleiter der Sünde ist, so daß ein jeder, der an Christum glaubt, einen gnädigen GOTT hat. Denn wir würden in diesem Gute der Gerechtigkeit weder recht fröhlich sein, noch würden wir dies sein Geschenk groß achten, wenn es allein wäre und uns nicht einen gnädigen GOTT machte. Gnade nehme ich hier eigentlich für Gunst GOTTES, wie es sich gebührt, nicht für eine Eigenschaft des Gemüthes, wie unsere Neueren lehren. Aber diese Gnade wirkt endlich wahrhaftig Frieden des Herzens, daß der Mensch, von seinem Verderben geheilt, auch empfindet, daß er einen gnädigen GOTT hat. Das ist's, was die Gebeine fett macht und das Gewissen fröhlich, sicher, unerschrocken, daß es alles wagt, alles kann, so daß es auch des Todes spottet in diesem Vertrauen auf die Gnade GOTTES.

Wie demnach der Zorn ein größeres Uebel ist als das Verderben der Sünde, so ist die Gnade ein größeres Gut als die Gesundheit der Gerechtigkeit, von der wir gesagt haben, daß sie aus dem Glauben herkomme. Denn jedermann (wenn es möglich wäre) wollte lieber die Gesundheit der Gerechtigkeit entbehren, als die Gnade GOTTES. Denn Vergebung der Sünden und Friede wird eigentlich der Gnade GOTTES zugeschrieben, aber dem Glauben die Heilung der Verderbniß. Denn der Glaube ist ein innerliches Geschenk und Gut, welches der Sünde entgegengesetzt ist,

27 WA 8, 105,39-106,28.

28 Siehe Mannermaa: *Evankelis-katolinen dialogi umpikujassa*, 428.

welches reinigt, und der Sauerteig im Evangelio [Matt. 13,33.], der unter drei Scheffeln Mehls gar verborgen ist. Aber die Gnade Gottes ist ein äußerliches Gut, die Gunst Gottes, dem Zorne entgegengesetzt. Diese beiden Dinge unterscheidet Röm. 5,17.: „Denn so um des Einigen Sünde willen der Tod geherrscht hat durch den Einen, viel mehr werden die, so da empfangen die Fülle der Gnade und der Gabe zur Gerechtigkeit, herrschen im Leben durch Einen, Jesum Christ.“ Die Gabe in der Gnade eines Menschen nennt er den Glauben an Christum (den er auch öfter eine Gabe nennt), der uns in der Gnade Christi gegeben ist, das ist, weil er, als der allein unter allen Menschen Angenehme und Wohlgefällige, einen gnädigen und gütigen Gott hatte, so daß er uns diese Gabe und auch diese Gnade verdienen konnte.²⁹

Wenn wir den ganzen Abschnitt lesen, sehen wir, daß Luther genau das Gegenteil von dem sagt, was Mannermaa vertritt. Die Vereinigung (*unio*) mit Christus reicht nicht aus, um das Herz zu beruhigen. Nicht die Gabe (*donum*), sondern die Gnade (*favor*) „wirkt endlich wahrhaftig Frieden des Herzens.“ Gnade ist „ein größeres Gut als die Gesundheit der Gerechtigkeit, von der wir gesagt haben, daß sie aus dem Glauben herkomme.“ Ein Christ „(wenn es möglich wäre) wollte lieber die Gesundheit der Gerechtigkeit entbehren, als die Gnade Gottes.“ Der Gedanke dahinter ist, daß das Geschenk nur ein inneres Gut ist, während die Gnade ein äußeres Gut ist. Die Gabe des Glaubens ist „uns in der Gnade Christi gegeben.“ Zugunsten aller Menschen hat „er uns ... auch diese Gnade verdien[t].“

Das von Mannermaa angegebene Lutherzitat beweist keineswegs den Vorrang der Gabe vor der Gnade. Die Wirksamkeit der Gabe gegen die Sünde ergibt sich nur durch die Realität der Gnade. Die Gabe würde nicht ansatzweise dem Beschenkten zugutekommen, wenn es der Schenkende mit seiner Gnade nicht ernst meinte. Weil jedoch die Gabe Gnade bringt, sind alle Zweifel unbegründet. Luther hält Gottes Gunst für den eigentlichen Sinngehalt von Gnade.³⁰ Denn eine Gabe [oder Geschenk] ist Zeichen von jemandes Gunst. Zuerst kommt die Gunst. Nur in dem Sinne, daß die Gabe Zeichen von Gottes Gunst ist, vermittelt die Gabe Gottes Gnade.

Um es mit einem von Mannermaa bevorzugten Ausspruch Luthers zu sagen: Der im Glauben gegenwärtige Christus rechtfertigt; denn Glaube sucht Zuflucht in Christus, der zugunsten der ganzen Welt vollkommene Gerechtigkeit erworben hat. Der im Herzen innewohnende Christus (*donum*) ist kein anderer als der Christus, der am Kreuz gestorben ist (*favor*). Ersterer lebt, weil letzterer auferweckt wurde – nicht umgekehrt! Christus als *favor* gebiert sich

29 Walch² 18, 1162-1163; WA 8, 105,39-106,28. [Sowohl „Geschenk“ als auch „Gabe“ sind Übersetzungen von *donum*.]

30 [„Gnade nehme ich hier eigentlich für Gunst (*favor*) Gottes.“]

selbst als donum. Die Nabelschnur ist dabei der Glaube, der von außen, von Christus Leben für Christus bringt. Der Gebärende und der Geborene sind tatsächlich ein und dieselbe Person.

So können wir auch die andere von Mannermaa herangezogene Stelle aus der Widerlegung des Latomus verstehen: „Die Gnade freilich hat da keine Sünde, weil die ganze Person wohlgefällig ist, aber die Gabe hat Sünde, weil sie ausfegt und kämpft. Aber auch die Person ist weder wohlgefällig, noch hat sie Gnade, außer um der Gabe willen, welche sich bemüht, auf diese Weise die Sünde auszukehren.“³¹ Gnade ist der Gabe eindeutig übergeordnet. Keine Sünde ist in der Gnade gegenwärtig, weil Christus (favor) die eine vollkommene Versöhnung am Kreuz erwirkt hat. Die Gabe enthält keine Sünde, aber Sünde existiert neben der Gabe, weil Christus (donum) das Herz noch nicht vollkommen gereinigt hat. Allerdings hat niemand Gnade jenseits der Gabe, weil niemand ohne die Gabe des Glaubens persönlich Teil an der Gnade haben kann.

Als logische Schlußfolgerung warnt Luther wiederholt davor, auf sich selbst oder auch auf Gottes Gaben zu vertrauen. Aus eigener Erfahrung empfiehlt er:

Denn obgleich er uns durch die Gabe des Glaubens gerechtfertigt hat, und durch seine Gnade uns geneigt geworden ist, so hat er doch gewollt, daß wir uns auf Christum stützten, *damit wir nicht ohne Festigkeit wären in uns selbst und in seinen Gaben; damit auch diese angefangene Gerechtigkeit uns nicht genugsam dünke*, wenn sie nicht in der Gerechtigkeit Christi hänge und aus ihm fließe; damit auch nicht irgend ein Unverständiger, nachdem er die Gabe einmal empfangen hat, sich schon satt und sicher dünke, sondern er hat gewollt, daß wir von Tag zu Tage mehr zu ihm [Christo] gezogen werden, *nicht stehen bleiben bei dem, was wir empfangen haben*, sondern ganz in Christum verklärt würden. [...] Was will mit diesen Worten der Apostel anders, als daß jener unbestimmte Glaube der Sophisten nicht genug ist, von dem man dafürhält, daß er nach empfangener Gabe wirke? Sondern das ist erst der Glaube, welcher dich zu einem Küchlein, Christum zur Gluckhenne macht, daß du unter seinen Flügeln Hoffnung habest. „Denn Heil ist unter desselbigen Flügeln“, sagt Maleachi [Cap. 4,2.], *damit du dich nämlich nicht stüttest auf den empfangenen Glauben, denn das heißt Hurerei treiben*; sondern du sollst wissen, das sei Glaube, wenn du ihm anhangst, auf ihn vermessen bist, weil er für dich heilig und gerecht ist. Siehe, dieser Glaube ist die Gabe Gottes, welcher uns die Gnade Gottes erlangt und jene Sünde auskehrt, und uns selig und gewiß macht, nicht durch unsere, sondern durch Christi Werke, daß wir bestehen und bleiben können in Ewigkeit [...].³²

31 Walch² 18,1165; WA 8, 107,32-35.

32 Walch² 18, 1172f; WA 8, 111,29-112,15 (Herv. d. Verf.).

Wenig später fährt er fort:

[...], daß sie unter seiner Gnade sicher seien, *nicht weil sie glauben und den Glauben oder die Gabe haben*, sondern, weil sie dieselbe in der Gnade Christi haben. Denn niemandes Glaube würde bestehen, wenn er sich nicht auf Christi eigene [propria: auch „konstante, kontinuierliche, andauernde“] Gerechtigkeit stützte und durch seinen Schutz erhalten würde. Dies ist nämlich der wahre Glaube (wie ich gesagt habe), nicht eine unbeschränkte (absoluta) oder vielmehr veraltete (obsoleta) Eigenschaft in der Seele, wie jene erdichten, sondern der sich von der Gnade Christi nicht abreißen läßt, noch sich auf etwas Anderes stützt, als daß er weiß, der [Christus] sei bei GOtt in Gnaden und könne nicht verdammt werden, noch irgend jemand, der sich so auf ihn verläßt. Freilich diese übrige Sünde ist etwas so Großes, ein so unerträgliches Gericht GOTTes, daß du nicht bestehen kannst, wenn du ihn nicht für dich entgegenstellst, von dem du weißt, daß er ohne alle Sünde ist; das thut der wahre Glaube. [...] Die Sophisten gehen allein damit um, daß sie diese Sünde abschwächen, welche GOtt doch so groß macht, daß er will, daß ihm sein Sohn entgegen gehalten werde, und alle Menschen durch dies überaus strenge Urtheil zu Christo drängen und treiben, damit sie zitternd, verzweifelnd und seufzend sich unter seine Flügel begeben. Aber jene Leugner dieser Sünde machen *schläfrige und sichere Leute, die sich auf das empfangene Gut verlassen [in accepto dono]; dadurch machen sie auch Christi Gnade werthlos und die Barmherzigkeit GOTTes gering*, worauf nothwendiger Weise Erkaltung in der Liebe, Trägheit im Lobe, und Lauheit in der Dankbarkeit folgen muß.³³

Luther ist eindeutig. Es bedarf keines weiteren Belegs. Gläubige sollen sich nicht auf die Gabe in ihnen verlassen.

Direkt nach der Fertigstellung von der *Widerlegung des Latomus* begann Luther die Kirchenpostille zu schreiben. Ihre exemplarischen Predigten entstammen der gleichen Zeit. Seine Predigt über Titus 3,4-7 zu Weihnachten 1522 warnt:

Drumb hutt dich fur falschen predigen, ya, auch fur falschem glawben, bleyb nit auff dyr selb oder auff deynem glawben, kreuch inn Christum, hallt dich unter seyne ꝛugel, bleyb unter seynem deckel, laß nit deyn, ßondern seyne gerechtickeyt unnd seyne gnad deyn deckell seyn, *das du nit durch deyne empfangene gnade, sondern, wie alhie S. Pau. sagt, durch seyne gnade eyn erbe seyist des ewigen lebens*. Alßo sagt auch ps. 90: Er wirtt dich mit seynen schuldern ubirdecken und unter seynen ꝛugeln wirtt deyne hoffnung bestehen. Und ynn Canti. spricht er:

33 Walch² 18, 1177f; WA 8, 114,19-115,1 (Herv. d. Verf.).

Meyne brawtt ist eyn tawbe, die do nistet ynn den loechernn des felßen unnd ynn den maurklufften, das ist, ynn Christus wunden wirtt die seel behalten. Sihe, das ist der rechte Christliche glawbe, der nit ynn und auff yhm selber, wie die Naturlichen Sophisten dauon trewmen, sondern yn Christum kreucht und unter yhn unnd durch yhn behalten wirtt.³⁴

Seine Anklagen gegen Latomus sind ähnlich.³⁵ *Favor* ist Gottes gebende Gnade, die in Christus erworbene Vergebung. *Donum* dagegen ist die Gnade, die von Menschen empfangen wird, die im Glauben empfangene Vergebung. Eine feste Hoffnung auf Erlösung gründet sich nicht auf dem empfangenen Geschenk. Weil Gottes Zorn durch Christi unschuldiges Leiden und Blutvergießen gestillt worden ist, rettet er durch reine Gnade. Der Zorn ist umgewandelt worden in Gunst zu den Menschen.

Mannermaa selbst zitiert eine Predigt über Joh 14,23-31, die Luther zu Pfingsten 1544 gehalten hat:

Das ist je ein treffliche, schoene und (wie S. Petrus sagt ij. Petri j.) der tewren und aller groessesten Verheissungen eine, uns armen, elenden Suendern geschenckt, das wir auch Goetlicher natur teilhaftig werden sollen und so hoch geadelt, das wir nicht allein durch Christum sollen von Gott geliebet werden, *sein gunst und Gnad als das hoehest, tewrest Heiligthumb haben*, sondern jn, den HERRn selbs, gantz in uns wonend haben, Denn es sol (wil er sagen) nicht allein bey der Liebe bleiben, das er seinen zorn von uns nimpt und ein gnedig, Veterlich hertz gegen uns tregt, sondern wir sollen der selben Liebe auch geniessen (sonst were es uns ein vergebne, verlorne Liebe, wie das Sprichwort sagt, Lieben und nicht geniessen etc.) und grossen nutz und schatz davon haben, und sol solcher nachdruck sein, das sich solche Liebe bewaise mit der that und grossem geschenck.³⁶

Dieser Abschnitt zeigt eindeutig, daß Luther Gottes Gunst für das „hoehest, tewrest Heiligthumb“ hält. Nichtsdestoweniger stellt er gleichzeitig das Genießen derselben Liebe mit Christus heraus – um es mit Luthers eigenen Worten zu vervollständigen – in der geheimen Hochzeitskammer des Herzens.

Wenn es auch wahr ist, daß Luther in der Galatervorlesung die Unterscheidung von „Gunst“ und „Gabe“ nicht eigens diskutiert, so setzt er sie dennoch voraus.³⁷ Weil Mannermaa sich in seiner Forschung in erster Linie auf Teile dieser Vorlesung konzentriert, muß er seine Argumente aus indirekten Anspielungen entwickeln; damit steigt die Wahrscheinlichkeit falscher Auslegungen. Mannermaa konnte sie gar nicht vermeiden. Um ein Beispiel zu geben, zitiere

³⁴ WA 10.I.1, 126,13-127,6 (Herv. d. Verf.).

³⁵ Siehe oben, besonders wenn Luther davor warnt, auf die einst empfangenen Gaben zu vertrauen.

³⁶ WA 21, 458,11-22 (Herv. d. Verf.).

³⁷ Vgl. Mannermaa: *Der im Glauben*, 30.

ich folgenden Abschnitt von Luther, auf den Mannermaa wiederholt verweist.³⁸ Ich werde um der Klarheit willen die Leitgedanken durch Nummerieren illustrieren (*favor* = 1; *donum* = 2):

Wir aber setzen an die Stelle dieser Liebe den Glauben, und wie sie [die Sophisten] sagen, daß der Glaube der erste Entwurf (*μονόγραμμα*) sei, und die Liebe die lebendigen Farben und die völlige Ausführung, so sagen wir dagegen, daß der Glaube Christum ergreife, welcher [Christus] das Wesen (*forma*) ist, das den Glauben schmückt und ihm seine rechte Gestalt gibt (*informat*), wie die Farbe der Wand. Darum ist der christliche Glaube nicht eine müßige Eigenschaft (*qualitas*) oder eine leere Hülfe im Herzen, welche auch bei einer Todsünde vorhanden sein könnte, bis daß die Liebe hinzukomme und ihn lebendig mache, sondern wenn es der rechte Glaube ist, so ist er eine gewisse Zuversicht des Herzens und ein festes Vertrauen, durch welches Christus ergriffen wird, [1] so daß Christus der Gegenstand ist, auf welchen sich der Glaube richtet, ja, nicht der Gegenstand, sondern, daß ich so sage, [2] Christus ist im Glauben selbst gegenwärtig.

187. So ist nun der Glaube eine Erkenntniß oder vielmehr ein Dunkel, welches nichts sieht, und doch sitzt Christus in diesem Dunkel, ergriffen vom Glauben,³⁹ wie GOtt auf dem Berge Sinai und im Tempel inmitten des Dunkels saß. Es ist also unsere wesentliche (*formalis*) Gerechtigkeit, nicht die Liebe, welche dem Glauben seine rechte Gestalt gibt, sondern der Glaube selbst, und das Dunkel (*nebula*) des Herzens, das heißt, [1] die Zuversicht auf etwas, das wir nicht sehen, das heißt, auf Christum, [2] der dennoch gegenwärtig ist, wenngleich er durchaus nicht gesehen wird.

188. Es rechtfertigt also der Glaube, [1] weil er diesen Schatz ergreift und besitzt, nämlich [2] den gegenwärtigen Christus. Aber auf welche Weise er gegenwärtig sei, das kann man mit Gedanken nicht erfassen, denn es ist, wie ich gesagt habe, ein Dunkel. [1] Wo nun die rechte Zuversicht des Herzens ist, [2] da ist Christus gegenwärtig in diesem Dunkel und Glauben. Und dies ist die wesentliche (*formalis*) Gerechtigkeit, um derentwillen der Mensch rechtfertigt wird, nicht um der Liebe willen, wie die Sophisten reden. Kurz, wie die Sophisten sagen, daß die Liebe dem Glauben seine Gestalt gebe (*formare*) und ihn zustande bringe, so sagen wir, daß Christus dem Glauben seine Gestalt gebe und ihn zustande bringe, oder daß er das Wesen (*formam*) des Glaubens sei. Christus also, [1] im Glauben ergriffen und [2] im Herzen wohnend, ist die christliche Gerechtigkeit, um derentwillen GOtt uns für gerecht schätzt und

³⁸ Vgl. a.a.O., 3.20-32.54.74.

³⁹ Genau genommen können wir auch diesen Satz folgendermaßen nummerieren: „[2] doch sitzt Christus in diesem Dunkel, [1] ergriffen vom Glauben.“ 2 folgt in logischer Hinsicht auf 1. Siehe auch den vorherigen Satz, der Glauben als (auf Christus gerichtete) Erkenntnis definiert.

uns das ewige Leben schenkt. Da ist sicherlich kein Werk des Gesetzes, keine Liebe, sondern eine weitaus andere Gerechtigkeit, und eine Art neuer Welt außerhalb des Gesetzes und über das Gesetz. Denn Christus oder der Glaube ist nicht ein Gesetz noch ein Werk des Gesetzes.⁴⁰

Dieser Abschnitt definiert Glauben als „eine gewisse Zuversicht des Herzens und ein festes Vertrauen, durch welches Christus ergriffen wird.“ Als Gegenstand des Glaubens ist Christus also *favor*. Da er im Glauben gegenwärtig ist, ist er aber auch *donum*. Innerhalb des Abschnitts wechseln sich *favor* (1) und *donum* (2) durchgehend ab. Luther drückt den Vorrang von *favor* vor *donum* so aus, daß er jedes Mal *favor* vor *donum* erwähnt.

Indem Mannermaa *favor* und *donum* gleichrangig bewertet oder gar *donum* den Vorrang vor *favor* gibt, verkennt er zum Teil den *Totalaspekt* von der Gerechtigkeit um Christi willen. Zurecht erklärt er diesen zunächst von der Anschauungsweise her, als gerecht angesehen zu werden: „Gott rechnet die noch im Menschen verbleibenden Sünden nicht an, sondern vergibt sie um Christi willen“.⁴¹ Die Betonung liegt in diesem Zitat – genau richtig – auf Christus als *favor*. Danach weitet jedoch Mannermaa seine Erklärung aus und beginnt von Christus als *donum* zu sprechen. Er bezieht sich hier auf ein Lutherzitat,⁴² in das er jedoch seine eigene Ansicht hineininterpretiert.⁴³ Das Konzept von Christus als Gabe erklärt, wie oben gezeigt, nur einen *Teilaspekt* der Gerechtigkeit: die Reinigung des menschlichen Herzens von allen Sünden hat er noch nicht vollbracht.⁴⁴ Nur weil Christus, der als Gabe gegeben wird, am Kreuz schon vollkommene Gerechtigkeit erworben hat, empfängt ein Christ die Gabe, in der er vollkommen gerecht ist. Der Vorrang von *favor* vor *donum* muß aufrechterhalten werden.⁴⁵

40 Walch² 9, 177f; WA 40.I, 228,27-229,32, [Laato übernimmt hier Mannermaas Übersetzung und kritisiert sie an einigen Stellen. Die Kritik betrifft jedoch nicht die hier dargebotene Übersetzung Walchs.]

41 *Mannermaa: Der im Glauben*, 68.

42 A.a.O., 69f.

43 In dem zitierten Abschnitt spricht Luther nicht vom *Totalaspekt* der Gerechtigkeit. Im Gegenteil: Er lehrt, daß der Mangel an der vollkommenen Gerechtigkeit des Christen allein im Himmel behoben wird.

44 *Mannermaa* sagt sogar in diesem Zusammenhang: „Das von Christus im Glauben begonnene Werk der „Durchsäuerung“ ist und *bleibt* das *eigene* Werk des im Glauben real gegenwärtigen Christus. Christus reinigt zwar den Christen immer mehr durch die Vergebung der Sünden und durch die auf ihr beruhende Christus-Erkenntnis [...]“, a.a.O., 69.

45 Dies ist übrigens genau das, was Luther in seinem *Sermo de duplici iustitia* [Predigt von zweierlei Gerechtigkeit] (1519) lehrt. Hier unterscheidet er zwischen der fremden Gerechtigkeit Christi (*iustitia aliena*) und der eigenen Gerechtigkeit des Christen (*iustitia propria*), siehe WA 2, 145-147. Der Glaube richtet sich (außerhalb seiner selbst) auf Christus und ergreift ihn und seine fremde Gerechtigkeit. Leben dagegen bezieht sich auf das Töten der fleischlichen Begierden, auf die Liebe zum Nächsten, zu den Tugenden der Demut und zur Furcht Gottes, welche allesamt zur eigenen (rechten Weise der) Gerechtigkeit gehören. Direkt davor bezieht sich die Predigt auf Christi Einwohnung als Erklärung der Beziehung von Glaube und Leben einerseits und der Unvollkommenheit des christlichen Kampfes gegen die Sünde andererseits. Auch Mannermaa selbst zitiert aus dem *Sermo de duplici iustitia*, wobei seine Übersetzung eher minderwertig ist; siehe *Evangelis-katolinen dialogi umpikujassa*, 428.

Besonders erwähnenswert ist, daß Mannermaa Glauben für die Grundlage der Rechtfertigung hält, weil „*der Glaube die reale Gegenwart der Person Christi, das heißt der Gunst und Gabe Gottes bedeutet.*“⁴⁶ Die von ihm angegebenen Lutherzitate machen jedoch nicht den Glauben zur Grundlage der Rechtfertigung. Für den Reformator ist allein Christus die Grundlage der Rechtfertigung; natürlich aber ist Christus tatsächlich im Glauben gegenwärtig.⁴⁷ Im Ganzen gesehen erscheint es wertlos, einzelne Aussagen isoliert zu betrachten zugunsten von Ansichten, die Luther ansonsten vollkommen fremd sind. Für ihn gründet sich Rechtfertigung vollkommen auf das Verdienst Christi, der gelitten hat und gekreuzigt wurde (*favor*). Ganz grundsätzlich gründet die Hoffnung auf das ewige Leben sich nicht einmal auf Christus als den im Glauben Gegenwärtigen (*donum*), geschweige denn auf Glauben.

Die Auswahl der Lutherzitate, die Mannermaa heranzieht, offenbart einen schwerwiegenden Irrtum in seiner Interpretation. Zurecht betont Mannermaa die Bedeutung und Zentralität des *unio*-Konzepts in der Theologie Luthers. Nach all den philosophischen Spekulationen und modernen Interpretationen⁴⁸ weht hier ein neuer Wind. An einem entscheidenden Punkt liegt Mannermaa allerdings arg falsch: Er bekennt nicht, daß das Heil von Christus als *favor*, und nicht als *donum* abhängt. Die heilsgeschichtliche Dimension von Rechtfertigung ist zwangsläufig unterbelichtet. Das Gewicht verlagert sich vom geschichtlichen Ereignis des Kreuzes zum Hier und Jetzt, wo der Gläubige mit der göttlichen Person durch Glauben verbunden ist.⁴⁹ Die finnische Lutherforschung sollte nun ihre Bemühungen darauf richten, das zu erforschen, was Christus für die Menschheit am Kreuz getan hat (*favor*), bevor sie seine Gegenwart in und durch den Glauben untersucht (*donum*). Die Heilsgeschichte geht dem Glauben voraus. Dann wird es klar sein, daß Erlösung nicht von Christus als Geschenk im Glauben abhängt, sondern von Christus, der durch sein Blut Versöhnung für die Sünden der Welt geschaffen hat.

46 Mannermaa: *Der im Glauben*, 64.

47 Siehe Mannermaas Zitate, a.a.O. 63-66. Das letzte Zitat schließt mit einer äußerst klaren Aussage: „Darum – einzig um Christi willen, an den du glaubst – akzeptiert Gott dich bzw. erklärt dich für gerecht“, a.a.O., 66.

48 Siehe z.B. Mannermaa: *Der im Glauben*, 12.

49 Daß die Heilsgeschichte für Mannermaa nur von geringer Bedeutung (wenn überhaupt) ist, wird in greifbarer Weise in seiner besonderen christologischen Betonung erkennbar. Er sagt über die Menschwerdung Christ: „Gottes Logos hat Luther gemäß allerdings nicht nur eine ‚neutrale‘ menschliche Natur als solche angenommen, sondern ausgesprochenermaßen die menschliche Natur des Sünders“, a.a.O., 22. Logischerweise folgt daraus, „daß die Besiegung der Verderbensmächte ausgesprochenermaßen in Christi eigener Person geschieht. Er hat ‚in sich selbst‘ (*triumphans in seipso*) den Kampf zwischen Gerechtigkeit und Sünde gewonnen. Sünde, Fluch und Tod werden ausdrücklich zuerst in Christi Person überwunden und ‚danach‘ soll die ganze Welt durch seine Person gewandelt werden“, a.a.O. 25f. Das heilsgeschichtliche Werk Christi am Kreuz ist völlig versunken in der personalen Wandlung in ihm selbst. Außerdem setzt dieser (dem Reformator völlig fremde) Gedanke voraus, daß seine menschliche Natur wesentlich sündhaft war.

III. Die Konkordienformel über Rechtfertigung

Bei der Definition der Rechtfertigungslehre weist die Konkordienformel viele Irrtümer zurück, einschließlich der Beschlüsse des Tridentinums und die von Luthers Kollegen Andreas Osiander vertretene Ansicht. Nach Bengt Hägglund vertrat Osiander, daß eine Gott angenehme Gerechtigkeit (1.) sich nicht auf Christi stellvertretende Genugtuung (*satisfactio*) gründet, d.h. auf das Opfer am Kreuz von Golgatha, das er auf der Grundlage seines eigenen, vollkommenen Gehorsams vollbracht hat für die Sünde der Welt; (2.) dabei erfordert, daß Christi göttliche Natur kommt, um im Sünder durch den Glauben zu wohnen; (3.) daher eine innere Erneuerung ist, die Möglichkeit Gutes zu tun.⁵⁰

Im Gegensatz dazu verdeutlicht die Konkordienformel, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt: (1.) auf Christi stellvertretende Genugtuung gründet; (2.) erfordert, daß man Christus als ganze Person im Glauben besitzt, seine göttliche und seine menschliche Natur; (3.) bedeutet, daß dem Sünder Christi vollkommener Gehorsam angerechnet wird – allein aus Gnaden durch Glauben und nicht durch innere Erneuerung (welche zur Heiligung gehört).

Die Unterschiede beider Positionen werden in Artikel III sichtbar. Obwohl nicht explizit gesagt wird, auf wen man sich hier bezieht, so ist doch (neben anderen) der falsche Lehrer ohne Zweifel Osiander.

Denn ein Teil hat gestritten, daß die Gerechtigkeit des Glaubens, welche der Apostel die Gerechtigkeit Gottes nennet, sei die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, welche Christus als der wahrhaftige, natürliche, wesentliche Sohn Gottes selbst sei, der durch den Glauben in den Auserwählten wohne und sie treibe, recht zu tun [...] Wider welche beide Teil [diejenigen, die Christus für unsere Gerechtigkeit entweder allein nach seiner göttlichen oder allein nach seiner menschlichen Natur halten] einhellig von den andern Lehrern der Augsburgerischen Konfession geprediget, daß Christus unser Gerechtigkeit nicht allein nach der göttlichen Natur, auch nicht allein nach der menschlichen Natur, sondern nach beiden Naturen sei, welcher als Gott und Mensch uns von unsern Sünden durch sein vollkommenen Gehorsam erlöset, gerecht und selig gemacht hat: daß also die Gerechtigkeit des Glaubens sei Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott und daß wir zu Kindern Gottes angenommen werden um des einigen Gehorsams Christi willen, welcher allein durch den Glauben, aus lauter Gnaden, allen Rechtgläubigen zur Gerechtigkeit zugerechnet und sie umb desselbigen willen von aller ihrer Ungerechtigkeit absolviert werden.⁵¹

50 Vgl. Bengt Hägglund: *Gerechtigkeit: VI. Reformations- und Neuzeit*, in: TRE 12, 434f. Siehe auch S. Peura: *Gott und Mensch in der Unio: Die Unterschiede im Rechtfertigungsverständnis bei Osiander und Luther*, in: Matti Repo und Rainer Vinke (Hgg.): *Unio: Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie: Referate des Symposiums der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki 15.-16. November 1994*, Helsinki 1994, 46-59.

51 FC SD III,2.4 (BSLK 913,10-916,12).

Im Sinne der Thesen von Hägglund charakterisiert die Konkordienformel treffenderweise die Hauptirrlere von Osiander.

Die Konkordienformel bewahrt das Erbe der Lehre der Reformation in ihrem Kampf gegen neue Irrtümer. *Favor* ist *donum* vorgeordnet. Ein Zitat belegt dies:

Dann obwohl durch den Glauben in den Auserwählten, so durch Christum gerecht worden und mit Gott versöhnet sind, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, der die ewige und wesentliche Gerechtigkeit ist, wohnt (dann alle Christen sind Tempel Gottes des Vaters, Sohns und Heiligen Geistes, welcher sie auch treibet, recht zu tun): so ist doch solche Einwohnung Gottes nicht die Gerechtigkeit des Glaubens davon S. Paulus handelt und sie *iustitiam Dei*, das ist, die Gerechtigkeit Gottes nennet, umb welcher willen wir für Gott gerecht gesprochen werden, sondern sie folget auf die vorgehende Gerechtigkeit des Glaubens, welche anders nichts ist, dann die Vergebung der Sünden und gnädige Annehmung der armen Sünder allein umb Christus Gehorsam und Vordiensts willen.⁵²

Um genau zu sein, widerlegt dieser Abschnitt die Gleichsetzung von der *inhabitatio Dei* (welche zur Heiligung gehört) und der *iustitia Dei* (welche zur Rechtfertigung gehört). Nur darum ging es beim Kampf gegen Osiander und Trient. Was ist überhaupt die Gabe, die einem armen Sünder in der Rechtfertigung gegeben wird? Nach diesem Abschnitt ist die Antwort: Vergebung der Sünde um des Gehorsams und des Verdienstes Christi willen! Aber kann das gleiche auch anders ausgedrückt werden?

Ich habe auf die Definition von Glaube in der Konkordienformel hingewiesen, daß er „das Mittel und der [sic!] Werkzeug sei, damit wir Christum und also in Christo solche ‚Gerechtigkeit, die vor Gott gilt‘, ergreifen.“⁵³ In gleicher Weise spricht Luther von Glauben in Verbindung mit Rechtfertigung. Er fährt fort und fügt hinzu, daß im Glauben Christus gegenwärtig ist (*in ipsa fide Christus adest*). Genauso hat Luther den Glauben in seiner Galatervorlesung definiert, wenn er die römisch-katholische Ansicht über den durch Liebe geformten Glauben (*fides charitate formata*) verwirft.⁵⁴

Eine von Mannermaas Hauptthesen besagt, daß die Konkordienformel Glaube zwar nicht als Realpräsenz Christi definiert. Jedoch unterstütze sie ein „real-ontisches“ Verständnis der Natur des Glaubens, indem sie auf Luthers „schöne und herrliche“⁵⁵ Galatervorlesung verweist (FC SD III, 28-29.67). Wenn daher die Konkordienformel Glauben allein als Vertrauen auf die um Christi Gesetzesgehorsam willen zugerechnete Gerechtigkeit definiert, so ver-

52 FC SD III,54 (BSLK 933,1-19).

53 FC Ep III,5 (BSLK 782,41-783,1).

54 Siehe oben.

55 BSLK 936,14f.

steht sie eigentlich – versehentlich oder im Selbstwiderspruch – Glauben als Realpräsenz Christi und als Spender von Gerechtigkeit.⁵⁶

Mannermaas Ansicht, daß Luther und die Konkordienformel inhaltlich nicht übereinstimmen, müßte dann von Chemnitz' Schriften über die Rechtfertigung, die hinter dem dritten Artikel der Konkordienformel stehen, unterstützt werden. Das Kapitel über die Rechtfertigung in seinen *Loci Theologici (De Justificatione)* verdient dabei besondere Aufmerksamkeit.⁵⁷ Chemnitz zitiert hier neben Luther wiederholt aus den Kirchenvätern. Sie alle stimmen darin überein, daß in der Rechtfertigung dem Sünder der Gehorsam Christi angerechnet wird.⁵⁸ Außerdem folgt Chemnitz Luthers Galatervorlesung nicht nur in den Hauptpunkten, sondern auch bis in ungewöhnliche Details.⁵⁹ Es ist deutlich, daß Luthers Galatervorlesung zu einem großen Teil das Denken von Chemnitz beeinflußt hat, genau wie es die Konkordienformel andeutet.

Wiederholt konstatiert Chemnitz, daß in der Rechtfertigung dem Sünder der vollkommene Gesetzesgehorsam Christi durch Glauben zugerechnet wird. Plötzlich unterbricht er seinen Gedankengang und kritisiert wie Luther die römisch-katholische Auffassung des durch Liebe geformten Glaubens (*fides charitate formata*):

Wenn man fragt, in welcher Hinsicht oder durch was für eine Stärke und Tatkraft der Glaube rechtfertigt, antworten die Schultheologen, daß der Glaube diese Tatkraft und Wirksamkeit zu rechtfertigen von der Liebe entlehnt, und dies nennen sie geformten Glauben (*fides formata*). Die Schrift aber versichert, daß deswegen der Glaube rechtfertigt, weil er Christus, der uns von Gott gemacht ist zur Gerechtigkeit, ergreift und sich selbst anlegt.⁶⁰

Die Ähnlichkeit zwischen Chemnitz und Luther ist hervorstechend – wie auch die Definition von Glauben in der Konkordienformel als das, was Christus ergreift. Offenbar rührt die abweichende Betonung bei Chemnitz von Luthers Argumenten aus der Galatervorlesung her. Nach allem, was man weiß,

56 Vgl. *Mannermaa: Der im Glauben*, 14-17.26.51f; siehe auch *Evangelis-katolinen dialogi umpikujassa*, 427.

57 Martin Chemnitz: *Loci Theologici 2*, 1653, 200-299.

58 Für Luther siehe z.B. WA 40.I, 40,15-51,34; 217,26-308,30; 359,15-373,17 (aus der Galatervorlesung).

59 So bezieht beispielsweise Luther 2 Tim 2,15 („... der da recht teile das Wort der Wahrheit“) auf die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, siehe WA 40.I, 44,14-17. Ebenso hält er die Erzählung von der Erscheinung des HERRN am Sinai (Ex 19f) für eine Beschreibung der Funktion des Gesetzes, siehe WA 40.I, 259,12-25. Die Gebote, die zum Evangelium gehören, sind dessen Anhänge; siehe WA 40.I, 259,33-260,14. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß wir die gleichen Erklärungen bei Chemnitz finden, *Loci Theologici 2*, 208.214.219.260. Bzgl. weiterer Gemeinsamkeiten siehe unten.

60 *Loci Theologici 2*, 253: Quod si quaeritur, quo respectu, seu qua vi & virtute fides iustificet, Scholastici respondent, Fidem hanc virtutem & efficaciam iustificandi mutuari a charitate, & hanc vocant Fidem formatam, Scriptura vero affirmat, Fidem ideo iustificare, quia Christum, qui est nobis factus a Deo iustitia, apprehendit & sibi applicat.

hat Chemnitz sehr sorgfältig Luther gelesen! Er war also nicht nur höflich, wenn er Luthers Auslegung als „herrlich“ preist. Dennoch steht weder diese noch irgendeine andere Aussage Mannermaas im Weg. Er besteht darauf, daß die Konkordienformel das Erbe der Reformation verdorben hat. Wir pflücken dem bei, daß es einen Unterschied in der Betonung zwischen Chemnitz und Luther zu geben scheint. Um die Schwachheit von Mannermaas Argument zu enthüllen, bedarf es weiterer Belege.

Nach der Hauptdarstellung über die Rechtfertigung faßt Chemnitz die Lehre im Lichte der Schriftzeugnisse zusammen.⁶¹ Er diskutiert die *causa formalis* (die formale Ursache) von Gerechtigkeit und kontrastiert die römisch-katholische Ansicht (Liebe oder ihr Äquivalent) und sein eigenes Verständnis (der Gehorsam Christi). Nachdem er seine Ansicht verteidigt hat, fährt er fort:

Diese einfache Sichtweise wird von mir deshalb gebilligt, weil viele Disputationen von ihr her entschieden werden können. Einige halten den Glauben für die formale Ursache, einige Christus, andere die Barmherzigkeit Gottes, andere die Vergebung der Sünden oder die Annahme. Diese Ansichten werden auch oft von Unerfahrenen zusammengebracht [im Sinne einer feindlichen Gegenüberstellung], als ob sie gegeneinander streiten und verschieden sind – oft werden sie von unseren Gegnern verspottet.⁶²

Um die Dinge auf lutherischer Seite klarzustellen und gleichzeitig dem Spott der Katholiken entgegenzutreten, betont Chemnitz den Gehorsam Christi als *forma* von Gerechtigkeit.⁶³ Dennoch erkennt er an, daß die rechte Rechtfertigungslehre auf andere Art und Weise ausgedrückt werden kann und muß. Aus den verschiedenen Optionen sticht also eine hervor. Einige hielten Christus für die *forma* der Gerechtigkeit. Chemnitz nennt zwar keine Namen, aber es kann kein Zweifel sein, daß er Luther meint.⁶⁴ Er bemerkt scharf, daß es keinen Widerspruch zwischen den verschiedenen Alternativen gibt:

Aber die Sache ist klar. Glaube für sich, als Qualität, ohne Christus, ist nicht unsere formale Gerechtigkeit. Und Christus ist, wenn er nicht durch Glauben ergriffen wird, nicht deine Gerechtigkeit. Wenn aber der Glaube Christus ergreift, aber in ihm nicht Gottes Gnade und Barmherzigkeit, so würde jener auch nicht festsetzen, daß er durch das Ergreifen

61 Chemnitz, *Loci Theologici* 2, 288-299.

62 *Loci Theologici* 2,296: Haec simplex ratio ideo mihi magis probatur, quia multae disputationes hinc possunt dijudicari. Quidam causam formalem ponunt fidem, quidam Christum: alii misericordia Dei: alii remissionem peccatorum seu acceptance. Et hae sententiae saepe ab imperitis committuntur, quasi pugnantes inter se & diversae, saepe ab Adversariis exagitantur.

63 Die gleiche Betonung findet man an der gleichen Stelle auch in der Konkordienformel; siehe oben.

64 Luther betonte gleichzeitig den Glauben als *forma* von Gerechtigkeit, weil dieser Christus besitzt; siehe z.B. WA 40.1, 232,23-26.

die Vergebung der Sünden oder die Annahme erreicht. Es fehlt ihm also gewiß die Form der Gerechtigkeit vor Gott. Denn Rechtfertigung ist Vergebung oder Annahme.⁶⁵

Christi Gegenwart in der Rechtfertigung bedeutet nichts anderes, als daß dem Sünder Christi Gehorsam, Leiden und Tod angerechnet wird. Er ist persönlich als der gekreuzigte Heiland „der HERR unsere Gerechtigkeit“ (Jer 23,6; 33,16).⁶⁶ Ein Glaube, der nicht auf Christus und durch ihn auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit vertraut, rechtfertigt niemand. Aus diesem Grund lag Osiander falsch. Er umging die durch Christus erworbene Gabe der Gerechtigkeit (stellvertretende Versöhnung) und betonte stattdessen das Einwohnen von Christi göttlicher Natur im Sünder (innere Erneuerung, die zu guten Werken führt) durch Glauben. Osianders Ansicht erinnert an das römisch-katholische Modell, wonach nur ein durch Liebe geformter Glaube rechtfertigt.⁶⁷

Recht verstanden kann Rechtfertigung von verschiedenen Perspektiven aus betrachtet werden: Der Sünder wird durch Glauben als gerecht angesehen; der im Glauben gegenwärtige Christus ist die Gerechtigkeit des Sünders; die Sünde des Sünders ist durch Gottes Gnade vergeben, usw. Selbst Chemnitz listet die verschiedenen Alternativen auf.⁶⁸ Es ist und bleibt jedoch unveränderlich, daß es im Luthertum nur *eine* Rechtfertigungslehre gibt. Wenn jemand sich das anders vorstellt, ist er ein theologischer Anfänger. Die ernste Anklage, die sich zunächst gegen die römisch-katholischen Gegner und dann gegen Osiander wandte, richtet sich nun mutatis mutandis an die Anhänger der finnischen Lutherschule.

Um der Klarheit willen sei nochmals angemerkt, daß sich die *Loci Theologici* sehr eng an den Gedankengang der Konkordienformel halten, wenn letztere als falsche Lehre verwirft, „daß der Glaube nicht allein ansehe den Gehorsam Christi, sondern seine göttliche Natur, wie dieselbige in uns wohnt und wirket, und durch solche Einwohnung unser Sünde bedeckt werden.“⁶⁹ Osianders Irrtum wird hier aus drei schwerwiegenden Gründen verworfen: Er übergang Christi Gehorsam als alleinige Grundlage der Rechtfertigung; er lehrte, daß Christus im Sünder allein durch Glauben an die göttliche Natur wohne; und er betonte, daß solche Einwohnung gute Werke bewirke. Er brachte also Rechtfertigung und Heiligung durcheinander und vermischte sie zudem mit

65 *Loci Theologici* 2, 296: Sed res manifesta est. Fides per se, ut qualitas, sine Christo, non est formalis nostra justitia. Et Christus nisi fide apprehendatur, non est tua justitia. Quod si fides Christum apprehendat, non autem in eo gratiam & misericordiam Dei, nec statuat illa se apprehensione consequi remissionem peccatorum seu acceptationem, certum est deesse formam justitiae coram Deo. Justificatio enim est absolutio seu acceptatio.

66 Chemnitz bezieht sich selbst auf diese Verheißungen des Propheten Jeremia bzgl. des (leidenden) Messias, siehe *Loci Theologici* 2, 215.298; vgl. 275. Siehe auch FC Ep III,1.

67 Siehe *Loci Theologici* 2, 295.

68 Siehe oben.

69 FC Ep III,16 (BSLK 785,21-25); siehe auch FC SD III,63.

einer falschen Christologie.⁷⁰ Anstatt diesen speziellen Irrtum zu verdammen, bestätigt Chemnitz, daß der innewohnende Christus als *forma* von Gerechtigkeit angesehen werden kann, nämlich genau wegen seines vollkommenen Gehorsams und unschuldigen Leidens. Deshalb findet der Glaube in ihm allein die „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (FC Ep III,5).⁷¹ Aufgrund der Konkordienformel dürfen sich Lutheraner an den vielen schönen Metaphern und Bildern erfreuen, mit denen Luther die Rechtfertigungslehre schmückt (z.B. Christi heilvolle Gegenwart, die Hochzeitskammer des Herzens, der fröhliche Wechsel, usw.).⁷²

Noch einmal: Erlösung basiert nicht auf Christus als dem, der durch Glauben im Sünder wohnt (*donum*), sondern nur auf Christus als dem, der für die Sünden aller Menschen am Kreuz gestorben ist (*favor*). Mit anderen Worten: Was rettet, ist Gottes gebende Gnade und nicht Gottes Geben dieser Gnade. Ansonsten wird keine angefochtene und zweifelnde Seele bleibenden Trost finden. Wenn man sich ständig selbst überprüft, wird die Gewissensquälerei geweckt und man wird niemals absolute Gewißheit haben, daß Christus durch den Glauben im eigenen Herzen lebt oder daß Glaube im eigenen Herzen besteht, der als Gerechtigkeit angerechnet wird und Vergebung der Sünden empfängt. Unser Blick muß stets auf das Kreuz von Golgatha gerichtet sein, wo das Blut zur Versöhnung der ganzen Welt vergossen worden ist. „Golgatha“ fand statt, noch bevor es Vergebung der Sünden durch Glauben gibt, bevor Glaube als Gerechtigkeit angesehen wird und vor Christi Gegenwart im Glauben. Die einzig wahre Gewißheit liegt hierin.⁷³

70 Wie Osiander bringt auch Mannermaa zunächst Rechtfertigung und Heiligung durcheinander und bietet darum eine verfälschte Christologie. Siehe H. Letonen; *Mannermaa – luterilaisuuden pelastaja?* [Mannermaa – Der Retter des Luthertums?], Concordia (Helsinki, 4/1995), 8-12. In gleicher Weise argumentierte T. G. A. Hardt in seinem Vortrag auf einer theologischen Konferenz in Karkku, Finnland am 16. Juli 1995.

71 BSLK 782,43-783,1.

72 Nach Hägglund hatte die Opposition der lutherischen Orthodoxie gegen Osiander zur Folge, daß die Bedeutung von der *iustitia Christi* so enggefaßt wurde, daß sie allein auf Christi Gehorsam bis zum Tod bezogen wurde. Luther dagegen verstand es, so Hägglund, beispielsweise Christi Auferstehung und Himmelfahrt mit einzubeziehen, sie Hägglund: a.a.O., 435. Obwohl die Konkordienformel natürlich Christi Gehorsam als Grundlage der Rechtfertigung gegen Osiander hervorhebt, gibt es den vermeintlichen Gegensatz nicht. Einige Beispiele: „ein armer sündiger Mensch [wird] für Gott gerechtfertigt (...) allein um des einigen Verdiensts, des ganzen Gehorsams, bitteren Leidens, Sterbens und Auferstehung unsers Herrn Christi willen, des Gehorsams uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird“ (FC SD III,9; BSLK 917,19-33); „daß also die Gerechtigkeit, die für Gott dem Glauben oder den Gläubigen aus lauter Gnade zugerechnet wird, ist der Gehorsam, Leiden und Auferstehung Christi“ (FC SD III,14f; BSLK 918,25-29); „und siehet also der Glaube auf die Person Christi, wie dieselbe für uns unter das Gesetz getan, unser Sünde getragen und in seinem Gang zum Vater den ganzen vollkommenen Gehorsam von seiner heiligen Geburt an bis in den Tod seinem himmlischen Vater für uns arme Sünder geleistet [hat]“ (FC SD III,58; BSLK 934,35-42).

73 Besonders in der *Widerlegung des Latomus* wird Luther nicht müde, den Vorrang von *favor* vor *donum* zu wiederholen und herauszustellen; siehe oben. *Favor*, Gottes Gunst richtet sich an die sündige Menschheit durch die (allgemeine) von Christus bewirkte Versöhnung. Genau genommen sind die zwei Seiten der Rechtfertigung (als gerecht angesehen werden und die Gegenwart Christi im Glauben) verschiedene Aspekte von dem *donum*.

Letztlich begeht Mannermaa zwei hauptsächliche Fehler in seiner Interpretation der Rechtfertigungslehre. Erstens betont er nicht den Vorrang von *favor* vor *donum*, d.h. er übergeht fast vollständig die *heilsgeschichtliche* Bedeutung Christi in der Rechtfertigung. Zweitens meidet er den forensischen Aspekt der Konkordienformel, womit er offenbart, daß er den juristischen Charakter der Rechtfertigung nicht ganz erkannt hat.

IV. Rechtfertigung und das Ganze der Lehre: Ein warnendes Beispiel

In diesem Zusammenhang entsinne ich mich eines Vorwurfes von Mannermaa, den er vor langer Zeit erhob, daß „diejenigen, die die Frauenordination ablehnen, selten und kleinlaut – wenn überhaupt – ihre Sorgen über das eigentliche Problem äußern, nämlich, daß die Rechtfertigungslehre in der [Evangelisch-Lutherischen] Kirche [Finnlands] verdunkelt worden ist.“⁷⁴ Im Rückblick erscheint seine Einschätzung der Situation eher ironisch. Ich wage zu behaupten, daß Mannermaas Abtrünnigkeit in der Frage vom Amt seit den mittleren 1980ern grundlegend eine Folge von seiner fehlerhaften Rechtfertigungslehre war.⁷⁵ Dies bestätigt die Erfahrung des Reformators, daß in der Rechtfertigungslehre „alle anderen Artikel unseres Glaubens umfaßt sind und durch eine unbeschädigte [Rechtfertigungslehre] alle anderen auch unbeschädigt sind.“⁷⁶ Die nächsten Zeilen sollen diesen Umstand überprüfen.

Mannermaa versuchte die Öffnung des Amtes für Frauen zu rechtfertigen, indem er sich auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium beschränkte.⁷⁷ Kurz zusammengefaßt argumentiert er, daß das Gesetz zum Bereich der Liebe gehört und darum wandelbar ist. Das Evangelium gehört andererseits zum Bereich des Glaubens und ist unwandelbar. Paulus' Gebote und Verbote bzgl. des Pastorenamts (besonders 1 Kor 14,33-38 und 1 Tim 2,11-15) vermitteln nicht das Evangelium und gehören darum zum Gesetz. Von daher können die Gesetze, die Frauen das Pastorenamt verbieten, geändert werden, wenn sie nicht mehr dem Prinzip der Liebe dienen. Wenn man die gegenwärtigen Umstände betrachtet, werde die Öffnung des Amtes für Frauen notwendig, wenn wir dem Prinzip der Liebe gehorchen müssen.

74 Tuomo Mannermaa: *Keskustelu naisesta ja kirkon virasta jatkuu* [Der Dialog über Frauen und das Amt der Kirche geht weiter], Theologinen Aikakauskirja 90 (1985), 133.

75 Mannermaa war einer der Theologen an vorderster Front der St. Pauli-Synode, die die Frauenordination ablehnten. Die St. Pauli-Synode ist eine Organisation von finnischen konfessionell-lutherischen Pastoren und Laien, die sich 1975 gegründet hat, um sich gegen die Frauenordination und andere Abweichungen von biblischer Lehre und Praxis in der finnischen Kirche einzusetzen.

76 WA 40.I, 441,30-31: In eo [Locus Iustificacionis] enim comprehenduntur omnes alii fidei nostrae articuli eoque salvo salvi sunt et reliqui.

77 Die folgende Zusammenfassung basiert auf Tuomo Mannermaa: *Nykyinen vaihe keskustekussa pappisviran avaamisesta naisille* [Der derzeitige Stand der Diskussion über die Öffnung des Pastorenamts für Frauen], Theologinen Aikakauskirja 90 (1985), 46-49.

Damals antwortete Anssi Simojoki auf Mannermaa. Da ihre langwierige Diskussion hier nicht detailliert betrachtet werden kann, werde ich einige relevante Schlußfolgerungen skizzieren. Bei der Suche nach Ursachen für Mannermaas geänderten Standpunkt bringt Simojoki vor, daß sie beide hinsichtlich der göttlichen Einsetzung des Amtes übereinstimmen, wie es festgehalten wurde in dem sogenannten Ilkko I Seminar.⁷⁸ Die Öffnung des pastoralen Amtes für Frauen zeige dagegen, daß das Amt die heilsgeschichtliche Gestalt, die es im Wort hat, vermissen lasse.⁷⁹ Dazu sei der juristische Aspekt des Amtes mißachtet.⁸⁰

Dieselben Unzulänglichkeiten treten bei Mannermaas Rechtfertigungslehre auf. Er übergeht Christi heilsgeschichtliche Bedeutung und meidet den juristischen Charakter von der Rechtfertigung.⁸¹ Im Rückblick erscheint es so, als ob Mannermaas schrittweise Hinwendung zur Frauenordination mit seiner Rechtfertigungslehre begonnen hat. Die Dozentin Eeva Martikainen hat anscheinend Mannermaa überzeugt, mit ihr für die Frauenordination einzutreten, indem sie seiner Interpretation der Rechtfertigungslehre beipflichtete.⁸² Inzwischen kann nichts mehr getan werden. Die Schlacht von Waterloo wurde bereits gekämpft und verloren. Mannermaas Bestrebungen, seine Position zu verteidigen, deuten nur auf das Ausmaß seiner Niederlage hin.⁸³ Ironischerweise endete diese Diskussion um die Öffnung des pastoralen Amtes für Frauen damit, daß Simojoki Mannermaa für seine Arbeit *In ipsa fide Christus adest* (Der im Glauben gegenwärtige Christus) lobte.⁸⁴ Diese Arbeit jedoch besie-

78 Dies war eine von einer Reihe von Diskussionen aus den frühen 1980ern über die Frage von Amt und Frauenordination. Sie wurden von der finnischen Kirche organisiert, wobei Vertreter beider Seiten berücksichtigt wurden.

79 Anssi Simojoki: *Distinktiot, teksti ja empirinen Luther: Vastaus prof. Tuomo Mannermaalle* [Unterscheidungen, der Text und der empirische Luther: Eine Antwort auf Prof. Tuomo Mannermaa], *Teologinen Aikakauskirja* 90 (1985), 298.

80 Anssi Simojoki: *Evankeliumi ja oikeus? Vastaus prof. Tuomo Mannermaalle* [Evangelium und Rechtsprechung? Eine Antwort auf Prof. Tuomo Mannermaa], *Teologinen Aikakauskirja* 90 (1985), 478.

81 A.a.O., 344.

82 Siehe Eeva Martikainen: *Lain ja evankeliumin erottaminen luterilaisen opin ja Raamatun tukinnan peruskriteerinä* [Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als grundsätzliches Kriterium von lutherischer Lehre und biblischer Auslegung], *Teologinen Aikakauskirja* 88 (1983), 5-16. Ihr Artikel antizipierte Mannermaas späteres Abfallen.

83 Ich werde mich auf ein Beispiel beschränken. Simojoki kritisierte, daß Mannermaa die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium einerseits und Liebe und Glaube andererseits ausdrücklich auf die Ordinationsfrage angewandt hat; siehe Anssi Simojoki: *Virkakeskustelun nykyinen vaihe: Puheenvuoro prof. Tuomo Mannermaalle* [Der derzeitige Stand der Diskussion um das Amt: Ein Anfrage an Prof. Tuomo Mannermaa], *Teologinen Aikakauskirja* 90 (1985), 128-129. Mannermaa antwortete seinerseits Simojoki, indem er triumphierend bewies, daß Gesetz und Evangelium, Glaube und Liebe allgemein unterschieden werden können; siehe Mannermaa: *Kekustelu naiseta ja kirkon virasta jatkuu*, 130-133. Meines Erachtens wurde die ganze Diskussion von Anfang an bewußt verdorben.

84 Anssi Simojoki: *Kumpi olikaan vastauksen verkaa? Vastaus prof. Tuomo Mannermaalle* [Wer schuldet nun wem eine Antwort? Eine Antwort auf Prof. Mannermaa], *Teologinen Aikakauskirja* 91 (1986), 286. Dennoch muß man nicht über die Aussage diskutieren, daß „in der Arbeit [mit den o.g. Vorbehalten] der angebliche Gegensatz von Luthertum und lutherischen Pietismus, der in der Theologie seit Ritschls Untersuchungen vertreten worden ist, wirklich beseitigt wurde.“

gelte das Schicksal der unapostolischen Entscheidung für die Frauenordination in der Lutherischen Kirche Finnlands.⁸⁵

V. Fazit

Wir sehen also, daß in der Rechtfertigungslehre „alle anderen Artikel unseres Glaubens umfaßt sind.“ In ökumenischen Dialogen konnten Lutheraner niemals auch nur die geringsten Kompromisse hinsichtlich der Rechtfertigungslehre zulassen, weil sie der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*⁸⁶ ist und bleiben wird. Daher kann und darf das *unio*-Konzept (wie es von Mannermaa interpretiert wird) – trotz dessen unbestreitbarer Verdienste – nicht für den Ausweg aus der Sackgasse gehalten werden, in der sich der lutherisch-katholische Dialog verfahren hat. Im Namen des genuinen Luthertums müssen wir fragen, ob das Heil der Menschen ganz und allein von der vollkommenen Gerechtigkeit abhängt, die Christus erworben hat und die dem Sünder als Geschenk nur durch Glauben gegeben wird. Mannermaas Lutherschule bedarf einer Reformation in Übereinstimmung mit der Konkordienformel. Ansonsten kann sie weder Erbe Luthers noch des Luthertums sein.

85 Die Synode der Kirche Finnlands führte 1986 die Frauenordination ein. Die ersten Ordinationen von Frauen fanden 1988 statt.

86 [Der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt.]

Ralf-Thomas Klein:

Theologie – von Gott gelehrt

„Theologia a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit“ – zu Ursprung und Wirkungsgeschichte einer ökumenisch rezipierten Beschreibung der Theologie

1. Eine ökumenisch rezipierte Beschreibung der Theologie

Was ist der Gegenstand der Theologie? Was ist ihre Erkenntnisgrundlage? Was ist ihr Ziel? Diese Fragen werden diskutiert, seit es Theologie gibt. Ein lateinischer Merksatz, der mit der Klangähnlichkeit von docere (lehren) und ducere (führen) spielt, formuliert eine grifflige Antwort: „Theologia a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit – Theologie wird von Gott gelehrt, sie lehrt Gott, sie führt zu Gott.“¹ Erkenntnisgrundlage der Theologie ist Gottes Offenbarung, ihr Gegenstand ist Gott, ihr Ziel ist es, Menschen zu Gott zu führen.

Das Theologieverständnis, das in diesem Merksatz prägnant formuliert wird, hat – bis heute – Zustimmung über Konfessions- und Ländergrenzen hinweg gefunden. So hält der reformierte holländische Theologe Hendrikus Berkhof die Formulierung für eine zutreffende klassische Definition der Theologie,² der aus Siebenbürgen gebürtige Jesuit Donath Hercsik führt das Wortspiel an, um den Aspekt hervorzuheben, daß Theologie „Gott zu ihrem Gegenstand und Prinzip“ hat³, der aus Honduras stammende Baptist Oscar Garcia-Johnson zitiert es als einen Orientierungspunkt für eine postmoderne „Latino/a theology“⁴, und der reformierte amerikanische Theologe Kelly M. Kopic äußert begeistert: „Wir anerkennen mit Freuden dieses Axiom, das von dem brillianten mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin abgeleitet wurde.“⁵ Erst unlängst hat der deutsche Lutheraner Reinhard Slenczka anhand einer Entfaltung dieses Sat-

- 1 Gelegentlich werden die ersten beiden Glieder des Satzes in umgekehrter Reihenfolge zitiert: „Theologia Deum docet, a Deo docetur, ad Deum ducit.“ So etwa Oliver Alozie *Onwubiko*, *Theory and Practice of Inculturation: An African Perspective*, Enugu, [Nigeria]: SNAAP Press, 1992, S. ii: “A Scholastic Medieval adage has this to say about theology – ‘theology teaches of God, is taught by God and leads to God’, (Theologia Deum docet, a Deo docetur, ad Deum ducit).” Ebenso James *Moffat*, *The theology of the Gospels*, New York: C. Scribner’s sons, 1913, S. 39.
- 2 Hendrikus *Berkhof*, *Christelijk geloof*, Kampen: Kok, ⁹2007 (erste Auflage 1973), S. 28 (englische Ausgabe: *Christian Faith*, Eerdmans Publishing, 1991, S. 31).
- 3 Donath *Hercsik*, *Die Grundlagen unseres Glaubens: eine theologische Prinzipienlehre*, (Band 15 von *Theologie, Forschung und Wissenschaft*), LIT Verlag Münster, 2005, S. 2.
- 4 Oscar *Garcia-Johnson*, *The Mestizo/a Community of the Spirit: A Postmodern Latino/a Ecclesiology* (Band 105 Princeton Theological Monograph Series), Wipf and Stock Publishers, 2009, S. 70. Ebenso S. X: “The insisting question behind our theological reflections is *how can (Latino/a) theology function as Theologia a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit.*” (Hervorhebung im Original)
- 5 “We recognize and delight in the axiom drawn from the brilliant medieval theologian Thomas Aquinas.” Kelly M. *Kopic*, *A Little Book for New Theologians: Why and How to Study Theology*, InterVarsity Press, 2012, S. 36.

zes eine Antwort auf die Frage „Was ist Theologie?“ gegeben.⁶ Die Beispiele ließen sich vermehren.

Da die meisten Autoren, die die beliebte Formel zitieren, Angaben zu ihrer Herkunft machen, kann der Eindruck entstehen, daß geklärt sei, wer ihr Urheber ist. Ich werde aber im Folgenden erläutern, warum dieser Eindruck täuscht. Nachdem ich die Fehler oder Grenzen der bisherigen Versuche einer Verortung aufgezeigt habe, werde ich eine eigene These zur Herkunft dieser Beschreibung von Theologie vorlegen und dann einige Anmerkungen zu ihrer Wirkungsgeschichte anschließen.

2. Ein klassisches Zitat mit unklarer Herkunft

Die Angaben zur Herkunft des Merksatzes lassen sich in vier Gruppen einteilen: (1) eine Reihe von Autoren macht gar keine genauen Angaben und spricht nur ganz allgemein von einem alten Spruch, dessen Ursprung man meist im Mittelalter vermutet⁷; (2) einige halten Albertus Magnus für die ursprüngliche Quelle, wenn eine konkrete Stelle genannt wird, dann der Sentenzenkommentar, lib.1, dist. 1, art.2.⁸; (3) zahlreiche Autoren geben ohne nähere Angaben Thomas von Aquin als den Urheber an,⁹ manche nennen als Fundort die Summa theologica I, qu. 1, art. 7 oder I, qu. 1, art. 2¹⁰. (4) Als eigene

6 Reinhard *Slenczka*, Theologie in der Nachfolge Jesu Christi, in: Kerygma und Dogma, 2013 (Band 59, Ausgabe 3), S. 193-206.

7 Matthias Joseph *Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd.1, Freiburg: Herder 1873, S. 1: "So läßt sich die volle Tragweite des Namens und der volle göttliche Charakter der mit ihm bezeichneten Lehre in dem alten Spruch ausdrücken: Theologia Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit."

Ähnlich Regis J. *Armstrong*, O.F.M.Cap., Francis of Assisi and the Prism of Theologizing, in: Collectanea Franciscana 65 (1995), S. 83; John *Fearns*, Presidential address, in: Proceedings of the Catholic Theological Society of America 8 (1953), S. 176; The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church, Band 14, Hrsg. Charles George *Herbermann* et al., Robert Appleton Company, 1912, S. 580. In diese Gruppe gehören auch *Berkhof*, *Hercsik* und *Garcia-Johnson* (s. Anm. 2-4).

8 So *Slenczka*, a.a.O.; Leonhard Clemons *Schmitt*, Die Construction des theologischen Beweises: mit besonderer Rücksicht auf die spekulative Entwicklung der Theologie in der Gegenwart, Bamberg: Lachmüller, 1836, S. 28; ohne genaue Fundstelle: Adolphe Tanqueray, Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis, Bd.1, Rom, 1819/21, S. 3; James Michael *Lee*, The Shape of Religious Instruction: A Social-science Approach, Mishawaka, IN, 1971, S. 105.

9 So etwa Richard A. *Muller*, Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology, Baker, 1996, S. 229; Gerhardus *Vos*, Biblical theology, Grand Rapids: Eerdmans 1971 (1. Aufl. 1948), S. v und S. 27; Sinclair *Ferguson*, The Holy Spirit, Downers Grove Il.: Inter Varsity, 1996, S. 13; Louis *Berkhof*, Systematic Theology, Grand Rapids: Eerdmans, 1996, S. 39; John Theodore *Mueller*, Christian Dogmatics, St. Louis: Concordia, 1938, S. 30; Franz *Pieper*, Christliche Dogmatik, Bd. 1, St. Louis: Concordia, 1924, S. 44.

10 Albert *Knoll*, Institutiones theologiae seu dogmaticae generalis seu fundamentalis, Turin, 1861, S. 4, Anm. 5 nennt S.Th. I qu. 1. art. 7; ebenso Abraham *Kuruvilla*, Privilege the Text!: A Theological Hermeneutic for Preaching, Moody Publishers, 2013, S. 30; Conr. Eugen Franz *Rosshirt*, Aeussere Encyclopädie des Kirchenrechts oder die Haupt- und Hilfswissenschaften des Kirchenrechts, Heidelberg: Georg *Weiss*, 1865, S.31 gibt als Fundstelle S.Th. I, qu.1 art. 2 an; ebenso Andreas Gottlob *Rudelbach*, „Über den Begriff der Theologie und den der neutestamentlichen Isagogik“, Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, 1848, S. 5, Anm.2.

Gruppe werde ich die Schriften aus dem 17. und 18. Jh. behandeln, die den Satz anführen. Sie dienen zum Teil den Autoren von Gruppen (2) und (3) als Beleg für ihre Angaben und sind, wie sich zeigen wird, der erfolgsversprechendste Ort für eine Suche nach der Herkunft des Zitats.

Eine Sonderstellung nimmt die „Katholische Glaubenskunde“ des österreichischen Dogmatikers Matthias Premm ein, die – irrigerweise – behauptet: „Packend umschreibt Augustinus den Begriff Theologie mit den Worten: ‚Deum docet, a Deo docetur, ad Deum ducit‘ (De civ. Dei 8,1).“¹¹ Wie der Irrtum zustande kam, ist für mich im Gegensatz zu den anderen Positionen nicht rekonstruierbar, man sucht aber den zitierten Satz an der angegebenen Stelle vergeblich.

Gruppe (1) läßt die Frage nach der Herkunft offen und wäre erst dann die beste Option, wenn alle anderen Möglichkeiten sich als falsch erwiesen haben. Ich werde diese Position daher zunächst zurückstellen.

Gruppe (2) glaubt zu wissen, daß Albert der Große der Autor des Merksatzes ist. In der von ihnen angeführte Stelle in seinem Sentenzenkommentar lib.1, dist. 1, art. 2 behandelt Albert die Frage, was der Gegenstand der Theologie sei: Ihr Gegenstand sei einerseits alles, was zur Glückseligkeit dient, andererseits die Inhalte des christlichen Glaubens, wie „daß Gott wahrhaftig ist, daß Gott existiert, daß die Heilige Schrift vom heiligen Geist hervorgebracht wurde.“¹² Der Gedanke, daß das Ziel der Theologie ist, den Menschen zur Vereinigung mit Gott und damit zur Glückseligkeit zu führen, wird von Albert erst in lib.1, dist. 1, art. 4 entfaltet, kann hier aber als implizit vorhanden betrachtet werden. Das Verständnis, daß Theologie Gott zum Gegenstand hat und zu ihm führen soll, und daß sie dazu von der Offenbarung Gottes ausgehen muß, kann sich also durchaus auf Albert berufen. Der Merksatz selbst ist aber weder ganz, noch teilweise an der angegebenen Stelle oder anderswo bei ihm zu finden.

Ein ähnlicher Befund ergibt sich für Gruppe (3): In der Summa theologica I, qu. 1, art. 7 wird die Frage, ob Gott der Gegenstand der Theologie ist, bejahend beantwortet. Als Prinzipien der Theologie werden die Glaubensartikel benannt, in art. 8 wird dann erläutert, daß diese auf der Heiligen Schrift und damit auf göttlicher Offenbarung beruhen. Man kann also das „von Gott gelehrt (a Deo docetur)“ und das „lehrt Gott (Deum docet)“ inhaltlich in der angegebenen Stelle finden, die Worte findet man aber nicht.

In Summa theologica I, 1, 2 wird die Frage verhandelt, ob die Theologie eine Wissenschaft sei. In diesem Zusammenhang wird festgestellt, daß die Theologie auf die Glaubensartikel zurückgeht, die von Gott offenbart sind. Inhaltlich läßt sich so zwar das „von Gott gelehrt“ finden, ansonsten ist art. 2 von unserem Merksatz weiter entfernt als art.7. Ich vermute daher, daß die Stellenbezeichnung irrigerweise von der gleichlautenden Albert-Quellenangabe (1,1,2) eingedrungen ist.

11 Matthias Premm, *Katholische Glaubenskunde*, Bd. 1: Gott der einwesentliche und dreipersönliche Schöpfer des Alls, Herder, 1951, S. 10.

12 Augustus Borgnet (Hrsg.), *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, Bd. 25, Paris, 1893, S. 16.

Da nirgends andere Fundstellen für Thomas angegeben werden, muß man davon ausgehen, daß die Autoren, die Thomas ohne genaue Belegstelle als Quelle angeben, direkt oder indirekt von Texten abhängig sind, die das Zitat – irrtümlich – in der *Summa theologica* vermuten.

Damit fällt (2) und (3) als befriedigende Lösung aus. Es ist zu vermuten, daß diese Entdeckung der Grund ist, daß Gruppe (1) auf eine Zuschreibung des Satzes zu einem konkreten Autor verzichtet. Die meisten Autoren dieser Gruppe machen keine Angaben darüber, warum sie die Zuordnungen zu Thomas und Albert nicht übernehmen. Es muß daher Spekulation bleiben, ob ihnen die Zuordnungen nicht bekannt waren, oder sie von ihnen als falsch erkannt wurden. Nur Hercsik stellt ausdrücklich fest: „Die Redewendung findet sich in der vorliegenden Form bei keinem mittelalterlichen Schriftsteller.“¹³ Da in der Literatur außer den irrigen Stellenangaben bei Thomas und Albert bisher kein anderer Hinweis auf einen mittelalterlichen Schriftsteller gegeben wurde und ich ähnlich wie Hercsik trotz intensiver Suche nicht fündig geworden bin, schließe ich mich dieser Feststellung an. Es kann zwar nicht völlig ausgeschlossen werden, daß der Satz irgendwann doch noch bei einem Theologen des Mittelalters gefunden wird, ich halte das aber für unwahrscheinlich.

Bis hierher spricht also manches für Lösung (1), den Spruch als eine vermutlich mittelalterliche Redewendung anonymer Herkunft zu behandeln, es scheint mir aber verfrüht, sich mit diesem Ergebnis zufriedenzugeben.

3. Das Zitat in der protestantischen Scholastik

Einige Autoren verweisen als Fundort für ihre Zuordnung des Satzes zu Thomas auf Schriftsteller der nachreformatorischen Scholastik. Eine genauere Untersuchung dieser Theologen des 17. und 18. Jhs. könnte zumindest Hinweise darauf geben, wie die falschen Zuordnungen entstanden sind. Ich werde darüber hinaus Argumente vortragen, die m.E. zumindest wahrscheinlich machen, daß hier auch der Ursprung des Spruches zu finden ist.

Franz Pieper belegt seine Feststellung, daß Thomas von Aquin „bekanntlich“ von der Theologie sagt „Theologie wird von Gott gelehrt, sie lehrt Gott, sie führt zu Gott“ mit dem Hinweis auf Quenstedt, *Systema I*,¹⁴ wo sich der Satz tatsächlich findet. Quenstedt gibt die bereits bekannte „Fundstelle“ STH

13 A.a.O., Anm.9; Hercsik fährt dann fort: „Dem Wortlaut nach am nächsten kommt ihr noch Albertus Magnus in seinem Sentenzenkommentar (lib.1, dist. 1, art.2).“

14 „Theologia a Deo docetur, Deum docet, et ad Deum ducit“, Franz Pieper, *Christliche Dogmatik*, Bd. 1, St. Louis: Concordia, 1924, S. 44, der Hinweis auf Quenstedt in Anm. 163. Ähnlich Thomas Heinrich Curran, *Doctrine and Speculation in Schleiermacher's Glaubenslehre*, Walter de Gruyter (Band 61 von Theologische Bibliothek Töpelmann), 1994, S. 215: „Quenstedt ... cites a beloved tag by St. Thomas Aquinas, which says that 'theology is taught by God, teaches God and leads to God.'“ Abraham Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*, New York: Scribner, 1898, S. 238 zitiert De Moor, *Comm. in Marck. T.I* p.9, der die Worte Thomas zuschreibt. Kuyper fährt dann fort: „Since, however, he does not name the place, where he found this citation, it is not to be verified.“

I, qu.1, art.7 an.¹⁵ Einen Hinweis darauf, daß er selbst das Zitat samt Quellenangabe von einem anderen Verfasser übernommen hätte, gibt er nicht. Das gilt auch – mit einer Ausnahme – für die anderen Autoren dieser Zeit. Hinweise auf literarische Abhängigkeiten und den mutmaßlichen Ursprung des Satzes können also nur gewonnen werden, indem man die Textvarianten vergleicht und das jeweilige Erscheinungsjahr der Werke, die den Satz vortragen.

Vergleicht man den Lutheraner Quenstedt (1685) mit dem Reformierten Turretini (1679), der den Satz ebenfalls zitiert, so fällt eine fast wörtliche Übereinstimmung auf: Für Turretini beinhaltet ein angemessenes Verständnis des Wortes „Theologie“, daß man darunter sowohl die Rede Gottes als auch die Rede über Gott versteht. Beides muß miteinander verbunden sein, denn „wir können nicht ohne Gott über Gott reden, sodaß mit ‚Lehre (doctrina)‘ das bezeichnet wird, was von Gott seinen Ursprung hat, was von Gott als Gegenstand handelt und was auf Gott als Ziel gerichtet ist und zu Gott führt. Was Thomas 1a 1ae q. 7 gut ausdrückt: ‚Theologie wird von Gott gelehrt, sie lehrt Gott, sie führt zu Gott.‘“¹⁶ Quenstedt ersetzt „doctrina“ (Lehre) durch „theologia“ (Theologie), folgt aber sonst Turretini, der demnach seine Vorlage gewesen sein dürfte.¹⁷

Der erste Teil der zitierten Ausführungen Turretinis findet sich fast wörtlich bereits bei Friedrich Spanheim (1652)¹⁸, nicht allerdings der Merksatz mit dem Hinweis auf Thomas. Das bei Turretini (und Quenstedt) formulierte Verständnis von Erkenntnisgrund, Gegenstand und Ziel der Theologie konnte offensichtlich im 17. Jh. breite Zustimmung finden, und zwar sowohl bei reformierten Theologen, als auch bei lutherischen. Woher aber stammt der grifflige Merksatz und dessen Zuordnung zu Thomas (oder Albert)?

15 Johann Andreas *Quenstedt*, *Theologia Didactico-Polemica*, Wittenberg, 1691 (1. Aufl. 1685), S. 1.

16 François *Turretini*, *Institutio Theologiae Elencticae*, Turin, 1679, S. 2: Ut notetur doctrina, quae originaliter est a Deo, obiectivè de Deo agit, & terminativè in Deum fertur, & ad Deum ducit, quod non malè Thomas 1a 1ae q.7. exprimit, *Theologia à Deo docetur, Deum docet, & ad Deum ducit.*

17 A.a.O., S.1: „Der Name Theologie wird zu Recht von dem Wort ‘Gott’ abgeleitet, denn 1. hat sie in Gott ihren Ursprung, 2. handelt sie von Gott als ihrem Gegenstand, 3. ist sie auf Gott als ihr Ziel ausgerichtet und 4. führt sie den Menschen zu Gott. Daher sagt Thomas, *Summa Theologica* I, qu.1, art.7: ‚Theologie wird von Gott gelehrt, sie lehrt Gott und sie führt zu Gott.‘“ (*Theologia rectè à DEO denominatur, quia 1. originaliter à Deo est, 2. obiectivè de Deo agit, 3. terminativè in Deum fertur, & 4. effectivè, hominem ad Deum ducit. Hinc Thomas parte 1. summae quaest. 1. artic. 7. Theologia à Deo docetur, Deum docet, & ad Deum ducit.*)

18 Friedrich *Spanheim*, *Disputationes Theologicae*, Genf, 1652, S. 1: „Die Bedeutung dieses Namens (Theologie) ist umfassend und angemessen aufgefaßt so, daß er sowohl die Rede Gottes als auch die Rede über Gott bezeichnet, d.h. die Lehre, die sowohl von Gott ihren Ursprung hat, als auch von Gott und den göttlichen Dingen als Gegenstand handelt und die auf Gott als ihr Ziel gerichtet ist und zu Gott führt“ (*Significatio nominis istius complex & adaequata, ut denotet & sermonem Dei & sermonem de Deo simul, hoc est, doctrinam quae & originaliter à Deo est, & obiectivè de Deo ac divinis agit, & terminativè in Deum fertur, & effectivè hominem ad Deum ducit.*)

4. Johann Gerhard als Urheber des Merkspruchs

Die übrigen Theologen des 17. Jhs., bei denen sich der Satz findet, zitieren ihn ohne Quellenangabe,¹⁹ mit zwei Ausnahmen: Johann Gerhard (1625) und Philipp Jakob Spener (1680), der sich ausdrücklich auf Gerhard beruft. Dieser ist damit die früheste uns greifbare Quelle für den Merkspruch. Johann Gerhard, „der Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie“²⁰, ergänzte 1625 ein „Prooemium de natura theologiae“ (Vorwort über das Wesen der Theologie) zu seinen 9 Bänden der 1610–1622 erschienenen „Loci Theologici“. Gerhard erklärt, daß „Theologie“ ihren Namen von „Gott (theos)“ erhalten hat und zwar aus drei Gründen: „1. wegen der grundlegenden Wirkursache, weil sie eine Lehre ist, die von Gott offenbart wurde; 2. besonders wegen ihrer Materie oder wegen ihrem Gegenstand, weil sie von Gott und den göttlichen Dingen handelt; 3. wegen ihrem Ziel und ihrem Ergebnis, weil sie göttliche Menschen oder ‚Teilhaber der göttlichen Natur‘ hervorbringt, 2. Petr. 1, 4. Schön [sagt dies] Thomas p. 1 q. 1 art. 7 und Albert 1 sent dist. 1 art. 2. Die Theologie wird von Gott gelehrt, lehrt Gott und führt zu Gott, weshalb sie zu Recht ihren Namen von Gott empfängt.“²¹

Unser Merksatz, der hier erstmals greifbar wird, faßt die Ausführungen Gerhards über Gott als Urheber, Gegenstand und Ziel der Theologie prägnant zusammen. Von späteren Autoren wurden die Worte „Schön [sagt dies] Thomas p. 1 q. 1 art. 7 und Albert 1 sent dist. 1 art. 2“ offenbar auf den nachfolgenden Merksatz bezogen. Das ist aber nicht die einzige Möglichkeit, diesen Hinweis zu verstehen. Er kann durchaus auch so gemeint sein, daß das *vorher* ausgeführte schon von Thomas und Albert treffend erläutert wurde.

Für diese Interpretation spricht erstens die Tatsache, daß Gerhard sowohl Thomas als auch Albert nennt. Sollte er wirklich behaupten wollen, daß sich der gleiche einprägsame Spruch bei beiden Autoren findet? In der späteren Überlieferungsgeschichte wird als Fundstelle immer nur Thomas oder Albert angegeben, was auch plausibler wäre. Die einzige Ausnahme – soweit ich sehen kann bis heute – ist Stephan Wiest (1782), der im Gegensatz zu

19 Abraham Calov, *Systema Locorum Theologicorum* Bd.1, Wittenberg, 1655, S. 10 bringt einen leicht abgewandelten Wortlaut: „à Deo est, de Deo docet, & ad Deum ducit“; Bartholomaeus Anhorn von Hartwiss, *Theatrum concionum sacrarum topicum*, Bd. 1, Basel, 1670, S.12; Andreas Daniel Habichhorst, Simon Hennings, *Philocalia, complectens selecta meletemata et theoremata theologica*, Rostock 1690, Loc.I, Sect. I.

20 So die Einschätzung von Johann Anselm Steiger, *Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.

21 S. 1: „1. ratione causae efficientis principalis, quia est doctrina divinitus patefacta. 2. et quidem cumprimis ratione materiae sive objecti, quia de Deo et rebus divinis tractat 3. ratione finis et effectus, quia homines divinos, sive naturae divinae consortes facit 2. Petr. 1 v. 4. Pulchre Thomas p. 1 q. 1 art. 7 et Albertus 1 sent dist. 1 art. 2. Theologia a Deo docetur, Deum docet et ad Deum ducit, quare a Deo recte denominationem accepit.“

anderen Autoren den ganzen Abschnitt wörtlich von Gerhard übernommen hat.²²

Wenn Gerhard nicht nur die früheste uns bekannte Fundstelle ist, sondern – wie ich argumentieren werde – tatsächlich der erste, der den Merksatz publiziert hat, dann wäre es zweitens unbegreiflich, wie er zu dieser falschen Behauptung gekommen ist, da er nirgends bei Thomas oder Albert diese Formulierung finden konnte. Die naheliegende Annahme scheint mir daher zu sein, daß Gerhard sich für den *Inhalt* des von ihm Gesagten auf zwei große Theologen des Mittelalters beruft. Er will nicht behaupten, daß der Wortlaut des nachfolgenden Merkspruchs sich bei jedem von ihnen findet.

Für das Auftauchen des Spruches bei Gerhard sind drei Erklärungen denkbar: (i) Gerhard hat den Satz samt irriger Quellenangabe aus einer anderen – uns unbekanntem – Schrift übernommen; (ii) er hat ihn aus einer mündlichen Überlieferung aufgegriffen; (iii) er hat den Merksatz selbst formuliert.

Möglichkeit (i) kann natürlich nicht ausgeschlossen werden, ist aber unwahrscheinlich. Der Ort, an dem die Formel im 17. und 18. Jh. auftaucht, ist die Reflexion über den Theologiebegriff, meist in den Prolegomena einer systematischen Darstellung der Theologie. Die protestantischen Lehrdarstellungen vor Gerhard sind nun aber nicht sehr zahlreich und bringen – wenn überhaupt – nur eine sehr kurze Reflexion über das Wesen der Theologie. Und weder Melancthon,²³ noch Chemnitz,²⁴ Hafenerffer²⁵ oder Keckermann²⁶ zitieren den gesuchten Satz. Calixt²⁷ veröffentlichte während des Erscheinens der „Loci theologici“ 1619 seine „Epitome Theologiae“, der er Prolegomena voranstellte, die eine Reflexion des Theologiebegriffs enthalten. Möglicherweise hat dies Gerhard angeregt, auch seinen „Loci“ noch ein Vorwort hinzuzufügen.²⁸ Inhaltlich kommt Calixts Definition der Theologie der Gerhards durchaus nahe: Theologie hat die Aufgabe zu lehren, wie man zum ewigen Leben gelangt, und erhält die notwendige Kenntnis dazu aus der göttlichen Offenbarung in der Heiligen Schrift.²⁹ Man kann also *inhaltlich* das „ad Deum

22 Stephan *Wiest*, *Institutiones Theologicae*, Bd 1, Eichstätt, 1782, S. 19: Pulchre S. THOMAS (t), et ALBERTUS observant (v) Theologia a Deo docetur, Deum docet, et ad Deum ducit, quare a Deo recte denominationem accipit.“ Anm: „(t) P. I. Q. I. art. 7. (v) Lib. i. Sentent. distinct. 1. art. 2.“ Wiest fügt in Gerhards Text lediglich nach „Albertus“ „observant“ ein. Es kann übersetzt werden: „Schön stellen S. Thomas und Albert fest: ...“ Die Formulierung „observat/observant“ kann bei Wiest ein Zitat einleiten, meist ist dies aber nicht der Fall. Es muß daher offen bleiben, ob er annahm, daß der folgende Satz wörtlich an den angegebenen Stellen zu finden sei.

23 Philipp *Melancthon*, *Loci communes theologici*, Basel, 1546.

24 Martin *Chemnitz*, *Locorum theologicorum*, Bd.1, Frankfurt, 1599 (1.Aufl. 1591).

25 Matthias *Hafenerffer*, *Loci theologici*, Tübingen, 1603.

26 Bartholomäus *Keckermann*, *Systema S.S Theologiae*, Hanau, 1602.

27 Georg *Calixt*, *Epitome Theologiae*, Helmstedt, 1661 (1.Aufl. 1619).

28 So jedenfalls Johannes *Wallmann*, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, Tübingen, 1961, S. 8, Anm. 1.

29 A.a.O., S. 40: „Theologia est habitus intellectus practicus docens è revelationè divinà sacris literis comprehensà & testimonio veteris Ecclesiae comprobatà, quomodo ad aeternam vitam perveniendum sit.“

ducit“ (sie führt zu Gott) ebenso wie das „a Deo docetur“ (sie wird von Gott gelehrt) entdecken, aber auch hier findet man eben nicht die grifflige Formel, auf die es bei Gerhard gebracht ist. Ich halte es daher für so gut wie sicher, daß Gerhard den Satz nicht bei einem protestantischen Autor entdeckt hat.

Daß Gerhard das Zitat aus der Schrift eines *katholischen* Theologen entnommen hat, ist nicht unmöglich, es wäre dann aber doch erstaunlich, daß der Satz im 17. und 18. Jh. zwar immer wieder von protestantischen Theologen aufgegriffen wird, aber erst 1782 von Stephan Wiest – also ca. 160 Jahre nach Gerhard – bei einem katholischen Autor zu greifen ist, der zudem eindeutig von diesem abhängig ist. Sollte der Merkspruch auf eine schriftliche oder mündliche Überlieferung katholischer Provenienz zurückgehen, wäre eigentlich ein anderer Befund zu erwarten.

Es bleiben also Möglichkeit (ii) und (iii): Gerhard hat den Satz entweder selbst geprägt oder als einen mündlich überlieferten Merkspruch, der sich im Studienbetrieb evangelischer Fakultäten gebildet haben könnte, erstmals in eine veröffentlichte theologische Abhandlung aufgenommen. In beiden Fällen wäre er als der Autor zu betrachten, der die prägnante Formulierung des zugrunde liegenden Theologieverständnisses erstmals publiziert hat. Meine These ist also, daß Johann Gerhard mit großer Wahrscheinlichkeit derjenige ist, der den Satz in die theologische Literatur eingeführt hat.

5. Die Wirkungsgeschichte der Formel

Gerhards Auffassung, daß Theologie Gott zum Gegenstand hat, daß ihre Erkenntnisgrundlage Gottes Offenbarung ist und ihr Ziel, den Menschen zu Gott zu führen, spiegelt nicht nur einen breiten Konsens im 17. Jh. wider, sie hat ihre Wurzeln bereits im Mittelalter. Wenn Gerhard sich auf Thomas und Albert beruft, dann ist dies sachlich berechtigt. Durch den ausdrücklichen Verweis auf diese beiden prominenten mittelalterlichen Autoren dokumentiert er, daß die noch relativ junge evangelische Theologie mit ihrem Theologieverständnis in einer Kontinuitätslinie steht, die bis zu den Wurzeln dieser Disziplin als Wissenschaft zurückreicht. Dies dürfte neben der griffligen Formulierung des Merksatzes zu dessen Rezeption in der protestantischen Scholastik beigetragen haben.

Die Autoren des 17. und 18. Jhs. haben das Zitat meist nicht verwendet, um konkurrierende Auffassungen zu bekämpfen, dazu dürften die hinter dem Satz stehenden Überzeugungen zu sehr Konsens gewesen sein.³⁰ Nur Spener zitiert sie 1680 im sogenannten ersten pietistischen Streit gegen Dilfeld in seiner Schrift

30 Darüber kann auch die akademische Auseinandersetzung um den richtigen Theologiebegriff nicht hinwegtäuschen, wo man oft wenig zimperlich mit dem Kontrahenten umging. So meint zwar *Calov*, *Systema*, S. 7 und S. 9, daß diejenigen, die Theologie anders als er definieren, halluzinieren. Er bestimmt auch als Gegenstand der Theologie („*materia vel obiectum Theologiae*“) den Menschen als Sünder („*homo peccator*“, a.a.O., S. 1 und S. 5), oder im Anschluß an Luther als Subjekt der Theologie den Menschen als der Sünde angeklagten und verlorenen und Gott als den, der rechtfertigt und der der Retter des sündigen Menschen ist. („*homo peccati*

„Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen.“³¹ Es geht in diesem Streit um die Frage, ob Theologie als Wissenschaft rein mit den Mitteln der natürlichen Vernunft betrieben werden kann, wie Dilfeld dies behauptet, oder ob sie auf das Wirken des Heiligen Geistes angewiesen ist. Es geht also mit anderen Worten um das rechte Verständnis des „a Deo docetur“ (von Gott gelehrt). Spener räumt zwar ein, daß man auch ohne den Heiligen Geist den Inhalt der Schrift verstehen kann und die rechte Lehre auch mit guten Gründen verteidigen kann,³² er bestreitet aber, daß dies bereits wahre Gotteserkenntnis sei. Zur Beantwortung der Frage „Ob die Theologia allein eigentlich in jener natürlichen wissenschaft bestehe / oder ob darzu auch die Göttliche erleuchtung nöthig seye?“³³ beruft er sich u.a. auf Johann Gerhard, bei dem er den Gedanken findet, daß Theologie „mehr in reinigkeit des hertzens/ guten wercken betrachtung und erleuchtung des Heiligen Geistes/ als durch krafft unsers verstandes erlernet werde. Hieher gehöret/ was er n. 2. p. 1. anziehet aus Thoma P. 1. Q. 1. Art. 7. Theologia a DEO docetur, DEUM docet & ad DEUM ducit.“³⁴ Spener findet mit seiner Auffassung breite Zustimmung von Seiten der lutherischen Theologen,³⁵ profitiert also in der Auseinandersetzung mit Dilfeld von dem bestehenden Konsens.

Im 19.Jh. ist dieses Verständnis von Theologie allerdings überhaupt nicht mehr selbstverständlich. Nachdem eine Kritik an der Schrift als göttlicher Offenbarungsquelle bereits am Ende des 18.Jh. an Einfluß gewonnen hatte, war besonders wirkmächtig der Ansatz von Schleiermacher, der nicht mehr von der Offenbarung ausgeht, sondern vom religiösen Bewußtsein des Menschen. Religiös empfindende Menschen bilden notwendigerweise Gemeinschaften – im Falle des Christentums die Kirchen – und diese müssen geleitet werden.

reus, ac perditus, ac Deus iustificans & Salvator hominis peccatoris“, S. 6). Doch ungeachtet aller Polemik und allen Ringens um eine exakte Definition zitiert er zustimmend unseren Merksatz, da dieser zum Ausdruck bringe, daß die Theologie die anderen Disziplinen an Würde übertrifft aufgrund ihres Ursprungs, ihres Gegenstandes (obiectum) und ihres Zieles (S. 10). Obwohl er vorher den Menschen als Objekt der Theologie angegeben hat und als ihr Ziel die Hinführung des Menschen zum ewigen Heil („perductio hominis ad salutem aeternam“, S. 1), empfindet er es offenbar doch als sachgemäß, Gott als Objekt der Theologie anzugeben (der Mensch als Sünder tritt letztlich doch hinter dem rechtfertigenden Gott zurück) und das Ziel des ewigen Heils mit Gott selbst zu identifizieren, so daß das „ad Deum ducit“ dieses Ziel angemessen ausdrückt.

Noch die 1788 in Frankfurt erschienene „Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften“, Band 13, S.74 gibt als „vernünftigste“ Ableitung des Wortes „Theologie“ an, daß sie „eine Lehre sey, die von Gott handle“, und zitiert dann: „Thomas Aquinas nahm das zusammen und sagte: a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit.“

- 31 Johannes Wallmann, Spener und Dilfeld. Der Hintergrund des ersten pietistischen Streites, in: Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock: gesammelte Aufsätze, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995, S. 197-219.
- 32 Die Werke Philipp Jakob Speners, Studienausgabe, Kurt Aland und Beate Köster (Hrsg.), Band I: Die Grundschriften, Teil 2, Gießen: Brunnen, 2000, S. 41-45.
- 33 A.a.O., S. 128.
- 34 A.a.O., S. 130.
- 35 Wallmann, Spener, S. 200.

Schleiermacher definiert nun christliche Theologie als den „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.“³⁶

Es wurde zwar auch nach Schleiermacher unter z.T. heftiger Ablehnung seiner Auffassung festgehalten an Gott als Gegenstand der Theologie und der Offenbarung als ihrem Ausgangspunkt – so etwa von Karl Barth, um nur ein prominentes Beispiel zu nennen – aber wer nun die traditionelle Formel zitiert, spricht nicht mehr etwas mehr oder weniger Selbstverständliches aus, sondern beruft sich damit (implizit oder ausdrücklich) auf ein Theologieverständnis, das als die klassische Norm betrachtet wird, gegenüber der konkurrierende Auffassungen als Abweichung erscheinen.

So sieht der deutsch-dänische Theologe Andreas Gottlob Rudelbach 1848 in der von ihm zusammen mit H.E.F. Guericke herausgegebenen „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche“ zwei Ansichten von Begriff und Einteilung der Theologie sich gegenüberstehen,³⁷ „eine lebendige und eine tote“.³⁸ Letztere sieht er u.a. durch Schleiermacher repräsentiert, vor allem aber durch dessen „Schüler“ Richard Rothe, gegen dessen Theologieverständnis er „mit allen evangelisch-lutherischen Theologen ... im Namen der Offenbarung selbst“ protestiert.³⁹ Demgegenüber wurde der angemessene Begriff der Theologie „uns überliefert von den ältern lutherischen Theologen, die wenigstens bis zum Ende des 17. Jahrhunderts daran festhielten. Sie stehen damit nicht allein in der Kirche ... Es ist, um es mit einem Wort zu sagen, der Begriff, den Thomas Aquinas in seiner Summa höchst treffend so ausspricht: „Theologia a Deo docetur, Deum docet et ad Deum ducit“ (*Thomae Aquinatis Summa P.I, qu. 1, art. 2.); und es ist wohl kaum nöthig, hinzuzufügen, daß es derselbe Begriff ist, der allen erleuchteten Kirchenvätern, z. B. Irenäus, Chrysostomus, Gregorius Nazianzenus, Tertullian, Lactantius, Augustin feststand, oder wenigstens von ihnen vorausgesetzt wurde.“⁴⁰ Rudelbach reklamiert hier das Zitat als Ausdruck für das klassische Theologieverständnis, das er meint, sachlich sogar bis zu den Kirchenvätern zurückführen zu können.

Die Funktion des Zitats als Abgrenzung von anderen Theologiebegriffen wird auch bei späteren Autoren gelegentlich explizit. So zitiert der niederländische Theologe Jochem Douma den Satz, um Beschreibungen von Theologie zurückzuweisen, die nicht Gott, sondern Religion, das Christentum, die Kirche oder ähnliches ins Zentrum stellen.⁴¹ Der Amerikaner Donald Bloesch führt den

36 Friedrich Daniel *Schleiermacher*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, Berlin, 1811, S. 2.

37 Andreas Gottlob *Rudelbach*, Über den Begriff der Theologie und den der neu-testamentlichen Isagogik, Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, Leipzig, 1848, 1-58.

38 A.a.O., S. 4.

39 A.a.O., S. 19.

40 A.a.O., S. 4f.

41 "All these various formulations reveal that at its core theology deals with God. This is why we must object to descriptions of theology that, in contradiction of the term itself, place at the

Satz an, um seine Überzeugung zu untermauern, daß Theologie nicht auf Ethik beschränkt werden darf.⁴² Reinhard Slenczka beantwortet die Frage, was Theologie sei, durch eine Entfaltung des lateinischen Zitats und sieht sich dabei in Opposition zu einer Theologie, die sich „in der Immanenz“ bewegt und „sich dabei um sich selbst“ dreht.⁴³

Doch meist bleibt der abgrenzende Aspekt unthematisch. Das Zitat wird im Allgemeinen verwendet, um ein als klassisch angesehenes Verständnis von Theologie zusammenzufassen, das von der Offenbarung ausgeht und Gott als Gegenstand und Ziel der Theologie ansieht. Mit dem lateinischen Merksatz konnten sich so unterschiedliche Denker identifizieren wie der Kirchenhistoriker Philip Schaff⁴⁴, der katholische Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben,⁴⁵ der Princeton-Theologe Gerhardus Vos⁴⁶ und Karl Barths kritischer Wegbegleiter, der Religionsphilosoph und Mathematiker Heinrich Scholz, der davon überzeugt war, daß hier „das Höchste“ ausgesprochen wird, „was von einer Theologie gesagt werden kann.“⁴⁷

Auch wenn der Merksatz vermutlich nicht aus dem Mittelalter stammt, sondern erstmals von dem Lutheraner Johann Gerhard veröffentlicht wurde, läßt sich die damit ausgedrückte Auffassung durchaus auch bei Thomas von Aquin, Albertus Magnus und anderen mittelalterlichen Theologen finden. Es scheint mir daher sachlich gerechtfertigt, wenn sich nicht nur Lutheraner, sondern auch Katholiken und Theologen anderer Konfessionen darauf beziehen, weil sie hier eine prägnante Zusammenfassung eines Theologieverständnisses sehen, das bis zu den Anfängen dieser Wissenschaft zurückreicht und bis heute in ökumenischer Breite zu finden ist.

center phenomena like religion, Christianity, the Christian, the church, or the functioning of the church.” Jochem Douma, *Responsible Conduct: Principles of Christian Ethics*, trans. Nelson D. Kloosterman, Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 2003, S. 59.

42 “Another temptation on the theological road is ethicisim..... Theology cannot be confined to moral instruction, though it must certainly include an ethical dimension. Its focus should be on God himself, not so much on God in himself but to God’s action towards us in Jesus Christ. A statement of Thomas Aquinas frequently cited by Reformed and Lutheran dogmaticians in post-Reformation orthodoxy was *Theologia a Deo docetur, Deum docet, et ad Deum ducit.*” Donald G. Bloesch, *A Theology of Word & Spirit: Authority & Method in Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2005, S. 110.

43 A.a.O. (Anm. 6), S. 194f.

44 Philip Schaff, *Theological Propædæutic: a general introduction to the study of theology*, Bd. 1, New York: Scribners, 1892, S. 6.

45 S. Anm. 7.

46 Gerhardus Vos, *Biblical theology*, Grand Rapids: Eerdmans² 1971 (1. Aufl. 1948), S. v und S. 27. Schon 1915 hatte Vos’ Kollege in Princeton, der Kirchenhistoriker Frederick W. Loetscher seine Ausführungen über „Church History as a Science and as a Theological Discipline“ (*The Princeton Theological Review*, 1915, S. 1-48) mit dem Zitat des „Angelic Doctor“ abgeschlossen. Man kann vermuten, daß während der Amtszeit von Vos in Princeton (1893-1932) der Merksatz Allgemeingut war.

47 “‘Deum docet, a Deo docetur, ad Deum ducit.’ Dies ist das Höchste, was von einer Theologie gesagt werden kann: daß sie uns belehrt über Gott, daß sie sich selbst von Gott belehren läßt, und als Letztes, daß sie uns emporführt zu Gott.“ (Aus den theologischen Fragmenten seines Nachlasses, zitiert nach Herbert Luthé, *Die Religionsphilosophie von Heinrich Scholz*, München, 1961, S. 417).

Reinhard Slenczka:

Wort Gottes oder Stimme des Volkes und die neue Gnosis.

Theologische Bemerkungen zu dem Grundlagentext des Rates der EKD vom März 2015¹

„Für uns gestorben – die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi“

0 – Einleitung:

Das Thema dieses Grundlagentextes betrifft das Zentrum unseres christlichen Glaubens. Nach der Form gehört dieser Text in eine lange Reihe von öffentlichen Äußerungen der EKD zu verschiedenen aktuellen Fragen, die sowohl die christliche Gemeinde wie auch die Gesellschaft, in der sie existiert, betreffen. Daher geht es nicht allein darum, diesen immerhin mit 191 Seiten sehr umfangreichen Text zu betrachten; es kommt vielmehr auch darauf an, die Voraussetzungen zu bedenken, unter denen diese und alle anderen öffentlichen Äußerungen der Kirchenverwaltung (!) stehen. Ich werde daher in drei Abschnitten so verfahren:

Drei dogmatische Unterscheidungen und Gegensätze.

Aufbau und Inhalt des Grundlagentextes.

Drei dogmatische Sachfragen.

1 – Drei dogmatische Unterscheidungen und Gegensätze.

1) Das ungeklärte Verhältnis von geistlicher Leitung und rechtlicher Ordnung in den evangelischen Kirchen in Deutschland.

Nach der Weimarer Reichsverfassung von 1919 Art. 137, 1 und nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 Art. 149 gilt: „*Es besteht keine Staatskirche.*“ Man bezeichnet das als Trennung von Staat und Kirche. Faktisch jedoch geht es darum, daß der staatliche Summepiskopat und damit zugleich die staatliche Kirchenverwaltung ausgegliedert und den jeweiligen Landeskirchen übertragen wird. Die staatliche Kirchenverwaltung in den Konsistorien behandelte nach der klassischen Unterscheidung das „*ius*

¹ Vortrag vor der Arbeitsgemeinschaft Lebendige Gemeinde Nürnberg am 18. 06. 2015.

circa sacra“ – also die Verwaltung der äußeren rechtlichen und wirtschaftlichen Angelegenheiten der Kirche. Die Kirchen selbst unter der geistlichen Leitung waren verantwortlich für „*jus in sacris*“ – also die Verwaltung und Leitung durch das geistliche Amt, dessen Auftrag und Vollmacht durch die Gnadenmittel von Wort und Sakrament begründet, aber auch begrenzt sind. Das entspricht den Artikeln CA 5, 7,8 und besonders Artikel 28, wo es „*Von der Bischöfen Gewalt*“ – „*De potestate ecclesiastica*“ heißt, daß „*sie allein mit Lehre und Predigt von Gottes Wort und mit Handreichung der Sakramente ausgeübt wird. Denn damit werden gegeben nicht leibliche, sondern ewige Dinge und Güter; nämlich ewige Gerechtigkeit, der Heilige Geist und das ewige Leben. Diese Güter kann man anders nicht erlangen, denn durch das Amt der Predigt und die Handreichung der Sakramente*“².

Indem die staatliche Kirchenverwaltung auf die verschiedenen Landeskirchen übertragen wurde, verschwand gleichsam, und wohl auch unbemerkt, die Unterscheidung von geistlicher Autorität und weltlicher Ordnung in der Kirche. An die Stelle der obersten Kirchenleitung treten, und das gilt bis heute, Synoden, die nach dem Vorbild staatlicher Parlamente aufgebaut und zusammengesetzt sind. Theologisch gebildete und ordinierte geistliche Amtsträger sind darin in der Minderheit, in der Regel auf maximal 50 % begrenzt. Zwar gibt es konfessionelle Konvente, deren Bedeutung jedoch in dem Maße zurücktritt, wie die Bekenntnisse historisch als Glaubenszeugnisse vergangener Zeiten angesehen werden, die für die Gegenwart kaum noch Bedeutung haben, sofern sie überhaupt zur Kenntnis genommen werden.

An die Stelle der Bekenntnisbindung sind inzwischen gesellschafts- und parteipolitische Gruppierungen getreten, die mit ihren Mehrheitsentscheidungen sämtliche Sach- und Personalfragen bestimmen. So ist immer wieder und durchgehend zu beobachten, wie gesellschaftspolitische Themen in den Synoden und damit auch in den Kirchenleitungen zu Bekenntnisfragen werden, an denen sich oft genug die Geister scheiden. Die gesellschafts- und parteipolitischen Differenzen dringen damit in die kirchliche Gemeinschaft ein, die auf diese Weise oft nicht nur gefährdet, sondern zerbrochen wird.

Was für die Synoden gilt, bestimmt unvermeidlich auch sämtliche kirchliche Entscheidungsgremien bis hin zur Gemeindeebene in Kirchenvorständen. Das betrifft Sachfragen, aber natürlich auch Personalentscheidungen.

Wenn nun das demokratische Verfahren mit den notwendigen Mehrheiten für Leitung und Verwaltung der Kirche selbstverständlich erscheint, so muß doch ernsthaft gefragt und bedacht werden, ob solche Mehrheiten mit dem Wesen des christlichen Glaubens überhaupt vereinbar sind. „Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit“³ ist jedenfalls in unserer Kirche ein ungelöstes Pro-

2 BSLK 121 f.

3 Dazu: Reinhard Slenczka, Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit. Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis. In: Ders., Neues und Altes. Bd.3. 106-121. Neudeddelsau 1999.

blem, das sich auch bei diesen Texten nur zu deutlich zeigt. Die öffentliche Meinung kann doch nicht Inhalt und Kriterium für Glauben und Leben der Gemeinde Jesu Christi sein!

Ein weiteres ungelöstes strukturelles Problem der EKD besteht darin, daß sie nach wie vor eine Gemeinschaft von Bekenntnissen, aber keine Bekenntnisgemeinschaft ist. Dazu muß man wenigstens kurz an die Vorgänge im Jahr 1933 erinnern, als zum ersten Mal eine „Deutsche Evangelische Kirche“ mit der Kirchenverfassung vom 11. 7. 1933 eingeführt wurde. Diese Kirchenverfassung wurde übrigens bereits drei Tage später am 14. 7. 1933 vom Reichstag als Reichsgesetz angenommen. Vergeblich hatten Mitglieder der Erlanger Theologischen Fakultät gewarnt: *„Es gibt keine Kircheneinheit ohne Einheit der Kirchenlehre“*. Ebenso die Leipziger Fakultät mit der Erklärung: *„Wir weisen mit Ernst darauf hin, daß auch nach lutherischer Auffassung die äußere Ordnung der Kirche den Geist der Bibel und der Bekenntnisschriften nicht verleugnen darf. In letzter Stunde beschwören wir die Regierungen der deutschen Kirche, vor allem der Reichskirche ..., von der diktatorischen Handhabung des Führerprinzips auf kirchlichem Gebiet abzulassen ...“*

Ganz unabhängig von den politischen Konstellationen jener Zeit muß man sehen, wie dann andere Elemente und Interessen die Einheit auf der Grundlage von Schrift und Bekenntnis in der Kirche ersetzen. Naheliegend sind dann immer Forderungen und Erwartungen von Gesellschaft und Politik. Damals war das die Forderung: *„Ein Volk, ein Reich, ein Führer“* – also auch eine Kirche und dazu Bischöfe nach dem Führerprinzip. Heute sind das verwaltungstechnische Interessen oder auch Zwänge.

Es mag wohl unbeabsichtigt sein, doch es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß in der EKD die geistliche Wirklichkeit der Kirche mit ihren Mitteln von Amt, Wort und Sakrament keinerlei bestimmende Funktion hat. Dies aber bedeutet, daß wir es hier mit einer Zivilreligion zu tun haben, die seit alters her von der geistlichen oder biblischen Religion zu unterscheiden ist. Diese Zivilreligion, in der vor- und außerchristlichen Antike auch als „politische Theologie“ bezeichnete Größe, hat eine notwendige Aufgabe, die tragenden und verbindenden Elemente eines politischen Gemeinwesens zu sichern. Ohne Religions-einheit, und das betrifft besonders die Grundlagen von Sitte und Recht, kann es auch keine haltbare politische Gemeinschaft geben. Die lange Reihe der Denkschriften der EKD seit den sechziger Jahren sind durchgehend Beiträge zur Verständigung in gesellschaftspolitischen Kontroversfragen. Zu fragen ist jedoch, ob das zu dem Auftrag der Kirche, den sie von ihrem Herrn hat, gehört?

Vor allem aber ist auch dies zu beachten: Durch eine wie auch immer bestimmte Trennung von Staat und Kirche, damit also auch von Zivilreligion und geistlicher Religion, wird der lebendige Dreieinige Gott, an den wir glauben und den wir bekennen, nicht zu einer christlichen Privatangelegenheit oder einer der Zeit anzupassenden Erfindung von Theologen. Gott existiert, er handelt

im Kosmos, in Weltgeschichte und in unserem Leben. Das offenbart er in seinem Wort der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, und das ist nicht abhängig von unseren Erfahrungen, Einsichten und Wünschen.

2) Die Aufhebung des Schriftprinzips.

In dem vorangehenden Grundlagentext der EKD vom Mai 2014 zu dem Thema „Rechtfertigung und Freiheit“ wird dekretiert: *„Das Sola scriptura (die Schrift allein) 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 auch noch die Reformation und Gegenreformation bestimmte, funktioniert heute nicht mehr so wie im 16. Jahrhundert ... Seit dem 17. 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 auch die Frage, ob, wie und warum sola scriptura heute gelten kann“* (83 f).

Was hier als unumkehrbare geschichtliche Entwicklung postuliert wird, ist in Wahrheit ein Dogmengegensatz. Es stehen sich zwei Dogmen gegenüber, die unvereinbar sind. Dogmen aber sind nicht einfach formulierte Lehrsätze, für die Zustimmung gefordert wird, Dogmen sind vielmehr Bewußtseinsbindungen und Urteilsgrundlage. Wir glauben nicht an Dogmen, aber was wir glauben, ist Dogma; das gilt für jeden Menschen.

In diesem Dogmengegensatz geht es um die Frage, ob Gott in seinem Wort handelndes Subjekt ist, oder ob Theologie und Theologen das bestimmende Subjekt für das sind, was als Gottes Wort anzusehen ist und Geltung hat.

Der gesamtchristliche (katholische) Konsens besteht in der Überzeugung, daß die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments Wort Gottes ist. Gott gibt sich darin zu erkennen mit seinem Namen, mit seinen Taten in Schöpfung und Geschichte, mit seinem Handeln an uns Menschen und in uns Menschen.

Die Verkündigung des Wortes Gottes besteht daher auch nicht in einer Übertragung von antiken Texten in die Gegenwart. Verkündigung geschieht vielmehr „an Christi Statt“ (2 Kor 5, 20) und unter dem Anspruch und der Zusage: *„Wer euch hört, der hört mich“* (Luk 10, 16). Das Wort Gottes wirkt in Gesetz und Evangelium, in Gericht und Gnade, in Verstehen, aber auch in Verstockung. Es ist Saat des Reiches Gottes, die auf unterschiedlichen Boden fällt und daher auch in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Maße Frucht bringt oder vergeht.

Das Gegendogma ist: Die Heilige Schrift ist Gottes Wort im Menschenwort. Infolgedessen besteht die Aufgabe in Auslegung, Lehre und Verkündigung darin zu unterscheiden, was Gottes Wort für den heutigen Menschen bedeutet und was für den heutigen Menschen keine Bedeutung mehr hat. „Dieser heutige Mensch“ ist das wirksamste Dogma in Theologie und Kirche. Aber auf diese Weise, und ich sage das mit Nachdruck, tritt an die Stelle des Wortes Gottes die öffentliche Meinung: „*Vox populi – vox Dei*“.

Dafür gibt es zwei warnende biblische Beispiele: Der Priester Aaron, der unter dem Druck der Volksmeinung ein goldene Kalb als Gottesersatz macht (Ex 32, 21 ff); der König Saul, der gegen Gottes Gebot unter dem Druck der Volksmeinung handelt und bekennt: „*Ich fürchtete das Volk und gehorchte seiner Stimme*“ (1 Sam 15, 29).

Entscheidend bei diesem Dogmengegensatz ist der Subjektwechsel. Der Theologe ist nicht mehr Diener bzw. Sklave seines Herrn, wie der Apostel Paulus sich bezeichnet, sondern er ist Herr über die Schrift und entscheidet, wie sie zu verstehen und anzuwenden ist unter den wechselnden historischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter den Forderungen der öffentlichen Meinung.

Was als irreversibler Fortschritt menschlicher Geistesgeschichte ausgegeben wird, ist im Grunde ein Rückfall in den Anfang der Menschheitsgeschichte mit der Frage der Schlange: „*Ja, sollte Gott gesagt haben?*“ (1 Mos 3, 1).

3) Sind die Denkschriften etc. Ausübung des kirchlichen Lehramts?

Daß von Kirchenleitungen öffentliche Erklärungen abgegeben werden, die sich sowohl an die Gemeinden wie auch an die Öffentlichkeit richten können, ist unbestreitbar. Hirtenbriefe z. B. sind ein wichtiges Element kirchlicher Leitung, wenn in ihnen die Stimme des guten Hirten zu hören ist. – Ein Vorbild sind die 21 Briefe an Gemeinden im NT.

Als erstes Beispiel für öffentliche Erklärungen des Rates der EKD wird immer wieder auf die „*Erklärung des Rates der EKD gegenüber den Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen*“ vom 19. Oktober 1945 hingewiesen. An diesem Text ist bereits die verwirrende Unklarheit aller weiteren Erklärungen des Rates zu erkennen: Die „*Erklärung*“ wird meist als „*Stuttgarter Schuldbekennnis*“ bezeichnet. Schuldbekennnis im geistlich-kirchlichen Verständnis aber ist ein Akt von Beichte und Buße, der vor Gott und seinem beauftragten Diener geschieht. Adressat in diesem Fall war daher nicht die Öffentlichkeit, sondern andere Kirchen, die dieses Bekenntnis nicht nur empfangen, sondern auch selbst ihre Schuld bekannten.

Eine „*Schulderklärung*“ jedoch ist ein öffentlicher Akt der Selbstkritik und Unterwerfung, auf den nicht Vergebung in Christi Namen, sondern Beifall erfolgt oder aber öffentliches Mißfallen, wo sie verweigert wird.

Alle folgenden Texte dieser Art mit immer wieder verschiedenen Bezeichnungen tragen diese Ambivalenz in sich. Es können „*kirchliche Äußerungen zu Fragen von politischer Erheblichkeit*“ sein (Ludwig Raiser, 1904-1980, Präsident der EKD-Synode 1970-1973⁴), und dann handelt es sich um die Beteiligung einer gesellschaftspolitischen Gruppe neben anderen an öffentlichen Angelegenheiten. Es wäre aber durchaus auch möglich, daß die Kirche mit der Autorität des ihr aufgetragenen Wortes Gottes warnend und mahnend an die Öffentlichkeit tritt. Immerhin ist der Auftrag, den der auferstandene Herr seinen Jüngern gegeben hat, an die Völker aller Welt gerichtet, und dieser Auftrag steht unter der doppelten Verheißung: „*Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden*“ ... „*und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende*“. So besteht der Auftrag der Kirche darin, das vor Erschaffung der Welt erwählte Volk Gottes aus den Völkern der Welt zu sammeln und sie alles zu lehren, was der Herr befohlen hat (Eph 1, 4; Mat 28, 20) – also nicht Beliebiges und Zeitgemäßes, sondern Wort des Herrn.

Im Blick auf die sehr lange Reihe von Erklärungen und deren Themen wird man freilich sagen müssen, daß in keinem dieser Texte Verkündigung unter der Autorität des Wortes Gottes wahrgenommen wird. In manchen Fällen wird sogar ausdrücklich aufgehoben, was geschriebenes Wort Gottes ist. Schon aus diesem Grund können diese Texte nicht als Ausübung des kirchlichen Lehramtes verstanden werden. So wieder Ludwig Raiser: „*Vielmehr geht es immer darum, auf konkrete geschichtliche Situationen zu antworten, die als konfliktträchtig und klärungsbedürftig empfunden werden und für die ... eine kirchliche Äußerung als angebracht und hilfreich angesehen wird.*“⁵ Die Schriftgemäßheit solcher Erklärungen ist, wie Raiser schreibt, nicht nur problematisch⁶, sondern unter der Voraussetzung, daß die Heilige Schrift Gottes Wort im Menschenwort ist, eine prinzipielle Unmöglichkeit. Ob man will oder nicht, an die Stelle der Heiligen Schrift als Wort Gottes treten dann nicht nur die Meinungen von Theologen, sondern die Einsichten und Interessen gesellschaftspolitischer Mehrheiten: „*Vox populi, vox Dei*“.

Mit dieser Feststellung sind solche Erklärungen keineswegs nutzlos, aber sie sind eben nur Meinungsäußerungen und Gesprächsbeiträge einer gesellschaftlichen Organisation zu öffentlichen Angelegenheiten. Mit Kirche haben sie nur dem Namen nach zu tun; nach der Sache jedoch handelt es sich um Äußerungen der Zivilreligion. Daß nachweislich in manchen Fällen kirchenamtliche Unfehlbarkeit für diese Texte beansprucht und Kritik verdrängt und sogar bestraft wird, sei am Rande bemerkt.

4 Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd.1/1 Gütersloh 1978. 10.

5 Ebda. 18.

6 Ebda. 23.

2 – Zum Inhalt der Grundlagenerklärung: Das „Wort vom Kreuz“ – Bedeutung oder Wirkung?

Nach dem Thema „Für uns gestorben“ gehört dieser Grundlagentext des Rates der EKD zweifellos zu dem Verkündigungsauftrag, den die Kirche von ihrem Herrn bekommen hat. Dieser Verkündigungsauftrag richtet sich an die Völker aller Welt, denn Christus ist ja für die Sünde der Welt gestorben; er ist „der Welt Heiland“ (Joh 4, 42).

Für das Verständnis und das Anliegen dieses Textes finden sich klare Anhaltspunkte.

Zunächst mag man stolpern über die Wendung „Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi“. Bedeutung bezieht sich ja immer auf ein Zeichen, das verstanden bzw. verständlich zu machen ist. Das „Wort vom Kreuz“, das der Kirche zur Verkündigung aufgetragen ist, wird allerdings nicht in einer Bedeutung zum Verständnis erschlossen, sondern es hat eine Wirkung: „Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft.“ (1 Kor 1, 18).

Der Abschnitt 1.2 hat die Überschrift: „Es gibt zwei Wege, über den Kreuzestod nachzudenken“. Diese beiden Möglichkeiten werden wie folgt beschrieben: „Entweder man fragt nach dem Sterben Jesu, ohne auf die Realität seiner Auferstehung zu schauen, oder man versucht, das Zeugnis der frühen Christen über den Kreuzestod unter der Voraussetzung ihres Bekenntnisses zur Auferstehung nachzuvollziehen. Anders formuliert: Entweder nähert man sich der Kreuzigung Jesu von Nazareth allein auf der Basis der historisch plausibilisierbaren Fakten und unter Ausschluß der frühchristlichen Glaubenserfahrungen, oder man untersucht – ebenfalls mit den Mitteln der historischen Forschung und Quellenanalyse – die ältesten Zeugnisse vom Kreuzesgeschehen in ihrem Gesamtzusammenhang und auf Grund ihrer eigenen Erkenntnisvoraussetzungen.“ ... „Im folgenden wird konsequent der zweite Weg beschritten, also von den Aussagen der neutestamentlichen Zeugen ausgegangen.“

Dieser Ansatz ist ebenso weit verbreitet, wie er schwer zu durchschauen ist. Er beruht auf der Unterscheidung von historischer Tatsache und Glaubenserkenntnis der Gemeinde.

Nach diesem Ansatz kann man auf der Homepage der EKD lesen, daß *historisch* gesehen Jesus in Nazareth geboren ist und seine Eltern Maria und Joseph waren. Daß er in Bethlehem geboren sei, ist hingegen eine Glaubensaussage, die sich auf alttestamentliche Texte stützt. **Gibt es hier zwei Wahrheiten, die sogar einander widersprechen?**

Wie aber steht es dann methodisch mit der Auferstehung Jesu Christi? Historisch, also nach der Weisheit der Welt gesehen, wäre das ein Tod durch Hinrichtung; von einem leeren Grab und einer leibhaften Begegnung mit dem Auferstandenen kann daher überhaupt nicht die Rede sein. Vielmehr handelt

es sich um „*Glaubenserfahrungen*“. Warum aber bezeugen und betonen sämtliche Evangelien und der Apostel Paulus nachdrücklich, daß der auferstandene Herr leibhaftig seinen Jüngern erschienen ist? Sie bezeugen aber zugleich, daß der Auferstandene keineswegs gleich von den Jüngern erkannt wurde, sondern daß er sich zu erkennen geben mußte. Die einen glauben, die anderen zweifeln. Der Kirchenvater Athanasius hat dazu treffend bemerkt: Der Auferstandene begründet den Glauben an die Auferstehung, indem er auch die Erfüllung der Schriften des Alten Bundes aufdeckt (Luk 24, 25-27; 44-49). *Der auferstandene Herr Jesus Christus selbst erschließt die Bedeutung von Tod und Auferstehung, und das ist nicht Erfindung und Überzeugung von Menschen.* Wie alle anderen Menschen glaubten auch die Jünger Jesu, daß mit dem Tod alles aus ist. Doch mit Tod und Auferstehung Jesu Christi steht und fällt der christliche Glaube: „*Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich*“ (1 Kor 15, 14). Hier geht es nicht um unsere Einbildungen, sondern um die Tat Gottes.

So zeigt sich wieder der tiefe und verbreitete Fehler, daß nicht von Gottes Handeln, von Gottes Wort und von dem auferstandenen Herrn ausgegangen wird, vielmehr wird versucht, aus menschlichen Erfahrungen Zugänge zur Bedeutung des Evangeliums von Jesus Christus zu erschließen. Doch entsteht nicht dieser Glaube an Jesus Christus durch unsere Erkenntnis- und Verstehensfähigkeit, sondern allein durch Gottes Heiligem Geist (1 Kor 12, 1-3)? Um es ganz klar zu sagen: Der Dreieinige Gott ist nach dieser Auffassung ein Produkt menschlicher Phantasie. Das Sein Gottes und das Sein des Menschen sind nicht unterschieden. **Damit ist die Unterscheidung und das Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf aufgehoben.**

Dieser Ansatz mit der Absicht, Verstehensmöglichkeiten und Erfahrungen im Wechsel der geschichtlichen Situationen zu erschließen, ist nun das durchgehende Ziel in diesem Grundlagentext. Die Grundlage liegt also nicht in dem Handeln Gottes durch sein Wort, sondern in den Fähigkeiten von Theologen, die Bedeutung der in den Texten der Heiligen Schrift bezeugten Vorgänge im wechselnden Erfahrungshorizont von Menschen zu erschließen. Daß Glaube Gabe Gottes und Wirkung des Heiligen Geistes ist, bleibt unbeachtet, obwohl es zum Grundwissen des Katechismus gehört (3. Artikel). *Es geht nicht um Erwählung und Rettung durch Gott, sondern um Mitgliederwerbung für einen Weltanschauungsverein.*

Der umfangreiche Text ist in sechs Abschnitte mit jeweils mehreren Unterabschnitten klar und übersichtlich gegliedert. Systematisch ist das bestimmt durch eine chronologische Entwicklungslinie, die von den „*biblischen Texten*“ (II) ausgeht; danach werden „*theologiegeschichtliche Erkundungen*“ vorgeführt, die mit „*vorreformatorischen Lehrtraditionen*“ beginnen. Im Mittelpunkt steht hier die „*Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury*“. Darauf folgt die Reformation mit der „*Kreuzestheologie Martin Luthers*“ und dem

Gegenstück „*Akzente reformierter Theologie*“; danach „*Kritische Reaktionen auf traditionelle Lehrüberzeugungen im 18. und 19. Jahrhundert*“ und schließlich „*Evangelische Theologie im 20. Jahrhundert*“. Die Rekonstruktion solcher Entwicklungslinien ist in der protestantischen Theologie Deutschlands seit dem 19. Jahrhundert sehr weit verbreitet. Die Vorstellung, daß die kirchliche Lehre als Theologiegeschichte auf dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung entfaltet wird, ist weithin zu einer unreflektierten Selbstverständlichkeit geworden. Das Konzept und die Aufgabe von Theologie liegt dann in der Anpassung an die geschichtlichen Verhältnisse sowie in der Beantwortung der jeweiligen Verstehensfragen, vornehmlich durch deutsche Theologieprofessoren.

Nun kann man natürlich darauf hinweisen, daß dieses Frage-Antwortschema auch in manchen Katechismen verwendet wird. Allerdings geht es bei den Katechismen stets um Wissenserweiterung durch die christliche Lehre und Verkündigung. Die katechetischen Fragen werden beantwortet durch das, was man auswendig gelernt und so ins Herz aufgenommen hat.

In diesem Text hingegen folgt man einem anderen Schema, wie es z. B. in dem Korrelationsverfahren von Paul Tillich vorliegt. Dort besteht die Aufgabe der Theologie darin, diejenigen Fragen zu beantworten, die in der jeweiligen Zeit durch die Philosophie gestellt werden. Auf diese Weise werden also die Inhalte des Glaubens den Verstehensmöglichkeiten der jeweiligen Zeit angepaßt.

Das wird besonders deutlich in dem Abschnitt VI „*Für uns gestorben – Fragen und Anstöße*“. Der Abschnitt beginnt: „*Wenn man sich den Hintergrund einer langen Auslegungs- und Frömmigkeitsgeschichte der biblischen Texte vergegenwärtigt, lassen sich die wichtigsten gegenwärtigen Fragen an den Sinn von Jesu Leiden und Tod besser beantworten*“. Insgesamt werden in diesem Abschnitt, der offensichtlich den Kulminationspunkt des Textes bildet, sage und schreibe 41 Fragen behandelt, von denen man meint, daß sie von dem heutigen Menschen gestellt werden und daher theologisch zu beantworten sind, damit er zu einem Verständnis der Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi kommt.

Als Zwischenbemerkung schiebe ich ein: Es ist in der protestantischen Theologie eine schon selbstverständliche Auffassung, daß theologiegeschichtliche Entwicklungslinien für normativ angesehen werden als „*gegenwärtig geltende Lehre*“ (So F. D. Schleiermacher, Kurze Darstellung). Darüber wird völlig übersehen, daß die Glaubenswirklichkeit der Gemeinde ihr Zentrum und ihre Quelle im Gottesdienst mit der Verwaltung von Wort und Sakrament hat. Daß Kathedertheologie, zumal deutsche, mit einem fiktiven „*Stand der Forschung*“ Norm kirchlicher Lehre sein soll, ist eine eitle Illusion. *Theologie hat den Auftrag und die Aufgabe, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt, und das ist eine Sache der Unterscheidung von wahrer und falscher Lehre, wahren und falschem Gottesdienst, von Glaubensgehorsam und Ungehorsam.*

Der Katalog in dem Grundlagentext beginnt mit der Frage „Ist Jesus von Nazareth wirklich gekreuzigt worden?“, „Wer ist für seinen Tod verantwortlich zu machen, die römischen oder die jüdischen Autoritäten?“. Im Hintergrund dieser Frage steht natürlich die Behauptung vom christlichen Antijudaismus. „Warum mußte Jesus überhaupt sterben?“. Und weiter einige Beispiele: „Kann man nicht auch an den christlichen Gott glauben, ohne dem Tod Jesu eine so hohe Bedeutung beizumessen?“ – „Wollte Gott Blut sehen, um seinen Zorn zu besänftigen?“ – „Hat Gott ein Menschenopfer gefordert?“ – „Wenn uns die biblischen Motive so fremd sind, ist es dann nicht besser, auf sie zu verzichten?“ – „Hat das traditionelle Motiv des Loskaufs heute noch einen nachvollziehbaren Sinn?“

In diesen herausgegriffenen Beispielen ist die Intention dieses Abschnitts zu erkennen: Im Grunde handelt es sich um Suggestivfragen, die erfunden werden, um die Antworten interessant zu machen. Wir kennen das aus der weitverbreiteten homiletischen Praxis, in langatmigen Einleitungen, die dann oft den Predigttext völlig verdrängen, den Menschen von heute in seiner vermeinten Situation und mit seinen unterstellten Problemen abzuholen. Ich bezeichne das als *Theologenprobleme* im Unterschied zu *theologischen Problemen*. Theologenprobleme werden von Theologen erfunden; theologische Probleme stellen sich durch die Begegnung mit dem Wort Gottes im Gewissen des Menschen, in Anklage und Verteidigung und damit im Blick auf das Gericht Gottes, wie es in unser Leben eingreift.

Man muß es mit aller Deutlichkeit sagen: Mit solchen Fragen kann niemals Glaubensgewißheit gestärkt werden, vielmehr werden Glaubenszweifel verbreitet. Nicht zuletzt aber begegnet hier ein überheblicher Anspruch, man könne auf diesem Wege Glauben begründen, der doch Wirkung und Gabe des Heiligen Geistes ist.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Abschnitt IV „Für uns gestorben – frömmigkeitsgeschichtliche Einblicke“. Hier wird die Frage gestellt: „Was bedeuteten die Antworten der theologischen Tradition für das Glaubensleben der einzelnen Christenmenschen?“ Man kann natürlich gleich bemerken, wie hier die Meinung von Theologen als Begründung für die Glaubensfrömmigkeit angesehen wird. Richtig ist es doch umgekehrt, daß Theologie von der Glaubensfrömmigkeit und damit von der Gemeinde und von ihrem Gottesdienst herkommt. Angeführt werden Beispiele aus der Frömmigkeitsgeschichte, angefangen bei den klassischen Passionsliedern. Dazu wird richtig festgestellt: „Gemeinsam ist diesen Chorälen, daß sie die Singenden direkt unter das Kreuz führen und dort Christi Leiden als Leiden ‚für uns‘ betrachten. Die Betrachtung geschieht im dankbaren Wissen, daß Christus stellvertretend leidet, daß es ‚unsere‘ Sünde ist, die ihn an das Kreuz brachte. Immer hat die Betrachtung Folgen für das Leben der Singenden – und noch mehr für ihr Sterben, das im Blick auf das Kreuz ein

getrostes Sterben ist. Diese Lieder können den Glauben prägen, ...“ – und nun kommt die charakteristische Wendung – „wenn Menschen es zulassen, wenn sie sich auf diese Glaubenssprache einlassen. Doch nicht jeder und jede kann und mag sie heute noch singen“ (128). Es ist unfablich, wie mit dieser Wendung Menschen einfach ins Abseits geschoben werden.

Zahlreiche ähnliche Bemerkungen finden sich durchgehend in diesem Text. So heißt es z. B. von der Hausandacht: „Die gelebte protestantische Frömmigkeit ist aus dem Besonderen, der Inszenierung im äußeren Raum der Kirche, in den Alltag und nach innen gewandert, in das Haus, in den Menschen hinein“ (132). Besteht nicht der Anfang des christlichen Gottesdienstes in Hausgemeinden, wie das ja auch heute wieder geschieht, wenn man keinen rechten Gemeindegottesdienst findet?

3 – Dogmatische Sachfragen – drei Beispiele.

Wenn das Kriterium für rechte Theologie in passenden Antworten auf Fragen, und vor allem auf Einwände des modernen Menschen gerichtet ist, dann tritt unvermeidlich der Dreieinige Gott als handelndes Subjekt hinter den bemühten Interpretationen von Theologen zurück. Das hat, wie sich zeigen läßt, erhebliche Folgen für Inhalt und Wirkung des Wortes Gottes: *Gott selbst wird zu einem theologischen Interpretament, indem er den Vorstellungen und Erwartungen der öffentlichen Meinung angepaßt wird.* An drei Beispielen, neben denen manche andere zu nennen wären, soll das im Folgenden gezeigt werden:

1. Jesus Christus – Person oder Idee?

Eingangs hatte ich zum Thema des Textes bereits die Frage gestellt: Geht es bei Kreuz und Auferstehung Jesu Christi um Bedeutung oder um Tat? Damit verbunden ist die prüfende Frage: Geht es im Zeugnis der Schrift um den auferstandenen, lebendigen, zur Rechten Gottes sitzenden Herrn, der am Ende der Zeit zum Gericht über alle Welt, über Lebende und Tote, wiederkommen wird; oder geht es um ein namenloses Geschehen, das sich in Gefühlen und Erfahrungen von Menschen im Wechsel der Zeiten niederschlägt und das entsprechend theologisch ausgelöst und gepflegt werden soll?

Nun wird unter den fngierten 41 Fragen in Abschnitt VI auch folgende gestellt: „Erkenne ich im Kreuz nur, daß ich versöhnt bin, oder bewirkt das Kreuz das auch?“ (173) Dazu heißt es: „Es gibt theologische Auffassungen, die davon ausgehen, das Kreuz sei nicht der Ort, wo Versöhnung bewirkt werde. Vielmehr werde von dorthin nur erkannt, was Versöhnung Gottes sei. Eine Deutung, die behauptet, das Kreuz bewirke Versöhnung in Form eines stellvertretenden wirksamen Eintretens Gottes, suggeriere faktisch religiöse Magie. Es könne nicht einleuchten, daß der Tod einer Person vor 2000 Jah-

ren jetzt noch als Lebensdatum real wirke. Er sei auch damals nicht in dieser Weise wirksam gewesen. Er wirke allein dadurch, daß an diesem Vorgang den Menschen deutlich wird, daß Gott die Sünde vergeben will.“ Die hier angesprochene Alternative wird mit der Behauptung aufgelöst: „Weil das Kreuz Versöhnung bewirkt, gibt es Versöhnung auch zu erkennen. Und weil das Kreuz Versöhnung zu erkennen gibt, bewirkt es sie auch“ (173).

Hier wie an manchen anderen Stellen (17, 27 u.a.) zeigt sich, wie durchgehend das Handeln, das Leiden und Sterben Jesu Christi entpersonalisiert ist. Man hat es mit Zeichen, Symbolen, Vorgängen und Erfahrungen zu tun, die alle im subjektiven Bereich menschlicher Gefühle liegen. Das ist wiederum die in Theologie und Kirche weitverbreitete bis selbstverständliche Auffassung, daß es nicht um eine von Mensch und Welt unterschiedene Existenz Gottes geht, sondern um subjektive Gotteserfahrungen, um Bilder, Begriffe und Gefühle. Dieser Sachverhalt läßt sich in dem Begriff einer Idee zusammenfassen. Denn bei Ideen handelt es sich um Bilder, die das menschliche Bewußtsein prägen und leiten.

Die Personalität Gottes wird also in eine Idee aufgelöst. Das ist das Kennzeichen der Gnosis, die seit den Anfängen bis heute die Christusverkündigung begleitet und die in den Gemeinden eine entsprechende Faszination ausübt⁷. Es wäre zu prüfen, ob nicht auch so manche Dogmatiken im Grunde nach Inhalt und Absicht gnostische Systeme sind, indem sie menschlichen Erkenntnisvorstellungen folgen und sich dem anpassen.

Es ist daran zu erinnern, daß die dogmatischen Abgrenzungen in Christologie und Trinitätslehre zu einem erheblichen Teil mit ihrer Betonung der Personalität des Dreieinigen Gottes gegen die Gnosis gerichtet sind, die das Göttliche – also Neutrum und nicht Person - in *Emanationen* (*Ausflüsse*), in *Hypostasen* (etwa: *Erscheinungsweisen*) sowie *Äonen* (etwa: *Epochen*) darstellen. Diese Größen sind nach Wesen und Wirkung emotional; sie zielen auf menschliche Gefühle und Erfahrungen.

Es ist weiter daran zu erinnern, daß die Festlegung des biblischen Kanons zu einem wesentlichen Teil die Flut von gnostischen Schriften und Systemen ausgeschlossen hat.

Gnosis bedeutet nach dem Wortlaut und nach der Absicht Erlösung durch Erkenntnis und Erfahrung, durch Gefühle.

In unserer Zeit haben jüdische Theologen und Philosophen wie *Jakob Taubes*⁸ und *Micha Brumlik*⁹ auf diese gnostische Entstellung, zumal in der protestantischen Theologie, aufmerksam gemacht. Im Judentum weiß man

7 im Neuen Testament finden sich die Abgrenzungen gegen die Gnosis an mehreren Stellen, besonders im Kolosserbrief 1, 14-21; 4, 16-23; 1 Tim 6, 20 u. a. m.

8 *Jakob Taubes* (1923-1987), *Abendländische Eschatologie*. München 1991.

9 *Micha Brumlik* (* 1947), *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt 1992.

jedenfalls, daß der Name Gottes nicht eine Übertragung menschlicher Eigenschaften und Erfahrungen auf Gott ist, der dann Mann oder Frau, Vater oder Mutter sein kann, sondern *der Name Gottes ist Gott selbst*, wie das auch als rechte Lehre immer vertreten wurde.

2. Gottesdienst und Sakramente als „Inszenierung“ oder Begegnung und Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott?

Wenn Wort und Sakrament die Gnadenmittel sind, durch welche Gott den Heiligen Geist gibt, den Glauben wirkt, wo und wann Gott will (CA 5), dann steht fest, daß der im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gefeierte Gottesdienst Begegnung mit dem lebendigen Gott ist: „*Gott ist gegenwärtig*“. Im rechten Gottesdienst, wenn er nicht, wie es leider allzu oft vorkommt, durch private Gestaltungselemente verunstaltet wird, wird der in der Schrift Alten und Neuen Testaments gegenwärtige Gott akklamiert mit dem dreifachen „*Halleluja*“ – „*Lobt Gott*“, mit der Akklamation „*Ehre sei dir, Herr*“ – „*Lob sei dir, Christus*“, oder auch „*Wort des lebendigen Gottes*“. Gott wird bekannt im Bekenntnis des Glaubens, das Wirkung und Kriterium des Heiligen Geistes ist (1 Kor 12, 1-3), und vor allem wird Gott im Gebet angeredet als Gegenüber, sofern nicht das allgemeine Kirchengebet als eine Fortsetzung der Predigt mit Anrede der Gemeinde pervertiert ist.

Nun wird im Text darauf hingewiesen, wie versucht wird „...*die Distanz zum Glauben und seinen Ausdrucksformen*“ zu überwinden. Und das heißt: „*In dieser Situation bemühen sich verschiedene Gruppen und Gemeinschaften um eine Reform des Gottesdienstes, in der Hoffnung, daß eine reichere Liturgie das Innere der Gläubigen erreichen und sie zu einer neuen Hinwendung zu Gottesdienst und Kirche bewegen möge*“ (145). Es geht also nicht um Hinwendung und Umkehr zu Gott, sondern um Werbung für kirchliche Veranstaltungen. Unter den Beispielen wird vor allem der Deutsche Evangelische Kirchentag mit seinen bekannten und fragwürdigen liturgischen Experimenten erwähnt.

Es ist geradezu zwangsläufig, wenn unter den dogmatischen Voraussetzungen dieses Textes das Abendmahl rein als Zeichen, als Symbol, nicht aber als Tat und Gabe des durch sein Wort mit seinem Leib im Brot und seinem Blut im Wein gegenwärtigen Herrn aufgefaßt wird. So heißt es: „*Blut' steht hier für das hingeebene Leben, weil – schon nach dem Verständnis alttestamentlicher Anthropologie – das Leben im Blut enthalten ist*“. „*Wenn die ersten Christen beim Abendmahl des ‚Leibes‘ und des ‚Blutes‘ Jesu gedachten und mit Brot und Wein seinen Leib und sein Blut, das heißt ihn selber in ihr Leben aufnahmen, dann waren sie nicht von düsteren Gedanken bestimmt, sondern von der Freude über Gottes leibhaftige Zuwendung und Hingabe – im Leben wie im Sterben. Denn bei dem gemeinschaftlichen ‚Brotbrechen‘ und sonntäglichen ‚Mahl des Herrn‘ vergegenwärtigten sie sich (! ?) in dankbarer Erinnerung,*

zuversichtlicher Gewißheit und freudiger Erwartung die Zusage ihres für sie gestorbenen und auferstandenen Herrn“ (47f).

Hier beim Abendmahl, aber ebenso bei der Taufe zeigen sich die verheerenden Konsequenzen, daß mit unreﬂektierter Selbstverständlichkeit gelehrt und gelernt wird, daß die Einsetzungsworte nicht Herrnworte, sondern nachösterliche Gemeindebildung sind. Die Begegnung und Gemeinschaft mit dem lebendigen auferstandenen Herrn wird dann aufgelöst in Gefühle positiver Lebenserfahrung. Im Gottesdienst soll man sich wohlfühlen.

Auch hier bei Gottesdienst und Sakramenten ist nicht allein an Luthers Kleinen Katechismus zu erinnern, sondern an die antignostischen Abgrenzungen der frühen Kirchenväter (z. B. Irenäus von Lyon). Nach dem, was wir von den Gottesdienstformen der Gnostiker wissen, dominierten darin einfühlsame Musik (Panﬂöte und später Orgel), Räucherstäbchen, weibliche Medien, die neue Offenbarungen verkündigten. Was geschieht heute bei uns?

3. Zum Zorn Gottes.

Als letztes Beispiel für einen folgenreichen dogmatischen Fehler erwähne ich den Zorn Gottes¹⁰.

Im Wort Gottes der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments wird durchgehend der Zorn Gottes bezeugt. Zorn Gottes ist jedoch nicht einfach ein Affekt, der moralisch zu verabscheuen wäre, sondern es geht um das gegenwärtige und zukünftige Gerichtshandeln Gottes, das durch das Wort Gottes für Zeit und Ewigkeit erkannt wird. Denn damit soll zur Umkehr gerufen werden, es soll aber auch in der Lebenswirklichkeit erkannt werden, wie Gott in unserem persönlichen Leben, in der Geschichte von Völkern den Ungehorsam und die Übertretung seiner Gebote bestraft. Man muß dann schon sehr ernsthaft die Frage stellen, mit welchem Recht Kirchenverwaltungen amtlich erklären, daß gleichgeschlechtlicher Verkehr keine Sünde sei, selbst wenn es in Röm 1 und 1 Kor 6 heißt, daß dies Strafe Gottes ist und daß diejenigen, die das tun, das Reich Gottes nicht erben werden. Auch in diesem Text begegnen wir der Tatsache, daß der Zorn Gottes nicht aus dem Zeugnis der Schrift erkannt wird, sondern daß er nach menschlichen Meinungen karikiert und bagatellisiert wird. Das begegnet schon in dem Geleitwort des Ratsvorsitzenden (13 f): „Daß Gott seinen Sohn hat sterben lassen, um unsere Sünden zu vergeben, erscheint ihnen als Akt der Willkür und Brutalität. Die Kritik richtet sich besonders gegen die alte, in der Geschichte der Kirche so wirksam gewordene Satisfaktionslehre des mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury, die gern so zusammengefaßt wird, als habe Christus sterben müssen, um Gottes Zorn zu besänftigen und ihm Genugtuung zu verschaffen.“ Auf derselben Linie

¹⁰ Dazu ausführlich: R. Slenczka, Ziel und Ende. Einweisung in die christliche Endzeiterwartung: ‚Der Herr ist nahe‘. Neuendettelsau 2008. 446 f.

heißt es (165): „Die feministische Theologie hat darauf aufmerksam gemacht, daß hinter der Vorstellung eines zornig aufbegehrenden Gottes ein Gottesbild (!) steht, bei dem unterdrückerische und bisweilen sogar sadistisch anmutende Vaterbilder auf Gott projiziert wurden.“

In dem vorangehenden „Grundlagentext des Rates der EKD“ „Rechtfertigung und Freiheit“ vom Mai 2014 wird, und man muß das schon so sagen, lästernd gespottet über das „Bild“ von Gott als „Gerichtsherr über das Leben von Menschen, der wie ein absolutistischer Monarch unumschränkt herrscht ...“ (24, 26). In unfaßlicher Weise wird hier karikiert und bagatellisiert, wo es doch um die oft bittere Erfahrung in unserem persönlichen Leben und in der Geschichte der Völker geht, für die uns durch das Wort der Heiligen Schrift die Augen geöffnet werden und zur Umkehr gerufen wird.

Stattdessen malt man einen „Kuschelgott“.

Das Wächteramt der Kirche und ihrer Diener aber besteht doch darin, vor Gericht und Strafe Gottes zu warnen und zur Umkehr zu rufen (Ez 3, 16-21; 33, 7-9). Wenn das jedoch versäumt wird, fällt das Gericht nicht nur auf die Sünder, sondern ebenso auf die Irrlehrer, die ihren göttlichen Auftrag entstellt und versäumt haben.

4 – Eine abschließende und zusammenfassende Bemerkung:

Die Probleme und Fehler, die in dem vorliegenden Grundlagentext festzustellen sind, finden sich durchgehend in nahezu allen kirchenamtlichen Erklärungen der EKD in den letzten drei bis vier Jahrzehnten. In aller Klarheit und mit der notwendigen Schärfe ist das so zu formulieren: *An die Stelle des Handelns Gottes in Wort und Sakrament und in dem vom Geist gewirkten Bekenntnis tritt die Entwicklung von Theologie und Kirchenleitung, die bestimmt sind durch den geschichtlichen Entwicklungsgedanken sowie durch die gesellschaftspolitischen Forderungen.* Die Zeitgemäßheit ist also das herrschende Dogma, dem nicht widersprochen werden darf noch kann. Von einer normativen Funktion von Schrift als Wort Gottes und Bekenntnis als Manifestation des Heiligen Geistes kann hier überhaupt nicht mehr die Rede sein. Es ist bitter, jedoch notwendig festzustellen, daß mit diesen kirchenamtlichen Erklärungen die tragende und verbindende Grundlage der Kirchengemeinschaft in Schrift und Bekenntnis aufgegeben ist. An deren Stelle aber sind die herrschenden gesellschaftspolitischen Forderungen und Bekenntnisse getreten.

Was wir damit vor uns haben, läßt sich nicht auf eine Pluralität theologischer und kirchenpolitischer Richtungen und Einstellungen zurückführen. Der fundamentale Gegensatz wird aber deutlich, wenn wir einen Blick auf die Barmer Theologische Erklärung von 1934 sowie auf die Arbeit der nachfolgenden elf Bekenntnissynoden bis zum Oktober 1943 werfen.

Schon die sechs Thesen der Barmer Theologischen Erklärung zeigen, daß hier davon ausgegangen wird, daß der dreieinige Gott redendes und handelndes Subjekt in seinem Wort ist. Jesus Christus ist nicht eine Idee, sondern er spricht selbst in seinem Wort: „*Ich bin...*“, und dieses Wort ist Grundlage und Mittel zur Unterscheidung von rechter und falscher Lehre. Verworfen wird die falsche Lehre, die „*als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen*“ (These 1).

In gleicher Weise verfahren die folgenden Bekenntnissynoden, indem sie eben nicht nach dem Wandel geschichtlicher Entwicklung und gesellschaftspolitischer Forderungen das Wort Gottes interpretieren, ja direkt aufheben. Vielmehr wird durchgehend vom Wort Gottes her unterschieden und entschieden. Es wird ausdrücklich vor Gottes Zorn und Strafe gewarnt, und ich zitiere hier aus dem Bußtagswort der 12. Bekenntnissynode in Breslau vom Oktober 1943: „*Wehe uns und unserem Volk, wenn das von Gott gegebene Leben für gering geachtet und der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, nur nach seinem Nutzen gewertet wird; wenn es für berechtigt gilt, Menschen zu töten, weil sie für lebensunwert gelten oder einer anderen Rasse angehören, wenn Haß und Unbarmherzigkeit sich breit machen. Denn Gott spricht: ‚Du sollst nicht töten‘.*

Wehe uns und unserem Volk, wenn die Ehe, die von Gott gestiftet und von Christus für untrennbar erklärt ist, aus menschlicher Willkür geschieden wird, und wenn Gottes Wort ‘Seid fruchtbar und mehret euch’ von der heiligen Ordnung der Ehe getrennt und Zucht und Keuschheit für Muckerei erklärt werden. Denn Gott spricht: ‚Du sollst nicht ehebrechen‘.“¹¹ Diese Zitate mögen für sich selbst sprechen.

Dazu noch ein letztes Beispiel, das möglicherweise Entsetzen auslöst, aber zur Umkehr führen sollte:

Am 7. April 1933 wurde das „*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*“ (Kurz „*Arierparagraph*“) vom Reichstag erlassen. Eine Anwendung auf die Kirchen war weder vorgesehen, noch 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. Theologische Fakultäten, darunter auch die Erlanger, hatten in ihren Gutachten eine Übernahme von staatlichem in kirchliches Recht ausdrücklich abgelehnt. Doch man folgte nicht theologischer Einsicht, sondern dem Ruf der Stunde und den Forderungen der Zeit.

¹¹ Wilhelm Niesel (Hg.) Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union 1934-1943. Bielefeld 1949. 109 f.

Was 1933 die Forderung eines „*artgerechten Christentum*“ war, ist heute der Auftrag für das eilig von der EKD am 7. April 2014 gegründete Studienzentrum für Genderfragen in Kirche und Theologie, das dafür sorgen soll, „*Kirche geschlechtergerecht zu gestalten*“ (so der damalige Ratsvorsitzende). „*Das Studienzentrum für Genderfragen in Kirche und Theologie will zur Gestaltung einer Kirche beitragen, in der die Vielfalt menschlicher Begabung 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 sogenannte „*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 des *Gender-mainstreaming* entzieht und dagegen protestiert. Die Kirchenspaltung jedoch vollzieht sich damit innerhalb der Kirchen und zwischen den Kirchen.

Laßt uns im Gebet den Herrn der Kirche anrufen: *Herr Jesus Christus, erhalte uns und stärke in uns das Vertrauen auf deine Verheißung für deine Kirche, daß selbst die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen können. Amen.*

Von Büchern

Armin Kohnle, Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015, Großformatige Bildbiographie, ISBN 978-3-374-04107-7, 224 S., 29,95 €.

Der Autor Dr. Armin Kohnle ist Professor für Kirchengeschichte des Spätmittelalters und der Reformationszeit der Universität Leipzig. Er ist Beirat der Luther-Gesellschaft, Wissenschaftlicher Beirat der EKD zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 und Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Dies alles prädestiniert ihn für dieses ungewöhnliche Buch. Mehr als 120 Gemälde, Photos und historische Karten illustrieren diese hochwertig gestaltete Bildbiographie. Wie bei Biographien üblich, erfolgt der Aufbau nach Lebensabschnitten Luthers. Ein Kapitel „An der Schwelle der Neuzeit“ geht voraus und ein anderes, „Mythos Luther“, die Luther-Rezeption von der frühen Neuzeit bis heute schließt den Textteil ab. Es folgen Abkürzungen, Anmerkungen, Literaturhinweise, Zeitstrahl, Glossar, Impressum und Bildnachweise.

Die zwölf Kapitel zu den einzelnen Lebensabschnitten Luthers sind gut zu lesen. Auffällig ist vor allem, daß sich Kohnle, wie es wissenschaftlich nicht anders zu erwarten ist, an der neuesten Lutherforschung orientiert, Vermutungen, Legendäres, Unbeweisbares auch als solches kennzeichnet und dennoch alles nicht destruktiv wirkt. Zur Lutherforschung sagt er ja bereits im Vorwort: „Die in Leipzig erarbeitete Lutherbibliographie verzeichnet weltweit um die 1000 neue Luthertitel jährlich. Niemand kann mit diesem rasanten Tempo Schritt halten. Dieses Buch soll zwar auf der Höhe des Forschungsstandes stehen, doch ist nicht auszuschließen, daß es gelegentlich den aktuellen Kenntnisstand des Verfassers wiedergibt“ (S. 16). Der wäre dann bewundernswert. In den Text eingestreut sind nicht nur die zahlreichen, überwiegend farbigen Bilder, sondern auch jeweils „im Kasten“ gesetzte hilfreiche Exkurse. Die Texte selber beschränken sich nicht auf bloße biographische Angaben. Der Autor versucht zugleich für die einzelnen Lebensabschnitte des Reformators, mal kürzer mal länger, Luthers jeweiligen Glaubensstand und seine Theologie wiederzugeben. Ob dem immer zu folgen ist, bleibe dahingestellt, jedoch vermittelt der Text mehr als nur chronologische Lebensdaten. Etwas erschwerend mag erscheinen, daß Anmerkungen und Glossar am Ende des Buches nachgeschlagen werden müssen, also nicht einfach auf der jeweiligen Seite einsehbar gemacht worden sind. Sicherlich ist das aber für einen solchen exquisiten Kunstband nicht befriedigend machbar erschienen.

Zum Bildmaterial fällt übrigens auf, daß sehr oft romantische Gemälde aus dem 19. Jahrhundert verwendet worden sind. Das unterscheidet diesen Kunstband auch von den etwa vor 30 Jahren, zum 500. Geburtstag von Martin Luther erschienenen Kunstbänden von Peter Manns oder Helmut Diwald. Das liegt

aber sicher daran, daß auch heute die Lutherforschung nicht viel Neueres an farbigen zeitgenössischen Bildern zu finden vermochte.

Etwas enttäuschend mag es für bekenntnisgebundene Lutheraner sein, daß Kohnle bei der Erwähnung der lutherischen Bekenntnisse in der Lutherrezeption nichts über deren Verbindlichkeit sagt und somit auch an dem „Luther“ vorbeisclittert, der bei den Unionsbildungen der letzten beiden Jahrhunderte in Deutschland eine bzw. eher keine Rolle spielte. Daher erscheint auch sein ökumenischer Aspekt im Schlußkapitel nicht tiefgründig genug.

Alles in allem aber haben wir hier einen Kunstband geschenkt bekommen, der auch für Laien gut zu lesen ist und sich auch als attraktives Geschenk für viele Begebenheiten eignet, nicht zuletzt auch wegen des günstigen Preises des in Slowenien gedruckten und gebundenen Buches.

Johannes Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

Antidoron = gesegnetes Brot, das nach der Göttlichen Liturgie ausgeteilt wird – **Antiphon** = der rahmende Vorspruch im Wechselgesang – **Aszetik** = die Lehre vom Verzicht – **Berakah** = hebräisch: Segen – **Diskos** = Brotteller – **Ektenie** = wechselseitiges Fürbittengebet zwischen Diakon und Gemeinde – **Epiklese** = Herabrufung des Heiligen Geistes – **Metanie** = Niederwerfung im Vollzug des Gottesdienstes – **Ordinarium Missae** = die in jedem Gottesdienst gleichbleibenden Elemente – **Patene** = Brotschale oder -teller beim Hl. Abendmahl – **Prospophorenbrod** = nicht konsekriertes Brot – **realontisch** = auf das wirklich vorhandene Dasein bezogen – **Tetrapod** = Podest, auf dem der Priester (hier die Brautleute) steht – **Theosis** = Vergöttlichung des Menschen – **Velum** = (Mehrzahl Velen) Tuch, das den Abendmahlskelch bedeckt

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

Dr.theol. Ralf-Thomas Klein

Hochstr. 4
35516 Münzenberg

Pfarrer Dr. Timo Laato

Uotinmäentie 38
29270 Hormisto (Finnland)

Prof. Dr. Reinhard Slenczka

Spardorfer Str. 47
91054 Erlangen

Prof. Dr. Reinhard Thöle

Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg
Franckeplatz 1, Haus 30
06099 Halle (Saale)

Die Theologie hat ihren Namen von Gott (theos) erhalten, weil sie göttliche Menschen oder Teilhaber der göttlichen Natur hervorbringt.

Die Theologie wird von Gott gelehrt, lehrt Gott und führt zu Gott, weshalb sie zu Recht ihren Namen von Gott empfängt.

Johann Gerhard

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Artikel:

L.V. Woodford: Predigen in HD

A. Volkmar: Das klare Zeugnis des Neuen Testaments vom Ursprung der kirchlichen Dienste

C. Horwitz: Der Fremde hat viele Gesichter

Rezensionen:

J. Junker: G. Müller, Einsichten Martin Luthers – damals und jetzt

J. Junker: J. Krauß/U. Kneise, Martin Luther – Lebensspuren

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: Andreas.Eisen@LutherischeBeitraege.de

Redaktion: Pastoralreferentin Dr. theol. Andrea Grünhagen
Große Barlinge 37, 30171 Hannover
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Pastor Johannes Hillermann, Annenstr. 53, 10179 Berlin
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Reverend Dr. theol. Jonathan Mumme, Concordia University,
12800 North Lake Shore Dr., Mequon, WI 53097
Pastor Benjamin Rehr, Weigersdorf, Hauptstr. 52, 02906 Hohendubrau
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.: MHD Druck und Service GmbH, Hermannsburg

theo!

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2016

ISSN 0949-880X

21. Jahrgang

Aufsätze:

- J. Mumme: Kirchesein und die potestas iurisdictionis:
Real-pneumatische Autorität in den Lutherischen
Bekenntnissen 207
- A. Volkmar: Das klare Zeugnis des Neuen Testaments vom
Ursprung der kirchlichen Dienste 227
- C. Horwitz: Der Fremde hat viele Gesichter 244

luthbei 227

ZID ✓



R

X

Inhalt

Aufsätze:

J. Mumme:	Kirchesein und die potestas iurisdictionis: Real-pneumatische Autorität in den Lutherischen Bekenntnissen	207
A. Volkmar:	Das klare Zeugnis des Neuen Testaments vom Ursprung der kirchlichen Dienste	227
C. Horwitz:	Der Fremde hat viele Gesichter	244

Umschau:

J. Junker:	Abschaffung der Frauenordination	258
------------	----------------------------------	-----

Rezensionen:

A. Eisen:	R. Slenczka, Neues und Altes: ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, Bd. 4	261
T. Junker:	J. Gerhard, Postilla (1613) Teil 2 (Palmarum bis Pfingsten)	264
J. Junker:	J. Krauß/U. Kneise, Martin Luther - Lebensspuren	269
	Inhaltsverzeichnis des 21. Jahrgangs 2016	270

Zum Titelbild

Ein Holzrelief von 1470 im Mariendom in Erfurt regt zum Schmunzeln an. Auf den ersten Blick: Die Heilige Familie, ein Bild, das schon einstimmen will auf das kommende Weihnachtsfest. Vorn in der Mitte das Jesuskind – also christuszentrisch – im nicht zu übersehenden Strahlenkranz. Dahinter die Gottesmutter in anbetend gesammelter Haltung, alles ganz so, wie wir es zu Weihnachten kennen. Doch was ist auf der rechten Seite des Schnitzwerks los? Da ist Alltag. Oben auf dem Berg sieht man einen Hirten bei seinen Schafen, der Esel schreit nach Futter und der Heilige Joseph, vom Jesuskind abgewandt, kocht das Essen und ein Engel schaut ihm dabei interessiert zu, statt wie sonst als Erzengel über allem zu schweben. Mit diesem Weihnachtsbild wird daher zu einem Gottesdienst eingeladen, der Feiertag und Alltag umfaßt. Die Erscheinung der Freundlichkeit und Menschenliebe Gottes (Titus 3,4) heiligt das ganze Leben. Und das ganze Leben wird ein Gottesdienst.

J.J.

Jonathan Mumme:

Kirchesein und die *potestas iurisdictionis*: Real-pneumatische Autorität in den Lutherischen Bekenntnissen*

Concordia, die Eintracht, kennzeichnet Christen. Die Herzenseinigkeit, die in der Einheit der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche mitgegeben ist, verweist natürlich auf eine Wirklichkeit, die seit und mit Christus und den Aposteln¹ da ist, und nicht einfach eine Wirklichkeit, die sich den historischen Erben der Lutherischen Reformation als fast unerreichbar herausstellte, obwohl sie doch an sich wichtig ist. *Ihre Concordia*², oder das Concordien-Buch, war nicht der erste Versuch – und kann auch nicht als der letzte betrachtet werden – jener Diskordie Herr zu werden, die der gefallenen Menschheit anhaftet und fortwährend dem Wesen der Kirche widerspricht.

Zu der Zeit, als ich ihn kannte, hielt Professor Nagel zwar keine Vorlesungen über das Konkordienbuch, doch stets lehrte er Concordia – jenes Wesentliche des sechzehnten Jahrhunderts bis ins Einzelne, sowie auch die immer gültige Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Somit ordnete er die Gaben der Lutherischen Bekenntnisse ein in die bleibende Aufgabe, Diskordie zu diagnostizieren und diese zur Konkordie zu führen. Als sein Forschungsassistent hatte ich eine wunderbare Gelegenheit, Zugang zum Ziel seiner akademischen Tätigkeit zu erhalten, als ich ihm half, die Nachweise und die Formatierung seines Beitrags zur Festschrift für John Kleinig: „Bestowing Hands and *Potestas ordinis*“³ fertigzustellen.

Nun also von einer Festschrift zurück zu einer anderen, mit einer Widmung an einen Vater im Glauben: Dieser Beitrag soll auf einen Aspekt der kirchlichen Gewalt (*postestas ecclesiastica*) neben der Ordinationsgewalt (*potestas ordinis*) in der Concordia eingehen, nämlich auf die Jurisdiktions-

* Dieser Artikel erschien unter dem Titel „Being Church and the *Potestas Iurisdictionis*: Toward a Real-Pneumatic Authority from the Lutheran Confessions Out“ in: *Dona Gratis Donata: Essays in Honor of Norman Nagel on the Occasion of His Ninetieth Birthday*, edited by Jon D. Vieker, Bart Day, and Albert B. Colver III, 60-79. Manchester, Missouri: The Nagel Festschrift Committee, 2015. Die Übersetzung ins Deutsche wurde von Johann Hillermann vorgenommen.

¹ Apostelgeschichte 4, 32; Johannes 17, 11.

² BSLK, I.

³ Norman E. Nagel: „Bestowing Hand and *Potestas ordinis*“ in: *You, My People Shall Be Holy: A Festschrift in Honour of John W. Kleinig*, ed. John R. Stephenson and Thomas M. Winger (St. Catherines, Concordia Lutheran Seminary, 2013), S. 165-204.

gewalt (*postestas iurisdictionis*)⁴. Statt Zwietracht (Diskordie) und als Gabe zur Eintracht (Konkordie) möchte ich zeigen: Gemäß den lutherischen Bekenntnissen schließt die gottgegebene Gewalt oder Autorität in der Kirche die Jurisdiktionsgewalt mit ein; diese Jurisdiktionsgewalt beinhaltet Machtausübung im territorialen und hierarchischen Sinne. Zu diesem Zweck muß erstens der Hintergrund zu der Darstellung der Jurisdiktionsgewalt in den Bekenntnissen umrissen werden. Danach werde ich zweitens einige Beobachtungen über den Sprachgebrauch in bezug auf die Kirche und die kirchlichen Ämter mitteilen sowie über die Übernahme von Teilen des kanonischen Rechts. Daraus ergibt sich eine Anschauung einer Autorität, die sowohl territorial, als auch hierarchisch ist. Drittens sollen systematisch-theologische Anmerkungen zur kirchlichen Gewalt geboten werden.

I Hintergrund

Die Apologie von 1531 der Konkordie von 1580 spricht von der erfreulichen „alten Aufteilung“⁵ der kirchlichen Gewalt (*potestas ecclesiastica*) in Ordinationsgewalt (*potestas ordinis*) und Jurisdiktionsgewalt (*postestas iurisdictionis*). Damit greift sie eine Unterscheidung eines anderen Buchs auf, dem Konkordie ein Anliegen ist: die *Concordia Discordantium Canonum* des Gratian aus der Zeit um 1140, auch unter dem Namen *Decretum*⁶ bekannt. Dieses erste Werk des *Corpus Iuris Canonici*⁷ wird bezeichenderweise auch in CA 28 angeführt, des weiteren in den letzten Abschnitten des Traktats über die Gewalt und den Primat des Papstes.⁸ Um die in Apologie 28 gegebene Unterscheidung

⁴ Apologie 28, 13; BSLK 400, 6-8. „Gewalt“ [„Power“] könnte wohl besser mit „Autorität“ [„Authority“] wiedergegeben werden; Ersteres wird beibehalten, um Einheit mit den anerkannten Übersetzungen des Konkordienbuches und der Fachliteratur zu *Potestas* im Mittelalter zu wahren. Dennoch soll dieser Aufsatz Nagels Beobachtung festhalten, daß „Autorität“ auf einen „Autor“ verweist, der die Autorität verleiht und dabei den zwingenden Aspekt des englischen „Power“ vermeidet; ähnlich wie die Bekenntnisse, die *Potestas* als göttliche Gabe auffassen.

⁵ Vgl. oben, Fußnote 4.

⁶ „Decretum Gratiani“ (C. 14. q. 1 d. p. c. 37), zitiert von R. Puza: „Potestas ecclesiastica“, in Lexikon des Mittelalters (München und Zürich: Artemis und Winkler, 1977), Bd. 7, 133-134; hier S. 133; hier scheint ein Fehler vorzuliegen, denn C. 24. q. 1. d.p.c. 37 ist wahrscheinlicher; vgl. *Corpus Iuris Canonici*, ed. Emil Friedberg (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1959 [1879-81]), Bd. 1, 981 (im Folgenden: „Friedberg, Corpus“). Dieser Traktat versuchte, Widersprüche und Unstimmigkeiten in den patristischen, konziliaren und päpstlichen Quellen aufzulösen; ihm wird zugeschrieben, dem kanonischen Recht die Gestalt eines Rechtssystems gegeben zu haben. Die Unterscheidung, auf die hier verwiesen wird, ist zwar ziemlich geringfügig (C. 24 q. 1 d. p. c. 37 spricht von einer *potestas baptizandi und potestas excommunicandi*), dient aber als Ausgangspunkt für die Dekretisten.

⁷ Das *Corpus Iuris Canonici*, eine Sammlung von Quellen vom 12. bis 14. Jahrhundert (mit Einfügungen aus dem 15. Jahrhundert) war die wichtigste Sammlung kanonischer Gesetze in der westlichen Kirche. 1917 löste ihn der *Codex Iuris Canonici* (CIC) in der röm.-kath. Kirche ab; dieser wurde 1983 neu durchgesehen.

⁸ Apologie 28, 27 (BSLK 124, 22-24); Tr. 62, 67, 77, 78 (BSLK 490, 6-20; 491, 22-26; 494, 29;

historisch und theologisch einordnen zu können, werden ein paar Beobachtungen über den Standpunkt der Reformatoren zum kanonischen Recht und zu Streitfragen um diese Unterscheidung hilfreich sein.

Luthers und Melanchthons Beziehung zum kanonischen Recht war überhaupt nicht so einfach, wie vorschnelle und deshalb verzeichnende Bezugnahmen auf die berühmt-berüchtigte Verbrennung der Rechtsbücher vor dem Elstertor am 10. Dezember 1520 nahelegen. Das kanonische Recht war Luther und seinen Kampfgenossen von großer Wichtigkeit, als die *causa Lutheri* sich von einem Verhör zu einer Debatte mit Verwerfung und schließlich zu einem Prozeß mit Bann entwickelte⁹. Das kanonische Recht behielt man bei den Visitationen Kursachsens¹⁰ im Blick, und 1530 veröffentlichte Lazarus Spengler einen Auszug aus den kanonischen Gesetzen mit einem Vorwort von Luther, in dem letzterer bekannte, daß er diese Texte „viel und oft“ studiert hätte und selbst an solch eine Veröffentlichung gedacht habe.¹¹ In seiner Vorlesung über die Apostolischen Canones von 1521 zitiert Melanchthon Gratian und die *Loci Communes* von 1521 behandeln das kanonische Recht. Weitere Beschäftigung mit dem Thema ist in der CA und dem *Tractatus* zu erkennen. Obwohl Luther, dessen Schriften nun selbst anderswo verbrannt wurden, die kanonischen Rechtsbücher ins Feuer geworfen hatte, war seine Meinung dazu doch viel vorsichtiger und differenzierter.¹² Zusammengefaßt kann man sagen, daß er einen Zusammenbruch in der Entwicklung des kanonischen Rechts um 1100 erkennt. Denn zu dem Zeitpunkt etwa setzten sich die umfassenden Machtansprüche der Päpste in dieser Literatur durch, anstatt wie bisher durch das kanonische Recht selbst herausgefordert zu werden. Das führte dazu, daß Luther zwar wenig Zustimmung zu den päpstlichen Dekretalen hatte¹³, aber viel anerkennenswertes in Gratians *Decretum* fand, einer Zusammenstellung mit tausenden Zitaten aus den Kirchenvätern und frühen Konzilsbeschlüssen. Aufgrund von Schriften der Humanisten wie etwa Erasmus¹⁴, beschäftigten

495, 4-6).

⁹ Vgl. Carter *Lindberg*: *The European Reformations*, 2. Aufl. (Chichester: Wiley-Blackwell), S. 78-82, bes. 81.

¹⁰ WA 26, 196.

¹¹ WA 30/2, 215-219 (Zitat: 219, 2-3). Lazarus *Spengler*: „Ein kurzer Auszug aus dem päpstlichen Recht der Dekrete und Dekretalen, in: Lazarus Spengler Schriften, hrsg. von Berndt *Hamm* u. a., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2010), Bd. 3, 94-207. Siehe auch Wilhelm *Maurer*, „Reste des Kanonischen Rechtes im Frühprotestantismus“, in: *Die Kirche und ihr Recht: Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht*, hg. von Gerhard *Müller* und Gottfried *Seebaß*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1976. S. 145-207, Zitat S. 187-188.

¹² *Maurer*: „Reste“, S. 169-177. Vgl. Philipp *Melanchthon*: „*Loci Communes*: Lateinisch-Deutsch, übersetzt von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993, S. 132-159.

¹³ Briefe der Päpste Gregor IX, Bonifaz VIII, und Clemens V, in *Sammlungen zusammengestellt, bilden Abschnitte des Corpus Iuris Caonici*. Siehe oben Fußnote 7.

¹⁴ *Maurer*: „Reste“, bes. S. 154-168.

Luther und Melanchthon sich kritisch mit den kirchlichen Gesetzen und nutzten sie auf der theologischen Grundlage, die alle Aspekte der Wittenberger Reformation durchdrang.

Der Zeitabschnitt von der Veröffentlichung des *Decretum Gratiani* bis zum Beginn der Wittenberger Reformation kam direkt nach dem Investiturstreit und brachte die Spaltung der Westkirche sowie den Aufstieg des Konziliarismus. Wichtige und umstrittene Themen wie das Verhältnis der kirchlichen Gewalt zum *imperium*, die (mögliche) Machtfülle des Papstes sowie synodale Entwürfe für das Regiment der Gesamtkirche lagen in der Luft.¹⁵ Über die Frage der Macht in Kirche und Reich in *unum corpus christianum* wurde heftig gestritten – die Federn der Kanoniker hielten mit oder trieben an. Die Vielfalt an Meinungen ergab alles andere als eine monolithische Einheitsmeinung; vielmehr gab es selbst in den großen Parteien nuancierte Unterschiede.¹⁶ Wo gestritten wird, werden Unterscheidungen markiert, und die zwischen der *potestas ordinis* und der *potestas iurisdictionis* entstand im hohen Mittelalter und wurde danach entwickelt. Obwohl der genaue Anlaß der Unterscheidung im Dunkeln liegt, ist die Entwicklung des Sprachgebrauchs in Theorie und Praxis bezeichnend.

Ursprünglich waren *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* unterschiedliche Aspekte der einen *potestas ecclesiastica*, immer verstanden im Zusammenhang mit dem Amt der Schlüssel und Matthäus 16,19. Die sakramentale Weihewalt,¹⁷ durch Ordination vermittelt,¹⁸ war eine Voraussetzung dafür, die *potestas iurisdictionis* auszuüben. Diese konnte je nach Kontext als institutionell, verwaltungsmäßig oder juristisch präzisiert werden.¹⁹ Als sich jedoch die Bindung der bischöflichen Strafgewalt an die Ordination lockerte, und als die Jurisdiktion von Bischöfen und Päpsten in Rechtsfällen und bei Exkommunikation an Stellvertreter, die nicht Priester oder gar Laien waren,

¹⁵ Vgl. Puza: „Potestas“ im Lexikon des Mittelalters (München und Zürich, Artemis & Winkler, 1977. 7: 131-133.

¹⁶ Parteien, die nach innen Nuancen aufwiesen, waren die der Papalisten/Kurialisten gegen die Konziliaristen sowie der Bettelorden gegen die Weltgeistlichen. Vgl. Thomas M. Izbicki: *Protector of the Faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1981, S. 53-74. Stephen Kuttner: „Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law“, in: *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, London, Variorum Reprints, 1980), 1-16; Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1979, S. 157-174.

¹⁷ Diese Gewalt wird als sakramental beschrieben, weil unter ihr die Sakramente der Kirche oder die sakramentale Vermittlung der Gnade gehandelt wurde. Vgl. Izbicki; „Protector“, S. 54: Die „Gewalt der Weihe“ hatte zu tun mit „der grundlegenden sakramentalen Struktur der mittelalterlichen Kirche“ und „der Fähigkeit der ordinierten Priester, die Sakramente zu vollziehen.“

¹⁸ Wie im Deutschen *Weihewalt*, welches die *Weihe* (Ordination) dessen voraussetzt, der sie ausübt. Vgl. z.B. Puza: „Potestas ecclesiastica“.

¹⁹ Vgl. Izbicki, Protector, S. 54: „Die Jurisdiktionsgewalt: Die Fähigkeit der Geistlichen, vor allem der Prälaten, die kirchliche Körperschaft zu regieren.“

delegiert wurde, hatte das zur Folge, daß die *potestas ordinis* und die *potestas iurisdictionis* schließlich als zwei verschiedene Gewalten mit unterschiedlichen Hierarchien wahrgenommen wurden (*hierarchia ordinis* und *hierarchia iurisdictionis*).²⁰ Die Jurisdiktionsgewalt wurde verweltlicht und beherrschte zunehmend die Ordinationsgewalt, die vergeistlicht wurde.²¹

Schon bevor im Mittelalter Jurisdiktion und sakramentale Weihegewalt unterschieden und geschieden wurden, war das Kirchenregiment nach Rang in einer Hierarchie gegliedert, auch unter den Geistlichen.²² Entscheidend für unsere Untersuchung ist die Tatsache, daß Rang und Aufgabe in einer *potestas* nicht notwendig eine Entsprechung in der anderen hatten.

„Den mittelalterlichen Kanonikern wurde klar, daß die Wirksamkeit, Ausübung und Weitergabe der sakramentalen Gewalt im geistlichen Amt anderen Regeln unterworfen sind als die der Jurisdiktionsgewalt, obwohl sie einander entsprachen und einander in der Hierarchie in vielen Punkten ähnlich waren. Die klassischen Kanoniker erkannten, daß es Grade in der Jurisdiktion geben konnte ohne eine entsprechende Gliederung des geistlichen Amts.“²³

Obwohl ein Bischof in der Jurisdiktion höher gestellt war, hielt zum Beispiel Thomas von Torquemada das Bischofsamt nicht für eine Weihegewalt, die höher sei als das Priesteramt.²⁴ Die Brixener Sermonen des Nicolaus von Kues besagen das Gleiche: Priester und Bischöfe gehören unterschiedlichen Hierarchien der Jurisdiktion an, doch nehmen sie ein und denselben Rang in der sakramentalen Hierarchie ein.²⁵ Von den nachnizänischen Kirchenvätern

²⁰ *Puza*: „Potestas ecclesiastica.“

²¹ Isnard W. *Frank*: „Kirchengewalt und Kirchenregiment in Spätmittelalter und Früher Neuzeit“, *Innsbrucker Historische Studien* 1, 1978, S. 33-60. Vgl. David S. *Yeago*: „The Church as Polity? The Lutheran Context of Robert W. Jenson's Ecclesiology“, in: *Trinity, Time, and Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, hrsg. von Colin E. *Gunton*. Grand Rapids, Eerdmans, 2000. S. 201-237. Mit „verweltlicht“ [secularized] meine ich „einem Vorgang unterworfen, in dem etwas, das berührbar, äußerlich und strukturell-sozial (man könnte sagen: institutionell) ist, genau weil es diese Eigenschaften hat, verstanden wird als etwas gegensätzlich oder gegenüber zum Heiligen.“ Mit „vergeistlicht“ meine ich „einem Vorgang unterworfen, in dem etwas Heiliges (oder etwas Geistliches im Sinne von pneumatisch) entfremdet wird von dem, was berührbar und strukturiert und /oder institutionell ist.“

²² Nachgewiesen in: Ludwig *Ott*, *Das Weihesakrament* vol.4, fasc. 5, im *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg, Herder, 1969), *passim*.

²³ *Kuttner*: „Harmony“, S. 12. Archidiacone konnten, zum Beispiel, Visitations- und Ordinationsrecht der Priester haben, mit einer Jurisdiktion nicht nur über die niederen Weihen.

²⁴ Allerdings meinte er, daß der Episkopat die Fülle der priesterlichen Gewalt habe, da seine priesterlichen Handlungen das Ganze der Kirche betreffen. *Izbicki*: *Protector*, S. 54-55. *Puza*: „Potestas ecclesiastica.“

²⁵ Nikolaus von Kues: *The Catholic Concordance*, hrsg. und übersetzt von Paul E. *Sigmund* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), S. 23-31. Siehe auch: Paul E. *Sigmund*: „Nicholas of Cusa on the Constitution of the Church“, in: *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, hrsg. von Gerald *Christianson*, Thomas *Izbicki*. Leiden, E.J. Brill, 1996, S. 127-134.

bis zu den späten Scholastikern gibt es neben der Anschauung, daß Priester und Bischöfe zwei Ränge sind, auch jene, daß sie gleichen Ranges sind.²⁶

Vor diesem Hintergrund kann man den Standpunkt einordnen, den die Lutherischen Bekenntnisse aus den 1530er Jahren in dieser zentralen Streitfrage ihrer Zeit einnehmen. Dieser Standpunkt im Blick auf kirchliche Autorität erstrebte und hatte in der rechtlichen und theologischen Tradition der Kirche eine gute Grundlage, vor allem in der älteren Tradition. Eine Neuerung war nicht gewollt und wurde auch nicht versucht. In so etwas wie einer *concordia discordantium potestatum* versuchten die Wittenberger Reformatoren die beiden Elemente der *potestas ecclesiastica*, die auseinander gegliedert und geschoben worden waren, wieder zu verknüpfen, indem sie die *potestas iurisdictionis* an die *potestas ordinis* banden und die *potestas ecclesiastica* streng vom (weltlichen) *imperium* unterschieden.²⁷ Ihre (beabsichtigte) Rückkehr zur *potestas ordinis* als dem vorherrschenden Element der *potestas ecclesiastica* beseitigte die *potestas iurisdictionis* als hierarchisch gegliederte gerade nicht, sondern setzte sie voraus – und falls nötig, konnte die *potestas iurisdictionis* aus der wesentlichen Einheit des wichtigsten Rangs der Weihewalt entwickelt werden.

II Die Potestas Iurisdictionis in den Lutherischen Bekenntnissen

Kann eine Sache, die in den Bekenntnissen kaum erwähnt wird, für die Aneignung der *Concordia* wichtig sein? Die Ordinationsgewalt und die Jurisdiktionsgewalt werden nur in Apologie 28,13 zusammen erwähnt:

„Und die alte Aufteilung der Gewalt in Weihewalt und Jurisdiktionsgewalt gefällt uns wohl. Dementsprechend hat ein Bischof die Weihewalt, das ist das Amt des Wortes und der Sakramente, und die Jurisdiktionsgewalt, das ist die Autorität, öffentliche Sünder zu exkommunizieren und sie zu absolvieren, wenn sie sich bekehren und die Absolution begehren.“²⁸

²⁶ Ott: Wehesakrament, S. 19-25, 40-48 und 78-87. Diese Perspektive hat auch in der vor-nizänischen Zeit und im Neuen Testament selbst Vorrang, wo episkopos und presbyteros sich auf dieselbe Person beziehen können (vgl. Apostelgeschichte 20, 17 und 28); *Tractatus* 62, wo Hieronymus aus dem *Decretum* zitiert wird, versteht Titus 1, 5-7 ebenso (BSLK 490, 2-5; Friedberg: Corpus, I, S. 328).

²⁷ Vgl. Gunther *Wenz*: Die Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin, de Gruyter, 1998. Bd. 2, S. 370-412.

²⁸ Siehe oben, Fußnote 4. Vgl. die deutsche Fassung von Justus Jonas (BSLK S. 400, 7-23): „... es gefällt mir die alte Division oder Teilung nicht übel, daß sie gesagt haben, bischöfliche Gewalt stehe in diesen zweien, *potestate ordinis* und *potestate iurisdictionis*, das ist in Reicheit der Sacrament und geistlichem Gerichtszwang. So hat ein jeder christlicher Bischof *potestatem ordinis*, das ist, das Evangelium zu predigen, Sacrament zu reichen, auch hat er Gewalt eines geistlichen Gerichtszwangs in der Kirchen, das ist, Macht und Gewalt aus der christlichen Gemeine zu schließen diejenigen, so in öffentlichen Lastern funden werden, und dieselbigen, wenn sie sich bekehren, wieder anzunehmen, und ihnen die Absolution mitzuteilen.“

Obwohl die beiden Gewalten nur hier direkt erwähnt werden, so erweist sich der Schluß des Traktats über die Gewalt des Papstes auch als eine weitere Darlegung der potestas der Bischöfe als *potestas ecclesiastica* im Rahmen von *ordo* und *iurisdictionis*.²⁹ Ähnlich bezieht sich Apologie 28, 13 auf CA 28 und auf die dazwischen liegende *Confutatio*. Wenn man also diese drei Bekenntnisse beachtet und dabei die *Confutatio* im Blick behält, kann folgendes zu Umfang, Gliederung und Wesen der bischöflichen Autorität gesagt werden, um danach eine historisch tragfähige Interpretation dieser Texte vorzuschlagen.

Da die Gesellschaft des Westens im späten Mittelalter als ein einiger *corpus Christianum*³⁰ verstanden wurde, behielt man bei allen Unterscheidungen der Gewalten diese übergreifende Einheit im Blick. Ein, ja wahrscheinlich der Hauptzweck von CA 28 ist die Unterscheidung zwischen der kirchlichen Gewalt (*potestas ecclesiastica*) von den Gewalten der Kaiser, Könige, Fürsten und anderer Stände, die alle unter dem Begriff „*imperium*“³¹ zusammengefaßt werden. Man kann diese Personen und Stände „weltliche“ Gewalten nennen, wenn man daran denkt, daß „weltlich“ nicht das Gegenteil von „christlich“ war, sondern davon ausging, daß „weltlich“ und „christlich“ in den Personen dieser Stände und Gewalten zusammentraf. In der Reformationszeit zog der Sprachgebrauch die Begriffe „weltlich“³² und „bürgerlich“ (*civilis*) dem Begriff „säkular“ vor. Die spätmittelalterlichen Bischöfe Norddeutschlands, manchmal auch „Fürstbischöfe“³³ genannt, waren Beispiele der Personalunion von *potestas ecclesiastica* (mit ihrer jeweiligen Jurisdiktion) und *imperium*: Sie hatten geistliche und weltliche Gewalt inne. Die Augustana forderte eine Trennung des geistlichen und kirchlichen Regiments vom weltlichen und

²⁹ Hier die Grundzüge des zweiten Abschnitts vom *Tractatus*, „Von der Gewalt und Jurisdiktion der Bischöfe“ (BSLK 489, 28-496,10):

- Tr. 60 – Einführung der *potestas ecclesiastica* als eine Gewalt, die Predigen, Absolvieren und Verwaltung der Sakramente bedeutet, sowie Jurisdiktion in bezug auf öffentliche Exkommunikation und Absolution.
- Tr. 61–73 – die Gewalt, Personen in diesen Stand zu setzen
- Tr. 74–78
 - Tr. 74–75 – die eigentliche Jurisdiktion der Bischöfe
 - Tr. 76–78 – die den Bischöfen nach menschlichem Recht verliehene Jurisdiktion
- Tr. 79–82 – Schluß

³⁰ Ein Verständnis, das sich in CA, Vorwort 1-5 niederschlägt (BSLK 44, 1-45, 7).

³¹ CA 28, 20 (BSLK 123, 23). Ähnlich Apologie 28, 14 „*regia*“ („königliche Gewalt“, BSLK 400, 17 und 25-26) und 20 „*regnum*“ („Herrschaft oder Herrengewalt“, BSLK 402, 13-15).

³² zB CA 28, 4 (Deutsch); BSLK 121, 6.

³³ Siehe Peter Moraw und Volker Press: „Fürstentümer, Geistliche“, in: TRE (Berlin, de Gruyter, 1983), Bd. 11, S. 711-719; und: K. Bosl: „Geistliche Fürsten“, in Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) (Freiburg, Herder 1960), Bd. 4, S. 619-622.

bürgerlichen Regiment,³⁴ wie auch eine Entwirrung des weltlichen Schwertes von der kirchlichen Gewalt dort, wo eine Vermischung stattgefunden hatte und noch stattfand.³⁵ Die Bekenner waren bereit, den Bischöfen beide Gewalten zuzusprechen, solange sie unterschieden wurden, in den Amtsträgern und durch sie.³⁶ Apologie 28 gibt nicht Anlaß zu meinen, daß die bischöfliche Gewalt nicht alle Belange der *ecclesia* betrafen, sondern nur dazu, daß deren Ausübung klar von der weltlichen Gewalt des *imperium* abgegrenzt wurde.

Wenn man die Unterscheidung zwischen *potestas ecclesiastica* und dem *imperium* berücksichtigt, können die jeweils unterschiedenen Gewalten, die den Bischöfen zugesprochen werden, erkannt werden mit drei oder auch zwei Gewalten, die der *potestas ecclesiastica*, und andere, die dem *imperium* angehören. Beide, die Weihegewalt und die Jurisdiktionsgewalt, gehören der *potestas ecclesiastica* an. Ob man sie nun, wie in der Apologie, zwei Gewalten nennt, oder, wie im *Tractatus*,³⁷ als zwei Aspekte der einen kirchlichen Gewalt bezeichnet, so sind doch beide, Weihegewalt und Jurisdiktion, von Gott gegeben, beziehen sich auf das Evangelium, und gehören nach göttlichem Recht denen, die der Kirche vorstehen.³⁸ Von der Weihegewalt, so die Bekenner, „meinen wir, daß die Schlüsselgewalt, oder die Bischofsgewalt,³⁹ eine Gewalt oder ein Gebot Gottes sei, das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben oder zu behalten, und die Sakramente zu verwalten.“⁴⁰ Hier bezieht sich „Sünden zu vergeben und zu behalten“ auf die übliche Beichte und Absolution im Bußsakrament.⁴¹ „Den Bischöfen als Bischöfen,“ das ist „denen, denen der Dienst am Wort und den Sakramenten anvertraut ist,“⁴² gehört auch die Jurisdiktion „Sünden zu vergeben, falsche Lehre zu verwerfen, doch ohne menschlichen Zwang, sondern durch das Wort, jene bösen Menschen, deren böse Taten bekannt sind, aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen.“⁴³

³⁴ CA 28, 12, vgl. 18; BSLK 122, 22 und 123, 10-11.

³⁵ CA 28, 1-4; BSLK 120, 2-121, 11.

³⁶ CA 28, 71; BSLK 131, 42-132, 8.

³⁷ Tr. 60-61; BSLK 489, 30-43.

³⁸ Siehe CA 28, 5 und 21, sowie Tr. 60-61 und 74 wie unten.

³⁹ 1530 in Augsburg war die Schlüsselgewalt die Bischofsgewalt und die Kirchengewalt; vgl. BSLK 120, 1 und 16.

⁴⁰ CA 28, 5 (Latein); BSLK 121, 12-17. Dies ist nichts anderes als das „Amt des Wortes und der Sakramente“, das in Apologie 28, 13 als *potestas ordinis* bezeichnet wird (siehe oben, Zitat in Fußnote 28).

⁴¹ Vgl. CA 11-13; BSLK 66, 1-68, 11.

⁴² Also auch *nicht* den Bischöfen als solchen, die nach menschlichem Recht mit weltlicher Autorität ausgestattet sind.

⁴³ CA 28, 21; BSLK 124, 3-9. Hier verläßt das Vergeben und Behalten von Sünden den normalen Bereich, nämlich die Beichte und das Bußsakrament, und wird öffentlich, als Umgang mit öffentlichen Sünden. Neben dieser öffentlichen Vergabung und Exkommunikation (Bann) wird auch eine Autorität über die Lehre, die immer öffentlich ist, bestätigt. Zusätzlich zu Anm. 28 siehe auch: Tr. 74: „... die gemeine Jurisdiction, die, so in öffentlichen Lasten liegen, zu bannen, ...“ (BSLK 493, 19-21); vgl. Tr. 60-61 (oben, Anm. 37).

Das „ohne menschlichen Zwang, sondern durch das Wort“ wird am besten als Unterscheidung zwischen dem großen und dem kleinen Bann verstanden; der große Bann würde leibliche, politische oder/und finanzielle Strafen zusammen mit der Exkommunikation in sich schließen, der kleine Bann jedoch nur die Exkommunikation. „Durch das Wort“ schließt also die Macht zur Exkommunikation mit ein.⁴⁴

Zusätzlich zu dieser Gewalt wird den Bischöfen auch eine, wie man sagen könnte, *potestas ecclesiastica legislativa* zugesprochen.⁴⁵ Diese Gewalt befindet sich zusammen mit der *potestas ecclesiastica* in der Kirche, gehört aber nicht in derselben Weise zur Kirche wie die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt. Die Bischöfe können Gesetze erlassen und Befehle erteilen in Dingen, die zur guten Ordnung im kirchlichen Leben gehören.⁴⁶ Dabei darf jedoch dem Evangelium nicht widersprochen werden, wie wenn die Gewissen gebunden oder belastet werden, oder wenn Gottesdienste aufgerichtet werden, in denen Sündenvergebung und ewiges Leben verdient werden könnten.⁴⁷ In solchem Fall ist der Gehorsam der bischöflichen Befehlsgewalt gegenüber durch das Evangelium begrenzt, nämlich durch das, was die Bekenntnisse gegen die *Confutatio* über die Rechtfertigung lehren.⁴⁸

Schließlich: Die Bekenntnisse sprechen den Bischöfen auch Gewalt zu, die ihnen nicht als Bischöfen zukommt, sondern nach menschlichem Recht. Wo sie für Leib und Besitz Verantwortung tragen, da tun sie es als Beamte des weltlichen Regiments,⁴⁹ und dieses ist dazu verpflichtet, ihnen diese Gewalt abzunehmen, wenn sie in den entsprechenden Pflichten nachlässig sein sollten.⁵⁰ Die Bekenntnisse fordern nicht, daß den Bischöfen diese Gewalt weg-

⁴⁴ Siehe die deutsche Fassung von Apologie 28, 13 in Anm. 28 oben: „geistlicher Gerichtszwang“.

⁴⁵ Vgl. Avery Dulles and George A. Lindbeck: „Bishops and the Ministry of the Gospel,“ in: *Confessing One Faith: A Joint Commentary on the Augsburg Confession by Lutheran and Catholic Theologians*, hg. von George Forell and James F. McCue (Minneapolis: Augsburg, 1982), 147-172; S. 150.

⁴⁶ CA 28, 53; BLSK 129, 10-17, 21.

⁴⁷ Der ganze Abschnitt CA 28, 30-68 (BSLK 125, 13-131, 35) handelt von dieser Macht.

⁴⁸ Gehorsam: Siehe CA 28, 55 (Deutsch), vgl. 69; BSLK 129, 30 und 131, 37. Die Kontroverse um das Evangelium und die Rechtfertigung: Siehe *Confutatio* 28 in: Herbert Immenkötter, Hrsg.: *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530* (Münster, Aschendorff, 1979), 199, 9-11; Robert Kolb and James A. Nestingen, (Hrsg.): *Sources and Contexts of the Book of Concord* (Minneapolis, Fortress, 2001), S. 138: „... auch die Gewalt ... ihre Untertanen so zu regieren und zu leiten, daß sie das ewige Heil bekommen“; siehe auch Apologie 28, 6-8, 11; BSLK 398, 3-399,2 und 26-28.

⁴⁹ CA 28, 19, BSLK 123, 14-21; vgl. CA 28, 10-11, BSLK 122,7-20; und Tr. 77-78, BSLK 494,19-39. Das Gegenteil eines Funktionärs, dessen Macht abgeleitet ist, ist der *ordinarius*, dessen Macht ihm eigen ist: siehe „ordinarii“: CA 28, 29; BSLK 125, 7; sowie: Puza: „Potestas ecclesiastica“.

⁵⁰ Mit Tr. 77 siehe CA 28,29 (oben).

genommen wird, auch nicht die Ehre oder Würde, auch nicht die finanziellen Vorteile, die sich daraus ergeben könnten.⁵¹

Der Charakter der unterschiedlichen Gewalten, die den Bischöfen zugesprochen wurden, entspricht ihrem Verhältnis zu den beiden Regimenten, und in der Kirche dem zum Evangelium und der Rechtfertigung. Die Weihe- und die Jurisdiktionsgewalt entspringen dem Evangelium und beziehen sich auf das Heil derer, die ihren Dienst annehmen. Obwohl die legislative Gewalt der Bischöfe sich im strengen Sinne auf die Kirche bezieht, entspringt sie jedoch nicht dem Evangelium, sondern sie wird von dem Evangelium und der Rechtfertigung, wie sie durchweg in den Bekenntnissen bezeugt werden, umgrenzt.⁵² Schließlich kommen noch die weltlichen Vollmachten, etwa in Ehesachen oder die Abgabe des Zehnten;⁵³ diese haben einen anderen Charakter. Sie stehen den Bischöfen nicht nach göttlichem Recht zu, sondern nach menschlichem Recht und Übertragung, und müssen deshalb streng von ihrer eigentlichen Gewalt unterschieden werden, besonders dort, wo diese weltlichen Vollmachten mit leiblichem und finanziellem Zwang und mit Strafen verbunden sind.

Diese Abhandlung behandelt diese Gewalten als *bischöfliche* und folgt darin dem ursprünglichen Sprachgebrauch der lutherischen Bekenntnisse. Selbstverständlich erkannten beide Seiten der Kontroverse von 1530 in Augsburg und danach weitere Ränge und Ämter der Geistlichen an und äußerten sich darüber. Das Verhältnis eines „Bischofs“ zu Bezeichnungen wie „Pastoren“, „Pfarrer“, „Presbyter“, „Priester“, „Prediger“ und „Diakone“ soll zum Teil im nächsten Abschnitt behandelt werden. Trotzdem darf in heutigen lutherischen Kreisen nicht unerwähnt bleiben, daß die Bekenntnisse, wenn sie von Bischöfen reden, nicht allgemein und ungenau von Personen reden, die irgendwie eine geistliche oder kirchliche Aufsicht gehabt hätten, sondern vielmehr von den Bischöfen der spätmittelalterlichen Westkirche. Leichtfertige Gleichsetzungen wie: Bischof / *episcopus* = *pastor* = Pastor = alle Geistliche, entspringen den eingeebneten kirchlichen Strukturen des modernen Luthertums und reichen nicht aus, eine historisch tragfähige Interpretation der Texte zu gewährleisten.⁵⁴ Nur dann, wenn man tatsächliche, historische Personen des Spätmittelalters als die Bischöfe in den Bekenntnissen vor Augen hat, werden die Wortwechsel der Bekenner mit den römischen Gesprächspartnern verständlich und das Gespräch zwischen ihnen überhaupt nachvollziehbar. Wenn man umgekehrt nur von allgemeinen, ungenau definierten Ämtern kirchlicher

⁵¹ CA 28, 71 (Anm. 36 oben) und die Vorarbeit zu diesem Artikel, im Umkreis der Torgauer Artikel; BSLK 122, 39.

⁵² „Umgrenzt“ [im Original: „circumscribed“] hier im Sinne von vorgegebenen Parametern und Form, und aufgrund der Heiligen Schrift von Mißbräuchen abgegrenzt; zum letzten Punkt siehe CA 28, 23-28; BSLK 124, 23-125, 2.

⁵³ CA 28, 29; BSLK 125, 5-6

⁵⁴ Vgl. Anm. 84-87 im nächsten Abschnitt.

Aufsicht ausgeht, wie heutige Lutheraner das nur zu oft tun, dann muß man zu dem Schluß kommen, daß die lutherischen Bekenner die Romanisten und den Kaiser 1530 und danach bewußt hinters Licht führen wollten. „Die Bischöfe“ heißt wirklich *die* Bischöfe.

Obwohl der Artikel „Über die Gewalt der Bischöfe“ der letzte in der *Confessio Augustana* ist, ist er historisch betrachtet deren Ausgangspunkt.⁵⁵ Die letzten sieben Artikel über „abgeschaffte Mißbräuche“ haben den historischen Primat. Sie wurden als erstes in den Torgauer Artikeln bearbeitet, bevor die einundzwanzig Lehrartikel aus den Schwabacher und Marburger Artikeln übernommen wurden. Mit den ersten einundzwanzig Artikeln sollte die Rechtgläubigkeit und Katholizität gegen die 404 Thesen verteidigt werden, die Johannes Eck gegen die unterschiedlichen Fronten der Reformation aufgestellt hatte. Das heißt also, daß die *Augustana* historisch gesehen am besten von diesen letzten sieben Artikeln aus gelesen werden muß. Der historische Primat dieser Artikel ist von hermeneutischer Bedeutung. Die Absicht der ersten einundzwanzig Artikel ist es, die Rechtgläubigkeit und das Festhalten an katholischen Strukturen als Grundlage der durchgeführten Reformen auszuweisen.⁵⁶ Die Lehrartikel sollten also als regulative und korrektive Prinzipien gelesen werden und nicht als konstitutiver Maßstab, schon gar nicht als erschöpfend konstitutiver Maßstab.⁵⁷ Sie werden am besten begriffen als nicht nur in Übereinstimmung mit der Schrift, sondern auch mit der katholischen Kirche, ja auch mit der Kirche Roms, gemessen an den Schriften ihrer Väter⁵⁸ – dort, wo CA 1-21, die *Confutatio* und dann die Apologie nicht auf Unterschiede verweisen, sollte Übereinstimmung unterstellt werden. Das heißt also: CA 5 stellt nicht eine funktionale Lehre des geistlichen Amtes dar, in welchem Licht dann CA 14 und 28 gelesen werden müßten; vielmehr bringt CA 5 ein Korrektiv und Regulativ ins Spiel, mit einer Betonung auf den Funktionen des Amtes, die in der Praxis der damaligen Zeit mitunter verdrängt oder übersehen wurden. Ähnlich, reagierend auf Ecks Anschuldigungen, spricht CA 14 in einem klärenden und korrigierenden Ton gegenüber anderen Reformbewegungen, deren Geistliche nicht ordiniert waren.⁵⁹ Weder CA 5 noch CA 14, noch die beiden zusammen bieten eine vollständige Amtstheologie, beabsichtigen dies auch nicht. Diese beiden Artikel grenzen CA 28 nicht endgültig ein, sondern deuten an, welche Schwerpunkte und Ausgangspunkte dort eine Rolle spielen werden,

⁵⁵ Wilhelm Maurer: *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1979, S. 15-51.

⁵⁶ Vgl. CA Schluß des ersten Teils; BSLK 83c-d.

⁵⁷ Dulles und Lindbeck: „Bishops“, S. 154-157.

⁵⁸ Siehe oben Anm. 56.

⁵⁹ Johannes Eck: „Four Hundred Four Articles for the Imperial Diet of Augsburg“, übersetzt von Robert Rosin, in: *Kolb und Nestingen: Sources and Contexts*, 65 (Nr. 267-268 [268-269], 270 [271]).

nämlich: Jedwede Gewalt des ordinierten kirchlichen Amtes wird eng an die Predigt und Lehre des Evangeliums und an die Verwaltung der Sakramente gebunden sein, und zwar so, daß die Rechtfertigung durch den Glauben als ein durch Gnadenmittel gewirktes freies Geschenk gefördert, und nicht verhindert wird. Genau das findet man in CA 28, zusammen mit Apologie 28 und dem zweiten Teil des *Tractatus* – der Artikel handelt so von der kirchlichen Gewalt als der Schlüsselgewalt, bzw. der Bischofsgewalt, daß die gerichtliche Jurisdiktionsgewalt an die sakramentale Weihegewalt gebunden wird.

III Potestas Ecclesiastica nach den Lutherischen Bekenntnissen: Territorial und Hierarchisch

Nachdem wir einige Grundzüge der kirchlichen Gewalt in der CA, der Apologie und dem zweiten Teil des *Tractatus* herausgearbeitet haben, bleibt noch die Aufgabe, zu zeigen, wie die Jurisdiktionsgewalt ein Kirchenregiment bezeichnet, das sowohl territorial als auch hierarchisch ist. Die Territorialität kann man an der Weise ablesen, wie die Bekenntnisse über die Kirche sprechen; die „Hierarchialität“ an der Weise, wie sie über die Amtsträger sprechen.

Obwohl die bekanntesten Worte der Bekenntnisschriften über die Kirche in CA 7 und 8⁶⁰ zu finden sind, so ist doch der allgemeine und beiläufige Sprachgebrauch über „Kirche“ und „Kirchen“ an verschiedenen Stellen in der Augustana, der Apologie und im *Tractatus* theologisch lehrreich.⁶¹ Obwohl diese Begriffe „sehr vielfältig verwendet werden, so daß sie nicht auf ein einfaches Muster reduziert werden können“,⁶² so schließen sie doch ein: nationale oder

⁶⁰ BSLK 61, 1–62, 17.

⁶¹ Im Blick auf die historisch gangbare Weise, die dogmatischen und reformierenden Artikel zu lesen, wie im Abschnitt II oben angedeutet, und mit Bezug auf einige Folgerungen, die im Abschnitt IV unten angestrebt werden, sind hier ein paar Gedanken zu CA 7-8 angebracht. Kurz gesagt: CA 7-8 sollten nicht als gegen die operative Ekklesiologie der Reformartikel oder die grundlegende Ekklesiologie der ganzen Konfession gelesen werden, noch als dieselben einschränkend. Genauer: Im Zusammenhang gelesen läßt die Definition von Kirche in CA 8,1 als „Versammlung aller Glaubigen und Heiligen“ eine spiritualisierende (siehe oben, Anm. 21) Interpretation des Textes nicht zu. Das Sammeln jener Versammlung, die Heiligung jener Heiligen und das Glauben jener Gläubigen ergibt sich alles jeweils aus dem gepredigten Wort und den verwalteten Sakramenten seitens des ordinierten Ministeriums der Kirche (CA 4 und 5 [BSLK 56 und 58], vgl. KK, 3. Artikel [BSLK 511, 46-512, 13]); über die tatsächlichen, historischen Bischöfe dieser Kirche sowie über die Ordination weiterer Amtsträger – darüber diskutiert hier die auseinanderbrechende westliche Kirche (CA und Ap 28, und Tr., wie durchweg in diesem Aufsatz angeführt und diskutiert).

⁶² Arthur Carl Piepkorn: „What the Symbols Have to Say about the Church“; in: *The Church: Selected Writings on Arthur Carl Piepkorn*, hrsg. von Michael P. Plekon und William S. Wiecher (Delhi, New York. American Lutheran Publicity Bureau, 2006), S. 19-58, Zitat 49.

provinziale Kirchen,⁶³ territoriale Kirchen,⁶⁴ geographische Parochien,⁶⁵ und überhaupt regionale oder diözesane Erscheinungsformen der Kirche.⁶⁶ Da die Kirche und Kirchen, nach diesen lutherischen Bekenntnissen, auch territoriale Phänomene sind, wird auch die sakramental gebundene Jurisdiktionsgewalt in der *potestas ecclesiastica* ebenso territorial ausgeübt. Das heißt, wo Bischöfe und Pfarrer Lehre beurteilen und öffentliche Sünder exkommunizieren oder absolvieren, da beurteilen sie die Lehre, bzw. exkommunizieren sie in und aus einer territorialen Erscheinungsform der Kirche – sei sie parochial, diözesan, provinzial, national oder sonstwie geographisch. In den 1530er Jahren war die geographisch-territoriale Ausübung des Schlüsselamtes selbstverständlich; ein (gebildeter) Christ konnte beispielsweise eine *ius parochiale* erwähnen, ohne sie zu definieren.⁶⁷ Doch für heutige Lutheraner, die sich die Bekenntnisse zu eigen machen, muß die Sache ausdrücklich gesagt werden, weil die geographisch-territoriale Ausübung des Schlüsselamtes nicht im Luthertum vorkommt oder erfahrbar ist.

Die geographischen oder territorialen Bereiche, die die lutherischen Bekenner „Kirche“ oder „Kirchen“ nennen, waren als solche Teil von kirchlichen Hierarchien; Bistümer hatten zum Beispiel Parochien.⁶⁸ Für die Einwohner dieser kirchlichen Bereiche wurde die Jurisdiktion – verbunden mit der sakramentalen Weihegewalt – auch hierarchisch ausgeübt und organisiert. Dafür gibt es externe und interne Hinweise. Extern: Luther und Melanchthon betrachteten die Kirche als eine bischöflich geordnete Realität, die keine gangbare Alternative hatte, wenn die Kirche als Körperschaft⁶⁹ fortbestehen sollte; zudem waren die Bekenner bereit, die Bischöfe wieder ihren Aufgaben nachgehen zu lassen;⁷⁰ dann gab es nach den gescheiterten Verhandlungen von 1530

⁶³ Tr. 12; BSLK 474, 41.

⁶⁴ Tr. 79, BSLK 495, 26.

⁶⁵ Apologie 9, 2 (BSLK 249), nach *Piepkorn*: „Symbols“, S. 37-38. Vgl. AC 1, 1 (Lateinische Fassung); BSLK 50, 3. In diesem Denken ist die Christenheit beides, eine einzelne Kirche (ecclesia) und die Fülle an örtlichen Erscheinungsformen der Kirche; vgl. CA 28, 37, 42 (BSLK 126, 15/17 und 127, 17) und Luthers Vorschlag für ein Kirchenregiment in ASm II, 4, 5ff (BSLK 430, 5-13). In den Schmalkaldischen Artikeln kann „Kirchen“ sich auf bekennende evangelische Parochien, Provinzen oder Territorien beziehen (ASm Vorrede [BSLK 411, 20]), auch auf Nationalkirchen der Griechen und des Ostens (ASm II, 4 [BSLK 428, 22-23]), ebenso auch auf kirchliche verwaltungsmäßige Gebietsaufteilung in der weltweiten Kirche (ASm II, 4 [BSLK 430, 3, 11] und ASm III, Von der Weihe [BSLK 458, 14]). Zu Parochien siehe auch R. *Puza*: „Pfarrei, Pfarrerorganisation“ im Lexikon des Mittelalters, Band 6, S. 2021-2026.

⁶⁶ Tr. 64 und 70; BSLK 491, 44 und 490, 37.

⁶⁷ CA Schluß, 2; BSLK 134, 8.

⁶⁸ Vgl. ASm Vorrede: „in den Bistumen ... viel Pfarren.“ BSLK 411, 27-412, 1.

⁶⁹ Siehe *Dulles* und *Lindbeck*: „Bishops“, S. 148; dort zitiert: *Vinzenz Pfnür*: Einig in der Rechtfertigungslehre (Wiesbaden, Steiner, 1970), S. 20-27. Nach dem Tractatus gibt es zwei Wurzeln der Kirchenspaltung: Keine Bischöfe oder gottlose und tyrannische Bischöfe (Tr. 62, 72; BSLK 490, 9, und 492, 25-493, 1); mit Bischöfen ist die Möglichkeit von Einheit gegeben.

⁷⁰ Siehe: *Dulles* und *Lindbeck*: „Bishops“, S. 148; als einschlägiges Beispiel siehe Apologie 14; BSLK 296, 20-21.

Versuche, evangelische Bischöfe einzusetzen.⁷¹ Intern: Die Bekenntnisse der lutherischen *Concordia* als solche handeln von einer Jurisdiktionsgewalt, die sie als hierarchisch gegliedert begreifen. Da diese Gewalt mit der sakramentalen Weihewalt verbunden ist, kann sie nicht als ein gleichgültiger Zufall der Geschichte betrachtet werden, sondern sie erfordert eine Aneignung als eine theologische Größe, die das ewige Heil derer betrifft, denen sie dient. „Denn das Evangelium verleiht denen, die den Kirchen vorstehen, ... Jurisdiktion.“⁷²

Diejenigen Bekenntnisse, die die beiden Aspekte der *potestas ecclesiastica* direkt erwähnen oder indirekt behandeln, bezeugen nach Rangordnung der Geistlichen gegliederte Jurisdiktionen; gleichwohl haben die Geistlichen Teil an der einheitlichen sakramentalen Weihewalt. Zum Beispiel hält CA 28 bei der Behandlung der Weihewalt des Bischofs fest, daß diese ausgeübt werden könne „... entweder für viele oder für einzelne, je nach der erteilten Berufung.“⁷³ Es war theologisches Gemeingut in der westlichen Kirche, die sakramentale Gewalt und die Weihewalt der Bischöfe⁷⁴ als gemeinsam mit den Presbytern oder Priestern zu betrachten; diese eine Wirklichkeit konnte daher „Amt der Bischöfe oder Priester“ genannt werden.⁷⁵ Obwohl „Ränge oder Ordnungen der Pfarrer“ erwähnt werden in dem Streit um die Vollmacht der Bischöfe, bestimmte Gesetze zu erlassen, liefert die Augustana keinen Widerspruch gegen diese Vollmacht und leugnet auf keinen Fall, daß es Ränge und Ordnungen unter den Geistlichen gibt.⁷⁶ Sofern ihre Verordnungen dem Evangelium und der Grundlage der Augustana, nämlich der Rechtfertigung allein durch den Glauben, nicht widersprechen, verdient die Legislative der Bischöfe Gehorsam.⁷⁷ Noch strenger erwartet die Augustana Gehorsam den Bischöfen gegenüber in Bezug auf deren sakramental verankerte Jurisdikti-

⁷¹ Peter Brunner: Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg: Eine Untersuchung zur Gestalt des evangelischen Bischofsamtes in der Reformationszeit (Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1961). Irmgard Höß: „The Lutheran Church of the Reformation: Problems of its Formation and Organization in the Middle and North German Territories,“ in: *The Social History of the Reformation*, Hrsg. Lawrence P. Buck und Jonathan W. Zophy. Columbus, Ohio State University Press, 1972, S. 317-339; und: „Episcopus evangelicus: Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts,“ in: *Confessio Augustana und Confutatio*, Münster, Aschendorff, 1980, S. 499-516. Augustinus Sander: *Ordinatio Apostolica: Studien zu Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Band 1: Georg III von Anhalt (1507-1553), Innsbruck, Tyrolia, 2004. Dorothea Wendebourg: „Die Reformation in Deutschland und das bischöfliche Amt“ in: *Die eine Christenheit auf Erden: Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, S. 195-224; und „Das Amt und die Ämter“, *Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht* 45, 2000: S. 5-37, dort besonders S. 17-29.

⁷² Vgl. Tr. 60; BSLK 489, 32-36.

⁷³ CA 28, 8; BSLK 121, 27-28.

⁷⁴ Siehe oben: Anm. 17-18.

⁷⁵ Siehe die Vorarbeiten zu CA 28, den Torgauer Artikeln zugeordnet. BSLK 120, 28.

⁷⁶ CA 28, 22; BSLK 125, 13-17, im Kontext von CA 28, 30-68 (siehe oben, Anm. 47).

⁷⁷ Siehe oben Anm. 48. Nach Apologie 28, 13 verlangt Hebräer 13, 17 Gehorsam unter das Evangelium. BSLK 401, 10-12.

ongewalt, und zwar von untergeordneten Geistlichen wie von den Laien, nach göttlichem Recht.⁷⁸ Das zitierte kanonische Recht untermauert das: Es verbietet Gehorsam in Fällen, die gegen das Evangelium sind, bietet aber den Gehorsam der Laien und der untergeordneten Geistlichen als allgemein akzeptierten Hintergrund der Verhandlungen:

C.VIII. Laien sollen Geistliche nicht verklagen

Ebenso Clemens [an Jakobus, 1. Epistel]

Die Priester und die übrigen Diener der Kirche und das ganze Volk sollen ihre Bischöfe hoch achten und ihren Geboten folgen, selbst dann, wenn sie (was Gott verhüten möge) anders handeln, es sei denn, sie [die Bischöfe] irren im Glauben.⁷⁹

C.XIII. Die Schafe können den Hirten nicht verklagen, es sei denn, diese weichen vom Glauben ab

Ebenso Papst Eusebius [an die Bischöfe von Alexandria, 2. Epistel.]

Schafe, die ihrem Hirten anvertraut sind, können ihn weder tadeln (es sei denn, er weicht vom Glauben ab), noch können sie ihn in irgendeiner Hinsicht verklagen, denn die Taten der Hirten sollen nicht durch das Schwert der Schafe bestraft werden, auch wenn Tadelnswertes richtig erkannt wird.

Teil II. Gratian. Was diese Autoritäten betrifft, so soll kund und zu wissen sein, daß Untertanen, ob nun Laien oder Geistliche, ihre Vorgesetzten nicht verklagen können. Das muß in Bezug auf verleumderische und ehrlose Personen verstanden werden, die es gewagt haben, den Wandel ihrer Vorgesetzten zu tadeln; ihnen soll man es nicht nachtun, wie die Worte von Anacletus zu verstehen geben [siehe oben C. XII.]⁸⁰

In Augsburg 1530 waren die Bischöfe noch *die* Ordinatoren. Die kanonische Ordination, von beiden Parteien bestätigt,⁸¹ sah sie in dieser Rolle; die kanonische Weihegewalt war nicht umstritten.⁸² Als der *Tractatus* sieben Jahre nach

⁷⁸ CA 28, 22 (BSLK 124, 5-8, 10-12); *Piepkorn*: „Symbols,“ S. 37: „Gegenüber den Bischöfen bedeuten ‘Kirchen’ Gemeinden mit ihren Geistlichen und Laien (... vergleiche beide, die Deutsche und die Lateinische Fassung).“ Das Deutsche: „Die Pfarrleut(e)“ kann sich auf die Laien gegenüber einem Geistlichen („Pfarrer“) beziehen, oder aber auch auf den Plural von „Pfarrmann“, ein Synonym von „Pfarrer“. Siehe *Jacob Grimm* und *Wilhelm Grimm*: Deutsches Wörterbuch, hrsg. von Matthias von Lexer; Leipzig, Hirzel, 1889 [1957]; Band 7, S. 1624-1625.

⁷⁹ *Gratian*: „Decretum“, p. II q. 7. c. 8 in: *Friedberg*: Corpus, Bd. 1, S. 484. Zitiert mit dem folgenden Zitat unter CA 28, 27; BSLK 124, 22-24.

⁸⁰ *Gratian*: „Decretum“, p. II. q. 7. c. 13 in: *Friedberg*: Corpus Bd. 1, S. 485.

⁸¹ CA 14 (BSLK 69, 1-5) spricht hiervon, wie die Confutatio danach fragte (*Immenkötter*: Confutatio, S. 110-113; *Kolb und Nestingen*: Sources and Contexts, S. 115), und wie das Apologie 14, 1 bestätigt wird (BSLK 296, 10 – 21).

⁸² Apologie 28, 12; BSLK 400, 3-5.

dem unbefriedigenden Ergebnis des Reichstages abgefaßt wurde, hatte Sachsen weitere trennende, jedoch notwendige Maßnahmen getroffen. 1535 begann man mit regelmäßigen und zentralen Ordinationen in Wittenberg. Kirchendiener – ein *sine quibus non* für die Kirche – waren knapp geworden.⁸³ Unter anderem liefert der zweite Teil des *Tractatus* die Argumentation für dieses Vorgehen und legt die Vorgehensweise dazu fest. Daß die Kirche nicht ohne Geistliche, ohne Berufungsrecht, Wahlrecht und Ordinationsrecht sein kann, wird anhand mehrerer Beispiele gezeigt.⁸⁴ In einer – oder besser – in *dieser* Situation, wo die vorhandenen Bischöfe zu Feinden des Evangeliums geworden waren, mußte es außerordentliche Ordinatoren geben, die teilhatten an derselben sakramentalen Gewalt und an demselben *ordo* wie die Bischöfe, nämlich die Presbyter, die auch Hirten (*pastores*) waren; Hieronymus ist der klassische Gewährsmann.⁸⁵ Abgesehen davon, daß dies ein außerordentlicher Vorgang war, so stellten die Ordinationen, die von Angehörigen der einen sakramentalen Gewalt des *ordo* Bischöfe–Presbyter vollzogen wurden, keine Einebnung der geistlichen Hierarchie dar. Weder das lateinische Original noch die deutsche Übersetzung schreiben das Ordinieren allen Presbytern zu (viel weniger allen Geistlichen [*ministri* / *Kirchendiener*]). Diejenigen, die den Kirchen vorstehen, werden *pastores* und *Pfarrer* genannt; damit ist zugleich auf Bischöfe und Priester/Presbyter hingewiesen. Doch heißt das nicht, daß alle Priester und Presbyter ohne weiteres den Kirchen vorstehen, oder *pastores*, bzw. *Pfarrer* sind. Das deutsche Wort „Pfarrer“, das Lutheraner im Englischen oft mit „Pastor“ wiedergeben, das aber passender mit „Parson“ übersetzt werden sollte, hatte, zumindest im 16. Jahrhundert, auch geographisch-territoriale Bedeutung; der Pfarrer war der Mann der *Pfarrei*, der Parochie.⁸⁶ Und in dieser kirchlichen Einheit war er der am höchsten gestellte Geistliche. Und deshalb, weil es keine evangelischen Bischöfe gab, „sind die Kirchen Kraft göttlichen Rechts gezwungen, ihre eigenen Pastoren heranzuziehen und die Pastoren und Diener der Kirche zu ordinieren.“ (Die meisten englischsprachigen Ausgaben der *Concordia* übersetzen diesen Abschnitt falsch oder lassen ihn aus.)⁸⁷ Weit entfernt davon also, die geistliche Hierarchie, die zu Augsburg bestätigt wurde,

⁸³ WA 41, 457, 34 - 458, 9.

⁸⁴ Tr. 66-69; BSLK 491, 1-40.

⁸⁵ Tr. 60-63; BSLK 489, 32-490, 33. Hieronymus wird aus Gratians *Decretum*, p. I d. 93 c. 24 zitiert. Siehe BSLK 489, Anm. 4; vgl. *Friedberg*: *Corpus* Bd. 1, S. 327-329. Weiteres zu Hieronymus zum Thema bei *Ott*: *Weihesakrament*, S. 23-24.

⁸⁶ Siehe oben Anm. 65 und 78.

⁸⁷ Tr. 72; BSLK 492, 22-24. Eine Ausnahme bildet die nicht wieder aufgelegte Erstaussgabe der *Concordia*, A Reader's Edition of the Book of Concord, hrsg. von Paul *McCain*, St. Louis, Concordia, 2006. S. 330. *Ott*: „Weihesakrament“, S. 80, und *Puza*: „Potestas ecclesiastica“ (Zitat von Thomas von Aquin) halten fest, daß die Jurisdiktionsgewalt verlorengehen konnte, doch nicht die Weihegewalt; der *Tractatus* weist einen Streit über die Jurisdiktion bestimmter Bischöfe auf und nicht über die sakramentale Gewalt des *ordo* an sich, noch über eine hierarchisch gedachte und ausgeübte Jurisdiktionsgewalt – genau diese sind unbestritten.

zu verlassen, führen die lutherischen Reformatoren fort mit einer hierarchisch gegliederten Ausübung der *potestas ecclesiastica* in den Kirchengebieten, die vom Wormser Edikt betroffen waren.

IV Systematisch-Theologische Betrachtungen

Wenn das Evangelium selbst eine Jurisdiktionsgewalt (*potestas iurisdictionis*) verleiht, die der kirchlichen Gewalt (*potestas ecclesiastica*) gehört, jedoch von der Gewalt in der Welt außerhalb der Kirche (*imperium*)⁸⁸ unterschieden ist, dann ist ein Mangel an dieser Gewalt zugleich ein Mangel an einer Gabe des Evangeliums und ein Zustand, in dem Identität und schließlich Existenz der Kirche als Kirche gefährdet ist. In den Dokumenten der lutherischen *Concordia* bildet das Amt der Schlüssel zum Binden und Lösen der Sünden das unauflösliche Band zwischen den Befugnissen des sakramentalen *ordo* und den Befugnissen kirchenregimentlicher Jurisdiktion.⁸⁹ Diese Schlüssel behalten die Gewalt, öffentliche Sünde zu behalten, und dadurch jene, die offen in ihren Fehlern beharren, zu exkommunizieren. Dadurch definiert die Ausübung des Schlüsselamtes die sakramental-gemeindlichen und die lehrhaften Grenzen der Kirche.⁹⁰ Das Unvermögen, Sünden tatsächlich zu behalten – hier geht es nur um öffentliche Sünden⁹¹ – führt schließlich, wie Luther selbst erkannte, zum Unvermögen, Sünde zu lösen,⁹² das ist: zu vergeben, das heißt:

⁸⁸ Siehe oben, Anm. 72, Anm. 28, Anm. 31.

⁸⁹ Siehe oben, bes. Ende Abschnitt I und im Abschnitt II den Text zu Anm. 37 bis Anm. 44.

⁹⁰ Die Anwendung des Bindschlüssels bei öffentlichen Sünden legt gemeindlich-sakramentale Grenzen fest, indem er eine getaufte Person von der Absolution und dem Abendmahl ausschließt und dabei öffentlich und am besten auch liturgisch erklärt, warum (Lehre / Predigt). Was lehrhafte Grenzen betrifft, siehe oben Anm. 43.

⁹¹ Sünden, die als solche gebeichtet worden sind, oder die heute vor den ordinierten Geistlichen in Beichte und Absolution kommen, stellen schließlich kein Problem dar: Ihr Ende ist die Absolution und die Aufrichtung der Gemeinschaft mit Gott und den Mitchristen. Es sind die Sünden, die nicht als solche eingestanden und also offen ausgeübt werden oder doch im halb-öffentlichen Schatten, die der Gemeinschaft und der Einheit entgegen sind und nach dem Bindschlüssel rufen.

⁹² Christus der HERR hat *zwei* Schlüssel eingesetzt; gibt es nur einen Schlüssel, dann ist er nicht Christi Schlüssel, sondern der eines anderen: Diese Erkenntnis stützt die Dialektik Luthers in seiner Schrift: „Von den Schlüssel“, von 1530 (WA 30 / 2, 435-507). Wenn ein Schlüssel, der nicht lösen kann, einen entsprechenden zweiten Schlüssel impliziert, der nicht binden kann, dann wird auch ein Schlüssel, der nicht binden kann, umgekehrt einen Schlüssel implizieren, der nicht lösen kann. In den kirchlichen Erscheinungsformen, die modernen Lutheranern bekannt sind (in Nordamerika zumindest), glauben sich nur wenige Pfarrer von Gemeinden in der Lage oder können tatsächlich auch jene öffentlichen Sünden binden, die nicht von der bürgerlichen Gesetzgebung durchgesetzt werden (wie etwa Übertretungen des 6. Gebots oder zerstörerische Kommunikation [8. Gebot]), es sei denn, daß eine ansehnliche Mehrheit von Wahlberechtigten in der Gemeinde (die auch über die Berufung oder das Gehalt des Pfarrers abstimmt) dieses Vorgehen unterstützt, wo es keine Deckung von einem jurisdiktionell Übergeordneten gibt, dessen eigene *Potestas* nicht von dieser sakramentalen Weihegewalt getrennt ist, sondern durch dieselbe bedingt ist.

zu rechtfertigen, welches bedeutet: die Kirche ins Dasein zu rufen.⁹³ Auf der Grundlage der CA, der Apologie und des *Tractatus* wurde hier gezeigt, daß die kirchliche Jurisdiktionsgewalt der Geistlichen, die mit ihrer sakramentalen Gewalt verknüpft ist, hierarchisch gegliedert ist und zugleich territorial ausgeübt wird. Andererseits, eine kirchliche Jurisdiktionsgewalt, die nicht mit der sakramentalen Gewalt verknüpft ist und/oder nicht hierarchisch gegliedert und/oder nicht territorial ausgeübt wird (oder das von vornherein nicht ausgeübt werden kann), hebt Kirchengewalt, wie sie in der lutherischen *Concordia* bekannt wird, auf, und gibt Anlaß zur Frage, ob solch eine nicht-kirchliche Gewalt überhaupt von anderer Gewalt, die es sonst gibt (*imperium*), unterschieden werden kann.

Norman Nagel bemerkte einmal, wenn Lutheraner aufhören, Lutheraner zu sein, würden sie wieder das, was sie vorher waren. Soweit ich mich erinnere, wurde das in bezug auf Gnade und Heil in der augustinischen Tradition gesagt. Diese Bemerkung trifft anscheinend auch in bezug auf die kirchliche und ekklesiologische Ebene zu. Schisma – immer ein Widerspruch zu der *una*, die im Nizänum von der *sancta, catholica, apostolica ecclesia* bekannt wird – ist, nicht nur, aber auch, eine nachreformatorische Realität. Eine treffende Einschätzung des (ersten) großen Schisma der Westkirche weist hin auf eine Teilung und Trennung der Kirchengewalt: Das Sakramentale wurde spiritualisiert, während das Obrigkeitlich-Rechtliche säkularisiert wurde; wobei Bewegungen im späten Mittelalter schon längst vor Luther, den sächsischen Kurfürsten und nachfolgenden protestantischen Bischofstheorien den Weg zum landesherrlichen Kirchenregiment gebahnt hatten.⁹⁴ Eine nicht geringe historische Ironie ist es, daß die Arten des Kirchenregiments und die entsprechenden Theorien über die Kirche und ihr Regiment der historischen Erben Luthers und ihrer nominalen Namensvetter oft der kirchlichen Praxis einer Zeit auffällig ähnelten, die Luther als Gipfel kirchlicher Verderbnis einschätzte. In der Westkirche des 12. bis 15. Jahrhunderts, einer Zeit, in der die Unterscheidung zwischen der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt der Kir-

⁹³ Vergebung als Rechtfertigung: CA 4, 1 (vgl. deutsche und lateinische Fassung; BSLK 56, 2-5, 8); die Kirche ins Dasein zu rufen – insofern als das Gerechtfertigtsein dem Glauben eigen ist, durch welchen die Gläubigen, die die Kirche sind, definiert werden (CA 7, 1; BSLK 61, 2-7), Vergebung und Rechtfertigung Empfangen bedeutet das Entstehen von Kirche [*Original: to be forgiven and justified is to be churched*].

⁹⁴ Frank: „Kirchengewalt“, dessen Behandlung der *potestas circa corpus Christi reale* und einer *potestas circa corpus Christi mysticum* die Behandlung der *potestas ordinis* und der *potestas iurisdictionis* in einen größeren Zusammenhang bringt; vgl. Oakley: *Western Church*, S. 162-164. Über die protestantische Begründung vom landesherrlichen Kirchenregiment, siehe: J. Heckel: „Episkopalismus/Episkopalsystem, I. Protestantismus“, in: RGG⁴, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 2, 1375-1376; über die unterschiedlichen Bedeutungen von „Episkopalismus“ auf der Gegenseite der gespaltenen Westkirche, siehe: Christoph Link: „Episkopalismus/Episkopalsystem, II. Katholizismus“ in: RGG⁴ 2, 1376-1377; sowie H. Raab: „Episkopalismus“, in: LThK 3, 948-950.

che sich zu einer Scheidung und Trennung entwickelte, erkannte Luther den Fall des kanonischen Rechts und damit eines positiven Kirchenrechts, ohne welches die Kirche nicht sein konnte, sofern sie auch eine *politia* ist, was sie seiner Ansicht nach aber war.⁹⁵ Wenn man das 19. Jahrhundert als symptomatischen Indikator annimmt, dann kann man einen Verlust von bezeichnenden Elementen beobachten, die, wenigstens ekklesiologisch, ein Teil der lutherischen Tradition hätten sein können, neben dem Ausklammern einer Tendenz, die den lutherischen Reformatoren gegenwärtig war. Das Wesen der Kirche wurde damals im Glauben gesehen, der verstanden wurde als in gläubigen Herzen angeeignete Lehren. Alles Sakramentale am Kirchenregiment wurde spiritualisiert, da es immer die subjektiv-innerliche Hürde nehmen mußte, um sein zu können, was es war, während die Strukturen der Kirche als dem Geistlichen vielleicht dienlich, aber auf jeden Fall als äußerlich, und deshalb eigentlich weltlich angesehen wurden.⁹⁶ Doch die allgemeine kirchliche und damit theologische Tendenz, die hier am Werk ist, kann kaum in einem größeren Widerspruch mit den maßgeblichen Überzeugungen Luthers und der lutherischen *Concordia* sein, was die Priorität des Äußerlichen vor dem Innerlichen beim Wirken des Heiligen Geistes betrifft.⁹⁷ Vor dem Luthertum banden Luther und seine Mitarbeiter und -bekenner in der Reformation der Westkirche die Jurisdiktionsgewalt an ihre Weihegewalt in Amtsstrukturen, die hierarchisch gegliedert und territorial ausgeübt wurden, nicht zuletzt in Bekenntnissen, die später in die lutherische *Concordia* aufgenommen wurden.

Nach den Revolutionen in Europa und Amerika ruht nun die Gewalt, die die lutherischen Bekenner und andere, die an der Wasserscheide zur Moderne lebten, einst „*imperium*“ nannten, bei den Massen. Nur indem sie eine wohl stillschweigend unübernehmbare Lehre von Hierarchien (und folglich auch einer *Hierarchie* selbst) ignorieren, die aber für Luthers Denken grundlegend war⁹⁸ und in ihren Bekenntnisschriften vorhanden ist, und indem sie sein und der Symbole Verständnis der Zwei-Regimenten-Lehre⁹⁹ ziemlich verzerrt im Kontext des säkularen Staates übernehmen, gelingt es modernen Lutheranern, diese Erkenntnis zu vermeiden. Indem sie „bürgerliche“ Gewalt mit der des Staates gleichsetzen und die Kirche als deren Gegenüber verstehen, das dann

⁹⁵ Maurer: „Reste“ 152-153; 177-188.

⁹⁶ Vgl.: David S. Yeago: „Church as Polity“, 208-214, die *communis opinio* des Spätluthertums zusammenfassend, daß „keine Form des Verhaltens oder der Organisation theologisch ‚besser‘ sei als eine andere“ (S. 206), oder daß gesagt werden könne, die Organisationsform der Kirche sei ein „Adiaphoron“. Vgl. Frank: „Kirchengewalt“, bes. 51-60.

⁹⁷ Siehe SA 3, 8, 3-13; Das äußerliche geht vor, es kommt zuerst. Vgl. WA 18, 136, 9-24.

⁹⁸ Maurer: „Reste“, S. 177-188. Siehe oben, Anm. 11 und Anm. 95.

⁹⁹ Meistens, doch weniger passend, „Zwei Reiche“ genannt, manchmal auch „Zwei Bereiche“ [„two realms“].

¹⁰⁰ Siehe oben, Fußnoten 11 und 95.

eine de facto gegensätzliche Gewalt hat, vermögen sie nicht zu erkennen, daß die Kirchengewalt, die sie meistens kennen und mit der sie leben, vom *imperium* zumindest berührt ist. Mit anderen Worten: Die Gewalt, nach der die Phänomene, die sie als Kirche kennen und erleben, mit derselben Art von Macht regiert werden, die es auch außerhalb der Kirche gibt, und die deshalb *imperium* ist. Während die kirchlichen Mißbräuche des hohen und späten Mittelalters bedeuteten, daß sozio-politische, finanzielle und physische Macht von den Geistlichen über die Laien (wenigstens jene, die nicht dem Adel angehörten) ausgeübt wurde, so üben heute die Laien eine sozio-politische, finanzielle, und damit gewissermaßen auch eine physische Macht über die Geistlichen aus; in beiden Fällen liegt eine unrechtmäßige Vermischung von *imperium* und *potestas* vor, die mit Recht danach verlangt, *ecclesiastica* genannt zu werden.¹⁰⁰

Die Alternative – die alternativ sein muß, wenn anders eine *potestas* tatsächlich eine *potestas ecclesiastica* sein soll – tut sich auf, wenn die amtliche, rechtliche, regierende und verwaltende Gewalt in der Kirche wesentlich und funktionell mit ihrer Weihewalt verknüpft wird, die in territorialer Schlüsselgewalt ausgeübt wird und deshalb auch hierarchisch sein wird. So betrachtet, oder vielmehr: So geübt und erlebt, ist die *potestas ecclesiastica* die Gewalt einer pneumatischen Realität, die sich ständig in der Welt verortet, ohne von der Welt oder von dem weltlichen *imperium* berührt zu sein. Das bedeutet, daß es für die Kirche und für alle, die ihr angehören wollen, keinen Ort in der Welt geben kann, an dem jene Gaben außer Reichweite sind, die sie in jene Gemeinschaft einfügen, die nicht durch Zwang entsteht, sondern durch das einzigartige und lebensspendende Wort der Absolution des mittelbar herrschenden Erzhirten, deshalb sind sie auch nirgendwo außer Reichweite seiner Grenzziehung dieser Gemeinschaft.

Unseren Lesern wird auffallen, daß der vorhergehende Aufsatz von Rev. Dr. Jonathan Mumme und der folgende Beitrag von Pfr. Andreas Volkmar in dieser Ausgabe der Lutherischen Beiträge zu einer ähnlichen und vergleichbaren Thematik unterschiedliche Akzente setzen und teilweise auch zu unterschiedlichen Bewertungen gelangen. Dies insbesondere im Blick auf biblische Grundlegung, kirchengeschichtliche Entwicklung, bekennnistheologische Einordnung und kirchenrechtliche Aspekte des Bischofsamtes. Die Schriftleitung hat sich gleichwohl entschlossen, beide Beiträge, die sich aus ihrer Sicht im Rahmen konkordienlutherischer Positionierung bewegen, parallel zu veröffentlichen, um damit einen theologischen Diskurs nicht zuletzt auch zwischen Lesern und Autoren, zu ermöglichen oder zu eröffnen.

A.E./G.K.

Andreas Volkmar:

Das klare Zeugnis des Neuen Testaments vom Ursprung der kirchlichen Dienste

I. Vom rechten Umgang und Verstehen der Heiligen Schrift (Hermeneutik)

1. Wie die Klarheit der Heiligen Schrift wahrzunehmen ist!

Lutherische Theologie geht von der Klarheit der Schrift in den entscheidenden Fragen der Lehre und des Handelns aus.

Sowohl in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart wurde und wird von unterschiedlichen Seiten behauptet, daß sich unmittelbar aus dem NT keine eindeutige Ämterstruktur erheben ließe.

Der erste Blick scheint dies zu bestätigen. Anscheinend wird keine übereinstimmende und klare Lehre über das geistliche Amt dargelegt.

Dieser Sachverhalt trifft aber nicht nur auf diese Lehrfrage zu. Das NT bietet zunächst zu keinem wesentlichen Lehrpunkt der Kirche eine Darlegung im Sinne einer Dogmatik an.

Das NT entfaltet vielmehr einmal in einer erzählenden Darstellung der Geschichte Jesu und der frühen Gemeinde, was wesentlich für die Existenz der Kirche Jesu Christi ist. Dazu treten situationsbezogene Briefe oder Schreiben, die Lösungen für anstehende Probleme bieten.

2. Die Alternative: Diastase (Auseinandertreten) oder Synopse (Zusammenschau)!

Es bieten sich letztendlich folgende Alternativen an, um diesem Sachverhalt zu begegnen. Einmal können wir ein mehr oder weniger starkes Ausein-

andertreten bzw. eine Diastase der ntl. Schriften feststellen, die es unmöglich macht, verbindliche Lehre überhaupt mittels der Schrift festzustellen. Tun wir dies, müssen wir uns vom reformatorischen Schriftprinzip verabschieden und einen anderen Weg zur Urteilsfindung gehen.

Der andere Weg ist die Zusammenschau, die Synopse. Bei aller unterschiedlichen Akzentuierung, welche die ntl. Schriften bieten, halten wir fest, daß sie in den wesentlichen Lehr- und Glaubensfragen übereinstimmen und eine klare Orientierung bieten.

Auch bei einer diastatischen Betrachtung des NT können wir festhalten, daß wichtige Schriften des NT davon ausgehen, daß Jesus die Kirche gewollt und in ihr Ämter und Dienste gegeben hat. Vor allem das Doppelwerk des Lukas und die sog. Pastoralbriefe, die auf Paulus zurückgeführt werden, bieten eine Sicht kirchlicher Ämter und Dienste, die diesem Bild entsprechen.

Ein genauerer Blick auf die anderen ntl. Schriften zeigt, daß bei aller unterschiedlichen Begrifflichkeit auch dort Ämter und Dienste beschrieben werden, die sich als Institution Gottes oder Christi verstehen.

II. Ein Überblick über das ntl. Zeugnis

1. Das lukanische Doppelwerk als Grundzeuge für die Institution von Amt und Kirche

Das lukanische Doppelwerk stellt das Entstehen neutestamentlicher Dienste und Ämter folgendermaßen dar:

a. Die ursprüngliche Sendung der 12 Apostel und ihre Vollmachten

Jesus setzt während seiner irdischen Wirksamkeit die 12 Apostel ein, die bevollmächtigt werden zu predigen, zu heilen und böse Mächte zu binden, und sendet sie aus (Lk 9,1-6).

Nach ihrer Rückkehr beauftragt Jesus sie, die 5000 zu speisen (9,10.13).

Nach dem „Gleichnis des treuen und klugen Verwalters“ (12,42f) sind die Apostel die Haushalter (*οικονόμος* = „oikonomos“) und Knechte (*δούλος*; „doulos“), die Christus „eingesetzt“ (*καταστήσει* = „katakästēsei“) hat, damit sie die „Verpflegungsration“ (*σιτομέτριον* = „sitometrion“) austeilten.

b. Die Sendung der 70/72 und ihre Vollmachten – ein „Ältestendienst“?

Eine ähnliche Bevollmächtigung erfahren vor der Kreuzigung und der Auferstehung weitere 70 bzw. 72 Jünger, die Jesus „aussendet“ (10,2), weil es an Erntearbeitern mangelt. Diesen Jüngern spricht Jesus ausdrücklich zu: „*Wer euch hört, der hört mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat*“ (10,16). Ausleger weisen darauf hin, daß dies an die Berufung der 70 „Ältesten“ durch Mose erinnert: „Die Zahl »siebzig« hat eine besondere Bedeutung. Sie entspricht nämlich den siebenzig Ältesten, die Mose bei seiner Aufgabe unterstützten (2.

Mo 24,1; 4. Mo 11,16ff). Ebenso wie der erste Mose hat Jesus als der zweite Mose die »Siebzig eingesetzt« oder »ernannt«. Das sollte ein Signal an die Öffentlichkeit sein, daß jetzt der zweite Mose, der in der Bibel verheißen ist (vgl. 5. Mo 18,15ff mit Joh 5,46), erschienen und damit das messianische Zeitalter angebrochen ist.¹

c. Die Sendung der zwölf Apostel und ihre Vollmachten nach der Auferstehung Jesu

Nach Auferstehung und Himmelfahrt Jesu muß zunächst der Kreis der Apostel ergänzt werden, weil Judas abgefallen war (Apg 1,15-26), obwohl er ursprünglich das „Los dieses Dienstes“ (*κλήρον τῆς διακονίας* = „kläron tās diakonias“) empfangen hatte (vgl. 1. Chr 24,5, wo die Priester gelost werden (*διεῖλεν αὐτοὺς κατὰ κλήρους* = „dieilen autous kata klärou“). Aus dem Kreis der Männer und Brüder soll einer bestimmt werden, der seine Nachfolge antritt. Augenzeugenschaft (V. 21), Episkope (V. 20), Diakonia (V. 25) und Sendung (V. 25 = Apostolat) zeichnen diese Aufgabe aus.

Bei der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten veranlaßt der Apostel Petrus (Apg 2,38) die Taufe der gläubig gewordenen.

Folgendes Fazit läßt sich bisher festhalten:

Jesus hat während seiner irdischen Wirksamkeit die zwölf Apostel und die „Siebziger“ bevollmächtigt und ausgesandt. Ihre Bevollmächtigung und ihre Aufgaben unterscheiden sich im Wesentlichen nicht. Es gibt auch keine zeitliche Begrenzung für den Dienst der „Siebziger“. Die Aussendung der Siebzig erinnert an die Ältesten, die in alttestamentlicher Zeit Mose unterstützen sollten. Der Dienst der Siebziger wird in der Apg nicht mehr explizit erwähnt.

Der Dienst der Apostel umfaßt folgende Elemente: Sendung, Heroldschaft oder Predigtendienst, Augenzeugenschaft, Diakonia (Liebesdienst), Douleia (Knechtsdienst unter Christus), Didaskale (Lehrvollmacht), Episkope (Aufsicht), den Heildienst. Sie sind eingesetzt, um das Volk Gottes zur rechten Zeit mit Speise zu versorgen. Sie veranlassen die Taufe.

d. Die Berufung und der Dienst der sieben „Diakone“

Die Apostel leiten zunächst die Urgemeinde (vgl. 4,35). Neben der Verkündigung sind sie für die Verwaltung der Finanzen und die Versorgung der Bedürftigen (6,1) zuständig. Nachdem der letztgenannte Dienst (Handreichung) in eine Krise gerät, werden sieben Männer zu diesem Dienst unter Handauflegung und Gebet (6,3.6) eingesetzt (*καταστήσομεν* = „katastāsomen“). Die Apostel sollen für den Dienst am Wort und das Gebet (6,4) frei sein.

Daß namhafte Exegeten in Apg 6 in den Armenpflegern keine „Diakone“ sehen, besagt als solches noch nichts. Ebenso namhafte Exegeten (Ausleger)²

¹ Edition C, Bd 3: 4,79.

² G. Voigt, E. Harnchen; P. Philippi; vgl. G. Voigt, Die lebendigen Steine. Homiletische Auslegung der Predigttexte – Neue Folge: Reihe VI, Göttingen 1983, S. 343.

sprechen sich dafür aus. „Das Wort ‚Diakon‘ fällt nicht; die Leser des Lukas werden in den Sieben doch Diakone gesehen haben.“³ Namhafte Exegeten können in anderen Fällen sogar Wunder oder Worte Jesu als Produkt der jüdenchristlichen oder heidenchristlichen Gemeindeftheologie bezeichnen. Also sollten wir mit der Berufung auf namhafte Exegeten differenziert umgehen. Aber auch Exegeten wie E. Lohse, die in Apg. 6 nicht das „Diakonat“ begründet sehen, geben zu, daß „die alte Kirche übereinstimmend in den Sieben das Vorbild für das Diakonenamt gefunden [hat]“⁴. „Obwohl das Wort diakonos, das griechische Wort für Diakon, in Apostelgeschichte 6 nicht erscheint, so ist doch das Konzept einer offiziellen Körperschaft von Diakonen, die anderen gerne dienen, vorhanden. Weiterhin erscheint das entsprechende Substantiv diakonia und das Verb diakoneo, obwohl das Substantiv diakonos nicht genannt wird. Das Substantiv und das Verb werden benützt, um die tägliche Arbeit in der Versammlung, Hilfsmaterial für die bedürftigen Witwen herbeizuschaffen, zu beschreiben“⁵. Einige der sieben „Diakone“ werden dann aber auch predigen (8,5) und öffentlich für den Glauben zeugen (Apg 7). Den Heiligen Geist unter Handauflegung können sie allerdings nicht spenden (8,15).

Die Situationen in Apg 8,15ff (keine Geistspendung durch Philippus unter Handauflegung) und in Mt 17,19 (fehlende exorzistische Vollmacht der Jünger) können nicht miteinander verglichen werden. Die Jünger können aufgrund ihres Kleinglaubens die gegebene Vollmacht nicht nutzen. Dieses hält Jesus ihnen auch vor. Philippus handelt hingegen in allem korrekt und glaubensvoll. Er kann nach Apg. 8,7 böse Geister ohne weiteres austreiben. Aber ihm ist nicht die Vollmacht gegeben, unter Handauflegung den Geist zu spenden. Und im Gegensatz zu Simon Magus versucht er diese Vollmacht weder mit redlichen noch unredlichen Mitteln zu erlangen. Apostel und Presbyter haben dagegen diese Vollmacht (vgl. 1. Tim 4, 14; 2. Tim 1, 6).

e. Die Berufung und der Dienst der Ältesten

In Apg 15 werden neben den Aposteln parallel Älteste (15,6.22-23; erste Erwähnung von Jerusalemer Ältesten in 11,30) erwähnt. Die meisten Ausleger sehen in ihnen eine von den Aposteln unabhängige Gruppe, die an der Leitung der Jerusalemer Gemeinde beteiligt sind. Die Ältesten könnten eine eigenständige Gruppe gewesen sein. Finden sich hier vielleicht die vorösterlichen „Siebziger“ wieder? (Lk 9,1; 10,2). Auffällig ist aber, daß sie nicht nur die Jerusalemer Gemeinde führen, sondern an der Leitung der gesamten Kirche beteiligt sind. Ich halte es aufgrund anderer ntl. Stellen, wo Apostel als Älteste (1. Pt 5, 1; 2. Joh 1; 3. Joh 1) bezeichnet werden, ebenso für denkbar, daß mit dieser Doppelbezeichnung ein und derselbe Personenkreis bezeichnet wird. Später wird Lukas auch die Bischöfe von Ephesus als „Älteste“ bezeichnen (20,17.28). Auch hier liegt eine Doppelbezeichnung für eine Aufgabe vor.

³ G. Voigt, aaO., S. 343.

⁴ E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951, S. 76.

⁵ A. Strauch, Der neutestamentliche Diakon, Dillenburg 2001, S. 49.

Wichtig für das lukanische Zeugnis ist, daß „Älteste“ sowohl Ortsgemeinden wie auch die Gesamtkirche leiten können.

Lukas bezeugt auch, daß „Apostel“ (14,4.14.23) in jeder Gemeinde Älteste unter Handauflegung (*χειροτονήσαντες* = „cheirotönäsantes“) einsetzen.

f. Propheten und andere Dienste

Neben diesen Diensten in Apg 13,1-2 werden Lehrer und Propheten erwähnt.

Unmittelbar und nicht durch die Apostel oder ihre Beauftragten wird der *prophetische Dienst* gesetzt. Männer und Frauen können ihn ausüben. Seine Aufgabe ist die Aufdeckung und Überführung von Sündern (vgl. 1. Kor 14,24). Ebenso kann er auf kommende Gefahren hinweisen (Apg 11,28; 21,10), Gottes Trost in Anfechtungszeiten zusprechen (Apg 15,32) und zum Missionsdienst motivieren (Apg 13,1).

In Apg 13, 2 dienen Barnabas und Saulus „priesterlich“ (*λειτουργούντων* = „leitourgounton“); vgl. Hbr 8,2; 10,11; Röm 15,16.

2. Dienste und Ämter in den Pastoral- oder Hirtenbriefen

a. Episkopen / Presbyter, Diakone und Witwen

Im 1. Timotheus werden die Dienste der Episkopen/ Presbyter (Kap. 3; 5), der Diakone (3) und der Witwen (5) ausführlich betrachtet. Timotheus wurde unter Handauflegung (4,14) durch Älteste in seinen Dienst eingesetzt. Nach 2. Tim 1,6 wurde ihm dieses Charisma durch Paulus unter Handauflegung verliehen. Hier könnte sich ein ähnlicher Sachverhalt wie im lukanischen Doppelwerk abzeichnen. Entweder nehmen Apostel und Presbyter als unterschiedliche Dienste gemeinsam Aufgaben der Kirchenleitung wahr, oder es wird damit ein- und derselbe Dienst bezeichnet.

Die mit „Diakonia“ oder „Episkopos“ verbundenen Begriffe oder Wortbildungen haben doch auch religiöse oder kultische Bezüge. Laut dem Theologischen Begriffslexikon⁶ kann „Diakonia“ den Dienst des freien Mannes gegenüber einer Gottheit bezeichnen. Dieser Dienst galt als besonders ehrenhaft. In späterer Zeit wird damit auch der Tischdienst bei kultischen Mahlzeiten⁷ gekennzeichnet.

Der Begriff „Episkopos“ ist schon bei Homer⁸ belegt und dient zur Charakterisierung einer Gottheit, die das Land oder eine Volksgruppe bewacht. In Kultgenossenschaften⁹ sorgten Episkopen für die Organisation des Kultes und die Vertretung nach außen. Auch in der Septuaginta wird dieser Begriff mit den kultischen oder religiösen Belangen in Verbindung gebracht. Laut 4. Mo 4,16 hat der Priester Eleasar die Aufsicht über das Zeltheiligtum und die kultischen Verrichtungen, die dort vollzogen werden. „Und Eleasar, der Sohn Aarons, des

⁶ Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, hrsg. L. Coenen, Wuppertal 1993 (9. Aufl.) TBLNT, 183.

⁷ TBLNT, 184.

⁸ TBLNT, 124.

⁹ TBLNT, 124.

Priesters, hat die Aufsicht über das Öl zum Licht und das wohlriechende Räucherwerk und das beständige Speisopfer und das Salböl, die Aufsicht über die ganze Wohnung und alles, was darin ist, über das Heiligtum wie über seine Geräte.“ Laut 2. Kön 11,18 setzte der Priester Jojada „Episkopen“ in das Haus des Herrn ein: „ἔθηκεν ὁ ἱερεὺς ἐπισκόπους εἰς τὸν οἶκον κυρίου“ = „ethäken ho hiereus episkopous eis ton oikon kyriou“. Der laut TLBNT (vgl. 123f) mit „Episkopos“ eng verwandte Begriff „Episepsis“ bezeichnet an mindestens fünf Stellen den Dienst alttestamentlicher Priester: 4. Mo 3,36; 4. Mo 4,27; 1. Chron 23,11; 1. Chron 24,3; 1. Chron 24,19.

Paulus betont weiter seine Einsetzung (ἐτέθην = „etethän“) als Apostel und Herold (gr. Keryx) und Lehrer der Heiden (1. Tim 2,7; vgl. 2. Tim 1,11).

b. Weibliche Diakone

Möglicherweise konnten Frauen als Diakone dienen (1. Tim 3,11). Dieses entspräche Röm 16,1, wo Phöbe als „Diakon“ der Gemeinde zu Kenchrea aufgeführt ist. Der Dienst als Presbyteros oder Episkopos war ihnen nicht möglich. 1. Tim 2,15 untersagt den Frauen das Lehren in der gemischten Gemeindeversammlung.

c. Timotheus und Titus im übergemeindlichen Leitungsamt

Sowohl Timotheus als auch Titus setzen dann wieder selber Presbyter als Gemeindeleiter (vgl. 1. Tim 5,22; Tit 1,5) ein. Wie Paulus in 2. Kor 11,23 kann Timotheus in 1. Tim 4,6 als „Diakon Jesu Christi“ bezeichnet werden. Im Gegensatz zu dem „Diakonats“ der Sieben wird hier ein kirchenleitendes Dienen beschrieben. Ganz ähnlich wird der Titel „Knecht des Herrn“ in 2. Tim 2,24 für Timotheus gebraucht: „Ein Knecht des Herrn aber soll nicht streitsüchtig sein, sondern freundlich gegen jedermann, im Lehren geschickt, der Böses ertragen kann.“ Er muß hier ähnlichen Kriterien genügen wie die Episkopen und Presbyter.

In Titus 1,5-9 wird Titus von Paulus beauftragt, in allen Städten Presbyter/Episkopen einzusetzen (καταστήσῃς = „katastäsäs“), die unbescholtene Haushalter (οἰκονόμων = „oikonomon“) Gottes sein sollen. Dieses berührt sich mit dem Zeugnis der Einsetzung der Knechte und Haushalter in Lk 12,42f.

d. Das Amt ist nicht eine Funktion der Gemeinde, sondern „Diakonia“ in Verantwortung gegenüber dem Herrn

Der Neutestamentler Jürgen Roloff hebt in seiner Auslegung der Pastoralbriefe hervor, daß das nicht eine Funktion der Gemeinde, sondern Dienst in Verantwortung gegenüber dem Herrn ist: „Dabei weiß er trotz dieser starken Fixierung auf Paulus auch davon, daß diese Normen letztlich zurückverweisen auf Jesus Christus selbst: er ist die letzte Instanz, der der Amtsträger verpflichtet ist und vor der er sich zu verantworten hat (1. Tim 6,13f). Zusammenfassend läßt sich sagen: Das gemeindliche Leitungsamt gewinnt weder seine es bestimmenden Normen noch seine Autorität aus der Gemeinde. Es entsteht nicht dadurch, daß die Gemeinde bestimmte Aufgaben an einzelne ihrer Glieder

delegiert, sondern dadurch, daß der den Willen des Herrn der Kirche repräsentierende Apostel verbindliche Weisung gibt, daß Menschen den von ihm urbildhaft wahrgenommenen Auftrag, die Kirche durch das Wort des Evangeliums zu leiten, weiterführen sollen. Das Amt ist zwar in der Gemeinde und sein Träger ist Glied der Gemeinde, aber es ist nicht eine Funktion der Gemeinde, sondern es ist *διακονία* (diakonia), die in Verantwortung gegenüber dem Herrn der Kirche geschieht.¹⁰

3. Einwürfe gegen die Sichtweise des Lukas und der Pastoralbriefe

Diesem geschlossenen Bild steht in den anderen Schriften anscheinend eine Vielzahl von charismatischen Begabungen oder Dienstleistungen gegenüber. Vor allem im 1. Korintherbrief meinen etliche Ausleger dieses Modell aufweisen zu können. Nach ihrer Meinung tritt hier die Linie der paulinisch-heidenchristlichen Gemeinden hervor, die ursprünglich keine festen Dienste oder Ämter kannte.

Das institutionelle Amt soll dagegen von den judenchristlichen Gemeinden in Anlehnung an die synagogale Ältestenverfassung geschaffen worden sein. Unterschiedliche Bezeichnungen scheinen für ganz unterschiedliche Dienste zu stehen.

4. Widerlegung der Einwürfe:

a. Schon der Philipperbrief und andere frühe Paulusbriefe kennen feste Leitungsstrukturen

Schon im Philipperbrief (vgl. 1,1) finden sich Diakone und Episkopen als feste Dienste und nicht nur ein Kosmos von Charismen.

Ein genaueres Hinsehen zeigt, daß es auch in den frühen Paulusbriefen mehr feste Leitungsstrukturen gab, als meist behauptet wird. So weiß der 1. Korintherbrief, daß bei den Geistbegabten zunächst Apostel, Propheten und Lehrer gesetzt sind. Den Erstlingen (16,15f) soll sich untergeordnet werden. Der 1. Thessalonicherbrief fordert die Gemeinde auf, die anzuerkennen, die ihr „vorstehen“ (*πρόϊσταμένους* = „proistamenous“), (1.Thess 5,12). Röm 12,8 ruft den Vorsteher (*προϊστάμενος* = „proistamenos“), seinen Dienst mit Eifer zu tun. Dieses Wort taucht dann wieder in den Pastoralbriefen (1. Tim 3,2.4) auf, um Eigenschaften von Episkopen und Diakonen zu beschreiben. „Diese Bezeichnungen aus den Briefen an die Römer und Korinther beschreiben keine weiteren Ämter neben den Ältesten/Bischöfen. Sie konkretisieren vielmehr die Funktion dieser Ämter durch Beschreibungen von ähnlichen Aufgaben aus dem weltlichen Bereich.“¹¹

b. Episkopus übersetzt für die hellenistische Welt den Begriff Presbyter „Im griechisch sprechenden Raum taucht für die Leiter der Ge-

¹⁰ J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich 1988, S. 181.

¹¹ G. Hörster, Theologie des Neuen Testaments, Wuppertal 2004, S. 244..

meinden ein neuer Begriff auf: Bischöfe (episkopoi). Manche Neutestamentler sehen darin eine neue und andere Leitungsstruktur für die Gemeinden. Ich kann diese Ansicht aus folgendem Grund nicht teilen: Die Bezeichnung »Älteste« kommt im griechischen Umfeld zwar gelegentlich als Bezeichnung privater und sakraler Beamter vor, war aber in der Umgangssprache ebensowenig verständlich, wie sie heute für die Öffentlichkeit geeignet ist. Sie wird in einem säkularen Umfeld in der Regel als eine Altersangabe mißverstanden werden. Der Apostel Paulus vor allem und in seinem Gefolge andere haben den Begriff »Älteste« für den griechisch sprechenden Raum »übersetzt« und einen vertrauten Begriff aus dem griechischen Vereinswesen gewählt: episkopos = Aufseher, Verantwortlicher, Leiter. Deswegen gibt es im griechisch sprechenden Raum keine andere Leitungsstruktur, wohl aber eine andere Benennung der Leiter. Gestützt wird diese Auffassung durch die Beobachtung, daß die Gemeinde in Philippi von »Bischöfen und Diakonen« geleitet wurde (Phil 1,1) und daß Paulus die Ältesten von Ephesus zu einem Abschiedstreffen nach Milet einlädt (Apg 20,17) und sie in seiner Abschiedsrede als Bischöfe anspricht (Apg 20,28).¹²

c. Episkopen gab es auch schon in Qumran

„Fast noch erstaunlicher ist, daß der essenische Ausdruck ‚Aufseher‘ (mebagger) im Neuen Testament wörtlich übersetzt ist als episkopos, unser ‚Bischof‘. Die Hinweise auf die Pflichten des „Aufsehers“ in der Ordensregel und ebenso der Bericht über seine Aufgaben in der Damaskus-Schrift (16) entsprechen genau dem Bild des Neuen Testaments, besonders in den Pastoralbriefen.“¹³

5. Die priesterliche Dimension neutestamentlicher Dienste

a. Die unberücksichtigte priesterliche Dimension der ntl. Dienste

Völlig unberücksichtigt bleibt bei etlichen Auslegern die priesterliche Dimension neutestamentlicher Dienste.

In den Augen etlicher Ausleger soll erst Klemens Romanus diesen Bezug hergestellt haben. „Als nämlich Eifersucht wegen der Priesterwürde ausgebrochen war und die Stämme stritten, welcher von ihnen mit dem ehrenvollen Namen ausgezeichnet sein sollte,...“ (1 Klemens 43,2).

Klemens von Rom war aber nicht der erste christliche Zeuge, der das alttestamentliche Priestertum in Relation zu den ntl. Diensten stellte. Schon Paulus konnte in Phil 2,17 (vgl. 2. Tim 4,6) und Röm 15,16 seinen Dienst damit in Verbindung bringen.

1. Pt 2,9 gegen ein „besonderes Priestertum“ (Def. von J.C. Blumhardt) der Apostel und Presbyter/Episkopen ins Feld zu führen, sticht nicht wirk-

¹² G. Hörster, *Theologie des Neuen Testaments*, Wuppertal 2004, S. 243.

¹³ W.F. Albright, *Die Bibel im Licht der Altertumsforschung*, Wuppertal 1967.

lich. Denn 1. Pt 2,9 nimmt 2. Mose 19,6 auf, wo auch das alttestamentliche Israel als priesterliches Volk gewürdigt wird, ohne daß auf einen besonderen priesterlichen Dienst verzichtet wird: „Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst.“

Klar ist, daß der alttestamentliche Tempel nicht durch ein Kirchgebäude ersetzt wird, aber die Gemeinde selbst wird laut Eph 2,20ff zu „einem Tempel des Herrn“. Dieser lebendige Tempel wird mit erbaut durch den „Dienst der Apostel und Propheten“. Laut Eph 4,11-12 hat Gott Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer eingesetzt, damit die Heiligen zugerüstet werden, damit der Leib Christi, der den Tempel bildet, erbaut wird. In diesem Sinne handeln sie priesterlich.

In 2. Kor 3,6ff stellt Paulus wieder eine Beziehung zwischen dem alt- und neutestamentlichem Amt (*διακονία* = „diakonia“) her. Paulus bezeichnet beides mit der gleichen Begrifflichkeit. Strukturell sind beide verwandt. Der Mehrwert des ntl. Dienstes liegt aber in der Verkündigung der Gnade und Sündenvergebung um Christi willen.

Wir sollten auch Apg 1,17 im Blick behalten, wo die Apostel wie die alttestamentlichen Priester als „Geloste“ (Kleriker) bezeichnet werden. Um Mißverständnisse zu vermeiden: Wenn hier vom Priesterdienst gesprochen wird, ist es im Sinne von Apologie CA 13 gemeint. Recht verstanden kann der episkopale Dienst auch hier als „Sacerdotium“ definiert werden. „Das Priesteramt (sacerdotium) verstehen die Gegner nicht vom Amt des Wortes und des Sakramentes her, die anderen darzureichen sind. Wenn man aber die Priesterweihe (Ordo) vom Dienst am Worte Gottes (Ministerium verbi) her versteht, würden wir die Priesterweihe ohne Umstände als Sakrament bezeichnen.“¹⁴

Die Bekenntnisschriften haben im übrigen kein Problem, an den unterschiedlichsten Stellen „Pastoren“ als „Priester“ zu bezeichnen: CA 8/14 Unser Glaube (BSLK 62,1); CA 22/34 (BSLK 85,3); CA 23/35 (BSLK 86,1); Apol 13/242 (BSLK 293,10); Apol 22/ 285 (BSLK 329,4f); Apol 24/ 312 (BSLK 363, 48); Taufb 556 (BSLK 537,7); Taufb 557 (BSLK 537,8); Taufb 562 (BSLK 540,17); Taufb 563 (BSLK 540,19).

Auch in den folgenden Jahrhunderten konnte der Pastorendienst auch im Luthertum als ein priesterlicher aufgefaßt werden. Äußerungen von C. Harms, J.C. Blumhardt und Bo Giertz seien beispielhaft dafür angeführt:

„Aber keinen Priester!‘ sprechen vermutlich einige in dieser Versammlung. Doch will man Prediger, Geistliche, Seelsorger, etwa höchstens Beichtväter haben? Wenn im Ernste, so darf ich sagen: Solche Männer könnt ihr

¹⁴ Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche – Ausgabe für die Gemeinde, hrsg. im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands – VELKD – vom Lutherischen Kirchenamt, Gütersloh 2004 (5. Aufl.), S. 318,242; vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, Göttingen 1976 (7.Aufl.), BSLK 293,9.

nicht haben und nicht behalten, die das wirklich sind, wenn sie nicht Priester sind. Keine Kirche ohne Priester!“¹⁵

„Außerdem denkt sich die Schrift die Fürbitte eingesegneter Ältesten besonders wirksam... Damit wäre dann doch ein gewisses besonderes Priestertum neben dem allgemeinen angenommen.“¹⁶

„Also wird das evangelische Priestertum in keiner Weise um das allgemeinen Priestertums willen überflüssig. Wir stellen fest, daß es kein Opferamt, sondern ein Amt der Gnadenmittel ist. ... Es wird nicht benötigt, um Gott zu besänftigen, aber Gott benötigt es, um mit seinen widerspenstigen und vergeblichen Menschen ins Gespräch zu kommen, damit sein Wort gepredigt und seine Sakramente ausgeteilt werden.“¹⁷

Im 20. Jahrhundert hat vor allem Hans Asmussen immer wieder auf die priesterliche Dimension des Hirtenamtes hingewiesen:

b. Das apostolische Amt als Opferdienst

Phil. 2,17 heißt es: „Wenn ich (Paulus) hingegeben werde über dem Opfer (thysia) und Opferdienst (leiturgia) eures Glaubens, ...“ Es wird also das apostolische Amt, das in diesem Zusammenhang sicher auch Wortamt ist, als Opferdienst verstanden. Aber auch der Glaube der Philipper wird ganz im Rahmen des Opfers gesehen. Will man das, was der Apostel sagt, mit eigenen Worten aussprechen, dann müßte man etwa sagen: Euer Glaube ist als solcher ein Opfer. Er wird es erst recht dadurch, daß ihr mich in meinem Dienst Gott als Opfer darbringt. Denn die Glaubensexistenz der Philipper und die Amtsexistenz des Apostels werden eng verbunden geschaut, und das Verbindende ist der Opfergedanke. Man versteht das nur, wenn man sich vergegenwärtigt, wie bei Christus sein Predigen und seine Selbsthingabe untrennbar zusammengehören und einander auslegen. Gerade daß die Aussage so gelegentlich ist, berechtigt dazu, den ganzen Dienst des Apostels so zu verstehen, zugleich aber ihn als Vorbild aller der Prediger anzusehen, die in seiner Nachfolge stehen. «¹⁸

c. Paulus als „Priester“

Römer 15,16: „Ich bin ein gottesdienstlicher Diener (ein Kultdiener?) Christi Jesu und richte das Evangelium Gottes wie ein Priester aus, damit das Opfer der Heiden Gott angenehm sei.“ Mit dem „Opfer der Heiden“ ist gemeint, daß die Heiden, die Paulus zum Glauben ruft, Gott als Opfergabe dargebracht werden. Die Äußerung ist genauso gelegentlich wie die im Philipperbrief. Aber gerade damit ist sie ebenso gewichtig und berechtigt uns zu der Forderung, man müsse allezeit vom Wortamt eben dieses aussagen können,

¹⁵ Claus Harms – Ein Kirchenvater des 19. Jahrhunderts. Eine Auswahl aus seinen Schriften; Hrsg. von J. Schmidt, Gütersloh 1976, S. 58.

¹⁶ R. Haug, Johann Christoph Blumhardt. Gestalt und Botschaft, Metzgingen 1984, 59).

¹⁷ B. Giertz, Die Kirche Jesus Christi, Erlangen 1985² S. 218.

¹⁸ H. Asmussen, „Das kirchliche Amt in unserer Generation, in: Die Katholizität der Kirche, hrsg. H. Asmussen u. G. Stählin, Stuttgart 1957, 269.

was hier ausgesagt wird. Die Aussage: „ich richte das Evangelium priesterlich aus“ (hierourgein to euaggelion) verbietet, auch wenn sie nur eine singuläre Aussage im NT ist, ein für alle Mal, das Wortamt vom Priesteramt zu lösen. Wer ein Diener des Evangeliums ist, der ist Priester. Wer nicht Priester ist, dient auch dem Evangelium nicht. «¹⁹

Nicht beachtet wird auch Apg 13,2, wo das priesterliche Dienen von Saulus und Barnabas bezeugt wird (Λειτουργούντων = „leitourgounton“).

6. Die Dienste der Kirche bei den anderen neutestamentlichen Zeugen (u.a. Matthäus, Johannes, 1. Petrus und Jakobus)

a. „Doulos“, ein kaum beachteter Begriff für Verantwortungsträger der Kirche

Auch der Begriff „δοῦλος“ (doulos = Knecht) wird in der Forschung als Bezeichnung für Verantwortungsträger der Kirche nur wenig berücksichtigt. Dabei taucht er in Verbindung mit dem Aposteldienst siebenmal in unterschiedlichen Teilen des NT auf: Mt 24,45f; Mk 10,44; Lk 12,43; Joh 13,16; Röm 1,1; Tit 1,1; 2. Pt 1,1. Aber auch die Verfasser von Jak 1,1; Jud 1; Offb 1,1 bezeichnen sich als Knechte Jesu Christi.

b. Matthäus, der Evangelist der Kirche

Von allen Evangelien gebraucht allein Matthäus (Lukas verwendet ihn nur in der Apg) den Begriff „Kirche“ (ἐκκλησία = „ekklesia“) – vgl. Mt 16,18; 18,17. In Mt 16 erklärt Jesus Petrus zum Felsen, auf dem er seine Kirche bauen will. Er bekommt die Schlüsselvollmacht zur Sündenvergebung bzw. Beibehaltung übertragen. In Mt 18 wird diese auf die Kirche übertragen, um Streitfälle zu lösen. Matthäus verbindet ähnlich wie Lukas (vgl. 12, 42) den Haushalterdienst des klugen Knechtes (doulos) (Mt 24,45-51) mit dem Austeilen der Speise zur rechten Zeit. W. Grundmann deutet diese Stellen auf den Dienst der Apostel und der Episkopen: „Die Apostel (und vielleicht auch schon die Bischöfe als ihre Nachfolger) haben das Haus Jesu anvertraut bekommen.... Dem treuen und zuverlässigen Verwalter gilt die Seligpreisung des Herrn.“²⁰ In Mt 28 erhält der Rest des Zwölferkreises, dessen Mitglieder in 10,2 auch als Apostel bezeichnet werden, durch den auferstandenen Herrn den Missionsbefehl, der das Taufen und Lehren in sich schließt.

c. Dienste und Ämter im johanneischen Zeugnis

Aufschlußreich ist es auch, das johanneische Schrifttum einschließlich der Offenbarung in dieser Fragestellung wahrzunehmen. So finden wir auch dort die Verknüpfung der Begriffe Apostel und Knecht (13,16). In Offb 1,1 bezeichnet sich der Verfasser als Knecht. Dem „Zwölferkreis“ wird im Ev (20,22-24) die Vollmacht zur Vergebung der Sünden übertragen. In Offb 18,20 sind die zwölf Apostel Grundsteine des himmlischen Jerusalem. In zwei seiner Briefe (2 Jh 1; 3 Jh 1) bezeichnet sich „Johannes“ als „Presby-

¹⁹ Ders., S.270.

²⁰ W. Grundmann, Das Evangelium nach Luaks, THNT III, Berlin 1981, S. 267.

ter“. Wie in der Apg erscheinen hier Presbyter im überregionalen Leitungsamte. Auch der Dienst der 24 himmlischen Ältesten in Offb 4,4 und 5,5 kann als überregionales Weideamt gedeutet werden. Hauptaufgabe der Ältesten ist nämlich neben der Anbetung (Offb 4,12; vgl Apg 6,4) die Deutung des Offenbarungswortes auf Christus hin (Offb 5,5; 7,13ff). Die „Engel“ (Boten) der sieben Sendschreiben (Offb 2-3) sind keine himmlischen Wesen, sondern nehmen episkopale Aufgaben in den Ortsgemeinden wahr. Sie wachen über Lehre und Sitte fast im Sinne eines monarchischen Episkopats.

d. Bischof, Älteste und das Weiden im 1. Petrusbrief, die Hegemonie im Hebräerbrief und Jakobus, der Knecht Christi

Im 1. Petrusbrief ist Jesus Bischof und Hirte der Seelen (2,25). Petrus bezeichnet sich als Apostel (1,1) und Mitaltesten (5,1). Die Ältesten der Ortsgemeinde (5,1-4) haben die Aufgabe, die Herde Gottes zu weiden („zu hirteten“) und auf sie zu achten („zu bischöfen“). Auch im 1. Petrus hängen das Werk Christi, das Apostolat und der Gemeindeleiterdienst begrifflich eng zusammen.

Hebräer 3,1 bezeichnet Jesus als Apostel und Hohenpriester. Auch hier sind priesterlicher Dienst und Apostolat miteinander verknüpft. Deshalb sollte es nicht verwunderlich erscheinen, daß diese Verbindung in der Zeit der Kirchenväter immer mehr verstärkt wurde. Ob dies in aller Konsequenz richtig war, muß bedacht werden. Die örtlichen Gemeindeleiter, die das Wort Gottes weitersagen, nennt der Hebräerbrief „Führende“ (*ἡγουμένους* = „Hägoumenous“ vgl. 13,7+17) und nicht „Lehrer“, wie es die Lutherbibel wiedergibt. Diese Bezeichnung für leitende Dienste in der Kirche tauchen auch in Lk 22,26, Apg 15,22 auf. Im Hebräerbrief nehmen die „Führenden“ jene Aufgaben wahr, die in anderen Briefen von den Presbytern oder Episkopen ausgeführt werden: „Gehorcht euren Führenden und ordnet euch unter, denn sie wachen über eure Seelen wie (solche), die Rechenschaft abgeben werden, damit mit Freude dies sie tun und nicht stöhnend; denn schädlich (wäre) für euch dies“ (13,17).

Im Jakobusbrief bezeichnet sich der Verfasser als „Knecht“ Gottes und des Herrn Jesus Christus (1,1). Er kennt den Dienst von Presbytern in der Ortsgemeinde, denen es aufgetragen ist, die Kranken zu salben und für sie zu beten (5,13-16).

III. Systematisch-dogmatische Konsequenzen

Die Zusammenschau oder Synopse des ntl Zeugnisses der Dienste und Ämter im NT ergibt folgenden Sachverhalt:

1. Der Dienst der Apostel wird durchgehend im NT bezeugt!

Der Dienst der Apostel im strengen lukanischen Sinne mit Einbeziehung des außerordentlich berufenen Paulus wird breit in allen ntl Überlieferungsschichten bezeugt.

Ausgehend vom lukanischen Doppelwerk und den Pastoralbriefen findet sich ihr Dienst in den Paulusbriefen, den meisten katholischen Briefen und in den johanneischen Schriften und der Offenbarung belegt.

2. Das Apostolat schließt die Fülle der Dienste in sich!

Dieser Erstlingsdienst der Apostel schließt in sich Diakonia, Douleia, Heroldschaft, Didaskale, Episkope, Poimeine (Weidedienst), den Heilungsdienst und das Presbyteriat ein. Diese Erstlinge im Dienst sind bis auf Paulus nach Lukas Augenzeugen der Wirksamkeit Jesu von seiner Taufe bis zur Auferstehung gewesen. Diese Augenzeugenschaft stellt die Besonderheit ihres Dienstes dar.

3. Die Apostel setzen Dienste ein, die in unterschiedlicher Weise an der Vollmacht des Apostolats Anteil haben!

Nach Pfingsten und dem Wachstum der Jerusalemer Urgemeinde und dem Entstehen weiterer Gemeinden werden vor Ort, aber auch überregional durch die Apostel Dienste eingesetzt, die im apostolischen Dienst wurzeln, aber in unterschiedlicher Weise an dessen Vollmacht teilhaben.

a. Eindeutig ist der Predigtdienst männlicher Diakone bezeugt!

So werden zum einen in der Urgemeinde „Diakone“ eingesetzt, denen vor allem die Versorgung Bedürftiger aufgetragen ist. In bestimmten Situationen wird von ihnen auch Predigtdienst im Sinne des Heroldes wahrgenommen. Allerdings sind es nur männliche Diakone, von denen dies bezeugt wird. Diakone können auch die Taufe spenden. Ihnen ist es allerdings nicht möglich, unter Handauflegung den Heiligen Geist zu spenden. Der Dienst von männlichen und weiblichen Diakonen wird auch in einigen unbestrittenen Paulusbriefen vorausgesetzt. Ihr Dienst wird hier nicht weiter spezifiziert.

b. Als Gemeindeleiter sind die Presbyter/ Episkopen gesetzt

Als Gemeindeleiter werden Presbyter oder Episkopen von den Aposteln oder ihren Beauftragten (Timotheus, Titus) eingesetzt. Im NT sind Presbyter und Episkopen noch keine unterschiedlichen Rangstufen, sondern beschreiben mit unterschiedlichen Worten den Dienst der Gemeindeleiter, die weit mehr als die Diakone an der apostolischen Vollmacht partizipieren. Sie weiden die Gemeinden, stehen ihnen vor, belehren sie, predigen und sind für die Heilung der Kranken zuständig. Dieser Dienst kann auch mit den Begriffen Hirten, Lehrer, Führende, „Engel“, „Vorsteher“ beschrieben werden.

c. Für überregionale Verantwortungsträger scheint es keine spezifische Dienstbezeichnung zu geben!

Keine spezifische Amtsbezeichnung erhalten jene Mitarbeiter der Apostel, die neben den Aposteln Älteste und Bischöfe in den Gemeinde einsetzen oder

überregional Verantwortung übernehmen. In einigen Briefen bezeichnen sie sich selbst als „Knechte“ (Jak 1,1; Jud 1) oder „Älteste“ (2. Joh 1; 3. Joh 1).

4. Propheten werden unmittelbar durch Gott berufen

Unmittelbar und nicht durch die Apostel oder ihre Beauftragten wird der prophetische Dienst gesetzt. Männer und Frauen können ihn ausüben.

IV. Konsequenzen für die kirchliche Praxis

1. Der Kirche ist zu ihrer Leitung der apostolische Dienst gegeben

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist der Kirche zu ihrer Leitung der apostolische Dienst gegeben. Im strengen Sinne ist damit der Dienst der Zwölf und des Paulus gemeint.

Im weiteren Sinne haben daran alle Dienste im unterschiedlichen Maße Anteil, die durch das Wirken der Apostel ins Leben gerufen wurden.

2. Der presbyterial-episkopale Hirtendienst hat an den meisten apostolischen Vollmachten Anteil

Dies trifft vor allem auf den presbyterialen und episkopalen Hirtendienst der Gemeinde zu, der an den meisten apostolischen Vollmachten Anteil hat. Diesem Dienst ist vor allem die Verkündigung und Lehre vor Ort aufgetragen.

3. Ein überregionaler oder gesamtkirchlicher presbyterial-episkopaler Dienst ist erkennbar

Neben dem presbyterial-episkopalen Dienst vor Ort läßt sich ein überregionaler oder gesamtkirchlicher Dienst wahrnehmen. Vor allem in der Apostelgeschichte, den Pastoralbriefen und in einigen katholischen Briefen tritt er hervor.

„Aber es scheint denn doch auch angenommen werden zu müssen, daß Timotheus und Titus über schon bestellte Presbyter etwas zu sagen, über sie und ihre Gemeinden in gewissen Kreisen eine Jurisdiktion hatten... Und erst jene Stellen 1. Tim. 5,19.20.21, wo Timotheus den Presbytern als ein Richter vorgesetzt wird, der Zeugen zu verhören, Urteile zu sprechen und die schuldigen Presbyter angesichts aller zu strafen hat.“²¹

„Weiterhin besteht aus gegenwärtiger Perspektive keine Notwendigkeit, anzunehmen – wie es sowohl die Reformatoren als auch die Katholiken im 16. Jahrhundert taten –, daß die bischöfliche Verfassung entweder als völlig göttliche oder als nur menschliche Einrichtung zu denken sei. Im Licht unseres gewachsenen historischen Bewußtseins ist uns klar, daß keine saubere und durchgängige Linie zwischen *ius divinum* und *ius humanum* gezogen werden kann. Die Monarchie in Israel wird z. B. in 1 Sam 8 vorgestellt als Produkt so-

²¹ W. Löhe, Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter, Gesammelte Werke 5,1, 293.

wohl göttlicher Einrichtung wie historischer Entwicklung. Dasselbe Prinzip ist vielleicht auf die amtlichen Strukturen der Kirche anzuwenden.²²

4. Der diakonische Dienst wurzelt auch im Apostolat und soll vor- dringlich den Verkündigungs- und Leitungsdienst der Episkopen ermöglichen

Der Dienst der Diakone wurzelt ebenso im Apostolat, nimmt auch Verkündigungsaufgaben wahr, hat aber vor allem die Versorgung der Bedürftigen im Blick, um dem episkopalen Dienst die Lehre, Predigt und Gemeindeleitung zu ermöglichen.

5. Nur für den Dienst der Episkopen und der Diakone lassen sich ntl. distinkte Ordinationen nachweisen

Für den Dienst der Episkopen/ Presbyter und denen der Diakone lassen sich zu unterscheidende „Ordinationen“ nachweisen. Für den überregionalen Leitungsdienst läßt sich eine eigene Ordination ntl. nicht belegen.

„Die anderen Ämter teilen sich in zwei Gebiete: Presbyterat und Diakonie. Beide kommen wie zwei Ströme aus Einer Quelle, aus dem Apostolate, welches selbst nach Lostrennung der Diakonie an der Spitze des Presbyterats verbleibt... Eine Scheidung in Presbyterat und Diakonie wollen wir im folgenden nicht vergessen.“²³

Ein überregionales Leitungsamt tritt zwar hervor, aber es wird nicht substantiell vom Episkopat/Presbyterat unterschieden.

Dieser Sachverhalt entspricht auch dem Zeugnis der Bekenntnisschriften, „daß Episcopi und Presbyteri nicht unterschieden sind, sondern daß alle Pfarrherren zugleich Bischöfe und Priester sind“ (BSLK 490,62). Die Bekenntnisschriften versuchen hier nicht, etwas Neues zu setzen, sondern einem wichtigen Strang altkirchlicher Überlieferung zu folgen. So bezeugt der Kirchenvater Hieronymus folgende Praxis, die auf St. Markus zurückgehen soll: „denn zu Alexandria (sagt er) von Marco, dem Evangelisten an, bis auf Esdram und Dionysium haben allezeit die Presbyteri ein aus ihnen gewählt und Episcopum (einen Bischof) genennet.“²⁴

7. Das Bischofsamt im eigentlichen Sinn existiert nur in der Form und Weise des Pfarramtes

Das Bischofsamt im eigentlichen Sinn existiert nur in der Form und Weise des Pfarramtes. Unsere Superintendenten, Pröpste und Bischöfe sind Bischö-

²² Avery Dulles/ George Lindbeck, Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums. Ein Kommentar zu CA 5,14 und 28 in: „Confessio Augustana - Bekenntnis des einen Glaubens“; Hrsg. von Harding Meyer und Heinz Schütte, Paderborn 1980, S.166.

²³ Löhe, aaO., S. 265.

²⁴ BSLK 490,62.

fe im uneigentlichen Sinn des römischen, ostkirchlichen und anglikanischen oder hochkirchlichen Verständnisses. Sie entsprechen „Oberpfarrern“ rein menschlichen Rechtes. Ihre bischöflichen Funktionen (Visitation, Lehraufsicht, Ordination) werden lediglich kirchenrechtlich auf einen größeren Jurisdiktionsbereich ausgedehnt, obwohl jeder Pfarrer diese Vollmachten innerhalb seiner Parochie in voller Weise auch „hat“. Das Recht zur Ordination ist dabei eingeschlossen, wobei hier kirchenrechtlich geregelt ist, daß ein Pfarrer davon nur auf Geheiß der Kirchenleitung und im Zusammenwirken mit einem Superintendenten, Propst oder dem Bischof Gebrauch machen darf. Folgende Möglichkeiten ergeben sich m.E. aus diesen Beobachtungen:

8. Vorschläge zu einer konkreten Umsetzung

a) Die Pfarrdiakone der alten Ordnung sind eigentlich Presbyter

Von ihrer Aufgabenbeschreibung her sind die sogenannten „Pfarrdiakone der alten Ordnung“ der SELK – neutestamentlich betrachtet – Presbyter/Episkopen im Ehrenamt und nicht „Diakone“. Dies müßte neu klargestellt und geregelt werden.

b) Einführung einer distinkten Diakonenordination

Es müßte eine distinkte Diakonenordination eingeführt werden, die sich zumindest ansatzweise auf das NT berufen kann. Dann gilt aber auch: Diakone sind keine Pastoren.

Da die Confessio Augustana in der inhaltlichen Nachfolge der Alten Kirche stehen will, kann m.E. das „rite vocatus“ in CA 14 nicht nur auf die Presbyterordination, sondern auch auf die Diakonenordination bezogen werden. Ntl. läßt sich aufzeigen, daß Diakone an der öffentlichen Wortverkündigung teilhatten. Sie war aber eingebunden in den apostolisch-episkopalen Dienst und sind nicht ohne ihn denkbar.

„...die Diakone sind geweiht, durchs Presbyterium gesegnet, ein kirchliches, mit dem Presbyterium eng verbundenes, ihm – wie der Leib dem Geiste – untergeordnetes Kollegium... Hier sehen wir heilige Aristokratie und heilige Demokratie verbunden im Werk der Barmherzigkeit.“²⁵

Ist dieser Sachverhalt gesichert, könnten m.E. „Pastoralreferentinnen“ die „Diakonenordination“ erhalten. Für die Praxis hieße dies: „Pastoralreferentinnen“ / Diakone/ Diakoninnen können Lesegottesdienste und Tagzeitengebete (Mette, Vesper, Komplet) leiten. Wird ein Gottesdienst von einem Pfarrer geleitet, ist es möglich, daß sie ein „qualifiziertes Glaubenszeugnis“ ablegen.

»Von den Weibern der Diakonen ganz verschieden sind die weiblichen Diakonen oder, wie man sie später nannte Diakonissen. Eine solche Diakonissin war die den Römern vom heiligen Paulus Röm. 16, 1 empfohlene Phöbe... Demselben weiblichen Dieneramte zugehörig gewesen zu sein scheinen auch

²⁵ Löhe, aaO., 303.

diejenigen Frauen, denen der Apostel kopian en kyrio, ein Mühen und Arbeiten im Herrn zuschreibt, z.B. Röm. 16,6 Mariam...²⁶

Neben diesen Diensten könnte es auch ein „ehrenamtliches Diakonat“ geben, das die diakonischen Aufgabenfelder des alten „Pfarrdiakonat“ aufnimmt, sich aber ansonsten deutlich vom alten Pfarrdiakonat unterscheiden müßte.

Bei diesem Modell könnte man auch Vikare zu „Transit-Diakonen“ ordnieren (im Unterschied zu den ständigen Diakonen) – und dieses Problem wäre auch gelöst.

c. Die dreifache Gliederung des apostolischen Dienstes ist „de jure humano“ möglich

Auch wenn sich ntl. keine distinkte Ordination für den überregionalen Leitungsdienst nachweisen läßt, muß auf eine dreifache Gliederung des apostolischen Dienstes nicht verzichtet werden. Für eine solche Gliederung spräche, daß durchaus ntl. Strukturen berücksichtigt werden, die sich in der altkirchlichen Tradition wiederfindet und sich einem weit verbreiteten ökumenischen Modell annähert. Für die konkrete Situation der SELK könnte dies bedeuten, daß der leitende Bischof der Kirche künftig wieder unbefristet eingesetzt wird. Superintendenten und Pröpste dagegen müßten nicht unbefristet eingesegnet werden, sondern könnten wie röm.-kath. Dechanten zeitlich befristet gewählt oder beauftragt werden.

„Eine Gliederung des einen Amtes der Kirche sollte von der lutherischen Kirche als Chance begriffen werden.“²⁷

„Auch wenn es sich bei der strukturellen Stufung des Amtes in Pfarr(-Presbyter-)Amt und Bischofsamt um eine geschichtlich gewordene Form handelt, die in Apol 14,2 als ‚auctoritate humana‘ gekennzeichnet wird, kann in ihrer Herausbildung die Führung durch den Geist Gottes gesehen werden. Das historische Episkopat wäre dann zwar auf der einen Seite eine menschliche Ordnung, aber doch gleichzeitig mehr als das. Das würde dem oben skizzierten flexibleren Verständnis des ‚ius divinum‘ entsprechen.“²⁸

²⁶ Löhe, aaO., 305.

²⁷ Das Amt der Kirche. Eine Wegweisung; Hrsg. Von der Theologischen Kommission der Selbändigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, 1997, S. 22.

²⁸ A. Dulles/ G. Lindbeck, aaO., S.166

Christoph Horwitz:

Der Fremde hat viele Gesichter

Mit den Worten ‚fremd‘ oder ‚Fremder‘ verbinden wir völlig entgegengesetzte Einschätzungen: Anziehungskraft, Gleichgültigkeit und Haß. Mit Letzterem ist häufig bedingungslose Abgrenzung verbunden. Folgende kleine Blütenlese sei genannt: Fremde (Ausland); Fremdenverkehr; Fremdwort; Fremdsprache; Fremdenlegion; Fremdherrschaft. Damit ist die Frage angestoßen: Welches Bild vermittelt uns die Bibel vom Fremden? Genügt es, die Israeliten als Volk Gottes von den Heiden als den nicht an den Gott seines Volkes Israel Gebundenen zu unterscheiden? Darauf möchten wir eine gut begründete Antwort bekommen!

Die Ausweisung aus dem Paradies: Wohin?

Geht die Reise in ein leeres Niemandsland? So erscheint es, obwohl Gott vor dem Verweis einige Maßstäbe für das Leben außerhalb des Garten Eden gesetzt hat: Ackerbau und Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Der erste Ausblick in die neue Welt ist erschreckend: Adam und Eva fallen förmlich in eine Mördergrube. Ehe noch der Aufbau einer umfassenden Lebensgestaltung in diesem neuen Raum erkennbar wird, bringt Kain seinen Bruder Abel um. Obwohl sich auch eine erste Entwicklung eines Volkes anschließt, wird durch Lamech das Gesetz der Rache als Richtschnur für das Handeln der Menschen untereinander zementiert (siehe 1Mose 4,23ff). Wenn auch im weiteren Verlauf (siehe 1 Mose 5 und 10) die Entfaltung einer Völkerwelt angedeutet wird, so bleibt der Horizont verfinstert. Die neue Menschheit übt sich fortdauernd unter der Losung ein: „Wir wollen sein wie Gott“, durch die es im Paradies zum Bruch gekommen ist. So zieht sehr schnell ein umfassendes Strafgericht Gottes heran. Außer Noah und seinen Angehörigen werden alle Menschen in der Sintflut förmlich weggespült. Es kommt zwar nach dieser Katastrophe zu einem Neuanfang unter dem Regenbogenbund (siehe 1Mose 8 und 9), jedoch steht diese sich neu aufbauende Völkerfamilie unter dem fatalen Vorzeichen: „Das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ So läßt die nächste Antwort Gottes nicht lange auf sich warten. Der Turmbau zu Babel (siehe 1Mose 11,1ff) soll bis in den Himmel reichen und Gott als Herrn vom Thron stoßen. Die Zerstreung der Menschen auf der ganzen Erde, ohne daß umgrenzte Länder erkennbar werden, verbunden mit einer durchgreifenden Sprachverwirrung, ist die Antwort Gottes. Diese Flucht in alle Winkel der Erde sieht mehr wie eine Verstreuung in die Vereinzelung aus als ein sich Bergen unter Volksgenossen. Die Geschichte der Menschen scheint in eine Sackgasse gelaufen zu sein, noch ehe sie hat beginnen können.

Noch sind klar umgrenzte Gebiete und durchdacht aufgebaute Ordnungen für menschliche Gemeinschaften nur im Umriß zu erkennen. Es könnte der Eindruck entstehen: Der Fremde erhält ausschließlich sein Gesicht, das durch eine Vielzahl von abgegrenzten Ländern und jeweils für sich stehende Völkergemeinschaften gekennzeichnet ist.

Abraham wird von Gott auf die Wanderschaft geschickt

Abraham wird von Gott aufgefordert, seine derzeitige Bleibe zu verlassen. An dieser Stelle taucht zuerst das Wort „Vaterland“ der Sache nach auf. Dieses soll Abraham verlassen, und für die für ihn anstehende Zukunft zeichnen sich nur schemenhafte Umrisse ab: „Gehe aus deinem Vaterland in ein Land, das ich dir zeigen werde.“ Wie dieses Land genau aussehen wird, bleibt ungesagt. Abraham weiß nicht, ob er in ein wohl aufgebautes und durchgeplantes Reich kommen wird oder ob in diesem Land noch keine Lebens- und Gemeinschaftsordnung geschaffen ist. Wird dieses Land neue Heimat, ein neues Vaterland für ihn werden? Oder wird er dort als Fremdling mit allen dazugehörigen Folgen leben müssen? Wir erfahren: Sein Weg ist mit Schwierigkeiten gepflastert. Gott führte ihn in das Land Kanaan. Aber eine aufkommende Hungersnot treibt ihn weiter nach Ägypten. Dort jedoch findet er keine dauerhafte Heimat. Als Fremdling im Land muß er um sein Leben fürchten. Sara, seine Frau, könnte die Ägypter reizen, sie in Besitz zu nehmen und ihn aus dem Weg zu räumen (siehe 1Mose 12,10ff). Von den sich ergebenden brisanten Auseinandersetzungen wird ein lebendiger Bericht gegeben. Selbst Pharaos, Ägyptens König, greift ein, um eine friedliche „Ausweisung“ des Fremdlings aus dem Lande zu erreichen. Zurück in Kanaan ergibt sich ein Umherziehen im Südländchen. Da Abraham sich mit seinem Neffen Lot zusammengesetzt hat, vermag das Land die beiden zusammen mit ihrem umfangreichen Besitz an Vieh nicht zu tragen. Eine Trennung ist unumgänglich. So ist erneutes Umherwandern angesagt, um eine dauerhafte Heimat zu finden.

Allerdings hat Gott seinem Wandersmann in der Fremde doch eine erstaunliche Zukunftsperspektive mitgegeben: 1. Du sollst der Vater eines großen Volkes werden. 2. Durch dich sollen alle Völker der Erde gesegnet werden. Das erschien angesichts der gegebenen Lage aussichtslos. Abraham hatte keine Kinder, und Sara, seine Frau, war unfruchtbar. Ein erster Lichtblick in dieser Sache war: Der Fremdling konnte in Kanaan ein erstes Stück Land zu seinem Besitz erwerben: die Grabstätte für Sara (s. 1Mose 23,1ff). Konnte angesichts dieses Fußfassens des Fremdlings im Land die Zusage, Abraham solle der Vater eines großen Volkes werden, sich auch erfüllen, nachdem Gott ihm und Sara im hohen Alter noch den Erben Isaak geschenkt hatte?

Abraham erfährt trotz seines Reichtums als Fremdling im Lande seine Grenzen. Er muß für eine dauerhafte Heimat kämpfen, sie fällt ihm nicht in den Schoß. Er wohnt in Zelten, ständig zum Ortswechsel bereit.

Isaak und Jakob bleiben Fremdlinge

Von Isaak erfahren wir im Blick auf sein Leben als Fremdling in Kanaan: Wie sein Vater Abraham wird er durch eine Hungersnot aus Kanaan ins Philisterland nach Gerar vertrieben (s. 1. Mose 26, 1ff). Dort kommt es zu Auseinandersetzungen um Rebekka, Isaaks Frau, die an Abrahams Erfahrungen in Ägypten erinnern. Es kommt außerdem zu heftigen Streitereien um die Brunnen und ihr Wasser zwischen den Hirten des Landes mit denen Isaaks. Der Kampf untereinander spitzt sich so zu, daß schließlich der König der Philister, Abimelech, sich einschaltet und mit Isaak einen Vertrag abschließt, der eine friedliche Regelung der Angelegenheit schafft. Mit der Weisung Gottes im Rücken zieht Isaak in das Land seiner Fremdlingschaft nach Kanaan zurück. Schon früher hatte ihn sein Vater unter Eid verpflichtet, keine Frau aus Kanaan zu nehmen. Abrahams Knecht wurde ausgeschiedt, eine Frau für Isaak im Vaterland Abrahams zu suchen.

Jakobs Leben wird durch tiefgreifende Vorgänge im fremden Land festgehalten. Durch eine Hungersnot nach Ägypten vertrieben, kommt es schließlich zu einem festen Aufenthalt im Lande Gosen, einem Gebiet Ägyptens. Die Umstände, die zu diesem Ergebnis führten, waren spektakulär zu nennen. Joseph, Jakobs Sohn, durch seine Brüder als Sklave nach Ägypten verkauft, brachte es wider alles Erwarten zu einem höchst einflußreichen Posten als zweiter Mann hinter König Pharao und sorgte für einen Landstrich als Bleibe für seine Familie, so daß sie der Hungersnot in Kanaan entkommen konnte. Das kam zustande, obwohl Viehbesitzer, wie es die Glieder der Familie Jakobs waren, für die Ägypter ein Gräuel waren. Als alle diese Vorgänge vergessen waren und keiner sich mehr an die Verdienste Josephs erinnerte, der Ägypten mit großer Umsicht durch eine gewaltige Hungersnot führte und das zugereiste Volk durch sein Wachstum als Bedrohung empfunden wurde, wurde Israel zu demütigender Sklavenarbeit herangezogen. Der König Ägyptens schreckte nicht einmal davor zurück, die Ausrottung des „Gastvolkes“ zu befehlen. Alle Jungen sollten gleich bei ihrer Geburt getötet werden (s. 2. Mose 1, 15ff). Wenn auch dieser Plan mißlang, so mußte Israel durch Generationen hindurch das harte Los der Fremdlinge im Land ertragen. Das Bewußtsein dafür hat sich für viele Generationen im Empfinden des Volkes eingepreßt. Im Verlaufe der Geschichte Israels kommt die Erinnerung an dieses belastende Geschehen immer wieder zur Sprache. So heißt es unter anderem 2. Mose 23,9: „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid.“

Vierzig Jahre Wüstenwanderung

Der Auszug aus Ägypten mußte bitter erkämpft werden. Hätte Gott nicht mit zehn über Ägypten ergehenden Plagen eingegriffen, wäre Israel der Sklavenarbeit nicht entkommen. So wunderbar der Auszug sich gestaltete, so kaum

erträglich waren die sich anschließenden vierzig Jahre in der Wüste, obwohl Gott sein Volk in der Wolken- und Feuersäule begleitete. So war er ständig zur Stelle, wenn kein Ausweg aus den entstandenen Schwierigkeiten mit Menschenkraft zu erreichen war. Ständig waren neue Hindernisse aus dem Weg zu räumen: Brot- und Wassermangel, Belästigungen und Bedrängnisse durch Feinde ... Wer einmal 4Mose 9,15ff liest, wird erfahren, welchen Einsatz Gott von seinem Volk forderte. Es mußte ihm vertrauen, daß jeden Morgen Manna, die Brotversorgung, vom Himmel gefallen war, es mußte sich darauf verlassen, daß rechtzeitig Wasserquellen erschlossen werden konnten. Zwar lenkte der Herr Israel immer auf den rechten Weg. Das aber mußte es damit bezahlen, Tag und Nacht zu jeder Stunde zum Aufbruch bereit zu sein. Über vierzig Jahre hinweg kein festes Zuhause zu haben und nur immer auf Ortswechsel eingestellt zu sein. Das ist wahrscheinlich noch bedrückender als in einem Land – wenn auch als Fremdling zu wohnen mit allen Sorgen, die das auferlegt.

Die Erzväter und das werdende Volk Israel haben hinreichende Erfahrungen gesammelt, welche Anforderungen es zu bewältigen gilt, wenn ein Leben als Fremdling in einem Lande zu führen ist. Als Landbesitzer mit Fremdlingen zusammenzuleben, stellt neue Aufgaben. Wie sie aussehen und gemeistert werden, sollen uns weitere Untersuchungen aufzeigen.

Die große Wende

Wir haben gesehen, welche Schwierigkeiten die Erzväter Israels hatten bei ihrem Leben als Fremdlinge im jeweiligen Land ihres Aufenthaltes. Da stellt sich die Frage, ob das Gegenüber von Israel und seiner heidnischen Nachbarvölker das einzige Gesicht des Fremdlings ist, mit dem wir es zu tun haben.

Der grundlegende Wandel für Israel, der mit dem Ende der Wüstenwanderung eingetreten ist, wird in Josua 5,10 dargestellt: „Und als die Israeliten in Gilgal das Lager aufgeschlagen hatten, hielten sie Passa am vierzehnten Tage des Monats am Abend im Jordantal von Jericho und aßen vom Getreide des Landes am Tage nach dem Passa, nämlich ungesäuertes Brot und geröstete Körner. An eben diesem Tage hörte das Manna auf, weil sie jetzt vom Getreide des Landes aßen, so daß Israel vom nächsten Tag an kein Manna mehr hatte. Sie aßen schon von der Ernte des Landes Kanaan in diesem Jahr.“

Die grundsätzliche Einstellung zum Fremden

Nachdem Israel vom Nomadenvolk zum Landbesitzer geworden ist, möchten wir wissen, wie es sich nun seinerseits zu Fremden verhalten hat. Hat es von seinen Erfahrungen gelernt? Welche Vorgaben hat Gott selbst für das Zusammenleben mit Fremden gegeben? Erstaunlicherweise wird beim Auszug aus Ägypten vermerkt, daß sich Israel viel fremdes Volk samt seinem Vieh angeschlossen hat (2Mose 12,38). Dieses fremde Volk wird 4Mose 11,4 erneut erwähnt: Es hat offensichtlich eine üble Rolle gespielt und Aufstand gegen Gott

aufgeheizt, als wieder einmal die Klage und Sehnsucht nach den Fleischstöpfen Ägyptens aufkam.

Hat Gott sich zu dieser Frage: Fremde im Volk Israel und ihr Verhalten zueinander durch verbindliche Vorschriften geäußert oder blieb dieser Lebensbereich ungeregelt und sein Fortbestand dem Zufall überlassen? Es hat sich im Laufe der Zeit viel getan. Apostelgeschichte 10,28 läßt erkennen, welche neuen Sichtweisen sich ergeben haben. Dort heißt es: „Petrus sagte zu ihnen: Ihr wißt, daß es einem jüdischen Mann nicht erlaubt ist, mit einem Fremden umzugehen oder zu ihm zu kommen; aber Gott hat mir gezeigt, daß ich keinen Menschen meiden oder unrein nennen soll“. Wie hat sich dieser Weg vom Auszug aus Ägypten bis in die Zeit des Neuen Testaments hinein gestaltet? 4Mose 14,26ff erfahren wir zunächst, daß die Wüstengeneration, die Gottes Führung beim Auszug aus Ägypten miterlebt hat und ihn dennoch auf dem Weg durch die Wüste immer wieder gelästert und als Mörder seines Volkes angeklagt hat, sterben muß und nicht in das gelobte Land kommen wird, keine feste Heimat unter die Füße bekam.

Die Fremden im Volke Gottes

In 3Mose 19,33f lesen wir eine Aussage, die als Grundgesetz in dieser Frage gewertet werden kann: „Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland. Ich bin der HERR, euer Gott.“ Damit scheint im Blick auf den Umgang mit dem Fremden alles umfassend geregelt zu sein. Aber! Ein Grundgesetz schließt keinesfalls aus, daß Fälle eintreten können, die neue Überlegungen auslösen und ergänzende Bestimmungen herausfordern können.

Ein sehr aufschlußreiches Beispiel dafür liefert Josua 9. Die Gibeoniten erschleichen sich durch eine List die Aufnahme in die Gemeinde Israel. Sie haben gehört, wie Israel unter der Führung seines Gottes in das Land eingedrungen ist. Sie hoffen, zu einem Vertrag mit Israel zu kommen und auf diese Weise ihr Leben zu retten. Als die Lüge der Gibeoniten offenbar wird, werden sie nicht ausgewiesen, da unter Eid ein Bund mit ihnen geschlossen wurde. Sie müssen aber künftig als Knechte, als Holzhauer und Wasserträger im Volk leben. Das ist der Preis dafür, daß sie ihr Leben auf unlautere Weise zu erretten versuchten. An dieser Stelle wird deutlich, daß die Lebensgemeinschaft mit Israel durchaus an Voraussetzungen geknüpft sein kann und nicht völlig bedingungslos gewährt wird.

Es werden darüber hinaus Mitteilungen gemacht, die eine scharfe Abgrenzung gegenüber Fremdlingen herausstellen: In 4Mose 33,50ff und Richter 1 wird berichtet, daß Gott im Zusammenhang mit der Landnahme durch Israel die Vertreibung der Ureinwohner Kanaans gefordert habe, eine Anordnung Gottes, die nur teilweise befolgt wurde. Wir stehen zunächst fassungslos vor

diesem Befehl des Allmächtigen. Im Laufe der Geschichte Israels wird klar erkennbar: Die Einwohner des Landes hatten einen umfangreichen Götzendienst entfaltet. Das Leben in unmittelbarer Nachbarschaft mit Götzendienern kommt dem Zusammenleben mit Trägern hochgradig ansteckender Krankheit gleich. Sollte Israel davor bewahrt werden, durch falschen Gottesdienst zum Abfall von seinem Herrn gebracht zu werden, mußte eine radikale Trennung zu den umwohnenden Völkern gezogen werden. Israels Ergehen im Land Kanaan hat, da diese Trennung zum Teil nicht befolgt wurde, die vorhersehbaren Früchte mit den dazugehörigen Konsequenzen hervorgebracht. Das schauerliche Ende dieses Weges mit fremden Göttern und sogar dargebrachten Menschenopfern war die assyrische Gefangenschaft. Wir fragen, ob die seit dem Auszug aus Ägypten mitgeführten Fremden ihren Beitrag zu dieser Entwicklung geleistet haben? Eine Aussage wie die in 4Mose 11,4 legt eine solche Vermutung nahe. Dort lesen wir: „Das fremde Volk aber unter ihnen war lüstern geworden. Da fingen auch die Kinder Israel wieder an zu weinen und sprachen: Wer wird uns Fleisch zu essen geben? ...“ Wurde der Grund zu diesem Abfall von Gott schon gelegt, als die Fremden, die aus Ägypten mitgezogen waren, den Aufbruch gegen Gott anheizten? In diesem Rahmen gibt es Fremden gegenüber dennoch klare Grenzen, die trotz des Gebotes Gottes, Fremde im Volk leben zu lassen, nicht ohne schwerwiegende geistliche Schäden außer Acht gelassen werden dürfen. 5Mose 23,2ff legt eine Liste von bestimmten Völkern vor, die unter keinen Umständen Zugang zum Volk Gottes haben dürfen. Verschnittene und Entmannte sollen nicht in die Gemeinde des Herrn kommen. Auch Mischlinge samt ihren Nachkommen bis ins zehnte Glied haben keinen Zutritt. Ammonitern und Moabitern wird der Zugang zur Gemeinde Israels für immer untersagt. 1Mose 19,30ff und 4Mose 25,1ff geben Hinweise, welche unrühmlichen Ereignisse sich mit diesen Völkern verbinden und so die nötige Trennung erkennen lassen. Ihre Nachkommen bis zur zehnten Generation werden von diesen Ausschlußbestimmungen ebenso getroffen. Geradezu erschreckend ist die abschließende Aussage: „Du sollst nie ihren Frieden noch ihr Bestes suchen dein Leben lang.“

Bei dem Brudervolk der Edomiter gelten mildere Regeln. Auffallend ist die Vorschrift: „Den Ägypter sollst du auch nicht verabscheuen, denn du bist ein Fremdling in seinem Lande gewesen.“ Wir halten noch einmal fest: Es gibt klare Grenzen gegenüber Fremdlingen, die in der Gemeinde Israel wohnen wollen. Der alles entscheidende Grund für solche Trennungen ist bestätigter Götzendienst mit Blick auf seine Folgen. Weitere Gründe sind demgegenüber zweitrangig. Verlieren wir nicht aus den Augen: Die Gesetzgebung für die Fremdlinge trägt Gottes Unterschrift (s. 3Mose 19,34).

Ein besonderes Kapitel sind ausländische Frauen, die durch eine Ehe an Israeliten gebunden sind. Die Mahnung, sich nicht für eine Mischehe im Gottesvolk zu entscheiden, kommt an mehreren Stellen in der Bibel zur Sprache.

Praktische Beispiele sind: König Salomo (s. 1Könige 11) läßt sich von seinen heidnischen Frauen zu deren Gottesdiensten verführen. Damit setzt bei diesem geistlich zunächst so hoch eingeschätzten König der Abfall von Gott ein. Er hat die gebotene Abgrenzung gegenüber ausländischen Frauen mißachtet. Die verheerenden Folgen bleiben nicht aus. Hier ist eine der Wurzeln für Israels Abkehr von seinem himmlischen Herrn in seiner weiteren Geschichte erkennbar. Die bittere Frucht ist die assyrische, die babylonische Gefangenschaft. Wie ernst die Abgrenzung gegen heidnische Frauen, die mit Israeliten verheiratet waren, genommen wurde, können wir in 4Mose 25,1ff und Nehemia 13,1ff nachlesen. Nach den Ereignissen während Salomos Königsherrschaft ist es kein Wunder, daß Ehen mit ausländischen Frauen als unvertretbar vor Gott angesehen wurden und in einer Zeit tiefgreifender Neubesinnung unter Esra und Nehemia ausnahmslos aufgelöst wurden.

Der große Schnitt

Die assyrische Gefangenschaft war eine geistliche Katastrophe. Zehn der zwölf Stämme des erwählten Gottesvolkes wurden nach Assur weggeführt. 2Könige 17 macht deutlich, daß das die Antwort Gottes war auf den nicht endenden Abfall seines Volkes von ihm. Schauerlicher Götzendienst war fest verwurzelt bis dahin, daß die eigenen Söhne als Opfer für die Götzen durchs Feuer gehen mußten. Gott der Herr mußte mit ansehen, wie sein vielfältiger Einsatz für den größten Teil seines Volkes als vertane Chance abgeschrieben werden mußte. Die Heilsverheißungen für diesen Teil Israels waren endgültig verwirkt! Können wir ermessen, was das für unseren Herrn mit seinem brennenden, liebevollen Herz für sein Volk bedeutete? Aber Gott hatte es angeordnet, daß Götzendiener in seinem Volk keinen Platz hätten, so mußte ein großer Teil Israels wie Fremdlinge außer Landes gehen. Einschneidender konnte Gott seinem Volk nicht vor Augen führen, daß er heidnische Gottesdienste und heidnisch gestalteten Alltag in seinem Volk auf die Länge nicht duldete. Das galt nicht nur für Fremdlinge, die in Israel Wohnung suchten, sondern ebenso für Glieder des erwählten Volkes. An dieser Stelle war die Grenze des Fremdenschutzes (3Mose 19,34) eindeutig erreicht und schmerzhaft für die Beteiligten umgesetzt.

Dazu liefert der zweite Teil des 17. Kapitels des 2. Königebuches noch einen wesentlichen Hinweis. Der assyrische König siedelte Leute aus seinem Land in Kanaan an, füllte die Lücken, die die Weggeführten hinterlassen hatten. Da die Neubürger ihre Götter in das Land Kanaan mitnahmen und ihnen in der ihnen gewohnten Art dienten, schickte Gott alsbald eine Löwenplage in das Gebiet. In der so entstehenden Not wendeten sich die Neusiedler an ihren König mit der Bitte, ihnen Kenntnis zu schaffen, wie sie den Ansprüchen des Gottes Israels gerecht werden könnten. Es wurde ein Priester von den Gefangenen in Assur ins Land geschickt, um die rechte Verehrung seines Gottes sicherzustellen. Das Ergebnis: Israels Herr wird in den Götterhimmel der Heiden wie einer unter

vielen einbezogen, und er wird in dieser ihn verachtenden Weise verehrt! Auch das Leben dieser Zugezogenen wurde durch ihr ständiges Wohnen im Gelobten Land nicht verändert oder grundlegend erneuert. Aus diesen Neuanfängen ging das Volk der Samariter hervor, das den Eingang als vollwertiges Glied des Gottesvolkes nicht erreicht hat. So zeigt sich, daß nicht an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs fest Glaubende keine dauerhafte Bleibe in der Gemeinde Israel finden konnten.

Der zweite große Einschnitt – die babylonische Gefangenschaft – hat in ihrem Wesen vieles gemeinsam mit der assyrischen Gefangenschaft, aber es sind auch wesentliche andere Merkmale herauszustellen. Der Ausgangspunkt ist der gleiche: Gottes Geduld mit einem ständig ungehorsamen Volk Israel ist am Ende. Dieser hartnäckige Abfall des Volkes führt sein Gericht herauf. Gottes geliebtes Volk wurde in wesentlichen Teilen nach Babel gebracht. Das Unvorstellbare ist Tatsache geworden: Heiden, Fremdlinge haben den Tempel in Jerusalem, die Stätte der zugesagten Gegenwart Gottes zerstört und die heilige Stadt verwüstet. Israels fortgeführte Bevölkerung wird in Babel angesiedelt, um dort vom umwohnenden Volk aufgesogen zu werden, abgestempelt zu einer Schar von Leuten ohne eine wirkliche Perspektive für eine lohnenswerte Zukunft. Wiederum verwirklicht sich, daß von Gott Abgefallene auf die Dauer nicht im Gelobten Land leben können.

Das Südreich Juda hat jedoch bei allem Abfall einige Lichtpunkte in seiner Geschichte aufzuweisen. Als herausragende Namen seien die Könige Hiskia und Josia genannt, die größte Anstrengungen darauf verwendeten, Israel zu seinem Herrn zurückzuführen (s. 2Könige 18ff u. 22f). So kommt es im Gegensatz zum Nordreich, das mit der assyrischen Gefangenschaft von der Bühne der Weltgeschichte abgetreten ist, zu einem Neuanfang unter Esra und Nehemia. Aber dieser Neuanfang zeigt erneut, daß Fremde ohne Bindung an den Gott Israels auf Dauer keine Lebensgemeinschaft innerhalb Israel aufbauen können. Dafür ist die geforderte Auflösung von Ehen mit ausländischen Frauen ein besonders eindrückliches Signal (s. Esra 10,1ff; Nehemia 13,23ff).

Alle genannten Grenzen gegenüber Fremdlingen im Volke Gottes, trotz des Gesetzes Fremdlinge, die im Lande leben, nicht zu bedrücken, ja, zu lieben wie sich selbst, erwecken den Eindruck als würde Gottes eindeutige Weisung für den Umgang mit Fremdlingen und das Zusammenleben mit ihnen durch die Hintertür wieder aufgehoben. Der Anschein trügt! Der weitere Verlauf unserer Untersuchung macht deutlich: Es geht dabei vielmehr um Ausnahmen von der Regel. Diese Aussage muß nunmehr erhärtet werden.

Im Scheinwerferlicht: Einzelschicksale

Es soll auf Persönlichkeiten hingewiesen werden, die als Fremdlinge innerhalb und außerhalb Israels wirkten und als „Prediger“ für den Herrn Himmels und der Erde auftraten:

Da ist die Hure Rahab (Josua 2), die sich als Fremde für die Kundschafter Israels einsetzt und ihnen bei der Eroberung des Gelobten Landes hilfreich zur Seite steht und dafür mit ihrer Familie in die Gemeinde Israel eingegliedert wird, ja, bis in den Stammbaum Jesu gelangt als ein Signal für das Evangelium für Huren und Sünder.

Ins Blickfeld kommt an dieser Stelle auch die Moabiterin Rut. Sie ist gemäß den Vorschriften für Fremdlinge (3Mose 19,33f) in die Gemeinde Israel aufgenommen worden und als „Fremde“ wie Rahab in den Stammbaum Jesu gelangt (Rut 1ff).

Ganz anderer Art ist der Dienst des jungen israelitischen Mädchens im Heidenland (s. 2Könige 5,1ff). Sie gewinnt durch ihren mutigen Einsatz den Feldhauptmann des Königs von Aram (Naeman) für den Glauben an den Gott Israels, der im Heidenland für den Herrn Himmels und der Erde als Zeuge wirkt. Diese Frau legt, als Fremdling aus Israel kommend, Zeugnis für ihren Gott, ihren Herrn, im Heidenland ab. So schafft sie für einen Ausländer Voraussetzungen dafür, daß Naeman mit dem Volk Israel verbunden sein kann.

Ein anderer Dienst eines in Israel lebenden Fremdlings ist der des Schwarzen Ebed Melech, der als Hofbeamter (!) dafür sorgt, daß der in die mit Schlamm gefüllte Zisterne geworfene Prophet Jeremia von dort vor dem sicheren Tod gerettet wird (Jeremia 38,7ff). Heiden haben innerhalb und außerhalb Israels gute Dienste für die Sache Gottes leisten können, auch, wenn sie Fremdlinge waren.

In atemberaubender Weise nimmt Gott Cyrus, König von Persien, in seinen Dienst, ihn, der nicht einmal Wohnung in Israel hat und das auch nicht anstrebt, sondern ausschließlich von außerhalb der Landesgrenzen des Gottesvolkes aktiv wurde. „Mein Hirte“, „mein Gesalbter“, das sind Amtsbezeichnungen, die ihm beigelegt werden, die einem frommen Juden wie schlimmste Gotteslästerung anmuten. Sein Wirken wurde dadurch ausgelöst, daß Gott das Herz des Cyrus anrührte. Ihm wurde aufgetragen, Israel aus Babel in sein Heimatland zurückzuschicken, den Tempel und Jerusalem wieder aufbauen zu lassen. Seinem Volk hatte er den Gott Himmels und der Erde und damit als Herrn der Welt zu verkündigen (s. 2 Chronik 36,22ff; Jesaja 44,28; 45,1ff). Dem Gesicht der Fremdlinge wird ein neuer Gesichtszug hinzugefügt: Er soll nicht nur nicht bedrückt werden und Nächstenliebe an ihm geübt werden, sondern er wird im In- und Ausland in der Sache des Herrn der Welt aktiv. An dieser Stelle deutet sich ein bahnbrechender Wandel im Verhältnis des Fremdlings und dem Volk Israel an, den es genau ins Visier zu nehmen gilt.

Prophetische Botschaft an die Heiden

Bei den Propheten finden wir folgende Ansage: Es kommt die Zeit, in der die Heiden in einer großen Vielzahl zum Berg Zion kommen werden, um sich die

Wege des Herrn lehren zu lassen. Jesaja 2 lesen wir u. a.: „Es wird zur letzten Zeit der Berg, da des Herrn Haus ist, fest stehen ... und alle Heiden werden herzulaufen und viele Völker werden hingehen und sagen: Kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Steigen!“ Die Fremdlinge, ganze Völker, werden Israel als Bleibe anstreben. Zu beachten ist allerdings das Ziel ihres Kommens: Sie wollen sich die Weisung und die Wege des Herrn lehren lassen. Damit entfällt je länger je mehr eine Abgrenzung gegen Leute, die um ihres Götzendienstes willen keinen Zugang zur Gemeinde Gottes haben können, so, wie es vor der Landnahme und der Zeit danach zunächst geboten war. Die hier ins Blickfeld gebrachten Aussagen finden sich häufig bei den Propheten und in den Psalmen. Neben Jesaja 2,1ff sind u. a. Jesaja 60,1ff und Psalm 86,9 anzuführen. Sie untermauern die oben genannten Aussagen.

Die bei den Propheten in den Blick geratenen Völkersprüche bedürfen einer genaueren Kenntnisnahme. Sie machen deutlich: Überwiegend wird den angesprochenen Völkern (s. u.a. Babylon, Philistäa, Moab) Gottes Strafgericht angekündigt. Dadurch wird erneut bestätigt, daß Fremdlinge, die Götzendienst zum Gottesvolk herzutragen, unter keinen Umständen auf Dauer in Gemeinschaft mit Israel leben dürfen. Die andere Seite der Medaille ist: Fremdvölker dienen als Gerichtswerkzeuge in Gottes Hand (s. u.a. Jesaja 5,25ff). Besonders deutlich wird diese Doppelrolle bei Ägypten, dem Volk, das zu Israels Demütigung und zu seinem Heil manches beigetragen hat (s. Jesaja 19). Als Stichworte seien genannt: Israel wird in Ägypten zu demütigender Sklavenarbeit herangezogen. Es dient als Zufluchtsort für Jesus und seine Eltern vor den Mordplänen des Königs Herodes. Auch die Ereignisse um Joseph und seiner ganzen Familie seien genannt.

Hinweise zum Thema im Neuen Testament

Der Missionsbefehl am Ende des Matthäusevangeliums „Gehet hin in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker, taufet sie ...“ stellt die Grundsatzentscheidung aus 3Mose 19,33f deutlich auf eine neue Grundlage. Die hier aufgerichtete Grenze, wenn wir sie überhaupt so nennen wollen, läßt erkennen, daß der Glaube an Jesus Christus als dem Sohn Gottes, dem Retter der Welt, der alles entscheidende Maßstab für das Zusammenleben der Völker ist: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.“ Apostelgeschichte 15,1ff zeigt auf, daß der Weg zur Heidenmission mühsam erkämpft werden mußte. Das in diesem Kapitel vermeldete Apostelkonzil war ein wesentlicher Fortschritt in dieser Sache. Ein Beispiel aus der Praxis gibt Apostelgeschichte Kapitel 10: Petrus ist in das Haus des Kornelius, eines römischen Hauptmanns gerufen worden. Der Apostel muß sich erst Klarheit verschaffen, ob er als frommer Jude diesem Ruf folgen kann. Da lesen wir: „Ihr wißt, daß es einem jüdischen Mann nicht erlaubt ist, mit einem Fremden umzugehen oder zu ihm zu kommen; aber Gott hat

mir gezeigt, daß ich keinen Menschen meiden oder unrein nennen soll.“ Aus der zustande gekommenen Begegnung im Hause des Heiden Kornelius erwuchs die Taufe seines ganzen Hauses. Petrus verteidigte sein Handeln gegenüber jüdischen Kritikern in Jerusalem (Apostelgeschichte 11).

Die genannten Nachrichten stellen einen Rahmen dar, der den Umgang mit Fremdlingen im neutestamentlichen Gottesvolk regelt. Wir wollen uns an einzelnen biblischen Gestalten zeigen lassen, wie sich eine veränderte Sicht des Fremdlings angebahnt und verwirklicht hat. Die Weisen aus dem Morgenland stellen einen sehr bedeutsamen Sonderfall dar. Heiden von außerhalb Israels handeln nach dem neuen Grundsatz. Sie erkennen in dem Krippenkind Jesus Christus den Sohn Gottes als ihren Herrn an. Israel hingegen ist nicht bereit, diesen Weg mitzugehen. Es läßt sich nicht das Handeln von außen von Heiden aufdrängen. Der Beobachter gewinnt den Eindruck eines Spiels mit vertauschten Rollen. Die Weisen sind in Israels Part übergewechselt und Israel gefällt sich in der Rolle des Fremdlings. Sind die Weisen wenigstens etlichen aus Israel zum Wegweiser geworden?

Wie sieht es mit der kanaänischen Frau aus? (S. Matthäus 15,21ff). Sie stellt einen „Anspruch“, der erst unter dem Neuen Bund Aussicht auf Erfüllung hat. Sie trifft ausgerechnet bei Jesus, der sich anschickt, durch sein Leiden und Aufstehen auch für die außerhalb des Gottesvolkes stehenden Heiden Erlösung zu bewirken, auf harten Widerstand. Er lehnt es zunächst ab, sich auf ihre Bitten einzulassen. Jesus scheint entschlossen, die ursprüngliche Sperre für Vertreter des Heidentums als eingemeindete Volksgenossen festzuhalten. Von außen betrachtet sieht es so aus, als wolle er, der Vollender des Neuen Bundes für alle Welt, bedingungslos an der alten Ordnung festhalten, die Heiden nicht ohne weiteres in Gottes Volk aufnimmt. Die fremde Frau stellt, menschlich gesprochen, die bestehende Ordnung, nach der klare Abgrenzungen gegen Heiden gezogen wurden, auf den Kopf. Fehlende Bindung an den Gott Israels verschlossen jeden Zugang. Jesus bringt sein schließliches Handeln an dieser Frau auf den Punkt, der uns sehr nachdenklich machen muß: „O Weib, dein Glaube ist groß. Dir geschehe, wie du willst!“ Hier wird sichtbar, wie sich auch für Heiden die Begrenzungen in Gottes Volk hinein auflösen können.

Der Kämmerer aus Äthiopien (Apostelgeschichte 8,26ff) leuchtet einen anders gelagerten Vorgang aus. Der hohe Beamte der Königin Kandake kommt nach Jerusalem, um sich über den Gott Israels zu unterrichten und anzubeten. Auf dem Rückweg von dort wird er von Philippus unterwiesen und durch seine Taufe in die Gemeinde Gottes eingefügt. Wir können davon ausgehen, daß er zu Hause als Bote für das Evangelium von Jesus Christus tätig geworden ist und so die Türen zum Volk Gottes für Heiden als geöffnet verkündigt hat.

An dieser Stelle ist auch auf Lukas 10,25ff, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, aufmerksam zu machen. In dem Gleichnis tut der Fremdling den Dienst, den Israel an Fremden tun sollte, hier aber, aus welchen Gründen auch immer, verweigert.

Die Beispiele zeigen auf, wie das Gebot Gottes aus dem Alten Bund unter das Licht des Neuen gerät. Das alte Gesetz wird nicht aufgehoben, aber es wird eine neue Sichtweise des Themas „Fremdling“ eröffnet. Es bleibt aber nicht bei solchen Einzelercheinungen.

Das Grundgesetz über den Umgang mit Fremdlingen im Neuen Testament

Im Epheserbrief wird die Frage aufgeworfen, ob außerhalb Israels Geborene die Botschaft der Erlösung durch Jesus überhaupt für sich in Anspruch nehmen können. Sie waren doch ausgeschlossen vom Bürgerrecht in Israel! Mit diesem Anliegen setzt sich Paulus ausführlich auseinander. Sein Ergebnis formuliert er so, daß wir seine zusammenfassende Aussage als Grundgesetz für den Umgang mit Fremden, Heiden im Rahmen der neutestamentlichen Gemeinde bewerten können. Epheser 2,19ff lesen wir: „So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau ineinandergefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn. Durch ihn werdet auch ihr miterbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist.“

Deutlicher kann es nicht gesagt werden: Alle, Israel und Heiden, ausnahmslos alle sind angesprochen, sofern sie sich von Jesus Christus als ihrem Herrn gewinnen lassen. Im Alten Bund war es noch so geregelt: Unbeschnittene und im Götzendienst der Nachbarvölker verwurzelte Leute wurden als Mitbewohner in Israel nicht geduldet. Nunmehr wandelt sich die Chance zum Zugang zum Volke Gottes: Alle sind in Jesus Christus in Gottes Haus gerufen. Ausschließen vom Hause Gottes können wir uns nur selbst, indem wir Gottes Angebot ausschlagen. Nach Jesu Kreuzestod gibt es keinen „Austreibungsbefehl“ mehr, wie er 4Mose 33,50ff noch ausgesprochen werden mußte, eine tiefgreifende „Entwicklung“ ist durch Jesu Erlösungswerk zum Abschluß gekommen, von Gott aus gesehen gibt es keinen Fremdling mehr. Es heißt vielmehr: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1Timotheus 2,4).

Wie beschreibt Paulus das Verhalten zum Fremdling, zum Heiden? Im Galaterbrief 6,10 heißt es: „Darum, so lange wir noch Zeit haben, laßt uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen.“ Es wird offenbar in Betracht gezogen, daß Menschen noch keine feste Bindung an Jesus Christus als Herrn haben, aber eben auch noch keine Absage an ihn als Herrn erteilt haben. Um aber keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, stellt der Apostel im 2 Korintherbrief 6,14ff eindeutig fest: „Zieht nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen. Denn was hat die Gerechtigkeit zu schaffen mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis? Wie stimmt Christus überein mit Belial? Oder was für ein Teil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen? Was hat der Tempel Gottes gemein mit den Götzen? ... Darum 'geht aus von ihnen und sondert euch ab', spricht der allmächtige Herr; 'und rührt nichts Unrei-

nes an, so will ich euch annehmen'. " Hier wird es in klarer Form ausgesprochen, das Leben in der Gemeinde erfordert Anpassung. Ohne sie geht es nicht. Wir nehmen das veränderte Gesicht des Fremdlings wahr. Das Grundgesetz für die Fremdlinge in 3Mose 19,34 stellt fest, wie Israel mit Fremdlingen umzugehen hat. Jetzt ist die damals verfügte Abgrenzung durch Jesu Kreuzestod aufgehoben. Die Abgrenzung gegen Gottes Volk wird nun vom Fremdling vollzogen, eine völlig neue Ausgangsposition.

Unser Verhalten gegenüber Fremden?

Da auch wir es heute mit der Frage zu tun haben, wie mit Fremden in unserem Land umzugehen ist, wird es angemessen sein, aus dem ermittelten biblischen Befund die sachlich erforderlichen Folgerungen zu ziehen. Im Gegensatz zum Alten Testament ändert sich das Gesicht des Fremden vollkommen. Bis zur Verbindlichkeit des Neuen Bundes hat Gott selbst die Verhaltensregeln, die erforderlichen Abgrenzungen zwischen dem Volk Gottes und den Menschen von außerhalb vorgegeben. Jetzt hat Gott alle trennenden Vorschriften aufgehoben. Der Fremde kann sich nur noch selbst zum Fremden im Angesicht Gottes und seines Volkes Israel machen und sich damit von Israel durch eine klare Grenze trennen. Das kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein Einwohner in Gottes Volk zu sein, die Forderung einschließt, das Erlösungswerk durch Jesus Christus mit allen Folgen für sich anzuerkennen und für sich anzunehmen, um Hausgenosse Gottes zu werden. Das schließt die Arbeit am Fremden nicht aus, um ihn, wenn möglich, für Jesus Christus als Jünger zu gewinnen. Versuchen wir, eine Richtlinie für unser Verhalten als Christen gegenüber Fremden herauszustellen: Es gilt der Grundsatz, daß jedermann als Hausgenosse Gottes anerkannt werden kann und dann innerhalb der Gemeinde Gottes Aufnahme finden und in ihr sein Leben führen kann. Die Ablehnung des Erlösers Jesus Christus als Herr und Gestalter des Alltags richtet eine Abgrenzung zu den Bürgern und Hausgenossen Gottes auf. Sobald die Haltung gegenüber Jesus Christus geändert wird und er als Herr in das Dasein eintritt, ist die Abgrenzung zum Haus Gottes hinfällig. Diese grundsätzliche Wandlung gegenüber Jesus ist möglich, solange das Leben auf Erden für einen Menschen währt. Damit ist für alle Glieder des Hauses Gottes, wie es der Missionsbefehl Jesu bereits erkennen läßt, die wichtigste Aufgabe gegeben, ihre ganze Kraft dafür einzusetzen, von der Gemeinde Abseitsstehende als Hausgenossen Gottes zu gewinnen, so daß sie keine Fremdlinge mehr sind. Solange ein Mensch außerhalb der Gemeinde steht, als Hausgenosse Gottes eingeordnet zu werden ablehnt, gilt für ihn 3Mose 19,33f, um mit ihm umzugehen, nämlich: „Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst.“ Erinnert wird an der Stelle daran, daß Israel es erfahren hat, was es bedeutet, als Fremdling in einem Land zu leben. Dieses Gedenken mag ein besonderer Antriebsmotor für alle Bemühungen um Fremdlinge sein, sie

auf ihre Chance hinzuweisen, Hausgenossen Gottes zu werden, für Jesus Christus als Herrn gewonnen zu werden.

Es ist erstaunlich, wie gründlich in der Heiligen Schrift das Gesicht des Fremdlings beleuchtet wird, wie viele Züge seines Gesichts wahrgenommen und genau dargestellt werden. Es wird für uns wichtig sein, diese Gesichtszüge so deutlich wie nur möglich zu erkennen, um Folgerungen für unsere Gegenwart und für uns persönlich ziehen zu können. Für uns wird es der entscheidende Punkt sein, die jeweiligen Umstände, in denen wir Fremdlingen begegnen, auf unsere heutigen Verhältnisse zu übertragen. Erst dann können wir unseren sachgemäßen Umgang mit ihnen bestimmen. Erinnern wir uns daran, die entscheidenden Bestimmungen, die Gott selbst mit auf den Weg gegeben hat (3Mose 19,33f), tragen seine Unterschrift: Ich bin der Herr euer Gott. Damit ist diesen Sätzen ein solches Gewicht verliehen, daß wir sie bei allen Überlegungen zum Thema „Das Gesicht des Fremdlings“ keinesfalls aus dem Blickfeld verlieren dürfen. Sowohl die alttestamentliche als auch die neutestamentliche Fassung muß für unser Handeln Fremdlingen gegenüber berücksichtigt werden. Es geht nicht nur um leibliche Hilfe, sondern auch geistliche Förderung hat ihren wesentlichen Platz beim Zusammenleben mit Fremden, damit dem Willen Gottes Genüge getan wird.

Für weiteres Durchdenken dieses überaus aktuellen Themas gibt der Apostel Paulus einen nachhaltigen Anstoß. Er schreibt im Galaterbrief im dritten Kapitel: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus. Gehört ihr aber Christus an, so seid ihr ja Abrahams Kinder und nach der Verheißung Erben.“

Ziel des Umgangs mit Fremdlingen wird für Christen immer sein, daß neben der leiblichen Hilfe das Bemühen steht, viele auf den Weg zu leiten, nicht mehr Gäste und Fremdlinge im Hause Gottes zu sein, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen. Als Schlußpunkt sei noch folgender Vers eines Kirchenliedes eingefügt:

Ach laß dein Wort recht schnelle laufen,
es sei kein Ort ohn dessen Glanz und Schein.

Ach führe bald dadurch mit Haufen
der Heiden Füll zu allen Toren ein!

Ja wecke doch auch Israel bald auf
und also segne deines Wortes Lauf!

(ELKG 216,6)

Umschau

Johannes Junker:

Abschaffung der Frauenordination

Die „Lutherische Kirche in Lettland hat Frauenordination abgeschafft“ titelt die „Evangelische Zeitung“ (EZ)¹ der Nordkirche bereits am 4. Juni 2016.

Die Fakten nach der EZ:

„In der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands dürfen Frauen künftig nicht mehr Pfarrerinnen werden. Trotz internationaler Proteste schaffte die Synode der Kirche die Frauenordination in Riga² ab. Das bestätigte Klaus Schäfer, Direktor des Zentrums für Mission und Ökumene der Nordkirche, dem epd in Hamburg. Die Beschränkung der Ordination allein auf Männer war mit einer Verfassungsänderung verbunden, für die eine Dreiviertel-Mehrheit nötig war. Den Angaben zufolge plädierten 201 Synodale (77,3 Prozent) für eine Beschränkung auf Männer, 59 dagegen (22,7 Prozent), 22 Synodale enthielten sich. Schäfer hatte mit einer Delegation der Nordkirche an der Synode in der lettischen Hauptstadt teilgenommen.“

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands (ELKL) zählt nach eigenen Angaben in Lettland 580 000 Glieder, 300 Gemeinden und 140 Pastoren³. Ihr gegenwärtiger, 1993 unbefristet gewählter Erzbischof Janis Vanags (58) hat seit seinem Amtsantritt 1993 keine Frauen ordiniert. Die bereits unter seinen Vorgängern ordinierten Frauen blieben zwar im Amt, bekleiden jedoch nicht Ämter der Gemeindeleitung. Sie sind heute tätig in diakonischen oder pädagogischen Bereichen. Vanags hatte bereits im Februar „gegenüber der Evangelischen Nachrichtenagentur idea seine theologische Überzeugung betont, daß die Praxis, ausschließlich Männer als Pfarrer zu ordinieren, den biblischen Grundlagen und der apostolischen Tradition entspreche.“⁴

Der von zwei Kirchenbezirken der ELKL eingebrachte Antrag zur Änderung der Kirchenverfassung war schon im Vorfeld der lettischen Synode unter massiven kritischen Druck von außen genommen worden. So heißt es z. B.:⁵ „Pastorinnen aus der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Niedersachsens haben in einem offenen Brief gegen die Pläne der Schwesterkirche in Lettland protestiert, Frauen nicht mehr zum Pastorenamt zuzulassen. ‘Wir sind entsetzt über die Absicht Ihrer Synode, die Frauenordination abzuschaffen’...Die niedersächsischen Pastorinnen betonten, sie teilten den Zorn und

¹ <http://www.evangelische-zeitung.de/nachrichten/top-thema> (04.06.2016).
3.-4.Juni 2016.

² https://de.wikipedia.org/wiki/Evangelisch-Lutherische_Kirche_Lettlands (04.06.2016).

⁴ bounce-selk_news-6986702@kbx.de (04.06.2016).

⁵ <http://www.evangelische-zeitung.de/nachrichten/hannover> (03.06.2016).

die Trauer ihrer Schwestern: 'Der freie Zugang von Männern und Frauen zum geistlichen Amt und zur Wortverkündigung ist unverzichtbarer Bestandteil reformatorischer Kirchen.' Sie appellieren an die lettischen Pastorinnen, 'an der Freiheit eines Christenmenschen festzuhalten und für die Frauenordination zu kämpfen'“.

Noch während der Synode selbst wurde in Lettisch ein Grußwort der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland verteilt, das am 29.05.2016 von OKR Wolfgang Vogelmann – Dezernat Mission, Ökumene, Diakonie der Nordkirche – unterzeichnet ist. In ihm spielen angesagte erhebliche Konsequenzen der Nordkirche eine Rolle, wenn die Synodalentscheidung *gegen* die Frauenordination fallen würde. Zwar „wird die Nordkirche die Begleitung der diakonischen Arbeit nicht einfach einstellen. Das hat unser Landesbischof weder geschrieben, noch gesagt. Wir werden auch die Kontakte zu den Gemeinden nicht unterbinden, darüber entscheiden die Gemeinden selber und werden sich prüfen...Aber wir würden die Beziehungen der Kirchenämter und der Kirchenleitungen... ruhen lassen. Wir würden die Beziehungen zur Leitung der Kirche und zum Konsistorium abbrechen. Wie es in Zukunft genau weitergeht, wird die Kirchenleitung unserer Kirche entscheiden, wenn ihre Beschlüsse gefaßt sind.“⁶ Wenn *trotz* solcher Warnungen oder Androhungen, die Abstimmung auf der Synode so eindeutig ausgefallen ist, wie sie ist, sollte man ihr noch mehr Respekt zollen. Theologisch geht man nicht wirklich auf die Argumente der Brüder und Schwestern ein. Dagegen heißt es: „Denn wenn Frauen und Männer nicht gleichermaßen die Sakramente verwalten und das Evangelium öffentlich verkündigen können, wird die Gleichrangigkeit von Männern und Frauen in der Beziehung zu Christus bestritten... Wir befürchten, daß zentrale christliche und europäische Werte, auf die wir uns in der Charta Oecumenica verpflichtet haben, damit auch in Frage gestellt würden. Ein Europa mit dem freien und offenen Gespräch, mit einer freien und offenen Gesellschaft, ja mit einem Sinn für soziale Gerechtigkeit ist gerade heute wichtig. Weil es uns um diese Freiheit geht, grüße ich Sie mit einem Wort aus dem Galaterbrief: 'Zur Freiheit hat uns Christus befreit!⁷ So steht nun fest und laßt euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!' Möge Christus heute und während der Synode das Seine tun.“

Nach dem eindeutigen Abstimmungsergebnis reagieren deutsche Kirchenvertreter mit Entsetzen. Der Ratsvorsitzende Bischof der EKD Bedford-Strohm bedauerte die Abschaffung der Frauenordination durch die ELKL, „weil sie sich eines großen Reichtums der Frauen beraubt“. Die EKD habe „wunderbare Erfahrungen“ mit ihnen gemacht.⁸ Die Auslandsbischofin der

⁶ Anhang a. a. O. Anmerkung 1.

⁷ Gal. 5, 1. Der Kontext ist hier jedoch die Wiedereinführung der Beschneidung und nicht die Abschaffung der Frauenordination.

⁸ <http://www.evangelische-zeitung.de/nachrichten/top-thema> (04.06.2016).

EKD Petra Bosse-Huber monierte das Abstimmungsverfahren. „Gleichzeitig bin ich bestürzt darüber, daß eine Kirche, die Frauen ordiniert hat, dies wieder zurücknimmt.“⁹ Landesbischof Gerhard Ulrich – Bischof der Nordkirche und Leitender Bischof der VELKD – reagierte mit Unverständnis und hält die Entscheidung der Synode für einen Rückschritt. Er weiß: „Heute würde Paulus für das Gegenteil eintreten.“¹⁰ Auch Stimmen des Lutherischen Weltbundes äußerten sich enttäuscht. Von den 145 Mitgliedkirchen des LWB lehnen rund 30 die Frauenordination ab. Dazu gehören auch die lutherischen Kirchen in den Nachbarländern Litauen und Polen. Und nun auch Lettland.

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), in deren Grundordnung es ebenfalls heißt, daß das Amt nur Männern übertragen werden kann, unterhält zur ELKL, deren Pfarrerdienstordnung sich der der SELK angleiche¹¹, vertraglich geregelte partnerschaftliche Beziehungen.

Daß eine Kirchensynode mit so eindeutiger Mehrheit sich wieder auf die theologischen Wurzeln ihrer Kirche besinnt und eine frühere falsche Entscheidung zurücknimmt, scheint für unsere Zeit heute einmalig zu sein.¹² Ein solcher Mut, der auch alle denkbaren Konsequenzen nicht scheut, verdient nicht nur Hochachtung, sondern wäre auch anderen Kirchen zu wünschen – einschließlich wohl auch der jeweils eigenen.

⁹ <http://www.evangelische-zeitung.de/news-detail-home/nachricht> (07.09.2016).

¹⁰ A. a. O. vom 06.06.2016.

¹¹ S. Anmerkung 3.

¹² Doch widerrief schon die presbyterianische Kirche Australiens 1991 die Frauenordination, die sie 17 Jahre zuvor beschlossen hatte.

Von Büchern

Reinhard Slenczka, Neues und Altes: ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, hg. von R.A.Neuschäfer und H.Seubert, Bd. 4: Reformation gegen Deformation in der Kirche, Freimund-Verlag, Neuendettelsau 2016, ISBN 978-3-865-402-12-7, 545 S., 24,90 €.

Mit drei Bänden Neues und Altes hatte der Herausgeber Albrecht Immanuel Herzog verstreut veröffentlichte oder unveröffentlichte Aufsätze aus vier Jahrzehnten des früheren Erlanger Dogmatikers Reinhard Slenczka zusammengestellt und veröffentlicht. Theologische Beiträge grundsätzlicher Art waren im ersten Band versammelt. Im zweiten und dritten Band waren Vorträge und theologische Gutachten gesammelt, die vor Pfarrkonferenzen und Gemeinden gehalten wurden. Hier schließt nun der vierte Band Neues und Altes an. Zur Vollendung des 85. Lebensjahres von Professor Dr. Reinhard Slenczka geben Reiner A. Neuschäfer und Harald Seubert eine Vielzahl von Vorträgen und Gutachten heraus, die in den letzten 15 Jahren verfaßt wurden. Der Untertitel „Reformation gegen Deformation in der Kirche“ verweist auf das Hauptanliegen der hier versammelten Beiträge: Es geht um die „theologische Verantwortung dafür, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt und daß sie nicht aufhört, Kirche zu sein“ (S.21). In einem ersten Hauptteil „Heilsame Lehre“ sind Beiträge mit Informationen zu dogmatischen Grundlagen zusammengetragen. Der zweite Hauptteil „Wahre und falsche Kirche“ bringt Beiträge zu aktuellen Themen. Ein letzter Abschnitt enthält Informationen über Fragen des Kirchenrechts in der Evangelisch-lutherischen Kirche Lettlands. In allen Beiträgen wird in geistlicher und theologisch tief gegründeter Weise um die Kirche gerungen. Grundlage dafür ist immer das Wort Gottes, das in die Nachfolge ruft zur Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi zum Gericht. Wort Gottes, Nachfolge und die Rettung aus dem Gericht werden so zum Kriterium in den aktuellen kirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen unserer Zeit. Hilfreich ist es daher, daß drei Thesen des Autors dem Band vorangestellt sind, in denen „die ganze Theologie auf einem Bogen Papier“ gebracht ist. Diese hilfreichen und grundlegenden Thesen werden vom Autor zusammengefaßt (S.24): „*In einem Satz: Christliche Theologie besteht darin, daß wir durch das Wort Gottes in die Nachfolge Christi gerufen werden zur Vorbereitung auf den Tag seiner Wiederkunft und in der Gemeinschaft mit allen, die ihn lieben, die seinen Namen tragen und anrufen. Dieses glaube, bekenne und lehre ich in der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, die erbaut ist 'auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist' (Eph 2, 20).*“

Dieses persönliche Bekenntnis des Autors bleibt nun allerdings nicht nur persönlich. Als Lehrer der Kirche und im Ringen um die wahre Kirche wird mit deutlichen Worten kritisiert und aufgezeigt, wo Theologie und Kirche in

die Irre gehen. Wo nämlich das Wort Gottes als Text vergangener Zeiten aufgefaßt wird, dort vollzieht sich ein Subjektwechsel. „An die Stelle von Wort und Tat Gottes tritt eine deutende und Anerkennung fordernde Autorität kirchlicher Instanzen und theologischer Wissenschaft“ (S.19). Damit vollzieht sich eine Umwandlung der Kirche zur Zivilreligion und damit zur Staatskirche (S.174) „mit der Funktion, Aufgaben für das öffentliche Leben zu erfüllen und damit Anerkennung und Zustimmung zu gewinnen“ (S.195). Diese Anpassung an und Gleichstellung mit der Welt führt zur Einführung von „neuen Menschensatzungen“, die zu neuen Trennungen in der Kirche führen. „Das betrifft etwa die Dogmatisierung einer ‘historisch-kritischen Methode der Schriftauslegung’, es betrifft die Änderung von Grundartikeln mit der Einfügung von der Schrift widersprechenden Aussagen über das Verhältnis von Altem und Neuem Bund auf dem Hintergrund des politischen Verhältnisses von Deutschen und Juden; es betrifft die aus den gesellschaftspolitischen Gleichstellungsforderungen kommenden Entscheidungen zu Frauenordination, zu sexueller Orientierung, zu Ehe und Familie, nicht zuletzt die Erfindung und den Gebrauch weiblicher Gottesbezeichnungen in Bibelübersetzungen und Gottesdiensten“ (S. 171). Zu allen diesen Themen finden sich Gutachten und Stellungnahmen des Autors in diesem Sammelband. Die Aktualität dieser Beiträge zeigt sich beispielsweise an dem titelgebenden Beitrag „Reformation gegen Deformation in der Kirche: Aufklärung und Ermahnung aus Luthers Lehre zum Reformationjubiläum 2017“ (S.147-179). Dem Autor liegt daran, seine Stellungnahmen und theologischen Urteile einem breiten Leserkreis zur Verfügung zu stellen. So sind viele Beiträge in verschiedensten Zeitschriften veröffentlicht worden. Viele davon wurden auch schon in den Lutherischen Beiträgen abgedruckt:

- Definition, Grundlage, Ermöglichung und Grenzen von Kirchengemeinschaft (Lutherische Beiträge 2/2008, 71-90). (Im Sammelband sind leider die griechischen Satzzeichen nicht abgedruckt, S.139).

- Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot. Dogmatische Beurteilung der „Bibel in gerechter Sprache“ (Lutherische Beiträge 2/2007, 128-143).

- Aufklärung zur Ehe: Theologische Stellungnahme zur Orientierungshilfe des Rates der EKD: „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ (Lutherische Beiträge 1/2014, 17-35).

Nicht aufgenommen im Abdruckverzeichnis sind die letzten drei Veröffentlichungen, die in den Lutherischen Beiträgen erschienen sind:

- Das Unverständnis von Rechtfertigung in der Kirche der Reformation: Dogmatische Bemerkungen zu dem Grundlagentext des Rates der EKD: „Rechtfertigung und Freiheit“ vom Mai 2014 (Lutherische Beiträge 2/2015, 74-84).

- Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes und die Leit- und Leidbilder des Menschen. Zur Gleichstellungsideologie des ‘Gender-Mainstreaming’ (Lutherische Beiträge 4/2015, 207-230). (Über den Artikel hinaus sind hier

auch Materialien und Argumente abgedruckt, die im Sammelband nicht aufgenommen wurden.)

- Wort Gottes oder Stimme des Volkes und die neue Gnosis. Theologische Bemerkungen zu dem Grundlagentext des Rates der EKD vom März 2015 (Lutherische Beiträge 3/2016, 184-200).

Darüber hinaus finden sich in dem Sammelband sechs bisher nicht veröffentlichte Vorträge des Autors. Von besonderen Wert sind auch die mahnenden Stimmen aus russischen, baltischen und afrikanischen Kirchen, die unter dem Titel „Abfall von den Grundlagen christlicher Gemeinschaft im Protestantismus“ hier gesammelt sind. Die beiden kirchenrechtlichen Aufsätze zur Kirche in Lettland sind ein Beispiel des Ringens um die Wahrheit. Hier wird eine Kirche vorgestellt, die sich nicht unterschiedslos in die sie umgebende Gesellschaft auflöst und zu einer an staatlichen Grundsätzen ausgerichteten Staatskirche mutiert (S.488). Mit einem Zitat aus dem Buch Kirchenrecht von Dr.jur. habil Ringolds Balodis: „Quelle des Kirchenrechts ist allein das unfehlbare Wort Gottes. Kein Dogma und keine Lehre kann wahr und richtig sein, wenn sie nicht auf die Lehre der heiligen Schrift gegründet ist“ (S.487). Es ist gerade diese Grundlage, die es der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands ermöglicht hat, zur biblischen Lehre zurückzukehren, die Frauenordination abzuschaffen und künftig nach dem Gebot Jesu nur mehr Männer zu ordinieren. (Vgl. dazu die Umschau in dieser Ausgabe der Lutherischen Beiträge, S. 258-260). Fragt man allerdings nach dem Zustand der Evangelischen Kirche in Deutschland, so fällt das Urteil Professor Slenczkas deutlich anders aus. In Bezug auf nahezu alle kirchenamtlichen Erklärungen der EKD in den letzten drei bis vier Jahrzehnten gilt in aller Klarheit das Urteil: „*An die Stelle des Handelns Gottes in Wort und Sakrament und in dem vom Geist gewirkten Bekenntnis tritt die Entwicklung von Theologie und Kirchenleitung, die bestimmt sind durch den geschichtlichen Entwicklungsgedanken sowie durch die gesellschaftspolitischen Forderungen.* Die Zeitgemäßheit ist also das herrschende Dogma, dem nicht widersprochen werden darf noch kann. Von einer normativen Funktion von Schrift als Wort Gottes und Bekenntnis als Manifestation des Heiligen Geistes kann hier überhaupt nicht mehr die Rede sein. Es ist bitter, jedoch notwendig festzustellen, daß mit diesen kirchenamtlichen Erklärungen die tragende und verbindende Grundlage der Kirchengemeinschaft in Schrift und Bekenntnis aufgegeben ist. An deren Stelle aber sind die herrschenden gesellschaftspolitischen Forderungen und Bekenntnisse getreten“ (S.476). Der Ruf zur Umkehr, der immer wieder neu als Konsequenz daraus formuliert wird, müßte meines Erachtens allerdings noch schärfer konturiert werden. Kann man weiterhin einer Kirche angehören, wenn “die tragende und verbindende Grundlage der Kirchengemeinschaft in Schrift und Bekenntnis aufgegeben ist”? Ist dem leidenden Erdulden falscher Lehre außer dem Umkehrruf nichts entgegensetzen? Oder ist es von Gott und seinem Wort gebotenes

Handeln, der falschen Kirche den Rücken zu kehren? So haben es selbständige Lutheraner gehalten, die dem Wort Gottes treu nachfolgen wollten, aber nicht einer irrliehrenden Kirche. Sie wollten und taten nichts anderes als „durch das *Wort Gottes* in die *Nachfolge Christi* gerufen (zu) werden zur Vorbereitung auf den *Tag seiner Wiederkunft* und in der Gemeinschaft mit allen, die ihn lieben, die seinen Namen tragen und anrufen“ (s.o.). Der Weg zu einer selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche war dabei nicht einfach und geradlinig. Auch hier geht das Ringen um wahre und falsche Kirche weiter. Und doch ist eines anders. Die sich aus dem Staatskirchentum vor 150 Jahren und der Zivilreligion heutiger protestantischer Kirche herauslösende selbständige Evangelisch-Lutherischen Kirche bindet sich „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“ (Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Artikel 1 (2)). Wenn denn festgestellt wird, daß in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts es immerhin noch einige sogenannte „intakte“ Landeskirchen gab, es aber heute innerhalb der EKD keine Kirchenleitung mehr gäbe, die sich den Zwängen gesellschaftspolitischer Bewegungen entzieht oder dagegen protestiert (S.478), dann muß meines Erachtens auch gesagt werden: Es gibt „intakte“ Lutherische Kirche in Deutschland, nicht im Bereich der Landeskirchen, aber in der Gestalt selbständiger lutherischer Kirche. Ob sich diese Konsequenz nicht geradezu aufdrängt, wenn man alle Gutachten und Stellungnahmen dieses Sammelbandes gelesen hat, das möge jeder Leser für sich entscheiden. Um der notwendigen Unterscheidung von falscher und wahrer Kirche willen, um der Geltung des göttlichen Wortes, um der Nachfolge Jesu willen und im Blick auf die Verantwortung im Gericht sind diesem Sammelband eine weite Verbreitung und viele Leser zu wünschen. Um es mit den Worten des Autors zu sagen: „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 (Mat 5, 16)’” (S.457).

Andreas Eisen

Johann Gerhard, POSTILLA (1613) Teil 2 (Palmarum bis Pfingsten), kritisch herausgegeben und kommentiert von Johann Anselm Steiger (= DOCTRINA ET PIETAS, Abt. I, Bd. 7,2) frommann-holzboog Verlag e.K., Stuttgart-Bad Cannstatt 2015, ISBN 978-3-7728-2679-5, 334 S. Ln. 248,- EUR.

Nicht lange nach dem ersten Band der POSTILLA Johann Gerhards ist schon der zweite Band erschienen, der die Gottesdienste von Palmarum bis Pfingsten abdeckt. Damit wird der ursprünglich erste der vier Bände der POSTIL-

LA komplettiert (siehe meine Buchbesprechung zu POSTILLA Teil 1 in: LB 1/2016, 21. Jg; S. 61). An „Grundsätzliches zur Predigt Gerhards“ sei an dieser Stelle nur noch einmal aus der Buchbesprechung zu POSTILLA Teil 1 kurz erinnert. Sie ist verblüffend schlicht, auch im Aufbau sehr einfach, schnörkellos und unverschachtelt für einen Dogmatiker in der Barockzeit, vor allem aber biblisch im umfassenden Sinne. Es ist z.B. keineswegs so, daß hier die Dogmatik, sondern der biblische Text die Predigt bestimmt, auch wenn die Dogmatik stets im Hintergrund steht. Gerade das Alte Testament kommt in seinen Predigten auch mit Hilfe allegorischer („mystischer“) Deutung ausgiebig zur Sprache.

Das bestätigt sich zum Beispiel auch in der Predigt Gerhards zum „Euan-gelium am Festtage der Himmelfarth Christi“ zu Markus 16,14-20, ein Fest-tag, der ja heute eher ein stiefmütterliches Dasein führt. Wir können dabei die Diskussion um den „unechten Markus-Schluß“ außer Acht lassen. Es fällt auf, wie nahe Gerhard hier gerade beim Markustext bleibt, obwohl es ein Leichtes gewesen wäre, ihn mit „ausschmückenden“ Informationen aus der Apostelge-schichte zu ergänzen. Einstieg in die Predigt bildet hier – wie fast immer in seinen Predigten – das Alte Testament: „Denn ins gemein reden hiervon [von seiner siegreichen Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes; Verf.] alle Sprüche des alten Testaments / welche Christi Reich also beschreiben / daß es ein ewiges vnauffhörliches Reich seyn werde...“ (S. 196). Bezüge sieht er insbesondere in Psalm 47,6-8 und 68,18f (letzte Stelle unter Hinweis auf Eph. 4,8-10); in Sach. 14,4, vor allem aber in Henochs Entrückung (Gen. 5,24) und in der Himmelfahrt Elias (2. Kön. 2,11) unter Hinweis auf Hebr. 1,13. Aber auch der Wiederaufstieg Josephs in Ägypten (Gen. 41,41) und Davids Königskrönung nach dem „Exilio“¹ (2. Sam. 5,3) deuten für ihn auf Christi Himmelfahrt hin. Am Schluß des Einstiegs fehlt auch der Hinweis auf die Er-scheinung in Dan. 7,13f. nicht, die „einen“ beschreibt, der „in den Wolcken des Himmels / wie eines Menschen Sohn“ kommt und dem eine ewige Herr-schaft zuteil wird (S. 197). Trotz dieser Fülle der Bezüge ist dieser Einstieg relativ kurz und knapp gehalten. Dann heißt es: „Von dieser siegreichen Him-melfarth Christi vnd von seinem Sitzen zur Rechten Gottes / wollen wir in zweyen Stücken handeln. Erstlich den rechten Verstand dieser beyden Artickel erkleren. Vnd hernacher den Nutz derselben Himmelfarth / vnd dieses Sit-zens zur Rechten Gottes / anzeigen. Dazu gebe vns Gott Gnade“ (S. 198). Nur sehr kurz geht er sodann im ersten Teil auf die Umstände, die Art und Weise der Himmelfahrt ein. Dabei hält er sich an die Markuserikope und weiß: „S. Lucas beschreibets etwas weitläufiger / Cap. 24“, und nimmt auch Bezug auf Apg. 1. (S. 198). Der „Modus ascensionis“ (= Art und Weise der Himmelfahrt) wird kurz so beschrieben, „nämlich / daß er von den Augen seiner Jünger vom

¹ Exilio. Das Exil Davids ist natürlich eine typologische Anspielung auf die Erniedrigung und Passion Christi.

Oelberge durch eine Wolcken weggenommen / sichtbarer weise auffgehoben / vnd von seinen Jüngern geschieden“ wird (S. 198). Auch wenn die Wolke doch wieder aus dem lukanischen Bericht hereinschlüpft, bleibt es bei dieser knappen Darstellung. Gerhard setzt nur hinzu: „Da wir denn bey dem Verstand / welchen die Wort an jhnen selber geben / in Christlicher Einfalt bleiben / tichten² nicht eine blossse Verschwindung / suchen auch nicht frembde Glossen / sondern / wie es billich in Glaubensarticeln seyn soll / bleiben bey dem Verstande / welchen der Buchstabe mit sich bringet“ (S. 198). Trotz dieser knappen Beschreibung legt er Wert auf die Sichtbarkeit der Himmelfahrt. Von der örtlichen Aufwärtsbewegung („motum localem et visibilem“), wie sie später etwa David Hollaz festhielt, ist in dieser Predigt nicht die Rede, ohne daß daraus weitergehende Schlüsse gezogen werden sollten.³ - Danach beschreibt Gerhard den Sinn der Worte: „Sitzend zur Rechten Gottes“ als „Ascensionis terminus“ (= Zweck und Ziel der Himmelfahrt). Auch das ist nahe am Markustext, der mit dem „aufgehoben in den Himmel“ gleich die Worte „und sitzt zur Rechten Hand Gottes“ verbindet. Zur Beschreibung des Sitzens zur Rechten Gottes führt Gerhard Eph. 4,10 („daß er alles erfülle“) an. Sitzen zur Rechten Gottes bedeute „herrschen / regieren / vnd alles erfüllen“, und das eben auch nach seiner menschlichen Natur (S. 199). „Das ist eine herrliche Beschreibung derselben Majestät vnd Ehre“, schreibt er zu Eph. 4,10 schließlich, „zu welcher Christus nach seiner menschlichen Natur durch diß Sitzen zur Rechten Gottes erhaben⁴.“ Auch die „Rechte Gottes“ wird hier möglichst unräumlich und umfassend definiert. - Hier wird wohl e i n e r der Gründe deutlich, warum Christi Himmelfahrt heute meist nur noch als ein eher lästiger und peinlicher Anhang oder als ausschmückende Legende der Auferstehung Christi verstanden und auch gepredigt wird.⁵ Nach lutherischer Lehre ist der verklärte Christus zu unterscheiden vom zum Himmel erhöhten Christus. Die verklärte Leiblichkeit des Auferstandenen ist zwar Voraussetzung der Himmelfahrt, aber

² Tichten = dichten.

³ David Hollaz, *Examen theologiae acromaticaе*, 1707, De exalt., qu. 152. Vgl. Franz Pieper, *Christliche Dogmatik* Bd. 2, St. Louis 1917, S. 382f. - Dazu muß bemerkt werden, daß man in der lutherischen Orthodoxie zwar im biblischen Sinne und im Blick auf die „leibhaftige“ Himmelfahrt auf diese sichtbare, örtliche Aufwärtsbewegung bestand und ein gewisses Verschwinden oder ein bloßes Unsichtbar-Werden aus biblischen Gründen ablehnte, zugleich aber auch betonte, Christus sei nicht n u r „räumlich“ aufgefahren. Vgl. *Echt evangelische Auslegung der Sonn- und Feiertags-Evangelien des Kirchenjahres*, Bd. 3, St. Louis, 1873; S. 290. - Zwar stellte man sich den ersten Teil (modus ascensionis) der Himmelfahrt sehr räumlich und plastisch vor, aber den zweiten Teil (ascensionis terminus) dann um so unräumlicher und unbestimmter, weil – biblisch – nach Lukas die Wolke Jesus vor ihren Augen wegnahm und – polemisch –, weil man auf keinen Fall den „Himmel“ im reformierten Sinne als räumlichen Ort verstanden wissen wollte, in den der Herr Christus nun „eingeschlossen“ sei. Darüber hinaus galt grundsätzlich: „Demzufolge setzt diese Wolke auch unserer Neugierde Schranken, daß wir nicht außerhalb des geoffenbarten Wortes die Geheimnisse des Himmels forschen sollen“ (ebd. S. 291).

⁴ Erhaben = erhoben.

⁵ Vgl. zum Beispiel Günther *Bornkamm*, *Die Erhöhung Christi und das moderne Weltverständnis*, in: *Die Feste der Christenheit und der moderne Mensch*, Stuttgart 1968, S. 63-74.

nicht ihr Inhalt.⁶ Auch der auferstandene, verklärte Christus mußte erst noch seine Herrschaft antreten und ist damit mit der eher verborgenen Auferstehung keineswegs endgültig verherrlicht. Welch ein Jubel also, daß er es nun endlich mit der sichtbaren Himmelfahrt ist! Von solch einem Himmelfahrtsjubel ist die Predigt unserer Zeit am Himmelfahrtstag weit entfernt. – Im Blick auf das „Sitzen zur Rechten Gottes“ kommt bei Gerhard nun auch zur Sprache, daß die Himmelfahrt gerade „nach der menschlichen Natur“ Christi gelehrt wird und gepredigt werden muß.⁷ Die Gottheit Christi bedarf also keiner Himmelfahrt. Es wird vielmehr stillschweigend vorausgesetzt, daß die Gottheit Christi immer schon den Himmel eingenommen hat, bzw. mit ihm verbunden war. Um so wichtiger ist aber die Erhöhung der wahren Menschheit Christi. Sie ist eigentlicher und wahrer Inhalt der Himmelfahrt Christi im Sinne der lutherischen Orthodoxie, der natürlich jedem verborgen bleibt, der die Zwei-Naturen-Lehre der Kirche im Allgemeinen und des lutherischen Bekenntnisses im Besonderen grundsätzlich ablehnt.

Aber alle diese Überlegungen Gerhards sind trotzdem eher knapp gehalten. Der weitaus längere Teil der Predigt beschäftigt sich eben mit dem „Nutz von der Himmelfahrt Christi“. Vier Gedanken werden hier entfaltet: Zunächst stelle uns die Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten Gottes Christus als „siegreicher Vberwinder“ („Ut gloriosus Triumphator“) vor Augen. Sein Herrschaftsantritt bedeute die endgültige und öffentliche Überwindung von Sünde, Tod, Teufel und Hölle. Gerhard erinnert hier an den römischen Triumphzug, betont aber, daß Christi Himmelfahrt sehr viel herrlicher gewesen sei. Mit dem siegreichen Feldherrn wurden die Gefangenen vorgeführt. Gerhard erinnert hier an 2. Petr. 2,4. Der ganze Einzug geschah unter großem Jubel und mit Begrüßungsrufen. Gerhard sieht hier einen Bezug zu Ps. 24,7-10 („Machet die Tore weit“). Zwar habe der Herr Christus schon in seiner Passion triumphiert. „Aber allhier gehets viel anders / Dort kam ein Engel / vnd sterket jhn / Aber allhier kommen die Engel / vnd dienen jhm mit Frolocken / anzeigen / es habe nunmehr der Streit ein Ende / der Sieg sey nunmehr erhalten / darumb werden ohne zweiffel die heiligen Engel gesungen haben aus Apoc. 12^{8c}“ (S. 202). Dieser Nutzen ist Gerhard wohl ohne Zweifel der wichtigste. Dem zur Seite stellt Gerhard an zweiter Stelle Christus als den „mächtigen Durchbrecher“ („Ut fortis perruptor“). Durch seine siegreiche Himmelfahrt schließt Christus uns Christen den Himmel auf, der seit dem Sündenfall verschlossen war (S. 203). An dritter Stelle entfaltet Gerhard den Zweck der Himmelfahrt im hohepriesterlichen Amt Christi („Ut benignus Intercessor“), als „gütiger Mittler und Vormittler“ (S. 203f). Neben Röm. 8,34 und 1. Joh. 2,1f tritt hier vor allem die Auslegung und Paraphrase von Hebr. 8 und 9. Die Himmelfahrt Christi

⁶ Vgl. auch A.F.C. *Vilmar*, Dogmatik Teil 2, Gütersloh 1874, S. 75.

⁷ Auch dies ist bei Weitem nicht nur eine Lehrmeinung Gerhards.

⁸ Offb. 12,10.

wird mit dem Eingehen des Hohepriesters in den Tempel verglichen und auf den hohepriesterlichen Segen verwiesen, den Christus bei seiner Himmelfahrt nach Lk. 24,50f verlieh (S. 204). An vierter und letzter Stelle des „Nutz“ der Himmelfahrt Christi beschreibt Gerhard, „daß er vnser Natur in die höchste Ehr und Würde setzen möchte“ („Ut naturae nostrae exaltator“). Christus als Haupt der Gemeinde wird hier nicht nur als Bild verstanden. Nach Eph. 5,30 und 2,6, sowie Joh. 12,26 und 14,2 versteht Gerhard diese Erhöhung unserer Natur nicht nur geistlich, sondern auch leiblich. Einzig an dieser Stelle führt Gerhard zwei Kirchenväterzitate in seine Predigt ein, eines von Eusebius von Emesa, das andere von Tertullian, die er gleich übersetzt. Wichtig ist ihm offenbar: „Vnser Fleisch vnd Blut ist in Christo allbereit ins himmlische Wesen versetzt / von vns hat Christus Fleisch vnd Blut genommen / vnd dasselbe mit sich in den Himmel geführt“ (S. 205). Das verbindet er mit Joh. 3,13 („Niemand fährt gen Himmel“) und der „Himmelsleiter“ nach Gen. 28,12. Er betont: „Darumb wie durch Christi Leiden vnser Liebe / durch seine Auferstehung vnser Glaub gegründet wird / also wird auch vnser Hoffnung durch seine Himmelfarth mächtiglich gestercket“ (S. 206). Den Schluß der Predigt bildet noch einmal die Erinnerung an Joseph (s.o.) und die Hoffnung seiner Brüder, er möge sie durch seine „Erhöhung“ in Ägypten an Leib und Seele versorgen. „Dazu helffe vns Gott durch seinen lieben Sohn Christum. Amen“ (S. 207). – Auch in der heutigen Predigtliteratur findet man kaum einen Gedanken, der den Sinn der Himmelfahrt Christi wirklich anders beschreibt, als es hier Gerhard getan hat. Dabei muß allerdings der moderne Interpret, der zuvor die „Himmelfahrtslegende“ selbst abgelehnt hat, am Ende doch erkennen, daß auch er in Bildern und Gegenständlichkeiten der Bibel verhaftet bleibt. Der, der zuvor alle Bildlichkeit der Himmelfahrt als unzumutbares Opfer für unser modernes Weltbild beschreibt, bittet am Ende, an den Bildern und Aussagen der Bibel zur Erhöhung Christi keinen Anstoß zu nehmen.⁹

Dies alles soll genügen und nur aufzeigen, welcher Schatz auch für die Predigt unserer Zeit in den Predigten Gerhards liegt, die nicht nur historisch-wissenschaftlich bearbeitet werden sollten, sondern auch homiletisch fruchtbar werden können. Es sollte dies eigentlich nur Geschmack darauf machen, diese Schätze auch wirklich zu heben. Wie immer ist die Herausgabe, Bearbeitung und Kommentierung Anselm Steigers perfekt und genügt allen wissenschaftlichen Ansprüchen. Darum ist dieses Werk dem Leser nur herzlich zu empfehlen.

Thomas Junker

⁹ Vgl. *Bornkamm*, Erhöhung Christi, a.a.O., S.63f.; 72f.

Jutta Krauß/ Ulrich Kneise, Martin Luther – Lebensspuren, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2016, ISBN 978-3-7954-2855-6, 287 S., 34,95 €.

Ein weiterer Kunstband über Luther mit 170 meist farbigen Photographien von Ulrich Kneise zum Reformationsjubiläum 2017 in der altbewährten Qualität des Schnell & Steiner Verlags! Natürlich fehlen auch hier nicht die üblichen historischen Gemälde aus der Cranach'schen Schule Wittenbergs und die Wiedergabe vieler historisierender Gemälde besonders aus dem 19. Jahrhundert, aber ein besonderes Gewicht daneben bilden künstlerische Photos von Lutherstätten – im weitesten Sinne – aus heutiger Zeit. Es macht Spaß, allein anhand der Bilder Luthers Lebensspuren nachzugehen. Da die Bilder oft Ganzseitig oder sogar über zwei Seiten gehen, mußte man wohl - auch wegen längerer Texte - auf eine *bildnahe* Beschriftung verzichten. Das aber wurde durch einen 12-seitigen Bildanhang am Ende des Buches vorbildlich gelöst.

Die Textautorin Jutta Krauß, bekannt durch Veröffentlichungen über die Wartburg, hat Luthers Leben in 13 Kapiteln nachgezeichnet. Im Vergleich mit dem anderen eben erschienenen und ebenfalls hier von mir rezensierten Kunstband des Leipziger Kirchenhistorikers Kohnle¹ fällt auf, daß beide, Kohnle und Krauß, sich der aktuellen Lutherforschung verpflichtet wissen, doch der Text erscheint dort eher in einem professoralen Stil mit genauen Quellenangaben und einem Glossar, hier aber in einem flüssigen journalistischen Stil ohne Quellenangaben und ohne Glossar, was natürlich auch ein spannenderes Ganzes ergibt. Dazu streut die Autorin auch nicht historisch gesicherte Passagen ein, die sie freilich auch als solche kennzeichnet. Klar, daß bei der Erhellung theologischer Hintergründe auch unterschiedliche Akzente gesetzt werden. Ohne auf Einzelheiten, auch sicher gelegentlich kritisch zu fragen, eingehen zu wollen, sind gerade diese *allgemeinverständlich* dargestellt. Damit soll keinesfalls den Abhandlungen die Wissenschaftlichkeit abgesprochen werden, aber ein solcher guter journalistischer Stil beinhaltet auch mögliche Ausschmückungen und gelegentliche verbale Überzeichnungen. So wird Luthers bekannte kritische Einstellung zu den Juden im Alter als „Judenhass“ (S. 253) bezeichnet, auch wenn die Autorin es anschließend kurz wieder etwas relativiert. Wenn man dieses alles berücksichtigt, kann man sich auf eine spannende Lektüre freuen. Über sie heißt es bereits im Prolog des Buches: „Essayartig rezipieren sie einschlägige, besonders neuere Fachliteratur, aus der sämtliche Zitate entnommen wurden, greifen einzelne Aspekte heraus, bieten verschiedene Interpretationen an, stellen Überliefertes neben jüngste Erkenntnisse. Dass dabei Fragen offen bleiben, besagt schon der Buchtitel; betrachtet werden „Spuren“ von Luthers Leben – diese aber möchten sich zu einem im besten Sinne unterhaltenden Kaleidoskop zusammenfügen“ (S. 8).

Johannes Junker

¹ Armin Kohnle, Martin Luther – Reformator Ketzer, Ehemann, EVA Leipzig, 2015, ISBN 978-3-374-04107-7. Vgl.: Rezension LUTHERISCHE BEITRÄGE; 2016, S. 201-202.

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 21. JAHRGANGS 2016

AUFSÄTZE:

J. Diestelmann:	Die Heidelberger Landlüge	3
G. Müller:	Die Luther-Dekade 2008-2017	
	Zehn Jahre Vorbereitung - Lust oder Frust?	17
J. Schöne:	Was eine lutherische Kirche nie aufgeben kann	35
J. Junker:	„Herr, du lädst zur Feier ein alle deine Gäste“	71
A. Grünhagen:	Wie man Hans und Grete in den Stand der heiligen Ehe versetzt	76
A. Wenz:	Zwei Liedpredigten von Sommer und Ewigkeit	88
S. Meier:	Allein mit dem Wort unter Widerspenstigen	111
R. Thöle:	Der orthodoxe Gottesdienst als Anfrage an das gottesdienstliche Leben in den lutherischen Kirchen	139
T. Laato:	Rechtfertigung: Der Stein des Anstoßes der finnischen Lutherschule	153
R.-T. Klein:	Theologie – von Gott gelehrt	173
R. Slenczka:	Wort Gottes oder Stimme des Volkes (Ex 32, 21; 1 Sam 15, 20ff) und die neue Gnosis	184
J. Mumme:	Kirchesein und die potestas iurisdictionis: Real-pneumatische Autorität in den Lutherischen Bekenntnissen	207
A. Volkmar:	Das klare Zeugnis des Neuen Testaments vom Ursprung der kirchlichen Dienste	227
C. Horwitz:	Der Fremde hat viele Gesichter	244

UMSCHAU:

G. Kelter:	„Es ist zum katholisch werden!“	44
J. Junker:	Das Glaubensbekenntnis der EKD-Kirchenleitung?	121
J. Junker:	Abschaffung der Frauenordination	258

VÄTERLESUNG:

S. Glassius:	Predigt über Jesaja 55, 10f	124
--------------	-----------------------------	-----

REZENSIONEN:

T. Junker:	N.-P. Moritzen (Hrsg.), Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium	56
T. Junker:	J. Gerhard, Postilla (1613) Teil 1 (1. Advent bis Judica)	61
R. Kolb:	D. J. Schmidt, Der homiletische Entwurf von Gerhard Aho (1923-1987)	63
G. Kelter:	Lutherisches Gesangbuch	127
A. Wenz:	V. Weigel, Die Vergebung der Sünden	131
J. Junker:	A. Kohnle, Martin Luther, Reformator, Ketzer, Ehemann	201
A. Eisen:	R. Slenczka, Neues und Altes: ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, Bd. 4	261
T. Junker:	J. Gerhard, Postilla (1613) Teil 2 (Palmarum bis Pfingsten)	264
J. Junker:	J. Krauß / U. Kneise, Martin Luther - Lebensspuren	269
	Inhaltsverzeichnis des 21. Jahrgangs 2016	270

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

Propst i.R. Christoph Horwitz

Am Schlatthorn 57
21435 Stelle

Pfarrer Andreas Volkmar

Schatenstr.19
33604 Bielefeld

Die Norm der Wahrheit in den Glaubensartikeln ist nicht ein Konsens der Kirche, sondern die Entscheidung der heiligen Schrift. Johann Gerhard, Loci Theologici

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- L.V. Woodford: Predigen in HD
R.Slenczka: Luther und das humanistische Weltbild
J.Junker: Reformation: An Mission kein Interesse?
T. Junker: „Wie die Worte klärlich lauten.“
M.Krieser: Ist Judenmission geboten oder böse?

Rezensionen:

- W.Schillhahn: D. Löhde, Was Christen vom Islam wissen sollten
J. Junker: G. Müller, Einsichten Martin Luthers - damals und jetzt
W.Rominger: P. Beyerhaus, Christliches Zeugnis in unserer Zeit, Bd.1

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: Andreas.Eisen@LutherischeBeitraege.de
- Redaktion: Pastoralreferentin Dr. theol. Andrea Grünhagen
Große Barlinge 37, 30171 Hannover
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Pastor Johannes Hillermann, Annenstr. 53, 10179 Berlin
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Reverend Dr. theol. Jonathan Mumme, Concordia University,
12800 North Lake Shore Dr., Mequon, WI 53097
Pastor Benjamin Rehr, Weigersdorf, Hauptstr. 52, 02906 Hohendubrau
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 B1C: GENODEF 1EK1
- Druck + Vers.: MHD Druck und Service GmbH, Hermannsburg

Buchbinderei Ehe
Radolfzell
07 18
Säurefrei
RAL-RG 495