Lutherische Beiträge

Nr. 1/2020 ISSN 0949-880X 25. Jahrgang

Aufsätze:

A. Grünhagen: Vom schwierigen Verhältnis zu den Vätern der Kirche 4

K.-H. Kandler: Die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Kontroverse um die Transsubstantiation 30



Inhalt

Editorial		3
	Aufsätze:	
A. Grünhagen:	Vom schwierigen Verhältnis zu den Vätern der Kirche	4
K.-H. Kandler:	Die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Kontroverse um die Transsubstantiation	30
	Umschau:	
Gert Kelter:	„Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs“	45
	Rezensionen:	
A. Wenz:	Sigmund von Birken: Betuletum	57
A. Wenz:	A. Melloni (Hg.): Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne	60

Zum Titelbild

Unser Titelbild zeigt einen Ausschnitt aus dem Oberlausitzer Familienepitaph des Landjunkers Abraham von Nostitz um 1572. Die Darstellung gehört zum Genre der Bekenntnisgemälde, in denen Künstler etwas Charakteristisches ihres „neuen“ lutherischen Glaubens ausdrücken wollten. Soweit sich Abendmahlslehre überhaupt bildlich darstellen lässt, taten das fast alle evangelischen Künstler damals dadurch, dass sie die Austeilung des Altarsakraments „in beiderlei Gestalt“ malten, hatten sie doch bisher nur die geweihte Hostie empfangen dürfen. Nun wird auch an sie ausgeteilt: Christi wahrer Leib und Christi wahres Blut. Der für die Konsekration verantwortliche Pfarrer – hier rechts dargestellt bekleidet mit einer reich verzierten Kasel – mit einem anderen helfenden Pfarrer – links im schlichteren Ornat – der eine mit der Patene, der andere mit dem Kelch sind dafür Sinnbild. Das ist keine neue lutherische Sitte, sondern stiftungsgemäß, nach der Einsetzung Jesu Christi, weshalb diese Szene über dem Altar dargestellt wird. *J.J.*

Quelle: Abb. 33 in: Wolfgang Brückner, Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts, Die illustrierte Confessio Augustana, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg, 2007, Foto: J. Junker.

Editorial

25. JAHRGANG DER LUTHERISCHEN BEITRÄGE

Mit dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE halten Sie das erste Heft des 25. Jahrgangs unserer lutherischen Quartalszeitschrift in Ihren Händen. Seit einem Vierteljahrhundert bieten wir Ihnen

– ein denkfreudiges, fundiertes und konfessionelles Luthertum,

– aktuelle theologische Themen,

– eine kritische Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist

– und Beiträge, die das Lutherische Bekenntnis als auch für unsere Zeit verpflichtende und bindende Autorität verstehen.

Wir bedanken uns bei allen, die uns lange Zeit die Treue gehalten haben und als Leser unserer Zeitschrift unsere Arbeit begleiten. Über alle neuen Abonnnenten freuen wir uns und bitten alle, empfehlen Sie die Lutherischen Beiträge weiter. Wir versenden auf Anfrage gerne kostenlose Probehefte. Die Bestellung der Lutherischen Beiträge ist auch Online möglich über Bestellung@LutherischeBeitraege.de

Wir bitten alle Leser der LUTHERISCHEN BEITRÄGE den neuen **Jahresbeitrag in Höhe von 30,- Euro** zu bezahlen:

- Alle, die einen Dauerauftrag eingerichtet haben, bitten wir zu überprüfen, ob die seit Januar 2019 auf 30.- Euro erhöhte Bezugsgebühr korrekt eingetragen ist.
- Diejenigen Abonnenten, die nicht am Lastschriftverfahren teilnehmen, bitten wir, bis zum 20. Januar den Jahresbeitrag für 2020 zu überweisen.

  – Für alle, die das **SEPA-Lastschriftmandat** ausgefüllt und an uns gesandt haben, wird zum **20. 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.

  – 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)

  – Adressänderungen bitten wir jeweils umgehend uns mitzuteilen:
  Lutherische Beiträge – Papenstieg 2 – 29559 WRESTEDT – DEUTSCHLAND

  – Wir danken auch allen Spendern für die Unterstützung unserer Arbeit. Als theologische Fachzeitschrift mit klarem lutherischen Profil leisten wir einen wichtigen Beitrag für die lutherische Theologie und Kirche. Die Verbreitung lutherischer Lehre durch unsere Quartalszeitschrift ist auch weiterhin auf Spenden und Unterstützung angewiesen.

  Spenden können Sie auf das Konto der LUTHERISCHE BEITRÄGE einzahlen bei der **Evangelischen Bank, IBAN DE 71 5206 0410 0000 6174 90, BIC: GENODEF 1EK1**

Andrea Grünhagen:

Vom schwierigen Verhältnis zu den Vätern der Kirche[1]

Eine Auseinandersetzung mit: Volker Stolle, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel des 19. und 20. Jahrhunderts. Aus der Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland

„Es ist immer ein Zeichen einer tiefen geistlichen Krankheit, wenn eine Kirche ihre Väter vergißt. Sie kann sie kritisieren, sie muß ihre Lehre am Worte Gottes messen und das ablehnen, worin sie als fehlsame Menschen geirrt haben. Aber sie darf sie nicht vergessen.“[2]

Dass ich die Worte des Kirchenhistorikers Hermann Sasse an den Beginn dieser Entgegnung stelle, hat folgenden Grund: In der vorliegenden Arbeit von Prof. Volker Stolle erkenne ich beides, die leidenschaftliche Anstrengung, „die Väter nicht zu vergessen“ und die Kritik an ihnen. Und ebenso möchte ich sowohl das vorliegende Buch als auch meine Ausführungen unter dieses Vorzeichen gestellt wissen: Was fehlsame Menschen schreiben und lehren, muss sich am Wort Gottes messen lassen, und die Ablehnung dessen, wo sie irren, gehört dazu. Die Darstellung der Geschichte der eigenen Kirche darf niemals reine Hagiographie aus falsch verstandener Loyalität sein, aber ebenso wenig kann sie zur Abrechnung aus kühler Distanz heraus werden: Es sind die Väter der Kirche und das darf man nicht vergessen.

Diese neue Darstellung der Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen wählt einen sozialgeschichtlichen Zugang und dies wird auch deutlich zu Beginn in der Einleitung markiert: *„Genau dieses Phänomen – und nur dies –, wie die selbständigen lutherischen Kirchen in Deutschland auf gesellschaftliche und kulturpolitische Veränderungen reagierten, um ihrer angestammten lutherischen Kirche, überzeugt von ihrer konfessionellen Selbständigkeit, treu zu bleiben, von vielen der Beteiligten geradezu als Kampf verstanden, soll erkundet und dargestellt werden. Wurde die Geschichte dieser Kirche bisher durchweg unter konfessionskundlicher Perspektive betrachtet, so soll hier eine eher religionssoziologische Betrachtung erfolgen. Die Entwicklung der fortlaufend sich verändernden Strukturen des kirchlichen Le-*

---

1 V. *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel des 19. und 20. Jahrhunderts. Aus der Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, Göttingen 2019.

2 H. *Sasse*, „Väter der Kirche“ in : In Statu Confessionis, S. 325, Hamburg 1966.

bens soll nachgezeichnet werden. Dabei ist besonders auf die Veränderungen in den jeweiligen zeitgenössischen Sichtweisen zu achten, wie das eigene kirchliche Selbstverständnis in den jeweiligen Kontext einbeschrieben wurde. Der Versuch, die Beobachtungen durch statistische Analysen zu untermauern, unterbleibt."[3] Letzteres ist sehr schade, denn so bleiben viele Beobachtungen, besonders was das 20. und 21. Jahrhundert betrifft, das, was sie sind: subjektive Beobachtungen des Autors.

Was natürlich nicht heißen soll, dass die zur Verfügung stehende Literatur zum Thema nicht in aller Breite rezipiert würde. Allein schon das beeindruckend umfangreiche Literaturverzeichnis wäre der Übersicht wegen ein Grund, das Buch zu erwerben. Eins jedoch fällt auf: Das Literaturverzeichnis ist wenig gewichtet, so dass es besonders dem Unkundigen schwerfallen dürfte, die Bedeutung der einzelnen Zitate einzuschätzen. Ein Beispiel: Ein Satz aus einer wenige Seiten umfassenden kleinen Informationsschrift zum Besoldungssystem der SELK[4] wird als unlutherisch qualifiziert, wobei diese Schrift im Literaturverzeichnis einfach neben wesentlich bedeutenderen Werken stehen bleibt, was ihr nach Intention und Wirkungsgeschichte wohl doch nicht zukommt. Eine sozial- und noch viel mehr eine mentalitätsgeschichtliche Betrachtungsweise lässt in der Tat eine Vielzahl an Quellen zu, die in der klassischen historischen Forschung nicht als solche gelten würden, allerdings nie, ohne ihre Gewichtung auszuweisen. So ist eine Meinungsäußerung eines Pfarrers oder Laien in einem Andachtsbuch oder der Kirchenzeitung oder einem Traktat wohl ein Beleg dafür, was im Kontext der betreffenden Kirche zu einer bestimmten Zeit von einer Person gedacht wurde eine offizielle Lehre oder Stellungnahme dieser Kirche ist es erst dann, wenn es als solche markiert wurde.

Ferner weist das Literaturverzeichnis aus, auf welch große eigene Beschäftigung mit dem Thema der Autor bereits zurückgreifen kann. Und so erweist sich das ausgesprochen umfangreiche Detailwissen des Autors als wirklich bedeutend und erfreut den Leser. Gleiches gilt für den doch recht ausgewogenen Aufbau, in der die verschiedenen Epochen und Kirchen betrachtet werden, wenn der Schwerpunkt auch auf der Darstellung der „altlutherischen" Kirche liegt, der faszinierend zu lesen ist. Auch das umfangreiche Wissen zu einzelnen Gemeindegründungen[5] beeindruckt. Dazu kommen kluge Beobachtungen z. B. zur Mischung fortschrittlicher und traditioneller Mentalität bei den anfänglichen Trägerschichten[6], erhellende Erklärungen, z.B. warum die anderen Freikirchen die „deutschen Missourier", gemeint ist die ELFK, als

---

3 *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel S. 15.
4 A. a. O. S. 337.
5 Z.B. a.a.O. S. 168f.
6 A.a.O. S. 107.

fremd und amerikanisch empfanden[7], interessante Einzelheiten am Rande[8], zutreffende Beschreibungen, beispielsweise was für die Altlutheraner nach 1866 anders wurde und auch Urteile, denen man nicht widersprechen mag, so wie der Schilderung des Zustandekommens der Einigungssätze mit dem vornehm zurückhaltenden Hinweis auf die „äußeren Verhältnisse“[9] und das Zitat des äußerst schmallippigen Votums von Kirchensuperintendent Heinrich Martin dazu, was ich immer wieder geradezu erheiternd finde. Auch gibt es eingestreut Erklärungen von „Unausgesprochenem“, z. B. was es bedeutet, dass im niedersächsischen Bereich der dörfliche Friede dadurch wiederhergestellt wurde, dass die Konfession mit dem Hof verbunden wurde – wer einheiratete, musste konvertieren.

Worum es geht

Keine kirchengeschichtliche Darstellung ist rein deskriptiv, mir will es aber scheinen, dass in der vorliegenden Arbeit bestimmte Themen so redundant verhandelt werden, dass es sich hier einfach um die besonderen Anliegen des Autors handeln muss. Mehrere Themenfelder haben sich meiner Wahrnehmung aufgedrängt, so dass ich mich im Folgenden der Darstellung dieser Aspekte zuwenden will.

Ghettomentalität

Die persönliche Betroffenheit Stolles wird in seinen gelegentlich apodiktischen Wertungen bis in die Diktion hinein sichtbar. Deutlich wird das etwa bei dem, was der Autor durchgängig negativ als *„Isolation“*[10], *„Abgrenzungsbedürfnis“*[11], *„Rückzug auf eine gesellschaftliche Insel statt Sendung in die gesellschaftliche Wirklichkeit hinein“*[12], *„Rückzug in die Innerlichkeit unter Verzicht auf eine Mitwirkung bei der weiteren gesellschaftlichen Gestaltung“*[13], ja *„Ghetto“*[14] bezeichnet. *„Die positive These einer charakteristisch eigenständigen Identität war also begleitet von der negativen Erfahrung, sich fortwährend von anderen Christen und Kirchen abgrenzen zu müssen. Die anderen wurden dann aber doch nicht als so anders erlebt, dass es leicht gefallen wäre, getrennt von ihnen „einsame Wege“ zu gehen.“*[15], lautet das Urteil

7 A.a.O. S. 145/S. 197.
8 Z.B. Fußnote 5, S. 257.
9 A.a.O. S. 290.
10 A.a.O. S. 132.
11 A.a.O. S. 133.
12 A.a.O. S. 162.
13 A.a.O. S. 205.
14 A.a.O. S. 391.
15 A.a.O. S. 18.

schon in der Einleitung dazu, was man wohl eher nicht als positives Vorzeichen verstehen soll.

Diakonie oder nicht

Ein Punkt, an dem der Autor das entsprechende gesellschaftliche Engagement und die damit verbundene weltliche Relevanz vermisst, ist die Diakonie in kirchlicher Verbindlichkeit. Es habe schon in den Anfängen die Verfolgungssituation mit den Inhaftierungen der Pastoren nicht zu einer bewussteren Wahrnehmung der sozialen Probleme als kirchliche Herausforderung geführt.[16] Nun ja, die Pastoren saßen ja auch weniger im Zuchthaus als in Festungshaft oder im Breslauer Stadtgefängnis, wenn man ehrlich ist.

Richtig ist allerdings, dass es, mit Ausnahme der Diakonissenanstalt in Guben, wenig zu einer Verkirchlichung der an verschiedenen Punkten durchaus vorhandenen diakonischen Projekte oder zu einem organisatorischen Ausbau vorhandener Kontakte in diakonischer Hinsicht (man denke z.B. an Friedrich Brunn und Wilhelm Löhe) kam. Man sollte allerdings nicht verschweigen, dass dies durchaus auch eine bewusste Entscheidung aus theologischen Gründen gewesen war. Louis Harms beispielsweise hatte überaus gute Beziehungen zu den verschiedenen diakonischen Arbeitsfeldern in Hamburg, Wichern kannte er seit Studienzeiten. Nur für Hermannsburg sah er in der Heidenmission die Hauptaufgabe, wollte aber die tätige Nächstenliebe, vorzugsweise durch persönliche Hilfeleistung, in zweiter Linie aber auch durch Anstaltsdiakonie nicht vernachlässigt sehen.[17] Das ist zunächst einfach zu konstatieren und nicht zu werten. Apropos Wichern: Dass die Altlutheraner einen Oberkonsistorialrat des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates und seine Ideen nun gerade nach den Erfahrungen der Verfolgungssituation nicht mit offenen Armen aufnahmen und in seinem Konzept eine weitere Spielart der Union sahen, kann man ja vielleicht auch nachvollziehen. *„Gerade durch ihre Konzentration auf den Kernbereich der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung verlor die lutherische Kirche in ihrer selbständigen Form erheblich an Verankerung im alltäglichen Leben und trug unter dem Verlust ihrer Hilfsangebote in sozialen Nöten zu einer Vergeistigung der Frömmigkeit bei“,* lautet hier trotzdem das wiederum apodiktische Urteil[18]. Ich denke, manch eine der Gubener Diako-

---

16 A.a.O. S. 84.

17 „Es ist freilich wahr, das macht mehr Mühe, das ist mit mehr Last verbunden, als wenn man sich der Liebe durch ein Stück Geld entledigt, aber es ruht auch mehr Segen darauf, denn es ist nach Gottes Wort. So sollte es sein, aber es ist nicht so und wird schwerlich wieder dahin kommen. Darum wollen wir unsere Gaben und Gebete den Armenhäusern, Rettungshäusern ec. nicht entziehen …“. L. *Harms*, Geistlicher Blumenstrauß, Hermannsburg 1887, 4. Auflage.

18 A.a.O. S. 86.

nissen würde sich angesichts solcher Scheinalternative verwundert die Augen gerieben haben. Es ist schon bezeichnend, dass von den 429 Seiten des vorliegenden Buches genau anderthalb der Entstehung des Naëmi-Wilke Stiftes in Guben und den Fürstenwalder Anstalten gewidmet werden, dabei hätte man diesen speziellen weiblichen Beitrag zur Kirchengeschichte durchaus mehr würdigen können.

Die Stellung zu den lutherischen Landeskirchen

Der zweite Bereich, an dem die Lust an der Abgrenzung auf breiter Ebene verhandelt wird, ist die Stellung der SELK und ihrer Vorgängerkirchen zu den lutherischen Landeskirchen. Wer nach den Ausführungen zur Tatsache, dass die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen (ELKP) 1868 die Allgemeine Evangelisch-lutherische Konferenz kritisch sah, über die als „Wendepunkt" markierte Generalsynode 1906, wo es zur Anerkennung des de facto-Standpunktes kam, zu den *„folgenschweren Beschlüssen"*[19] der Generalsynode 1947 hinsichtlich einer Hinwendung zur Evangelisch-lutherischen Freikirche (ELFK) anstatt zur EKD immer noch nicht verstanden hat, welchen Weg seine Kirche nach dem Willen des Autors aber eigentlich doch besser hätte nehmen sollen, sollte es dann spätestens nach den Ausführungen zum „Fürstenwalder Kreis"[20] und den Reflexionen zur *„kleinlutherischen statt der großlutherischen Lösung"*[21] begriffen haben. M.E. nach wird bei diesem Thema nicht sine ira et studio zwischen der historischen Darstellung und der persönlichen Beurteilung unterschieden, geschweige denn die Entscheidungen und der Weg dazu im Einzelnen dokumentiert. Kirchengeschichte kann sich aber nicht im beständigen Konjunktiv bewegen und räsonieren, was man eigentlich besser hätte tun und denken und sagen sollen. Man kann es durchaus für den Sündenfall der „altlutherischen" Kirchengeschichte halten, wie Stolle es offensichtlich tut, nicht der Evangelisch-lutherischen Kirche in Baden (ELKiB) gleich den Versuch eines Weges näher an den luth. Landeskirchen zu beschreiten, also einen nur ein bisschen einsamen Weg zu wählen, sondern sich den kleineren luth. Freikirchen anzunähern, speziell der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (ELFK). Man kann allerdings auch durchaus anderer Meinung sein, wie ich es tue, und letztendlich hat man unabhängig davon einfach anzuerkennen, was geschehen ist und darzustellen, wie es geschehen ist.

Aber so werden in der vorliegenden Darstellung die ELFK und die ELKiB quasi zu kontrastierenden Antipoden. Dabei wird mehr als deutlich, dass der Haltung eines Max Frommel, man müsse unter freikirchlichen Bedin-

[19] A.a.O. S. 289.
[20] A.a.O. S. 301.
[21] A.a.O. S. 295.

gungen doch nun *„die vollen tiefen freien Konsequenzen (...) ziehen aus dem ächt evangelischen, lutherischen Christenthum gegenüber Union und Doktrinarismus“*[22], die Sympathie Stolles gilt. Aber er muss feststellen: *„Die ELKiB schloss sich der SELK nicht an.“*[23] Na ja, – in Wirklichkeit hatte sich Frommel doch schon 1864 in Ispringen anders positioniert und die Badische Diözese 1965 mit dem Austritt aus der alten SELK ein weiteres Mal; und die ELKiB ist diesen Weg mit dem Eintritt in den LWB und durch die Aufnahme „eucharistischer Gastfreundschaft“ mit der VELKD konsequent weiter gegangen – dieses mehrfach deutliche „Nein, danke“ an die SELK und ihre Vorgängerkirchen wäre mir doch mehr wert gewesen als die Erwähnung in einer Fußnote; es sei denn, man will es nicht hören.[24]

Die Evangelisch-Lutherische Freikirche

Die ELFK wird nun in der Darstellung folgerichtig eigentlich nur unter dem von ihr angeblich vertretenen Stichwort vom „ideologischen Postulat der Objektivität der Schrift“[25] gesehen und mit Unverständnis wird kommentiert, wie dies nun mit den demokratischen Prinzipien ihres Kirchen- bzw. Gemeindeverständnisses zusammenpasse. Das Urteil ist jedenfalls vernichtend: *„So ergab sich die merkwürdige Situation, dass in der Kirche die demokratischen Regeln umgesetzt wurden, während im gesellschaftspolitischen Leben an einem obrigkeitlichen Denken und einem autoritären Familienstil festgehalten wurde. Daraus wuchsen deutliche Spannungen, weil die Grundmentalität auch auf das gemeindliche und kirchliche Miteinander abfärbte.“*[26] Solche wertenden Urteile lassen mich offen gestanden ratlos zurück. Das gilt also nachweislich für alle Glieder dieser Kirche? Hat das, was man „Gemeindeprinzip“ nennt, wirklich etwas mit Demokratie zu tun? Was genau ist ein „autoritärer Familienstil“? „Obrigkeitliches Denken“, was heißt das? Ich fürchte, noch ratloser dürfte ein Leser sein, dem die interne Kenntnis der SELK und ihrer Vorgängerkirchen fehlt, die es vielleicht erlaubt, sich unter der behaupteten „Grundmentalität“ irgendetwas vorzustellen. Man darf als Kirchenhistoriker sicher seinen Forschungsgegenstand auf die eigene Kirche eingrenzen, seine Darstellungsweise und Sprache aber nicht. Solch eine ungebremst geäußerte, subjektive, binnenkirchliche, polemische Wahrnehmung spricht tatsächlich für eine Ghettoisierung, aber die ist dann freiwillig gewählt.

---

22 A.a.O. S. 173.
23 A.a.O. S. 339.
24 A.a.O. S. 293, Fußnote 50.
25 A.a.O. S. 148.
26 A.a.O. S. 148.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, die ELFK in Vergangenheit und Gegenwart zu verteidigen, aber ganz ehrlich: Ich könnte schon verstehen, wenn sie sich selbst gegen eine solche herabwürdigende Beschreibung verwahrte. Nebenbei bemerkt sollte man meiner Meinung nach auch innerkirchlich oder in Bezug auf die eigene Tradition der Vorgängerkirchen beherzigen, was im ökumenischen Kontext selbstverständlicher Standard ist. „Kirchen kommen zu unterschiedlichen Wertevorstellungen, zum Beispiel in Bezug auf Gleichberechtigung, Über- und Unterordnung, Ordination von Frauen, Positionen zu sexueller Orientierung. Diese sind kein Ausdruck von ‚vormoderner Theologie' oder ‚Zeitgeist-Ideologie', sondern Ausdruck der Suche nach dem richtigen Weg im Gehorsam gegenüber Gottes Wort und im Bewusstsein unserer Sendung in die Welt. Selbst wenn Kirchen einen deutlich anderen Moral- und Wertekanon haben, soll den Wertvorstellungen der Brüder und Schwestern mit Respekt und Achtung gegenübergetreten werden."[27]

Demokratie

Die Frage nach dem obrigkeitlichen Denken führt zu einem neuen Themenkomplex. Ziel des vorliegenden Buches ist es ja, zu beschreiben, wie die SELK und ihre Vorgängerkirchen auf gesellschaftspolitische Veränderungen reagierten. Dabei ist die Weise der kirchlichen Existenz von einem „Ständestaat", also von der Monarchie über Demokratie und Diktatur zu der heutigen offenen demokratischen Gesellschaft nachzuzeichnen. Es wird die These geäußert, die zufälligen Rahmenbedingungen des „Ständestaates", die *„zunächst keine theologisch-grundsätzliche Begründung erfahren hatten"*, seien *„inzwischen als ideologisch-theologisch, als gottgegeben und gottgewollt"* herausgestellt worden."[28] Dies sei heute noch am Aufbau des Allgemeinen Kirchengebetes nach der gottesdienstlichen Agende der SELK zu sehen, das noch nach Ständen gegliedert sei, was bedeute: *„Die gesellschaftliche Struktur als solche wurde als höherwertig beurteilt als deren Leistungsfähigkeit bei der Erfüllung der ihr zufallenden Aufgaben."*[29] Bedeutet das, man darf nicht für unfähige Eltern, erfolglose Politiker und häretische Amtsträger beten?

Aber weiter, „*Das Luthertum* (Wie, das ganze? d.V.) *verband sich weitgehend mit einer konservativen Mentalität und fragte nicht, wie die christlichen Werte* (Wer qualifiziert diese als solche? d.V.) *im Wechsel der gesellschaftlichen Ordnungen durchzuhalten seien. (antidemokratisch, antiemanzipatorisch, antisozialistisch).*[30] Und fragt man, woran das nun lag, erfährt man*:*

---

27 Zitiert nach: Ökumene Knigge. Über den Umgang mit Christen, hrsg. von den ACK Sachsen-Anhalt, Halle/Saale 2018.
28 A.a.O. S. 30.
29 A.a.O. S. 108.
30 Ebd.

„Die politischen Parolen wurden unkritisch vom eigenen Denkhorizont her interpretiert."[31] Das stimmt und das war auch fatal, nur wird das leider nicht besser, wenn man einfach das Paradigma wechselt. Geht es nach dem Autor, ist nun „Demokratie" eine theologische Kategorie und einfach gut und alles, was nach Über- und Unterordnung aussieht, schlecht. Müsste man nicht konstatieren, dass unsere demokratische Gesellschaft, in der wir heute leben, nun auch nicht unser persönliches, kirchliches oder moralisches Verdienst ist, sondern dass uns diese zufälligen Rahmenbedingungen auch ein Stückweit zugefallen sind? Dazu könnte auch der Blick auf die vielfältigen lutherischen Kirchen in der Welt helfen, die momentan unter Bedingungen existieren, die weit entfernt von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sind. Oder beeinträchtigt das dann deren „Luthertum", da sie immer noch nicht begriffen haben, was gut und richtig ist?

Diktatur

Dass das Thema der kirchlichen Stellung zur Demokratie ganz unbedingt in eine solche religionssoziologische Studie gehört, ist selbstverständlich und speziell für die Zeit der Weimarer Republik sehr erhellend, was beispielsweise die „Fremdheitserfahrung" in Sachen Weimarer Reichsverfassung mit ihrem fehlenden Gottesbezug, der ungewohnten Aufgabe als Volk auch Souverän zu sein, dem allgemeinen Wahlrecht und dem Frauenwahlrecht angeht. Hier wäre eine vergleichende Einordnung in den kirchlichen Kontext Deutschlands jener Zeit hilfreich gewesen. So erscheint es so, als handle es sich um ein Spezifikum der lutherischen Freikirchen. Irritierend wirkt auf mich der moralische Impetus, mit dem das Thema behandelt wird und die unbarmherzige Verurteilung, die die „antidemokratischen Grundeinstellungen" in Vergangenheit und Gegenwart erfahren.

Dies kommt natürlich besonders für die Beurteilung der Kirchen zur Zeit der nationalsozialistischen Diktatur und in der DDR zum Tragen. *„Bei dieser Grundhaltung war es folgerichtig, dass Widerstand gegen das NS-Regime nicht aufkam"*, lautet das apodiktische Urteil, das aber wenige Zeilen später relativiert wird mit dem Hinweis, es habe doch *„ein weites Spektrum von Einstellungen und Verhaltensweisen"* in den selbständigen Kirchen gegeben."[32]

Ganz grundsätzlich noch schlechter kommt die ELFK weg: *„Die lutherische Unterscheidung der beiden Regimente wird hier zu einem Freibrief für das herrschende Regime in der Hoffnung, im inneren Bereich des eigenen Kirchenwesens in Ruhe gelassen zu werden.*"[33]

---

[31] A.a.O. S. 256.
[32] A.a.O. S. 262.
[33] A.a.O. S. 258.

Ich frage mich, warum kaum ein Wort fällt über die, wenn auch geringen widerständigen Einstellungen und Verhaltensweisen in den Vorgängerkirchen der SELK. Obwohl z. B. auf die Ausführungen von Chr. Neddens, „Bekennende Kirche und Altlutheraner im Kirchenkampf“[34] verwiesen wird. Nicht, um in der Weise des Stuttgarter Schuldbekenntnisses darauf zu bestehen, man habe sehr wohl etwas gesagt und getan, nur leider nicht genug, sondern um eine möglichst umfassende, objektive Beschreibung der Situation zu erhalten und die jeweiligen Beweggründe und Umstände zu erfassen. Das ist Aufgabe des Historikers.

Das gleiche gilt für die Darstellung der Verhältnisse während der sozialistischen Diktatur in der DDR. Dass die eigene Geschichte an diesem Punkt noch nicht erforscht und aufgearbeitet wurde, ist richtig[35]. Dann sollte man es aber vielleicht auch besser unterlassen, hier Urteile zu fällen. In Bezug auf das Wort der VSelk zum 25. Jahrestag der DDR wird nur unbarmherzig festgestellt: *„Dies Wort zeigt, wie wenig die Bindung an das lutherische Bekenntnis in der öffentlichen Darstellung zum Tragen kam. Dass Gottes Wille sich in Gericht und Gnade artikuliert, wurde nicht erkennbar. Die Betonung des Guten erhielt damit den Schein des Heuchlerischen. Jedenfalls kapitulierte man weithin vor den politischen Gegebenheiten und zog sich in einen privaten Raum zurück.“*[36]

Mir erscheint es ausgesprochen unfair, dieser eben wirklich noch nicht im Einzelnen erforschten Geschichte gerade mal etwas mehr als drei Seiten mit solchen Verurteilungen zu widmen. Noch stehen Zeitzeugen zur Verfügung. Noch könnte man erfahren, welche Zwischentöne die Betroffenen z.B. bei dem zitierten Grußwort wahrgenommen haben oder auch nicht, vielmehr noch beim Wort der Kirchenleitung aus dem Herbst 1989, das hier gar nicht erwähnt wird. Auch hier wäre durchaus vom persönlichen Mut einzelner Brüder und Schwestern und auch von den Konsequenzen, die sie dafür getragen haben, zu reden.

Ein kaltes Richten und die Verweigerung von Wertschätzung für Menschen in Situationen, in denen man selbst niemals gesteckt hat, ist jedenfalls unangemessen, weil es etwas anderes ist als nüchterne Aufarbeitung.

Mir kommt an dieser Stelle ein Satz meines Doktorvaters in den Sinn: „Die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht; und der Kirchenhistoriker nicht der Richter über die Väter des Glaubens – Gott sei Dank.“[37]

Oder hat das Insistieren darauf, wie oft die Väter doch bei aller Bindung an Schrift und Bekenntnis in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht geirrt oder ihre Meinung geändert haben, einen ganz anderen Sinn? Nämlich jede kirchliche Entscheidung mit normativem Anspruch zu jeder Zeit als fragwürdig und unverbindlich zu apostrophieren?

---

34 In: Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen, Göttingen 2014.
35 *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel S. 318 Fußnote 136.
36 A.a.O. S. 316.
37 W. *Bienert*, Tat im Zeichen des Kreuzes, S. 8. Groß Oesingen 1986.

Sehr richtig gesehen wird, dass der demokratische Kontext, der unserer Kirche zur Zeit geschenkt ist, keine Selbstverständlichkeit ist. Auch stimmt es, dass eine kritische Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Entwicklungen dazu dient, vom luth. Bekenntnis wegführende Fehlentwicklungen zu vermeiden[38]. Offenbar sieht der Autor diese Fehlentwicklungen aber vor allem in einer einzigen Hinsicht, nämlich der antidemokratischen. Und so schreibt er seiner Kirche warnend ins Stammbuch: *„Zum Beispiel birgt die Tendenz, sich an der konservativen Seite zu verstärken (Russlanddeutsche, Flüchtlinge aus traditionsbestimmten Kulturbereichen, Vertreterinnen rechter Gesinnung) die Gefahr, dass eine bestimmte Mentalität die Herrschaft übernimmt."*[39]

Dieser Satz ist meiner Auffassung nach der absolute Tiefpunkt des vorliegenden Buches. Er ist pauschalisierend und diffamierend. Das Äußern derartiger gruppenbezogener Vorurteile ist nicht zu tolerieren. Was hier eigentlich gemeint ist, kann nur vermutet werden. Ich würde es aber wirklich gerne erleben, wie Stolle diese Aussage mit einer, sagen wir mal aus dem Iran stammenden Kirchenvorsteherin oder einem Amtsbruder mit russlanddeutschen Wurzeln diskutiert. Auf welche Weise der Verfasser den Eindruck gewonnen hat, bei etwaigen neuen Kirchenmitgliedern handle es sich um „Vertreterinnen rechter Gesinnung" und nach welchen Kriterien er dieses Urteil fällt, weist er nicht aus.

Ich bin allerdings überzeugt, dass es an diesem Punkt gar nicht primär um die genannten Gruppen und deren „Einwanderung" in die SELK geht. Hinter dieser subjektiven Beobachtung verbirgt sich meiner Wahrnehmung nach ein Mythos. Es ist der gleiche Mythos, der zu dem redundanten Rekurrieren auf die ELFK führt. Kirchengeschichte wirkt aber immer entmythologisierend. Deshalb sage ich: Man kann zwar behaupten, dass eine im Grunde offene und liberale Kirche, speziell die „altlutherische", nur unglücklicherweise immer wieder durch Überfremdung von konservativ-undemokratischen Elementen, entweder ganzer Freikirchen oder einzelnen Konvertiten, in ihrer Freiheit und Offenheit korrumpiert worden ist, was die geborenen Mitglieder dieser Kirche so ja nie gewollt hätten, – man müsste nur auch belegen, dass dies den Tatsachen entspricht. Oder zumindest nachweisen, dass die jeweiligen Trägerschichten dies so erlebt und geäußert haben. Warum traut der Autor seiner Kirche nicht einfach zu, durch Lehre und Praxis ganz unterschiedliche Menschen für sich zu gewinnen? Hält er seine Kirche selbst für so unattraktiv, dass man jedem Konvertiten ein fragwürdiges Motiv für den Eintritt in die SELK unterstellen muss? Wenn es so ist, grenzt das menschlich nahezu an Selbstverachtung.

Die Tatsache, dass die Bindung an das lutherische Bekenntnis die Vorgängerkirchen der SELK nicht davor bewahrt hat, im Nationalsozialismus Zustimmung oder Schweigen statt offenen Widerstands an den Tag zu legen, ist unum-

---

[38] *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel … S. 387.
[39] Ebd.

stritten.[40] Was geschehen ist, wissen wir. Warum es geschehen ist, da wird es spannend und wie überall in der Theologie sind auch hier die einlinigen Ableitungen und Folgerungen ideologieverdächtig. Ist es wirklich so einfach? Führt eine einlinige Verbindung von der Zeit Luthers und den „Ständen" im Kleinen Katechismus bzw. den ordinationes divinae der Bekenntnisse überhaupt über monarchistische, nationalkonservative zu nationalsozialistischen Anschauungen? Das kann eine sozialhistorische Untersuchung durchaus so in den Blick nehmen, aber waren das die alleinigen Ursachen? Oder gab es vielleicht doch noch ganz andere theologische Gründe, die zur Blindheit und Verführbarkeit und Schuld des deutschen Luthertums geführt haben? Der Zeitzeuge Hermann Sasse nennt beispielsweise eine falsche Lehre von der Hl. Schrift bezüglich der Zuordnung von AT und NT im Gefolge Werner Elerts und eine falsche Auffassung über den Menschen nach dem Sündenfall, wie sie Paul Althaus vertreten hat. Sasse schreibt: „Bemerkenswert an diesen Thesen ist nicht so sehr ihr Inhalt, wie die Aufnahme, die sie gefunden haben. Auch die Grundanschauungen der Reformation bedürfen immer wieder der Nachprüfung ihrer exegetischen Grundlagen und der erneuten dogmatischen Untersuchung. Wenn ein Lehrer der Theologie dabei zu Ergebnissen kommt, die der bisherigen kirchlichen Lehre widersprechen, so ist das noch kein Unglück. Es muss aber für die Kirche verhängnisvoll sein, wenn solche Thesen, … von der gesamten lutherischen Kirche Deutschlands, ihren Bischöfen, ihren theologischen Lehrern, ihren Pfarrern in den Landes- und Freikirchen diskussionslos als eine Selbstverständlichkeit widerstandslos hingenommen werden."[41] Es war also so, dass nicht nur die Bindung an das lutherische Bekenntnis nicht so handlungsleitend gewirkt hat, wie sie es hätte sollen; sondern zeitgeistige theologische Irrtümer, denen von den Verantwortlichen keiner widersprochen hat, haben massiv dazu beigetragen.

Schriftverständnis

Wie ausdrücklich ausgewiesen, geht es im zu besprechenden Buch nicht in erster Linie um die theologischen Begründungsmuster, vor allem nicht, wenn sie auf ein „Wir hatten aber Recht!" reduziert werden; allerdings kann eine kirchengeschichtliche Darstellung eben doch nicht auskommen, ohne auf mentalitätsprägende theologische Fragen zu sprechen zu kommen, wie sich dann zeigt. Es verwundert auch nicht, dass Stolle, der ja als Professor für NT an der Lutherischen Theologischen Hochschule gewirkt hat, auch auf das Thema Exegese und Hermeneutik zu sprechen kommt. Bei diesem Thema sieht er zwei widerstreitende Positionen im Verlauf der Geschichte. Da ist einmal die nicht näher

[40] W. *Klän*, Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen im Dritten Reich,LuThK 9/1985.
[41] H. *Sasse*: In statu confessionis, Hamburg 1966 S. 295.

qualifizierte Lehre von der Verbalinspiration, die er vor allem von der ELFK vertreten sieht. Den Grund dafür identifiziert er einerseits mentalitätsbedingt in der neuen Erfahrung der Bildung einer freien Gemeinde oder Synode, die einen Akt des Individualismus darstelle. Ebenso sei hier die Bindung des Einzelnen an Schrift und Bekenntnis eine individuelle Entscheidung. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, Halt in einer Lehre zu finden, die dem Subjektivismus etwas entgegensetzte – das war die Lehre von der Verbalinspiration. Das ist das eine Begründungsmuster.[42] Eine zweite These dazu besagt, es sei theologisch zu einer Neuformulierung der Inspirationslehre gekommen, um den Verlust der ständerechtlichen Privilegien und Stützen als Kirche auszugleichen.

Der „Disput um die Schriftposition“[43] ist, was die ferne Vergangenheit angeht, eher nüchtern und auch zutreffend dargestellt. Bei der Darstellung der jüngeren Vergangenheit wird es merkwürdig unscharf und eigene Erinnerungen und Verletzungen des Verfassers schimmern durch die sachliche Darstellung. So wird von der Revision der Lutherbibel, die 1892 im Druck erschien, berichtet, speziell von der Kritik von Otto Willkomm, um dann lapidar festzustellen, die Kirchensynode der SELK habe sich 1987 trotzdem entschieden, die Übersetzung von 1984 als offizielle und zu gebrauchende Version für Unterricht und Gottesdienst anzunehmen. Ich denke, den Leser hätte interessiert, was in den dazwischenliegenden rund 70 Jahren geschehen ist und ob die Argumentation wirklich immer noch dieselbe war. Es hat also der Präses einer Vorgängerkirche etwas geäußert. Eine Kirchensynode hat mehrere Jahrzehnte später eine andere Meinung zu einer ebenfalls mehrere Jahrzehnte später erarbeiteten Revision gehabt. Wo ist da der Zusammenhang? Er besteht nicht, außer man möchte einen weiteren Nachweis darin sehen, dass die SELK ja fortwährend ihre eigene Position unreflektiert revidiere, wie im Kapitel 8.3. „Der Anspruch, alles auf biblischer Grundlage zu entscheiden“ ja auch dargelegt wird. *„Die Behauptung, alle Fragen nach Gottes Wort und dem Bekenntnis entscheiden zu wollen, hält einer ideologiekritischen Anfrage nicht stand. Denn alle Themen, die man in dieser Weise zu klären vorgab, entzogen sich selbst dieser kritischen Kompetenz. Denn sie waren alle in der Schrift noch nicht entschieden, sondern hätten einer eigenen, theologisch verantworteten Entscheidung bedurft. Dazu wäre gerade erforderlich gewesen, ein Hören auf die Schrift zu entwickeln, das die Lebenssituation der eigene Zeit mit berücksichtigte. Die eigene Hörerrolle hätte einer bewussten Klärung bedurft, um ein auf die eigene Zeit bezogenes Hören auf die Schrift zu ermöglichen.‘*[44]

Ich denke nicht, dass man Kirchengeschichte im Konjunktiv betreiben kann. Wer etwas und auf welche Weise besser hätte tun sollen, ist eigentlich

---

42 *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel S. 147.
43 A.a.O. S. 184.
44 A.a.O. S. 398.

nicht Gegenstand historischer Forschung. Davon abgesehen erscheint es mir theologisch problematisch, die „Lebenssituation der eigenen Zeit“ quasi als eine sekundäre Norm neben die Heilige Schrift zu stellen. Selbstverständlich geschieht das Hören auf die Schrift immer in einer bestimmten Zeit. Die Empfänger der Botschaft und ihre Situation ändern sich, nicht aber der Sender und die Botschaft. Noch weniger spricht der Sender durch die Situation. Dass bedeutet nicht, dass das Hören auf Seiten der Empfänger immer gelingt und gelungen ist. Trotzdem bleibt die im Grundsatz des sola scriptura ausgesprochene Vor- und Überordnung des Wortes Gottes bestehen. Nebenbei bemerkt: Lutherische Theologen zur Zeit des Nationalsozialismus waren wie ihre Kollegen aus anderen Kirchen ganz erfolgreich darin, die „Lebenssituation der eigenen Zeit“ mit zu berücksichtigen – mit ganz und gar nicht segensreichem Ausgang.

Anstatt einzelner Reminiszenzen würde man bei einer historischen Darstellung zur Frage des Schriftverständnisses doch erwarten, über die Geschichte in ihrem Ablauf geordnet informiert zu werden. Jedoch: *„Die Diskussion über die Schriftfrage blieb dann weiterhin außerordentlich aktuell. Die Gesprächssituation, dass eine Klärung der von vielen als entscheidend bewerteten Frage nicht möglich war und keine einheitliche Meinung erreichbar war, führte dazu, dass in der Folgezeit wissenschaftliche Arbeiten zur biblischen Exegese fehlen. Und als in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg solche Untersuchungen vorgelegt wurden, blieb die Anklage, die Schriftlehre zu verletzen nicht aus.“*[45] Das klingt wiederum nur negativ. Wenn von dem geringen Prozentsatz einer zahlenmäßig überschaubaren Theologengeneration der kleinen SELK, die eine Promotion anstreben, sich nun noch weniger für Exegese interessieren, ist das dann im historischen Sinne ein Beleg oder doch eher eine Zufälligkeit, deren Bedeutung man erst noch belegen müsste? Was war beispielsweise mit der Dissertation von Prof. W. Rothfuchs, die 1966 vorgelegt wurde?[46]

Aus den Fußnoten erfährt der Leser, Dr. Siegfried Schwertner wäre aufgrund seiner Dissertation 1967 die Genehmigung zur Ordination verweigert worden. „Und der Verfasser weiß selbst, wovon er spricht.“[47] Das kann ich mir denken. Allerdings irritiert es mich, dass der Hinweis auf eine verweigerte Ordination einfach ohne Belege aus den entsprechenden Kirchenleitungsakten o.ä., aus denen man die näheren Umstände und Begründungen hätte erfahren können, in den Raum gestellt wird.

Hier wäre zum Verständnis eine sachliche Darstellung der Entwicklung nötig gewesen, zumal aus solchen Vorgängen eine Haltung spricht, die schon meine Generation nicht mehr aktiv erinnert. Wurde und wird in Oberursel nicht

[45] A.a.O. S. 188.
[46] W. *Rothfuchs*, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums, Stuttgart 1969.
[47] A.a.O. S. 188, Fußnote 236.

seit mindestens 50 Jahren mit unterschiedlicher Intensität historisch-kritische Exegese betrieben, z. B. von Hartmut Günther, der 1963 Professor in Oberursel wurde? Genügt es, die Gegenposition einfach pauschal als „Verbalinspiration" abzutun, als sei mit dem Stichwort schon alles gesagt? Bei der Wahrnehmung dieser Fakten scheint mindestens in emotionaler Hinsicht ein Unterschied vorzuliegen zwischen Lesern, die diese Zeiten noch aktiv erinnern und solchen, für die das Geschichte ist. Allerdings scheint es ja auch so zu sein, dass jede Generation von Theologen neu ihre Fragen in Bezug auf Exegese und Hermeneutik stellt, und ich denke, man darf durchaus konstatieren, dass der jetzigen Generation der Studierenden in Oberursel eine Gesprächssituation ermöglicht wird, die Klärungen erlaubt, auch wenn der theologische Nachwuchs sich gelegentlich nicht so dankbar für die akademische Freiheit erweisen sollte, wie es die ältere Generation vielleicht gerne hätte.

Die Fixierung der bisherigen Ergebnisse des Gesprächsprozesses mit dem Papier zur Biblischen Hermeneutik 2011 genügt Stolle jedenfalls nicht.[48] Dass es sich dabei nicht nur um einen Vorschlag der Theologischen Kommission handelt, sondern das Papier, wie es im Vorwort ausgewiesen ist, vom 11. Allgemeinen Pfarrkonvent der SELK (2009) und von der 12. Kirchensynode der SELK (2011) mit breiter Mehrheit angenommen worden ist[49], scheint nichts zu sein, dem der Verfasser eine Bedeutung zumisst oder was er für erwähnenswert hält. Man kann sich ja verständlicherweise ärgern, wenn die Kirche nicht oder nicht weit genug den eigenen Positionen folgt, eine grundsätzliche Solidarität schuldet man den von dafür verantwortlichen Gremien erarbeiteten und beschlossenen Positionen aber trotzdem. Dass sich die Frage nach der Hermeneutik immer wieder mit kirchlichen Machtfragen verknüpft hat[50], sollte einen doch eigentlich umso mehr dazu bringen, sich an – durchaus demokratische – Spielregeln zu halten.

Geltung kirchlicher Ordnungen am Beispiel der Trauung

An dieser Stelle ist deshalb überhaupt von dem Rang und der Bedeutung zu reden, die kirchliche Ordnungen als verbindliche Verabredungen und als gesetztes Recht haben. Dies ist eine bedeutende Frage in der Geschichte selbständiger ev.-luth. Kirchen. Stand doch ganz am Anfang die Einsicht Scheibels, dass eine lutherische Kirche entweder eine lutherische Verfassung, eine lutherische Agende, lutherische Sakramentsfeiern und lutherische kirchliche Handlungen nach dem Bekenntnis hat oder keine lutherische Kirche ist, was zutreffend

48 A.a.O. S. 400.
49 Lutherische Orientierung 10, Biblische Hermeneutik, Hannover 2012 S. 4.
50 A.a.O. S. 183.

als Ausgangsfrage beobachtet wird.[51] Die Bedeutung und Geltung kirchlicher Ordnungen war zu klären. So trat laut Stolle die Kirchenordnung in Hessen neben das Bekenntnis als eigener Wert.[52] Dabei sei der Streit um die Ordnung dem Luthertum, dem es doch um die Konzentration auf die Lehreinheit gegangen sei, eigentlich fremd. Das habe zu weiteren Auseinandersetzungen geführt.[53]

Damit ist der nach der Schriftlehre zweite „Knackpunkt" in der Geschichte der SELK benannt. Es ist eine Stärke dieses Buches, dass es solche Linien aufzeigt. Auch wenn ich Stolle in seiner Bewertung der Dignität kirchlicher Ordnungen nicht zustimme und darum etwas ausführlicher die Sicht der Betroffenen zitiere.

Es ist in Stolles Ausführungen beispielsweise eine grobe Verzeichnung, wenn er, auch noch um der ganzen SELK eine recht merkwürdige „Familienreligion" zu attestieren, behauptet[54]: *„Nicht zufällig war der Auslöser im Land Hannover zur Freikirchenbildung der Streit um die neue Trauordnung im Gefolge der Zivilehe."* Nein, der Auslöser für die Freikirchenbildung in Hannover war nicht die Einführung der Zivilehe und auch nicht der Streit um eine Ordnungsfrage, sondern die Tatsache, dass eine Landessynode in vorauseilendem politischen Gehorsam, oder wie ich es sehe, in dem Bemühen, dem Rechnung zu tragen, was bereits standesamtlich verheiratete Paare möglicherweise bei der kirchlichen Trauung nun empfinden könnten, zeitgemäß sein wollte. Und die darum eine kirchliche Ordnung, nämlich die der kirchlichen Trauung so änderte, dass sie theologisch jedenfalls etwas anderes wurde, als sie es vorher war. Wer einmal die Beschwichtigungen seitens der landeskirchlichen Verantwortlichen gegenüber Theodor Harms und seinen Mitstreitern gelesen hat und sieht, wie geradezu unheimlich sie dem gleichen, was man Scheibel oder Kellner schon hat erzählen wollen, nämlich dass das alles, sowohl die Abendmahlsliturgie als auch die Trauung doch nur Zeremonien seien, kirchliche Ordnungen, Mitteldinge, ohne Bedeutung, äußere Riten, der kann nicht anders als ebenso entschieden dazu mit einem klaren „Nein!" zu antworten. Eine kleine Schrift aus den Zeiten der Entstehung der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche hat es schon ganz klar benannt, was die Änderung der Trauordnung letzten Endes war, nämlich Union. Und weil dieser Zusammenhang vielen nicht bewusst ist, sei hier etwas daraus zitiert: „Es war gar nicht die Abendmahlsformel allein, worin sie ihre falsche Lehre zeigten, sondern wie sie nicht glauben und lehren wollten, daß der Herr Jesus Christus im Brot und Wein gegenwärtig sei, so glaubten sie auch sonst nicht an seine Gegenwart, bei der Taufe und Absolution, oder … bei der Trauung im Namen des dreieinigen Gottes. Alle diese Formeln sind ihnen nichtssagende Ceremonien, und darum

51 A.a.O. S. 17.
52 A.a.O. S.137.
53 A.a.O. S. 138.
54 A.a.O. S. 389.

machen sie daraus zweideutige Scheinformeln. Die Union hat niemals und nirgend eine bestimmte Ansicht und Lehrmeinung aufgestellt, wie die Katholiken und Reformierten, sondern das ist ihr Wesen, daß sie immer doppelsinnig und zweideutig ist, sich den Schein gibt, als wäre sie lutherisch, und giebt doch nur Schein ohne Wahrheit, Täuschung statt gewisser klarer Worte."[55] Es sei hier geschichtlich an die sog. „Unterlüßer Erklärung" erinnert, die zeigt, worum es ging: „Die neue Trauordnung verstößt gegen das zweite Gebot. Ist sie nur eine Zeremonie, die Gott nicht geboten hat, wie das Landeskonsistorium sagt, so soll man dabei nicht die Worte gebrauchen 'Im Namen des dreieinigen Gottes.' … 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, was sie auch nach dem Kirchengesetz vom 6. Juni 1876 gar nicht sein soll. Wird gefragt: Gibt es ein von Gott gegebenes Recht der Eheschließung? so antworten wir: Die kirchliche Eheschließung ist eine Ordnung, welche die Kirche richtig aus dem Worte Gottes von der Ehe abgeleitet hat. Der Herr hat ihr selbst die Wege gezeigt, indem er Matth. 19,6 auf die grundlegende Schriftstelle 1. Mose 2 'Er brachte sie zu ihm' und 'sie werden sein ein Fleisch' verweist und daraus den Rechtssatz für das christliche Leben zieht: 'Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.' Desgleichen St. Paulus Ephes. 5. Auf diesem Wege ist die christliche Kirche fortgeschritten und hat mit ihrem Eherecht, auch ihr Eheschliessungsrecht entwickelt. Dieses umfaßt nicht bloß sachliche Bestimmungen, sondern auch die Form der Eheschließung, in welcher ihre Lehre von der Ehe zum richtigen und vollen Ausdruck kommt. Selbstverständlich sind nicht alle einzelnen Formen, welche die Kirche fortschreibt, göttlichen Rechts, sondern nur die, welche sie aus dem Worte Gottes begründen kann. Das übrige sind Zeremonien, die um der Ordnung gehalten werden. Zu diesen gehört jedoch nicht das, was ausdrücklich im Namen Gottes geschieht, dadurch das Wort 'Er brachte sie zu ihm' zur vollen Darstellung kommt. Er tut es durch sein Wort, und die Verwaltung seines Wortes hat er der Kirche befohlen."[56]

Bei Stolle lese ich dagegen: *„In der Debatte im Kreis der selbstständigen Lutheraner stand ein kopulatives Verständnis der Kirchlichen Trauung eine Ablehnung desselben gegenüber. Die Schrift konnte in dieser Frage keine direkte Antwort geben, da sich in der Bibel überhaupt keine Weisungen zur Eheschließung finden…".*[57] Die Bibel sage quasi ohnehin überhaupt nichts über

---

[55] v. *Hodenberg*, Wer ist der Irrlehrer, Pastor Harms in Hermannsburg oder sein Superintendent?, Hannover 1878.

[56] Zitiert nach *Klän/Da Silva*, Quellen zur Geschichte selbständiger ev.-luth. Kirchen S. 374f, Göttingen 2010.

[57] *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel S. 415.

Eheschließung, Ehe und Familie, da die Begriffe auch gar nicht vorkämen.[58] Offensichtlich wussten zumindest Theodor Harms und seine Mitstreiter, dass sie es doch tut.

Mir will es doch eher so scheinen, als habe man sich nicht innerhalb der selbständigen Lutheraner gestritten. Die Agende der ev.-luth. Kirche in Preussen sieht jedenfalls die kopulative Trauformel vor: „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, das soll der Mensch nicht scheiden."[59]

Und darum sage ich: Nichts, was unter Berufung auf die Einsetzung durch Gott, mit dem Hinweis auf die Ordinationsvollmacht, mit der Vollzugsformel und im Namen des dreieinigen Gottes geschieht, ist jemals ein Adiaphoron. Nicht bei der Trauung und nicht bei der Ordination.

Das Amt der Kirche

Ein weiteres wichtiges Kernthema in der Geschichte der SELK ist die Frage nach dem geistlichen Amt, wenn auch dies Thema eigentlich kein sozialgeschichtliches, sondern ein eminent theologisches ist. Darum werden die Entwicklungen und Auseinandersetzungen auch in informativer Weise hier dargestellt. Dabei wird historisch auch manches klarer, wie beispielsweise bei der Darstellung der hessischen Renitenz[60]. Offensichtlich haben die 43 hessischen Pastoren die Frage nach dem Verhältnis von Amt und Gemeinde eindeutiger beantwortet, als wir das heute tun. Sie haben für sich, salopp gesagt, die Frage nach Henne und Ei geklärt: Das Amt ist, von Gott eingesetzt, zuerst da und wo das Amt ist, da bildet sich die Kirche. Freilich verdienen sich die Renitenten im Urteil Stolles das Prädikat „dominiert, einseitig"[61], da die Gemeinde in seiner Sicht durch die Betonung des (bischöflichen) Amtes eine Abwertung erfahre. Das Urteil einer „geschichtstheologischen Doktrin"[62] bekommen sie für ihre spezielle Geschichtsauffassung nebenbei bemerkt dann auch noch. Doch: *„Dabei hätte auch die Gemeinde als geistliche Wirklichkeit mehr Beachtung verdient gehabt – gerade angesichts der Hochschätzung der Konfirmation als Geistmitteilung unter Handauflegung, wie sie gerade in dieser kirchlichen Tradition gegeben war."*[63] Wieder bin wahrscheinlich nicht

---

58 Ebd.
59 Agende für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen, Teil 2, S.25, Cottbus 1886.
60 A.a.O. S. 151.
61 *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel S.155.
62 A.a.O. S. 157.
63 A.a.O. S. 155f.

nur ich etwas ratlos angesichts solcher Sätze. Ist es nicht genau anders herum gewesen? Das Paradoxon, dass die kongregationalistische Verfassung der Missourisynode zu einer Konzentration der Macht bei den Amtsträgern geführt hat, ist hinreichend beschrieben worden.[64] Lehrt uns nicht gerade die Beschäftigung mit den hessischen Vorgängerkirchen, dass bei Hochschätzung des geistlichen Amtes die Würde der Gemeinde gerade nicht zu kurz kommt?

August Vilmars Wort: „Wir anderen haben kein Mandat, weder zur „Synode" (es ist, als wenn jedes Mal der Teufel bei mir vorüberflöge, wenn ich das Wort höre oder schreibe) zu wählen noch da zu ordnen …"[65] spricht den Synodalen ja nicht den Geistbesitz ab, sondern bestreitet die geistlich/theologische Rechtmäßigkeit des Vorgangs überhaupt. Stolle sagt: *„Eine Synode, die im Namen des dreieinigen Gottes unter Gebet zusammenkommt, um ihrer christlichen Verantwortung nachzukommen, kann kaum als Teufelswerk apostrophiert werden."*[66] Stimmt, es geht bloß darum, dass nach Vilmars Auffassung die Synode diese christliche Verantwortung überhaupt nicht hat. Wer eine synodale Kirchenverfassung zweifelhaft findet, wird sich nicht durch den Hinweis beruhigen lassen, man habe aber vor den Beschlussfassungen gebetet. Ein an sich falsches Unternehmen wird dadurch nicht richtiger, sonst könnte ja ein Einbrecher sich auch darauf berufen, er habe aber vor dem Einbruch gebetet. Im Übrigen war August Vilmar nicht der Einzige, der zu seiner Zeit so dachte, Louis Harms war z.B. der gleichen Meinung.[67] Interessant allerdings, dass August Vilmar und Louis Harms wohl geistige Väter unserer Kirche sind, allerdings zeit ihres Lebens in der Landeskirche blieben. Ihre Auffassungen sind wohl doch eher ein Spezifikum der Theologie im 19. Jahrhundert als allein der konfessionellen Lutheraner.

Die heutige Verfassung der SELK bietet nun eine „Mischform" aus synodalen, konsistorialen und episkopalen Verfassungselementen. Ob man nun, wie Stolle, die episkopalen Elemente ablehnt, im Gefolge von Vilmar und Harms den synodalen kritisch gegenübersteht oder, wie ich es tue, den sanften Hirtenstab der hessischen Superintendenten mehr liebt als den preußischen Korporalstock des Oberkirchenkollegiums, uns allen bleibt es nicht erspart, auch mit den uns unliebsamen Teilen der kirchlichen Verfassung zu leben und

---

64 Z.B. Christoph *Barnbrock*, Auswanderung und Akkulturation am Beispiel der Lutherischen Kirche-Missouri Synode. in Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung 200, S. 421, Münster 2000. Dort auch weitere Literaturangaben zu dem Phänomen.

65 *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel…. S. 156.

66 Ebd.

67 „Wir verwerfen und weisen mit Abscheu zurück alle Geltung der Stimmenmehrheit in Glaubenssachen. In Glaubenssachen gilt allein Gottes Wort und das Bekenntnis unserer Kirche. Und wenn unter 1000 Stimmen 999 einen Beschluß faßten gegen Gottes Wort und das Bekenntnis der Kirche, so würde dieser Beschluß null und nichtig sein, und wer sich solchem Beschlusse fügte, würde sein Gewissen brandmarken. Wie keine Regierung die Gewissen binden kann in Glaubenssachen, so keine Synode mit Stimmenmehrheit." Hermannsburger Missionsblatt 1863 S. 83f.

positiv umgehen zu müssen.

Weiter erfährt der Leser theologisch zum geistlichen Amt: *„Vielmehr wäre hier zu berücksichtigen gewesen, dass das Amt der Kirche als ganzer gegeben ist (CA 5)“* [68]. Der Text von CA 5 lautet: „Solchen glauben zu erlangen hat Gott das predigt amt eingesatzt, Evangelium und Sacramenta geben, dadurch als durch Mittel der heilig geist wirckt und die hertzen tröst und glauben gibt, wo und wenn er will, inn denen, so das Evangelium hören, welches leret, das wir durch Christus verdienst ein gnedigen Gott haben, so wir solchs gleuben. Und werden verdammet die Widderteuffer und andere, so leren, das wir one das leibliche Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene bereitung und werck verdienen.“[69]

Am Ende wird der Leser dann in einem Rundumschlag belehrt, dass es 1. keine biblischen Weisungen gäbe, die sich auf den konkreten Vorgang der Amtsübertragung beziehen[70], 2. Christus nicht die Übertragbarkeit des Amtes an bestimmte Personen geregelt habe, weshalb die Grundordnung der SELK“ in Art. 7,2 irre, 3. für die Einsetzung in Ämter neutestamentlich bindende Vorgaben fehlten, da ja der Apostolat eine einmalige Angelegenheit gewesen sei[71], weshalb die Veröffentlichung „Das Amt der Kirche“ von 1997 irre und eine Differenzierung zwischen Ämtern und Diensten vom neutestamentlichen Befund her willkürlich sei, weshalb das Papier „Amt, Ämter, Dienste in der SELK“ irre[72] – mal ganz unbeschadet der Tatsache, dass diese Papiere nicht nur von Pfarrkonventen, sondern auch von geistbegabten Synoden verabschiedet worden sind. Mit seinen Aussagen markiert der Verfasser selbst den Dissens zwischen der in den genannten Papieren erarbeiteten und dargelegten Lehrposition seiner Kirche und seiner eigenen Auffassung, die sowohl die Grundordnung an diesem Punkt als auch vom höchsten Gremium der SELK (Kirchensynode) verabschiedete Papiere für häretisch erklärt.

Frauenordination und der Umgang mit Frauen in der Kirche

Der Hinweis auf Art 7,2 der Grundordnung der SELK: „Dieses Amt kann nur Männern übertragen werden“, führt nun zielgerade auf die Klimax des Buches. Es geht um Frauenordination. Dieses Thema ist allerdings verknüpft mit dem Thema „Frau“ insgesamt, was man als Frau im 21. Jahrhundert wohl mit gutem Recht etwas merkwürdig finden darf. Ich vermute, dass es hier wieder die Sicht des Zeitzeugen ist, der erlebt hat, wie in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts,

---

68 *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel S.156.
69 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK), Göttingen 2014, S. 100.
70 A.a.O. S. 405.
71 A.a.O. S. 407.
72 A.a.O. S. 408.

aufgrund der zeitbedingten Verunsicherungen eben erst dann, zunächst parallel über das Stimmrecht von Frauen in der Gemeindeversammlung und die Frauenordination verhandelt wurde (z.B. der Kommissionsbericht: Der Dienst der Frau in der Gemeinde 1975) und sich in die Debatte noch ganz andere Themen mischten: bürgerliche Gleichberechtigung von Frauen, die erst mit dem Grundgesetz im Westen und mit der Verfassung der DDR im Osten Deutschlands festgeschrieben worden war, Über- und Unterordnung in der Ehe, denn die Entwicklung zu mehr Gleichberechtigung fand ihren Niederschlag 1965 mit dem neuen Familiengesetzbuch der DDR und dem neuen Ehe- und Familienrecht 1976 in der BRD. Dazu kam die Verbreitung verlässlich wirkender Verhütungsmittel, was z.B. die Landeskirchen, die bis dato Frauenordination eingeführt hatten bewog, die sog. Zölibatsklausel für Pfarrerinnen fallen zu lassen, das Ansteigen der Scheidungsrate, die wiederum erst durch die wirtschaftliche Eigenständigkeit von Frauen möglich wurde usw. Diese Situation des gesellschaftlichen Umbruchs – und Umbruch heißt immer auch Verunsicherung – muss man m. E. nach im Hinterkopf haben, um zu verstehen, warum das Thema Ehe/Familie/Sexualethik sich im vorliegenden Buch so merkwürdig mit dem Thema Frauenordination verknüpft. Denn Frauenordination ist eigentlich keine gesellschaftspolitische Frage, auch keine wirtschaftliche und schon gar keine moralische – letzteres wäre eine Beleidigung gegenüber jeder Pfarrerin in den Landeskirchen.

Jedenfalls ist der Umgang mit Frauen auf jeden Fall ein sozialgeschichtliches Thema. Was wirklich verwundert, ist die Beobachtung, dass auch hier keine Differenzierung hinsichtlich der Trägerschichten der Vorgängerkirchen erfolgt. Eine solche hätte auch in der Frage der hermeneutischen Grundentscheidungen in der Schriftlehre schon einiges für die Darstellung ausgetragen, auf jeden Fall aber für die weibliche Perspektive der Geschichte. Hätte man nicht erst einmal wahrnehmen müssen, dass der bildungsmäßige Kontext beispielsweise der „Altlutheraner", die im bürgerlich-universitären Milieu der Stadt Breslau ihren Anfang nahmen und nicht unerheblich von adligen Kreisen unterstützt wurden, etwas anderes ist als der Hintergrund des eher kleinbürgerlich-kaufmännischen Milieus der sächsischen Freikirche und des bäuerlichen im Königreich Hannover? Und ebenso ist es mit den Lebensumständen der Frauen in den Vorgängerkirchen. Ich hätte gerne erfahren, wie der Schritt in die freikirchliche Existenz für eine Adlige in Pommern oder eine Magd in Schlesien aussah. Was hat eine Kaufmannsfrau in Hessen erlebt und was eine Pächtersfrau in der Heide?

So wirkt das Ganze eher holzschnittartig. Nachdem schon der „altlutherischen Kirche" bescheinigt wird, sie hätte die patriarchalischen Familienverhältnisse zur Stabilisierung genutzt[73], wird dem Leser das Thema unter Punkt

[73] A.a.O. S. 204.

8.3.8. schon einmal präsentiert (hier geht es um die biblischen Grundlagen beziehungsweise das Nicht-Vorhandensein derselben), um dann auf S. 334 das nächste Papier der Reihe „Lutherische Orientierung“ „Lutherisches Ehe- und Trauverständnis“ ablehnend zu zitieren und ebenso das Hirtenwort „Ehe und Familie als gute Gaben Gottes entdecken“[74], da sie sich zwar bemühten, moralischen Druck abzubauen, aber versäumten, die gesellschaftliche Realität mit ihrer Eventisierung, Mobilität und schwindendem Interesse an verpflichtenden Bindungen wahrzunehmen. Ich denke, sowohl das Hirtenwort als auch das Papier der Theol. Kommission haben kein Problem mit der Wahrnehmung dieser und anderer Phänomene. Nur ist man ja nicht verpflichtet, allem zuzustimmen, was man wahrnimmt, wenn man Gegebenheiten eben nicht als sekundäre Norm betrachten will.

Besonders in diesem Kapitel des vorliegenden Buches wären statistische Untersuchungen durchaus sinnvoll als Beleg gewesen. So bleibt es eine rein subjektive Beobachtung.

Die Familie wird in Kapitel 8.2.2. grundsätzlich problematisiert. Sie sei die ungenannt vorausgesetzte Größe, die hinter der SELK stehe, die sich ja eigentlich nur durch in ihren Familien geborene Kinder verjünge und fortsetze und darum eigentlich durch das Zusammenbrechen von familiären Strukturen zum Untergang verurteilt sei, wenn sie nicht endlich den Einzelnen wahrnähme und anspreche. Möglicherweise war dies in der Vergangenheit einmal so. Ein Blick in die kirchliche Statistik von 2017[75] weist 263 Kindertaufen zu 287 Erwachsenentaufen und 268 Eintritten aus. Die gemachte Behauptung ist also zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht zutreffend.

Im Übrigen leisten christliche Eltern nicht nur „Zubringerdienste“[76] für die Gemeinde, sondern sie tun, was ihnen als Väter und Mütter getaufter Kinder nach ihrem Amt und Stand zukommt. Das ist auch ein Stück Wert und Würde der Gemeinde.

Besonders ärgerlich ist beim Thema Familie der Hinweis auf eine Ablehnung konfessionsverschiedener Ehen aus dem Jahr 1870 (!) in Korbach. Nicht nur, dass es sich dabei um einen nett erzählten, aber nicht repräsentativen Einzelfall handelt, und es vielleicht hilfreich gewesen wäre, die heutigen Maßgaben im Umgang mit konfessionsverbindenden Ehen darzustellen (z.B. in der Lebensordnung der SELK), es fehlt auch eine seelsorgliche Weise des Umgangs mit der Thematik. Der zur Zeit virulente Konflikt in der röm.-kath. Kirche hinsichtlich der gemeinsamen Teilnahme am hl. Abendmahl ist jedenfalls ein Hinweis darauf, dass die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Kirchen von Eheleuten selbst als ein geistliches Problem wahrgenommen werden kann.

---

[74] A.a.O. Fußnote 183 S. 334.
[75] Statistik für das Jahr 2017. Hg.: Kirchenleitung der SELK, Hannover 2018.
[76] *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel S. 390.

Man würde diese ernst nehmen, wenn man das nicht kleinredet. Der Hinweis, dass das Familienprinzip in Spannung zur persönlichen Kirchenzugehörigkeit stehen konnte[77], wie beispielsweise das nirgends schriftlich vereinbarte Verfahren im bäuerlichen Kontext Niedersachsens zeigt, ist, wie oben gesagt, zutreffend. Allerdings hätte man dazu erwähnen können, dass es sich hier nicht um einseitige kirchliche Bosheit handelte, sondern dass es sich in ein Gewohnheitsrecht einordnete, das der einheiratenden Person auf den Höfen in nahezu allem weniger Rechte und weniger Selbstbestimmung einräumte. Dieses an sich unwichtige Beispiel zeigt, dass eine mentalitätsgeschichtliche Betrachtungsweise immer auch wahrnimmt, dass kirchliche Verkündigung und Praxis nicht nur Mentalitäten schafft, sondern auch vorfindet.

Mit dem Thema Ehe und Familie verbindet sich, allerdings nun in der Weise des Gedankensprungs, der kirchliche Umgang mit sexualethischen Fragen, der leider auch dem Verdikt der falschen Praxis verfällt. Denn bedauerlicherweise habe man schon in der Grundordnung die „Liebe" nicht als die Kirche gestaltende Kraft benannt[78], wie es Luther als für alle Stände als verbindend und verbindlich erklärt habe, sondern alle sexualethischen Ausarbeitungen ließen diesen wichtigen Punkt vermissen. Das gilt dann sowohl für die „Handreichung Sexualität" als auch für die kirchliche Lebensordnung „Mit Christus leben." *„Eine für die Kirche grundlegende Prägekraft wird der Liebe offenbar nicht zugeschrieben, obwohl sich doch nach Paulus christliches Leben gestaltet, indem der Glaube durch die Liebe tätig wird (Gal.5,6)."*[79]

Als jemand, der in den Kommissionen zu beiden Papieren mitgearbeitet hat, kann ich sagen, dass wir annahmen, in einer Veröffentlichung zur Sexualität habe es um Sexualität zu gehen. Man hätte es sich sexualethisch sehr leicht machen können mit dem Verweis auf „die Liebe", um sich den konkreten Fragen nicht hätte stellen zu müssen. Außerdem konnten wir nicht übersehen, dass es sexualethische Grenzüberschreitungen mit und ohne Liebe gibt.

In dem Zusammenhang kommt auch das Thema öffentliche Kirchenzucht zur Sprache. Dazu heißt es, leider wieder ohne statistische Belege, die Auskünfte geben über die Frage, wer betroffen war, wie viele Menschen Betroffene waren, aus welchen Gründen sie davon betroffen wurden: *„Die kirchliche Jurisdiktionsgewalt wurde praktisch allein in Ehefragen und bei unehelichen Geburten geübt; in diesen Problemzusammenhängen wurden Maßnahmen im Rahmen der Kirchenzucht ergriffen, Gemeindeglieder vom Abendmahl ausgeschlossen und aus der Gemeinde ausgestoßen. Die Führungsrolle des Mannes in der Kirche wurde später in der SELK auch noch dadurch zementiert, dass Frauen aus dem „einen Amt" der Kirche ausgeschlossen wurden (GO 7,2)*[80]*"*.

---

77 A.a.O. S. 389.
78 A.a.O. S. 331.
79 A.a.O. S. 333.
80 A.a.O. S. 390.

Hier fällt dem Verfasser selbst auf, dass seine Argumentation anachronistisch (später!) ist, noch dazu stellt sie eine mehr als unlautere Verknüpfung unterschiedlicher Themen dar. Vor allem, welche Schlussfolgerung soll der Leser nun ziehen? Vielleicht, dass man als Wiedergutmachung für erlittene Diskriminierung die Frauenordination einführen müsste? Mit solchen Argumentationen erklärt man Frauen zu Opfern, die es gar nicht sind und sein wollen und instrumentalisiert diejenigen, die wirklich Opfer waren.

Auch bei der Frage der Kirchenzucht unterbleibt der Blick über den Tellerrand. Es hätte doch dargestellt werden können, inwieweit die Entwicklungen in verschiedenen Landeskirchen dabei parallel oder gerade nicht parallel verlaufen sind. Nur so kann man doch erfassen, was das Spezifische für die eigene Kirche ist.

Die Darstellung der Thematik Frauenordination ist ausgesprochen tendenziös. Was soll man mit der vordergründig nebenbei getanen Bemerkung anfangen: *„Nach dem Scheitern der Widerstände gegen die Annahme der Leuenberger Konkordie durch die Landeskirchen und gegen die Frauenordination in ihnen verlor die Zusammenarbeit mit ihnen deutlich an Bedeutung. Doch ist als bleibende Wirkung dieser Zusammenarbeit der Satz in der Grundordnung der SELK anzusehen, dass das kirchliche Amt nur Männern übertragen werden kann. (GO Art. 7,2)*“[81]. Wenn man überzeugt ist, dass das die historisch wahrheitsgemäße Darstellung ist, sollte man sich dann nicht bemühen, diese in den Raum gestellte These durch Quellen zu belegen? Und das könnten gerade in einer mentalitätsgeschichtlichen Herangehensweise auch Hinweise in Briefen oder andere Quellen sein. Zunächst einmal wäre doch außerdem zu prüfen, ob die vorhandene Aktenlage Hinweise auf die genannte Motivation erlaubt. Auch unerwähnt zu lassen, dass es ausdrücklichen Widerspruch gegen diese These von Zeitzeugen des Vorgangs gibt, entspricht nicht wissenschaftlichen Standards. Geradezu frappierend ist die Tatsache, dass alle Beschlüsse von Allgemeinen Pfarrkonventen und Kirchensynoden nach Bochum 1975 in dem Buch ignoriert werden. Ganz egal, was man von diesem Prozess im Einzelnen halten mag, in einer kirchengeschichtlichen Darstellung hätte er dokumentiert werden müssen.

Es fällt auf und verwundert angesichts der redundanten Erwähnung des Themas Frauenordination[82], dass die vorliegende Darstellung nicht den Versuch unternimmt, den weiblichen Beitrag zur Geschichte der Vorgängerkirchen explizit in Erinnerung zu rufen, zu erforschen, darzustellen und damit sichtbar zu machen.

Da der Verfasser offenbar keine Einigung in seinem Sinne in der Frage der

---

[81] A.a.O. S. 305 und noch einmal wiederholt S. 344.
[82] A.a.O. S. 305 / S. 344f/ S. 390/ S. 417.

Frauenordination mehr zu erwarten scheint[83], diese aber das (noch unerreichte) Ziel für ihn darstellt, muss ihm alles andere haupt- oder ehrenamtliche Engagement von Frauen durch über 200 Jahre Kirchengeschichte als unerheblich erscheinen. Die Eröffnung des Dienstes als Küsterinnen, Organistinnen und Lektorinnen ist einen Satz wert[84], den der Kirchenvorsteherin, Synodalin und Kirchenrätin genau dreieinhalb Zeilen[85].

Auch der Dienst der Pastoralreferentin kann nur unter dem Vorzeichen *„eingeschränkt"* gesehen werden.[86] Dem widerspreche ich. Das „Dilemma in der Praxis"[87] ergibt sich in der Praxis in Wahrheit nur da, wo dem Berufsbild der Pastoralreferentin von zwei Seiten eine gewisse „Uneigentlichkeit" unterstellt wird. Für die einen wird es immer zu wenig sein, weil man eigentlich ja Pfarrerinnen haben möchte. Den anderen wird es immer zu viel sein, weil man eigentlich Pfarrer braucht und sich Pastoralreferentinnen eigentlich nicht leisten kann. Als Pastoralreferentin weiß ich an dieser Stelle, wovon ich spreche. Aber um nicht in die Fehler zu verfallen, die ich bislang kritisiert habe: Die Erfahrung eines fairen, loyalen und im besten Sinne geschwisterlichen Umgangs zwischen Pfarrern und Pastoralreferentinnen überwiegt für mich bei weitem.

Abgesehen von kirchlich geordneten Berufsfeldern wäre, vor allem wenn man über Kirche im gesellschaftlichen Wandel reden möchte, von einer Vielzahl herausragender weiblicher Persönlichkeiten zu reden gewesen. Beispielhaft hat das schon Rudolf Rocholl in „Edle Frauen"[88] für die Anfangszeit der Ev.-luth. Kirche in Preußen getan. Rocholl fungiert als Herausgeber, aber er lässt Frauen die Geschichte von Frauen erzählen. Das wäre doch mal ein Vorbild gewesen! Das Buch wird auch erwähnt.[89] Nur passen Frauen wie die dort erwähnten nicht in den Duktus der Darstellung. Hätte man nicht z.B. neben Vilmars „Sire, geben Sie die Kirche frei!" die Worte einer Frau wie der Gräfin Eleonore von Henkell Donnersmark stellen können, die ihrem König angesichts der Union die Vergeltung dafür im jüngsten Gericht androhte?[90] Die Geschichte der SELK ist auch die Geschichte von mutigen und starken Frauen. Was hätte ein Pastor Lasius denn wirken können, wenn eine Frau wie E. von

---

83 A.a.O. S. 419.
84 A.a.O. S. 363.
85 A.a.O. S. 418.
86 A.a.O. S. 345.
87 Ebd.
88 R. *Rocholl*, Edle Frauen, Elberfeld 1894.
89 *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel S. 210.
90 „Ew. Kgl. Maj. haben volle Macht über Hab und Gut, über Tod und Leben Allerhöchst dero Untertanen, sie ist ew. Kgl Majestät von dem Herrn aller Herren anvertraut, aber über die Gewissen haben Allerhöchst Dieselben keine Macht, und schwer wird es Ew. Kgl. Majestät einst drücken, sich der Kleinen, die an den Herrn glauben nicht erbarmt zu haben. Wir leben nicht ewig und Ew. Kgl. Majestät Stunde wird kommen, und mit ihr gewiß auch Reue über den Druck, den Allerhöchst Dieselben über uns Lutheraner anbefehlen…" Edle Frauen, S. 44.

Puttkamer ihn nicht immer wieder beschützt hätte? Und verdanken nicht unsere Gemeinden heute noch Frauen wie der Gräfin Reventlow in Verden, die übrigens ein Musterbeispiel für missionarisches *und* diakonisches Engagement war, immer noch sehr viel? Und hätten nicht auch die weniger exponierten Frauen es verdient, gewürdigt zu werden? Mich hätte das Schicksal der Frauen, die in Hönigern die preußische Dragonade über sich ergehen ließen und dann die Einquartierung verpflegen mussten, schon interessiert. Wie ging es wohl der ersten altlutherischen Kirchenvorsteherin 1962 in der DDR?

Kurzum: Das ist die eigentliche Fixierung auf das Amt, wenn alles, was nicht „Amt" ist, nichts zählt.

Bei allem, was in der Geschichte, besonders der zu Lebzeiten des Verfassers, negativ konnotiert wird, ist der Abschluss, den das Buch am Ende des Resümees findet, auch verhalten positiv: *„Eine größere Breitenwirkung wurde nicht erzielt. Die SELK wurde aber für viele Menschen in ihren Gemeinden zum vertrauten Lebensraum eines tragfähigen christlichen Glaubens."*[91] Natürlich, mehr lässt sich nicht sagen, wenn man davon überzeugt ist, dass die eigene Kirche sich den gesellschaftlichen Wandlungen verschlossen oder nur „notgedrungen" gefügt, und damit sowohl eine Breitenwirkung verspielt, als auch nahezu in allen Fragen aufgrund von *„dezidiert vertretenen Einzelmeinungen"* die falschen Entscheidungen getroffen habe.[92]

Wer sich intensiv mit der Geschichte der eigenen Kirche auseinandersetzt und tagtäglich mit ihrer Realität konfrontiert wird, stellt sich mehr als andere auch ihren Schwächen und Fehlern. Für mich selbst ziehe ich deshalb auch ein Resümee: Ich wünsche mir, dass ich irgendwann im Rückblick mit ebenso viel Leidenschaft und Detailwissen auf die Geschichte meiner Kirche schauen kann – aber hoffentlich ohne den inneren Zwiespalt, der mir im vorliegenden Buch so oft begegnet ist.

Schließen will ich, wie ich begonnen habe, mit einem Zitat von Hermann Sasse: „Aber sind denn, so werden wir heute von Theologen, die lutherisch sein wollen, gefragt, die Väter der Freikirche im 19. Jahrhundert rechte Väter gewesen? Haben sie uns wirklich das Evangelium gesagt? War ihre Lehre wirklich lutherisch? Und sind die Kirchen, die aus ihrer Arbeit erwachsen sind, diese kleinen kümmerlichen Kirchengebilde, die dazu noch oft miteinander in Streit lagen, echte lutherische Kirche? Um mit der letzten Frage zu beginnen, die ja für die Welt, die immer nach dem Erfolge urteilt, die wichtigste ist: klein und kümmerlich ist die echte Kirche Christi seit den Tagen der Apostel immer gewesen. Man darf die Kirchenmathematiker wohl daran erinnern, … , daß Jesus nicht gesagt hat: Wo zwei oder drei Millionen versammelt sind in meinem Namen… Streit und Zank hat es doch wohl auch nicht nur in den Freikirchen

---

[91] *Stolle*, Lutherische Kirche im gesellschaftlichen Wandel, S. 429.
[92] A.a.O. S. 425.

gegeben, sondern überall, wo sündige Menschen nach der Wahrheit suchten, schon seit der Apostel Tagen. Wenn wir aber ernsthaft nach der Theologie unserer Väter im 19. Jahrhundert gefragt werden, dann können wir nichts anderes antworten als dies, daß wir selbst ihre Theologie an Schrift und Bekenntnis prüfen. Täten wir es nicht, dann wären wir keine Lutheraner mehr. … Und wie Athanasius und Augustin nicht aufhören unsere Väter zu sein, weil sie neben der Wahrheit auch Irrtümer gelehrt haben, so bleiben die Väter des 19. Jahrhunderts unsere Väter, auch wenn sie hier und da geirrt haben. Denn es ist ja in allen Zeiten der Kirchengeschichte so, daß die großen Wahrheiten der heiligen Schrift in mühevoller Arbeit und in ernstem Ringen gefunden werden müssen, insbesondere nach Zeiten des Verfalls der Kirche. … Eins aber verlangen wir von denen, die sich Lutheraner nennen. Wir fordern von ihnen, daß sie das Bekenntnis unserer Kirche genauso ernst nehmen, wie es die Väter der Reformationszeit und die Väter des 19. Jahrhunderts genommen haben. Wo man von ihm abweicht, da beweise man, daß es nicht schriftgemäß ist. Aber das Bekenntnis der Kirche mit dem Munde bekennen und mit der Tat verleugnen, das können *wir* nicht. Das haben wir von den Vätern der Freikirche gelernt. Und es ist wohl etwas, was die Kirche aller Zeiten von denen zu lernen hat, die ihre rechten Väter sind, weil sie glaubend und bekennend der Christenheit das Wort Gottes gesagt haben."[93]

[93] *Sasse*, In statu confessionis S. 329.

Karl-Hermann Kandler:

Die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Kontroverse um die Transsubstantiation

I.

Wie die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, wie er sie beim letzten Abendmahl mit seinen Jüngern versprochen hat, zu verstehen ist, hat die Christenheit immer beschäftigt. Es gab immer verschiedene Auffassungen, zunächst standen sie nebeneinander. Unumstritten war aber, dass die Einsetzungsworte Christi über den Elementen Brot und Wein zu sprechen seien. Eine Geistepiklese ist erst für 402 nachweisbar.[1] In der alten Kirche wurde das Abendmahl als „sakramentale Darstellung der Inkarnation" begriffen.[2] Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wird eindrücklich bekannt – auch wenn der Begriff Realpräsenz nicht gebraucht wird –, aber sie wird nicht dogmatisch reflektiert.

Neben der realistischen Auffassung gab es auch eine andere, mehr spiritualistische und weniger realpräsentische. Sie wurde vor allem von *Klemens von Alexandrien* und *Origenes* vertreten. Diese stellt – nach *Betz* – „die wahre Hellenisierung des Sakraments dar"; hier kommt platonischer Einfluss zur Geltung.[3] *Origenes* unterscheidet „zwischen denen, die die Abendmahlsbrote als realen Leib Christi deuten, und denen, ‚die tiefer zu hören' verstehen", er „verwortet" das sakramentale Geschehen. Er isst in diesen Broten ein Wort, den „Logosleib", sie vermitteln den Logos Christus. Es handelt sich also um eine „Aktualpräsenz" Christi.[4] Dasselbe gilt vom Wein, das er als „Logosblut" versteht, das propitiatorisch (versöhnend) wirkt.[5] Insgesamt gilt: „Es gibt innerhalb der orthodoxen Theologie ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Auffassungen" über das Abendmahl, aber es kann gesagt werden: „Ich kenne keinen einzigen griechischen Vater, der mehr sagt als: Dies ist der Leib und das Blut Christi".[6] Die ostkirchliche Theologie will das Abendmahl als „ein

---

1 Chr. *Yannaras*: Der Heilige Geist als befreiende Kraft, in: Einheit im Geist – Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 18.-25. 10. 1979, S. 134; vgl. K.-H. *Kandler*: Abendmahl und Heiliger Geist, KuD, 28/3 1982, S. 215-228.

2 J. *Betz*: Eucharistie. In der Schrift und Patristik, HDG IV/4a, 1979, S. 27 f, 36.

3 A.a.O., S. 47.

4 L. *Lies*: Wort und Eucharistie bei Origenes, IThS, Innsbruck/Wie/München. [2]1982, S, 102, 112 f.

5 A.a.O., S. 276 f.; Origenes: In Leviticum Homilia XIII 3, GCS VI, S. 472, 18 ff.

6 J. *Zizioulas* in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl, ÖR. B 31, 1977, S. 40. Das ganze Beiheft der Ökumenischen Rundschau widmet sich diesem Thema.

unerklärliches Geheimnis annehmen", doch das stünde nicht gegen eine „wirkliche und wesentliche Wandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut", doch sei es „eine Ablehnung des philosophischen Verständnisses der Transsubstantiation".[7] In der ostsyrischen Theologie findet sich sogar in den überlieferten Handschriften keine Erwähnung des Abendmahlsberichtes, aber man wird daraus nicht folgern dürfen, dass er während der Liturgie gefehlt habe. In der alexandrinischen Theologie gilt die Logosepiklese als konsekratorisch (also nicht die Geistepiklese!), die Konsekration wird auch hier inkarnatorisch beschrieben. Die Präsenz des Leibes und Blutes Christi und die seiner Person werden zusammen gesehen. „Die Realpräsenz (wird) organisch in das Gesamtgefüge der Eucharistie als Aktualpräsenz des Heilswerkes eingefügt."[8] Wohl bleiben Nuancen, es gibt kapernaitische Vorstellungen (*Johannes Chrysostomus*), Wandlungsvorstellungen (mehr bei antiochenischen Theologen wie *Theodor von Mopsuestia*), doch bei den Nestorianern wird nicht die Natur der Mahlemente verwandelt, sie gelten nur für den Glauben als Leib und Blut Christi. Bei den orthodoxen ostkirchlichen Theologen werden dagegen Brot und Wein „Leib / Blut Christi selbst in Wahrheit und nicht (bloß) symbolhaft".[9]

Selbst bei den lateinischen Kirchenvätern finden sich unterschiedliche Auffassungen, aber sie drängen doch auf eindeutigere Bestimmungen, was im Abendmahl unter Brot und Wein empfangen wird. Bei *Ambrosius* tritt der irdische Priester ganz hinter dem himmlischen zurück: „Christi konsekratorisches Wort wandelt die Natur der Gaben um." *Hieronymus* und vor allem *Augustin* kennen neben der realpräsentischen Gegenwart Christi auch eine spiritualpräsentische, wobei *Augustin* eine substantiale Verwandlung der Elemente fern liegt. Er betont den Zeichencharakter des Sakraments, unterscheidet *res* und *virtus sacramenti* und lehnt eine *manducatio impiorum* ab.[10] Insgesamt gesehen werden die Abendmahlsauffassungen des *Ambrosius* und des *Augustin* im Frühmittelalter unausgeglichen nebeneinander vertreten: „Die Hochschätzung Augustins hat den Sieg des A(bendmahls)realismus im Abendland bis in das 11. Jahrhundert hinausgezögert".[11]

So ist es verständlich, dass noch im 9. Jahrhundert auch in der Westkirche unterschiedliche Abendmahlsauffassungen anzutreffen sind. Erst im 9. Jahrhundert kommt es zu Auseinandersetzungen über die Gegenwart Christi im Abendmahl. Im Ersten Abendmahlsstreit zwischen *Paschasius Radbertus* und *Ratramnus* ging es um die Beziehung zwischen dem historischen und dem

---

7 Ders.: Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: A.a.O., S. 168.
8 *Betz*: A.a.O., S. 86.
9 A.a.O., S. 104-108, 117 f, 133 f.
10 Z. B. *Augustinus*: Epistola 185, 11, 50 (CSEL 57, 43 f).
11 H. *Graß*: Art. Abendmahl, dogmengeschichtlich, RGG^3, I, Sp. 25. Vgl. R. *Geiselmann*: Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926, S. 1-7.

sakramentalen Leib Christi. Nach *Paschasius* handelt es sich im Sakrament um „ein durch die virtus bewirktes objektives, reales Sein (‚*ut sint interius in veritate)*: Die sakramentalen Elemente sind das innerlich in Wahrheit, was von außen her der Glaube von ihnen bekennt)". Er bestimmt „die Verwandlungstatsache, aber nicht den Wandlungsprozeß"; der sakramentale Leib Christi ist kein anderer als der, der von Maria geboren wurde.[12] *Hrabanus Maurus* lehnt die Identität von historischem und sakramentalem Leib Christi ab, ähnlich auch Johannes *Scotus Eriugena*. Der westfränkische König *Karl der Kahle* fragt *Ratramnus*: „Was in der Kirche vom Mund der Gläubigen genossen wird – Leib und Blut Christi – … geschieht das im Geheimnis oder in Wirklichkeit?" Weiter fragt er: „Handelt es sich selbst um den Leib, der aus Maria geboren wurde, litt, starb und begraben wurde und sich nach der Auferstehung und Himmelfahrt zur Rechten des Vaters setzte?" Zum ersten Male wird also nach dem Wandlungsprozess gefragt. Da keine physische Veränderung an den Elementen festgestellt werden kann, kann die Umwandlung (*commutatio*) nicht leiblich (*corporaliter*), sondern nur geistig (*spiritualiter,* so!-K.) geschehen. *Ratramnus* unterscheidet damit das sinnenfällig in Erscheinung tretende Ding und die unsichtbare Gabe. Unter der Hülle der körperlichen Dinge wirkt geheimnisvoll die göttliche Kraft. Ihm geht es um die spezifisch sakramentale Erscheinungsweise von Leib und Blut Christi. Er sprach von einer r*epraesentatio* des einmaligen Leidens und Sterbens Christi im Mysterium.[13] Frömmigkeitsgeschichtlich setzte sich *Radbertus* durch, seine Auffassung war leichter verständlich, aber die des *Ratramnus* war logischer, vernünftiger. Inkarnierter und eucharistischer Leib Christi sind nicht identisch, der eucharistische Leib Christi ist nur „ein symbolisches Element mit der ihm entsprechenden sakramentalen *virtus*".[14]

An dieser Stelle setzt *Berengar* an. Für die Entwicklung der westkirchlichen Abendmahlslehre hat der durch ihn ausgelöste Zweite Abendmahlsstreit allergrößte Bedeutung. Er leugnet die Wesensverwandlung von Brot und Wein und damit eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament, sie sei wider die Vernunft. Der Herrenleib kann nicht im Brot sein, da er bis zur Wiederkunft Christi zur Rechten Gottes ist. Seine Lehre kann so zusammengefasst werden: 1. Brot und Wein bleiben nach der Konsekration unversehrt auf dem Altar. 2. Die Konsekration verändert also nicht die Beschaffenheit von Brot und Wein, sondern sie fügt ihnen einen zusätzlichen Wert hinzu, der darin besteht, dass sie Sakramente oder Zeichen des Leibes und Blutes Christi sind. 3. Es ist nötig, dass es eine Übereinstimmung zwischen den Sakramenten und den durch die Sakramente bezeichneten Realitäten gibt.

---

12 A.a.O., S. 149, 169.

13 *Ratramnus*: De corpore et sanguine Christi, ed. J. B. Bakhuizen v. d. Brink, Amsterdam/London ^{2}1974, c. 2, S. 43; c. 5, S. 44; c. 16, S. 47; c. 45, S. 54.

14 *Geiselmann*: A.a.O., S. 216.

4. Man kann aber sagen, dass durch die Konsekration Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi geworden sind, aber dies nicht *sensualiter*, sondern *intellectualiter*. Diese Auffassung hatte er zuerst in seinem Brief gegen *Adelmann von Lüttich* – er hatte *Berengar* freundschaftlich gebeten, von seinem Irrtum abzulassen – dargelegt und sie führte zum Streit und seiner Verurteilung auf der römischen Synode von 1059. Der Bischof von Langres *Hugo von Breteul*, wie *Adelmann* ein Mitschüler *Berengars* in Chartres, schrieb einen Eucharistietraktat gegen *Berengar*.[15] Mehrfach wurde *Berengar* verurteilt, 1059 musste er in der sog. *confessio Berengarii* beschwören, was er im Brief an *Adelmann* strikt abgelehnt hatte.[16] Er aber blieb bei seiner Auffassung in seiner Schrift „*De sacra coena*". Sein darin vertretener antirealistischer Symbolismus hat eine Fülle von Gegenschriften hervorgerufen.[17]

In der „*confessio Berengarii*", verfasst von *Kardinal Humbert a Silva Candida,* wurde *Berengar* genötigt, seine Lehre zu widerrufen und vor allem die noch heute in der römisch-katholischen Theologie anstößigen Ausdrücke „*manibus frangi*" und „*dentibus atteri*" zu beschwören, gegen die er sich im genannten Brief als Beschreibung der herrschenden vulgären Auffassung gewandt hatte. *Humbert* ging es dabei nicht um das Wie der Realpräsenz, sondern um das Dass.[18] Da *Berengar* nach 1059 nicht schwieg, wandte sich *Lanfranc* gegen ihn in seiner Schrift „*De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem liber*".[19] *Lanfranc* lehrt in ihr die reale Präsenz des Leibes und Blutes Christi, einen eucharistischen Sakramentalismus und eine spirituelle Kommunion. Die Gegenwart von Leib und Blut Christi auf dem Altar wird bekräftigt, die unter den Elementen Brot und Wein verborgen ist, zugleich aber wird betont, dass die sakramentale Feier im Ritus des Brotbrechens eine Erinnerung an das Opfer von Leib und Blut Christi in seinem Kreuzesleiden ist und dass die geistliche Kommunion eine Stütze findet in der leiblichen Kommunion mit Rücksicht auf die Gefühle, die durch diese als sakramentales Opfer suggeriert werden mit Rücksicht auf die Gnaden, die der Empfang des wahren Leibes und Blutes Christi verschafft.[20]

---

[15] *Hugo von Langres*: De corpore et sanguine Christi contra Berengarium, PL 142, S. 1325-1334; vgl. F. *Holböck*: Der eucharistische und der mystische Leib Christi, 1941, S. 9 f.

[16] *Marténe* et *Durand*: Thesaurus novus andecdotorum, tom. IV, Paris 1717, Sp. 109 ff.: Berengars „Epistola purgatoria contra Almannum". Dazu K.-H. *Kandler*: Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch, AGTL XXIV, 1971, bes. S. 56-62.

[17] J. de *Montclos*: Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XIe siècle, Leuven 1971, S. 142-148.

[18] *Kandler*: Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert…; ders.: Humbert a Silva Candida (ca. 1006-1061), KlTh I, 1981, S. 160 f; DH ^{37}1991, Nr. 690.

[19] PL 150, S. 407-442.

[20] *Montclos*: A.a.O., S. 433 f; W. H. *Beekenkamp*: Die Avonmaalsleer van Berengarius von Tours, 1941; L. *Hödl*: Die confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat, Schol. XXXVII. Jg., 1962/3, S. 370-394.

Eingehender als *Lanfranc* wendet sich *Guitmund von Aversa* gegen *Berengar* und betont: „Die Eucharistie ist ‚*Figura, Sacramentum, Signum*', nicht weil sie auf den wirklichen Leib Christi hindeutet, der ja wirklich gegenwärtig ist, sondern weil sie auf den mystischen Leib Christi weist".[21] *Alger von Lüttich* schreibt um 1110, dass die Brotsubstanz verwandelt wird, aber die Akzidentien bleiben.[22] Wichtig für die weitere Entwicklung ist, dass zwischen Substanz und Akzidens unterschieden wird. Dies entsprach aristotelischem Denken. Wenn auch der Begriff „*Transsubstantiation*" erst im 12. Jahrhundert aufkam (zuerst nachweisbar bei *Roland Bandinelli*, dem späteren Papst Alexander III., um 1155/56, vermutlich aber von *Robertus Pullus* um 1140 stammend), so war die Lehre bereits ausgebildet.[23]

Obwohl zu dieser Zeit der Siegeszug des Aristotelismus im Abendland noch nicht begonnen hatte, wurde diese aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidens wichtig. Mit ihr wurde das Transsubstantiationsdogma von 1215[24] letztlich philosophisch – vor allem von *Thomas von Aquin* – begründet, nämlich dass nach der Konsekration nur die Akzidentien Brot und Wein zurückbleiben, die Substanz aber in Leib und Blut Christi verwandelt (*transsubstantiatis*) wird.[25] Zwar wurde mit der terminologischen Festsetzung von 1215 der Glaube an die Realpräsenz verpflichtend, doch kann von einer einheitlichen Transsubstantiationslehre vorerst nicht gesprochen werden, denn ihr lagen unterschiedliche Substanz-, Materie- und Formbegriffe zugrunde. Noch war es möglich, etwa von einer Annihilation der Substanzen Brot und Wein bei Zurückbleiben der *Akzidentien* zu sprechen – oder auch von einer *Konsubstantiation*, doch wurden diese Vorstellungen mit Vernunftgründen *ad absurdum* geführt. Als erster hat *Alexander von Hales* unter der beginnenden Aristotelesrezeption die *Transsubstantiation* als Verwandlung der ganzen Substanz des aus Materie und Form als den Wesensteilen konstituierten Wesensganzen von Brot und Wein bestimmt im Unterschied zu *Albertus Magnus*.[26] Denn *Albert* hatte Probleme mit der philosophischen Begründung der Transsubstantiationslehre gesehen und sich der Frage nach „der Möglichkeit der subjektlosen Existenz der Akzidentien im Sakrament der Eucharistie gestellt. Mit dieser Frage quält sich Albert regelrecht ab."[27] *Thomas* hält dann

---

21 PL 149, S., 1427-1495, besonders S. 1459 C.; vgl. Holböck, S. 13.
22 *Alger von Lüttich*: De sacramentis corporis et sanguinis Domini, PL 180, S. 727-853.
23 M. *Laarmann*, ABG 41, 1999, S. 119-150, bes. S. 122.
24 DH 802 = NR 375. Im Ganzen vgl. H. *Jorissen*: Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, MBTh 28, 1, 1965. Nach M. *Laarmann*: Transsubstantiation, a.a.O., S. 119, handelt es sich 1215 nicht um eine Dogmatisierung der Transsubstantiation, sondern um eine „kirchenamtliche Fixierung".
25 *Thomas v. Aquin*: Summa theologiae III, q. LXXV ff, vor allem q. LXXV a 4 ff.
26 Vgl. E.-M. *Faber*: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 2002, S. 113.
27 H. *Jorissen*: Der Beitrag Alberts des Großen zuir theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre. Lectio Albertina 5, 2002, S. 7 f.

aber die Konsubstantiation für häretisch, denn die Einsetzungsworte Christi würden besagen, dass das im Abendmahl Gereichte ausschließlich der Leib Christi sei: „Das geschieht durch göttliche Kraft in diesem Sakrament: Die ganze Substanz des Brotes wird in die ganze Substanz des Leibes Christi und die ganze Substanz des Weines in die ganze Substanz des Blutes Christi verwandelt. Somit ist diese Verwandlung nicht eine der Form, sondern der Substanz. Auch fällt sie nicht unter die Arten der natürlichen Bewegung, sondern kann mit dem Eigennamen ‚Wesensverwandlung' benannt werden."[28] Mag auch *Thomas* sich bemühen, räumliche und „materialistische" Anschauungen als Missverständnisse auszuscheiden, so versucht er doch, die Realpräsenz von Leib und Blut Christi mit Hilfe aristotelischer Kategorien zu sichern.[29] Die Wesensverwandlung ist die Verwandlung der Seinsgrundlage (*entitas*) eines Existierenden in die Seinsgrundlage eines anderen. Nur die Natureigenschaften von Brot und Wein (Akzidentien) bleiben für unsere Sinnesorgane erhalten, aber eben nicht ihre Seinsgrundlage (*forma substantialis*). Christi Leib ist die *res sacramenti*, die Einsetzungsworte die *forma sacramenti*, sie „formen" das Sakrament. Durch ihre Rezitation erfolgt die Wandlung als durch Christus selbst. Wenn eine Substanz in eine andere verwandelt werden kann, so wird sie als materielle Wirklichkeit in einem neuen Sinn verstanden. Er schlussfolgert: „Die Substanz des Brotes bzw. des Weines bleibt nach der Konsekration weder unter den sakramentalen Gestalten noch anderswo. Dennoch folgt nicht, dass sie vernichtet werde. Sie wird nämlich in den Leib Christi umgewandelt."[30] *Wilhelm von Ockham* wird später von „*quantitas*" sprechen.[31] Für Substanz kann aber auch „*materia*" eingesetzt werden. Wenn gesagt wird, Christus bleibe so lange im konsekrierten Brot wie das Brot als Materie unzerstört bleibt, dann wird das Bestehen der Realpräsenz abhängig gemacht vom äußeren Bestehen der Materie.

Johannes Duns Scotus weiß, dass die Transsubstantiationslehre ihren Ursprung nicht in der Heiligen Schrift hat. *Wilhelm vom Ockham* sieht dies ähnlich, sagt aber zugleich, dass früher die Lehre vertreten worden sei, die Brotsubstanz bleibe im Abendmahl erhalten, doch stehe diese Auffassung jetzt gegen die allgemeine Meinung. Es ist nicht zu übersehen, dass er mit der Lehre von der Konsubstantiation sympathisiert, weil sie weder der Heiligen Schrift noch der Vernunft widerspreche. Er sieht die größte Denkschwierigkeit im Fortbestehen der Akzidentien ohne die Substanz als ihre Träger. Doch beugt er sich der Autorität der Kirche. Er versteht die Transsubstantiation als „*successio substantiae ad substantiam*", wobei die eine Substanz aufhört zu bestehen

---

[28] *Thomas v. Aquin*: Summa theologiae III, q. LXXV, a 4.
[29] *Thomas v. Aquin*: A.a.O., q. 75 a. 4 resp.
[30] A.a.O., q. 75 a. 4 u.a.
[31] A.a.O., q. 75 a. 3, resp.

und unter ihren Akzidentien die andere gegenwärtig wird.[32] Statt von einer Verwandlung spricht er von einer Annihilation. Außer ihm und *Duns Scotus* beugt sich auch *Gabriel Biel* der definierten Lehre der Kirche.

II.

Wohl hatte das IV. Laterankonzil 1215 die Transsubstantiation von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi dogmatisch festgeschrieben,[33] aber diese Festsetzung blieb nicht unbestritten, wie wir bereits sahen, wenn auch die meisten Theologen fortan sich der Autorität der Kirche beugten. Anders *Dietrich von Freiberg*.[34] In seinem *Tractatus de accidentibus* wendet er sich scharf gegen die philosophische Begründung der Möglichkeit einer Transsubstantiation durch *Thomas* (und auch *Bonaventura*). *Dietrich* ist der Überzeugung, dass *Thomas* unklar redet.[35] Bei *Thomas* werde nicht deutlich, dass die Akzidentien nur in ihrer Bindung an die Substanz bestehen. Darum hält dies *Dietrich* für „in jeder Hinsicht unmöglich"[36]. In *De accidentibus* c. 9, n. 1 wird der eigentliche Streitpunkt benannt, er unterscheidet Substanz und Akzidens so: Substanz ist „ein Seiendes durch sich sowie an und für sich; das Akzidens aber ist gemäß seiner gänzlich allgemeinen Bestimmung … ein Seiendes durch ein anderes oder an einem anderen und für ein anderes"; in c. 10, n. 2 bezeichnet er die Akzidentien als „Seiendes aufgrund der Zuordnung zum wahrhaft Seienden, der Substanz" bzw. als „Seiendes aufgrund von Zuordnung zum und analogem Bezug zum wahrhaft Seienden, der Substanz.[37] Damit hebt *Dietrich* die Akzidentien eindeutig von der Substanz ab und gesteht ihnen nur Seiendes in der Zuordnung zur Substanz zu.

---

[32] *Wilhelm von Ockham*: IV Sent. Q. 4 G, Göttinger Univ.-Bibliothek, Theol. 118, f. 169 va; 300 rb. u.a.; E. *Iserloh*: Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, VIEG 8, 1956, S. 174-225, bes. S. 155 f.

[33] DH 690.

[34] *Dietrich von Freiberg* (um 1245-nach 1310) war 1271 Lektor am Dominikanerkloster St. Pauli in Freiberg, 1274 Student in Paris, nach 1280 Lektor in Trier, 1293 Provinzialprior der Teutonia („fr. Theodoricus magister in theologia"), 1294-1296 Generalvikar, danach erneut in Paris, 1210 erneut Provinzialprior der Teutonia, gestorben nach 1310/11. L. *Sturlese*: Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg, CPTMA, Beiheft 3,1984; K. *Flasch*: Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300, 207; K.-H. *Kandler*: Dietrich von Freiberg. Philosoph – Theologe – Naturforscher, 2010; Ders., B. *Mojsisch*, N. *Pohl* (Hgg.): Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen, ^{2}2013. Ausführlicher zu Dietrichs Auffassung und zu den folgenden Auseinandersetzungen im Spätmittelalter wird ein Aufsatz von mir in KuD 2020/1 erscheinen.

[35] *Thomas von Aquin*: De ente et essentia, c. 1, n. 3; zitiert nach der Übersetzung von R. *Allers*: Über das Sein und das Wesen, 1959, S. 16.

[36] Tract., c. 21, 1, S. 82. 84 = Abh., S. 86/87.

[37] Tract. c. 9 n. 1, S. 64 f.; c. 10, n. 2 und 4, S. 66 f. = Abh., S. 34/35; S. 42-44/43-45.

Später – in c. 19, n. 1[38] – weist er auf die ganze Widersprüchlichkeit hin, mit der bisher das Problem behandelt worden ist. Es wird deutlich, eine Transsubstantiation (Wesensverwandlung) von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi unter der Weiterexistenz von Brot und Wein, den Akzidentien, ist, von der aristotelischen Philosophie her gesehen – wie ja *Thomas* die Transsubstantiation philosophisch beweisen will, – unmöglich: „Sollte … gefragt werden, ob das Akzidens unter der Voraussetzung, dass eine Kraft – welche auch immer – dies bewirkt, ohne Zugrundeliegendes existieren und in seinem Wesen an sich Bestand haben kann ohne jede Stütze seitens einer anderen Natur, so ist ohne jede Unterscheidung schlechthin zu antworten, dass dies nicht der Fall sein kann".[39] Noch deutlicher kann man es nicht sagen! Dass *Dietrich* die Transsubstantiationslehre, wie sie 1215 dogmatisiert und durch *Thomas* und andere erklärt worden ist, meint, kann nicht bestritten werden, auch wenn *Dietrich* im ganzen Traktat mit keinem Wort das Abendmahl erwähnt. Er will keinesfalls die biblisch begründete Abendmahlslehre ad absurdum führen, aber er wehrt sich gegen ihre philosophische Begründung mittels einer Transsubstantiationslehre.

Denn dass er selbst aber an der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein im Abendmahl festhält, ergibt sich aus seiner Schrift *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*: „So kann auch der Leib Christi geistlich sein im Sakrament unter der körperlichen Gestalt; so auch, als er beim Mahl saß und gab seinen Leib den Jüngern, obgleich er die äußerliche Substanz des Körpers hatte, nahm er trotzdem damals den geistlichen kraft seines besonderen Willens zur Erfüllung dieses Mysteriums an, bald darauf, nachdem es erfüllt war, gab er sie (die Substanz –K.) bis zu seiner Auferstehung auf, so wie er nach seiner Auferstehung die Körperlichkeit noch einmal annahm, in der er den Jüngern sichtbar wurde und mit ihnen sprach"[40]. Das widersprach eindeutig der seit dem Berengarschen Streit vorherrschenden Meinung und dem Dogma von 1215. Schon *Alger von Lüttich* war der Auffassung, durch Gottes Allmacht bestünden nach der Konsekration die akzidentiellen Qualitäten von Brot und Wein selbstständig fort.[41] Diese Auffassung nahm *Petrus Lombardus* in seine Sentenzen auf. Da sie das allgemein verbindliche theologische Lehrbuch des Mittelalters waren, wurde sie allgemein bekannt. Er ist der Meinung, wenn das, was an Äußerem von dem bleibt, was im Subjekt gründet (Geschmack, Gewicht, auch Aussehen), „so scheint mir, es muss eher eingestanden werden, dass es ohne Subjekt existiert,

---

[38] Tract. c. 19, n. 1 f., S. 80 = Abh., S. 82/83.

[39] Tract. c. 19, n. 1, S. 80 = Abh., S. 82/83.

[40] *Dietrich von Freiberg*: Tractatus de substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis, ed. M. R. Pagnoni, Opera omnia II, 1980, c. 31, n. 5, S. 334; ähnlich c. 37, n. 7, S. 334, 3.

[41] *Alger von Lüttich*: A.a.O. (Anm. 23), II, c. 1, 809 f.

als im Subjekt zu sein, weil dort keine Substanz ist außer der des Leibes und Blutes des Herrn, die nicht mit jenen Akzidentien ausgestattet ist. Denn der Leib Christi hat keine solche Form in sich; sondern wie beschaffen sie ist, zeigt sich in der Untersuchung. Also bleiben jene Akzidentien als durch sich selbst bestehend zurück."[42] Dieser Satz, der nun im verbindlichen Lehrbuch stand, musste nun von allen Kommentatoren respektiert und erläutert werden. Schon für *Albertus Magnus*, war es eine „sehr schwierige" Sache zu sagen, die Akzidentien bestünden ohne Subjekt. *Johannes Quidort* (Anfang des 13. Jahrhunderts) vermied es, über in sich selbst existierende Akzidentien zu sprechen. Johannes *Duns Scotus* und *Wilhelm von Ockham* äußerten ihre Zweifel, beugten sich aber der definierten Lehre der Kirche.

Obwohl der Pariser Erzbischof 1277 *Stephan von Tempier* ausdrücklich die These verurteilt hatte, die selbstständige Existenz von Akzidentien sei unmöglich,[43] blieb *Dietrich* dabei, dass die Akzidentien nicht ohne Subjekt sein können und an eine Substanz gebunden sein müssen. Er legt *Aristoteles* konsequenter aus als seine Gegner. Wer philosophisch argumentiert wie *Thomas,* der muss auch die philosophischen Konsequenzen ziehen, das ist *Dietrichs* Auffassung.

Sein Ordensbruder *Nikolaus von Straßburg* hat sich in seiner Summa ausführlich mit dem Akzidentien-Problem befasst und sich mit *Dietrich* auseinandergesetzt. Ihm geht es darum, die philosophischen Grundlagen der Transsubstantiationslehre zu rechtfertigen. Auch er nennt das Dogma von 1215 nicht. *Johannes Duns Scotus* spricht von zwei extremen Meinungen, ob Akzidentien selbstständig existieren können.[44] *Dietrich* hält dagegen fest, dass nach der aristotelischen Kategorienlehre ein Akzidens keine Washeit haben kann, eine Abtrennbarkeit des Akzidens von der Substanz sei absolut unmöglich.[45] Noch einmal sei gesagt, *Dietrich* will nicht die biblisch fundierte Abendmahlslehre ad absurdum führen[46], aber er will die Ungereimtheiten einer philosophischen Begründung der Transsubstantiationslehre aufdecken. Ihm geht es nicht um eine Kontrastellung Offenbarung – Wissenschaft, vielmehr will er sie beide unterscheiden. Dass er dabei ein Außenseiter im Denken ist, weiß er, schreibt er doch selbst in seiner Schrift *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis,* dass sie „mehr Anlass noch zu Schmähungen als meine anderen Schriften" geben wird.[47]

In dieser Schrift differenziert er zwischen Natur und göttlichem Wunderwirken.

---

[42] *Petrus Lombardus*: Sententiae in IV libros distinctiae, Liber I dist. 12 c, 1, Bd. II, 1981, S. 304.
[43] Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, übers. und erklärt von K. *Flasch*, excerpta classica VI, 1989, Thesen 138-141, S. 209 f.
[44] *Johannes Duns Scotus*. Opera omnia IV, d 12 q. 2, ed. Vivès, Bd. 17, 565 b.
[45] Tract., c. 7, n. 1-3, S. 62 f.; c. 23, n. 20-23, S. 90 = Abh., S. 26-30/27-31; S. 110-112/111-113.
[46] S. Anm. 42 .
[47] Tractatus De substantiis spiritualibus … (Anm. 41), c. 1, S. 299.

Ähnlich wie *Anselm von Canterbury* will *Dietrich* mit Hilfe der Vernunft, die mit den Autoritäten übereinstimmt, beweisen, was die Heilige Schrift bezeugt. Wie gesagt: Wie Christus nach seiner Auferstehung bei seinen Jüngern durch verschlossene Türen eintreten konnte, weil er einen geistlichen Leib besaß, „so kann auch Christi geistlicher Leib im Sakrament unter äußerlichem Zeichen sein; auch als er beim Abendmahl saß und seinen Leib den Jüngern reichte, obgleich er die äußerliche Substanz des Körpers hatte, nahm er trotzdem damals den geistlichen (Leib –K.) kraft seines besonderen Willens zur Erfüllung dieses Mysteriums an.“[48]

In dieser Schrift, die *Dietrich* sicher später als *De accidentibus* verfasst hat, nähert er sich den Auffassungen, die wir von *Johannes Duns Scotus*, *Wilhelm von Ockham* und *Gabriel Biel* kennen. Ein anonym verfasster Tractat *De natura accidentis* fasst *Dietrichs* Traktat sehr genau zusammen, schwächt aber an einer Stelle *Dietrichs* Gedanken ab.[49] Er meint, auch wenn es einen Wesensunterschied von Substanz und Akzidens gibt, könne nicht behauptet werden, dass das Akzidens keine Essenz habe, das Akzidens könne *per naturam* nicht von der Substanz getrennt werden.[50] Der Autor nimmt also keine klare Haltung an.

John Wyclif wiederum verwarf nicht nur die Transsubstantiationslehre, die er für widervernünftig, abgöttisch und unbiblisch ansah. Für ihn war die Gegenwart Christi im Abendmahl eine geistige, sie wird durch das Symbol vermittelt. Leib und Blut Christi bleiben seinshaft im Himmel und treten spiritualiter, jedoch realiter zu Leib (und Blut) Christi mit Brot und Wein hinzu. Christus ist geistlich präsent.[51]

III.

Die Abendmahlslehre kommt – und darin haben die lutherischen Reformatoren sicher Recht – ins Zwielicht, wenn sie nicht allein auf die Heilige Schrift, sondern vornehmlich auf philosophische bzw. weltbildbezogene Fundamente gegründet wird. Sie führen wohl auch philosophische Argumente an, doch nicht, um damit ihre Abendmahlslehre zu beweisen, sondern um sie verstehbar zu machen. Das dürfte das Vermächtnis *Dietrichs* an uns heute sein.

Die römisch-katholische Theologie hat heute auch ihre Schwierigkeiten

---

48 A.a.O., c. 31, n. 5, S. 334; c. 37, n. 7, S. 341.

49 Tractatus De natura accidentis, CPTMA VII/2, ed. A. Beccarisi, 2004, S. 244 (übers. Von K.-H. *Kandler*).

50 A.a.O., S. 247, Z. 4-6; S. 250, Z. 73. Dazu A. *Beccarisi*: Einleitung zu: Texte aus der Zeit Meister Eckharts, I, CPTMA VII/1, S. XXX.

51 J. *Wyclif*: De eucharistia, ed. Loserth, Nachdruck 1966. Eine neuere Darstellung seiner Abendmahlslehre liegt nicht vor. Vgl. F. *Loofs*: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, ^{5}1953, S. 540 f.; A.*Adam*: Lehrbuch der Dogmengeschichte, ^{2}1972, S. 145 f.

mit ihrer philosophischen Begründung der Abendmahlslehre und stellt sich ihr, wie dies nicht zuletzt *Joseph Ratzinger* in seinem wenig beachteten Aufsatz „Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie“ gezeigt hat.[52] Er spricht von der „weithin dominierende(n) Selbstentfremdung der Eucharistielehre“ durch die Jahrhunderte“ und fragt, wie „für uns Menschen von heute, Kinder eines naturwissenschaftlich denkenden Zeitalters“ Transsubstantiation „überhaupt noch einen Sinn“ haben könne. Mit der Auflösung des mittelalterlichen Substanzbegriffs, „als deren Folge Brot für uns nichts mehr von einheitlicher ‚Substanz’ an sich hat, sondern ein kompliziertes, künstliches chemisches Gebilde darstellt“, sei die Frage gestellt, ob es sich bei der Transsubstantiationslehre nicht um einen „heillosen Anachronismus“ handele. Er meint, man könne nicht vom liturgischen Denken her eine philosophische Frage klären. Er will das heutige naturwissenschaftliche Weltbild ernst nehmen. Es könne sich bei der Transsubstantiation nicht um eine Substanzverwandlung im Sinne eines physikalischen Geschehens handeln, „wenn man jenen metaphysischen Begriff von Substanz unterstellt, der bei der Bildung des Begriffs Transsubstantiation waltete“. Das heißt dann: „Die eucharistische Wesensverwandlung ist kein physikalisches Geschehen, weil das Wesen, die ‚Substanz’, von der hier gesprochen wird, außerhalb des Bereichs der Physik und des Physikalischen liegt. … Die eucharistische Verwandlung aber bezieht sich per definitionem nicht auf das, was erscheint, sondern auf das, was nie erscheinen *kann*. Sie vollzieht sich außerhalb des physikalischen Bereichs. Das heißt aber, ganz deutlich gesagt: Physikalisch und chemisch gesehen vollzieht sich an den Gaben schlechterdings gar nichts, ... sie sind physikalisch und chemisch betrachtet nach der Verwandlung genau dasselbe wie vor ihr.“ Er ist überzeugt, „nur eine große denkerische Naivität“ könne diese Aussage bestreiten. Dagegen bedeute Transsubstantiation, „dass diese Dinge diese ihre kreatürliche Selbständigkeit verlieren, dass sie aufhören, in der dem Geschöpf zukommenden Weise einfach in sich selbst zu stehen, und dass sie statt dessen zu *reinen* Zeichen Seiner Anwesenheit unter uns werden“. Das Konsekrationswort bewirkt keine physikalische Transformation, sondern „dass die Dinge aus in sich bestehenden Dingen zu bloßen Zeichen werden, die ihre kreatürlichen Eigenschaften verloren haben. … Sie sind nun so in ihrem Wesen, in ihrem Sein, *Zeichen*, wie sie vorher in ihrem Wesen Dinge waren. Gott habe sich an die irdischen Realitäten gebunden, sich an die irdischen Dinge angebunden. Bezeichnenderweise gewinnt *Ratzinger* diese Sicht aus seiner Beschäftigung mit der reformatorischen Abendmahlslehre.[53] Man kann schon fragen, ob er dies auch heute noch so schreiben würde.

---

[52] In: TThQ, 147. Jg., 1967, S. 129-158 = ThJb(L) 1969, S. 281-301. Es handelt sich dabei um eine Gastvorlesung vor der röm.-kath. Theologischen Fakultät Tübingen am 8. Juli 1964. Ich zitiere nach ThJb(L).

[53] A.a.O., S. 281 f, 292, 295-297, 299.

Nicht nur *Ratzinger* stellte sich dem Thema, von dem er sagt, es schiene so, als ob es „auch in der katholischen Theologie so ziemlich ausgespielt habe“, sondern etwa gleichzeitig mehrere niederländische römisch-katholische Theologen, unter ihnen *P. Schoonenberg* und *E. Schillebeeckx*.[54] Sie betonen „die existentielle Personalität des gegenwärtigen Herrn, er ist gegenwärtig als Gabe, indem er sich der Gemeinde als Geschenk anbietet dergestalt, dass in der Gabe die personale Präsenz realisiert wird.“ Auch sie betonen, Transsubstantiation ist „tatsächlich Wesensverwandlung, aber weder chemischer noch physikalischer, sondern metaphysischer Art.“ Christus bewirkt „die Identifikation mit sich“, er macht sich „selber zum Geschenk“. Es ist von „Transelementation“ die Rede, von „Transsignifikation“ oder „Transfinalisation“. Dagegen gab es innerhalb der römisch-katholischen Theologie erhebliche Kritik. Von einem holländischen Schisma zu reden, wurde von Kardinal *Alfrink* entschieden zurückgewiesen. Er behauptete, dass die „inkriminierten Theologen die ontologisch-reale Gegenwart Christi in der Eucharistie im orthodoxen Sinn lehren. Andere – wie etwa *J. P. de Jong* - wieder versuchen, im Anschluss an die Mysterienlehre *Odo Casels* durch einen erneuerten Symbolbegriff die Transsubstantiationslehre für unsere Zeit aussagbar zu machen.[55] Insgesamt muss man sagen, dass philosophische Deutungsmuster für die Erklärung des Geheimnisses des Abendmahls heranzuziehen, keinen Erfolg haben werden, auch nicht, wenn sie – wie es *A. Gerken* versucht, die Existenzphilosophie Heideggers dafür heranziehen.[56] Die Ostkirche stimmt im wesentlichen mit der römisch-katholischen Kirche im Verständnis überein, ohne sich aber für das aristotelisch-philosophische zu interessieren und betont mehr die Unerforschlichkeit des sakramentalen Geheimnisses. Die gegenwärtige römisch-katholische Sakramententheologie rückt immer mehr von der klassischen Transsubstantiationslehre ab: „Vor dem Hintergrund einer veränderten Denkform, einer nicht substanzhaften, sondern ‚relationalen Ontologie’ aber spricht man statt von einem Substanzwandel (Transsubstantiation) von einem Bedeutungswandel (Transsignifikation).“[57] *Theodor Schneider* fasst die Diskussion so zusammen: „Transsignifikation will also sagen: Die Zeichen Brot und Wein werden durch Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes in eine andere Zeichenfunktion gesetzt, sie werden von ihm umbezeichnet und so von uns im Glauben erkannt und angenommen“. Transsignifikation sei „keine Ergänzung von Transsubstantiation, sondern

---

[54] Vgl. den Artikel von W. *Beinert*: Die Enzyklika „Mysterium fidei“ und neuere Auffassungen über die Eucharistie, TThQ, 147. Jg., 1967, S, 159-176 = ThJb(L), 1969, S. 268-280. Ich zitiere wieder nach ThJb(L).

[55] A.a.O., S. 277-280; 270. 274; J. P. *de Jong*: Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit, 1969.

[56] A. *Gerken*: Theologie der Eucharistie, 1973; A. *Ganoczy*: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 1984, S. 83.

[57] F.-J. *Nocke*: Sakramententheologie, 1997, S. 178. In der „Einführung in die katholische Sakramentenlehre“, ^{2}1979, von A. *Ganoczy* ist von dem Problem kaum die Rede.

eine andere Ausdrucksweise für dasselbe Geschehen.[58] *H. Vorgrimler* behauptet: Es sei „weder diese Naturphilosophie noch der Begriff ‚Transsubstantiation' für katholische Christen dogmatisch verbindlich festgeschrieben".[59] Freilich zu sagen: „Eine dinghaft-körperliche Vorstellung hat das christliche Glaubensverständnis von vornherein ausgeschlossen, an dem sinnenhaft Fassbaren der sakramentalen Vermittlung hat es gegen leib- und sinnenfeindliche Interpretationen festgehalten", ist zweifellos eine der Wirklichkeit widersprechende Behauptung.[60] Es ist also festzustellen, dass die gegenwärtige römisch-katholische Theologie – wenigstens im deutschsprachigen Raum - von der klassischen Transsubstantiationslehre weithin Abschied genommen hat zugunsten einer personal-pneumatischen Wirkgegenwart des erhöhten Jesus Christus. [61] Es fällt auf, dass auch die römisch-katholische Theologie, noch vor der Leuenberger Konkordie (1973), die Abendmahlsgabe personalisiert. So macht *Lothar Lies* „eine personal-kommunikative Gott-Mensch-Beziehung in medial-sakramentaler Vermittlung zum Ausgangspunkt der sakramentaltheologischen Reflexion."[62] *Dorothea Sattler* stellt fest: „Die Rezeption der relationalen Ontologie" führte „dazu, einen neuen Zugang zum Verständnis der eucharistischen Wandlung (*conversio*) zu schaffen. Die ‚Transsubstantiation' (…) wurde von Trient als ein Vorstellungsmodell betrachtet, das ‚besonders geeignet' sei, das Geschehen der Wandlung zu erläutern (DH 1652). Die Konzepte einer eucharistischen ‚Transsignifikation' (Schoonenberg) oder ‚Transfinalistation' (Schillebeeckx) wurden von Seiten des kirchl. Lehramts differenziert besprochen (…) bleibende Bedeutung behalten diese neuen Zugänge zum Verständnis der eucharistischen Gegenwart, wenn der dabei verwendete Begriff ‚signum' im Sinne eines ‚realisierenden', nicht bloß eines ‚informierenden' Zeichens verstanden wird."[63] Ob dies dem Transsubstantiationsdogma von 1215 gerecht wird, ist zu hinterfragen, doch stellt diese Aussage sicher den gegenwärtigen Stand der Lehre innerhalb der römisch-katholischen Theologie dar.

Es wäre falsch zu behaupten, die Abendmahlslehre der lutherischen Reformatoren würde philosophische Fragestellungen nicht kennen. Aber sie geht nicht von ihnen, sondern vom Zeugnis der Heiligen Schrift aus. Dies führt zu einer grundlegenden Kritik an der im Mittelalter ausgeformten Sakramentenlehre. *Luther* konnte die *confessio Berengarii* von 1059 loben. Er scheint in ihr keinen „Kapernaitismus" (Joh. 6, 52) gesehen zu haben, jedoch

---

58 Th. *Schneider*: Zeichen der Nähe Gottes, 1979/Leipzig 1982, S. 159 (danach zitiert).
59 H. *Vorgrimler*: Sakramententheologie, 1987, S. 194.
60 A.a.O., S. 211.
61 A.a.O., S. 216 f.
62 K. *Gasecki*: Das Profil des Geistes in den Sakramenten, 2009, S. 392, L. *Lies*: Sakramententheologie. Eine personale Sicht, 1990.
63 D. *Sattler*: Art. Abendmahl, III. Dogmatisch. 2. Katholisch, RGG^4, I, Sp. 41.

eine kräftige Betonung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi unter Brot und Wein: „Darumb thun die schwermer vnrecht / so wol als die glosa ym geistlichen recht / da sie den Bapst Nicolaus straffen, das er den Berenger hat gedrungen zu solcher bekendnis / das er spricht / Er zu dru(e)cke vnd zureibe mit seinen zenen den wahrhafftigen leib Christi. Wolt Gott alle Bepste hetten so Christlich ynn allen stu(e)cken gehandelt / als dieser Bapst mit dem Berenger ynn solcher bekendnis gehandelt hat / Denn es ist ia die meinung / das wer dis brod isset vnd beisset / der isset und beisset das / so der rechte warhafftige leib Christi ist / und nicht schlecht eitel brod / wie Vigleph leret. …“[64]. *Zwingli* hat – im Unterschied zu *Luther* – sich gegen die *confessio Berengarii* ausgesprochen.[65] Wohl hat sich *Luther* im Abendmahlsstreit mit *Zwingli* gegen die „spitzige sophistia“ der Transsubstantiationslehre ausgesprochen, aber er gebraucht auch die sprachlogische Figur der „Synekdoche“, die er selbst so erklärt: Wo zwei unterschiedliche Wesen (also Brot und Leib Christi) in ein Wesen kommen, da fasst sie auch solche zwei Wesen in einerlei Rede. Und wenn sie die Einigkeit beider Wesen ansieht, so redet sie auch von beiden mit einer Rede; wie Christus zugleich Gott und Mensch ist, so sind Brot und Leib Christi zugleich eins. Er beruft sich dabei auf *Aristoteles*.[66] *Luther* geht streng von der Inkarnation aus, vom Grundsatz „*finitum capax infiniti*“ statt vom aristotelisch-scholastischen Deutungsmuster von Substanz und Akzidens, er greift auf die biblisch-altkirchliche Tradition zurück. Überhaupt hat er sich intensiv mit der Abendmahlslehre der griechischen und lateinischen Kirchenväter – vor allem des *Irenäus* – befasst. „Hier wird entgegen der mittelalterlichen Diskussion um Substanz und Akzidens, also dem Versuch, die Abendmahlslehre aristotelisch zu adaptieren und denkbar zu machen, die frühe östliche, antiplatonische und antidualistische Tradition wieder aufgenommen.“[67] Von der Auffassung einer Konsubstantiation ist bei *Luther* nicht zu sprechen. Er hat nie den Ausdruck gebraucht. Die Lutheraner haben diesen Ausdruck als Etikettierung der *unio sacramentalis* abgelehnt.[68] Er wird der lutherischen Abendmahlslehre auch nicht gerecht. Vielmehr denkt *Luther* von der Ubiquität des Leibes Christi her, die *per communicationem idiomatum* zustande kommt und spricht von der *unio sacramentalis*. Der Ausdruck Konsubstantiation ist offensichtlich erstmals vom reformierten Theologen *R.*

---

64 M. *Luther*: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. WA 26, S. 442 f. = Studienausgabe IV, S, 183 f.

65 H. *Zwingli*: Commentarius De vera et falsa, CR 90, S. 783 f.

66 WABr 9, S. 444, Z. 33-38; *Aristoteles*: Metapysik, c. 5, 3.

67 U. *Asendorf*: Das Wort Gottes bei Luther im sakramentalen Zusammenhang patristischer Theologie, KuD, 39/1 1993, S. 40. Dazu vgl. *Luthers* Schrift: Dass diese Worte (Das ist mein Leib etc.) noch fest stehen wider die Schwarmgeister, WA 23, S. 64-283.

68 H. *Gollwitzer*: Coena Domini, 1937, Neudruck 1988, S. 48; H. *Hilgenfeld*: mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, SDGSTh 29, 1971, Exkurs: Zur Herkunft des Wortes ‚*consubstantiatio*', S. 467-470. Dazu auch J. A. *Steiger*: Art. Konsubstantiation, RGG^4, 4, Sp. 1639 f.

Hospinianus als Etikett lutherischer Abendmahlslehre gebraucht worden, um ihre Übereinstimmung mit der Position von *Ockham*, der Koexistenz von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein, auszudrücken.[69] Er stammt also aus der Kontroverse zwischen Reformierten und Lutheranern in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Man sollte ihn nicht für die Ausformung der lutherischen Abendmahlslehre gebrauchen, wie es leider immer noch geschieht.

Lutherisch-reformatorische Theologie muss die biblische Begründung der Abendmahlslehre festhalten – auch gegen die Aussagen der Arnoldshainer Abendmahlsthesen (1957) und die der Leuenberger Konkordie (1973). Philosophische Erwägungen dürfen dabei keine Rolle spielen, sie können höchstens dazu herangezogen werden, sie leichter verstehbar zu machen.[70]

---

[69] *Hilgenfeld*: A.a.O., S. 467; *Wilhelm von Ockham*: Quaestiones in librum quartum Sententiarum, 4, q. 8.

[70] K.-H. *Kandler*: Luther, Arnoldshain und das Abendmahl, 1970; U. *Asendorf*/F. W. *Künneth* (Hgg.): Leuenberg – Konkordie oder Diskordie? Darin: K.-H. *Kandler*: Leuenberg II über das Abendmahl – eine Konkordie?, 1974, S. 77-89.

Umschau

Wir beabsichtigten, den vollen Wortlaut des Aufsatzes von Papst Benedikt XVI. als Dokumentation hier abzudrucken. Bitten um Abdruckerlaubnis bei den Urhebern blieben jedoch leider unbeantwortet. Der volle Originaltext ist jedoch einsehbar und ausdruckbar im Internet z. B.: ***https://de.cathlolic-newsagency.com/section/vatican****. Zudem hat der Autor der nachfolgenden Umschau, unser Redaktionsmitglied Gert Kelter, ausgiebig aus dem Original zitiert, sodass wir hier auf die beabsichtigte Dokumentation verzichten können. (J.J.)*

Gert Kelter:

„Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs“

Eine Einführung in den Aufsatz von Joseph Ratzinger

Seit seinem Amtsverzicht im Jahr 2013 ist der vormalige Papst Benedikt XVI. nun ein „emeritierter Papst“. Er sei „zu der Gewissheit gelangt“, dass seine Kräfte aufgrund seines hohen Alters nicht mehr ausreichten, um „in angemessener Weise den Petrusdienst auszuüben“,[1] lässt er in seiner Demissionsbotschaft verlauten.

Gleichwohl meldet sich der ehemalige Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie Joseph Ratzinger immer wieder zu Wort. Zuletzt einige Tage vor seinem 92. Geburtstag am 27. April 2019. Ratzinger äußerte sich in einem Aufsatz für die April-Ausgabe des Bayerischen „Klerusblatts“ zum Thema „Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs“[2].

Der emeritierte Papst schreibt, der Aufsatz sei aus Notizen entstanden, die er sich anlässlich des Anti-Missbrauchsgipfels im Februar 2019 im Vatikan gemacht habe. Die Veröffentlichung des Dokumentes sei nach Rücksprache mit dem amtierenden Papst Franziskus erfolgt.

Der Aufsatz umfasst drei Teile:

1. Eine Analyse des gesellschaftlichen Kontextes der 60er Jahre, der sogenannten „68er“, ohne den, so Ratzinger, das Problem der Pädophilie und des damit zusammenhängenden Kindesmissbrauches auch in der römische-katholischen Kirche nicht verständlich sei.

---

1 *http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html* – abger. 15.07.2019.

2 Den vollständigen Wortlaut findet man unter CNA Deutsch: *https://de.catholicnewsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498*

2. Ein zweiter Abschnitt versucht, die „Auswirkungen dieser Situation in der Priesterausbildung und im Leben der Priester anzudeuten“[3].
3. Im letzten Abschnitt entwickelt der emeritierte Papst „einige Perspektiven für eine rechte Antwort von Seiten der Kirche“.

68er-Ideologie führt zu Normlosigkeit

Im Zentrum der Ausführungen Benedikts steht die These, „daß in den 60er Jahren ein ungeheuerlicher Vorgang geschehen“ sei, „wie es ihn in dieser Grössenordnung in der Geschichte wohl kaum je gegeben“ habe. Man könne sagen, so der Papst, „daß in den 20 Jahren von 1960 – 1980 die bisher geltenden Maßstäbe in Fragen Sexualität vollkommen weggebrochen sind und eine Normlosigkeit entstanden ist, die man inzwischen abzufangen sich gemüht“ habe.

Ganz konkret benennt Benedikt hierbei die sogenannte 68er-Revolution als Wurzel zahlreicher Übel im Kontext von Pädophilie, allgemeinem Normen- und Werteverfall und Gewalt: „Zu den Freiheiten, die die Revolution von 1968 erkämpfen wollte, gehörte auch diese völlige sexuelle Freiheit, die keine Normen mehr zuließ. Die Gewaltbereitschaft, die diese Jahre kennzeichnete, ist mit diesem seelischen Zusammenbruch eng verbunden.“

Zusammenbruch der katholischen Moraltheologie

Kritisch äußert sich Ratzinger zur Entwicklung der römisch-katholischen Moraltheologie in der Folge der „Umwertung aller Werte“ seit Ende der 60er Jahre. Es habe sich „ein Zusammenbruch der katholischen Moraltheologie ereignet, der die Kirche wehrlos gegenüber den Vorgängen in der Gesellschaft machte“.

Bis hin zum II. Vaticanum sei die katholische Moraltheologie weitgehend naturrechtlich begründet worden, während die Heilige Schrift nur als Hintergrund oder Bekräftigung angeführt worden sei. Erst das Konzil habe „im Ringen um ein neues Verstehen der Offenbarung“ die naturrechtliche Begründung weitgehend abgelegt und „eine ganz auf die Bibel begründete Moraltheologie gefordert“.

Es ist bemerkenswert, dass Joseph Ratzinger hier das Schriftprinzip, man könnte fast sagen: das Sola Scriptura sehr positiv darstellt, wenn es um die Begründung der christlichen, der kirchlichen Moral geht. Seine kritische Analyse kommt jedoch zu dem Ergebnis, dass sich am Ende weitgehend die These durchgesetzt habe, „daß Moral allein von den Zwecken des menschlichen Handelns her zu bestimmen sei“. Die „Denkform“ des pragmatischen Satzes

[3] Alle Zitate aus dem Ratzinger-Aufsatz entstammen der Online-Veröffentlichung von *katholisch.de*: *https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/benedikt-xvi-68er-sind-verantwortlich-fur-missbrauchsskandal* – abger. 9.7.2019 (ohne Seitenzahlen).

„Der Zweck heiligt die Mittel“ sei schließlich bestimmend geworden. Ratzinger: „So konnte es nun auch nichts schlechthin Gutes und ebensowenig etwas immer Böses geben, sondern nur relative Wertungen. Es gab nicht mehr das Gute, sondern nur noch das relativ, im Augenblick und von den Umständen abhängige Bessere.“

Auch wir Christen und Priester redeten „lieber nicht von Gott, weil diese Rede nicht praktisch zu sein“ schien.

Relativismuskritik

Benedikt XVI. wiederholt und bekräftigt damit die Relativismuskritik, die er als Kardinal Ratzinger bereits in seiner Rede bei der Eröffnung des Konklaves ins Zentrum stellte, aus dem er als Papst hervorging. Die Kardinäle wussten, wen sie da wählten! Dem Relativismus steht die Anerkennung der Transzendenz gegenüber, die jedoch nicht die Abwesenheit sondern – im Gegenteil! – die Anwesenheit Gottes in dieser Welt bedeutet.

Der Relativismus, der die Transzendenz leugnet, leugnet auch Gott, führt zur Vergötzung des Menschen, zu Totalitarismus und Diktatur und vernichtet das christliche Menschenbild durch die Macht des Stärkeren. So brachte es Kardinal Dr. Gerhard Ludwig Müller in einem Beitrag für „Die Tagespost“[4] auf den Punkt.

Relativismus in Bezug auf die Wahrheit sei nicht nur ein philosophischer Gedankengang, sondern führe unausweichlich in die Intoleranz gegenüber Gott.

Ratzinger: „Wieso konnte Pädophilie ein solches Ausmaß erreichen? Im letzten liegt der Grund in der Abwesenheit Gottes.“

Der Verneinung der Transzendenz und der „Intoleranz gegenüber Gott“ entspricht die von Ratzinger in seinem Aufsatz beklagte „Auflösung der moralischen Lehrautorität der Kirche“.

Weil aber keine Ehrfurcht mehr vor der Anwesenheit von Tod und Auferstehung Christi dominiere, „sondern eine Art des Umgehens mit ihm, die die Größe des Geheimnisses zerstört“, sinke auch die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier, die ja von der „Anwesenheit“, der Gegenwart des wahres Leibes und Blutes Christi geprägt ist.

Eucharistie und Ekklesiologie

Benedikt XVI.: „Die Eucharistie wird zu einer zeremoniellen Geste abgewertet, wenn es als selbstverständlich gilt, daß die Höflichkeit es gebietet, sie bei

---

[4] 20.04.2007; abger. 17.7.2019 bei *https://de.zenit.org/articles/mut-zur-weite-der-vernunft-entspricht-der-wurde-des-menschen-zur-relativismus-kritik-von-joseph*

familiären Festen oder bei Anlässen wie Hochzeit und Beerdigung allen zu reichen, die aus verwandtschaftlichen Gründen dazu eingeladen sind."

Auch die „praktische Ekklesiologie", die in seiner Kirche herrscht, spricht Benedikt kritisch an. Die Kirche werde heute „weithin nur noch als eine Art von politischem Apparat betrachtet". Also im Sinne einer rein menschlichen Institution, einer „Amtskirche", die – so scheinen es ja die vielen Missbrauchsfälle zu belegen – „etwas Mißratenes" sei.

Etwas Mißratenes, so Ratzinger ironisch weiter, „das wir nun gründlich selbst neu in die Hand nehmen und neu gestalten müssen". Eine „von uns selbst gemachte Kirche" könne aber keine Hoffnung sein.

Ratzinger fragt: „Was müssen wir tun? Müssen wir etwa eine andere Kirche schaffen, damit die Dinge richtig werden können?" Und er antwortet: „Nun, dieses Experiment ist bereits gemacht worden und bereits gescheitert." Was genau er damit meint, von welchem Experiment er hier redet, ist unklar. Er kann ebensogut seine römische nachkonziliare Kirche meinen wie die „Kirchen der Reformation", die ihm vermutlich vor allem in der mißratenen Gestalt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vor Augen gestanden haben mochten.

Ratzinger verweist auf die Gleichnisse Jesu zum Wesen der Kirche[5]. Im Fischnetz befänden sich eben gute und böse Fische, auf dem Acker neben dem Weizen auch Unkraut.

„Aber dennoch bleibt der Acker Gottes Ackerfeld und das Netz das Fischernetz Gottes. Und es gibt in allen Zeiten nicht nur das Unkraut und die bösen Fische, sondern auch die Saat Gottes und die guten Fische."

Es sei ein „notwendiger Dienst an der Wahrheit" und keine falsche Apologetik, beides zugleich mit Nachdruck zu verkünden.

Benedikt argumentiert also im Blick auf die Missbrauchsfälle in gleicher Weise wie CA VIII, wo es über die Wirklichkeit der Kirche heißt, dass es in diesem Leben unter den Frommen viele falsche Christen, Heuchler und offenkundige Sünder gebe, die Sakramente aber dennoch wirksam seien, auch wenn die Priester, durch die sie gereicht werden, nicht fromm seien.

Innerkirchliche Kritik an Ratzingers Analyse

Wie kaum anders zu erwarten, entbrannte nach der Veröffentlichung des Ratzinger-Aufsatzes ein Sturm meist ätzend scharfer Kritik. Insbesondere vor allem aus den Reihen römisch-katholischer Theologen.

Eine „Deutsche Arbeitsgemeinschaft Moraltheologie"[6] unter der Federführung der römisch-katholischen Theologieprofessoren Christof Breitsameter

[5] Mt 13.

[6] *https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/moraltheologen-kritisieren-benedikt-text-misslungener-beitrag*

und Stephan Goertz bezeichnete beispielsweise den Beitrag als „misslungenen und untauglichen Beitrag zur Aufarbeitung der Missbrauchskrise“. Benedikts Kritik an der Entwicklung der Moraltheologie bezeichnen die Moraltheologen als „diffamierenden Vorwurf, der das Ansehen ehemaliger und jetziger Mitglieder verunglimpft“. Benedikt instrumentalisiere lediglich die Missbrauchsthematik, „um seine altbekannte Kritik an einer Moraltheologie zu wiederholen, deren Positionen im Bereich der Sexualethik er nicht teilt“.

Der Freiburger Moraltheologe Magnus Striet[7] erklärte in einem Beitrag für das Internetportal katholisch.de, Benedikt XVI. baue „einen Popanz auf, um einen Schuldigen dafür ausmachen zu können, warum Missbrauch stattfand – und systematisch vertuscht wurde“. Es sei „absurd“, wenn der emeritierte Papst die 68er-Bewegung verantwortlich mache.

Die Kritiker des Ratzinger-Beitrages nahmen vor allem empörten Anstoß daran, dass der emeritierte Papst einen Zusammenhang zwischen der sogenannten 68er-Revolution und dem Kindesmissbrauch durch Priester der römisch-katholischen Kirche herstellte und zugleich auch noch homosexuelle Pädophilie in besonderer Weise dafür verantwortlich machte.

Tatsächlich wagte es Benedikt XVI., in seinem Text öffentlich zu behaupten, dass sich „in verschiedenen Priesterseminaren (…) homosexuelle Clubs (bildeten), die mehr oder weniger offen agierten und das Klima in den Seminaren deutlich veränderten.“ Und gleich zu Beginn analysiert Ratzinger: „Zu der Physiognomie der 68er Revolution gehörte, daß nun auch Pädophilie als erlaubt und als angemessen diagnostiziert wurde.“

Kritik an der Kritik

Wer heutzutage nicht zufällig emeritierter Papst und 92 Jahre alt ist, sollte solche Aussagen besser nicht treffen, wenn er nicht zumindest einen Karriereknick, einen Shitstorm und zunehmend sogar bereits Strafanzeigen riskieren möchte.

Dass Benedikt XVI., der in der in diesem Falle komfortablen Lage ist, sowohl emeritierter Papst als auch 92 Jahre alt zu sein, das mittlerweile „Unsagbare“ dennoch sagte bzw. schrieb, stieß jedoch auch nicht nur auf beißende Kritik, sondern auch auf deutliche Zustimmung.

Der ehemalige Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal Dr. Gerhard Ludwig Müller, beurteilte den Aufsatz beispielsweise als „die tiefgründigste Analyse der Genese der Glaubwürdigkeitskrise der Kirche in Fragen der Sexualmoral“, die (…) intelligenter (sei) als alle Beiträge beim Gipfel der Vorsitzenden der Bischofskonferenzen zusammen“[8].

---

[7] 1998 promovierte Striet über „Das Subjekt“ in Nietzsches Spätphilosophie „Das Ich im Sturz der Realität“ zum Dr. theol.

[8] *http://www.kath.net/news/67624*

Auch zu den Kritikern Benedikts XVI. fand Müller klare Worte: „Die infame Gottlosigkeit, die sich hier aufspreizt, ist nicht zu überbieten, wenn man das Verbrechen und die Todsünde des sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen benutzt, um zu ihrer angeblichen Vermeidung homosexuelle Handlungen unter Erwachsenen zu segnen, den Zölibat der Priester und Gelübde der Ordensleute lächerlich zu machen und die Sünden gegen die von Gott verfügte Unauflöslichkeit der Ehe zu bagatellisieren". Dies seien Leute, „die weder glauben noch denken."

Zustimmend und positiv äußerte sich auch der Vorsitzende der Theologischen Kommission der Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften (IKBG), Dr. Werner Neuer (Schallbach bei Lörrach). Wie er in der IKBG-Zeitschrift „Diakrisis" schreibt, ist das Schreiben des früheren Papstes „ein Aufruf zur inneren Erneuerung der Kirche, dem man nur weite Verbreitung in allen christlichen Kirchen wünschen" könne.

Positive Würdigung

Die Ausführungen Benedikts XVI. mögen stellenweise etwas holzschnittartig wirken. Einzelne eingestreute persönliche Erlebnisse und Wahrnehmungen verleihen dem Text Benedikts etwas Persönliches und damit auch in gewisser Weise Subjektives.

Aber abgesehen davon, dass ein analytischer Beitrag für ein bayerisches „Klerusblatt" weder eine Enzyklika noch eine Dissertation sein will, wird der oberflächliche und teilweise respektlose Verriß, mit dem römisch-katholische Theologen auf Ratzingers Beitrag reagierten, der wohlbedachten Analyse des emeritierten Papstes nicht gerecht.

Wenn etwa der Wiener Pastoraltheologe und Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Johann Pock, Ratzinger vorhält, er habe „aus offenbar persönlichen Erschütterungen und Animositäten heraus und mit einem lokal verengten Blick der Kirche in der aktuellen Debatte einen Bärendienst erwiesen"[9], oder jene schon erwähnte „Arbeitsgemeinschaft Moraltheologie" polemisiert, die Darstellung der Entwicklung der moraltheologischen Erneuerung zeuge darüber hinaus „von wenig intellektueller Anstrengung", fällt dieser an Beleidung grenzende Vorhalt auf die Autoren selbst zurück.

Magnus Striet und allen Kritikern, die die Feststellung eines Zusammenhangs zwischen der sogenannten 68er-Bewegung und dem vielfachen sexuellen Missbrauch von Kindern und Minderjährigen in der römisch-katholischen Kirche (und längst nicht nur dort!) als „absurd" bezeichnen, sei empfohlen, sich selbst einmal etwas fundierter mit der Materie zu befassen.

---

[9] Pock gegenüber kathpress. Dokumentiert in: *https://religion.orf.at/stories/2975674/*

Dazu gehört dann allerdings auch eine seriöse Beschäftigung mit der von Ratzinger postulierten Relation zwischen Kindesmissbrauch in der römisch-katholischen Kirche und pädophil ausgerichteter Homosexualität, eine Meinungsäußerung, deren Richtigkeit heute meist nicht nur vehement bestritten, sondern gelegentlich als „Diskriminierung“, „Homophobie“ usw. sogar strafrechtlich bedroht wird.

Dabei sprechen die Fakten durchaus für Benedikts Analyse.

Zunächst sollte man die Augen nicht vor der traurigen und schockierenden Tatsache verschließen, dass die weitaus meisten Fälle sexuellen Missbrauchs von Kindern und Minderjährigen nicht in der römisch-katholischen Kirche, gar nicht im Bereich der Kirchen, sondern im Bereich der Familien vorkommen, auch wenn die mainstream-mediale Berichterstattung seit 2012/13 den Eindruck erwecken konnte, als sei sexueller Missbrauch von Kindern ein spezifisch kirchliches, ja römisch-katholisches Phänomen.

Laut einer offiziellen Statistik der Bundesregierung sind jedenfalls die Täter zu 93 % dem Kind bekannt, zu zwei Dritteln gehören sie der Familie oder deren nahem Umfeld an.[10]

Dies ändert gar nichts am Skandalon der Kinderschändung im Raum der Kirche, bringt aber die diversen statistischen Zahlen in eine etwas realistischere Relation.

Der von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen und im September 2018 veröffentlichten Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ – wegen der Orte der Universitäten des Forschungskonsortiums (Mannheim – Heidelberg – Gießen) auch „MHG-Studie genannt“, liegen 38.156 Personalakten aus den 27 deutschen Bistümern für die Zeit zwischen 1946 und 2014 zugrunde, die ausgewertet wurden.

Der MHG-Studie zufolge gab es innerhalb der ausgewerteten 68 Jahre insgesamt 3.677 ermittelte bzw. ermittelbare Betroffene von sexueller Gewalt gegenüber Minderjährigen in der römisch-katholischen Kirche. Dem gegenüber stehen im Mittel jährlich (!) 14.000-15.000 Fälle sexuellen Kindesmissbrauchs in Deutschland. Das hieße dann aber, dass in dem Ermittlungszeitraum von 68 Jahren jeweils gering angesetzte ca. 1 Millionen Missbrauchsfälle in der deutschen Gesamtgesellschaft 3.677 verifizierte Missbrauchsfällen in der römischen Kirche gegenüberstehen.

Bei allen diesen Zahlen müssen zwei Punkte beachtet werden:

1. Jeder Behauptung, die durch eine sog. wissenschaftliche Studie belegt zu werden scheint, entspricht mindestens eine andere sog. wissenschaftliche Studie, die die gegenteilige Behauptung stützt.

[10] *https://de.wikipedia.org/wiki/Sexueller_Missbrauch_von_Kindern_(Deutschland)*

2. Vorausgesetzt, die hier zitierten Studien zu Missbrauchsfällen sind einigermaßen seriös: Sie dokumentieren jeweils (!) lediglich die "Hellziffer", nicht die Dunkelziffer, die vermutlich deutlich höher liegt.[11]

Homosexuelle Pädophilie und Missbrauch in der Kirche

Sehen wir uns die Zahlen aus der römisch-katholischen Kirche[12] einmal genauer an:

Gesamtgesellschaftlich sind Mädchen etwa drei- bis viermal häufiger von sexuellem Missbrauch betroffen als Jungen. Das Verhältnis weiblicher Täter zu männlichen soll einigen Studien zufolge bei 1:9 liegen.[13]

Ganz anders sehen die Zahlen für die römisch-katholische Kirche laut MHG-Studie aus. Danach nämlich waren 62,8 Prozent der Missbrauchsopfer männlich, nur 34,9 Prozent weiblich, bei 2,3 Prozent fehlten Angaben zum Geschlecht.[14] Das deutliche Überwiegen männlicher Betroffener unterscheidet sich nach Angaben der Forscher vom sexuellen Missbrauch an Minderjährigen in nicht-kirchlichen Zusammenhängen.

Nun handelt es sich bei römischen Priestern bekanntlich ausnahmslos um Männer. Es bedarf eigentlich keiner aufwendigen Studien und Forschungen,

---

[11] Es sei von etwa 114.000 Betroffenen sexuellen Missbrauchs durch katholische Priester und noch einmal so vielen durch Pfarrer und Mitarbeiter in evangelischen Kirchen auszugehen, heißt es in einer aktuellen Untersuchung der Universität Ulm, der man Glauben schenken mag oder nicht.
Das Bundeskriminalamt geht sogar davon aus, dass nur etwa jeder 15. bis 20. Missbrauch zur Anzeige kommt, wovon jeder fünfte Fall zur Verhandlung kommt, d. h. nur ca. 1 % der Missbrauchsfälle kommen vor Gericht. Die Zahl der tatsächlichen Fälle betrüge demnach jährlich etwa 300.000.

[12] Zur EKD vgl. Deutsches Ärzteblatt 27.6.18: *https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/96094/Sexueller-Kindesmissbrauch-Kritik-am-Aufarbeitungswillen-der-Kirchen*
„Die evangelische Kirche hat immer noch keine verlässlichen Strukturen zur Aufarbeitung eingerichtet – das ist ein Skandal", sagte Kerstin Claus, ständiger Gast der Aufarbeitungskommission und Mitglied im Betroffenenrat des Unabhängigen Beauftragten für Fragen des Sexuellen Kindesmissbrauchs (UBSKM). Für die Betroffenen bestehe „absolute Intransparenz" bei der Aufklärung der Verfahren. Bei der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) gebe es keine zentrale Stelle, wo Fälle gemeldet werden könnten. Zahlen über Betroffene und Täter innerhalb der EKD existierten nicht. „Die Kirche spricht immer noch von Einzelfällen, aber die kollektive Dimension des sexuellen Missbrauchs muss endlich sichtbar gemacht werden", forderte Claus.

[13] Andreas Jud, Miriam Rassenhofer, Andreas Witt, Annika Münzer & Jörg M. Fegert: EXPERTISE – Häufigkeitsangaben zum sexuellen Missbrauch. https://beauftragter-missbrauch.de/presse-service/literatur-und-medien/?L=0

[14] Der John-Jay-Studie (USA 2011) besagt, dass etwa drei Viertel aller Missbrauchsopfer in der römisch-katholischen Kirche männliche Jugendliche waren, die von männlichen Tätern missbraucht wurden.[1.136] In der Gesamtbevölkerung hingegen ist der Zusammenhang umgekehrt. Nach Aussage des Sexualmediziners und Psychotherapeuten Hartmut Bosinski sind in Deutschland sogar etwa 80 % der Opfer weiblich und die Mehrzahl der Täter männlich.

um zu dem Schluss zu gelangen, dass die überwiegende Zahl der Täter innerhalb der römisch-katholischen Kirche also homosexuelle Pädophile sein müssen.[15] Das heißt, um hier der politischen Korrektheit gleich Genüge zu tun, natürlich nicht, dass alle Homosexuellen pädophil oder alle Pädophilen homosexuell seien. Aber das heißt, dass die Missbrauchsfälle in der römisch-katholischen Kirche überwiegend von homosexuellen pädophilen Tätern zu verantworten sind.

Ratzinger schreibt in seinem Aufsatz: „In verschiedenen Priesterseminaren bildeten sich homosexuelle Clubs, die mehr oder weniger offen agierten und das Klima in den Seminaren deutlich veränderten.“

Was Ratzinger hier andeutet, ist, dass eine kleine, aber offensiv agierende Minderheit, die gesamtgesellschaftliche, sozusagen großklimatische Rückendeckung erhält, auch kleinklimatisch klimaverändernd wirken kann.

„Homosexuelle Clubs“ sind allerdings kein singuläres Charakteristikum römisch-katholischer Priesterseminare. Vielmehr ist es auffällig, dass immer mehr bekennende Homosexuelle Schlüsselfunktionen in den deutschen Parteien übernehmen und, obwohl Angehörige einer kleinen Minderheit von nur ca. 2 %[16], Themen setzen, normverändernde Entscheidungen maßgeblich auf den Weg bringen (z.B. die sog. „Ehe für alle“) und klimaverändernd wirken. Und dies wohlgemerkt nicht nur durch Überzeugungskraft, sondern auch durch Gesetzesdruck.[17]

Die Frage, die Benedikt XVI. in seinem Aufsatz stellt, lautete ja: „Wieso konnte Pädophilie ein solches Ausmaß erreichen?“ Joseph Ratzinger stellt diese Frage aus Interesse an einer historisch-kritischen Aufarbeitung des Missbrauchsskandals und nicht etwa, wie ihm ein Kritiker vorwarf, um „einen Popanz aufzubauen“ und „um einen Schuldigen dafür ausmachen zu können, warum Missbrauch stattfand – und systematisch vertuscht wurde.“ (Striet)

Wenn Benedikt schreibt, zur Physiognomie der 68er Revolution gehörte es, „daß nun auch Pädophilie als erlaubt und als angemessen diagnostiziert wurde“, ist das wohlbegründet.

Und, da ist auch Striet teilweise zuzustimmen: Es geht natürlich nicht nur um die Frage, wie der Missbrauch von Minderjährigen ein solches Ausmaß erreichen konnte, sondern auch um die Frage, weshalb dagegen nicht mit der gebotenen Schärfe vorgegangen wurde, sondern die bekannt gewordenen Vorfälle eher vertuscht wurden.

---

[15] Bei den ermittelten 3.677 Missbrauchsfällen in der röm.-kath. Kirche waren laut MHG-Studie 1.670 Kleriker (4,4, Prozent des gesamten Klerus) Täter, teils Mehrfachtäter.

[16] Als homosexuell bezeichneten sich einer repräsentativen Emnid-Umfrage aus dem Jahr 2000 zufolge nur 1,3 bzw. 0,6 Prozent der in Deutschland lebenden Befragten. Zahlen um die 2 Prozent sind auch Ergebnis zahlreicher anderer repräsentativer Erhebungen aus anderen Ländern.

[17] Etwa auf dem Wege der Strafverfolgung angeblich diskriminierender Äußerungen usw.

Und dies lässt sich nicht einfach nur damit erklären, dass man Sorge um die Reputation der Kirche hatte, sondern auch damit, dass es an Unrechtsbewusstsein mangelte, dass Kindesmissbrauch als solcher nicht immer und tiefgehend als Verbrechen wahrgenommen wurde.

Das kann nur in einem ganz bestimmten sowohl gesamtgesellschaftlichen wie innerkirchlichen Klima möglich sein, in dem Kindesmissbrauch – also, um es deutlich auszudrücken: Sex mit Kindern – als Bagatelle oder „in beidseitigem Einvernehmen erfolgte Liebeshandlung" verstanden wird.

Wie kann es dazu kommen? Benedikt antwortet: Weil durch die sogenannte 68er-Bewegung ein gesellschaftliches Klima zunächst begründet, in der Folge dann weiter ausgebaut wurde, in dem ein Sexualitätsverständnis propagiert wurde und wird, das eine „völlige sexuelle Freiheit, die keine Normen mehr zuließ" gesellschaftlich etablierte.

Die Verantwortung der 68er und ihrer (grünen) Epigonen

Insbesondere die Partei DIE GRÜNEN erlaubt den Nachvollzug der These Ratzingers, dass die „Physiognomie der 68er" zu den Ursachen dafür zu rechnen sei, dass pädophile Handlungen in bestimmten Kreisen – aber eben auch gesamtgesellschaftlich – seit den 70er Jahren immer weniger unter der Überschrift „Straftat" und immer stärker unter der Überschrift „Minderheitenrechte" oder „Antidiskriminierung" abgehandelt wurden. Entsprechende Debatten mit dem Ziel, pädophile Handlungen, also Sex mit Kindern, salonfähig zu machen und straffrei zu stellen, wurden insbesondere von den GRÜNEN eröffnet und befeuert.

Diese 1980 gegründete Partei wurzelt insbesondere in der Anti-Atomkraft- und Umweltbewegung, den sog. Neuen Sozialen Bewegungen, der Friedensbewegung und der Neuen Linken der 1970er Jahre. Nach der politischen Wende kam das Bündnis90 aus der DDR hinzu, dessen Augenmerk stärker auf Freiheit und Freiheitsrechte gerichtet war.

Aus den Reihen dieser Partei bzw. der ihr nahestehenden Bewegungen wurden sowohl die öffentlichen Pädophilie-Debatten der 1970er und 1980er Jahre als auch die des Jahres 2013 angestoßen.

Wer 2019 den emeritierten Papst scharf dafür kritisiert, dass er eine Verbindungslinie von den 68er und ihren parteipolitischen Epigonen zu den Kindesmissbrauchsskandalen auch in der römisch-katholischen Kirche zieht, muss die öffentliche Pädophilie-Debatte des Jahres 2013 bereits völlig verdrängt haben.

Diese nun wahrhaftig noch nicht lange zurückliegende Debatte wurde explizit von den GRÜNEN und innerhalb dieser Partei bzw. des rot-grünen Parteienspektrums geführt.

2014 legte das Institut für Demokratieforschung an der Universität Göttingen einen vorläufigen Abschlussbericht „Die Grünen und die Pädosexualität" vor.

Der Journalist Christian Füller beurteilt in einem am 14. September 2013 in der FAZ erschienenen Artikel die GRÜNEN als eine Partei, die „von pädophilen Gruppen aller Art durchsetzt“ gewesen sei. Die Ursache für den fehlenden Opferschutz verortet er tief in der Ideologie der Partei – im Glauben an eine bessere Welt. Die Trennung von den Päderasten sei nicht, wie dargestellt, ein Akt der politischen Hygiene gewesen, sondern diese hätten von sich aus die Fraktion verlassen, um ihre Einflussmöglichkeiten auf die Partei zu vergrößern.[18]

Alice Schwarzer bestätigt faktisch Benedikts Thesen, indem sie 2013 in der feministischen Zeitschrift „Emma“ schreibt: „Es waren nicht nur die Grünen. Es waren auch nicht nur die 68er. Es war der Zeitgeist, der allerdings war links bzw. liberal. Es war einfach angesagt bei (fast) allen, die sich als fortschrittlich verstanden: Dass doch nichts dabei sei, wenn Erwachsene mit Kindern... denn die wollten es doch auch. Und es war kein Zufall, dass sich diese Haltung im Laufe der 70er Jahre auf breiter Front Bahn brach. Angeführt vom harten Kern der Pädophilen, die sich nun ungeniert als „Pädosexuelle“ bezeichneten und als „Kinderfreunde“ verklärten. „Verbrecher ohne Opfer“ waren sie in der Zeit nicht nur für die taz. Doch es sind die 68er und ihre Erben, die Grünen, die in den ihnen nahestehenden Publikationen nicht nur das Recht der Kinder auf eine eigene Sexualität propagierten, sondern auch das Recht der Erwachsenen (sprich: Männer) auf die Sexualität mit Kindern.“[19]

2013, als die GRÜNEN erneut eine Pädophilie-Debatte initiierten, gab es eine breite Übereinstimmung in den meisten Medien und bei sehr vielen Journalisten, Politikern und Analytikern, dass selbstverständlich pädosexuelle Handlungen ein Verbrechen darstellen und die erneuten Versuche, solche Handlungen als legitime Äußerungen sexueller und sonstiger Freiheiten schönzureden und die Abschaffung der § 174 und 176 StGB zu fordern, verabscheuungswürdige ideologische Ausläufer der 68er Bewegung seien.[20]

Heutige Kritiker Ratzingers, der genau dieselben Thesen vertritt, bezeichnen nur sechs Jahre später diese als „absurd“.

---

[18] Christian *Füller*: Sexuelle Befreiung. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14. September 2013, abgerufen am 17. September 2013.

[19] *https://www.aliceschwarzer.de/artikel/die-gruenen-und-die-paedophilie-311659*

[20] Beispielsweise: Der alltägliche Missbrauch in einer grünen Kommune. Veröffentlicht am 21.07.2013 | Freia Peters. in: Die WELT. *https://www.welt.de/politik/deutschland/article118234356/Der-alltaegliche-Missbrauch-in-einer-gruenen-Kommune.html*
CICERO: Der blinde Fleck nach ’68-VON MAX THOMAS MEHR am 21. Juni 2013
https://www.cicero.de/innenpolitik/paedophilie-gruene-der-blinde-fleck-nach-68/54803
Adam Soboczynski. Achtundsechziger: Pädophiler Antifaschismus. in DIE ZEIT Nr. 42/2013.
https://www.zeit.de/2013/42/paedophiler-antifaschismus-kindesmissbrauch
oder sehr ausführlich: Christian Füller. Die Revolution missbraucht ihre Kinder. Sexuelle Gewalt in deutschen Protestbewegungen. Carl Hanser-Verlag, München 2015.

Die Verantwortung der Kirche

Benedikt XVI. schreibt in seinem Beitrag zu seinem Motiv, sich zu Wort zu melden: „Da ich selbst zum Zeitpunkt des öffentlichen Ausbruchs der Krise und während ihres Anwachsens an verantwortlicher Stelle als Hirte in der Kirche gewirkt habe, mußte ich mir – auch wenn ich jetzt als Emeritus nicht mehr direkt Verantwortung trage – die Frage stellen, was ich aus der Rückschau heraus zu einem neuen Aufbruch beitragen könne."

Sein Aufsatz ist daher keine „Abrechnung", sondern ein wertvoller geistlicher Impuls, über das Selbstverständnis der Kirche in einer Welt nachzudenken, die vergessen hat, dass sie Gott vergessen hat. Einer Gesellschaft, deren Hauptnorm darin zu bestehen scheint, alle Werte und Normen in Frage zu stellen und individualistisch anerkennen oder ablehnen zu können. Einer Gesellschaft, in der Gott nicht mehr anwesend ist und die daher das klare Zeugnis der Kirche nötig hat, ihre Ethik und Moral auf der Basis des Wortes Gottes definiert, das der Welt und ihren Gesellschaften immer gegenübersteht.

Kardinal Dr. Gerhard Ludwig Müller kommentiert die heftige Kritik an Ratzingers Aufsatz aus den Reihen römisch-katholischer Theologen und deren Forderung nach „echter Erneuerung" so: „Man spricht von Erneuerung und Reform der Kirche und meint nur die Anpassung an die eigene Dekadenz."[21]

[21] Roland *Noé*: „Das sind Leute, die weder glauben noch denken". in: *kath.net 14.04.2019.http://www.kath.net/news/67624*

Von Büchern

Sigmund von Birken: Betuletum, hg. von Harmut Laufhütte in Zusammenarbeit mit Ralf Schuster, Teilband 1: Texte; Teilband 2: Anmerkungen, (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 4/I und 4/II, hrsg. von Klaus Garber, Ferdinand van Ingen, Hartmut Laufhütte und Johann Anselm Steiger), De Gruyter Verlag, Berlin/Boston 2017, ISBN 978-3-11-046429-0, LIX/XIX, 1318 S., 269,– €.

„Sigmund von Birken (1626-1681), Dichter, Literaturtheoretiker, Historiograph, Übersetzer, Redakteur, einer der produktivsten und wirkungsmächtigsten Autoren seiner Zeit im deutschen Sprachraum und zu Lebzeiten hochangesehen, ist, wie alle seine Kollegen, um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert der mit der Aufklärung einhergehenden Geschmacksrevolution zum Opfer gefallen.“[1] Obwohl er in aktuellen Gesangbüchern noch mit Liedern vertreten ist, findet er bis heute in Theologie und Kirche – anders als in der Germanistik – kaum die Aufmerksamkeit, die ihm gebührt[2]. Das erstaunt – ebenso wie bei der mit Birken freundschaftlich verbundenen Catharina Regina von Greiffenberg – umso mehr angesichts der heute verbreiteten Betonung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Beide hatten als Glaubensflüchtlinge (Birken aus Böhmen, von Greiffenberg aus Niederösterreich) Exil in Nürnberg gefunden. Beide sind exzellente Beispiele dafür, welche kulturprägende Kraft das orthodoxe Luthertum in seiner Blütezeit im 17. Jahrhundert weit über den „Stand“ der examinierten und ordinierten Theologenzunft hinaus entfaltete. Nestor der Birkenforschung ist mit dem Passauer Germanisten Hartmut Laufhütte ebenfalls ein Nichttheologe, der auch den vorliegenden Band herausgegeben hat. Dabei handelt es sich um im Verzeichnis des im Germanischen Nationalmuseum zu Nürnberg archivierten Birkennachlasses als „Epistulae, Programmata et Poemata“ aufgelistete lateinische Texte des Dichters, vor allem um Gedichte, Briefe und geistliche Betrachtungen, die also zumeist anderen Personen bzw. Werken gewidmet und übereignet worden waren und deren Nachschrift Birken in dieser Sammlung sozusagen für sich selber aufbewahrte.

Die Anlässe der Texte werden – soweit aufgrund der überlieferten Au-

---

1 Hartmut *Laufhütte*, Sigmund von Birken. Leben, Werk und Nachleben. Gesammelte Studien, Passau 2007, S. XI.

2 Vgl. als erste Annäherung: Armin *Wenz*, Sterbens- und Lebenskunst – Sigmund von Birken als lutherischer Erbauungsschriftsteller. Teil I: Ars moriendi (Die Sterbenskunst), in: Lutherische Beiträge 16, 2011, S. 140-165, sowie die Besprechung der Bände 5 und 7 aus der Gesamtausgabe der Birkenwerke in: Lutherische Beiträge 16, 2011, S. 191-195; Lutherische Beiträge 20, 2015, S. 195-200.

tobiographie Birkens, aufgrund von Hinweisen in seinen sonstigen Werken sowie von ebenfalls vorhandenen Briefwechseln möglich – rekonstruiert und detailliert im Kommentarband dokumentiert. Die aus den unterschiedlichen Anlässen sich ergebende Formenvielfalt poetischer und prosaischer Texte ist beeindruckend. Die jeweils von Birken verwendeten poetischen Versmaße werden vom Herausgeber durchweg angegeben. So gibt es Widmungsgedichte für Publikationen befreundeter Autoren, Gratulationsgedichte zu Hochzeiten oder Kindsgeburten, zu Promotionen, zu Dichterkrönungen (zu denen Birken wie jeder kaiserlich gekrönte poeta laureatus bevollmächtigt war) oder zu Aufnahmen in den Pegnesischen Blumenorden. Dieser frühneuzeitlichen Sprachgesellschaft stand Birken viele Jahre vor. Kurze Aphorismen nahm Birken in seine Sammlung auf, die er als Stammbucheintragungen verwendet hatte, wie sie die Studenten der damaligen Zeit nach Art eines Poesiealbums an ihren verschiedenen Studienorten sammelten. Die zahlreichen Briefe dokumentieren Birkens weit übers Fränkische hinausgehende Vernetzung bis hin nach Königsberg und ins Baltikum. Briefpartnerschaften im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel oder im Herzogtum Mecklenburg mit den jeweiligen Universitäten Helmstedt und Rostock verdanken sich biographischen Stationen im Leben des Dichters. Birken pflegte Verbindungen zu Theologen (wie Michael Walther, Daniel Wülfer, August Varenius, Johann Ernst Gerhard, Johann Michael Dillherr), Juristen und Medizinern nicht nur aus der der Reichsstadt Nürnberg zugeordneten Universität Altdorf, sondern aus zahlreichen weiteren höheren Lehranstalten im gesamten deutschsprachigen Raum. Zahlreiche Bürgermeister und Ratsherren fränkischer Städte durften sich ebenfalls über Gratulationsgedichte Birkens zu Amtseinführungen freuen, viele Honoratioren auch über seine poetischen Hochzeitsgratulationen. Andere suchten Trost in seinen Trauergedichten anläßlich des Heimgangs von Angehörigen (die in der Regel zusammen mit der Trauerpredigt des jeweiligen Pfarrers publiziert wurden), deren pünktliche Lieferung eine wichtige wirtschaftliche Grundlage des lange Zeit in prekären Verhältnissen lebenden Dichters darstellte (auch darüber geben diverse Texte Auskunft). Auch die zahlreichen Epigramme für in kleiner Auflage publizierte Porträts prominenter Persönlichkeiten zu bestimmen Anlässen waren Auftragsarbeiten, die Birken gern und zahlreich erledigte. Hinzu kamen die Epigramme für den dem Habsburger Kaiserhaus gewidmeten „Ehrenspiegel“.

Einblick bekommt man in einer Vielzahl der Briefe in Birkens Verwandtschaftsverhältnisse, insbesondere in die Beziehungen zu seinen beiden Brüdern Christian, der Pfarrer in Balgheim bei Nördlingen, und Johann Salomo, der Pfarrer in Kurland war. Auch in die Verhältnisse innerhalb des Pegnesischen Blumenordens ebenso wie in die Beziehung desselben etwa zur Fruchtbringenden Gesellschaft zu Köthen (deren Mitglied Birken ebenfalls war) erhält der Leser Einblick. Eine wichtige Rolle spielen in nicht wenigen Texten

des ersten Teiles der chronologisch angelegten Sammlung die Vorgänge um die Friedensfeierlichkeiten nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges. Diese hatten die Nürnberger Stadtgesellschaft deshalb intensiv beschäftigt, weil die Reichsstadt als Tagungsort der Nachfolgekonferenz zum Westfälischen Frieden 1649/50 diente. Ottavio Piccolomini, der Leiter der kaiserlichen Delegation bei dieser Konferenz, hatte Birken zur Erdichtung eines Friedensspiels berufen, das im Rahmen der Feierlichkeiten zur Aufführung gebracht wurde. Auch darüber hinaus geben zahlreiche Texte Zeugnis von den guten Beziehungen, die der lutherische Dichter – über Konfessionsgrenzen hinweg – zum habsburgischen Kaiserhaus pflegte, für das er ebenso eine monumentale Darstellung seiner Geschichte verfasste wie etwa für die Sächsischen und Brandenburgischen Herrscherhäuser. Zu diesen historischen Großwerken Birkens finden sich in den hier vorliegenden Texten ebenfalls immer wieder Hinweise.

Aus im engeren Sinne theologischer Sicht sind die zahlreichen Trauerbriefe und Trostgedichte Birkens zu würdigen, die zeigen, wie die Theologie der lutherischen Orthodoxie lebenspraktisch zur Anwendung gebracht wurde. Das gilt bis hin zur durch den Verlust eines Lieblingstieres verursachten Traurigkeit, ein Anlass, zu dem Birken in einem Fall ebenfalls ein Trostgedicht verfasst hat. In einer Zeit, in der – auch nach Ende des Krieges – der Tod bzw. der Verlust nahestehender Menschen durch Krankheit oder im Kindbett den Alltag prägte, erwartete man auch vom christlichen Dichter Trost aus den Quellen des Glaubens. Nicht nur bei Birken verdankte sich die konsolatorische Kraft seiner Texte neben der Lektüre der Schrift und dem Studium der Geschichte auch eigener Lebenserfahrung. Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die insgesamt sechs ausführlichen Sündenbekenntnisse, die Birken in seine Sammlung eingefügt hat (darüber, dass er selbst immer wieder beichtete, geben seine Tagebücher Aufschluss). In diesen spiegelt sich die ganze Fülle biblisch-lutherischer Sündentheologie wider und identifiziert sich der Dichter in ergreifender Sprache mit biblischen Exempeln bußfertiger Sünder. Hier findet man Anregungen für die Formulierung zeitgenössischer Beichtgebete.

Der vorliegende Band unterscheidet sich dadurch von Birkens meisten anderen Werken, dass die dokumentierten Texte nicht deutsch oder gemischtsprachig (Deutsch-Latein), sondern ausschließlich in lateinischer Sprache verfasst sind (mit wenigen hebräischen und griechischen Einsprengseln hier und da). Insofern kann man die Lektüre als Einübung in frühneuzeitliches Latein erproben. Da der Herausgeber freilich sämtliche lateinischen Zitate (auch die aus den kontexterhellenden Begleittexten) ins Deutsche übersetzt hat, kann auch der Nichtlateiner zumindest den Kommentarband mit Nutzen lesen. Wo Birken selbst seine Texte ins Deutsche gebracht hatte (z. T. dann jeweils andernorts publiziert), verzichtet Laufhütte auf eine eigene Übersetzung und dokumentiert statt dessen auch in solchen Fällen die auf Birken

zurückgehenden Textfassungen. Zur Lektüre zu empfehlen ist die Einleitung des Herausgebers, in der er die Rolle der lateinischen Sprache in der Frühen Neuzeit und in Birkens Werk als Medium der Kontaktvermittlung in der Gelehrtenkorrespondenz (auch bei Karrierefragen, die Birken lange Zeit beschäftigten), als Repräsentationsmedium (zur Ehrung Höherstehender) und als international verständliche Urkundensprache würdigt. Mit der Latinizität geht eine Fülle von Anspielungen auf Motive aus der antiken Mythologie und aus Texten zahlreicher antiker Autoren in Birkens Werk einher, die der heutige Leser ohne Hilfen nur schwer deuten kann. Auch hier leistet der Herausgeber unverzichtbare Dienste, indem er die Bedeutung der Namen und Motive unter Nachweis der Fundorte in den antiken Quellen offenlegt. Im geringeren Maße gilt das auch für die Aufnahme biblischer Motive. Auf diese Weise bekommt man Einblick in die stupende Bildung eines von Birken, dessen monumentales Werk insbesondere dank der immensen Forschungsleistung von Hartmut Laufhütte nunmehr nach und nach auch der kirchlich-theologischen Nachwelt zur Verfügung steht und der Erschließung harrt. Armin Wenz

Alberto Melloni (Hg.): Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517- 2017). Bände 1-3, De Gruyter Verlag, Berlin/Boston 2017, ISBN 978-3-11-049874-5, 1757 S., 299,- €.

Diese monumentale Sammlung mit Aufsätzen über den Reformator im Kontext seiner Zeit und seiner Wirkungsgeschichte gehört zu den Früchten des Reformationsjubiläums im Jahr 2017. Ihr Vorzug ist der internationale Charakter. Es ist bemerkenswert, wieviele Autoren aus der romanischen Welt sich mit Luther beschäftigen. Aus diesem Grund sind sehr viele Beiträge Übersetzungen aus dem Italienischen, dem Spanischen, dem Französischen (und dem Englischen). Auf eine formale Vereinheitlichung wurde allerdings verzichtet. So ist es nicht ganz nachvollziehbar, warum zwar die Aufsätze selbst ins Deutsche übersetzt wurden, bei sehr vielen Literaturzitaten etwa in italienischer oder spanischer Sprache aber auf Übersetzungen verzichtet wurde. Lutherzitate werden nicht durchgängig gemäß der WA nachgewiesen, sondern an vielen Stellen nach der „American Edition“. Ähnliches gilt für Zitate aus der Sekundärliteratur, die oft aus Übersetzungen deutscher Werke in andere Zielsprachen stammen und für die man den Nachweis gemäß den deutschen Grundtexten erwarten würde. Die Übersetzungen sind von unterschiedlicher Qualität, was den korrekten Gebrauch der deutschen Zielsprache betrifft.

Trotz dieser formalen Mängel (die sich im Kartenteil fortsetzen) ist das Werk eine Fundgrube, in dem viele Perlen zu finden sind. Das gilt schon für die glänzende Einführung des Herausgebers und italienischen Kirchenhistorikers Alberto Melloni. Unter dem Titel „Luther als Christ“ setzt er den in vielen weiteren Beiträgen durchgehaltenen Grundton, indem er den Reformator als „Christ und

Theologe(n)“ sehen lehrt, „der von der Kraft des Bibeltextes mitgerissen wird und seinen eigenen Weg des Seins im Glauben und als Gnade lebt, wobei er zu hohem Preis lernt, die kirchlichen Konventionen abzulehnen, die sich zwischen ihn selbst und das Evangelium drängen“ (S. 3). Auch wirkungsgeschichtlich müßten alle, die sich von ihrer Disziplin her Luther zuwenden, zur Kenntnis nehmen, dass Luthers Aufruf: „Habt das Wort lieb“ „ein tatsächliches Glaubensleben hervorgerufen hat“ (S. 4). So ruft Melloni in Erinnerung, dass es Luther und der nach ihm benannten Reformation stringent um die Heilsfrage gegangen ist, die bis ins Leibliche hinein relevant ist und die christliche Existenz ebenso wie die Kirche in einen notwendigen Konflikt führt, in dem es niemals darum geht, das eigene Leben zu retten, sondern „ein Leben als Geretteter, als Erlöster“ (S. 11), in der Freiheit und Gebundenheit des Christenmenschen zu führen. Nur so wird der kämpferische Charakter von Person und Lebenswerk Luthers und der ihm verbundenen Bewegung und Kirche sachgemäß wahrgenommen (und kann gegebenenfalls kriteriologisch auch gegen „unchristliche“, da in der Sünde begründete negative Komponenten derselben geltend gemacht werden). Klar und treffend formuliert Melloni: „Vom Blickwinkel des Flüchtigen aus, der angetrieben von einem Verlangen nach Erlösung, das ihn an Orte bringt, die kein anderer zu erreichen gewagt hatte, in die Lage des eingekesselten Menschen versetzt wurde, der nichts anderes tun kann, drückt Luther eine physische und verbale Aggressivität aus, die nicht sterilisiert werden sollte: Luther, der ‚Doktor‘ und nicht ‚Bruder‘ genannt werden wollte, verhandelt nicht, diskutiert nicht, plaudert nicht, toleriert nicht. Das Ganze im Namen einer unmittelbaren und befreienden Eloquenz des Bibelwortes und des Primats der Gnade, ohne die er nicht er selbst wäre. Das macht Luther unabdingbar für eine Welt, die sich mit Erasmus hätte begnügen können“ (S. 10). Und zur „Modernität“ Luthers liest man: „Nein, er bewegt sich nicht aus … sozialen Bedürfnissen heraus, auch wenn er sie verwendet; er schifft sich nicht auf philosophischen Karavellen ein, um zu den Kontinenten des Ichs zu reisen. Er unternimmt ganz einfach eine Reise durch das Evangelium, aus der ein neuartiger Gebrauch der Entscheidung, der Selbstverantwortung, des öffentlichen Lebens und der Politik erwächst“ (S. 14). Aus diesen Gründen aber ist der deutsche Reformator für den italienischen Historiker nicht erst wegen seiner Wirkungsgeschichte und seiner Antagonisten in Gestalt von Kaiser und Papst ein „Europäer“, ja eine globale Figur, denn: „Am Ende erhält Luther alles, was er haben wollte, nämlich die Möglichkeit, das Evangelium zu predigen, bis zu den äußersten Grenzen der Erde“ (S. 17). Insofern ist für Melloni die Monumentalität der Lutherforschung nicht überraschend, in deren globale Bibliothek sich die drei vorliegenden Bände einreihen. Luthers Werk entsteht „aus der Leidenschaft und aus der Gefahrensituation eines Menschen heraus …, dessen Schreibfeder zum Seismographen einer Gesamtlage wird, die auch die eigenen Bestrebungen übersteigt und ihn zwingt, den Seinen die dringende Notwendigkeit weiterzugeben; das nimmt seinen Schriften

allerdings nichts weg, sondern fügt ihnen jene evangelische Kraft hinzu, die immer noch wahrnehmbar ist“ (S. 20). Der Christ Luther wendet sich gegenläufig zu allen ökumenischen und antiökumenischen Verkürzungen seiner Botschaft immer noch an die Forschung und an die Kirchen mit einer Haltung, „die gleichzeitig öffentlich und innerlich ist: Luther ist nämlich nicht daran interessiert, innerhalb einer Menge von theologischen Positionen, mit denen zu wetteifern wäre oder die sich gegenseitig ergänzen sollten, einen Trend zu setzen, ob er nun einen Konflikt mit dem theologischen Mainstream bedeutet oder nicht. Er ist daran interessiert, alle Schlussfolgerungen zu ziehen aus der Intuition, die ihn dazu führte, die Kraft des Bibelworts im Glaubensakt zu entdecken. Er ist daran interessiert, ein Christ zu sein“ (S. 21). Zehn Rubriken sind’s, in denen sodann die Figur des Reformators eingezeichnet wird.

(1) Zunächst geht es unter der Überschrift „Einführungen“ um allgemeine Zugänge zu Luther und zur Reformation, ihr Verhältnis zum „Protestantismus“ (Paolo Ricca), zur „Gegenreformation“ in historiographischer Hinsicht (Wietse de Boer, mit einem Plädoyer für komparatistische Zugänge in der Geschichtsschreibung und für das „Konfessionalisierungsparadigma“), zum Tridentinum, das der kirchlichen Einheit dienen wollte und stattdessen die Spaltung verfestigte (Matteo Al Kalak), und zu mittelalterlichen Reformationsbemühungen (Christopher M. Bellitto). Wichtig sind die Ausführungen von Euan Cameron über Luthers Berufung auf die Vernunft vor dem Wormser Reichstag 1521, in der kein protomodernes Rationalitätsprinzip zu sehen ist, sondern vielmehr der Hinweis auf die Luther vertraute intellektuelle Selbstdisziplin, die er als Theologiestudent in Anwendung der artes liberales erlernt hatte. Wolf-Friedrich Schäufele geht der Frage nach, inwiefern von Luther als Kirchenvater gesprochen werden kann und worden ist. Theologisch, so meint er, „stehen der heutige Protestantismus und das heutige Luthertum den Positionen des Reformators meist eher fern“ (S. 124). Der römische Theologe Peter Manns, an den hier und in einigen anderen Beiträgen zu Recht erinnert wird, erkannte in Luther dagegen einen „Vater im Glauben“. Sergio Rostagno weist in einer gründlichen Untersuchung unter der Fragestellung „Was bleibt von Luther?“ darauf hin, dass die römischerseits immer wieder als Vorwurf unterstellte, im „Protestantismus“ oft als Errungenschaft gepriesene, von vorgegebenen Setzungen befreite autonome Subjektivierung des christlichen Glaubens sich mitnichten bei Luther selbst finden lässt oder sich auf ihn berufen kann. Dem steht Luthers radikale Christozentrik diametral entgegen[1], die den Menschen erst befreit von der Bekämpfung der eigenen Leere durch die Fixierung auf eigene Fähigkeiten und Qualitäten für die Zuwendung

[1] Vgl. S. 137: „Luther tadelt denjenigen, der in seinem Handeln den Beweis seines *eigenen* Christentums finden will. Aber die Beglaubigung des eigenen Christentums findet sich nur in der Bedeutung Jesu Christi und dem, was in seiner Person und durch sein Werk konkret geworden ist. Dieses Werk ist vollendet, es wäre wünschenswert und notwendig, dass es in den Handlungen seines Schülers eine *Folge* fände, aber diese Taten sind nicht seine *Vollendung*.“

zu Gott und zum Nächsten in Glaube und Liebe. Nicht das Werk des Menschen konstituiert seine Existenz, sondern das in Christus empfangene göttliche Wort.

(2) Die unter die Rubrik „Luthers Leben" eingeordneten Beiträge sind mehrheitlich der Theologie des Reformators gewidmet. So beleuchtet Jon Balserak „Das mittelalterliche Erbe Luthers". Hier sei neben der Kritik des Wittenberger Professors an der Scholastik insbesondere die Rezeption mittelalterlicher Arbeiten in seiner Exegese viel stärker zu gewichten, als es lange üblich war. Belsarek weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Luthers heute zu Recht kritisierten späteren Äußerungen zu den Juden „im Kontext der Zeit gelesen nicht besonders provokant erscheinen" (S. 160). Volker Leppin legt „Luthers mystische Wurzeln" in der mittelalterlichen Theologie offen und führt damit ein in ein von ihm besonders gründlich erforschtes Feld. Hier wird deutlich, dass die insbesondere durch Tauler und Bernhard sowie die vorreformatorische Hoheliedauslegung geprägte Linie der Passionsmystik von der reformatorischen Theologie nicht getrennt werden kann – ein Aspekt, der dann in der Hochphase der lutherischen Orthodoxie unzählige Früchte zeitigte. Auch in Franz Possets Beitrag über „Luthers Inspiratoren und Sympathisanten" leuchtet dieser Aspekt in Gestalt der Figur Johann von Staupitz' auf. Patrizio Foresta wiederholt die Argumente für die Nichthistorizität des Thesenanschlags („Geschichte eines Mythos") in einem Beitrag, der die neuesten Forschungsergebnisse hierzu nicht mehr rezipieren konnte. Richard Rex beleuchtet Luthers Beziehungen zu den Humanisten, Lother Vogel wendet sich der Rezeption vorreformatorischer Methodik in der Bibelauslegung Luthers in Gestalt schulmäßiger Anwendung philologischer Prinzipien zu. Silvana Nitti erläutert Luthers Stellung zur Obrigkeit und verwahrt sich gegen das Fehlurteil des italienischen Lutherbiographen Firpo, der diesen zum Nazi stilisiert habe. Weitere Beiträge von Bradley A. Peterson, Michele Lodone und Jonathan D. Trigg sind Luthers Stellung zum Mönchtum, zu Erasmus und den Kontroversen um Taufe und Abendmahl gewidmet. Reichsrechtliche und politische Aspekte dominieren in den Darstellungen von Christopher W. Clos („Der Reichstag zu Worms und das Heilige Römische Reich"), Ulrich Andreas Wien („Luthers Verhältnis zu Bauern und Fürsten"), Giampiero Brunelli („Das Heilige Römische Reich und seine Reichstage 1521-1546") und Marco Iacovella („Luther und die Religionsgespräche"). Abschließend dokumentiert Herman Selderhuis die Vorgänge vor und um Luthers Sterben in Eisleben.

(3) Die Rubrik „Reform und Reformatoren" umfasst Beiträge zu Luther und anderen Reformatoren, so von Günter Frank (Melanchthon), Herman Selderhuis (Calvin), Federico Zuliani (Zwingli), Günter Vogler (Thomas Müntzer), James Stayer (radikale Reformer wie Schwenckfeld), Peter Walter (noch einmal Erasmus). Wie Luthers Name in den Häretikerprozessen der Inquisition zum Etikett für alles und jedes Häretische missbraucht wurde, beleuchtet Lucio Biasiori.

(4) „Gesellschaftliche Debatten“ werden zunächst von Violet Soen in Gestalt eines Überblicks über den Weg vom Augsburger Interim bis zum Augsburger Vertrag (1548-1555) in den Blick genommen. Luise Schorn-Schütte schreibt über „Luther und die Politik“, Jörg Seiler über Luthers Austausch mit dem Deutschen Orden, der sich als Anwendung seiner theologischen Prinzipienlehre lesen lässt. Luthers Verhältnis zu den Frauen, zu den Juden, zu den Türken und zur Sexualität werden durch Kirsi Stjerna, Brooks Schramm, Roni Weinstein, Gregory J. Miller und Helmut Puff jeweils ansatzweise dargelegt.

(5) Die Beiträge über „Luthers Theologisches Erbe“ werden eröffnet durch Christophe Chalamets groben Überblick über die „Lutherische Scholastik“. Lesenswert ist Pierre Bühlers Beitrag zur „Kreuzestheologie“ bei Luther und deren Wirkungsgeschichte. Dass die Kreuzestheologie dann bis Hamann in Vergessenheit geraten sei, müsste anhand einer gründlichen Sichtung der Theologie der lutherischen Orthodoxie überprüft werden. Franko Motta zeichnet das „Lutherbild der katholischen Kontroverstheologie“ durch die Jahrhunderte nach. Antonio Gerace beleuchtet den Weg zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Vatikan. André Birmelé erläutert das theologische Selbstverständnis der lutherischen Kirchen, soweit sie sich zum LWB halten. Bei der Lektüre dieses Beitrags wird freilich auch so manche Gliedkirche des LWB sich wundern, was hier als lutherische Positionierung vertreten wird, etwa wenn es heißt, alle Gläubigen hätten Anteil am apostolischen Amt.

(6) Unter der Rubrik „Luther in der Ökumene“ zeichnet Patrizio Foresta den Weg römisch-katholischer Stellungnahmen zu Luther von der Pathologisierung zu faireren Annäherungen nach. Johannes Oeldemann widmet sich dem „Erbe Luthers“ und der „Tradition der Orthodoxen Kirche“. Hier erfährt man nicht nur etwas über die Arnoldshainer und Zagorsker Gespräche, sondern auch über eine zunehmende „Distanz“ in den „theologischen Grundprinzipien“: „Diese zeigt sich beispielsweise in den unterschiedlichen Positionen hinsichtlich der Frauenordination oder der kirchlichen Segnung homosexueller Paare. Der Streit über ethische Fragen erweist sich zunehmend als retardierendes Moment im Dialog“ (S. 859f). An dieser Stelle vermisst man ebenso wie bei Birmelé den Hinweis darauf, dass der Konflikt um die Grundprinzipien und ihre Anwendung auf die genannten Fragen sich quer durch die lutherischen Kirchen zieht, sowohl innerhalb des LWB als auch zwischen dem LWB und den Kirchen, die sich im International Lutheran Council (ILC) sammeln und zu denen immer mehr Kirchen stoßen, die im LWB aufgrund seiner radikalen Neuausrichtung weg von den reformatorischen Wurzeln an den Rand gedrängt oder mit Repressionen belegt werden. Auch Sarah Hinlicky Wilson thematisiert in ihrem Beitrag „Luthertum im ökumenischen Dialog“ die für diesen Dialog immens relevanten innerlutherischen Verwerfungen nicht, bezeichnet aber Kritiker der Union als „Ökumenismusgegner innerhalb der lutherischen Konfessionsfamilie“ (S. 883).

(7) Die Betrachtungen zur „Rezeption in Philosophie und Geschichte“ thematisieren Luther und die Reformation in ihrer Relation zur Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts (Giovanni Rota), zum Idealismus und Historismus (Fulvio Tessitore), zum Individualisierungsparadigma (Gabriella Cotta), zum Marxismus (Roland Boer), zum Kapitalismus (Jordan J. Ballor), zur römisch-katholischen Historiographie und Theologie (Günter Frank), zur protestantischen Historiographie und Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts (Thomas Hahn-Bruckart) und zum Dritten Reich (Heinrich Assel).

(8) Wie Luther bzw. die Reformation in Gedenkjubiläen, Baukunst, bildender Kunst, Film und Fernsehen ins Bild gesetzt wurde, ist Gegenstand einer eigenen Rubrik. Auch hier wird am Rande die Union thematisiert (Thomas Albert Howard) und Claus Harms als unverbesserlicher konfessioneller Lutheraner bezeichnet. Lesenswert sind die Beobachtungen von Marcin Wislocki zu den Auswirkungen der Reformation auf die Baukunst nicht nur im kirchlichen, sondern auch im städtischen Raum. Hier findet das „Biblische Haus“ zu Görlitz die Erwähnung, die es in diesem Kontext verdient.

(9) Der dritte Teilband ist neben den Abbildungen der Rubrik „Luther weltweit“ gewidmet. Auswahlweise geht es hier um Rezeptionsprozesse in Ungarn (Pál Áscs), Italien (Michela Catto), in der hispanischen Welt (Mariano Delgado), in Nordamerika (Christine Helmer), in Lateinamerika (Rady Roldán-Figueroa), Afrika (Judith Becker) und Indien (Daniel Jeyaraj). Korea, Japan, Taiwan, China und Australien bleiben außen vor. Christine Helmer betont die Dominanz von Schülern Werner Elerts im US-amerikanischen Luthertum des 20. Jahrhunderts und erwähnt die Ablehnung der Frauenordination in Lettland sowie in der Missouri und in der Wisconsin Synode. Auch Judith Becker geht in ihrem Beitrag auf den Streit um die Frauenordination (und um die Gemeinsame Erklärung) ein, der zwischen lutherischen Vertretern Afrikas und Europas ausgebrochen ist, wofür sie auf einen Aufsatz von Walter Obare in den Lutherischen Beiträgen verweist (Lutherische Beiträge 10, 2005, S. 43-51).

(10) Der dritte Band bietet jeweils eigenständige Bibliographien für jeden Aufsatz. Es folgt eine Chronologie der Schriften Martin Luthers, ein farbiger Kartenteil im Hochglanzdruck sowie eine Sammlung von 198 ganzseitigen Abbildungen. Hier werden Werke der bildenden Kunst, Altäre, Bekenntnisgemälde, Luthers Siegelring, Bibelillustrationen, Karikaturen, Flugblätter, Briefmarken, Bilder von repräsentativen Kirchbauten, Lutherdenkmälern, Einzelbilder aus Lutherfilmen und schließlich die Playmobilfigur dargeboten.

Alles in allem umreißen diese drei Bände ein komplexes Bild von Martin Luther und von der Reformation, das sich aus einer Unzahl von Teilbildern zusammensetzt. Überschneidungen mit dem von Albrecht Beutel besorgen Lutherhandbuch sind unübersehbar[2]. Dennoch ist gerade die Internationalität der Auto-

---

[2] Siehe unsere Besprechung in: Lutherische Beiträge 22, 2017, S. 267-269.

renschaft ein Vorzug dieser drei Bände. Was die Internationalität der Wirkung der Reformation betrifft, bleiben allerdings Lücken, wenn man ganz Europa und erst recht den gesamten Globus betrachtet. Was die Abbildung der heutigen Gestalt des weltweiten Luthertums betrifft, so dominiert die LWB-Perspektive und kommen kritische LWB-interne Perspektiven sowie ausserhalb des LWB vorhandene Sichtweisen nur durch zum Teil verzeichnende Fremddarstellungen in den Blick. Es wird sich zeigen, so der Herr seiner Kirche noch Zeit auf Erden gewährt, wie die innerkirchlichen Bruchlinien im Luthertum ebenso wie im römischen Katholizismus sich künftig auf das ökumenische Gespräch auswirken werden. Insofern bieten die vorliegenden Bände nicht nur viele Anknüpfungspunkte für die Vertiefung theologischer Einsichten, sondern auch offene Enden, deren weitere Entwicklung erst noch abzuwarten sein wird. Die Wirkung Luthers ist noch lange nicht abgeschlossen.

Armin Wenz

Theologische Fach- und Fremdwörter

Akzidentien = bezeichnet das nicht Wesentliche (das nicht Essentielle), das sich Verändernde – **Apodiktisch** = keinen Widerspruch duldend, unwiderleglich – **Epiklese =** Anrufung des Heiligen Geistes beim Abendmahl **– Epitaph** = Gedenktafel mit Inschrift für einen Verstorbenen – **Eschatologie** = die Lehre von den letzten Dingen – **Exegese** = Auslegung der Heiligen Schrift – **Hagiographie** = Erforschung und Beschreibung von Heiligenleben **– Hermeneutik** = Lehre von der Auslegung eines Textes – **Inhärenz** = das Innewohnen oder die Anhaftung – **Kasel** = liturgisches Gewand – **Konsubstantiation** = bezeichnet in der Abendmahlslehre die Gegenwart von Leib und Blut Jesu Christi in und mit Brot und Wein – **paränetisch** = ermahnend – **Patene =** liturgisches Gefäß für die Hostien – **Ubiquität** = Allgegenwart des Leibes Christi

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

Professor Dr.
Karl-Hermann Kandler

Enge Gasse 26
09599 Freiberg

Tiefste *Besinnung* auf die Abendmahlslehre der eigenen Kirche, wozu die demütige Prüfung derselben an der Schrift gehört, und freudige *Verkündigung* der erkannten Wahrheit an die ganze Christenheit: das sind die beiden unlösbar miteinander zusammenhängenden Aufgaben des Luthertums in der Frage des Abendmahls. **Hermann Sasse**

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

A. Pflock: Zur Wiedergewinnung der Krankensalbung für Kirche und Seelsorgepraxis

J. Junker: Nunc dimittis. Der Lobgesang des Simeon nach der Kommunion

B. Rehr: Um uns Menschen willen. Ein Diskussionsbeitrag zum derzeitigen Nebeneinander verschiedener Credo-Fassungen in der SELK

A. Grünhagen: Fromm und lutherisch – wie geht das?

Umschau:

J. Junker: Ein unmögliches Abendmahlslied

Rezensionen:

D. Michel-Schmidt: A. Grünhagen: Sonntag - Impulse für das Kirchenjahr

A. Wenz: J. Rist/C. Flor: Neues musikalisches Seelenparadies

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 Johann 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: € 30.– ($ 35.–), Studenten € 15.– ($ 20.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 8.–
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

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2020 ISSN 0949-880X 25. Jahrgang

Aufsätze:

A. Pflock:	Zur Wiedergewinnung der Krankensalbung für Kirche und Seelsorgepraxis.	71
J. Junker:	Nunc Dimittis. Der Lobgesang des Simeon nach der Kommunion	92
B. Rehr:	„Um uns Menschen willen“	106



Inhalt

Aufsätze:

A. Pflock: Zur Wiedergewinnung der Krankensalbung für Kirche und Seelsorgepraxis. 71

J. Junker: Nunc Dimittis. Der Lobgesang des Simeon nach der Kommunion 92

B. Rehr: „Um uns Menschen willen“ 106

Rezensionen:

D. Michel-Schmidt: A. Grünhagen, Sonntag – Impulse für das Kirchenjahr 126

A. Wenz: J. Rist/C. Flor, Neues Musikalisches Seelenparadies Neuen Testaments (1662) 128

T. Junker: Gert Kelter, Gott ist gegenwärtig 131

Zum Titelbild

Die doppelseitige Ikone aus dem 18. Jahrhundert (30,5 cm x 22,5, cm auf Holz) aus der „Sweti Georgi“ Kirche in Belowo, Bulgarien, zeigt uns die „Darstellung Jesu im Tempel“ oder auch „Mariae Reinigung“ nach Luk 2, 22-38. Links sehen wir Joseph mit den nach der Thora erforderlichen Opfergaben (s. 2Mose 13, 2.15: 3Mose 12, 6-8), mit zwei weißen Tauben. Zwischen ihm und der Mutter Jesu steht die Prophetin Hanna (Luk2, 36-38) und links hat der greise Simeon das Jesuskind auf den Armen und wird gleich seinen wunderbaren Lobgesang anstimmen, den die Kirche bis heute nicht vergessen hat: „Herr, nun lässt du deinen Diener in Frieden fahren, wie du gesagt hast; denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen…“. Gerade auch in dieser Nummer der LUTHERISCHEN BEITRÄGE behandeln wir dieses Nunc dimittis besonders. J.J.

Quelle heute: Nationalhistorisches Museum, Sofia, Bulgarien (Inv. No. kbn 1977); Foto: Johannes Junker

Andreas Pflock:

Zur Wiedergewinnung der Krankensalbung für Kirche und Seelsorgepraxis.

Über einige Facetten des Plädoyers von Gert Kelter

Einleitung

In einem kürzlich publizierten Aufsatz wird dafür plädiert, „die Krankensalbung für die lutherische Kirche und ihre Seelsorgepraxis wiederzugewinnen“.[1] Nach einem kurzen Einstieg wird zuerst die Thematik von Krankheit und Heilung im Neuen Testament behandelt (vgl. 208-214): In diesem Kontext wird auch auf Jak 5,13-16 als „die biblisch-neutestamentliche Kernstelle für das Thema ‚Krankensalbung‘“ (212) rekurriert. Ein nächster Abschnitt unter der Überschrift „Die Krankensalbung in der Geschichte der Kirche“ (214-227) bietet dann liturgie- und wirkungsgeschichtliche Ausführungen zur Krankensalbung und dem entsprechenden Text aus dem Jakobusbrief; die Diskussion um die Sakramentalität der Krankensalbung anhand von reformatorischen Stimmen wie Luther und Melanchthon sowie danach die Renaissance der Krankensalbung im 20. Jahrhundert sowohl im römisch-katholischen sowie im anglikanischen und lutherischen Konfessionsraum. Immer noch als Teil des gleichen Abschnitts folgen dann sowohl die Darlegung der Krankensalbung als seelsorgliche Chance (vgl. 219-220), der Krankensalbung als integraler Bestandteil einer an der Schrift maßnehmenden Kirche (vgl. 220-221) und eine Reihe von Differenzierungen und Klärungen: Bei diesen geht es um das Proprium der Krankensalbung, die Frage ihres Spenders und des zu verwendenden Öles sowie dann im Fazit sowohl um biblisch-theologisch-kirchliche Gründe und pastorale wie gesellschaftliche Gründe für „ein Nachdenken über die Wiedergewinnung der Krankensalbung in der lutherischen Kirche“ (225). Der Aufsatz endet mit einer doppelten Konkretion in Form eines vorläufigen liturgischen Entwurfs für die Krankensalbung (vgl. 227-228) und kirchenrechtlichen Überlegungen zum Spender der Krankensalbung unter dem Vorzeichen eines lutherischen Verständnisses der Krankensalbung als Benediktionshandlung (vg. 229-230). Die Wiedergewinnung der Krankensalbung soll laut dem Schlussplädoyer durch eine biblisch-theologische Definition, eine verbindliche liturgische Gestaltung und kirchenrechtliche Verankerung sowie mittels Integration in das plurale Spektrum der traditionellen Krankenseelsorgemittel realisiert werden (vgl. 230).

---

[1] Gert *Kelter,* „Ist jemand unter euch krank…“ Die Wiederentdeckung der Krankensalbung als seelsorgliche Chance, in: LuthBeitr 24 (4/2019), 207-230: 230. Die Seitenzahlen auf dieser Seite beziehen sich auf *Kelter.*

Nach diesem resümierenden Durchgang des Aufsatzes werden daraus zwei miteinander zusammenhängende Aspekte herausgegriffen und einer kritischen Würdigung unterzogen.[2] Bei diesen Aspekten handelt es sich einerseits um die Auslegung des Mikrotextes aus Jak 5 sowie andererseits um das Verständnis und den Vollzug der Krankensalbung: Die Praxis der Krankensalbung hängt auf das Engste mit Auffassung und Auslegung von Jak 5 zusammen. Aus diesem Grund werden in einem ersten Abschnitt ausgewählte exegetische Gesichtspunkte markiert, die direkt mit dem Verständnis von Jak 5 in Verbindung stehen. Ein zweiter Abschnitt fokussiert praktisch-theologische Gesichtspunkte und bietet Überlegungen zu einer liturgischen Form der Krankensalbung, die sich aus den vorhergehenden exegetischen Darlegungen speist.

Exegetische sowie praktisch-theologische Gesichtspunkte korrespondieren den beiden allgemein für theologisches Arbeiten zentralen Dimensionen von einerseits *Schriftgemäßheit*[3] der Lehre und andererseits *lebensweltlicher* Aufgeschlossenheit und *Verortung*.[4] Entsprechend wird auch im Aufsatz zur Wiedergewinnung der Krankensalbung als zentraler Bestandteil hervorgehoben, dem „Anspruch der lutherischen Kirche gerecht zu werden, in Lehre und Praxis umfänglich schriftgemäße Kirche zu sein.“[5] Neben der Argumentation anhand des Bibeltextes wird zudem die „Wiederentdeckung der Krankensalbung […] als seelsorgliche Chance“ apostrophiert: Anhand von lebensweltlichen Beobachtungen wird attestiert, dass der „Themenkomplex ‚Gesundheit-Krankheit-Heilung-Gebet‘ heute fast ausschließlich durch Sekten, sektenähnliche Gemeinschaften, Sondergemeinschaften, esoterisch-kommerzielle und teilweise sogar regelrecht kriminelle Guppen besetzt“ sei.[6] Wenngleich quantifizierende Urteile zur verbindlichen Auswertung mit statistischem Datenmaterial zu untermauern wären, wird anhand dieser Aussage die immense Relevanz deutlich, die diesem Themenkomplex zukommt. Diese

---

2 An dieser Stelle herzlichen Dank an Gert *Kelter*, der mich aufgrund einer Rückmeldung zu seinem Aufsatz ausdrücklich zu einer direkten Reaktion darauf ermunterte, um den angestossenen Diskurs weiter fortzuführen.

3 Bspw. Jürgen *Werbick,* Theologische Methodenlehre, Freiburg im Breisgau 2015, 289 zufolge hat „die Zeugnisverantwortung heute sich durch Schriftgemäßheit auszuweisen“.

4 Es müsse, so *Werbick,* a.a.O., 513 (Markierung im Original) „gelingen, in der je spezifischen Signatur der Zeit die Herausforderungen zu identifizieren, an denen die elementaren und ‚bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander‘ in ihrer zeitspezifischen Gestalt hörbar werden. Nur wenn die Kirche sich in hörbereiter Präsenz (vgl. Gaudium et spes 2) auf diese Frage einlässt, wird sie sachgerecht und Evangeliums-gerecht ihren Auftrag in der Welt wahrnehmen können.“

5 *Kelter,* a.a.O., 220. Neben der rhetorischen Frage a.a.O., 221 („Darf eine Kirche, die den Anspruch vertritt, schriftgemäß lehrende und praktizierende Kirche zu sein, ohne Not auf die Krankensalbung verzichten oder sie durch andere Handlungen ersetzen?“) formuliert er, a.a.O., 224: „Die Kirche tut, was in der Heiligen Schrift entsprechend geordnet ist und hält sich daran.“

6 Beide Zitate bei *Kelter,* a.a.O., 219.

Diskursfelder betreffen auch wesentliche Facetten der christlichen Identität und sind daher unbedingt wahr- und ernstzunehmen.[7] Eine Wiedergewinnung der Krankensalbung für den Bereich der christlichen Seelsorge kann daher produktive Effekte zeitigen, indem etwa die Lebensrealität von kranken Menschen noch mehr und besser berücksichtigt wird.[8] Insbesondere eine christliche Seelsorge im Krankenhauskontext bietet sich hier als Handlungsfeld an, auf dem Krankensalbung bereits erprobt und praktiziert wurde und wird.[9] *Seel*sorge im strikten Sinne wäre aus christlicher Perspektive dann um eine profilierte „*Leib*sorge" zu erweitern,[10] um ausgehend von einem möglichst holistischen Konzept dem einen Menschen in seinen vielen Facetten gerecht zu werden.[11]

Nach dieser skizzenhaften Kontextualisierung werden nun die o.g. exegetischen und praktisch-theologischen Gesichtspunkte erläutert: 1. Auf exegetischer Ebene wird vor allem der Frage nachgegangen, welche Akzente der Text in Jak 5 für die Themen um Krankheit und Heilung im christlichen Gemeindekontext bietet. 2. Anschließend wird für das praktisch-theologische Feld überprüft, wie sich die Interpretation dieser neutestamentlichen Kernstelle auf das Verständnis und den liturgischen Vollzug der Krankensalbung

---

7 Exemplarisch vgl. die Beiträge von Bernhard *Grom,* Kirche, Esoterik und alternative Heilungsansätze. Theologische Kriterien und Perspektiven, in: EZW-Texte 191 (2007), 82-98; Dietrich *Werner*, Mehr Offenheit und mehr Selbstbewusstsein im Dialog zwischen Kirche und alternativen Heilungsansätzen. Nachgedanken zur Tagung, a.a.O., 99-102 und die differenzierte Erklärung von Reinhard *Hempelmann*, Dietrich *Werner*, Harald *Lamprecht* und Ulrich Laepple, Christliche Identität, alternative Heilungsansätze und moderne Esoterik. Grundsätze zur Orientierung für Kirche und Gemeinde, a.a.O., 103-122.

8 So etwa skizziert in dem Beitrag von Peter *Zimmerling,* Gebet und Salbung für Kranke. Überlegungen zu einem neuen liturgischen Angebot der evangelischen Kirche, in: Praktische Theologie 37 (3/2002), 218-228.

9 Vgl. Krankensalbung als eine der Aufgaben des Seelsorgeteams am Klinikum Großhadern in München: Peter *Frör,* Seelsorge im Klinikum Großhadern. Selbstverständnis und Konzept, in: Themen der Seelsorge. Konferenz für Krankenhausseelsorge in der EKD 35 (Oktober 2001), 399-403: 401. Für Tony *Jung-Hankel*, Sabine *Hofäcker* und Harald *Richter*, Potentiale der Krankenhausseelsorge für die Entwicklung der Kirche, in: WzM 66 (6/2014), 614-619: 619 „ist [Krankenhausseelsorge] dezidiert Teil von Kirche und kein randständiger Sonderbereich". Entsprechend können sie a.a.O., 617 ihre ökumenischen Erfahrungen – u.a. zur „Akzeptanz der Krankensalbung" (ebd.) – teilen und profilieren Krankenhausseelsorge „im engen Kontakt zu Pflegekräften, Ärzten, Putzfrauen und Klinikleitungen" als verlässlichen und permanenten Akteur „in interdisziplinären Teams" (a.a.O., 616).

10 Die beiden Facetten von Leib- und Seelsorge als in dem einen Menschen zusammengehörige Dimensionen akzentuiert etwa Elisabeth *Moltmann-Wendel,* „… und den Menschen ein Wohlgefallen" oder Leibfeindlichkeit in der Kirche, in: EZW-Texte 183 (2006), 32-43: 39.

11 Dem trägt auch *Kelter,* a.a.O., 219 Rechnung: „Die Seelsorge hat immer den ganzen Menschen im Blick, ist Zuwendung zu einer Person." Zum anthropologischen Überblick vgl. den Band François-Xavier *Putallaz*, Bernard N. *Schumacher* (Hg.), Der Mensch und die Person, Darmstadt 2008 und für den Kontext von Krankheit und Gesundheit: Michael *Klessmann*, Was ist der Mensch – in Krankheit und Gesundheit? Anthropologische Ansätze verschiedener Krankheits- und Gesundheitsverständnisse, in: Evangelische Krankenhausseelsorge 33 (Oktober 1999), 396-410.

auswirkt. Zuletzt votiert 3. ein theologisches Schlussplädoyer für die differenzierte Rückbesinnung auf die christliche Krankensalbung als schriftgemäßes und kontextadäquates Gabemedium.

Exegetische Gesichtspunkte

Zu Recht erläutert G. Kelter die Bedeutung von Krankheit in der Antike, die häufig als soziale Desintegration fungierte, während in der christlichen Gemeinde für Arme und Kranke die Fürsorge prädominierte.[12] Mehr noch: Nicht nur Fürsorge, sondern auch die körperliche Gesundung ist Teil des christlichen Propriums, wie es sich etwa in patristischen Texten widerspiegelt:

> „Die Texte der Kirchenväter zeigen, daß sich das Bemühen um Heilung, wie es im Neuen Testament überliefert wird, unverändert fortsetzt. Für die griechische Philosophie, östliche Kulte, Gnostiker und Doketisten schien nur die Seele erlösungswert. Der Glaube an die Inkarnation in Jesus Christus, an seine leibliche Auferstehung und die Vorstellung der leibseelischen Einheit bilden in der Kirche die Grundlage für das Bemühen um das Wohl des ganzen Menschen."[13]

Vor diesem Hintergrund sind die verschiedenen Hinweise etwa von W. Härle und M. Josuttis auf die Leibbezogenheit der christlichen Heilsverkündigung klassisch und konsequent. So rehabilitiert Härle diese körperliche Dimension insbesondere aufgrund der Gabe zur Krankenheilung:

> „Daß das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur den Geist oder die Seele des Menschen bestimmt, sondern – von da aus – auch seinen Leib, und daß diese Auswirkungen heilenden Charakter haben können, erschließt sich in unserer Zeit allmählich wieder (wenn auch gegen Widerstand) als eine Einsicht, die lange belächelt, ignoriert oder in den Hintergrund gedrängt wurde."[14]

Und Josuttis liegt ebenfalls auf dieser Linie, wenn er in antidualistischer Pointe auf Heil und Heilung als zwei Nuancierungen christlicher Verkündigung hinweist: „[W]eil menschliches Dasein in dieser Schöpfung immer in der Einheit von Leib und Seele, von Seele und Leib gelebt wird, gehören

---

12 Vgl. *Kelter*, a.a.O., 212.

13 Ulrich *Fritsche,* Art. Heilung/Heilungen II. Kirchengeschichtlich/Ethisch/Praktisch-theologisch, in: TRE 14 (1985) 768-774: 768. Ebd. heißt es weiter (Markierung im Original): „In der Liturgie der Alten Kirche gibt es das Gebet mit Handauflegung, Salbung mit Öl, einfaches Gebet um Heilung, die Anrufung des Herrennamens, Fasten, Anblasen, Kreuzeszeichen, heiliges Wasser, Herrenmahl und Taufe – jeweils in Verbindung mit dem Bemühen um Heilung. […] Die Nähe der Heilungen zum gottesdienstlichen Geschehen ist eindeutig. Im Ordinationsformular für einen Bischof (oder Presbyter) gibt es die Bitte um die Gabe, alle Bande der Schlechtigkeit zu lösen, alle Krankheiten zu heilen und den Satan unter die Füße zu treten (Canones Hippolyti 3, vgl. 8 [PO 31,350f; vgl. 360f])."

14 Wilfried *Härle,* Dogmatik, Berlin/New York ^{3}2007, 380.

zur Heilsverkündigung immer auch Zeichen der Heilung."[15] – Diese Facetten dienen im Folgenden als Hintergrundfolie für die exegetischen Gesichtspunkte zum Mikrotext in Jak 5:

Bei der exegetischen Untersuchung wird vor allem auf zwei jüngere Arbeiten zum Jakobusbrief[16] Bezug genommen, wovon eine auch bei Kelter zitiert wird.[17] Kelter zählt anhand von Jak 5,13-16[18] mehrere thematische Überschneidungen mit dem Wirken Jesu und der Apostel auf (Gebet, Glaube, Wirken des [auferstandenen] Herrn, physische Zuwendung zum Kranken, Ölsalbung sowie Sündenbekenntnis und Vergebung).[19]

Die Orientierung am Jakobusbrief weist auf den lebensweltlich fast selbstverständlichen Umstand hin, dass auch in der christlichen Gemeinde Menschen erkranken. Gleichzeitig wird durch die Anweisung des Textes in Jak 5,14 zu einem konkreten Handeln des bzw. der Kranken aufgefordert: Neben dieser direkten Aufforderung an Kranke, die Ältesten der Gemeinde zu sich zu rufen, fungiert indirekt der Folgevers als textpragmatische Strategie, welche die Aufforderung aus 5,14 verstärkt.[20] Denn die dort artikulierten Verheißungen dienen wiederum der Motivation dazu, im Krankheitsfall um das presbyterale

---

15 Manfred *Josuttis,* Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh ^{2}2002, 230. Vgl. auch a.a.O., 231 die Erwähnung der Krankensalbungspraxis und den Hinweis auf den Beitrag W.J. *Hollenweger*, Nicht Privatsache, sondern Sache der Liturgie. Heil und Heilung als Gabe und Aufgabe der Gemeinde, in: WzM 41 (7/1989), 408-419.

16 Zum Jakobusbrief-Überblick vgl. Andreas *Pflock,* Art. Jakobusbrief, in: WiBiLex, Oktober 2019 (https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/50055/, letzter Zugriff am 5.11.2019). Etwa die Zuordnung von Jakobus-Autorschaft und Jak-Datierung „Ende des 1. Jahrhunderts" (*Kelter*, a.a.O., 212) wäre zu rekalibrieren. In der Apg-Datierung (vgl. a.a.O., 210 Anm. 13) analog hat sich Knut *Backhaus*, Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos, in: ZNW 108 (2/2017), 212-258 geäußert, der diverse Hypothesen evaluiert und für die relative Spädatierung (100-130 n. Chr.) plädiert.

17 Vgl. *Kelter,* a.a.O., 229 Anm. 68 den Hinweis auf Sigurd Kaiser, welchen ich in meinem Aufsatz nach der kürzeren und jüngeren Version ders., Krankheit und Heilung in Jak 5,13-18, in: G. *Thomas*/I. *Karle* (Hg.): Krankheitsdeutung in der Postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 213-226 zitieren werde. Bei der anderen Arbeit handelt es sich um die gebetstheologische Untersuchung zum Jakobusbrief von Adrian *Wypadlo*, Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten (Jak 5,16). Die Weisung zum Gebet im Jakobusbrief (fzb 110), Würzburg 2006.

18 Auf Gliederungsdiskussionen muss hier verzichtet werden. *Kaiser,* a.a.O., 218 plädiert mit Blick auf die verwendeten stilistischen Mittel und den Aufbau für die formale Einheit von Jak 5,13-18 sowie gegen eine „Zweiteilung der Perikope in die Abschnitte 5,13-15 und 5,16-20" (ebd.). Zwar sieht einerseits auch *Wypadlo*, a.a.O., 290-300 in Jak 5,13-18 eine gebetsparänetische Einheit (vgl. a.a.O., 290); doch andererseits bringt er starke Argumente für eine sprachlich markierte Zäsur zwischen 5,15.16: Dann wäre 5,15 noch Teil des presbyterialen und 5,16 Teil des reziproken Gebets als Akt der Gemeindesolidarität (vgl. a.a.O., 290-306).

19 Vgl. *Kelter,* a.a.O., 213.

20 So auch *Wypadlo,* a.a.O., 245: Jak 5,14f. seien „eminent handlungsmotivierend, wenngleich das Gebet im Krankheitsfall den πρεσβύτεροι vorbehalten bleibt. Die Frage nach der Ursache einer solchen markanten und makrokontextuell durchaus überraschenden Einschränkung des Gebets auf den Kreis der πρεσβύτεροι darf ‚amtstheologische' Erwägungen nicht von vornherein ausklammern."

Gebet zu bitten. Kelter schlussfolgert daher zu Recht: „Kranke bleiben Teil der Gemeinde und der Gemeinschaft. Ja – man nimmt sich ihrer sogar in besonderer Weise seelsorglich und auch gottesdienstlich-liturgisch-rituell an.“[21]
Vom Jakobusbrief allein lässt sich zum genaueren Verständnis dieser Ältesten der Gemeinde, die Krankensalbung und Glaubensgebet ausführen, gar nicht viel mehr sagen. Daher ist das Ausweichen auf andere neutestamentliche Texte nachvollziehbar: Kelter etwa rekurriert in seinem Aufsatz auf Apg 14,21-23 und verweist auf die dortige Presbytereinsetzungspraxis, um so intertextuell der Leerstelle in Jak 5 beizukommen. Anschließend folgert er, dass es sich bei den Presbytern in Jak 5,14 „nicht um irgendwelche ‚ältere Brüder und Schwestern‘ aus der Gemeinde, sondern um berufene und auf bestimmte Weise in ein Amt gesetzte ‚Amtsträger‘ handelte.“[22] In seiner Konkretion zum Spender der Krankensalbung lässt Kelter dem noch weitere Überlegungen folgen, welche auf einem lutherischen Verständnis der Krankensalbung als Benediktionshandlung basieren: Dem Jak 5-Befund würde Kelter „kirchenrechtlich dadurch Rechnung tragen, dass als ‚proprius minister‘ der Krankensalbung der Pastor/Pfarrer benannt wird und als weitere ‚improprii ministri‘ solche, die zu Diensten in der Kirche (ausgebildet), beauftragt und gesegnet wurden“[23].

Die Frage nach den Presbytern im Jakobusbrief wird schon bei S. Kaiser und A. Wypadlo unterschiedlich beantwortet: Kaiser sieht in ihnen „aktive, persönlich und geistlich reife und daher mit Vorbildcharakter behaftete Gemeindeglieder“.[24] Wypadlo akzentuiert stärker den besonderen Status der Presbyter, wie er sich auch vom Text in Jak 5,14-15 nachvollziehen lässt:[25]

- Es wirke angesichts vorheriger Gebetsthematisierungen überraschend, dass im Fall dieses Heilungsgeschehens das Gebet an eine bestimmte Personengrupe gebunden werde.[26]

---

21 *Kelter,* a.a.O., 212.

22 *Kelter,* a.a.O., 218. So auch *Wypadlo*, a.a.O., 251: Ihm zufolge müsse „festgestellt werden, dass Jak kein tieferes Interesse an der Institution der πρεσβύτεροι zeigt. Ihre Einführung wirkt geradezu technisch und setzt voraus, dass ihre Existenz eine Selbstverständlichkeit im Alltag der Gemeinde war […]“

23 *Kelter,* a.a.O., 229.

24 So das Kaiser-Zitat bei *Kelter,* a.a.O., 229. *Kaiser*, a.a.O., 221 sieht die Ältesten „auch in Jak 5 der Gemeinde als Vorbild in ihrem Bemühen um die Heilung ihrer Kranken.“ Auch laut *Wypadlo*, a.a.O., 274 hat „das Gebet der Presbyter Vorbildfunktion“, aber eben nicht als ob alle Gläubigen so an Kranken handelten, sondern „für das allgemeine Beten“ (Markierung AP). Hier manifestiert sich eine klare Differenz zu *Kaiser.*

25 Vgl. *Wypadlo,* a.a.O., 250-257.

26 Vgl. *Wypadlo*, a.a.O., 250. Er führt ebd. aus (Markierung im Original): „Subjekt des Gebets im Krankheitsfall sind vom Wortlaut betrachtet nicht der betroffene τις, nicht seine Angehörigen oder andere Gemeindeglieder, sondern ist ein Kollegium von Presbytern. Ausgehend von diesem Textbefund ist Vorsicht gegenüber einer undifferenzierten Rede von einer im Jak ausschließlich zu beobachtenden ‚Demokratisierung des Gebets‘ angeraten. […] Der zum allgemeinen Gebet auffordernde und an die Gesamtheit der Gemeindeglieder gerichtete Argumentationsduktus wird […] in 5,14f. in charakteristischer Weise verlassen und erst in V.16 wieder aufgenommen.”

- Die nur kurze Erwähnung der Presbyter sei der entfalteten *Gebets*thematik geschuldet und nicht „eine prinzipiell niedrige theologische Gewichtung" des Presbyterats.[27]
- Zudem seien es neben der Gebets- und Salbungsaufforderung vergleichsweise präzise Anweisungen für diesen Presbyterdienst am Kranken „mit der strikten Rückbindung dieses Geschehens an die Autorität des Herrn (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου)".[28]

Deutlicher ist vom Textbefund die Rolle und der Zustand des Kranken: Nach der durativen Einleitung mit Jak 5,13 bildet das presbyterale Gebet offenbar einen konkreten Spezialfall[29] des Gebets, was grammatikalisch hervorsticht. Wypadlo führt anhand der wichtigen Unterscheidung von intrapsychischem Unwohlsein in 5,13 und konkreter Krankheit in 5,14 aus:

> „Während in Jak 5,13 der intrapsychische Bereich im Vordergrund des Interesses steht, für den nach Jak die πρεσβύτεροι nicht zu rufen sind, so geht es in V.14f. nun um den objektiven Krankheitsfall, der als solcher – allein durch die nun vorliegende Zuständigkeit der πρεσβύτεροι – von V.13a und 14 zwei prinzipiell verschiedene ‚Dimensionen' des ‚Unwohlseins' ansprechen. Grammatisch ist hierbei auf den Wechsel der Tempora der Imperative in V.13 und 14 hinzuweisen, bei dem es zu einer Verschiebung von den durativen Imperativen im Präsens in V.13 hin zu den einen konkreten Krankheitsfall betreffenden Imperativen im Aorist in V.14 kommt."[30]

Aus verschiedenen Gründen ist davon auszugehen, dass hier (sehr) schwere körperliche Krankheit thematisiert wird. Das wird schon angesichts des notwendigen Herbeirufens der Presbyter durch den kranken Menschen klar: Der bzw. die Kranke ist darauf angewiesen, dass die Presbyter zu Besuch kommen. Zudem ist er bzw. sie offenbar bei Bewusstsein, diesen Ruf zu tätigen und anhand des Textes wird „nachhaltig betont, dass die Initiative zum Herbeirufen der Ältesten mit der Zielsetzung eines Glaubensgebets am Krankenbett *vom Kranken selbst ausgehen muss.*"[31] Dass hier – zumindest primär – von schwerer physischer Krankheit auszugehen sein wird, wird sowohl durch Kaiser als auch durch Wypadlo anhand eingehender semantischer Studien bestätigt:

---

[27] *Wypadlo,* a.a.O., 251.

[28] Ebd. Textlich ist dabei deutlich, dass dieses Handeln im Namen des Kyrios den Presbytern zuzuweisen ist.

[29] *Wypadlo,* a.a.O., 245 (Markierung im Original) erscheint der Vorschlag am plausibelsten, in Jak 5,l4f. „ein Exemplum zur Wirkmacht des Gebets zu erkennen: Nicht die Presbyter, die Krankheit oder die Ölsalbung sind Skopoi der vorgetragenen Gedanken, sondern die Wirkmächtigkeit des christlichen Gebets. Am speziellen Gebet der πρεσβύτεροι soll die grundsätzliche Wirkmacht des Gebets abgelesen werden."

[30] *Wypadlo*, a.a.O., 246 Anm. 183.

[31] *Wypadlo,* a.a.O., 248 (Markierung im Original). Durch die semantische Ambiguität des Herbeirufens könnte laut *Wypadlo*, a.a.O, 249 der Text zudem „auf das ‚Recht' des erkrankten τις anspielen, im Falle seiner Erkrankung das beschriebene presbyterale Salbungsgebet zu empfangen."

Kaisers Beitrag nähert sich einer Lösung mit Hilfe der linguistischen Methode und kann auf dieser Basis an den richtungsweisenden Ansatz von D.J. Moo anknüpfen. Bei Kaiser steht die philologische Untersuchung des in Jak 5,13-18 verwendeten Krankheits- und Heilungsvokabulars im Vordergrund und liefert Resultate mit sehr hohem Evidenzgrad: Nicht nur entsprechen die semantischen Spektren der verwendeten Verben „dem in der Antike wie auch im NT üblichen Sprachgebrauch zur *eindeutigen* Darstellung *körperlicher* Erkrankung bzw. ihrer Heilung", sondern es lasse sich vor diesem Hintergrund sogar zeigen: „Eine Verwendung im Sinne einer seelischen Aufrichtung wie von vielen Auslegern angenommen, ist für die gesamte Wortgruppe *nicht* belegt, und ein Verständnis im Sinne der eschatologischen Auferstehung setzt entweder eine Näherbestimmung oder einen eindeutigen Kontext voraus."[32] Als ein besonderes Verdienst der Arbeit Kaisers kann das Resultat gelten, dass die Wendung σῴζειν τὸν κάμνοντα „einen bislang nicht erkannten Terminus technicus sowohl in der antiken Medizin als auch im alltäglichen Sprachgebrauch darstellt, der die Heilung einer ernsthaften, zumeist lebensbedrohlichen Erkrankung beschreibt."[33]

Schon H. Frankemölle konstatierte einen „beklagenswerten Trend zu einer immer größeren Spiritualisierung, die das leibhaftige Heil übersieht".[34] Dieser Trend bestand – und besteht, etwa in Kelters Beitrag – darin, σώσει und ἐγερεῖ in Jak 5,15 in einer eschatologischen Sinnrichtung zu interpretieren, so dass nicht mehr körperliche Heilung, sondern „auf das ‚Seelenheil' der betroffenen Person" gezielt werde.[35] Auch bei Kelter scheint sich dieser Trend abzuzeichnen:

So ist bereits folgende Terminologie zur Wirksamkeit des Heiligen Geistes fast ausschließlich ‚geistlich' bzw. ‚un-körperlich' konnotiert und wird explizit mit der neutestamentlichen Salbung in Zusammenhang gebracht: „Nicht zuletzt steht der Begriff der (Öl-)Salbung insbesondere im NT aber auch im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist. *Der Heilige Geist schafft, wirkt und*

---

[32] Beide Zitate bei *Kaiser*, a.a.O., 219 (Markierungen im Original).

[33] Ebd. Analog wird *Wypadlo,* a.a.O., 246-247 zufolge „an physische Krankheit, wenigstens jedoch an eine derartige Kraftlosigkeit zu denken sein, die einer ernsthaften Erkrankung äquivalent ist, da sie den Betroffenen gleichsam niederstreckt. Die zweifellos vorhandene Polysemie der Wortfamilie ἀσθενής […] wird durch die Wiederaufnahme des ἀσθενεῖ durch das partizipiale Objekt τὸν κάμνοντα in V.15 unmissverständlich zugunsten einer ernsthaften Erkrankung entschieden […]"

[34] So zitiert bei *Wypadlo,* a.a.O., 275.

[35] Ebd. Vgl. a.a.O., 282-289 zur Interrelation von Heilung und Sündenvergebung, die sich schon wegen der erwähnten Sündenvergebung in Jak 5,15 nahelegen. Zu Recht betont er textadäquat, dass „die Wirkkraft des Gebets nicht einseitig auf die Sündenthematik fokussiert [wird]" (a.a.O., 289). Die menschliche Ganzheitlichkeit, die *Kelter,* a.a.O., 219 hervorhebt, wird also schon durch die Textstelle in Jak 5,15 erfasst: „Die Heilung […] beschränkt sich demnach nicht auf rein somatische Funktionen, sondern ‚drängt' hin zu einem an Leib und Seele genesenen Menschen." (*Wypadlo*, a.a.O., 286).

stärkt den rettenden Glauben, verleiht geistliche Erkenntnis, stärkt, kräftigt, baut auf, tröstet.“[36] Stärker noch zeigt sich dann im späteren Verlauf dieser Trend anhand des manifesten Heilungsverständnisses von Jak 5: Dort werde „die Wirkung des Glaubensgebetes, der Sündenvergebung und der Salbung mit Öl als Hilfe und Aufrichtung beschrieben.“[37] Diese terminologische Mehrdeutigkeit wird dann allerdings reduziert und nicht weiter verfolgt, wenn es heißt: „körperliche Heilung, […] wunderbares Verschwinden der Krankheit ist hier offenbar nicht im Blick“; und: Die Handlung der Krankensalbung, die in Jak 5 beschrieben wird, scheine „nicht als Therapeutikum oder Pharmakon zur Heilung konkret-körperlicher Erkrankungen verstanden worden zu sein, sondern als Mittel zur (Glaubens-)Stärkung, als Hilfe weniger zur Heilung als vielmehr zum Heil.“[38]

Aus diesem Vorverständnis resultiert dann eine aus meiner Sicht fragwürdige Unterscheidung „zwischen dem Handeln der Apostel und dem Handeln der Kirche und ihrer Diener, zwischen den (Wunder-)Heilungen der Apostel, die zeichenhaft das Gekommensein des Reiches Gottes und seines Christus dokumentieren und der Seelsorge an Kranken in der Frühzeit der Kirche“.[39] Diese Unterscheidung wird schon durch die einleitenden Vorbemerkungen dieser exegetischen Gesichtspunkte und noch mehr durch diese selbst korrigiert: So kann etwa Wypadlo seine Ausführungen zu den Effekten des presbyteralen Gebetes dahingehend resümieren, dass eine Auffassung von konkreter körperlicher Heilung für eine isolierende Interpretation von Jak 5,14f. durchaus ausreichend und naheliegend ist, wenngleich das verwendete Vokabular noch auf weitere Sinndimensionen hindeute.[40] Diese semantische Polyvalenz ist durchaus nachvollziehbar, spricht allerdings immer noch gegen die oben dargestellte Ablehnung konkret-körperlicher Heilung. Anders gesagt: Eine Semantikanalyse von Jak 5,15 legt nahe, nicht von einem inkompatiblen ‚entweder (körperliche Heilung) – oder (geistliches Heil)‘ auszugehen, sondern die Tiefenstruktur des Textes dahingehend wahrzunehmen, dass sich hier ein gesamtbiblisches ‚sowohl – als auch‘ manifestiert. Eine o.g. spiritualisierende Tendenz[41] bei der

---

[36] *Kelter,* a.a.O., 214 (Markierung AP).

[37] *Kelter,* a.a.O., 221.

[38] Beide Zitate bei *Kelter,* a.a.O., 221.

[39] *Kelter,* a.a.O., 221-222.

[40] „Bei einer isolierenden Interpretation von Jak 5,14f. ist eine rein therapeutisch-medizinische Deutung der mit den Futura σώσει und ἐγερεῖ angezeigten ‚Effekte‘ des presbyteralen Gebets durchaus suffizient. Dennoch befriedigt eine solche Beschränkung aufgrund der von Jak 5,15 ausgehenden semantischen Linien nicht völlig. […] Im jakobeischen Verständnis hat demnach die somatische Heilung des Kranken immer mehr als eine rein medizinische Dimension inne.“ (*Wypadlo,* a.a.O., 281). Ausführlich zu diesen Effekten vgl. a.a.O., 275-282.

[41] Die Ursachen für eine solche Spiritualisierung werden individuell variieren. Wenn Frankemölle attestiert, dass eine solche „das leibhaftige Heil übersieht“ (so zitiert bei *Wypadlo,* a.a.O., 275), dann deuten sich in einem solchen Übersehen grundsätzliche soteriologische Missverständnisse bzw. Reduktionismen an.

Auslegung von Jak 5,14-15 resultiert folglich aus einer einseitigen Wahrnehmung des Textes.[42]

Dass die leibliche Dimension des Heils nicht nur in der Jakobusbriefinterpretation vorkommt, zeigt etwa E. Schockenhoff mit Rekurs auf die Heilungswunder Jesu:

> „In den Heilungswundern Jesu manifestiert sich der Anspruch einer Sendung, die auf eine Neuschaffung der gesamten Schöpfung zielt. Gerade in ihrer für den modernen Leser oft anstößig wirkenden Konkretheit stellen die neutestamentlichen Krankenheilungen daher ein massives Gegengewicht gegen alle Tendenzen zur Spiritualisierung des Evangeliums dar, die dessen rettende Macht auf eine jenseitige Vertröstung oder auf ein nur innerseelisch erfahrbares Wandlungsgeschehen reduzieren wollen.“[43]

So scheint nach der Analyse von Jak 5,14-15 sowie seiner Wirkungsgeschichte[44] eine Gefahr eher in der Tendenz zu bestehen, diese Textstelle mit einer einseitigen, spiritualisierenden Deutung auszulegen. Als Auslegungsalternative zu dieser Deutung steht eine verheißungsstarke Kombination aus körperlicher Heilung und Sündenvergebung im Raum, welche die Grunddimensionen biblischen Heils adäquat repräsentiert. Kelters Befürchtung einer „Umdeutung der Krankensalbung in ein Mirakel“, wodurch „die falsche Er-

---

[42] Klemens *Richter,* „Ist einer von euch krank…“. Krankensalbungen in der frühen Kirche, in: BiKi 43 (1/1988), 13-16 (= LS 44 [1993], 92-95) hielt schon unter Rückgriff auf Dibelius fest: „Beide Verben [= sozein und egeirein, AP] müssen ‚die in derartigen Verbindungen technischen Bedeutungen haben: ›heilen‹ und ›aufstehen lassen‹. Sie sind also nicht … auf Rettung zum Heil und Auferstehung zu beziehen. Die Ältesten sind ja nicht zu einem Sterbenden, sondern zu einen [sic!] Kranken gerufen worden; also ist kein Grund vorhanden, jene Verben anders zu erklären, als wie sie in ähnlichem Zusammenhang gedeutet werden müssen.“ (a.a.O., 13-14). Dieser Ausschluss der Mehrdeutigkeit findet sich so auch noch bei *Kaiser*, a.a.O., 219 (Markierung im Original): „Eine Doppelbedeutung des Heilungsvokabulars im medizinischen und geistlich-soteriologischen oder psychologischen Sinn ist aus sprachlicher und demzufolge auch aus kontextueller Sicht nicht zu rechtfertigen.“ Durch *Wypadlo*, a.a.O., 275-282 wird m.E. diese Einseitigkeit ebenso wie die eines Ausschlusses körperlicher Heilung überwunden und ausdifferenziert.

[43] Eberhard *Schockenhoff,* Krankheit – Gesundheit – Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht (Topos plus Taschenbücher Band 406), Regensburg 2001, 101. Vgl. allgemein a.a.O., 86-127 zu seinen lesenswerten Ausführungen über Krankheit und Heilung im Neuen Testament. Zum Verständnis von Heil in dogmatischer Hinsicht vgl. Martin *Seils*, Art. Heil und Erlösung IV. Dogmatisch, in: TRE 14 (1985), 622-637.

[44] Zur Wirkungsgeschichte des Mikrotextes Jak 5,13-18 notiert *Kaiser,* a.a.O., 214: Obwohl er „die einzige (explizite) ntl. Anweisung zur innergemeindlichen Krankenheilung darstellt, hat sie in der Exegese bislang nur sehr wenig Aufmerksamkeit erhalten. Der Grund hierfür dürfte nicht nur das geringe Interesse der ntl. Exegese am Jakobusbrief sein, sondern vor allem die Herausforderung einer deutlichen Heilungsverheißung.“ Ulrich B. *Müller*, Art. Krankheit III. Neues Testament, in: TRE 19 (1990), 684-686: 685f. notiert zu dieser Krankenheilung: „Im Unterschied zu I Kor 12,9-10 ist es in Jak 5,13-15 bereits Aufgabe kirchlicher Amtsträger, der Presbyter, Kranke zu heilen. Gebet und Ölsalbung sind die Mittel […] Wenn die Ölsalbung ‚unter Anrufung des Herrn‘, ja in seiner Kraft erfolgt […] soll nur deutlich werden, daß letztlich der Herr selbst den Kranken aufrichten wird (Jak 5,15). Die Ölsalbung gilt nicht als ‚letzte Ölung‘ eines Todkranken, sondern dient der Gesundung.“

wartung geschürt würde, die Krankensalbung sei ein Heilmittel“[45] erweist sich damit tragischerweise selbst – zumindest in der Tendenz – als eine Umdeutung. Durch ein biblisch fundiertes und differenziertes soteriologisches Verständnis, nach welchem für Jak 5 *sowohl* primär körperliche Heilung *als auch* daneben geistliches Heil im Blick sind, wird Einseitigkeiten in beide Richtungen entgegengewirkt.

Dass im Fall einer körperlichen Besserung oder Heilung die Gefahr besteht, „die Person, die die Krankensalbung gespendet hat, zu mystifizieren“[46] mag im Einzelfall im Erleben solcher Phänomene nicht auszuschließen sein, aber gilt m.E. analog zu anderen schriftgemäßen Handlungen *vice et loco Christi*, etwa Predigt oder Absolution. Allerdings gilt auch hier zur Prävention: Ein biblisch fundiertes Verständnis kann solche Irrtümer korrigieren. So bietet konkret der Mikrotext aus Jak 5,14-15 die dafür nötigen Mittel. Denn den dort genannten Presbytern, die zu dem bzw. der Kranken gerufen werden, wird aufgetragen, ihre Handlungen „im Namen des Herrn“ (Jak 5,14: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου) zu vollziehen und der verheißungsvolle Folgevers bestätigt „und aufrichten wird ihn der Herr“ (5,15: καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος). Die konkrete Orientierung am biblischen Text wird also eventuellen Missverständnissen – etwa der Identifizierung des Presbyters mit seinem Kyrios – oder gravierenderen Sünden – wie der Verehrung des Presbyters anstelle seines Gottes – einen Riegel vorschieben.

Ähnlich wird einer realen bzw. zu befürchtenden „Gefahr eines magischen Missverständnisses beim Gebrauch von Öl“[47] zu begegnen sein: Eine schriftgemäße Bezeugung der Krankensalbung wird sich darauf berufen, dass diese Handlung mit Öl und in Kombination mit dem Glaubensgebet der Presbyter dem Text der Bibel gemäß geschieht. Dieses Handeln im Glauben und Gehorsam unter Berufung auf die Schrift ist hinreichend und kann ggf. aufkommende magische Missverständnisse kurieren. Wie bei der zuletzt thematisierten Gefahr ist auch hier die Besinnung auf den in diesem Geschehen handelnden Kyrios eine Hilfe.[48]

---

[45] Beide Zitate bei *Kelter,* a.a.O., 222.

[46] Ebd.

[47] *Kelter,* a.a.O., 224; vgl. analog a.a.O., 225. Entsprechend der Stiftungsgemäßheit der Elemente bei Taufe und Abendmahl erfordert eine Schriftgemäßheit bei der Krankensalbung das semantisch unstrittige Olivenöl.

[48] Ähnlich auch etwa *Wypadlo,* a.a.O., 270: „Als eigentliche Heilungsinstanz in Jak 5,14f. erscheint somit der Kyrios Jesus Christus, der jedoch als solcher in einem untrennbaren Kommunikationsverhältnis mit Gott-Vater steht, sodass beide gemeinsam in die über die Institution der Presbyter vermittelte Heilssorge für die Kranken eintreten.“ Vgl. zum Konnex von Theologie und Christologie in Jak 5,14f. a.a.O., 258-270. Zudem: „Das Gebet ist dann wirksam, d.h. es hat die in V.15 benannten ‚Effekte‘, wenn es in der Kraft und Autorität des Herrn Jesus Christus erfolgt, in dem Maß wie auch die Praxis des Salbungsgebets in Kontinuität zur Heilungspraxis des irdischen Jesus erfolgt. Christus selbst ist demnach die eigentliche Heilungsinstanz der in V.15 angesprochenen Heilung, wie diese ein Zeichen der Gegenwart des erhöhten Herrn in der jakobeischen Gemeinde ist.“ (a.a.O., 274-275; Markierung AP).

Neben dieser schriftbasierten Strategie wäre zudem an eine ökumenische Vernetzung zu denken: Wie Kelter zu Recht hervorhebt, kommen wir „nicht umhin festzuhalten, dass sich dieser ‚Ritus' [= die Krankensalbung, AP] sowohl in der West- als übrigens auch in der Ostkirche durchgängig nachweisen lässt".[49] Eine ökumenische Orientierung zu diesem Themenfeld könnte dazu beitragen, die Erfahrungen anderer christlicher Konfessionen wahrzunehmen und daraus zu lernen. So wären dann ost- wie westkirchliche[50] Erfahrungen zu befragen, ob o.g. Gefahren in der seelsorglichen und liturgischen Praxis tatsächlich vorkommen und wie ihnen ggf. begegnet werden kann.

2. Praktisch-theologische Gesichtspunkte

Am Ende der exegetischen Betrachtungen führte die ökumenische Orientierung direkt auf das Feld der – liturgischen und seelsorglichen – Praxis. Ein Beitrag von G. Brüske weist eine ähnliche Vernetzung auf in der Frage nach dem theologischen Ort der Krankensalbung in biblischer sowie in liturgietheologischer Perspektive.[51] Gegen Ende ihres Aufsatzes illustriert sie diese Perspektiven am Beispiel des Gebets zur Salbung in der orthodoxen Feier der Krankensalbung:

> „Wo also ist der theologische Ort der Krankensalbung? In biblischer Perspektive ist es die Basileia-Botschaft Jesu. Sie setzt das heilende Handeln Jahwes ohne jede Vorleistung der Menschen fort. In liturgietheologischer Perspektive ist der Ort der Krankensalbung das Pascha-Mysterium von Tod und Auferstehung. Das **Gebet zur Salbung in der orthodoxen Feier der Krankensalbung** verbindet das heilende Wirken Jesu und das Pascha-Mysterium mit dem (schon atl. bezeugten) Handeln des Vaters als Arzt: *‚Heiliger Vater, Arzt unserer Seelen und Leiber, Du sandtest Deinen einziggeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, der alle Krankheit heilt und vom Tode erlöst, heile auch … Denn Du bist die Quelle der Heilungen …'*."[52]

Mit diesem Einstieg wurde direkt das Feld der praktischen Theologie betreten. Hier werden die Reflexionen u.a. der liturgischen Praxis verortet. Kelter sieht die Krankensalbung als ein probates Mittel im Spektrum der Krankenseelsorge: Sie sei „dort, wo der Empfang insbesondere des Hl. Abendmahles nicht möglich ist, eine

---

[49] *Kelter,* a.a.O., 220.

[50] Lehrreich aus dem westkirchlichen Raum sind zum Thema Krankensalbung z.B. die Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Karl *Lehmann*/Wolfhart *Pannenberg* (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (DiKi 4/I), Freiburg im Breisgau/Göttingen 1986, 133-140.

[51] Vgl. Gunda *Brüske,* „Es werde, Herr, dieses Öl ein Öl der Freude". Versuch einer biblischen Grundlegung der Krankensalbung, in: dies./Anke *Haendler-Kläsener* (Hg.), Oleum Laetitiae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, Münster 2003, 333-351. Vgl. grundlegend Beate *Jakob*/Ulrich *Laepple*, Gesundheit, Heilung und Spiritualität. Heilende Dienste in der Kirche, Diakonie und weltweiter Ökumene, Neukirchen-Vluyn 2014.

[52] *Brüske,* a.a.O., 350-351 (Markierungen AP).

adäquate Form einer entfalteten Segens- und Gebetshandlung."[53] Den Hintergrund dieser Überlegungen bilden mögliche seelsorgliche Extremfälle, in denen etwa Abendmahlsempfang oder Beichte des bzw. der Kranken nicht mehr möglich sind. Kelter fragt daher im Rahmen von Krankenseelsorge:

> „Welche Möglichkeiten bleiben dann aber der ‚Kirche des Wortes' im Blick auf vor- oder unterbewusst (subconscient) empfangbare, haptisch-physisch wahrnehmbare kirchliche Handlungen in der Seelsorge am Menschen, die aufgrund von Bewusstseins- oder Geistesbeeinträchtigungen nicht (mehr) zugänglich für seelsorgliches Handeln sind, das entspr. rational-consciente Fähigkeiten beim Empfänger voraussetzt und erfordert?"[54]

Als eine solche „haptisch-physisch wahrnehmbare kirchliche Handlung" an Menschen in der Seelsorge bleiben außerhalb der Krankensalbung noch Gesten wie die Handauflegung und das Kreuzzeichen.[55] Ohne hier Für und Wider einer Krankensalbung an solchen Menschen zu diskutieren, die nicht (mehr) zur Bitte um diese Salbung – und ggf. zur Beichte – in der Lage sind,[56] soll angemerkt werden, dass gerade eine ‚Kirche des Wortes' auch Handeln am zumindest scheinbar nicht mehr bewusst-empfänglichen Menschen in Form von Zuspruch, Verkündigung, Gesängen oder Gebeten nicht für ungeeignet halten muss: Insbesondere aus pastoraltheologischer Perspektive ist die Reichweite des sicht- bzw. hörbaren Wortes immer noch weiter, als es menschliche Wahrnehmung von aussen erwarten mag.[57]

Für die konkrete liturgische Feier legt Kelter gegen Ende seines Beitrags einen vorläufigen Entwurf für die Krankensalbung vor, welcher auf Grundlage

---

[53] *Kelter, a.a.O., 227.*

[54] Ebd.

[55] Zu Gesten in der frühen Kirche vgl. oben Anm. 14. Vgl. zur Handauflegung den kurzen Beitrag von Klaus *Thomas,* Handauflegen?, in: Wilhelm *Pressel* (Hg.), Vom Umgang mit Kranken, Stuttgart 1962, 213-217. Adolf *Köberle*, Wunderheilung und Glaubensheilung, a.a.O., 100-104: 102 spricht sich gegen den Irrtum der Begrenzung solcher Phänomene auf die Zeit der frühen Kirche aus (so aber z.B. Joh. *Calvin*, Inst. IV 19,18).

[56] Aufgrund des exegetischen Befundes könnte zumindest als Regelfall angenommen werden, dass der bzw. die Kranke in der Lage ist, um diesen Dienst der Krankensalbung zu bitten. Zum Empfänger der Krankensalbung vgl. Anton *Ziegenaus*, Der Empfänger der Krankensalbung, in: Anna *Egler*/ Wilhelm *Rees* (Hg.), Dienst an Glaube und Recht. Festschrift für Georg May zum 80. Geburtstag, Berlin 2006, 709-719.

[57] Hier kann etwa gelten, was Ulrich H.J. *Körtner,* Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen (APTh 61), Göttingen 2010, 179 (Markierung im Original) zum Zuspruch im Seelsorgekontext markiert: „Auch wenn wir also, mit Albert Schweitzer gesprochen, anderen Menschen den Sinn ihres Lebens nicht deuten oder durch unsere Deutungsleistung schaffen können, besteht doch der Auftrag der Seelsorge darin, dem anderen vom Evangelium her den Sinn seines fragmentarischen Lebens als Verheißung (promissio) zuzusprechen. Zwischen Deutung als Interpretationsleistung des Subjekts und Zuspruch von Lebenssinn – auch gegen allen Augenschein – besteht ein qualitativer Unterschied." Zum weiterführenden Begriff der (etwa: poimenischen) Präsenz vgl. Lydia *Kossatz*, Zeichen im System. Eine ästhetische Poimenik in systemtheoretischer und semiotischer Perspektive (PThW 20), Berlin/Boston 2017, 479-533.

der VELKD-Ordnung für die Krankensalbung („Dienst am Kranken“) sowie der Krankensalbung für römisch-katholische Diözesen im deutschen Sprachraum erstellt wurde:[58] Dieser liturgische Entwurf wird hier nicht in Gänze diskutiert, da er insgesamt von seiner Form und Struktur zustimmungsfähig erscheint.[59] Stattdessen werden auf der Grundlage obiger exegetischer Gesichtspunkte die Spende*formeln* in diesem Entwurf kritisch diskutiert und danach ein alternatives Beispiel für eine liturgische Form der Krankensalbung zitiert.

In dem erwähnten Entwurf wird unterschieden zwischen der Salbung bei einer bzw. einem Kranken einerseits (im Folgenden als A-Formel bezeichnet) sowie der Salbung bei einer bzw. einem Schwerkranken oder Sterbenden andererseits (im Folgenden als B-Formel bezeichnet):
Die *A-Formel* lautet: „N.N., du wirst gesegnet und gesalbt mit Öl im Namen unseres Herrn Jesus Christus. Er stehe Dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes. […] Der Herr, der dich von der Sünde befreit hat, richte dich auf durch die heilende Macht seiner Liebe.“[60]

Die *B-Formel* wiederum lautet: „N.N., du wirst gesegnet und gesalbt mit Öl im Namen unseres Herrn Jesus Christus. Er erbarme sich deiner. Er sei dir gnädig und nehme dich auf in sein ewiges Reich.“[61] Im zweiten Fall bei der Salbung eines bzw. einer Schwerkranken / Sterbenden erfolgt der liturgische Hinweis, dass sich nach dieser Handlung der Valetsegen anschließen könne.[62]

Zur kritischen Diskussion gehört hier einerseits die Frage, ob eine solche B-Formel mit dem Zuspruch der ‚Aufnahme in das ewige Reich‘ für die Handlung der Krankensalbung noch als *mediumsadäquat*[63] bezeichnet werden kann.

---

58 Vgl. *Kelter,* a.a.O., 227-228.

59 Zur Frage des Spenders der Krankensalbung vgl. dabei besonders oben die Ausführungen von *Wypadlo,* a.a.O., 250-257. Zum üblicherweise in diesem Kontext thematisierten Brief von Innozenz I. im Jahr 416 n. Chr., den auch *Kelter*, a.a.O., 222 u.ö. erwähnt, vgl. Anton *Ziegenaus*, Der Spender der Krankensalbung. Zur Interpretation von Can. 1003 § 1, in: Wilhelm *Rees* (Hg.), Recht in Kirche und Staat. Joseph Listl zum 75. Geburtstag, Berlin 2004, 543-550: 549f.

60 *Kelter,* a.a.O., 228. Aufgrund des Ziels der inhaltlichen Diskussion der Salbungsformel sind die einzelnen liturgischen Anweisungen zu Gesten und gesalbten Körperteilen hier ausgespart worden.

61 Ebd.

62 Vgl. ebd.

63 Den „Grundsatz der Mediumsadäquatheit“ im Kontext situationsverändernder Sprachandlungen erwähnt z.B. Werner *Wolf,* Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst. Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem illusionsstörenden Erzählen (Buchreihe Anglia 32), Tübingen 1993, 170. Der Begriff der ‚Illusionsbildung‘ aus Literatur- und Kulturtheorie scheint mir als rezeptionsästhetische Facette aus Sicht des kranken Menschen relevant zu sein (vgl. ders., Art. Illusionsbildung, in: Ansgar *Nünning* [Hg.], Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart/Weimar 52013, 328-329). Als Überblick zur Sprechakttheorie vgl. Franz *Norman*, Die Sprechakttheorie nach Austin und Searle. Äußerungen als Handlung, Hamburg 2014. Zur Mediumsadäquatheit im Kontext der jüngeren Intermedialitätstheorie vgl. die Hinweise bei Johanne *Mohs*, Materialgerechte Medialität, in: Thomas *Strässle* u.a. (Hg.), Das Zusammenspiel der Materialien in den Künsten. Theorien – Praktiken – Perspektiven, Bielefeld 2013, 239-261: 239.

Denn sowohl die Formel als auch die liturgische Anweisung des optional anschließenden Valetsegens erinnern nur zu sehr an einen Vollzug als Letzte Ölung. Hier wird stattdessen um der liturgischen Eindeutigkeit willen sowie um der Zielsetzung der Krankensalbung zur Heilung willen dafür zu plädieren sein, die beiden Handlungsbereiche von einerseits Krankensalbung und andererseits Sterbebegleitung bzw. Valetsegen nicht zu vermischen.[64] Auch aus Sicht des kranken Menschen wäre zu diskutieren, ob eine solche Vermischung nicht gerade kontraintuitive Effekte hervorrufen würde.

Andererseits wäre angesichts der oben herausgearbeiteten spiritualisierenden Tendenz beim Verständnis der Krankensalbung schon auf *exegetischer* Ebene infrage zu stellen, ob denn ein liturgisches Formular als völlig *textadäquat* bezeichnet werden kann, wenn es den Zuspruch anhand von Formulierungen wie dem ‚Beistand der Kraft des Heiligen Geistes' oder dem ‚Aufrichten durch die heilende Macht seiner Liebe' artikuliert. Dabei sollen diese Formulierungen hier nicht als falsch dargestellt werden, aber sie scheinen m.E. vor dem oben dargelegten exegetischen Hintergrund weder das volle Potenzial der biblischen Basis auszuschöpfen, noch scheint mir für den deutschen Sprachgebrauch eine liturgisch notwendige sprachliche Präzision und Unmissverständlichkeit gegeben. So könnte – insbesondere bei einem tendenziell vorherrschenden spiritualisierenden Verständnis der Krankensalbung und ihrer Effekte – sowohl der ‚Beistand der Kraft des Heiligen Geistes' als auch das ‚Aufrichten durch die heilende Macht seiner Liebe' rein geistlich-eschatologisch aufgefasst werden. Diese Facette *kann*, wie oben dargelegt, Teil des Krankensalbungsgeschehens sein, aber zentral steht angesichts körperlicher Erkrankung analog körperliche Heilung[65] im Vordergrund und sollte sich auch entsprechend adäquat in der liturgischen Form wiederfinden.[66]

Als eine vorfindliche Alternative wird im Folgenden eine liturgische Form präsentiert, in welcher einerseits der Aspekt der körperlichen Heilung deutli-

---

[64] Dabei ist mir bewusst, dass hier die Diskussion zur (In-)Kompatibilität von Krankensalbung und Letzter Ölung geführt werden müsste. Für eine inklusive sakramentale Ausdifferenzierung votiert etwa Gisbert *Greshake,* Letzte Ölung oder Krankensalbung? Plädoyer für eine differenziertere Theorie und Praxis, in: GuL 56 (1983), 119-136.

[65] Vor dem Hintergrund der exegetischen Ergebnisse bleibt unverständlich, wieso etwa Herbert *Vorgrimler,* Art. Krankensalbung, in: TRE 19 (1990), 664-669: 665 (Markierung AP) ein Wundergeschehen in der Krankensalbung kategorisch ausschließen kann: „Von der Symbolhandlung der Ölsalbung wird das ganzheitlich gesehene Heil des Menschen erhofft. Die Erhörung der Fürbitte steht bei Gott allein; im Text gibt es keine Anhaltspunkte, das Ganze als Wunderheilung zu verstehen."

[66] Hier könnte der Hinweis von Christian *Grethlein,* Art. Benediktionen und Krankensalbung, in: Hans-Christoph *Schmidt-Lauber* u.a. (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen ^{3}2003, 551-574: 572 zur ‚kultischen Effizienz' angebracht werden: „Kultische Effizienz ist als ‚Praxis der Hoffnung' keine selbstbestimmte Manipulation des Stofflichen, sondern ‚Ausübung von Dienst, der sich darauf beschränkt, die Gestalt zu sein, in der und durch die hindurch eine andere Macht, die des Göttlichen, ihr Werk vollbringt' […]."

cher – und daher adäquater – zum Ausdruck kommt und andererseits differenziert die Facetten des biblischen Heilsverständnisses beibehalten werden. Zugleich wird die komplexe Balance zwischen schriftgemäßem Maßnehmen und einer entsprechenden exegetisch fundierten formularischen Applikation auf der einen Seite sowie auf der anderen Seite dem theologischen Vorbehalt, dass Gott immer größer ist, sinnvoll gewahrt. Denn bei den Formulierungen der Liturgie angesichts des Verheißungspotenzials von Jak 5,15 inhaltlich-substanzielle Abstriche zu machen, wäre ebenso inakzeptabel wie nicht in diesem Potenzial enthaltene Heilungszusprüche oder Automatismen trotzdem zu behaupten:[67] So sehr einerseits Tendenzen eines Heilungs*automatismus* durch die liturgische Form verhindert werden sollten, darf nichtsdestoweniger die formularische Artikulation andererseits ihre Verpflichtung auf Schriftgemäßheit nicht verlieren. Das impliziert im Kontext einer Liturgie der Krankensalbung, dass glaubensmotivierende Formulierungen ebenso wie die Facetten biblischen Heils passend zum Ausdruck gebracht werden.[68] Gemäß des Textes in Jak 5 wäre dies zentral und einerseits körperliche Heilung sowie andererseits geistliche Genesung, etwa in Form von Sündenvergebung. Als beispielhaft für eine solche liturgische Form der Krankensalbung dient hier „Die Liturgie sowie die anderen Gottesdienste der Kirche“:[69]

In „Die Liturgie sowie die anderen Gottesdienste der Kirche“ finden sich neben den allgemeinen Ordnungen der sonntäglichen und täglichen Dienste

---

[67] Als ‚Heilungszuspruch‘ verstehe ich etwa Redeweisen wie „Sei geheilt!“. ‚Automatismen‘ wären die Festlegung Gottes, was theologisch wie liturgisch abzulehnen ist. Zur Automatisierung und Funktionalisierung von Ritualen infolge eines magischen Verständnisses vgl. Sabine *Soffner,* Wenn Gott uns berührt. Gebet und Salbung am Krankenbett (Theologisches Seminar Adelshofen 8), München 2015, 81-83. Dabei bleibt das Verheißungspotenzial von Jak 5,15 bestehen und könnte daher die Frage evozieren, wie das quantifizierende Postulat bei *Kelter*, a.a.O., 230 zustande kommt: „Wo Gebet, Segen, Vergebungszuspruch und Salbung auch körperlich-zeitliche Heilung zur Folge hat, ist und bleibt dies ein seltenes Wunder Gottes.“

[68] Ähnlich auch *Grethlein,* a.a.O., 572 für den Kontext von Heilungsgottesdiensten: „Der schroffe Widerspruch gegen die Krankheit als dem Willen des lebensspendenden Gottes widerstreitend und die demütige Hinnahme von Krankheit als von Gott kommende Aufgabe bilden die beiden Extreme, innerhalb derer Christen gemeinsam um Heilung ihrer Kranken bitten. Angesichts dieser unauflösbaren, bereits in der unterschiedlichen Beurteilung von Krankheit in der Bibel angelegten Spannung empfiehlt es sich, in Heilungsgottesdiensten auf bewährte liturgische Formen zurückzugreifen. ‚Je strenger die Liturgie, desto einfacher wird es für die Menschen, sich darin wohlzufühlen‘ (Hollenweger 1989, 411; vgl. die ausgeführte Liturgie eines Heilungsgottesdienstes bei dems. 1988, 28-33).“

[69] Die Liturgie sowie die anderen Gottesdienste der Kirche, Siegen 1985 (Druck und Versand Hermann *Meier* Nachf.: Fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe 1939). Einen sehr kurzen Überblick zu diesem Gottesdienst-, Gesang- und Glaubensbuch bzw. Katechismus aus dem Kontext katholisch-apostolischer Gemeinden gibt Johann *Hafner,* Katholisch-apostolische Gemeinde, in: ders. u.a. (Hg.), Glaube in Potsdam. Band I: Religiöse, spirituelle und weltanschauliche Gemeinschaften. Beschreibung und Analysen, Baden-Baden 2018, 362-365: 364. Zu dieser ökumenischen Bewegung vgl. als kurzen, immer noch sinnvollen, Überblick zur Orientierung: Larry *Christenson* (Übersetzerin: Katharina *Hölscher*), Eine Botschaft an die charismatische Bewegung (Edel-Taschenbücher 30), Marburg an der Lahn 1974.

(S. 1-122), den besonderen Stücken für heilige Zeiten und Tage (S. 123-252) und den Ordnungen der heiligen Eucharistie usw. bei besonderen Veranlassungen (S. 253-288) die Ordnungen für die gelegentlichen kirchlichen Handlungen, wozu auch die Krankensalbung gezählt wird (S. 289-516).[70] „Die Ordnung der Salbung der Kranken" (a.a.O., 486-493) wird hier nicht vollständig im Wortlaut wiedergegeben, sondern in ihrer Struktur präsentiert. Explizit und ausführlich werden jedoch diejenigen Gebete bzw. liturgischen Anweisungen und Gesten präsentiert, welche sich als liturgische Alternative zu dem oben dargestellten Entwurf einer lutherischen Liturgie für die Krankensalbung eignen und dem biblischen Befund insbesondere von Jak 5,14-15 korrespondieren. Dabei stehen bei der Krankensalbung in „Die Liturgie sowie die anderen Gottesdienste der Kirche" beide o.g. Facetten biblischen Heils nebeneinander und werden als wichtig und zusammengehörig angesehen:

- *Friedensgruß* mit *Segensbitte* und *Segensspendung*;
- *Bittgebet* mit *Kyrie* und anschließendes *Vaterunser*;
- Fakultative *Beichtmöglichkeit* für den Kranken, falls noch nicht im Vorfeld geschehen;
- *Sündenbekenntnis* (gesprochen vom Hirten im Namen des Kranken);
- *Absolution* (durch den Ältesten unter Handauflegung);
- Fakultative *Lesung* von Psalm 38;
- *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, welches der Kranke nachspricht bzw. im Fall zu großer Schwäche vorgetragen bekommt und mit verbaler oder nonverbaler Zustimmung diesen Glauben bestätigt;
- *Bittgebet*: „O HErr Gott, der Du uns in Deinem heiligen Worte belehret hast: Ist jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde und lasse sie über ihn beten und ihn salben mit Öl in dem Namen des HErrn, und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der HErr wird ihn aufrichten, und so er Sünden gethan, werden sie ihm vergeben sein –: blicke herab, wir bitten Dich, auf diesen Deinen Knecht – [oder: Deine Magd u.s.f.], der Dich anruft in seiner Not, und bringe sein Leben wieder herauf von den Thoren des Todes. [Hilf, o HErr, wir bitten Dich, seinem Schmachten, stille seine Angst, treibe von ihm weg alle Herzens- und Leibesschmerzen, und gewähre ihm nach Deinem großen Erbarmen Genesung und Gesundheit für Seele und Leib.] Verleihe, daß er durch die Salbung, die wir, Deine unwürdigen Diener, [auf sein Verlangen] ihm erteilen, von seiner gegenwärtigen Krankheit gerettet werde. Und gleichwie wir seinen

---

[70] Des Weiteren folgen auf die Liturgie und anderen Dienste (S. 1-516) als Teil des Buches der Katechismus in neuer Seitenzählung (S. I-XVI) mit 63 Fragen und Antworten zum christlichen Glauben; der komplette Psalter in neuer Seitenzählung (S. 1-170) sowie – ebenfalls mit neuer Seitenzählung – ein Hymnologium mit einer Auswahl von 342 geistlichen Gesängen zum kirchlichen und häuslichen Gebrauch. Die Feier der Krankensalbung findet sich in der Liturgie, a.a.O., 486-493: „Die Ordnung der Salbung der Kranken".

Leib mit dem Öle berühren, welches zur Salbung der Kranken in Deinem heiligsten Namen geweihet ist: [– oder: geweihet wird, s.u.] so laß ihn durch die unsichtbare Kraft und Wirkung des Heiligen Geistes von aller Schwachheit des Leibes und Unreinheit des Geistes gereinigt werden, auf daß er Deiner Kirche erhalten und geheiligt und gestärkt werde, Deinen Willen zu thun alle Tage, die Du seinem Leben auf Erden noch zulegen wirst; durch Jesum Christum, unsern HErrn."[71];

- Fakultatives *Gebet zur* Ölweihe, falls wegen der Dringlichkeit des Falls nicht in der Kirche geweihtes Öl zur Stelle war;
- *Salbung* des Kranken an Haupt oder Stirn, ggf. auf Verlangen am leidenden Körperteil (bei Frauen durch Diakonisse) durch anwesende Älteste und *Spendeformel*: „In dem Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes: wir salben dich mit diesem geweiheten Öl und flehen auf dich herab die Barmherzigkeit unseres Gottes, daß alle Pein, Krankheit und Schwachheit von deinem Leibe weiche, und deine Seele los werde von aller Verderbnis und Macht der Sünde."[72]
- *Zuspruch*:[73] „Der allmächtige Gott, der durch Seinen Sohn Jesum Christum unsere Gebrechen heilet und unsere Sünden vergibt: erbarme sich über dich; Er schenke dir die Vergebung aller deiner Sünden. Er heile und befreie dich von allem Übel Leibes und der Seele und belebe dich durch die Gnade Seines Gesalbten", und danach: „Der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, gewähre Dir [sic!] in dieser heiligen Salbung und zur Antwort auf unsere Gebete durch Seinen Heiligen Geist Reinigung und Stärkung für Seele und Geist, und Genesung und völlige Gesundheit für deinen Leib."[74];
- *Abschlussgebet*: „O HErr, unser Gott, der Du der Arzt unserer Seelen und unserer Leiber bist, der Du schlägest und auch wieder heilest, der Du den Geringen aufrichtest aus dem Staube und erhöhest den Armen aus dem Kot: wir bitten, Du wollest erbarmend ansehen Deinen Knecht [oder: Deine Magd u.s.f.], der nach Deiner Ordnung zu Dir kommt und im Glauben den Segen erneueten Lebens von Deiner Hand suchet. Der Du den Hiskia in seiner Seelenangst und Todesgefahr erhöret und Deinen Sohn Jesum Christum gesandt hast, um unsere Krankheiten zu tragen und unsere Schmerzen auf Sich zu nehmen: um desselben Jesu Christi, unseres HErrn, willen erbarme Dich über diesen Deinen Knecht und laß ihn Deine

---

71 *Liturgie,* a.a.O., 489-490. Die Schriftgröße bei den Zitaten wurde dem Kontext dieses Aufsatzes angepasst.

72 *Liturgie,* a.a.O., 491 (die Kursivierung im Original wurde entfernt [AP]).

73 Die liturgischen Anweisungen zur Handauflegung und der Aufteilung der Gebete werden hier und auch bereits früher schon deshalb unerwähnt gelassen, um die Länge der Präsentation nicht zu überstrapazieren. Zudem setzt die Verteilung die (Kenntnis der) Struktur von den katholisch-apostolischen Gemeinden voraus.

74 Beide in *Liturgie,* a.a.O., 491.

heilvolle Kraft und Wirkung erfahren an Leib, Seele und Geist. In Deine Hände befehlen wir ihn; Deinem Erbarmen und Schutze vertrauen wir die Erhaltung seiner Seele und seines Leibes, Dir, seinem treuen Schöpfer und barmherzigen Heiland. Und Dir, o Vater, mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste geben wir alle Ehre und Herrlichkeit in Ewigkeit“ und anschließend: „Allbarmherziger Gott, der Du nach Deiner großen Erbarmung die Sünden derer hinwegtust, die sie wahrhaft bereuen, und ihrer nimmermehr gedenkest: blicke mit Deinem gnädigen Auge auf diesen Deinen Knecht – [oder: Deine Magd u.s.f.], der Deine Vergebung von Herzen begehret hat. Du wolltest in ihm erneuern, o liebreicher Vater, was irgend durch die Schwachheit seines Fleisches oder durch die List und Gewalt des Teufels verfallen oder verderbet war, und auch dieses kranke Glied in der Gemeinschaft Deiner heiligen Kirche bewahren und erhalten und mit Deinem göttlichen, lebendig machenden Geiste immerdar stärken, so daß er Dir treulich dienen möge bis zum ewigen Leben; durch Jesum Christum, unsern HErrn , der da lebet und regieret mit Dir in der Einheit desselbigen Geistes, Ein Gott, in Ewigkeit.“[75]

- *Segen*: „Gott der Vater segne dich; Gott der Sohn heile dich; Gott der Heilige Geist heilige dich. Er richte auf deinen Leib, errette deine Seele und leuchte in dein Herz. Der Gott des Friedens heilige dich durch und durch; Er behalte deinen Geist ganz samt der Seele und dem Leib unsträflich auf die Zukunft unseres HErrn Jesu Christi.“[76]

3. Theologisches Schlussplädoyer

Sowohl die exegetischen als auch die praktisch-theologischen Gesichtspunkte sollten dem Ziel dienen, für die differenzierte Rückbesinnung auf die christliche Krankensalbung als schriftgemäßes und kontextadäquates Gabemedium zu plädieren. Insbesondere die Schriftgemäßheit dieser Handlung hat bereits Kelter deutlich markiert: „Die Kirche tut, was in der Heiligen Schrift entsprechend geordnet ist und hält sich daran.“[77] Als sekundäre Argumente können, dem biblischen Zeugnis nachgeordnet, auch die Traditionsbezeugung außerhalb der Bibel sowie die ökumenische Praxis ins Feld geführt werden.[78] Anhand der Exegese von Jak 5,14-15 ließ sich zeigen, dass hier primär körperliche Erkrankung und analog dazu körperliche Heilung im Blick sind. Gleichzeitig wurde

---

[75] Beide Gebete in *Liturgie,* a.a.O., 492.

[76] *Liturgie,* a.a.O., 493. Laut dieser Ordnung ebd. kann fakultativ die Spendung der Kommunion anschließen.

[77] *Kelter,* a.a.O., 224.

[78] Vgl. so bei *Kelter,* a.a.O., 225. Er nennt ebd. zusätzlich die „Chance einer gleichzeitigen Erneuerung der Einzelbeichte“, was sich sowohl vom Text in Jak 5,14f. her begründen als auch durch Kelters eigenen Erfahrungen eines signifikanten Ansteigens der Einzelbeichtefrequenz im Kontext der Krankensalbung stützen lässt (vgl. a.a.O., 225-226).

deutlich, dass die somatische Heilung des oder der Kranken aufgrund des Textes zwar den Hauptakzent bildet, dass aber dieser somatischen Heilung „immer mehr als eine rein medizinische Dimension" innewohnt und sich folglich ausdifferenziert „hin zu einem an Leib und Seele genesenen Menschen."[79] Diese beiden Dimensionen hat ein an diesem exegetischen Befund maßnehmendes liturgisches Formular adäquat zu berücksichtigen.

Zudem wird durch eine solche liturgische Handlung „der Mensch in seiner Ganzheitlichkeit, auch in seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit, angesprochen."[80] Dieses Angesprochensein korrespondiert dem Zuspruch und der Verheißung der Krankensalbung: Ihr Verheißungspotenzial, wie es oben besonders in Auslegung von Jak 5,15 illustriert wurde, impliziert einerseits vor allem die Gabe körperlicher Heilung sowie andererseits die Gabe gnädiger Vergebung.[81] Nach S. Wenger werde in Jak 5,15 auf diese Gaben als Ergebnis des Gebetes motivierend hingewiesen:

> „Die εὐχὴ τῆς πίστεως wird in doppelter Hinsicht – und zwar ohne dass Jakobus explizit weitere Bedingungen oder Klauseln erwähnen würde – beantwortet werden: Zum einen wird der Kranke geheilt und vom κύριος in all seinen körperlichen Funktionen wieder zurecht gebracht: zum anderen werden dem Kranken, falls es notwendig sein sollte, begangene Sünden vergeben werden. Damit erscheint Gott im Jak nicht nur erneut als derjenige, der Gebete erhört, sondern vor allem erstmals explizit als heilender und implizit wiederholt als gnädig vergebender Gott."[82]

Für die Krankensalbung kann vor diesem Hintergrund also berechtigt von einem ‚*Gabe*medium' gesprochen werden. Dabei bezeichnet ‚Krankensalbung' die liturgische Form eines gestenreichen Rituals in Kombination mit Gebet(-en),[83] durch welches an diesen göttlichen Gaben partizipiert wird. Laut S. Soffner kommt so „Gottes heilsame Zuwendung gerade in der Form des Rituals der Krankensalbung dem Menschen nahe, d.h. das sonst Unsichtbare wird sichtbar und die beteiligten Personen bekommen daran Anteil."[84]

---

[79] Das erste Zitat bei *Wypadlo,* a.a.O., 281; das zweite a.a.O., 286.

[80] *Soffner,* a.a.O., 86. Zur ritualtheoretischen Fundierung der Krankensalbung vgl. die luziden Darlegungen a.a.O., 78-87.

[81] So etwa die Benennung bei Stefan *Wenger,* Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief (AThANT 100), Zürich 2011, 172-178 („3.2.3.2 Die Gabe gnädiger Vergebung") bzw. a.a.O., 199-210 („3.2.3.3 Die Gabe körperlicher Heilung"). Zum Heilungsverständnis vgl. a.a.O., 204 Anm. 1217 die aufschlussreiche Darstellung der Forschungsdiskussion.

[82] *Wenger,* a.a.O., 203-205. Daher a.a.O., 203 Anm. 1214 zu Recht: „Die Salbung mit Öl wird, wie *Wypadlo*, Gebet, 258-9 treffend hervorhebt, [= im Verheißungsvers Jak 5,15; AP] nicht erwähnt und gegenüber der Wirkung des Gebets deutlich zurückgebunden."

[83] Anstatt also wie etwa Burchard in seinem Kommentar „die [in Jak 5,15 vorfindliche; AP] Verheissung [sic!] ‚sub conditione Jacobaea'" zu lesen (so dargestellt bei *Wenger,* a.a.O., 204 Anm. 1217) greift oft gebetstheologisch womöglich eher das Wort aus Jak 4,2: „Ihr habt nichts, weil ihr nicht bittet."

[84] *Soffner,* a.a.O., 87.

Dass und wie genau Menschen an dieser heilsamen Zuwendung Gottes partizipieren, bleibt dabei in letzter Hinsicht und Instanz immer ihm selber als wesenhaft gutem Kyrios vorbehalten. Dieser fundamentale theologische Grundsatz und Vorbehalt relativiert dabei weder im Jakobusbrief noch darüber hinaus die Signifikanz des Verheißungspotenzials göttlicher Zusagen – etwa der Verheißung in Jak 5,15. Eine liturgische Ausgestaltung muss dabei darauf bedacht und daraufhin konzipiert sein, dass „das Gebet das Glaubens" (Jak 5,15) adäquat und theologisch differenziert zum Einsatz kommt. Laut Wenger handele es sich bei diesem Gebet des Glaubens um ein aus dem heilvollen Gottesverhältnis erwachsendes Gebet, das sich durch das Vertrauen auszeichnet, dass Gott als Adressat dieses Gebetes helfen kann und helfen will.[85] Gerade im lutherischen[86] Konfessionsraum mit seiner ausgeprägten *gabe*-[87] und *verheissungs*theologischen[88] Ausrichtung vermag die Krankensalbung daher besonders gut integriert werden.

---

[85] Vgl. *Wenger,* a.a.O., 203(-204) Anm. 1215. Die o.g. liturgische Alternative drückt dies m.E. treffend aus.

[86] Dabei kann anhand des Schriftprinzips aufgrund einer Akzentuierung des Verheißungscharakters *mit* Luther und zugleich aufgrund seiner Ablehnung einer Geltung für die Gegenwart *gegen* Luther für die Lehre und Praxis der Krankensalbung nach Jak 5,14f. argumentiert werden (zu Luthers Position in diesem Punkt vgl. die Darstellung bei *Lehmann/Pannenberg*, a.a.O., 133-134). Zum Schriftprinzip vgl. Michael *Rydryck*, Das Schriftprinzip als Tradierungsprinzip. Bibeldidaktische Anmerkungen zum *sola scriptura* im Reformationsjahr, in: Stefan *Alkier* (Hg.), Sola Scriptura 1517-2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen (Collegia historica et theologica 20), Tübingen 2019, 511-532 sowie Michael *Schneider*, *Sola Scriptura* und gottesdienstlicher Schriftgebrauch. Schriftauslegung in exegetischer und praktisch-theologischer Hermeneutik, a.a.O., 533-551.

[87] Vgl. etwa zum „Gottesdienst als Gabe der Theologie" Jochen *Arnold,* Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik (VLH 39), Göttingen 2004, 560-574.

[88] Klassisch hierzu Oswald *Bayer,* Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (FKDG 24), Darmstadt ^{2}1989.

Johannes Junker:

Nunc Dimittis.

Der Lobgesang des Simeon nach der Kommunion

Wenn Wikipedia unter dem obigen Stichwort die Verwendung des Nunc Dimittis[1] im Stundengebet angibt, wird explizit hinzugefügt: *„In einigen lutherischen Kirchen wie der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, der Lutheran Church-Missouri Synod und der ELCA wird das Nunc dimittis auch als Danksagung als Teil der Postcommunion in der Abendmahlsliturgie verwendet“*[2]. Dieser „Exklusivität“ soll hier nachgegangen werden, nicht ohne gleich hier darauf zu verweisen, dass sich das nicht allein auf die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)[3] in Deutschland und die lutherischen Kirchen in Nordamerika[4] beschränkt, sondern auch auf die Lutherische Kirche in Australien[5], die Evangelisch-Lutherische Kirche von Brasilien[6] und nicht zuletzt auf die Freie Evangelisch-Lutherische Synode in Südafrika (FELSISA)[7] zutrifft und die Lutheran Church in Southern Afrika in der Zulu Sprache[8].

Dabei wäre zu fragen, wo diese Exklusivität ihren Ursprung hat und ob das lückenlos mit Hilfe allein der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel zu leisten sein wird.

Bis zu Luther und der Reformationszeit

Ohne Frage ist das Nunc Dimittis in der alten und mittelalterlichen Kirche sehr präsent gewesen, vor allem in den klösterlichen Tageszeitengebeten. Das ist auch *nicht* Gegenstand der Untersuchung. Uns geht es hier primär um die Verbindung dieses Canticum mit dem Empfang des Leibes und Blutes Christi in der Messe, im Heiligen Abendmahl. Ohne Zweifel ist, dass die altrömischen Messformulare, Ursprung auch aller evangelischen Gottesdienstordnungen, das Nunc Dimittis in der Regel[9] nicht kennen. Erstmalig finden wir die Verbindung

---

1 Der Lobgesang der greisen Simeon bei der Darstellung Jesu im Tempel: Lk 2, 29-32.
2 *https://de.wikipedia.org/wiki/Nunc_dimittis* (26.10.2018, S.2).
3 Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch (ELKG), 1985, S. 30f und Gesangbuchvorentwurf III zur Vorlage der Kirchensynode in Stadthagen vom 19.-21.04.2018 Nr. 253, S. 163f.
4 Lutheran Book of Worship, Augsburg Publishing House, 1978, S. 93.
5 Lutheran Hymnal, Lutheran Publishing House, Adelaide. South Australia 1973, S. 15.
6 Hinario Lutherano, Porto Alegre, 1986, S. 31.
7 Evangelisch-Lutherisches Gesangbuch …, Pinetown, 1979, Ordnung der Gottesdienste …, 1904, S. 9.
8 Incwadi yokuhlabelela, Published by the Lutheran Church in Southern Africa, S. 201, 20. Indumiso kaSimeyoni.
9 Ausnahme siehe bei: Gert *Kelter*, Gott ist gegenwärtig, LB-Beiheft 5, 2003, VLB, Gr. Oesingen, S. 80f. Neuauflage Berlin 2019, S. 177f.

in der griechisch-orthodoxen Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus um 800, in der es nach der Kommunion heißt: „Dann geht der Priester in den heiligen Altarraum hinein, zieht das priesterliche Kleid aus und spricht: Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren …“.[10] Inwieweit dieser Brauch in den Ostkirchen weiter geübt worden ist, konnte auch nicht untersucht werden. In der römisch-katholischen Messliturgie ist also das Nunc Dimittis nicht üblich.

Auch Luther bringt das Nunc Dimittis weder in seiner Formula Missae (1523) noch in seiner Deutschen Messe (1526) noch sonst in seiner Vorlesung oder seinen Predigten mit der Kommunion in Verbindung. In den ersten Evangelischen Messordnungen finden wir jedoch eine Notiz bereits von 1524 in Nördlingen[11], in der steht, dass der Priester nach der Selbstkommunion das Nunc Dimittis betet; und 1525[12] in Nürnberg „spricht er zum volck, Sprecht mir nach. O Herr nun laß in frid deinen diener …“.

Ursprüngliche Singweisen und Noten

Die neutestamentlichen Cantica wurden damals wie heute vor allem in den Tageszeitengebeten nach überkommenen Psalmtönen gesungen, die handschriftlich überliefert waren, da Noten noch nicht gedruckt werden konnten.

Mittelalterliche Handschriften wurden für diese Untersuchung nicht eingesehen. Der Erlanger Universitätsmusikdirektor und Professor Georg Kempff verweist darauf, dass aus dem meist klösterlichen Psalmodieren auch Gemeindelieder entstanden[13]. Und er ordnet die Komposition, nach der wir suchen, dem V. Psalmton zu, während sonst meist der VIII. Psalmton zu beobachten ist.

So ist auch das Nunc Dimittis aus der Psalmodie zum Gemeindelied geworden: In der niederdeutschen Kirchenordnung für Braunschweig von Johann Bugenhagen 1543[14] befindet sich – allerdings noch den Tageszeitengebeten zugeordnet – eine erste Form dieses Vorgangs. Wenn also die SELK zu ihrem

---

[10] Joachim *Beckmann*, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Gütersloh, 1956, S. 72 und S. 298 (deutsch).

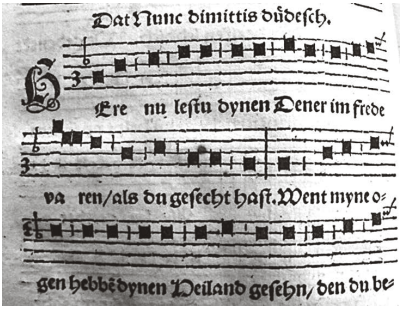
[11] Von der Euangelyschen Messz mit schönen Christlichen Gebeten vor vnd nach der entpfachung des Sacraments. Durch Caspar Kanntz von Nördlingen. Im jar M.D.XXiiij. (Ohne Seitenzählung).

[12] Uon der Euangelischen Meß, wie sie zu Nürmberg, im Newen Spital, durch Andream Döber, gehalten wurde, Caplan daselbst. 1525. Abgedruckt bei: Bartholomäus Riederers „Abhandlung von Einführung des teutschen Gesangs in die evangelischlutherische Kirche überhaupts und in die nürnbergische besonders … Nürnberg, in Verlegung der Johann Andreä Endterischen Handlung, 1759. S. 324 [Reprint: Zentralantiquariat der DDR, Leipzig, 1975]

[13] Vgl.Georg *Kempff*, Der Kirchengesang im Lutherischen Gottesdienst und seine Erneuerung, M. Heinsius Nachfolger, Leipzig 1937

[14] Christlike Kerken=Ordeninge | im lande Brunschwig/Wulfenbüttels deles. Wittemberg, Rhaw, M.D.XLIII. Ohne Seitenzählung! [hab A:466.27 Theol.].

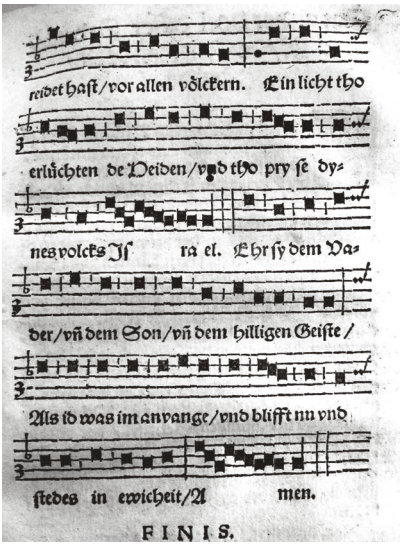
Nunc Dimittis (nur) die Jahreszahl 1573[15] angibt, (das Hermannsburger Kantional 1570[16]), so ist das zumindest ungenau. Es müsste „1543“ heissen, wie das auch der Wolfenbütteler Komponist Michael Prätorius (1571-1621)[17] tut, der natürlich durch die Bugenhagensche Kirchenordnung von Braunschweig gleich nebenan zu seiner vierstimmig gesetzten Version angeregt worden sein müsste.



Erster Notendruck des Nunc Dimittis durch Georg Rhaw in Wittenberg 1543.

Der Drucker der Kirchenordnung – Georg Rhaw oder Rhau (1488-1548) war übrigens auch der erste Musikaliendrucker und Verleger in Wittenberg, der überhaupt Noten drucken konnte. Später geschah das auch durch Klug.

In den früheren Auflagen der Braunschweigischen Kirchenordnung erscheint dieser Notenabdruck deshalb noch nicht. Er ist aber auch nicht mehr in den späteren Auflagen vorhanden, was die damaligen technischen Schwierigkeiten, die mit dem Notendruck verbunden waren, unterstreicht.



Wie im Hermannsburger Kantional 1860 angegeben, erschien 1570 als bisher einzig mögliche Quelle[18]: „Kirchen Gesaeng| Auß dem Wittenbergischen | vnd allen anderen den besten Gesangbüchern | so biß anhero hin und wider außgegangen | colligirt vnd gesamlet | In eine feine | richtige vnd gute Ordnung gebracht | vnd auffs fleißigest | vnd nach den besten exemplaren | corrigiret vnd bebessert. Fürnemlich den Pfarherrn | Schulmeistern vnd Cantoribus | so sich mit jren Kirchen zu der Christlichen

[15] Gesangbuchvorentwurf III zur Vorlage der Kirchensynode in Stadthagen vom 19.-21.04.2018 Nr. 253, S. 163f.

[16] Kantional zur Lüneburgischen Kirchenordnung, Druck und Verlag des Missionshauses, Hermannsburg, 1860, S. 180, Nr. 222.

[17] Michael Prätorius, Tonsatz 1607 in: Missionsharfe 2, von H. G. Niemeyer, Gütersloh, 1898, Nr. 59. Bei Prätorius in seinen Musae Sioniae von 1607.

[18] Die Abschrift des Titelblattes ist hier ungekürzt.



Erste Seite des Nunc Dimittis aus Kirchengesänge, Frankfurt 1570.

Augspurgischen Confession bekennen | und bey denselben den Chor mit singen | regieren vnd versorgen müssen | zu dienst vnd zum besten. Mit Röm: Keyser: Maiestat Freyheit auff vj. Jar | nicht nachzutrucken. Gedruckt zu Franckfurt am Mayn bey Joan, Wolffen. M. D. LXX.“[19] Hier erscheint wie im Hermannsburger Kantional 1860 angegeben – allerdings nun in der Rubrik „In Festo Purificationis“– in Neumen-Notation einstimmig unser Nunc Dimittis auch wie dort angegeben eine Terz höher, jedoch wieder in der *reichen* Form[20] wie 1543. Für Hermannsburg käme diese Quelle nur dann in Frage, wenn davon ausgegangen würde, dass Theodor Harms und/oder Friedrich Enckhausen diese *schlichte* Form geschaffen haben könnten. Das ist jedoch höchst unwahrscheinlich.

Als eine dritte mögliche Quelle aus dem 16. Jahrhundert, die allerdings nirgends angegeben wird, erschien 1598 in Eisleben: „Gesangbuch | Darinnen Psalmen vnd Geistliche Lieder Dr. Martinus Lutheri, vnd anderer formmer Christen | so wol auch hymni, Responsoria, vnd andere Cantica … Jetzo zum ersten mal vollkömlich vnd mit Vier stimmen vnterschiedlich gedruckt | vnd ist hierinne geführet Die gemeine Chorstimme …Eißleben. Cum privilegio. M. D. XCVIII“[21]. In diesem Werk erscheint das Nunc Dimittis zum ersten Mal in der schlichten Form. Quellenangaben fehlen auch hier. Um die von der SELK beim Nunc dimittis angegebene *jüngere* Jahreszahl 1573 abzuklären, wurden sämtliche in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel vorhandenen Kirchenordnungen, Kantionale, Gesangbücher, Agenden usw. des Jahres 1573 eingesehen, aber nichts anderes hier Brauchbares gefunden.

In diesem Zeitfenster wurde auch der Behauptung von Hupfeld nachgegangen, „Sehr passend ist das an den calvinschen Brauch, mit dem ‚Nunc di-

[19] [hab: H:Yv 339.8° Helmst.]

[20] Im folgenden Text dieses Beitrags und in der Tabelle unterscheiden wir am Ende des *Nunc Dimittis* und des *Gloria Patri* eine *reiche* und eine *schlichte* Form.

[21] hab [Ti 95]. Dies könnte die Quelle für die Angabe „1573“ gewesen sein.

mittis‘ das Abendmahl zu schließen.“[22] In der Kirchenordnung Calvins oder den frühen Kirchenordnungen Straßburgs oder auch in einem Niederländischen Gesangbuch[23] und in rund zwanzig anderen geprüften reformierten Kirchenordnungen habe ich dafür keine Anhaltspunkte finden können.

Es gibt weitere Abdrucke des Nunc dimittis mit Noten 1584[24] und 1615[25] jedoch ohne jeglichen Quellenhinweis.

Wilhelm Löhes Agende von 1844

Für bekenntnisbewusste lutherische Gemeinden und im 19. Jahrhundert werdende Kirchenkörper in Deutschland und in Nordamerika war Wilhelm Löhe (1808-1872) aus Neuendettelsau von großer Bedeutung nicht nur wegen seiner theologischen Nähe zu ihnen. Ein Beweis dafür ist seine 1844 in erster Auflage erschienene Agende[26]. Sie ist gewidmet: „Herrn Friedrich Wyneken, Pfarrer zu St. Louis, Präsidenten der lutherischen Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten Nordamerikas, und Herrn Geheimerath, Doctor und Professor juris Eduard Huschke zu Breslau, Director des Oberkirchenkollegiums der lutherischen Kirche im Königreich Preußen.“ Ohne hier den gesamten Auswirkungen der Agende auf den Gottesdienst der „Missourier“ und der „Altlutheraner“ nachgehen zu wollen und zu können, haben beide Kirchen für ihre Gottesdienste das verwirklicht, was auf S. 53 zu lesen ist: „Nach vollendeter Distribution singt man einmüthig und auf den Knieen[27]: das Nunc dimittis oder den Lobgesang Simeons Luc. 2. Herre, nun läßt Du Deinen Diener …“. Weil hier aber keine Noten vorhanden sind, sucht man die in der eingebundenen musikalischen Beilage, die von Dr. Friedrich Layriz besorgt wurde. Aber leider vergeblich! Layriz bringt jedoch unter im 1849-1855 in 4 Teilen erschienenen „Kern des deutschen Kirchengesangs“, dem bahnbrechenden Choralbuch jener Zeit, in der IV. Abteilung von 1855[28] Nr. 51 einen 4-stimmigen Choralsatz dazu.

---

22 Renatus *Hupfeld*, Die Abendmahlsfeier, ihr ursprünglicher Sinn und ihre sinngemäße Gestaltung, Evangelischer Verlag „Der Rufer“. Gütersloh, 1953. S. 200 Anmerkung 1.

23 De CL Psalmen des Propheten Davids, Met eenige andere Lof-zangen … Te Amsterdam 1757.

24 Eucharius *Zinckeisen*, Kirchen-Gesäng. So bey der predigt des Göttlichen Worts vnd außspendung der h. Sacrament in den Kirchen augspurgischer Confession gebraucht werden. Franckfort am Mayn, 1584. S. 33ff. In Festo Purificationis, reiche Form, ohne Quellenangabe.

25 Ders. 1615.

26 Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses, Erster Teil, von Wilhelm *Löhe*, hier: 2.vermehrte Auflage, Nördlingen. Druck und Verlag der C. H. Beck’schen Buchhandlung. 1853.

27 Wann und wo das *Knien* bis zum Gloria Patri zum *Sitzen* wurde, wurde hier nicht untersucht.

28 Digitalisat: Liturg.682 ub-4 urn:nbn:de:bvb:12-bsb10590756-1. Aus sonstigen Veröffentlichungen von *Layriz* geht hervor, dass er den von Löhe vorgesehenen Ort für das Nunc Dimittis in der Postkommunion nicht mitträgt, was die genannten Kirchen jedoch nicht hindert, hier in der *agendarischen* Praxis Löhe zu folgen, aber der *kirchenmusikalischen* Vorgabe Layritz.

In Richtung Missouri und Partnerkirchen in Kanada, Brasilien und Australien wurde hier die *dortige* Entwicklung des Nunc Dimittis nicht weiter verfolgt. Die in der Tabelle aufgeführten Gottesdienstordnungen in einigen neueren Gesangbüchern[29] geben jedoch Spuren wieder, die Löhes Agende dort überall noch heute aufzeigen, wenn auch die Melodien anders geworden sind.[30]

Die Auswirkungen auf die „Altlutheraner" waren zweifellos nachhaltiger. Nur drei Jahre nach 1841, der rechtlichen Konstituierung einer staatsfreien Kirche in Preußen, dedizierte Wilhelm Löhe seine Agende auch dem damaligen „Oberhaupt" der „Altlutheraner", dem Juristen und Theologen Georg Philipp Eduard Huschke in Breslau[31]. 1848 hatte die Generalsynode bereits eine Kommission zur Erarbeitung einer eigenen Agende eingesetzt. Durch mancherlei Widrigkeiten zogen sich die Arbeiten hin bis zum Agenden*entwurf* von 1884[32], der sich mehrfach auf Löhes Agende bezieht und auch die Länder übergreifenden Gottesdienstordnungen zu berücksichtigen hatte. Im musikalischen Anhang des Entwurfs finden wir das Nunc Dimittis in der schlichten Form, in der fertigen Agende von 1886[33] auch in der reichen Form, überall aber leider ohne Angabe der Quellen. In der *nach*folgenden Agende der Altlutheraner von 1935 kommt das Nunc Dimittis in der Postkommunion nicht mehr vor.[34]

---

29 S. in der Tabelle unter 1927, 1973, 1978, 1982, 2006 usw. aber auch in hier 1956 und 2015.

30 Man versuche den Einstieg hierzu im Internet unter „hymnoglypt".

31 Jobst *Schöne*, Kirche und Kirchenregiment im Wirken und Denken Georg Philipp Huschkes, Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg, 1969.

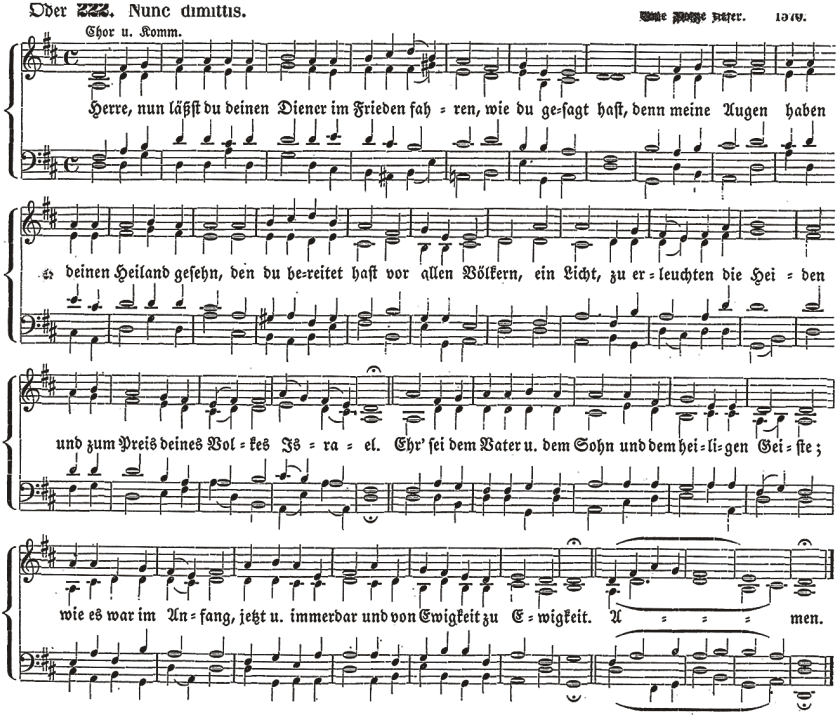
32 Entwurf einer Agende für die ev.-lutherische Kirche in Preußen u. a. St., Cottbus, 1884. S. 9: „ …Wenn alle Communikanten zu ihrem Platze zurückgekehrt sind, wird das Nunc dimittis angestimmt …" Der beigefügte Musikalische Anhang ist 1884 gedruckt bei F. Diedrichs, Firma J. D. Roth in Elberfeld. Nicht vermerkt wird, woher die vierstimmigen Kompositionen stammen.

33 Agende für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen, Cottbus, In Kommission bei der Gotthold=Expedition, 1886. Anweisungen auf S. 12 und obiger Orgelbegleitsatz S. 34 des Musikalischen Anhangs jedoch auch in der schlichten Form.

34 Agende der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens, Breslau, 1.Advent 1935. Weder im Entwurf noch in der Agende selbst gibt es Quellenangaben. Auf Seite 300 in den „Liturgischen Anmerkungen und Richtlinien" befindet sich jedoch folgende Auslassung: „18. Luther hat in seiner Deutschen Messe nach der Austeilung des heiligen Abendmahles nur Dankgebet und Segen. Auch die römische Liturgie kennt hier das ‚nunc dimittis' nicht. Erst die Nürnberger Kirchenordnung von 1525 führte es ein. Das paßt aber nicht recht, da es die Stimmung eines Alten wiedergibt, der an sein Sterben denkt. Für gewöhnlich will aber das heilige Abendmahl den Empfängern Kraft und Freudigkeit zu neuem Leben hier auf Erden geben. Wird mit Recht darauf Wert gelegt, daß die Gemeinde über das Heilige Abendmahl in der Kirche bleiben möchte, dann sollte jede unnötige Verlängerung der Feier vermieden werden. Wie daher zwischen den ‚Einsetzungsworten' und dem Vaterunser nicht gesungen werden sollte, so empfiehlt es sich auch, das sowieso nicht recht passende Nunc dimittis, das ‚Ehr' sei dem Vater' und den Vers: ‚Gott sei gelobet' nach der Sakramentsspendung wegzulassen. Dagegen eignet sich der letztgenannte Vers sehr gut für dem Schluß des Abendmahlsgottesdienstes."

Das Nunc Dimittis in Norddeutschland

In Norddeutschland wird, wie hier schon öfter erwähnt, das Nunc Dimittis in der Postkommunion in Hermannsburg/Müden von Theodor Harms und Friedrich Enckhausen im 1860 erschienenen Kantionale eingeführt mit der Bemerkung „eine Terze tiefer“ und der Quellenangabe 1570:



In dem von den beiden Herausgebern unterzeichneten Vorwort heißt es: „Als Quellen sind benutzt worden *Luthers* Gottesdienstordnung 1523, dessen deutsche Messe 1526 und die Ordnung der Messe 1540, *Spangenberg* 1545, *Lossius* und dessen verschiedenen Ausgaben, *Keuchenthal* 1573 u. A.“[35] Die Nachforschungen waren nur bei Johannes Keuchenthal – aber für 1573 und nicht 1570 – erfolgreich.

Zwischen Theodor Harms in Hermannsburg und Wilhelm Löhe in Neuendettelsau kann keine Verbindung belegt werden. Nichtsdestoweniger dürfte 1860 auch die Löhesche Agende von 1844 in Hermannsburg bekannt gewesen sein. Wenn diese Quelle dort nicht genannt wird, so mag das daran liegen,

35 A.a.O. S. III. J. Keuchenthal, Kirchen-Gesenge …, Wittenberg, 1573, S. 582.

dass Theodor Harms seine Bemühungen um Erneuerung der Liturgie nicht mit dem zusätzlichen Verweis auf Löhe „belasten" mochte, der sich wegen seiner angeblich „romanisierenden" Tendenzen zu verteidigen hatte[36]. Doch wurde hier Layriz unter den Quellen genannt[37] und offenbar auch benutzt. Jedoch müssen hier noch andere Quellen vorgelegen haben, worauf auch die Jahreszahl 1570 hindeutet, die bei Layriz fehlt.

Von Missionaren ist es so nach Südafrika gebracht worden und wird so in der deutschen Freien Evangelisch-Lutherischen Synode in Südafrika (FELSISA) in der Postkommunion noch heute gesungen[38]. Nicht genug: Das Nunc Dimittis ist auch beliebt in der Lutheran Church in Southern Africa (LCSA) in der Zulu Sprache.[39]

In der Hannoverschen Freikirche findet sich 1911 die Bemerkung: „Nach beendigter Distribution singt die Gemeinde das Nunc dimittis",[40] aber es wird keine Singweise mehr angegeben, also auch ein eher „auslaufendes Modell"?

Das Nunc Dimittis in der SELK

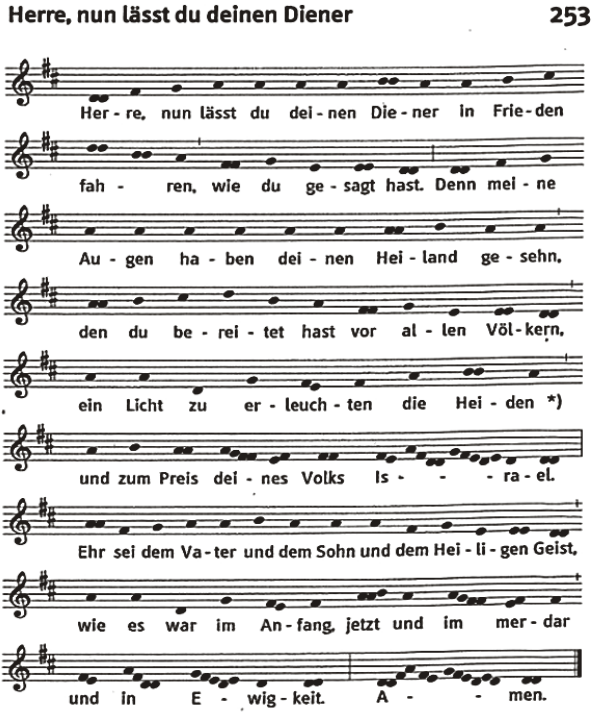
In der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist nach ihrer Konstituierung 1972 und der „Beilage zum EKG-SELK" 1975 das Nunc Dimittis in der reichen *und* der schlichten Form durch die letzten fast 50 Jahre bis heute in unveränderter Fassung im Gebrauch geblieben.

Die letzte von der SELK verantwortete Agende[41] empfiehlt im Ordinarium fakultativ zwar das Nunc Dimittits, druckt es aber unter den „Weisen für die Gemeinde"[42] nicht mit ab. Während also in den Agenden der Vorgängerkirchen der SELK ab 1935 leichte Vorbehalte gegen den Gebrauch des Nunc Dimittis nach dem Abendmahlsempfang zu spüren sind, ist es in den Gesangbüchern, den Gemeinden, ununterbrochen im Gebrauch geblieben.[43] Diese Tendenzen spiegeln sich auch in veröffentlichten Kommentaren zweier SELK-Pfarrer der letzten Generation wider:

Ralf *Bente*[44] ignoriert das Nunc dimittis in der postcommunio. Aber un-

---

36 Löhe, a. a. O., Vorwort zur 2. Auflage S. IX.
37 Kantional 1860, a. a. O. Vorwort S.III und IV.
38 Evangelisch-lutherische Gottesdienstordnung, Dargeboten von der Freien evangelisch-lutherischen Synode in Südafrika, PI Po Press 1977.
39 Incwadi yokuhlabelela, Published by the Lutheran Church of Southern Africa, printed by Interpak Natal, P. O . Box 1436, Pietermaritzburg, (1. Auflage um 1900).
40 Agendarischer Anhang zu der Lüneburg. Kirchenordnung, Druck von Poeschel & Trepte in Leipzig, 1911, S. 9.
41 Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1996.
42 A. a. O., S. 544-561.
43 Wenn auch, wie hier, mit immer noch fälschlich angegebenen Jahreszahl 1573 statt 1543.
44 Ralph *Bente*, „Vernünftiger Gottesdienst", Oberurseler Hefte, Heft 33, VLB, Groß Oesingen, 1997, S. 43f.



Letzte hier abgedruckte Fassung aus dem Vorentwurf III für ein neues Gesangbuch der SELK, 1. Seite (Reiche Form).

ter „Lieder im Gottesdienst" schreibt er: „Das *Nunc dimittis* (Der Lobgesang Simeons) ist kein Ordinariumsstück der (Abendmahls)liturgie … Als Kommunionsgesang findet sich das Nunc dimittis zuerst in der einen oder anderen reformatorischen Kirchenordnung; das Lied „Im Frieden dein" (ELKG 165)[45] ist eine auf das Sakrament bezogene Bearbeitung. Sicher greift die Breslauer Agende von 1935 etwas zu kurz …Aber man sollte die Kommunion nicht stereotyp mit dem *Nunc dimittis* schließen …Übrigens wird zu beachten sein, daß in der Passionszeit …das Gloria Patri schweigt; so wird das *Nunc dimittis* in der in unseren Gemeinden bekannten Form (mit integiertem Gloria Patri) in dieser Zeit nicht recht am Platz sein."[46]

Gert *Kelter:* „… Es gibt den Hinweis aus einem Sakramentar aus St. Peter in Rom aus dem 12./13. Jahrhundert[47], nach dem der Priester u. a. das Nunc

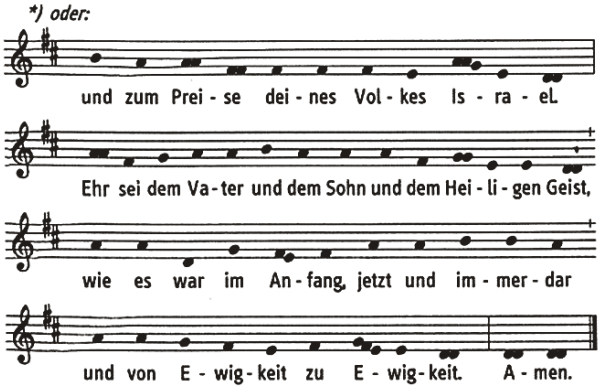
---

45 Von Johannes *Englisch* 1530, bearbeitet von Friedrich *Spitta* 1899 (JJ).

46 Nur wegen des Gloria Patri? Hans *Asmussen* ; Ordnung des Gottesdienstes, Chr. Kaiser Verlag, München,1936 S. 23 eine Fassung ohne Gloria (JJ).

47 Vgl. *Jungmann*, Missarum Sollemnia, S. 493, Anm.41.

dimittis als begleitendes Gebet zur Reinigung der Abendmahlsgeräte gesprochen hat. Heute nun singt die Gemeinde das Nunc dimittis – ihrem Pastor zu. So jedenfalls höre ich diesen Gesang und freue mich darüber. Und wie im 12. oder 13. Jahrhundert reinige ich währenddessen die Abendmahlsgeräte, stelle sie wieder in der richtigen Ordnung zusammen und bedecke sie mit dem Velum. Und genau zu diesem Zeitpunkt ist das Nunc dimittis beendet und ich kann einstimmen in die Doxologie: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist! Ob der neutestamentliche Simeon nun ein alter oder gar nicht so alter Mann, der aus Anregung des Geistes in den Jerusalemer Tempel gekommen war, ist eher nebensächlich: Er hatte seinen Heiland gesehen …und darin gleicht er jedem, der im Hl. Abendmahl seinen Heiland gesehen, geschmeckt und empfangen hat und darum ‚in Frieden fahren' kann"[48] wann immer das sein wird.



Text: nach dem *Nunc dimittis* Lobgesang des Simeon, Lk 2,29-32
Melodie: 1573

siehe auch Nr. 401, 402

Fortsetzung,(Schlichte Form) aus dem Vorentwurf III der SELK

Ausblicke

Die neueren Agenden der EKD, EKU und der VELKD[49] kennen das Nunc Dimittis in der Postkommunion nicht. In den *Gesangbüchern* jedoch und den sie erläuternden Handbüchern ist diese Verbindung nicht erloschen. Sie besteht aus dem nach Lk 2, 29ff 1530 von Johann Englisch[50] in Straßburg gedichteten

---

48 Gert *Kelter*, Gott ist gegenwärtig, Beiheft 5 der LUTHERISCHEN BEITRÄGE; VLB, Groß Oesingen, 2003, S. 81. Neuauflage 2019, S 71.

49 Evangelisches Gottesdienstbuch, Agende für die EKU und die VELKD, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft und Cansteinsche Bibelanstalt, Hannover/Berlin 1999.

50 Johann Englisch (* um 1500, † 1577) vgl. Koch, a. a. O., Bd. II, S. 111f.

Lied „Im Frieden dein, o Herre mein“,[51] das durch seine Umdichtung nach den Anfangszeilen durch Friedrich Spitta[52] 1898 erst den Abendmahlsbezug erhielt, die Melodie von Wolfgang Dachstein um 1530 behielt, und sich seither großer ökumenischer Beliebtheit erfreut[53]. Man beachte, dass auf diese Weise das Nunc Dimittis sogar wieder einen Platz in der römisch-katholischen Messordnung bekommen hat.

Obwohl also das Nunc Dimittis nicht zum Ordinarium der Messliturgie gehört, quasi aber von manchen Gemeinden so empfunden wurde und immer auch Alternativen angeboten werden, hat es fast alle großen Komponisten, die biblische Texte vertont haben, zu den unterschiedlichsten Kompositionen angeregt[54]. Diesem weiten Feld konnte hier nicht nachgegangen werden, zumal selten mit Sicherheit festgestellt werden kann, ob dabei gerade der sakramentale Bezug bestünde. Eine musikwissenschaftliche Studie hierzu fehlt offenbar noch.

Die manchmal festgestellte Zurückhaltung im Gebrauch des Nunc Dimittis in der biblischen Textgestalt in der Postkommunion gegenüber der *Lied*gestalt von Friedrich Spitta dürfte nicht an der Übersetzung Luthers liegen, denn die ist in allen Vesper- bzw. Complet-Gottesdiensten unangefochten präsent geblieben. Es wird vor allem daran liegen, dass man die Sterbebereitschaft eines alten Mannes nicht von der viel jüngeren Kommunionsgemeinde erwarten, nicht überstülpen zu können meint; ein Image-Schaden für das Heilige Abendmahl! Doch das ist letztlich eine unerlaubte Verkürzung der biblischen Botschaft, die **allen** gilt, die im Heiligen Sakrament, wie durch das „Schmecket und sehet …“ eingeladen[55] nun wirklich ihren „Heiland gesehen“ haben, völlig unabhängig von ihrem Alter, Geschlecht oder Gefühl.

Wir haben in dieser kleinen Studie zwar nicht alle bestehenden Rätsel um Quellenfragen zu lösen vermocht,[56] wir haben aber zunächst zur Kenntnis nehmen dürfen, dass der Ursprung „unserer“ Nunc Dimittis-Melodie noch

---

[51] 1. Strophe: Im Frieden dein,/ o Herre mein,/ wollst mich nun ruhen lassen,/ als mir ward Bscheid / von dir geseit,/ so hast mich jetzt begossen,/ daß mein Gesicht, /mit Freuden spricht,/ den Heiland habs gesehen.“ Zitiert im Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch, Bd. III.1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, S. 543.f

[52] Friedrich Spitta (1852-1924) im Elsässischen Gesangbuch von 1899. Nr. 180.

[53] EKG/ELKG 165, EG 222, Canta Bona 440, Gotteslob 473, Lutherisches Gesangbuch 195 und in sehr vielen andern Gesangbüchern.

[54] z. B. H. Schütz, J.-S. Bach, M. Prätorius, F. Mendelssohn-Bartholdy und viele andere.

[55] Psalm 34,9 (vgl. 1Petr. 2,3); Im Gebrauch auch in: Evangelisches Gottesdienstbuch, Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die VELKD, Lutherisches Verlagshaus 1999, S. 82, 119, 127und 149.

[56] Das seit Oktober 2018 bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig angekündigte Standardwerk von Erik Dremel, Nunc dimittis, Der Lobgesang des Simeon in Kirche, Kunst und Kultur. ISBN 978-3-374-05698-9, das nach Verlagsankündigungen vielleicht zu unserer Thematik hätte beitragen können, ist auch im Juni 2019 noch nicht erschienen, der Schlussredaktion dieses Beitrags (*https://www.eva-leipzig.de/product_info.php?info=p4563_Nunc-dimittis*).

älter ist als bisher angenommen, nämlich aus der plattdeutschen Kirchenordnung für Braunschweig von Johannes Bugenhagen 1543 stammt. Ähnliches gilt für die Verbindung des Nunc Dimittis zum Heiligen Mahl. Hier liegen die Wurzeln bereits in der Chrysostomos-Liturgie der griechisch-orthodoxen Kirche um 800, kommen ganz kurz noch in der Reformationszeit ans Licht und werden dann erst wieder durch Wilhelm Löhe 1844 für unsere ganze Kirchenfamilie in Deutschland und Übersee bleibend fruchtbar. So hat unsere heutige Liturgie auch an dieser Stelle eine gute, ehrbare und achtbare Tradition. Unverzichtbarer Bestandteil bleibt daher der fröhliche und zuversichtliche Lobgesang des Simeon auch nach dem Empfang des Leibes und Blutes Christi genauso wie sonst, „am Abend des Tages, am Abend des Lebens und am Abend der Welt.“[57]

[57] Aus einem Gebet von Georg Christian Diffenbach (1822-1901); Evangelische Hausagende das ist: Vollständige Ordnung des Hausgottesdienstes in Gebeten …, Kunze, Mainz, 1853, (Digitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek).

Tabelle für das Vorkommen des Nunc Dimittis *(chronologisch)* – Rubriken

Erscheinungs-jahr	Signatur hab/WF bsb/M Oder Eigentum	Kurztitel der Quellen	I. In Festo Purificationis Mariae
Um 800	privat	Chrysostomusliturgie, J.Beckmann, Quellen zur Geschichte christlichen Gottesdienstes, Bertelsmann, 1956, S. 72	
1524	Digitalisat	Ev.Messordnung K.Krantz, Nördlingen	
1525	privat	Ev.Messordnung A.Döber, Nürnberg	
1543	466.27 Theol.	KIO Braunschweig-Wolfenbüttel (Johann Bugenhagen)	
1570	Yv 339.8° Helmst.	Kirchengesänge nach dem Wittenberger GB; gedr. J. Wolffen, Frankfurt/Main	x
1570	367.6 Theol2°	Kirchenordnung wie es inn Des Durchleuchtigen …Nürmbg, Dieterich Gerlatz	
1573	S 479.2° Helmst	Kirchen-Gesenge Latinisch vnd Deudsch, Wittenberg (J. Keuchenthal)	
1588	284.2 Theol.	Cantica Sacra, Partim ex sacris literis … (Franz Eler)	x
1598	Ti 95	Gesangbuch darinnen Psalmen und geistliche Lieder, Eißleben, S: 54	x
1605	privat	Michael Prätorius (Wolfenbüttel) Hier: Missionsharfe II[7], 1898, Nr. 57	x Neujahr
1852	privat	Agende für christliche Gemeinden, Wilhelm Löhe (Hier 2.Aufl.1853)	
1855	12-bsb 10590756-1	F. Layriz, Kern des Deutschen Kirchengesangs[3], IV. Abteilung Nr. 51	x
1860	privat	Kantionale zur Lüneburger KO, Hermannsburg; Th. Harms/F.Enckhausen	
1875	privat	Hausgesangbuch, von KPT. Crome Rade vorm Wald, 3.Aufl. m. Noten	
1884	MSch	Agendenentwurf der Altlutheraner, Cottbus	
1886	privat	Agende für die Ev.-Luth. Kirche in Preußen, Cottbus	
1899	MarcH	Evangelisches GB für Elsaß-Lothringen F. Spitta (J. Englisch) Nr.180	
Um 1900	privat	Incwadi yokuhlabelela, (Zulu), Südafrika	
1904	privat	GB für die selbst.ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen	
1904	privat	Ordnung der Gottesdienste für die Hannoversche ev.-luth.Freikirche	
1936	privat	Hans Asmussen, Ordnung des Gottesdienstes, Chr. Kaiser V., München	
1937	privat	Georg Kempff, Der Kirchengesang im Luth. GD. Und seine Erneuerung S.37	
1956	privat	Lutherisches Kirchengesangbuch (ELFK-Schwinge!)	
1973	privat	Lutheran Hymnal, Lutheran Church of Australia, Adelaide	
1975	privat	EKG-SELK Beilage: „Der Hauptgottesdienst“	
1975	privat	EKG-SELK, Vandenhoek & Ruprecht	
1977	privat	Ev.-luth. Gottesdienstordnung, FELSISA (Südafrika)	
1978	privat	Lutheran Book of Worship USA (LCA, ALC, ALCC, LC-MS)	
1982	privat	Lutheran Worship (LC-MS)	
1986	privat	Hinário Luterano, Igreja Evangélica Luterana do Brasil, Porto Alegre	
1987	privat	Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch. ELKG 1. Auflage	
2006	MSch	Lutheran Service Book, Concordia Publishing House	
2015	privat	Lutherisches Gesangbuch, Zwickau, Evangelisch-Lutherische Freikirche	
2018	privat	SELK Gesangbuch Vorentwurf III Vorlage zur Kirchensynode 2018	

In der 2. Spalte verwendete Kürzel: hab=Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel; bsb=Bayrische Staatsbibliothek München; MSch=Martin Schubach Gransee; MarcH=Marc Haessig Memmingen.

II. Tagzeiten-Gottes-dienste	III. Bei der Postcom-union	Musikalische Form	Bemerkungen
	x	Nur Text	„Dann geht der Priester in den heiligen Altarraum hinein, zieht das prieter-liche Kleid aus und spricht: Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren … (Luk.2,29ff)“[Übersetzung S. 298]
	x	Nur Text	Nach der Selbstkommunion „soll der priester nyder knyeen vn dannck sagenn. O Herr nu laß in frid …“ (Keine Seitenzahl.)
	x	Nur Text	Gemeinsam gesprochen: Priester und Gemeinde (abgedruckt bei Riederer, Abhandlung…1759. S. 313ff, hier: S. **324)**
x		Reiche Form (Neumen)	Niederdeutsch (Platt) s. Abbildung (Foto), Eigene Fotos vorhanden
		Reiche Form (Neumen)	Eigene Fotos vorhanden
x		Reiche Form (Neumen)	S. LXII unter „Verspergeseng“ (Ohne Quellenangaben) und S. LI Liedfassung „Im friden dein“, J. Englisch
		Reiche Form (Neumen)	S. 582 (Rubrik Cantica) Eigene Fotos vorhanden
		Reiche Form (Neumen)	Latinisierte musikalische Mischform als Lesung für das Fest De Purificatione Mariae Eigene Fotos vorhanden
		Schlichte Form (Neumen)	Eigene Fotos vorhanden
		Reiche Form (4stimmig)	Quellenangabe: „1543. – Tonsatz von Michael Prätorius. 1607.“ Nr. 59 (S.48f).
	x	Nur Text	Layritz ignoriert in „Musikalische Beilage“ Löhe, setzt das Nunc dimittis (ohne Noten) aber als Schlußgesang (S.352)
		Reiche Form (4stimmig)	Rubrik: Cantica; eigene Komposition ohne sonstige Quellenangaben. Orgel-satz. Digitalisat.
	x	Schlichte Form (4stimmig)	Jedoch; Lüneburger KO Fehlanzeige Für Schola und Gemeinde
	x	Reiche Form (heutige Notation)	Nr. 24 unter „Liturgische Gesänge“ Quelle: „Homm(el). 35“ 2. Aufl.(1861) und 4.(1890)
	x	Schlichte Form (4stimmig)	Für Orgel
	x	Beide Formen (4stimmig)	Für Orgel Musikalischer Anhang S. 34f
	x	Lied (heutige Notation)	Neudichtung von Friedrich Spitta „Im Frieden dein…“ Melodie nach Straßburg 1530
	x	Nur Text	Melodie mündlich überliefert nach 1860! (Hier: published by LCSA, Printed by Interpak Natal, S. 201)
	x	Reiche Form (heutige Notation)	Quellenangabe: „Altkirchlich“. Nr.155 unter „Abendmahl“.
	x	Schlichte Form (heutige Notation)	Hier: eingebunden in den Nachdruck des GB der Hannoverschen Landeskirche der FELSISA von 1979
	x	Reiche Form (heutige Notation)	S. 23; ohne Gloria Patri!! (Gottesdienstlehre Band III)
x	x	Schlichte Form (heutige Notation)	Er gibt an: „Nach dem 5. Ton“ Vgl. auch S. 81f
	x	Reiche Form (Neumen)	Anhang S:19
	x	Im 8.Psalmton	S. 15
	x	Beide Formen (Neumen)	S. 20, **29.** Quellenangabe: 1573
	x	Beide Formen (Neumen)	Gottesdienstordnungen S. 67-69 ohne Quellenangabe
	x	Schlichte Form (4stimmig)	S. 14 Wie 1860 Hermannsburg
	x	Schlichte Form (heutige Notaion)	Abgewandelte Melodienführung S. 93
	x	2 xschlichte Formen (heutige Notation)	Abgewandelte Melodienführung S. 152f; 173f.
	x	Schlichte Form (heutige Notation)	S. 31 abgewandelte Melodie (Concórdia Editora LTDA)
	x	Beide Formen (Neumen)	S. 24, 30. Quellenangabe: 1573
		Beide Formen (heutige Notation)	3 x in der Postkommunion (S. 164; 199; 211). S. 199 unsere Weise (reiche Form), Gloria Patri (schlichte Form)
	x	Reiche Form (heutige Notation)	Anhang S. 26f , ohne Quellenangaben!
	x	Beide Formen (Neumen)	Nr. 253, S. 163f Quellenangabe: Melodie 1573

Benjamin Rehr:

„Um uns Menschen willen“

Ein Diskussionsbeitrag zum derzeitigen Nebeneinander verschiedener Credo-Fassungen in der SELK

Aktuell ist in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, die sich nicht nur als Bekenntniskirche versteht, sondern dieses Verständnis auch lebt, kein einheitliches Bekennen des Apostolischen wie Nizänischen[1] Glaubensbekenntnisses möglich. In einigen Gemeinden werden nach wie vor ausschließlich die bisher gebräuchlichen Fassungen verwendet, in anderen Gemeinden werden ausschließlich die ökumenischen Fassungen verwendet. Alle Fassungen sind durch Beschlüsse von Allgemeinem Pfarrkonvent (2005) und Kirchensynode (2007) freigegeben. Ein gemeinsames Sprechen des Glaubensbekenntnisses in überregionalen Gottesdiensten findet kaum noch statt, regelmäßig wird auf Glaubenslieder ausgewichen.

Um in der Diskussion und im Ringen um das Ziel, wieder zu einem einheitlichen Bekennen zu gelangen, weiterzukommen, lohnt sich eine kritische Rückschau auf die theologischen Argumente, die zum bewussten Nebeneinander beider Fassungen geführt haben. Als Tischvorlage für den Allgemeinen Pfarrkonvent wie auch für die Kirchensynode dienten Kommissionspapiere der Theologischen Kommission der SELK, die die Pro- und Kontra-Argumente je beider Fassungen jeweils für das Apostolikum und für das Nizänum gegenüberstellten.

Mit dem zeitlichen Abstand von 15 Jahren soll nun nicht nur die Argumentation der damals vorliegenden Papiere durchaus kritisch befragt werden, sondern es soll auch aufgezeigt werden, welche theologischen Sachverhalte nicht benannt wurden. So hat etwa das Kommissionspapier für das Nizänum auf eine Darstellung jener Punkte verzichtet, in denen die ökumenische Fassung vom griechischen wie lateinischen Urtext abweicht. Die zum Teil deutlichen theologischen Verschiebungen sollen hier zumindest benannt werden. Wie diese im Einzelnen zu bewerten sind, muss in ausstehenden Entscheidungsprozessen geklärt werden. Auch wenn das Nebeneinander verschiedener Fassungen misslich ist, ist es an dieser Stelle gut, dass man sich die nötige Zeit für eine Lösungsfindung nimmt.

Auch nach 15 Jahren ist den Kommissionspapieren noch anzumerken, wie sehr damals um einen Kompromiss gerungen wurde. Das fällt gerade an den

[1] Hier verkürzend für das Nizäno-Konstantinopolitanische Bekenntnis gebraucht.

Stellen auf, wo Zitate eines Aufsatzes von Reiner Vogels[2] in die Argumentation eingefügt werden. Oft widersprechen die Aussagen dieses Kritikers der ökumenischen Fassung der unmittelbaren Argumentation im Kommissionspapier und müssten zum Teil selber noch einmal aus konkordienlutherischer Perspektive hinterfragt werden.

Ein weiteres Problem zeigt sich darin, dass eine intensive, äußerst umfangreiche Arbeit der Kommission auf wenigen Seiten zusammengefasst werden musste. So ist es z.B. für das Apostolikum nicht mehr möglich, aufgrund der dargelegten Argumentation die Empfehlung der Kommission nachzuvollziehen, auch ein angefügtes Minderheitsvotum hilft an dieser Stelle nicht weiter. Sowohl Mehrheit als auch Minderheit votierten für eine Freigabe beider Fassungen.

Nun sind Entscheidungsprozesse auf Pfarrkonventen meist nicht dazu geeignet, innerhalb kürzester Zeit – oft werden einfache Ordnungsfragen länger diskutiert als zentrale Fragen lutherischer Theologie – Wege zu finden, die inhaltlich über die langjährige Arbeit einer theologischen Fachkommission hinausgehen. In gewisser Weise war das Ergebnis des Entscheidungsprozesses – die Freigabe beider Fassungen – durch die Kommissionspapiere bereits vorgezeichnet. In kritischer Rückschau soll nun aufgezeigt werden, an welchen Stellen die Diskussion weitergeführt werden kann.

1. Zum Apostolikum

Es ist der Theologischen Kommission der SELK zugute zu halten, dass sie eine breit angelegte Arbeit auf wenigen Seiten zusammengefasst hat. In einem solchen Rahmen kann nicht alles bis in die Einzelheiten dargestellt werden. Deshalb ist davon auszugehen, dass in den vorliegenden Papieren die wesentlichen Dinge benannt sind. Daher erlaube ich mir, auch auf Kleinigkeiten einzugehen, wenn denn diese Kleinigkeiten in der Vorlage der Kommission den entsprechenden Raum einnehmen.

1.1 Zur Bewertung der Textunterschiede im 1. Artikel

An einer dieser „Kleinigkeiten“ wird nun das Problem sich widersprechender Bewertungen deutlich. Unter dem Abschnitt 3 des Kommissionspapiers werden „Die wesentlichen Textunterschiede und ihre Bewertung“ benannt. Zunächst werden „Textunterschiede im 1. Artikel“ behandelt. Offensichtlich wurden hier jedoch verschiedene Texte in einer nachträglichen Redaktion zusammengeführt, was für gewisse Unklarheiten sorgt. In Bezug auf „patrem omnipotentem“ („den Vater, den Allmächtigen“) heißt es: „Allerdings ist bei

[2] „Unser Glaubensbekenntnis - Für eine Revision der Revision“ – Zum deutschen Text des Apostolikums, 30 Jahre nach seiner Neufassung – Pfr. Reiner Vogels, Februar 2003, URL (25.09.2019): http://lutherkonvent.ekir.de/Archiv/2003_Unser_Glaubensbekenntnis.pdf.

der Übersetzung des 1. Artikels darauf hinzuweisen, daß sowohl in der alten als auch in der neuen Fassung ‚Vater' und ‚allmächtig' getrennt sind und ‚allmächtig' substantiviert wird. Im lateinischen Text jedoch ist das Wort ‚allmächtig' ein Adjektiv, das auf ‚Vater' bezogen ist. Offensichtlich liegt im deutschen Text das griechische Substantiv Pantokrator zugrunde (BSLK 21)." Hier fehlt jedoch der Hinweis, dass im biblischen Sprachgebrauch *„omnipotens"* als substantiviertes Adjektiv stets das griechische „Pantokrator" wiedergibt. Das wird bestätigt durch Alexander Völker, der im Auftrag der evangelischen Mitglieder der „Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte" (ALT) in der Schrift „Gemeinsames Glaubensbekenntnis" beschreibt, wie die Übersetzung im Einzelnen begründet wird[3].

Das Apostolikum folgt also lediglich dem biblischen Sprachgebrauch und reiht selbstverständlich Substantiv an Substantiv, auch wenn an einer Stelle eine Substantivierung vorliegt, wie ja übrigens auch im Deutschen an dieser Stelle eine Substantivierung vorliegt, die man in der alten Fassung wie im Lateinischen im Hören auch als Adjektiv verstehen kann. Vor dem biblischen Hintergrund übersetzen beide deutschen Fassungen korrekt den lateinischen Text.

Allerdings ist nun fast der gesamte erste Absatz aus dem genannten Aufsatz von Reiner Vogels übernommen worden. Daher kommt es zu einer nicht nachzuvollziehenden Bewertung der Versionen des 1. Artikels: Zunächst wird der Unterschied zwischen der alten und neuen Fassung damit begründet, „daß die alte Übersetzung so wörtlich wie möglich den lateinischen Text ins Deutsche übertragen hat, während die neue Übersetzung, wie es dem deutschen Sprachgefühl entspricht, den Artikel ‚den' eingefügt hat". Nachdem das Kommissionspapier dann die unterschiedliche Kommasetzung beschrieben hat, lautet jedoch das Urteil: „Die neue Übersetzung folgt darin deutlicher dem lateinischen Text."

Für eine differenzierte Beurteilung des Sachverhalts ist die Einsicht wichtig, dass nirgends die Begriffe so eng zusammenrücken wie in der asynde-

---

[3] *Völker*, Gemeinsames Glaubensbekenntnis S. 16f: „Mehrfach wurde beklagt, daß omnipotentem, in adjektivischer Stellung bei ‚Schöpfer' oder ‚Vater', seiner eigentlich selbständigen Bedeutung entkleidet und zu einem scheinbar entbehrlichen Beiwort der Gottesaussage geworden sei." Daher legte man Wert darauf „mit Hilfe des bestimmten Artikels nicht allein vor, sondern auch nach „Allmächtigen" dieses Wort von den übrigen Aussagen abzusetzen. […] Weiter führte die Besinnung darauf, daß dem lat. omnipotentem der griechische Würdetitel pantokrator zugrunde liegt." Hier lohnt sich ein kurzer Blick auf den biblischen Sprachgebrauch der Vulgata. Denn im Lateinischen gibt es kein eigenes Substantiv für den „Allmächtigen". Als solches wird in der Vulgata stets „omnipotens" gebraucht, hier hat sich die Substantivierung verselbständigt. Das belegen allein die folgenden Hiob-Stellen in der Vulgata: Hiob 8,5; 11,7; 13,3; 15,25; 21,15.20; 22,17.23.25.26; 23,1.16; 27,2.11; 29,5; 31,2.35; 32,8; 33,1; 34,12; 35,13. Wenn man zudem die entsprechenden Verse in der Offenbarung (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22) oder im 2. Korintherbrief (2. Kor 6,18) betrachtet, wird deutlich, dass an allen Stellen der Pantokrator mit omnipotens übersetzt ist. Dass omnipotens gleichbedeutend mit Pantokrator ist, ist auch im Kommentar der Bekenntnisschriften (BSLK, S. 22) festgehalten.

tischen Reihung im lateinischen Text. Gerade die revidierte Fassung trennt jedoch im gottesdienstlichen Bekennen „Gott“ von den folgenden Gottesprädikaten als Überschrift ab, wie das Kommissionspapier auch richtig benennt. Die alte Fassung kann dagegen Gott nur als „Gott den Vater“ mit den folgenden in Apposition gestellten Gottesprädikaten bekennen, wie die Kommission ebenfalls treffend beschreibt, die unter 4.3 zu diesem Punkt feststellt, „daß die alte Fassung bestimmte theologische Aussagen in größerer Klarheit zur Geltung bringt“. Die Beurteilung des Kommissionspapiers („Die neue Übersetzung folgt darin deutlicher dem lateinischen Text.“) entspricht daher nicht seiner eigenen Darstellung.

1.2 Zur Bewertung der Textunterschiede im 2. Artikel

Von größerem theologischen Gewicht sind nun die Unterschiede im 2. Artikel, die unter „3.2 Textunterschiede im 2. Artikel“ verhandelt werden.

1.2.1 „seinen eingeborenen Sohn“ und „er sitzt“

Nachdem das Kommissionspapier bei der alten Fassung eine Abweichung vom lateinischen Urtext[4] („Gottes Sohn“ statt „seinen Sohn“) benannt hat[5], sieht es dementsprechend auch bei „er sitzt“ (neue Fassung) anstelle von „sitzend“ (alte Fassung) eine Angleichung an den lateinischen Urtext[6]. Das ist jedoch ein Irrtum, da der grammatische Kontext ein Relativsatz ist, den die ökumenische Fassung bereits zu Beginn durchaus korrekt elliptisch mit Partizipien wiedergibt und den sie erst jetzt durchbricht. Die alte Fassung nimmt den Relativsatz deutlicher auf und führt ihn bei „sitzend“ lediglich elliptisch weiter, wie es auch die ökumenische Fassung zu Beginn tat. Der grammatische Anschluss an den Hauptsatz ist theologisch von großer Bedeutung, weil hier der Glaube „an den Geborenen, Gestorbenen und Auferstandenen“ zum Ausdruck kommt. Hier geht es nicht um bloßes Fürwahrhalten von historischen Gegebenheiten. Gerade indem die neue Fassung „(qui) sedet“ grammatisch nicht korrekt mit „er sitzt“ anstatt relativisch mit „(der) sitzt“ oder „sitzend“ übersetzt, kommt es hier zum Bruch, doch dazu später mehr im Zusammenhang des Nizänums. In diesem Fall hätte das Urteil entgegengesetzt lauten müssen.

---

4 Alle weiteren Abweichungen der alten Fassung vom lateinischen Urtext werden in der ökumenischen Fassung übernommen: für „unicum“ wurde „eingeboren“ aus der griechischen Fassung gewählt, „ecclesia catholica“ wurde mit „Christliche Kirche“ wiedergegeben.

5 Im Lateinischen steht zwar nicht das Possessivpronomen „filium suum“, das wörtlich mit „seinen Sohn“ wiederzugeben wäre, sondern das Demonstrativpronomen „filium eius“, also „dessen Sohn“. Im Deutschen wäre hier die Zuordnung schwieriger („des Himmels“ – „dessen Sohn“ ≠ „Himmelssohn“). Ob deshalb die alte Fassung auf „Gottes“ wechselt, ist mir nicht bekannt. Auf jeden Fall kann auch „filium eius“, wie es die ökumenische Fassung tut, mit „seinen Sohn“ wiedergegeben werden, da der Genitiv des Demonstrativpronomens das nichtreflexive Possessivverhältnis ausdrücken kann.

6 Vgl. im Kommissionspapier unter 3.2.1.

1.2.2 „empfangen durch den Heiligen Geist"

Nun kommt es unter 3.2.2 zu einem folgenschweren Missverständnis bei der Frage, ob es „empfangen vom Heiligen Geist" oder „empfangen durch den Heiligen Geist" heißt.

Das Kommissionspapier kommt zu dem Ergebnis, dass die alte Übersetzung „vom Heiligen Geist" dem lateinischen Text „(‚de spiritu sancto', nicht: ‚per spiritum sanctum')" entspricht und „sehr viel deutlicher dem neutestamentlichen Befund von Lk 1,35 [korrigiert aus 2,35]". Das Papier bezieht sich hier auf den lateinischen wie auf den griechischen Text: „Berücksichtigt man zudem Mt 1,20, so wird deutlich, daß das ‚de' im lateinischen Text des Apostolikums das ‚ek' im Urtext des Neuen Testamentes in der Unterrichtung des Josef durch den Engel (Mt. 1, 20) aufnimmt. Das Wörtchen ‚ek' hat die Bedeutung: ‚aus, von – her, von – weg'." Die vorliegende Argumentation macht deutlich, dass sich die revidierte Fassung an dieser Stelle nicht auf den Urtext des Apostolikums beziehen kann („nicht: ‚per spiritum sanctum'").

Doch hier handelt es sich wieder um ein Zitat von Reiner Vogels[7]. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass sich das Kommissionspapier die hier treffende Argumentation Vogels' nicht zu eigen macht. Stattdessen kommt es nun zu Missverständnissen, die mittlerweile in das Agendenwerk der SELK Eingang gefunden haben.

Nicht nachzuvollziehen ist der Satz: „Die Revision bietet für ‚empfangen vom Heiligen Geist' die Wendung ‚empfangen durch den Heiligen Geist' und *folgt damit dem Wortlaut des Nizänums"* (Hervorhebung B.R.). Im Nizänum ist hierfür kein Anhaltspunkt zu finden. Den gleichen Fehler hat an prominenter Stelle Alexander Völker gemacht, eben in dem Text, in dem die Arbeit der ALT nachgezeichnet wird. Er berichtet, dass man in Anlehnung an die lateinische Vorlage zwei verschiedene Beziehungsworte haben wollte. Er erklärt: „Daher wurde für den ersten Satzteil, mit dem griech. dia des Nizänumtextes begründet, das instrumentale ‚durch' gewählt."[8] Das Problem ist jedoch, dass im Nizänum kein „dia" steht. Außerdem handelt es sich im Apostolikum und im Nizänum um zwei grammatisch unterschiedliche Aussagen. Einmal geht es um die Empfängnis Marias, einmal geht es um die Inkarnation Christi. Da derselbe Fehler schon einmal gemacht wurde, wäre es hier zumindest nötig gewesen, den Satz „folgt damit dem Wortlaut des Nizänums" näher zu erklären. Gemeint sein kann lediglich das „leibhaft geworden durch den Heiligen Geist" in der deutschen Fassung Luthers, wo jedoch mit „durch" grammatisch der Urheber bezeichnet ist. Soll in einer Passivkonstruktion der Urheber genannt

---

7 Im Original lautet das Zitat: „Das ‚de' im lateinischen Text des Apostolikums nimmt das ‚ek' im Urtext des Neuen Testamentes in der Unterrichtung des Josef durch den Engel (Mt. 1, 20) auf. Das Wörtchen ‚ek' hat die Bedeutung: ‚aus, von – her, von – weg'. Es hat überhaupt keine instrumentale Bedeutung.", *Vogels*, a.a.O. S.3.

8 *Völker*, a.a.O. S. 22.

werden, geschieht das mit Hilfe der Präpositionen „durch“ und „von“, wobei „durch“ hauptsächlich bei Dingen, „von“ bei Personen verwendet wird. Im Apostolikum liegt jedoch ein völlig anderer grammatischer Zusammenhang vor. Hier wird der Ursprung einer Bewegung gekennzeichnet, was mit dem Zitat von Vogels korrekt dargelegt wurde.

Gegen die zitierte Aussage Vogels heißt es nun im Kommissionspapier: „‚Vom‘ betont den Urheber, ‚durch‘ den Mittler“. Das gilt jedoch nicht für diese Stelle. Selbstverständlich können beim Passiv wie oben beschrieben „vom“ und „durch“ den Urheber bezeichnen, hier ist es aber ausgeschlossen. Im Lateinischen wird der Urheber beim Passiv mit „a/ab“, oder, wenn es sich nicht um Personen handelt, mit dem bloßen Ablativ oder mit „per“ wiedergegeben. Mit dem Satz „Beide Übersetzungen sind sprachlich möglich“ hätte man natürlich Recht, wenn es sich – bei entsprechender lateinischen Vorlage – um den Urheber in einer passivischen Satzkonstruktion gehandelt hätte. Das mögen folgende Beispiele bestätigen: „Das Kind wurde durch die Mutter gefüttert.“ (Betonung: Mittler) entspricht: „Das Kind wurde von der Mutter gefüttert.“ (Betonung: Urheber). Beides heißt: „Die Mutter hat das Kind gefüttert.“ Hier wäre der Satz der Kommission richtig: „‚Vom‘ betont den Urheber, ‚durch‘ den Mittler. Keine der Übersetzungsmöglichkeiten schließt allerdings die jeweils andere aus.“ In der SELK-Fassung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, wo die Formulierung „leibhaft geworden durch den Heiligen Geist“ nicht unumstritten ist[9], ist mit dem „durch“ durchaus der Urheber bezeichnet, entsprechend dem Satz: „Das Kind ist ruhig geworden durch die Mutter“, was bedeuten kann: „Die Mutter hat das Kind beruhigt.“ Da die neue Fassung des Nizänums das Verb jedoch ins aktiv verändert hat („hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist“), kann das „durch“ der neuen Fassung auch dort nicht mehr den Urheber bezeichnen, sondern nur noch instrumental verstanden werden. Hier hat man den Urtext endgültig verlassen, dazu jedoch später.

Interessant wird es nun – und hier sei ein wenig Humor erlaubt –, wenn man trotz anders lautender lateinischer Textgrundlage daran festhalten möchte, dass mit dem „vom“, bzw. „durch“ im Apostolikum der Urheber bezeichnet ist, wie es auch in zahlreichen Fußnoten der Taufagende der SELK aufgenommen ist. „Der empfangen ist vom Heiligen Geist“: hieße dann genauso wie „empfangen durch den Heiligen Geist“: „der Heilige Geist hat (ihn) empfangen“, entsprechend dem Satz: „Der Brief wurde von einer, bzw. durch eine Person empfangen.“ Weil nach Aussage des Apostolikums jedoch die Maria den Christus empfängt, muss das lateinische „de“ hier das bezeichnen, was es immer bezeichnet, nämlich den Ausgangspunkt einer Bewegung, das „Woher“ (vgl. *Heinichen* 1993, S. 148). Vom Heiligen Geist hat die Maria den Christus empfangen, eine Ausdrucksweise ohne Analogie im modernen Sprachgebrauch

[9] Vgl. die Randbemerkung Luthers zu seiner Übersetzung, WA 50, 282,37-38.

und ohne Analogie im Geschehen. Allerdings ist diese Ausdrucksweise mit Mt 1,20 fest gegründet im biblischen Wortlaut „Was sie empfangen hat, das ist von dem heiligen Geist." Das kann mit dem deutschen „durch" nicht wiedergegeben werden. Da hilft es auch nicht, auf einen anderen grammatischen Zusammenhang zu verweisen, wo „durch" den Urheber angeben kann.

So bleibt festzuhalten, dass ein „durch den Heiligen Geist" im Apostolikum nur instrumental verstanden werden kann und dass es in keiner Weise der lateinischen Vorlage entspricht. Maria hätte (von wem auch immer) ein Kind empfangen, der Heilige Geist hätte das etwa im Sinne einer *creatio continua*[10] durch sein Wirken vermittelt. Das hat das Kommissionspapier als Problem durchaus erkannt: „Die neue Version des Apostolikums könnte dem Mißverständnis Vorschub leisten, die Empfängnis durch den Heiligen Geist sei nur instrumental zu verstehen. Die Personalität des Geistes kommt durch den ursprünglichen Text daher klarer zur Geltung." Hier fehlt jedoch die Aussage, dass „durch" nicht den Ausgangspunkt einer Bewegung angeben kann. Hier liegt in der ökumenischen Fassung eine grundlegend andere Aussage als im Urtext vor.

Solch inhaltliche Verschiebungen wurden bewusst in Kauf genommen. Alexander Völker hält in diesem Zusammenhang fest: Die „Betonung der Gottesmutterschaft der Maria […] heute in besonderer Weise hervorzuheben besteht kein Anlaß."[11]

1.2.3 „hinabgestiegen in das Reich des Todes"

Unter 3.2.3 behandelt das Kommissionspapier die Formulierungen zur Höllenfahrt Christi. Neun von 15 Zeilen sind aus dem Aufsatz von Vogels übernommen worden. Im Kommissionspapier heißt es nach der Beschreibung der Höllenfahrt als Siegeszug Christi: „Auf der anderen Seite besteht wegen des Bedeutungsgehaltes, den das Wort ‚Hölle' in der deutschen Sprache bekommen hat, die Gefahr von Mißverständnissen. ‚Niedergefahren zur Hölle' könnte so verstanden werden, als ob der auferstandene Christus dem Teufel und seinen Dämonen das Evangelium verkündigt hätte." Allerdings muss gefragt werden, ob dieses vermeintliche Missverständnis nicht sehr wohl dem biblischen Verständnis entspricht, wenn mit Evangelium der Sieg über Tod und Teufel gemeint ist. Bei Vogels selbst wird die Verkündigung des Evangeliums auch nicht als Missverständnis bezeichnet[12].

Wesentlich tiefergehende Erkenntnisse wie die der Konkordienformel oder auch die Ausführungen Hartmut Günthers bietet das Kommissionspapier in den Fußnoten. Abgesehen von der übernommenen Kritik Vogels' spricht sich das

---

[10] „creatio continua": das fortdauernde Wirken Gottes in seiner Schöpfung.

[11] *Völker*, a.a.O., S. 23.

[12] Bei Vogels lautet das Zitat: „Auf der anderen Seite besteht wegen des Bedeutungsgehaltes, den das Wort ‚Hölle' in der deutschen Sprache bekommen hat, die Gefahr von Mißverständnissen. ‚Niedergefahren zur Hölle' könnte so verstanden werden, als ob der auferstandene Christus dem Teufel und seinen Dämonen einen Besuch abgestattet hätte" (*Vogels*, S. 5).

Kommissionspapier hier deutlich für die alte Fassung aus.

Allerdings fehlt hier der Hinweis auf einen weiteren Sachverhalt: Durch die Veränderungen in „Reich des Todes“ (statt „Hölle“) wie auch bei der „Auferstehung der Toten“ (statt „des Fleisches“) werden die Begriffe aus ihrem gottesdienstlichen Verweisungsgefüge genommen. So verbindet etwa der Begriff „Hölle“ die Osterlieder mit dem Glaubensbekenntnis.

Dafür weist das Kommissionspapier auf zwei andere Probleme der ökumenischen Fassung hin: „Die Formulierung „Reich des Todes“ könnte die verbreitete Vorstellung unterstützen, nach der der Tod ein ‚harmloser Zustand der Ruhe und des Schlafens‘ sei. Zudem scheint der revidierte Text eine örtliche Veränderung eher nahezulegen, während vom lutherischen und altkirchlichen Verständnis her die Höllenfahrt als Siegeszug Christi, als Entmachtung der gottfeindlichen Mächte zu verstehen ist.“ Das letzte Argument, der Eindruck einer räumlichen Veränderung, bezieht sich auf die Tatsache, dass die ökumenische Fassung nicht wie der Urtext und die Fassung Luthers die Richtung des Geschehens wiedergibt. Es hätte zumindest: „hinabgestiegen zum Reich des Todes“ heißen müssen; weder das Reich des Todes noch die Hölle haben Christus umschlossen.

Auch die Gefahr einer möglichen Verharmlosung, auf die das Kommissionspapier hinweist, ist zu unterstreichen. Aufgrund der grundsätzlichen Ablehnung der Vorstellung einer Hölle als eines Ortes ewiger Verdammnis[13] liegt hier das Missverständnis nahe, dass die Formulierung „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ lediglich meint, dass Jesus wirklich gestorben sei. Ein Ort der Verdammnis ist nicht mehr explizit genannt. Weil Jesus gestorben ist, ist er „hinabgestiegen in das Reich des Todes“, anschließend ist er wieder „auferstanden von den Toten“ – das Theologumenon der Höllenfahrt, das hier sprachlich nicht mehr benannt wird, wird in dieser naheliegenden (Fehl-)Deutung der ökumenischen Fassung auch nicht mehr bekannt.

1.2.4. „aufgefahren in den Himmel“

Punkt 3.2.4 wendet sich dem Artikel der Himmelfahrt zu. Das Kommissionspapier hebt die theologische Relevanz der Aussagen „gen Himmel“ und „in den Himmel“ mit Verweis auf reformierte Missverständnisse deutlich hervor. Leider geht die Stellungnahme hier nicht auf die Grammatik ein, die an dieser Stelle eine klare Antwort gegeben hätte und die nicht zuletzt in den theologischen Streitigkeiten der Reformation ein wesentliches Argument auf lutherischer Seite darstellt. Sowohl das „ad“ im Apostolikum, als auch das „in“ mit Akkusativ im Nizänum bezeichnen immer die Richtung. Die Übersetzung „in den Himmel“

---

[13] Laut Umfrage des Magazins „Der Spiegel“ (vgl. Heft 17/2019), deren Einzelergebnisse auf „Spiegel online“ veröffentlicht wurden, glauben nur 14 Prozent der evangelischen Christen, „dass es die Hölle als Ort der ewigen Verdammnis gibt“ (URL, 25.9.2019: https://www.spiegel.de/fotostrecke/christen-und-ihre-religion-gott-wird-nicht-mehr-gebraucht-fotostrecke-168205-3.html).

ist in beiden Fällen grammatisch nicht korrekt und ist offen für das Missverständnis, dass hier ein abgeschlossener Ort bezeichnet sei, an dem der Mensch mit Christus keine Gemeinschaft haben könnte. So wird etwa in 4. Esra 4,8 mit einer erstaunlich ähnlichen Formulierung gerade ein Ort bezeichnet, der für die Menschen unzugänglich ist. Nur dass hier folgerichtig „in" mit Ablativ (also „in den Himmel") verwendet wird: „in caelis umquam ascendi" („in den Himmel bin ich niemals hinaufgekommen"). Nur ein solcher Ablativ beschreibt im Lateinischen den Ort als *Zielpunkt einer Bewegung*. Bei der Himmelfahrt ist es wichtig, dass die Formulierung offen bleibt für den biblischen Befund, so etwa für Eph. 4,10 „der aufgefahren ist über alle Himmel", bzw. Hebr. 4,14 „der die Himmel durchschritten hat". Die in der reformierten Kirche verbreitete Vorstellung, Jesu menschliche Natur sei aufgefahren in einen festumschriebenen himmlischen Ort hinein, ist aufgrund des biblischen Befundes nicht haltbar und sollte deshalb auch sprachlich nicht in die Bekenntnistexte eingetragen werden, zumal es auch dem Wortlaut widerspricht. Zudem hat sich mittlerweile ein neuer Sachverhalt ergeben, der hier durchaus zu beachten ist: Die Revision der Lutherbibel von 2017 ist an vielen Stellen zum „gen" zurückgekehrt (vgl. etwa Lk 2,16: „Lasst uns nun gehen gen Bethlehem").

1.3 Zur Bewertung der Textunterschiede im 3. Artikel

1.3.1 „die heilige christliche Kirche" und „die Gemeinschaft der Heiligen"

Unter 3.3 wendet sich das Kommissionspapier dem 3. Artikel zu. Hinsichtlich der Übersetzung von „catholica" werden keine Unterschiede zwischen den Fassungen festgestellt. Bei der Übersetzung von „communio sanctorum" spricht sich das Kommissionspapier unter Bezug auf Hartmut Günther und Werner Elert deutlich für die alte Fassung aus. Der Begriff „Gemeinschaft" wäre lediglich sinnvoll für die Wiedergabe des Bedeutungsgehalts „Anteilhabe an den Heiligen Dingen", was jedoch durch „Gemeinschaft der Heiligen" ebenso wenig ausgedrückt ist wie durch „Gemeinde der Heiligen".

1.3.2 „Auferstehung der Toten"

Eine deutliche Abweichung der neuen Fassung vom Urtext wird in 3.3.3 benannt: Die neue Fassung verlässt an dieser Stelle mit „Auferstehung der Toten" die sprachliche Grundlage des Apostolikums. Dies ist auch mit dem Verweis auf mögliche Schwierigkeiten nicht zu rechtfertigen. Auch das Kommissionspapier urteilt an dieser Stelle eindeutig: „Vom sprachlichen Gesichtspunkt ist eindeutig die alte Formulierung vorzuziehen. Caro ist mit ‚Fleisch' zu übersetzen." Hier wird in der ökumenischen Fassung ganz bewusst eine konkrete Aussage des Credos, die bisher öffentlich bekannt wurde, gestrichen und mit einer anderen ersetzt. Auch benennt das Kommissionspapier den innerbiblischen Verwei-

sungszusammenhang, der durch den Begriff „Fleisch“ eröffnet wird. Der Begriff „Fleisch“ stehe für die gesamte Schöpfung. Hier lohnt es sich durchaus, noch ein wenig weiterzuschauen: Biblisch ist der Begriff „Fleisch“ auch fest mit der Auferstehung verknüpft. Während die Lesung aus Hesekiel 37 in der Osternacht recht plastisch das Überkleiden der Totengebeine mit Fleisch beschreibt, ist der neutestamentliche Bezug zur Auferstehung des Fleisches fest mit der Person Jesu Christi verbunden. In Lukas 24 wird das „Fleisch Christi“ gerade zum Beweis seiner Auferstehung: „Fasst mich an und seht; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, dass ich sie habe“ (Lk 24,39). Der Leib Christi wiederum ist Vorbild für die Auferstehung am Jüngsten Tag, wie Paulus in Phil. 3 seine Gemeinde tröstet: „Unser Bürgerrecht aber ist im Himmel; woher wir auch erwarten den Heiland, den Herrn Jesus Christus, der unsern nichtigen Leib verwandeln wird, dass er gleich werde seinem verherrlichten Leibe nach der Kraft, mit der er sich alle Dinge untertan machen kann“ (Phil 3,20f; 2017). Beim Thema „Auferstehung“ muss berücksichtigt werden, dass das Neue Testament durchaus differenziert vom Begriff Fleisch zu sprechen vermag. Der Apostel Paulus drückt es in seinem großen Auferstehungskapitel so aus: „Nicht alles Fleisch ist das gleiche Fleisch [...]. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib“ (1. Kor. 15,39.44). Eine weitere Verbindung des Fleisches Christi mit der Auferstehung am Jüngsten Tag liegt vor in Joh 6, 54: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken.“

Es ist zu kritisieren, dass das Kommissionspapier auf keine dieser Bibelstellen verweist und stattdessen altkirchliche Polemik gegen einen doketischen Spiritualismus als Begründung für die Wortwahl „Fleisch“ anführt.

1.4 Die Voten und ihre Begründung

Unter „4. Abschließende Erwägungen“ fasst das Kommissionspapier die Erkenntnisse zusammen und gibt Voten für eine Entschlussfindung ab.

Zunächst wird festgestellt, dass es auch bei den ökumenischen Fassungen kein bis in den Wortlaut einheitliches Bekennen zwischen den Kirchen gibt. Das gilt im Apostolikum bei der Übersetzung von „catholica“ für die Katholische Kirche und im Nizänum beim „filioque“ für die Orthodoxe Kirche: „Die Einheit im Wortlaut der beiden zentralen altkirchlichen Glaubensbekenntnisse wird also auf jeden Fall Fiktion bleiben, egal welchen Wortlaut die SELK übernimmt.“

In 4.2 fasst das Kommissionspapier die Ergebnisse zusammen: „Divergenzen im Vergleich mit dem Urtext gibt es in beiden Fassungen.“ Hier hätte stärker differenziert werden müssen: Während die alte Fassung nur bei „Gottes“ statt „seinen eingeborenen Sohn“ in dem Bemühen, den Bezug des Demonstrativpronomens zu verdeutlichen, vom Urtext abweicht, übersetzt die neue Fassung an vielen Stellen bewusst und unbewusst gegen den Text. Zumindest in drei Fällen („durch den Heiligen Geist“, „in den Himmel“ und „Auferstehung des

Fleisches“) sind theologisch relevante Stellen betroffen, wo bewusst gegen den Urtext übersetzt wird. Die Abweichungen betreffen gerade Glaubenssätze, die in der heutigen Zeit von einer Mehrheit der evangelischen Christen nicht mehr geglaubt werden[14].

Unter 4.3 hält das Kommissionspapier der neuen Fassung zugute, dass sie heute missverständliche Begriffe wie Hölle und Fleisch vermeidet. Dem gegenüber macht sie aber für die alte Fassung geltend, dass sie „theologische Aussagen in größerer Klarheit zur Geltung bringt […] oder bestimmte theologische Sachverhalte deutlicher zuspitzt“.

In 4.4 verweist das Papier darauf, dass die alte Form den Gleichklang mit der Lutherbibel beibehält.

In 4.5 gesteht es ein, dass die revidierte Fassung von der Sprachmelodie her schwerfälliger ist als die unrevidierte. Die Sprachmelodie der revidierten Fassung folge eher der Einheitsübersetzung.

In 4.6 mahnt das Kommissionspapier an, dass vor einer Annahme der revidierten Fassung geprüft werden müsse, „ob der ‚Verlust‘ so oder so möglicherweise größer wäre als der ‚Gewinn‘“, und gibt einen Einblick in die Arbeit der Kommission: „Kontrovers wird die Frage beantwortet, ob die SELK die revidierte Fassung kirchenamtlich rezipieren sollte.“

Weiter gibt das Kommissionspapier in 4.7 zu bedenken, dass man ein innerkirchliches Stolpern bekommt, wenn beide Fassungen zugelassen werden.

Obwohl das Kommissionspapier, wie oben gezeigt wurde, einige Probleme der ökumenischen Fassung nicht benannt hat, wäre das Urteil auch nach dieser Zusammenfassung für eine Bekenntniskirche eindeutig. Nun kommt es jedoch zu Voten, die aus meiner Sicht nicht durch die dargelegte Argumentation, sondern nur durch das Ringen um Kompromisse zu erklären sind:

> „4.8. Unter Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte spricht die theologische Kommission mehrheitlich folgende Empfehlungen aus: a) Wir empfehlen mehrheitlich die Annahme der sogenannten ökumenischen Fassung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. b) Das Recht jeder Gemeinde, bei der herkömmlichen Fassung zu bleiben, bleibt von dieser Empfehlung unberührt. c) Wir empfehlen deshalb, in künftigen liturgischen und katechetischen Werken der SELK beide Textfassungen abzudrucken. d) Wir empfehlen den kommentierten Abdruck der lateinischen Textfassung im Bekenntnisanhang des künftigen Gesangbuches.
>
> 4.9. Die Minderheit der Theologischen Kommission plädiert nicht für die ausschließliche Beibehaltung der herkömmlichen Textfassung, sondern für die Freigabe beider Textfassungen als gleichwertige Varianten. In der Praxis führt auch dies dazu, in künftigen katechetischen und liturgi-

[14] Vgl. „Der Spiegel“ 17/2019, S. 40-48.

schen Werken beide Textvarianten zum Abdruck zu bringen.“

Die Unterschiede zwischen den Voten sind – wohl bei der Suche nach mehrheitsfähigen Formulierungen – so gering geworden, dass sie kaum noch zu erkennen sind.

2. Zum Nizänum

Zum Nizänum hat die Theologische Kommission der SELK ein gesondertes Dokument vorgelegt mit dem Titel: „Zum Wortlaut des Nizänischen Glaubensbekenntnisses“. Hier soll nun wie folgt vorgegangen werden: Zunächst wird der Auftrag der Kommission mit dem Ergebnis abgeglichen. Als zweiter Schritt soll die Argumentation des Kommissionspapiers kritisch nachgezeichnet werden. Schließlich werden in einem dritten Schritt jene Abweichungen der ökumenischen Fassung (1971) vom Urtext benannt, die meiner Ansicht nach eine Rezeption in einer lutherischen Bekenntniskirche zumindest schwierig machen.

2.1 Auftrag und Umsetzung

Bezüglich des Nizänums bestand der Auftrag der Theologischen Kommission laut eigener Darstellung darin, „das Nizänum in der ökumenischen Fassung von 1971 auf den möglichen Gebrauch in Gottesdiensten der SELK zu untersuchen.“

Die Ergebnisse dieser Arbeit werden im Kommissionspapier jedoch nicht ausreichend dokumentiert. Lediglich folgende Aussagen *(kursiv markiert)* finden sich über die ökumenische Fassung von 1971 in der Tischvorlage:

Ohne Begründung heißt es in 2.3. [korrigiert aus 3.3.], nachdem die Unterschiede zwischen der lateinischen und der griechischen Fassung erklärt wurden, über die Fassung von 1971: *„Die griechische Urfassung des Nizänums kam deutlicher in den Blick.“*

Dann heißt es weiter unten beschreibend: *„Aus dem griechischen Text wird das ‚Wir‘ übernommen, ebenso der Gedanke der vorzeitlichen Zeugung des Sohnes Gottes*[15]*. Aus der lateinischen Fassung wird das dort eingefügte ‚Gott von Gott‘ übernommen, ebenso wird am ‚Filioque‘ festgehalten. Zum Bekennen der ‚katholischen‘ Kirche kann sich die Übersetzung freilich nicht durchringen. Nun wird die ‚eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche‘ bekannt.“* In

[15] Hierzu schon jetzt eine Bemerkung: Wenn es hier um den Unterschied zwischen der lateinischen und der griechischen Fassung geht, dann ist diese Aussage nicht korrekt, der entsprechende Abschnitt der ökumenischen Fassung lautet: „aus dem Vater geboren vor aller Zeit“. Der Text von 1971 folgt gerade hier exakt dem lateinischen Text. Das war auch in der ALT Konsens. Vgl. aber die Äußerung von *Völker*, a.a.O. S. 46: „Bei der Übertragung des Nizänums war nicht allein der lat. gemeinsame Text, sondern relativ häufig auch die griechische Originalfassung zum Verständnis heranzuziehen.“

der Erläuterung der SELK-Fassung findet sich noch eine Ergänzung zur ökumenischen Fassung: „In der SELK-Fassung heißt es: eines Wesens mit dem Vater, durch welchen alles geschaffen ist. Es entsteht der Eindruck, es sei der Vater, durch den alles geschaffen ist; die Rede aber ist vom Logos. *Die Ökumenische Fassung vermeidet dieses Missverständnis, wenn sie neu anschließt: ‚durch ihn ist alles geschaffen'*". Darin erschöpfen sich die Aussagen über den ökumenischen Text von 1971 im Kommissionspapier. Eine tiefere sprachlich-theologische Auseinandersetzung ist nicht dokumentiert. Es fehlt auch jeder Hinweis auf die deutlichen Abweichungen der ökumenischen Fassung vom Urtext, die hier durchaus theologisches Gewicht haben. Stattdessen heißt es unter „5. Ergebnis": Die SELK-Fassung folge „weniger dem griechischen Urtext, *als dies im ökumenischen Text von 1971 der Fall ist*". Als Begründung für das Votum der Kommission wird schließlich in den Raum gestellt, dass es de facto keine Lehrunterschiede zwischen den Fassungen gebe. So ist nicht nur unter der Pfarrerschaft der SELK der Eindruck entstanden, die neue Fassung sei näher am griechischen Original, als die SELK-Fassung. Auch die Kirchenleitung der SELK sowie das Kollegium der Superintendenten begründen mit Verweis auf dieses Kommissionspapier ihren Antrag auf dem Allgemeinen Pfarrkonvent 2013, die ökumenische Fassung von 1971 als offizielle Fassung der SELK anzunehmen und als einzige im neuen Gesangbuch abzudrucken[16].

2.2 Zur Argumentation des Kommissionspapiers

2.2.1 Zur Frage nach dem γεννηθέντα[17]

Die theologische Argumentation des Kommissionspapiers bleibt fast ausschließlich auf die Frage nach der Übersetzung von γεννηθέντα beschränkt. Da es sich hier jedoch, wie sich zeigen wird, um einen eher nebensächlichen Aspekt handelt, soll die Argumentation hier kritisch nachgezeichnet werden. Hier steht ein Nebenschauplatz der Behandlung tiefgreifender Sachverhalte im Weg.

Zunächst wird in 2.1. ein Unterschied aufgezeigt zwischen der lateinischen und der griechischen Fassung: „‚ex patre natum (!) ante omnia saecula' heißt es im lateinischen Text, während im griechischen das Wort gennasthai steht." Dann wird festgestellt: „Die korrekte Übersetzung dieses Begriffes wäre genitum gewesen, also ‚gezeugt', statt ‚geboren'." Das Kommissionspapier erweckt den Eindruck, als läge hier in der lateinischen Fassung eine falsche Übersetzung vor. Diese Hypothese wird begründet durch folgende Aussage: „Griechischem Denken, das die Formulierungen von Nizäa bestimmt hat, wäre

---

[16] Dieser Antrag wurde in dieser Form nicht angenommen. Angenommen wurde hingegen ein Antrag, der durch Änderungsanträge so weit an den status quo angeglichen wurde, dass er meines Wissens auch nicht mehr der Kirchensynode 2015 zur Annahme vorgelegt wurde.

[17] = geboren, gezeugt.

eine vorzeitliche Geburt undenkbar gewesen.“ Tatsächlich bedeutet gennaō im klassischen Griechisch nur selten „gebären“. Allerdings sieht der biblische Befund anders aus. So wird in der Vulgata z.B. an folgenden Stellen die passivische Form von gennaō mit „natus est“ übersetzt: Joh 3,6.8; Joh 8,41; Joh 9,32; Joh 18,37; Apg 22,3.28; 1. Joh 2,29; 1. Joh 3,9; 1. Joh 4,7; 1. Joh 5,1.4.18. Oftmals ist keine andere Übersetzung als „geboren“ möglich (vgl. 1. Joh 9,32; Apg 22,3.28). Leider wird im Kommissionspapier der Eindruck erweckt, als sei für die Synode von Nizäa eine vorzeitliche Geburt Jesu undenkbar gewesen, und zwar, weil sie, so die Unterstellung, vom griechischen Denken bestimmt war. Jedoch sind die Formulierungen des Nizänums deutlich vom biblischen Denken bestimmt. Und nach biblischem Denken ist eine vorzeitliche Geburt des Sohnes Gottes durchaus denkbar (vgl. etwa Joh 1,1-18).

Allerdings bleibt das Kommissionspapier dabei, dass „geboren vor aller Zeit“ eine „bedeutende Änderung“ des griechischen Urtexts darstellt. Dieser Punkt wird noch drei weitere Male aufgenommen und nimmt somit (neben dem Verweis auf den Plural „wir glauben“) den breitesten Raum in der Argumentation ein:

Über Luthers Übersetzung wird in 2.2. geurteilt: „Luthers Übersetzung von 1538 ... übergeht das altkirchliche gennasthai“.

Dann heißt es in 2.3. [korrigiert aus 3.3.] über die ökumenische Textfassung von 1971: „Aus dem griechischen Text wird ... der Gedanke der vorzeitlichen Zeugung des Sohnes Gottes [übernommen.]“

Weiter heißt es in 4. unter b): „Die SELK-Fassung bleibt deutlich der mittelalterlichen Fassung verhaftet: [...] „Die vorzeitliche Zeugung des Sohnes Gottes wird nicht über[ge]nommen [Korrektur: B.R.], statt dessen wird das ‚geboren‘ beibehalten.“

Bezeichnenderweise liegt nun der gesamten Argumentation ein Missverständnis zugrunde: Wenn man die Texte genau betrachtet, dann erkennt man, dass alle drei Fassungen, sowohl Luther 1538 als auch die revidierte Fassung von 1971, als auch die SELK-Fassung für das erste, „vorzeitliche“ γεννηθέντα, worauf in der Argumentation in 2.1. Bezug genommen wurde, „geboren“ übersetzen. Die für griechisches Denken „undenkbare vorzeitliche Geburt“ ist in allen diskutierten Übersetzungen übernommen worden.

Dieser Fehler in der Argumentation kam dadurch zustande, dass man nicht klar gesagt hat, dass γεννηθέντα zunächst mit „geboren“ und mit „gezeugt“ wiedergegeben werden kann. Zudem wurde nicht benannt, dass es einen inneren Verweisungszusammenhang in der griechischen Textfassung gibt, der in der lateinischen Fassung aufgehoben wurde, und den Luther in der deutschen Übersetzung wiederhergestellt hat. Das erste γεννηθέντα wird im Urtext wieder aufgenommen und näher qualifiziert, sodass die Argumentation der griechischen Fassung lautet: ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα („vom/aus dem Vater geboren“), und zwar tatsächlich γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα („geboren,

nicht geschaffen“). Luther schafft hier eine größere Nähe zum griechischen Text, indem er den inneren Argumentationszusammenhang der griechischen Fassung wahrt. Die ökumenische Fassung wechselt beim zweiten γεννηθέντα zu „gezeugt“, und folgt damit der *lateinischen* Vorlage.

Kritisch bleibt noch zu hinterfragen, ob eine so deutliche Ablehnung des Gedankens einer „vorzeitlichen Geburt“, wie sie im Kommissionspapier vorliegt, nicht dem Bekenntnis der Präexistenz Christi entgegensteht.

2.2.2. Zur Einordnung der Textunterschiede

Ein weiteres Missverständnis, das hier ein wenig in die Irre leitet, findet sich unter „4. Der Vergleich von SELK-Text von 1993 und Ökumenischem Text von 1971“. Nach einer hilfreichen Vergleichstabelle, die die Unterschiede zwischen den beiden deutschen Fassungen jeweils fett markiert, folgt unter der Überschrift „Die auffallenden Unterschiede“ eine entsprechende Auflistung:

a) die SELK-Fassung ... bleibt deutlich der Übersetzung Luthers von 1538 verpflichtet. [...]
b) Die SELK-Fassung bleibt deutlich der mittelalterlichen Fassung verhaftet.
   – Der Einzelne bekennt den Glauben (Credo), nicht die Gemeinde als ganze (πιστευομεν)
   – Die vorzeitliche Zeugung des Sohnes Gottes wird nicht übergenommen [sic!], statt dessen wird das „geboren“ beibehalten.
c) neue Wege beschreitet die SELK-Fassung an zwei Stellen.
   – „Wahrhaftiger“ statt „wahrer Gott“
   – „Leibhaft geworden“ statt „Fleisch geworden“

Es wird bewusst der Eindruck erweckt, als hätte die SELK-Fassung hier gegen sämtliche Vorlagen und Originale neue Wege gefunden. Doch nicht nur diese unter c) genannten Punkte, sondern auch sämtliche unter b) genannten Punkte hätten unter a) genannt werden müssen: in allen genannten Punkten folgt die SELK-Fassung der Übersetzung Luthers von 1538 und der in den BSLK abgedruckten Fassung, die der Fassung Luthers im Wesentlichen entspricht. Neue Wege sind das nicht!

2.3 Nicht genannte Abweichungen der ökumenischen Fassung (1971) vom Urtext

Es ist bedauerlich, dass wichtige Abweichungen vom griechischen (und lateinischen) Urtext in der ökumenischen Fassung im Kommissionspapier nicht benannt werden, wo doch genau darin die Aufgabe bestanden hätte. Diese nicht genannten Abweichungen sind von wesentlich höherem Gewicht, als die genannten Missverständnisse in der Argumentation und sämtliche Ausführungen über die „vorzeitliche Geburt“. Drei Punkte sollen hier behandelt werden: 1. Der fehlende Kausalzusammenhang zwischen menschlichem Heil

und Christi Heilswerk. 2. Das fehlende Bekenntnis der Fleischwerdung Jesu. 3. Der fehlende Bekenntnischarakter im 2. Artikel.

2.3.1 „für uns Menschen und zu unserm Heil“

Die griechische Präposition „διὰ“ + Akk. heißt genauso wenig wie das lateinische „propter“ „für“. Die Übersetzung „für uns Menschen und zu unserem Heil“ entspricht nicht dem Urtext. Da „διὰ“ in Verbindung mit dem Akkusativ genau wie „propter“ im Lateinischen den Grund, bzw. die Ursache angibt (um... willen, wegen), wird hier gleichzeitig Grund und Ziel einer Handlung benannt: Wir Menschen und unser Heil sind Grund und Ursache für das Fleischwerden Christi und alles, was im Anschluss von Christus gesagt ist. In Christus macht Gott sich und sein Handeln abhängig vom Heil der Menschen: „um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen ist er vom Himmel gekommen“. Hier kann es nicht mehr um die Frage gehen, ob andere Formulierungen wenigstens keine theologischen Bedenklichkeiten enthalten, wenn sie schon grammatisch nicht möglich sind. Eine anstößige, weil auf den ersten Blick die Souveränität Gottes schmälernde Aussage, die für uns jedoch von großer Bedeutung ist, würde schlicht wegfallen. Das „für uns“ hat hier ja nicht den gleichen theologischen Wert wie in dem Satz „Christus ist *für uns* gestorben.“[18] Dort, in Bezug auf die Kreuzigung, steht das „pro nobis“ im Nizänum. Hier jedoch beschreibt das „propter“ einen Kausalzusammenhang, bzw. ordnet eine Handlung einem Ziel unter. Auf keinen Fall darf die Aussage aus dem Bekenntnis gestrichen werden, dass Christus unsertwegen und um unserer Seligkeit willen vom Himmel gekommen und Mensch geworden ist.

2.3.2 „Fleisch angenommen ... von der Jungfrau Maria“

Hier wird sprachlich etwas eingetragen, was man als eine „kryptocalvinistische Assumptions-Theologie“ bezeichnen könnte, auch wenn es vielleicht zufällig entstanden ist. Man hat zudem in der ökumenischen Fassung übersehen, dass die Bedeutung der deutschen Präpositionen sich wandelt, wenn man ein Verb vom Passiv ins Aktiv wandelt. Das „durch den Heiligen Geist“ kann nur noch instrumental verstanden werden, was nicht mehr dem Urtext entspricht. Durch die Kombination von „Fleisch angenommen“ (steht in keinerlei Weise im Urtext!) und der Präposition „von“ wird die Richtung des Geschehens geändert und eine neue Aussage eingefügt: Christus hat durch den Heiligen Geist von Maria Fleisch angenommen[19]. Das entspricht der 35. Frage des Heidelberger Katechismus, der in der ALT unter anderem als Vorlage genannt

---

[18] Zur Bedeutung von „propter“ und „pro nobis“ vgl. CA IV.

[19] Auf diese Stelle wird wohl in der Argumentation zum Apostolikum verwiesen. Doch gerade hier wird deutlich, wie unterschiedliche Bedeutungen „von“ und „durch“ haben können: So wäre es an dieser Stelle in der ökumenischen Fassung nicht möglich zu sagen: „hat Fleisch angenommen vom Heiligen Geist“.

wurde: „Was bedeutet: ‚Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria'? Der ewige Sohn Gottes, der wahrer und ewiger Gott ist und bleibt[20], hat durch Wirkung des Heiligen Geistes wahre menschliche Natur aus dem Fleisch und Blut der Jungfrau Maria angenommen." Gegen eine Theologie, die eine Einheit von Gott und Fleisch in der Person Jesu Christi nur unter der Voraussetzung einer Erhöhung bzw. Vergeistlichung des Fleisches denken kann, wurde häufig gerade das Nizänum in seiner korrekten Bedeutung angeführt: Nicht wird das Fleisch zu Christus erhöht, sondern Christus in das Fleisch erniedrigt („incarnatus est"). Damit ist der menschgewordene Christus auch wesensgleich mit uns Menschen, dadurch haben wir Zugang zu Gott. Ein weiterer Aspekt kommt dazu: Bezeichnenderweise wird dort, wo das biblische Verständnis der Fleischwerdung Christi abgelehnt wird, auch das Kreuz entleert, da hier der unsterbliche Sohn Gottes nicht teilhat an den Eigenschaften der menschlichen Natur. Weil spätestens am Kreuz eine Vergeistlichung des Fleisches nicht mehr gedacht werden kann, wird die Einheit der Person Jesu Christi aufgehoben und am Kreuz stirbt nach diesem Verständnis nicht der mit dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes, sondern nur seine menschliche Hülle.

Gegen die Möglichkeit solcher Fehldeutungen muss bei der Fleischwerdung Christi am Wortlaut des Nizänums festgehalten werden. Das „vom Himmel gekommen" kommt hier zum Ziel. Gemeint ist: Derjenige, der eines Wesens mit dem Vater ist, ist Fleisch geworden, oder wörtlich: „verfleischlicht" (sarkoō) oder „eingefleischt" (incarnatus) worden. Das ist die steile Aussage im Nizänum: Der ewige Gott kommt in das Fleisch und wird gekreuzigt. *An* diesen Gott im Fleisch und am Kreuz glaube ich mit allen Konsequenzen, die das für mich hat, diesen Gott bete ich an. Die Fassung von 1971 bekennt hier jedoch nicht mehr den Glauben, sondern verfällt ab dem „Für uns" in ein historisches Referat (s.u.). Sie gibt hier einem Verständnis Raum, das von Calvin und Beza geprägt ist, nach dem der Mensch Jesus für sich genommen weder angebetet noch im Sinne des Bekennens verehrt werden kann.

2.3.3 Auflösung der Partizipien

Die letzte Beobachtung zeigt schon die Bedeutung einer korrekten Übersetzung der griechischen Partizipien. Das Nizänum bringt nicht nur klar zum Ausdruck, dass der ewige Sohn Gottes Mensch wird und für uns gekreuzigt wird. Vielmehr wird hier auch deutlich, dass unser Glaube sich auf das bezieht und an dem hängt, was Christus für uns getan hat.

20 Die Betonung liegt hier interessanter Weise auf der Unsterblichkeit des Sohnes Gottes.

2.3.3.1 „An Gott glauben“ oder „glauben, dass es Gott gibt“?

Zunächst muss noch einmal der Begriff des Glaubens differenziert betrachtet werden, da er in Bezug auf Gott zumindest drei Bedeutungen haben kann. Dies lässt sich am besten anhand der lateinischen Sprache zeigen, die hier weitestgehend mit dem Griechischen übereinstimmt: Credo deo – credo deum – credo in deum. „Credo deo“ etwa würde bedeuten: „Ich glaube Gott (Dat.), z.B. dass er die Wahrheit sagt.“ „Credo deum (esse)“ ist der historische Glaube, den auch die Teufel haben (Jak 2,19): „Ich glaube, dass es Gott gibt.“ „Credo in deum“ bedeutet den Glauben, durch den wir selig werden. Hier ist der Glaube „fiducia“, ein „Vertrauen“ und ein „Sich-Verlassen“ auf Gott hin: „Ich glaube an Gott.“ Dieser Glaube ist nicht von Christus und von dem, was Christus für uns getan hat, zu trennen, das wurde besonders in der Reformationszeit festgehalten. So hat Melanchthon den Grundsatz geprägt: „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere. - Christus erkennen heißt seine Wohltaten erkennen“ (Melanchthon, Loci 1521). Nicht nur an der Person Jesu Christi, sondern gerade auch an seinem Heilswerk hängt mein Glaube. Deshalb ist das Glaubensbekenntnis kein Lebensbericht Jesu, sondern bringt zum Ausdruck, dass mein Glaube sich auf das verlässt, was Christus „um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen“ getan hat. Daher wird im griechischen Urtext eben jene grammatische Form des „Glaubens an Gott“ auch in Bezug auf das Heilswerk Christi beibehalten und alles, was von Christus gesagt wird, mithilfe von Partizipien im Akkusativ wiedergegeben. Der Akkusativ wird bis zur Beschreibung der Wiederkunft Christi durchgehalten[21]. Diese Partizipien können in der Übersetzung durch einen Relativsatz wiedergegeben werden, wie es etwa in der lateinischen Fassung oder der SELK-Fassung geschieht: „Ich glaube an den, der vom Himmel gekommen ist“.

2.3.3.2 Berichterstattung oder Bekenntnis?

Indem die ökumenische Credofassung jedoch diesen Zusammenhang durchbricht, fällt sie in eine bloße Berichterstattung. Oder im Sinne der Leuenberger Konkordie gesprochen: Der Glaube wird getrennt von der Lehre und dem Bekenntnis.

Und das geschieht ganz bewusst. Alexander Völker beschreibt den Stil des zweiten Artikels als „heilsgeschichtliches Referat“: „Nachdem die Relativsatz-

---

[21] πιστεύomen εἰς ... (wir glauben an ...).
... τον κατελθόντα (... den Herabgekommenen).
... σαρκωθέντα (... den Fleischgewordenen).
... ἐνανθρωπήσαντα (... den Menschgewordenen).
... Σταυρωθέντα (... den Gekreuzigten).
... ἀναστάντα (... den Auferstandenen).
... καθεζόμενον (... den Sitzenden).
... ἐρχόμενον (... den Kommenden).

konstruktion schon für Zeile 9 aufgegeben war, würde ihre Einführung an nur einer Stelle (Zeile 15) den Sprachduktus nur unterbrechen. Damit beherrscht nun ein referierender Erzählstil den zweiten Nizänumabschnitt."[22] Somit wurde der Bekenntnischarakter aufgegeben.

Für ein reformiertes Verständnis kann das durchaus ein Gewinn sein. Durch die Bildung unabhängiger Einzelsätze kann jeweils eingetragen werden, welche Aussagen von Christi menschlicher, und welche Aussagen von Christi göttlicher Natur sprechen. Eine solche Ausdifferenzierung, bzw. Trennung der Naturen ist nach dem ursprünglichen Wortlaut des Nizänums nicht möglich.

3. Ausblick

Für die SELK als Bekenntniskirche stellt sich nun die Frage, wie mit dem hier dargelegten Sachstand umzugehen ist. Zunächst fehlt noch eine Arbeit, die auf theologischer Ebene im Abgleich mit dem Urtext und dem biblischen Befund den Mehrwert des Wortlautes der ökumenischen Fassungen für eine konkordienlutherische Kirche herausstellt. Anders wären die deutlichen Abweichungen beider ökumenischen Fassungen vom Urtext nicht hinnehmbar. Sollte dies nicht möglich sein, bzw. sollte bei einem ausschließlichen Gebrauch der ökumenischen Fassungen der theologische Verlust tatsächlich größer sein als der Gewinn, muss der gesamte Entscheidungsprozess neu untersucht werden: An welcher Stelle waren theologische oder sprachliche Argumente ausschlaggebend? Wurden sämtliche theologischen Gesichtspunkte berücksichtigt? Hat sich die SELK gegebenenfalls leiten lassen von dem Argument, dass manche Aussagen des altkirchlichen Credos heute nicht mehr tragbar seien? Waren am Ende kirchenpolitische Gründe ausschlaggebend?

Schließlich sollte geprüft werden, inwieweit kleine Veränderungen der alten Fassungen sinnvoll und ohne Entfremdung vom Urtext möglich wären, wie etwa der Wechsel in den Plural oder der Wechsel von „leibhaft geworden" zu „fleischgeworden" im Nizänum. Hier wären durchaus neue Wege möglich.

Anstatt angesichts der aktuellen Situation in Resignation zu verfallen, sollte das Augenmerk nun auf die Möglichkeiten gelegt werden, die sich für die SELK eröffnen: In einem neuen Beratungsprozess kann das Bewusstsein dafür geschärft werden, dass die altkirchlichen Bekenntnisse für die SELK bis heute ein Zeugnis der Einheit von Glaube, Lehre und Bekenntnis darstellen. Die Bedeutung dieser Einheit hat die SELK erst durch das missliche Nebeneinander verschiedener Fassungen lernen müssen. Mit einheitlichem Credo hingegen wird jeden Sonntag in den Gemeinden laut, was gemeinsam geglaubt, gelehrt und bekannt wird. Dieses aktuelle Geschehen ist deutlich

[22] *Völker*, a.a.O. S. 53.

abzugrenzen von einem der Selbstvergewisserung dienenden Geschichtsrückblick. Am biblisch geprägten Wortlaut der Bekenntnisse wird deutlich, dass das Credo einstimmt in die glaubensstiftende Verkündigung des Evangeliums. Wird lediglich bekannt, was von allen geglaubt wird, wird dem Glauben die Grundlage entzogen. Die Heilsrelevanz der Jungfrauengeburt, der Höllenfahrt oder der Auferstehung des Fleisches ist so einer größer werdenden Zahl von Kirchgliedern nicht mehr bewusst.

Es muss neu herausgestellt werden, welchen Reichtum ein Credo für eine Bekenntniskirche darstellt, das bis in den Wortlaut hinein mit dem Glauben, der Lehre und dem Bekenntnis der einen heiligen christlichen Kirche zu allen Zeiten und Orten übereinstimmt. Keine aktuelle Generation wird wohl je von sich behaupten können, dass sie die Tiefe der Glaubenssätze in ihrem innerbiblischen Verweisungsgefüge vollständig durchdrungen hat oder über den Erkenntnisstand der griechischen und lateinischen Urtexte hinausgelangt ist. Deshalb ist auch dem Wortlaut der Bekenntnisse mit dem nötigen Respekt zu begegnen.

Von Büchern

Andrea Grünhagen, Sonntag – Impulse für das Kirchenjahr; Edition Ruprecht, Göttingen 2019, ISBN: 978-3-8469-0307-0, 236 S., 19,90 €.

Der Sonntag scheint für viele ein schwieriger Tag zu sein. Scheinbar mussten nahezu alle Kinder früherer Generationen sonntags wider ihren Willen fein gekleidet mit der Familie spazieren gehen oder langweiligen Verwandten einen Besuch abstatten. Kein Wunder, kam irgendwann der Begriff der Sonntagsneurose auf. Was macht man an einem freien Sonntag, wenn man nichts muss? Da haben es Christen gut, die (auch) am Sonntag Gottes Wort hören können und sich damit beschäftigen. Nicht, weil sie müssen, sondern weil sie danach verlangt. „Du sollst den Feiertag heiligen", dieses Gebot meint nichts anderes, als dass man – immer, nicht nur sonntags, aber da eben ganz besonders – „Gottes Wort im Herzen, im Munde und in den Ohren habe", wie Luther das in seinem großen Katechismus formuliert. Das bedeutet „heiligen" – weil das Wort die Kraft hat, „wenn man es mit Ernst betrachtet, hört und mit ihm umgeht, dass es niemals ohne Frucht bleibt, sondern immer neue Erkenntnis wirkt und neues Verlangen nach ihm weckt und ein reines Herz und reine Gedanken schafft", so Luther.

Wenn man jemanden hat, der einen zu dieser Beschäftigung mit Gottes Wort animiert, umso besser. Andrea Grünhagen tut das mit ihren Texten zu den Sonn- und Feiertagen entlang des Kirchenjahres. In ihrem Andachtsbuch greift sie biblische Verse aus den gottesdienstlichen Lesungen auf und spannt eine Brücke zum Leser. In wenigen Sätzen ist die Verbindung da zur Aktualität, zu der Welt heute, in der wir leben. Sie stellt Fragen, die nachdenklich machen, aber auch neugierig, und die mitten ins Thema des Sonntags führen. Die promovierte Theologin und Referentin im Kirchenbüro der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) belässt es aber nicht bei den Fragen, sondern weiß sie klug und sachkundig einzuordnen, gibt hilfreiche Antworten und Hinweise zum Verständnis. Wie frisch klingen dadurch die biblischen Worte. Wie unverbraucht wirkt das, was Gott uns in ihnen sagt.

Andrea Grünhagen schafft das mit einer Sprache, die alltagstauglich ist, verständlich, aber nicht anbiedernd, mit Beispielen, die den Text illustrieren, ihn ins Heute umsetzen und anschaulich machen. Die aber eben tatsächlich auch in die Bibel hineinführen und sich nicht auf Umwegen verlieren. Sie spricht den Leser immer wieder direkt an, regt so zum Nachdenken an, als ob sie „bei mir auf dem Sofa sitzt und mir was erzählt", wie es ein Leser formuliert hat.

Andrea Grünhagen braucht keinen pädagogischen Zeigefinger; sie doziert nicht. Und trotzdem lernt man ganz „nebenbei" eine Menge über lutherische Theologie und Kirche. Die Texte sind kurz, jeweils maximal zwei Seiten. Aber sie bringen in ihrer kompakten Zuspitzung das jeweilige Wort Gottes auf den Punkt. Und sie führen durch das Kirchenjahr, das dadurch mit seinen unterschiedlichen Prägungen besonders deutlich gemacht wird. „Selbst vielen regelmäßigen Kirchgängern ist gar nicht bewusst, dass jeder Sonn- und Feiertag ein spezielles Thema hat", schreibt die Autorin im Vorwort. Gerade in der Trinitatiszeit, die eher unspektakulär vom Frühjahr bis in den Herbst dauert, ist es eine gute Übung, jeden Sonntag mit seinem spezifischen Thema in den Blick zu nehmen. Und dann die Lesungen, die Lieder und die Predigt im Gottesdienst anders, vielleicht konzentrierter zu hören. Zum Beispiel am 12. Sonntag nach Trinitatis mit seinem Thema „Heilung": Die Lesung aus dem Markus-Evangelium erzählt die Geschichte von der Heilung eines Taubstummen. Es geht an diesem Sonntag um die Situation aller Menschen, so Andrea Grünhagen. „…wir sind von Natur aus in Bezug auf Gott so: blind, also unfähig ihn zu erkennen, taub für seine Botschaft und stumm, das heißt, unfähig, ihm zu antworten." Erst das „Schöpferwort" Jesu, sein „Hefata!" durchbricht diese Mauer der Stille um den Taubstummen herum. An der Geschichte wird auch deutlich, wie ein Mensch zum Glauben an Christus kommt. „Nämlich nur und immer und jedes Mal, indem Gott selbst sein ‚Hefata!' spricht". Grünhagen macht an dieser Stelle ganz klar: „Der Glaube an Gott ist kein Angebot, das der Mensch von sich aus annehmen kann. Er kann sich nicht bekehren, sich nicht für Gott entscheiden. (…) Gott selbst hat uns aus dem Alptraum der Gottesferne, in dem wir blind, taub und stumm in Bezug auf den Glauben waren, herausgeholt. Er hat auch bei uns sein ‚Hefata!' gesprochen."

Neben den Sonntagen des Kirchenjahres nehmen in dem Buch die Gedenktage einen wichtigen Platz ein. Sie sind wichtig, so Andrea Grünhagen, „weil sie die Erinnerung, dass die Geschichte der Kirche größer ist als die einer Einzelgemeinde oder eines Christen. Die ‚Wolke der Zeugen' (Hebräer 12,1) ist durchaus eine Realität, die wir nicht vergessen sollten." Dazu gehören nicht nur die Apostel, dazu gehört St. Martin (am 11. Nov.), dazu gehört Elisabeth von Thüringen (am 19. Nov.), Nikolaus natürlich (6. Dez.), dazu gehört der Tag der Darstellung des Herrn im Tempel (2. Feb.) und der Tag der Ankündigung der Geburt Jesu (25. März); dazu gehört der Johannistag als Erinnerung an Johannes den Täufer (24. Juni) und einen Tag später der Gedenktag der Augsburgischen Konfession (25. Juni); dazu gehört der Tag des Besuchs Maria bei Elisabeth (2. Juli) und der Tag des Märtyrers Laurentius (10. Aug.), der Tag des Erzengels Michael und aller Engel (29. Sept.) und der Gedenktag der Reformation (31. Okt.).

Ja, an diese Zeugen des Glaubens zu erinnern, durchaus auch in einem besonderen Gottesdienst, könnte der „geistlich-liturgischen Verarmung, die in manchen Gemeinden in dieser Hinsicht herrscht“, wie es die Kirchenhistorikerin Grünhagen formuliert, etwas entgegensetzen.

Die liturgischen Farben des Kirchenjahres werden in dem Buch mit farbigen Balken markiert. Einleitend zu jeder Kirchenjahreszeit stehen jeweils Liedverse aus dem Gesangbuch und Gebete, die Propst Gert Kelter formuliert hat, ebenso wie die Gebete am Schluss des Buches.

Der Sonntag ist ein besonderer Tag, nicht bloß, weil da die (meisten) Geschäfte geschlossen haben. Sich am Sonntag wenigstens den einen kurzen Text in diesem Buch vorzunehmen und darüber nachzudenken, macht den Tag zu einem besonderen – probieren Sie es aus!

Doris Michel-Schmidt

Johann Rist / Christian Flor, Neues Musikalisches Seelenparadies Neuen Testaments (1662). Kritisch herausgegeben und kommentiert von Johann Anselm Steiger. Kritische Edition des Notentextes von Oliver Huck und Esteban Hernández Castelló (NdL NF 89), De Gruyter Verlag, Berlin/Boston 2017, ISBN 978-3-11-052645-5, 720 S., 229,- €.

Zwei Jahre nach dem Seelenparadies Alten Testaments[1] veröffentlicht Johann Rist den zweiten Band seines den biblischen Doppelkanon abbildenden hymnologischen Großprojekts, das er selbst als heiliges, poetisches Bibelwerk bezeichnet. Wieder legt er 82 geistliche Lieder als „Musikalische Hertzens=Andachten“ vor, wieder stammen die Diskant und Baß umfassenden Notensätze von dem Lüneburger Organisten Christian Flor. Darüber hinaus bietet auch dieser Band alle die ursprüngliche Publikation ergänzenden Begleittexte. Die im Anhang beigegebene Einführung hat Johann Anselm Steiger gemeinsam mit Oliver Huck verfasst. Letzterem blieb es vorbehalten, einen editorischen Bericht zur Musikedition folgen zu lassen.

Eröffnet wird der Band mit Rists Widmungsvorrede und einem ebenfalls von ihm stammenden umfassenden Vorbericht. Es folgen zahlreiche Ehrengedichte, die von Rists Vernetzung Zeugnis geben. Gewidmet ist das Werk dem Bürgermeister, Rat und der Bürgerschaft der Stadt Danzig. Schon hierdurch wird der Leser hineingenommen in den kulturellen Horizont des – beide nordischen Meere und Küstenanrainer miteinander verbindenden – interregional vernetzten norddeutschen Luthertums der Barockzeit. In ihrer Einführung gehen die Herausgeber auf den von Rist gern gepflegten Topos des „Städtelobs“ ein, das in der Regel mit einer Kritik am als moralisch verkommen geltenden

[1] Vgl. unsere Besprechung in: Lutherische Beiträge 23, 2018, S. 200-202.

höfischen Leben einherging. Hatte Rist bereits andere Werke norddeutschen Hansestädten gewidmet, so gilt die Widmung an Danzig erstmals einer Stadt, die er nicht aus eigener Anschauung kannte. Danzig war zu jener Zeit mit 70.000 Einwohnern die größte Metropole zwischen Moskau und Amsterdam. Rist sieht in der Ostseestadt „ein vorbildliches lutherisches Gemeinwesen", da hier die lutherische Reformation nicht nur der Lehre nach umgesetzt worden sei, sondern auch das städtische Leben präge. Wichtiger noch sind die schrifttheologischen Ausführungen in Rists Vorrede, die ihn im Verständnis der Schriftmeditation als einen in der Nachfolge Martin Luthers und Johann Gerhards stehenden Liederdichter ausweisen. Lesenswert hinsichtlich der Hochschätzung des Hohelieds und einer davon ausgehenden Liebeslyrik in der Barockzeit sind die Ausführungen Rists zu angemessenen und unangemessenen Liebesliedern. Das Luthertum geht hier wie so oft den gesunden Mittelweg zwischen Prüderie und Hedonismus.

Was die Lieder selbst betrifft, so setzt Rist mit drei Liedern zur Feindesliebe, zur siebten Vaterunserbitte sowie zu Mt 7,21 bei der Bergpredigt ein. Es folgen zwei Lieder zum Heilandsruf (Mt 11,28-30), ein Lied zu Mt 12,30 (Wer nicht mit mir ist, ist wider mich), ein Lied zu Jesu Ringen im Garten Gethsemane (Mt 26,38). Auch der Lobgesang des Simeon sowie die Aufrufe an die Jünger zum Wachen und zur Kreuzesnachfolge werden in Strophenform gebracht. Lukas 15 wird in zwei Bußliedern aufgegriffen. Die Bitte der Emmausjünger nach Lk 24,29 fließt in ein Trostlied ein, ebenso wie Joh 3,16 in ein Lied der Glaubensgewissheit. Jesus wird nach Joh 6 als Himmelsbrot besungen, das die durch Adams Fall vergifteten Seelen heilt. Immer wieder geht es, teils in der Sprache der Brautmystik, um die enge Beziehung zwischen Christus und den Gläubigen, die von ihm zugesprochen und geschenkt und von den Seinen im Glauben appliziert wird. Einzelne Lieder thematisieren das Gebet und die Anfechtung in Gestalt des Umgangs mit diversen Trübsalen. Letzteres Thema bildet das Scharnier im Übergang von Evangelientexten zu Episteltexten, denn die Trübsale werden im 23.-25. Lied thematisiert in Aufnahme von Joh 16,24 (mit Kontext), Apg 14,22 und Röm 5,3-5. Texte aus dem Römerbrief legt Rist am häufigsten seinen Liedern zugrunde, insgesamt neunmal, dabei wichtige Topoi lutherischer Erlösungslehre vom Sündenfall über die Rechtfertigung bis hin zum neuen Leben und zur Vollendung aufgreifend. Doch auch paränetische Texte werden in Liedform gebracht, denn mit dem neuen Leben geht der Kampf mit den Begierden einher, die vom Weg zum Ziel abbringen wollen. Rist appliziert des öfteren die abrenuntiatio aus dem Taufgelübde. Die mit den Herausforderungen des Gebärens ringenden Frauen bekommen in Aufnahme von 1Tim 2,15 ein eigenes Lied. Auch die Fürbitte wird nach 1Tim 2 thematisiert. Tröstlich wirken die Lieder zu Texten aus dem 1. Johannesbrief, mahnend jene zum Jakobusbrief. Die Eschatologie kommt in

vier Liedern über Texte aus der Johannesoffenbarung nicht zu kurz. Die Münder, die Christi Blut empfangen haben, öffnen sich zum Singen, weil ihnen am Ende das himmlische Jerusalem offensteht. Alles in allem liegt hier wieder ein für Fachtheologen und Kirchenmusiker wie für Laien lesens-, betrachtens-, betens- und singenswerter Band vor, der auch Anregungen liefern mag für künftige kirchliche oder private Gesangbücher. Den Liedern sind nicht nur eigene Melodien beigegeben, sondern sie sind auch jeweils mit dem Hinweis auf eine weitere – bekannte – Melodie versehen, auf die sie sich singen lassen.

Um dem Leser einen Eindruck von der Schriftauffassung zu geben, die Rists Liedschaffen zugrundeliegt, schließen wir mit einem längeren Zitat aus dem „Vorbericht" (S. 33f):

„Es ist ja die heilige Schrift ein so weit begriffener Gahrte/ ein so wunderschönes/ libliches Paradis/ daß kein eintziger Mensch/ und wen er auch viele hundert Jahre lebte/ die darinn befindliche anmuhtige Bluhmen/ zur genüge kan aufsuchen/ noch/ für übernatürliche Geheimnisse darinn verborgen ligen/ recht lernen erkennen. Wie könte oder wolte doch denn/ ein hertzlicher Libhaber dises himlischen Kräuter= oder Bluhmen=Schatzes/ der Sache zu viel thun/ wen er sich gleich alle Stunden bemühete/ solche edle Paradis=Früchte/ nicht allein in dem wunderschönen Bibelgahrten abzubrechen/ sondern auch den rechten Saft heraus zu ziehen/ und eine kräftige Seelenerquikkung davon zu machen? Es gibt ja die vielfältige Früchte/ Kräuter und Bluhmen/ welche nur in den irdischen Gahrten werden gefunden/ den Menschen eine sonderbahre Erlustigung: Den/ ihr schöne Gestalt erfreuet die Augen/ ihr anmuhtiger Geruch erquikket das Gehirn/ Jhre Süssigkeit erlustiget den Geschmak/ ja fast alle unsere Sinnen/ können ihre sonderbahre Ergetzligkeit von ihnen haben. Sollen aber derogleichen Kräuter/ Bluhmen und Früchte/ theils zur Erhaltung/ theils zur Widerbringung der Gesundheit Menschliches Leibes nützlich gebraucht werden; So mus trauen ein Artznei=verständiger darüber kommen/ der aus denselben ihr Saltz/ Oel/ Geist/ Perl/ Tinctur/ und derogleichen kostbahre und kräftige Sachen/ künstlich ziehe/ und herfür bringe/ damit kan er alsden oft grosse Wunder verrichten/ und vielmahls auch unheilsahme Krankheiten/ wie man selbige nennet … heilen/ und manchen elenden ungesunden Leib fein widrum zu recht bringen. Eine solche Beschaffenheit hat es auch mit dem Paradisgahrten Göttlicher Schrift/ in demselben finden wir unzehlich Viele/ so wol schöne/ als kräftige Bluhmen/ Kräuter und Früchte: Diselben nun stärken die Seele/ ermuntern das Gemühte/ erfreuen den Geist/ und erquikken den gantzen inwendigen Menschen/ insonderheit/ wen er eine hertzliche Lust und Verlangen hat/ dergleichen edle Gewächse zu suchen/ und wen er Sie gefunden/ mit inniglicher Begierde zu gebrauchen. Wen aber solche herliche Sprüche durch eine/ von Gott erleuchtete Seele recht erkläret/ und deroselben eigentliche Kraft/ ja gleichsahm ihre Quinta Essentia, oder fünftes Wesen/ daraus

gezogen/ und in wolklingende Lieder wird versetzet: Alsden lassen sich ihre Würkunge in den Hertzen der Gläubigen erstlich recht spühren/ den kan eine angefochtene/ bekümmerte und hochbetrübte Seele / solche himlische Artznei mit Nutz und Frucht recht gebrauchen/ Ja in der höhesten Angst sich damit wider erquikken/ wie solches die Erfahrung an fast unzehlichen Personen hat erwiesen."

Armin Wenz

Gert Kelter, Gott ist gegenwärtig. Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes. Ein Werkbuch, 2. Auflage, Sola-Gratia-Verlag, Berlin 2019, ISBN 978-3-9818561-9-4, 416 S., 9,- €. Oder als kostenloses E-Book, erhältlich über: www.sola-gratia-verlag.de

2003 erschien die erste Auflage des Beiheftes Nr. 5 der „Lutherischen Beiträge" unter dem Titel „Gott ist gegenwärtig". Sie fand in den Gemeinden großes Interesse und rege Abnahme. Nun hat der Verfasser diese Anregungen zum lutherischen Gottesdienst, bzw. zur lutherischen Messe in Heftform zu einem ansehnlichen Buch erweitert. Der Grundgedanke ist derselbe geblieben. Häufig mit ironischem Unterton will der Autor nicht nur liturgisch und liturgiegeschichtlich informieren, sondern vor allem für die Gestaltung des lutherischen Gottesdienstes Anregungen geben. Es ist daher ein sehr praxisbezogenes Buch, daher auch „ein Werkbuch" genannt. Der Grundtenor der Darstellung ist eine sehr „ganzheitliche", d.h. alle Sinne einschließende, und praxisbezogene Sicht auf das Gottesdienstgeschehen des lutherischen Gottesdienstes, wie wir ihn in unseren oft kleinen Gemeinden und Kirchen vor Ort erleben und manchmal auch erleiden. Liturgiegeschichtlich hebt der Verfasser den Ursprung der lutherischen Messe im „Byzantinischen Hofzeremoniell" hervor, d.h. darin, die Ankunft eines Herrschers und Kaisers – hier unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus – gebührend zu „begehen" oder – wie es nun auch nur noch im ELKG heißt – zu „feiern". An diesem Grundtenor hat sich auch in der neuen Auflage nichts geändert. Aber schon in diesem ersten Teil hat der Verfasser nun einige neue „Exkurse" eingefügt, die Beachtung finden sollten. In dieser Besprechung soll der Schwerpunkt auf den Teilen liegen, die in dieser neuen Ausgabe hinzugekommen sind, da angenommen werden kann, dass der etwas revidierte Grundtext im ersten Teil des Buches aus dem alten Beiheft schon den meisten bekannt sein dürfte.

Der erste Exkurs über „heilige Orte und Kirchenasyl" setzt dabei leider in Abwehr einer allgemeinen Überhöhung des Kirchenasyls sehr auf eine protestantische Wahrnehmung des kirchlichen Raumes, auch wenn der Autor das bestreitet. Hier hätte man sich mehr zu diesem Thema gewünscht, gerade auch in Anbetracht der vielen Doppelnutzungen kirchlicher Räumlichkeiten in unserer

Zeit. Es gibt unserer Ansicht nach durchaus auch eine evangelische – nicht heidnische – Bindung an Räume, die zum Gottesdienst geschaffen und geweiht wurden. Ob das Kirchenasyl allerdings dieser Sinngebung immer entspricht oder den heiligen Raum auch geradezu „entheiligen" kann, dem wäre dann kritisch nachzugehen. – „Der Kanzelaltar als Spiegel lutherischer Frömmigkeit" ist auch nur ein kurzer, aber hilfreicher Exkurs. Gottes Wort und das Sakrament gehören zusammen. Es ist übrigens geschichtlich interessant, dass die Jesuiten im 18. Jh. den Kanzelaltar der lutherischen Schlosskirche zu Weißenfels nach Rückgabe des Schlosses an das römisch-katholisch gewordene Königshaus in Dresden nur wenige Monate später auseinandernahmen. – Besonderen Wert legt auch die neue Ausgabe auf die „Auswahl der Lieder" (Exkurs 4), die natürlich immer gewissenhaft und nicht „in sturer Fantasielosigkeit" geschehen sollte. Ob man dabei bewusst darauf verzichten sollte, ganze Lieder durchzusingen, mag man angesichts der neuprotestantischen Kritik an Liederinhalten, wie z.B. der lutherischen Ständelehre, der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre oder der Eschatologie (= Lehre von den letzten Dingen), allerdings bezweifeln. Oft sind – meiner Meinung nach – stur und fantasielos gesungene Choräle noch das einzige, was uns an weltliche Ordnungen, an Christus, Versöhnung, Jüngstes Gericht und Ewigkeit erinnert! – Gewagt scheint auch die völlige Gleichsetzung der römischen Transsubstantiationslehre mit der Konsubstantiationslehre Luthers (Exkurs 7), die der Autor in der neuen Auflage wiederholt. Luther machte sich hier allenfalls die philosophischen Begriffe und Kategorien zunutze – was man ihm nicht vorwerfen kann –, durchbrach aber von dem Geheimnis der Konsekration her mit seiner Konsubstantiationslehre gerade die Mitte und Zielrichtung der sog. „Vernunftsfalle", in die übrigens auch moderne Abendmahlserklärungen geraten sind. Dass dagegen die Transsubstantiationslehre nicht (mehr) „kirchentrennend" sei (S. 149) kann man nicht guten Gewissens bejahen, da sie sowohl die wirkliche Realpräsenz, als auch die irdischen Elemente in ihrer Existenz im Abendmahlsvollzug in Frage stellt.

Im zweiten Teil des Buches werden fünf „vertiefende Beiträge" zu Themen des Gottesdienstes geboten, die auch den Bezug des Autors zur kirchenleitenden Arbeit erkennen lassen. Teilweise sind diese Aufsätze auch schon in den „Lutherischen Beiträgen" erschienen. „Zur Frage der bei dem Abendmahl verwendeten Elemente Brot und Wein" räumt der Autor mit bisherigen Argumenten der Exegese auf, hält aber vor allem in Anbindung des heiligen Abendmahls an das Passamahl an der Notwendigkeit der Verwendung von Wein statt Saft fest. Über die nähere Konsistenz des Weines, aber auch des Brotes, gibt ein weiterer Exkurs im Sinne der lutherischen Kirche Auskunft. In die pastoralen Überlegungen fließen wohl auch Erfahrungen des Autors aus der Arbeit mit „Alkoholikern" ein. Statt Traubensaft zum Abendmahl zu reichen, plädiert er am Schluss des Abschnitts dafür, weiterhin Wein zu reichen. „Entalkoholisier-

ter Wein“ wäre allerdings für ihn ebenfalls denkbar, auch wenn er vor Rückfall keinen hundertprozentigen Schutz biete. Hier sollte aber auf Alleingänge dringend verzichtet werden. Es bedürfte kirchlicher Beschlüsse in der SELK (S. 237, Anm. 250). Die „Erwägungen zum Gebrauch von Einzelkelchen bei der Abendmahlsfeier“ bestechen durch historisch-exegetische Sachkenntnis, durch die Bezugnahme auf das jüdische Passamahl („Eliasbecher“; vgl. auch S. 295) und durch weitreichende Kenntnisse der Liturgiegeschichte. Gegen einen „geistlosen“ Individualismus plädiert der Autor schließlich für den Gemeinschaftskelch. Der dritte (bisher unveröffentlichte) Aufsatz „Zur Frage des Gebets für Verstorbene“ räumt zunächst mit Widersprüchen auf, die sich aus den liturgischen Formularen und Gebeten zu dogmatischen Katechismus-Aussagen über das Gebet für die Toten ergeben. Er stellt auch fest, dass (neuere!) römisch-katholische Gebete oft sogar vorsichtiger formulieren als evangelische. Die Kritik am Gebet für die Toten habe vor allem darin ihren Grund, dass diese Gebete in der Reformationszeit mit der Lehre vom „Fegefeuer“ und „Ablass“ verbunden waren. Fazit: Das Gebet für die Toten sei weder bekenntniswidrig, noch habe sich Luther oder die lutherische Orthodoxie grundsätzlich dagegen ausgesprochen. Es sei ein Ausdruck der ekklesiologischen (= kirchlichen) Gemeinschaft über den Tod hinaus und ein Akt der Nächstenliebe. Freilich sei genau zu bedenken, wann und in welcher Form solches Gebet oder auch Gedenken angemessen sei. Ein weiterer Aufsatz (ursprünglich Gemeindevortrag) „Zur Frage der Häufigkeit der Abendmahlsfeier“ oder „Ist die wöchentliche Abendmahlsfeier geboten?“ schildert zunächst sehr breit die biblische Verankerung des Abendmahls überhaupt. Zur Abendmahlspraxis spricht dann vor allem die Apostelgeschichte. Festgestellt wird: Es wird im Neuen Testament kein christlicher Gottesdienst (getaufter Christen) ohne die Feier des Herrenmahls bezeugt. Diese Sakramentsgottesdienste fanden sogar – zumindest in der ersten Zeit – täglich statt, mit welcher Beteiligung auch immer. Daneben gab es jüdische Tageszeitengebete, zunächst noch im Tempel. Bis ins Mittelalter wurde die Messe dann auch weiterhin täglich praktiziert, aber eben nicht der Empfang der Kommunion bzw. meist ohne Gemeindeempfang. Es wurde vielmehr in der lutherischen Tradition üblich, sonntäglich das Sakrament allgemein zu empfangen, während es als typisch katholisch galt, dies nicht zu tun (S. 317). Fazit des Autors schließlich: Geboten ist das sonn- und festtägliche Angebot des Sakraments, auch wenn der sonntägliche Empfang nicht gesetzlich eingefordert werden kann. Der letzte Aufsatz „Zur Frage Sabbat oder Sonntag“, der auch schon veröffentlicht wurde, nimmt seinen Ausgang von der adventistischen Sicht auf das Problem. Sehr deutlich stellt der Autor dar, wie relativ die Zeitrechnung immer schon war und dass dabei nur der siebente Tag als Orientierung übrigbleibe. Allerdings sei es bedenkenswert, den Tag davor – nun den Samstag oder Samstagabend – als den „kleinen Sabbat“ auch zu würdigen.

Am Ende des Buches bietet der Autor „Texte und Musik für den Gottesdienst“. Das reicht von ganzen „liturgischen Entwürfen“ über Rüstgebete, von Sakristeigebeten bis hin zu liturgischen Gesängen. Dazu im Einzelnen: Ich würde mir wünschen, hier bei den liturgischen Entwürfen von dem Begriff der „Begrüßung“ aus theologischen Gründen Abstand zu nehmen (S. 348). Wir sind es nicht, die im Gottesdienst, auch nicht in der Christvesper, begrüßen. Der Inhalt der Begrüßung entspricht diesem Titel auch in keiner Weise. Beachtung sollten die „Rüstgebete im Kirchenjahr“ und noch mehr die „Sakristeigebete zur Abendmahlsanmeldung“ nach dem Kirchenjahr finden. Die Lieder und Gesänge am Ende bezeugen auch die dichterischen Fähigkeiten des Autors. Es ist schade, dass – soviel ich weiß – keines der Abendmahlslieder Aufnahme in das neue ELKG (= Evangelisch-lutherische Kirchengesangbuch) finden wird. An Abendmahlsliedern, die auch lutherische Abendmahlslehre verbreiten und nicht nur die Leuenberger Konkordie, mangelt es sehr. Insgesamt ist dieses Buch, auch wenn es vieles enthält, was schon veröffentlicht wurde, eine Bereicherung für jeden Pastor, aber auch für jedes Gemeindeglied, dem der Gottesdienst am Herzen liegt. Die hier genannten Kritikpunkte sollen nicht verdecken, dass in all diesen Exkursen wichtige Fragen gestellt und wertvolle Anregungen gegeben werden. Das Verdienst des Autors ist die klare, verständliche Weise, in der er schwerste Probleme der Liturgik und Theologie anspricht und umsetzt.

Thomas Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

Abrenuntiatio = Entsagung vom Bösen in der Taufe – **asyndetisch** = ohne Bindewort verbundene Wortreihung – **Doketisten** = Irrlehrer, die behaupteten, Jesus habe nur scheinbar einen menschlichen Leib angenommen – **eschatologisch** = die Lehre vom Ende betreffend – **Eucharistie** = Abendmahlsfeier – **exegetisch** = die Auslegung eines Textes betreffend – **haptisch** = den Tastsinn betreffend – **holistisch** = das Ganze betreffend – **Kyrios** = für Gott und für Jesus gebrauchter Titel: der Herr – **Neumen** = Zeichen zur Notation der melodischen Gestalt gregorianischer Gesänge – **Ordinarium** = die gleichbleibenden Stücke des Gottesdienstes – **paränetisch** = ermahnend – **patristisch** = die Kirchenväter betreffend – **Proprium** = die wechselnden Stücke des Gottesdienstes – **semantische Polyvalenz** = Mehrdeutigkeit sprachlicher Zeichen und Sätze – **somatisch** = das, was sich auf den Körper bezieht – **Theologumenon** = ein theologischer Lehrsatz – **vice et loco Christi** = anstelle Christi – **Vulgata** = lateinische Übersetzung der heiligen Schrift

Korrigenda

zu Karl-Hermann Kandler: Die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Kontroverse um die Transsubstantiation, Lutherische Beiträge 1/2020, S. 30–44.
Auf der Seite 36, Zeile 9 muss zu dem erwähnten Tractatus die Quellenangabe als Anmerkung 34a ergänzt werden: *Dietrich von Freiberg*: Tractatus de accidentibus, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, in: *Dietrich von Freiberg,* Opera omnia, tom. III, CPTMA II/3, Hamburg 1983, S. 53-90 = *Dietrich von Freiberg:* Abhandlung über die Akzidentien. Lateinisch-Deutsch, übersetzt von B. Mojsisch, mit Einleitung und Begriffsregister von K.-H. Kandler, PhB 472, Hamburg 1994 (künftig abgekürzt: Tract. bzw. h.).

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

Doris Michel-Schmidt	In der Erbach 2 65549 Limburg
Vikar Dr. Andreas Pflock	Hackländerstr. 30 70184 Stuttgart

Dass aber Christus selbst, wahrer Gott und Mensch, der in seinem Mahl wahrhaft und wesentlich gegenwärtig ist, im Geist und in der Wahrheit angebetet werden soll, wird niemand, außer ein arianischer Ketzer, leugnen.

Konkordienformel, vom hl. Abendmahl

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

J. Junker: Zwei Kirchenliederdichter vom Schloss Neu-Augustenburg
C. Möller: Theologia Mystica
J. Junker: Gesangsbücher aus der Geschichte der SELK

Umschau:

J. Junker: Ein unmögliches Abendmahlslied

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 Johann 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: € 30.– ($ 35.–), Studenten € 15.– ($ 20.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 8.–
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

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2020 ISSN 0949-880X 25. Jahrgang

Aufsätze:

J. Junker: Zwei Kirchenliederdichter vom Schloss Neu-Augustusburg 139

C. Möller: „Theologia Mystica – eine geheime Gemeinschaftslehre mit Gott, welche der Christen höchstes Wissen ist“ (Angelus Silesius) 148

S. Meier: Das Buch der Befreiten – „The Bible of Spirituals“ von Heinz Werner Zimmermann 162



Inhalt

Aufsätze:

J. Junker: Zwei Kirchenliederdichter vom Schloss Neu-Augustusburg 139

C. Möller: „Theologia Mystica – eine geheime Gemeinschaftslehre mit Gott, welche der Christen höchstes Wissen ist“ (Angelus Silesius) 148

S. Meier: Das Buch der Befreiten – „The Bible of Spirituals“ von Heinz Werner Zimmermann als musikalischer Beitrag einer Biblischen Theologie 162

Dokumentation:

C. Herrmann: Segenshandlung gegen das Erste Gebot 185

Umschau:

T. Junker: Luthers Ratschlag in der heutigen Coronakrise 194

Zum Titelbild

Unser heutiges Titelbild führt uns in die Schlosskirche des Schlosses Neu-Augustusburg zu Weißenfels, in der die beiden Kirchenliederdichter Johannes Olearius und Erdmann Neumeister (Vgl. Beitrag in dieser Nummer Seite 139ff) ihr Amt als Hofprediger zu unterschiedlichen Zeiten verrichtet haben. Nach fast zwanzigjähriger Bauzeit wird die Kirche 1682 durch den Oberhofprediger Johannes Olearius als lutherische Kirche eingeweiht. Der Baustil verbindet Renaissanceelemente mit frühbarocken Formen, damals mit einem Kanzelaltar ausgestattet. Nach dem Aussterben der Herzogslinie wird sie 1747 noch einmal, nun römisch-katholisch, geweiht und der Kanzelaltar – weil zu lutherisch – erhält statt der Kanzel ein Relief, das Mariens Verkündigung darstellt, und die Kanzel wird separat aufgestellt. Als nach dem 2. Weltkrieg die neu entstehende Gemeinde der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) die Schlosskirche zur unbefristeten Nutzung erhält, wird diese Gestaltung beibehalten. *J.J.*

(Quelle; Susanne Riemer-Ranscht, Die Schlosskirche St. Trinitatis zu Weißenfels, Verlag Ille & Riemer, Leipzig-Weißenfels, 2012, S. 39ff) – Foto: Thomas Junker

Johannes Junker:

Zwei Kirchenliederdichter vom Schloss Neu-Augustusburg

Es handelt sich um die beiden Hofprediger Johannes Olearius (1611–1684) und Erdmann Neumeister (1671–1756) an der Schlosskirche zu Weißenfels. Zur Erinnerung: „Nachdem Kurfürst Friedrich August I. von Sachsen[1] die polnische Königskrone durch den Wechsel zum Katholizismus erworben hatte, konnte er nicht länger oberster Repräsentant aller evangelisch-lutherischen Fürsten im Reich bleiben. So übergab er die Führung des evangelischen Reichsdirektorats im Jahre 1700 an den ranghöchsten Verwandten, Herzog Johann Georg von Sachsen-Weißenfels.“[2]

Um die Wirksamkeit der beiden Kirchenliederdichter in den geschichtlichen Rahmen recht einordnen zu können, seien zunächst die fünf Herzöge der nur 90 Jahre währenden Existenz dieser sächsischen Seitenlinie tabellarisch aufgeführt:

Regierungszeit	Name des Herzogs	Lebenszeit[3]
1656–1680	August	1614–1680
1680–1697	Johann Adolph I.	1649–1697
1697–1712	Johann Georg	1677–1712
1712–1736	Christian	1682–1736
1736–1746	Johann Adolph II.	1685–1746

Die Treue der Herzöge von Sachsen-Weißenfels zum lutherischen Bekenntnis wird auch ersichtlich durch ihre Berufung lutherisch-orthodoxer Hofprediger:

---

1 August der Starke.

2 Thomas *Junker*, Festschrift zum 75-jährigen Bestehen der St. Trinitatis-Schlosskirchengemeinde in Weißenfels, S. 5. Johann Georg war der dritte Herzog der Secundogenitur Sachsen-Weißenfels von 1697–1712. (Historische Angaben aus dem Internet).

3 Ihre Sarkophage befinden sich in der Krypta der Schlosskirche in Weißenfels.

Wirksamkeit	Titel	Name	Lebenszeit
1643–1680 in Halle 1680–1684 in WSF	Hofprediger/ Oberhofprediger	***Johannes Olearius***	1611–1684
1685–1690 1690–1711	Hofprediger Oberhofprediger	Johann August Olearius	1644–1711
1681–1689	Hofprediger	Johann Georg Hoffmann	?
1689–1705	Hofprediger	Johann Christian Büttner	1655–1719
1704 1704–1706	Hofdiakon Hofprediger[4]	***Erdmann Neumeister***	1671–1756
1706–1711	Hofprediger	Thomas Andreas Nicander	1676–1754
Und andere …			

Noch für das Schloss Weißenfels wichtige Daten: Grundsteinlegung am 25.07.1660; Umzug von Halle in das noch unfertige[5] Schloss am 18.08.1680 und die Einweihung der Schlosskirche am 31.10. – 1.11.1682.

Johannes Olearius (1611–1684)

Johann(es) Olearius wurde am 17.09.1611 in Halle als dritter Sohn des Superintendenten Johann Olearius[6] geboren und als 11-Jähriger bereits Vollwaise. Er studierte ab 1629 in Wittenberg Theologie und wurde 1637 Superintendent in Querfurt, wo er sich auch verheiratete[7]. 1643 berief dann Herzog August von Sachsen-Weißenfels den orthodoxen Theologen als Hofprediger und Beichtvater nach Halle. Im gleichen Jahr erwarb dieser sich auch in Wittenberg die theologische Doktorwürde. Er stieg zum Oberhofprediger auf und siedelte 1680 nach dem Tod des Herzogs mit dessen Sohn nach Weißenfels über, wo er am 24.04.1684 starb.

Theologisch stand Olearius Philipp Jacob Spener[8] (1635–1705) nahe. Zu seinen literarischen Arbeiten gehören eine Reihe von Erbauungsschriften, theologische Werke, aber vor allem Kirchenlieder. Hymnologisch ist er wichtig geworden durch die 1671 erschienene „Geistliche Singe Kunst und ordent-

4 Anschließend Oberhofprediger in Sorau.
5 Fertigstellung erst 1694.
6 Zur Vita: Eduard Emil *Koch*, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche. Stuttgart, 1867[3], Band 3, S. 344ff; Wilhelm *Lueken*, Lebensbilder der Liederdichter und Melodisten, in Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch, Band II,1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957. S. 159f.
7 Wikipedia listet 15 Kinder des Ehepaars auf, neun Söhne und sechs Töchter.
8 Siehe J. O. *Rüttgardt*, in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Band 3, S. 1876f.

lich verfasstes vollständiges Gesangbuch“[9] mit 1218 Liedern, von denen 296 mit „D. J. O.“, dem bei ihm üblichen Namenskürzel, gezeichnet sind. „Er war einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Dichter seiner Zeit, der alle Gesangbuchrubriken mit selbst verfaßten Liedern ausgestattet und dabei manche Lücken ausgefüllt hat, wobei er sich vor Rist, der sich die gleiche Aufgabe gestellt, durch gedrungene Kürze und körnigen Ausdruck auszeichnet, auch wußte er dabei der lyrischen Subjectivität und der kirchlichen Allgemeinheit neben einander ihr Recht angedeihen lassen. Der Lehrton waltet zwar bei seinen Liedern vor, aber nicht ein trockener, sondern ein von Glaubenskraft belebter.“[10] Und bei Nelle[11], von dem er „der eigentlich liturgische Dichter der Zeit Gerhardts“ genannt wird, lesen wir: „Er ist nüchtern und verständig. Aber er ist nicht selten liturgisch kraftvoll. Er kann und will nicht in Ristscher und Gerhardtscher Fülle auftreten. Aber er weiht unsere Feiern mit Liedern, in denen etwas wie in Erz gehauenes uns entgegen leuchtet … War Olearius doch auch einer der ersten Hymnologen unserer Kirche. Er hat die Liedforschung der folgenden Zeiten angebahnt … Hart an der Grenze, wo der Pietismus beginnt ... In ihm erklingt noch einmal der Ton der alten Zeit. Dann brechen die Stimmen einer ganz neuen[12] mit Macht herein …“

Welche Lieder von Johann Olearius es in unsere heutigen gebräuchlichsten Gesangbüchern „geschafft“ haben, wird mit der jeweiligen Nummernangabe aufgezeigt:

Liedanfang	**EKG**	**ELKG**	**EG**	**SELK**[13]
Wunderbarer Gnadenthron	31	31		351
Gelobet sei der Herr	111	111	139	494
Herr, öffne mir die Herzenstür	144	144	197	200
Gott Lob, der Sonntag kommt herbei	332	332	162	692
Nun kommt das neue Kirchenjahr		402		
Herr Jesu Christ, dein teures Blut		430		240
O Wunder groß: Marien Schoß		448		511
Gott, du weißt, in was für Zeiten		458		
Wohlauf, mein Herz zu Gott		513		

---

9 Geistliche Singe=Kunst und ordentlich verfasstes vollständiges Gesangbuch, welches ist der andere Theil der exemplarischen Betkunst (1670 war der erste Teil in *Prosa* erschienen. J. J.), darinnen über 1200 erbauliche Lieder auß Gottes Wort, absonderlich aber die Gesänge Dr. M. Lutheri und seiner getreuen Nachfolger eingerichtet von J. Oleario, Leipzig, 1671.

10 *Koch*, a.a.O. Band 3, S.346.

11 Wilhelm *Nelle*, Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes, Hamburg 1909[2], S. 180.

12 *Nelle*, a.a.O., S. 180f.

13 Gesangbuch, Vorentwurf III, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Vorlage zur Kirchensynode 19.–21. April 2018, Stadthagen.

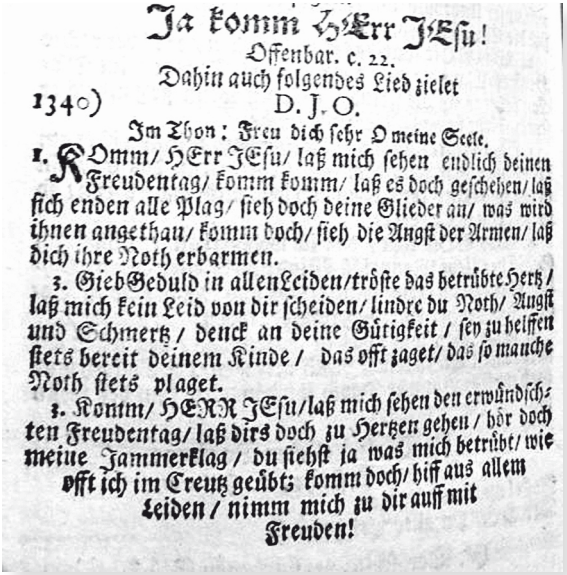
Das Gotteslob hat *keine* Lieder von Johannes Olearius. Im Gesangbuch der SELK finden sich neun Dichtungen von ihm (im neu geplanten nur noch sechs):

1. „Wunderbarer Gnadenthron, Gottes und Marien Sohn …“,[14] Festlied für den 3. Christtag nach Jesaja 9,5f., lässt uns einen Blick tun in das Allerheiligste, die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus.
2. „Gelobet sei der Herr, mein Gott, mein Licht, mein Leben …“, „die Ermunterung aus dem Fest=Evangelio Joh. 3 zur dankbaren Betrachtung des hohen Geheimnisses der Dreieinigkeit“[15]
3. „Herr, öffne mir die Herzenstür, zieh mein Herz durch dein Wort zu dir, laß mich dein Wort bewahren rein, laß mich dein Kind und Erbe sein.“ (Die hinzugefügte dritte Strophe als Gloriastrophe ist schon älter). Rubrik: Gottesdienst oder Wort Gottes.[16]
4. „Gott Lob, der Sonntag kommt herbei … Das ist der Tag, da Jesus Christ vom Tod für mich erstanden ist …“. Das ist und bleibt die lutherische Lehre von der Sonntagsheiligung. (Damit sind die Oleariuslieder in evangelischen Gesangbüchern zu Ende).[17]
5. „Nun kommt das neue Kirchenjahr“ ist das einzige Lied, das heute noch daran erinnert, dass es auch noch ein mit dem ersten Advent beginnendes *Kirchen*jahr gibt.[18]
6. „Herr Jesu Christ, dein teures Blut …“ ist eines der kürzesten und kernigsten Passionslieder, das die „Christi-Blut-Theologie“ nicht ausmalt, sondern auf das Objektive beschränkt.[19]
7. „O Wunder groß: Marien Schoß hat heut das Heil umgeben …“ ist mit seinen beiden Strophen ein unverzichtbares lutherisches Marienlied überall da, wo noch das Fest Marien Verkündigung begangen wird.[20]
8. „Gott, du weißt, in was für Zeiten deine liebe Kirche schwebt …“ trägt den Zusatz: „am 5. Sonntag nach der Offenbarung des Herrn. Ermunterung aus dem Evangelio“ (Matth. 13,24–30).
9. „Wohlauf, mein Herz, zu Gott / dein Andacht fröhlich bringe …“ ist eine Ermunterung zur täglichen Andacht und zum Gebet überhaupt.[21]

Wer in diesem alt-ehrwürdigen Gesangbuch, der „Geistlichen Singe-Kunst“, blättern kann[22], wird noch viele Köstlichkeiten entdecken, wie etwa das letzte Lied 1340:

---

14 Aus dem 2. Buch (von insgesamt 7) der „Geistlichen Singe Kunst“. (Im EG nicht mehr vorhanden).
15 *Olearius* bei Koch a.a.O. S. 347. 2. Buch der „Geistlichen Singe Kunst“ (GSK).
16 Aus dem 5. Buch der GSK.
17 Aus dem 2. Buch der GSK.
18 Ebd.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Aus dem 1. Buch der GSK.
22 Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel; hab: Tl 219 (1) oder QuN 770 (1) Foto: J. Junker; oder: *digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/thumbview/766428*.



Ja komm HErr JEsu!
Offenbar. c. 22.
Dahin auch folgendes Lied zielet
1340) D. J. O.
Im Thon: Freu dich sehr O meine Seele.

1. KOmm/ HErr JEsu/ laß mich sehen endlich deinen Freudentag/ komm komm/ laß es doch geschehen/ laß sich enden alle Plag/ sieh doch deine Glieder an/ was wird ihnen angethan/ komm doch/ sieh die Angst der Armen/ laß dich ihre Noth erbarmen.

2. Gieb Geduld in allen Leiden/ tröste das betrübte Hertz/ laß mich kein Leid von dir scheiden/ lindre du Noth/ Angst und Schmertz/ denck an deine Gütigkeit/ sey zu helffen stets bereit deinem Kinde/ das offt zaget/ das so manche Noth stets plaget.

3. Komm/ HERR JEsu/ laß mich sehen den erwündschten Freudentag/ laß dirs doch zu Hertzen gehen/ hör doch meine Jammerklag/ du siehst ja was mich betrübt/ wie offt ich im Creutz geübt; komm doch/ hilff aus allem Leiden/ nimm mich zu dir auff mit Freuden!

Erdmann Neumeister (1671–1756)

Erdmann Neumeister wurde am 12. Mai 1671 geboren und starb am 18. August 1756 in Hamburg. So steht es auch auf der Gedenktafel, die an der Stelle seines Geburtshauses neben der Kirche in Uichteritz bei Weißenfels angebracht ist. Nach dem Schulbesuch in Weißenfels und Pforta studierte er ab 1689 Theologie in Leipzig. „Mit seiner 1695 im Druck erschienenen Habilitationsschrift ‚De poetis germanicis hujus seculi praecipuis' legte er das erste Lexikon der deutschen Literatur vor, das noch heute als unschätzbares Quellenwerk zur Literatur des 17. Jahrhunderts dient."[23] Ab 1697 wirkte er als Pfarrer in Bibra und heiratete in Weißenfels eine Tochter des herzoglichen Küchenmeisters. 1704 gelang es ihm, zunächst als Hofdiakon im Schloss Neu-Augustusburg, bald aber als Hofprediger angestellt zu werden. Hier oblag ihm auch die geistliche Unterweisung der Tochter des Herzogs. „Nach dem Tode der Tochter und nach der Heirat der Schwester Johann Georgs, Anna Maria von Sachsen-Weißenfels, mit dem Grafen Erdmann II. von Promnitz wurde die Superintendentur in Sorau (Niederlausitz) frei. Neumeister folgte der Weißenfelser Prinzessin und trat am Neujahrstag 1706 das Amt des Oberhofpredigers, Konsistorialrats und Superintendenten in Sorau an."[24] Dort erlebte er eine im Ganzen unerfreuliche

[23] Henrike *Rucker*, in: Dieselbe (Hg), Erdmann Neumeister, Wegbereiter der evangelischen Kirchenkantate, Hain Verlag, Rudolstadt und Jena, 2000 (ISBN 3-930215-51-9) S. 20.

[24] A.a.O., S. 21. Zur Vita vgl. auch Koch, a.a.O., Bd. 5, S. 374.

Zeit, über die noch im folgenden Absatz zu berichten sein wird. 1715 folgte er einem Ruf in das Amt eines Hauptpastors von St. Jakobi in Hamburg, das er bis zu seinem Tod 1756, also 41 Jahre lang, innegehabt hat.

Schon während seines Theologiestudiums in Leipzig traf Neumeister auf den sich neu entwickelnden Pietismus. Nach anfänglichen Sympathien zu August Hermann Francke (1663–1727) entwickelte sich der lutherisch-orthodoxe Theologe allmählich – und das bis zu seinem Lebensende – zu einem streitbaren und glühenden Gegner des Pietismus. In Bibra, Weißenfels und später in Hamburg traf dies weithin auch auf Zustimmung und Wohlwollen; in Sorau jedoch, wo auch der Hof pietistisch geprägt war, stießen die Meinungen hart aufeinander, es kam zu Konflikten, in deren Verlauf Neumeister zeitweise sogar amtsentsetzt wurde. Diese streng lutherische Bekenntnishaltung prägt auch seine Dichtkunst und natürlich auch alle sonstigen Schriften, die von ihm, teils auch anonym, erschienen sind.[25] Koch berichtet, dass er zu dem Lied „Erhalt uns Herr, bei deinem Wort“ die Strophe zum Singen ausgegeben habe:

Und da der Teufel in der Welt
Sich auch durch Frömmigkeit verstellt,
So decke seine Bosheit auf
Und gib, daß unser Lebenslauf
Von Herzen fromm, und nie dabei
Kein pietistisch Wesen sey.[26]

Neumeisters Ablehnung des Pietismus ging so weit, dass er sogar die vornehmlich von pietistischen Kreisen betriebene Heidenmission ablehnte.[27]

In der Jugendzeit Neumeisters ist seine Dichtkunst zuerst wohl auch profan ausgerichtet gewesen und hatte manchmal auch moralischen und satirischen Charakter[28]. Bald aber gibt es nur noch geistliche Texte. Neumeister beliefert zunächst den Hofkapellmeister Johann Philipp Krieger (1649–1725)[29] in Weissenfels mit Texten für Kantaten, die in der Schlosskirche aufgeführt werden.[30]

---

25 Vgl. Johannes *Wallmann*, Erdmann Neumeister – der letzte orthodoxe Gegner des Pietismus, in Henrike *Rucker*, s. Anmerkung 23.

26 *Koch*, a.a.O., Bd. 5, S. 374.

27 Lebensbilder der Liederdichter und Melodisten, Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch II,1 S. 237.

28 So erschien z. B. anonym eine etwa 28 Seiten lange Druckschrift mit dem Titel: Lob=Gedichte des so genannten Bauer=Hundes/oder Fürstl. Leib=Hundes zu Weissenfels / Mit allerhand Sitten=Lehren und angenehmen Galanterien Moralisch vorgestellt von einem Tugend=Freund und Laster=Feind … Gedruckt in diesem jetztlauffenden Jahr: [*http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/pageview/610032*].

29 Es ist glaubhaft bezeugt, dass Krieger rund 2500 Kantaten komponierte, von denen 2200 als verschollen gelten.

30 Schon 1700 hat Erdmann Neumeister der Schlosskapelle zu Weißenfels handschriftlich (!) das Buch „Poetische Früchte der Lippen in Geistlichen Arien über alle Sonn-, Fest- und Apostel-Tage …“ übergeben. [*http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/heidhs2180/0005/image*]

Es entstehen ganze Kantatenjahrgänge, die auch von Georg Philipp Telemann (1681–1767) und Johann Sebastian Bach (1685–1750) für Kompositionen benutzt werden. Dabei gilt Neumeister als Schöpfer eines neuen Kantatentyps – aus dem Bereich der Oper entlehnt –, in den nun auch Arien und Rezitative eingefügt werden.[31] Wie das im Einzelnen aussehen kann, geht aus seinem Kantatenbuch von 1705[32] hervor, das unter dem angegebenen Link eingesehen werden kann. Zuvor hat er dort seinen Kantatentyp erklärt und hinzugefügt: „Wenn nun die ordentliche Amts=Arbeit des Sonntags verrichtet / versuchte ich das vornehmste dessen / was in der Predigt abgehandelt worden / zu meiner Privat=Andacht in eine gebundene Rede zusetzen / und mit solcher angenehmen Sinnen=bemühung den durch Predigen ermüdeten Leib wieder zu erquicken. Woraus dann bald Oden, bald poetische Oratorien, und mit ihnen auch gegenwärtige Cantaten, geraten seynd.“[33]

Koch, der elf Seiten lang über Neumeister und seine Werke ausführlich berichtet, beschließt diesen Abschnitt: „Eine vollständige Sammlung aller seiner geistlichen Poesien überhaupt, 715 an der Zahl, nebst 7 Versifikationen deutscher Kirchenlieder, erschien noch ein Jahr vor seinem Tode.“[34] Wir benutzen diese wohl vollständige Sammlung, die leider nur Seitenzahlen statt Liednummern ausweist und auf detaillierte[35] Quellenangaben verzichtet. Auch dieses Werk ist digitalisiert einsehbar.[36]

Liedanfang	**EKG/EG**	**ELKG**	**SELK**[13]	**Hamburg 1755**
Jesus nimmt die Sünder an	268/353	268	570	S. 320f
Jauchzet Gott in allen Landen		437	457	S. 129f
Lasset mich voll Freuden sprechen		464	215	S. 258
Ich weiß, an wen ich glaube. Mein Jesus		519	550	S. 262
Bleib, Jesu, bleib bei mir			776	S. 565f

31 Vgl. das angezeigte Buch von Henrike *Rucker* mit allein 14 Beiträgen zu diesem Thema, über das 1996 in Weißenfels darüber abgehaltene wissenschaftliche Colloquium.

32 „Geistliche Cantaten über alle Sonn=Fest=und Apostel=Tage/Zu beförderung Gott geheiligter Hauß=und Kirchen=Andacht in ungezwungenen Teutschen Versen ausgefertiget. Von M. Erdmann Neumeistern/Hoch=Fürstl.Sächß.Weissenf.Hoff.Pred. Halle in Magdeburg: Zu finden in Rengerischen Buchladen/Anno 1705.“ [*http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00036860/image_19*].

33 Keine Seitennummerierung! In der *digitalen* Seitenzählung S. 13.

34 Koch, a.a.O., Band 5, S. 381.

35 Hrn. Erdmann Neumeisters Pastors zu St. Jacob in Hamburg Psalmen, und Lobgesänge und Geistliche Lider, aus seinen Poetischen und andren seinen Schriften zusammen gelesen … Hamburg, verlegt bei Rudolph Beneke, 1755. (Im Folgenden abgekürzt: Hamburg 1755)

36 *http://mdz-nbn-resolving.de/um:nbn:de:bvb:12-bsb11261241-4*

Das Gotteslob kennt keine Neumeisterlieder, die evangelischen Gesangbücher nur eines: „Jesus nimmt die Sünder an“.

1. „Jesus nimmt die Sünder an“ ist als einziges Lied für alle evangelischen Gesangbücher unverzichtbar geworden. 1718 schloss Neumeister seine Predigten jeweils mit einem selbstgedichteten Lied.[37] Biblische Quelle ist das Gleichnis von verlorenen Schaf Lk. 15,1–10. Im Original beginnt die 7. Strophe: „Mein Gewissen beisst mich nicht. Moses darff mich nicht verklagen …“[38].
2. „Jauchzet Gott in allen Landen“ vom 1. Ostertag. Im Original beginnt die 4. Strophe „Sage, was dein Schlangen=Nahme, Satan, noch zu schrecken hat?“ Und es gibt eine 6. Schlussstrophe:

„Jesus, mein Erlöser, lebet!
Welches ich gewißlich weiß.
Gebet ihr Erlössten, gebet
Seinem Nahmen Danck und Preis.
Singet, singt: Halleluja,
Ruffet, rufft: Victoria!
Singt und rufft in allen Landen:
Heut ist Christus auferstanden!“[39]

3. „Lasset mich voll Freuden sprechen: Ich bin ein getaufter Christ“ ist ebenso 1718 datiert, und zwar am 4. Advent[40], ein Lied, das die Pietisten enorm ärgerte. Sachliche Textveränderungen gegenüber dem Original sind nicht festzustellen.
4. „Ich weiß, an wen (später: „… woran …“) ich glaube: Mein Jesus ist des Glaubens Grund“: Nach Koch stammt das Lied aus der gleichen Quelle 1718. Als Textvariante steht im Original der ersten Strophe: „Vernunfft darf hier nichts sagen“, während es heute heißt: „Vernunft kann hier nicht tragen“.
5. „Bleib, Jesu, bleib bei mir, es will nun Abend werden“ ist auch in der SELK neu in der Rubrik „Lebensabend“. Als Quelle ist hier 17<u>56</u> angegeben, ein Werk, das nach dem Tod Neumeisters „von einem Liebhaber der Neumeisterischen Schriften“ in Hamburg erschien. Es ist allerdings bereits davor wie die anderen Lieder auch in der Sammlung von 17<u>55</u> abgedruckt! Wir schließen hier in der neuen Fassung aus dem SELK-Entwurf:

---

37 Aus: Evangelischer Nachklang, das ist: Geistliche Gesänge über die ordentlichen Sonn= und Festtagsevangelien aufs ganze Jahr…1. Theil 1718. *Koch* nennt hier den 4. Advent, *Kulp* (Handbuch zum EKG Sonderband S. 419) dagegen den 3. Sonntag nach Trinitatis.

38 Hamburg 1755; S. 321.

39 A.a.O., S. 130.

40 Koch, a.a.O., S. 380f.

1. *Bleib, Jesu, bleib bei mir,*
es will nun Abend werden!
Der Tag hat sich geneigt
mit meiner Zeit auf Erden.
Mein Abschied stellt sich ein,
die Stunde naht sich nun,
da ich soll auf der Welt
die letzte Reise tun.

2. *Die Zeit der Pilgerschaft,*
die hier hat angefangen,
ist über Berg und Tal
voll Kreuz und Not gegangen;
du aber warst bei mir,
auch wenn ichs nicht gemerkt,
und hast das matte Herz
durch deinen Trost gestärkt.

3. *So wirst du mich zuletzt,*
mein Jesus, nicht verlassen,
mein Glaube soll dich fest
mit beiden Armen fassen.
Ach Herr, ich höre schon,
was mir dein Mund verspricht:
„Ich weiche nicht von dir,
so fürchte dich nur nicht.“

4. *Drum fürchte ich mich nicht.*
Wird auch die Seele scheiden,
so führest du sie ein
ins Paradies der Freuden.
So wird der schwere Weg
des ganzen Lebens gut,
wenn man den letzten Schritt
mit dir zum Himmel tut.

5. *Der Leib nimmt seinen Weg*
ins Grab und in die Erde,
voll Hoffnung, dass er nicht
im Staube bleiben werde.
Ich nehme Hoffnung mit
in meinen Sarg hinein,
dass mir ein Leben muss
auch nach dem Tode sein.

6. *Weil du, Herr Jesu Christ,*
vom Tode auferstanden,
so ist für mich der Trost,
der feste Trost vorhanden,
dass du auch diesen Leib,
o starker Lebensfürst,
zur ewgen Herrlichkeit
einst auferwecken wirst.

7. *So lass mich freudig gehn*
zu Bette hin zum Grabe,
und schlafen, bis ich da
den Tod verschlafen habe;
es sage keiner dann,
dass ich gestorben sei,
denn Schlaf und Sterben ist
in Christo einerlei.[41]

41 SELK, Entwurf Nr. 776.

Christian Möller:

„Theologia Mystica – eine geheime Gemeinschaftslehre mit Gott, welche der Christen höchstes Wissen ist“

(Angelus Silesius)

Angelus Silesius (1624–1677) ist durch seine Konversion von der lutherischen zur katholischen Kirche für einen evangelischen Theologen bis heute eine Provokation, und doch hat seine „Theologia mystica“, wie sie in seiner Hauptschrift „Cherubinischer Wandersmann“ und in seinen geistlichen Liedern der „Heiligen Seelenlust“ zum Ausdruck kommt, etwas Faszinierendes an sich. Eigentlich hieß er bei seiner Geburt im Jahr 1624 Johannes Scheffler. Sein Vater musste wegen seines protestantischen Glaubens aus Krakau flüchten und nach Breslau gehen. Der Sohn Johannes aber konvertierte nicht nur zur Katholischen Kirche, sondern wurde einer der fanatischsten Streiter für die Gegenreformation in Schlesien. Er starb 1677 als katholischer Priester in Breslau.

Wie kommt es, dass Schefflers Lieder sich dennoch so nahtlos in das Evangelische Gesangbuch unter der Rubrik „In Gottes Liebe geborgen“ einfügen und im evangelischen Gottesdienst bis heute gern gesungen werden? „Mir nach, spricht Christus, unser Held“ (EG 385), „Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht“ (EG 401), „Ich will dich lieben, meine Stärke“ (EG 400) und der Kanon, der Schefflers Hauptwerk „Cherubinischer Wandersmann“ als Text entnommen und 1946 von Johannes Petzold komponiert wurde: „Gott, weil er groß ist, gibt so gerne große Gaben, ach, dass wir Armen nur so kleine Herzen haben“ (EG 411)? Hinter diesen Liedern tritt das ebenso streitbare wie gebrochene Leben des Johannes Scheffler alias Angelus Silesius fast vollständig zurück.

Wir wollen uns zuerst diesem Leben zuwenden (I. Teil), dann einen Blick auf sein Hauptwerk „Cherubinischer Wandersmann“ werfen (II. Teil) und schließlich einige seiner Lieder näher betrachten (III. Teil).

Von Johannes Scheffler zu Angelus Silesius

Johannes Scheffler wurde in der Weihnachtszeit des Jahres 1624 in Breslau geboren, also genau in dem Jahr, da sein Vorbild in der mystischen Lehre starb, der Görlitzer Schuhmachermeister Jakob Böhme[1]. Getauft wurde Scheffler

[1] Vgl. Walter *Nigg*, Heimliche Weisheit. Mystiker des 16. bis 19. Jahrhunderts, Olten 1975. 211–236.
Gerhard *Wehr*, Angelus Silesius – Der Cherubinische Wandersmann. Zeugnisse christlicher Esoterik, Bd. 3, ovalis Verlag Schaffhausen, 1977.

am 25.12.1624 in der Elisabethkirche zu Breslau. Sein Vater, der polnische Edelmann Stanislaus Scheffler, Herr zu Borwicze, war bei der Geburt seines ältesten Sohnes Johannes schon 62 Jahre alt. Er war aus Krakau wegen seines protestantischen Glaubens nach Breslau geflohen und dort im Februar 1624 mit der 38 Jahre jüngeren Arzttochter Maria Hennemann vermählt worden, die ebenfalls der lutherischen Konfession angehörte. Über den Vater Stanislaus (Stenzel) gibt es eine Breslauer Urkunde, in der bezeugt wird, er sei „ein leidenschaftlicher Vertreter seiner Interessen" gewesen, „der hierbei alles Maß und jeden üblichen Takt übersah und deshalb mit Recht sich mindestens einer Rüge des vermittelnden Stadtrates versehen mußte"[2]. Es war wohl diese Leidenschaft des Vaters, die sich später auf den Sohn übertrug und ihm eine poetische Schaffenskraft von großem Ausmaß verlieh, freilich auch einen Zorn, „der alles Maß und jeden üblichen Takt übersah". Die schwärmerische Liebe und der maßlose Zorn verbanden sich in Schefflers Leben aufs Engste. Die Mutter, die aus einem Breslauer Arzthaushalt stammte, war es wohl, die Johannes Scheffler zum Studium der Medizin bewog, das der 18-Jährige zuerst in Straßburg 1643 aufnahm, dann im holländischen Leyden 1644–47 fortsetzte und im italienischen Padua 1648 abschloss, wo er zum Doktor der Philosophie wie zum Doktor der Medizin promoviert wurde. Dieses Studium war nicht nur international, sondern auch interdisziplinär angelegt. Scheffler studierte in Straßburg neben der Medizin auch Staatsrecht, tauchte in dem damals so vielseitigen, kunterbunten Holland in die religiöse Szene ein, lernte mystische Kreise kennen und hörte erstmals von seinem schlesischen Landsmann Jakob Böhme, der in Holland bereits große Verehrung genoss. In Padua bekam Scheffler intensiven Kontakt zur Katholischen Kirche, die er ja in Breslau immer nur aus dem Blickwinkel des Kampfes der Konfessionen kennengelernt hatte. Nun aber nahm er sie in der Gestalt einer italienischen Volksreligion wahr. Kurzum, dieses Studium war vielseitig ausgerichtet und von poetischer Eigenproduktion begleitet, zumal Scheffler schon in der Breslauer Schulzeit von seinem Rhetorik- und Poetik-Lehrer Christoph Köler, einem Freund und Biographen von Martin Opitz, zur Nachdichtung von Psalmen und zu einer Verdichtung des Propheten Jona angeregt wurde.

Für einen so vielseitig interessierten und mehrfach promovierten Mediziner war es leicht, 1649 eine Stelle in Herzogtum Oels als Leibarzt des streng lutherischen Herzogs Silvius zu Württemberg-Oels zu bekommen[3]. Hier traf er Abraham von Franckenberg, den Biographen Jakob Böhmes. In ihrer Leidenschaft für die Mystik befreundeten sich beide. Auch Daniel Czepko, der große mystische Dichter und Theosoph Schlesiens, gehörte zu dieser Freundschaft. Als

---

2 Hans Ludwig *Held* (Hg.), Angelus Silesius. Sämtliche Poetische Werke in drei Bänden, Fourier Verlag, Wiesbaden 2002, 1952 (3. Auflage), 14.

3 Aus Württemberg waren die schärfsten Einwände durch Lukas Osiander gegen die mystischen Einflüsse der lutherischen Theologie bei Johann Arndt gekommen.

Franckenberg 1652 starb, dichtete ihm Johannes Scheffler das „Ehrengedächtnis“, sein erstes Gedicht, das deutlich macht, wie tief Scheffler durch die Freundschaft mit Franckenberg in die Mystik Jakob Böhmes eingetaucht ist. Später bekannte Scheffler, Böhme sei die „Ursache“ gewesen, „daß er zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen und sich zur katholischen Kirche bekannt habe“. Natürlich kannte er das scharfe Gutachten[4], das der Görlitzer Oberpfarrer der Peterskirche, Pastor Primarius Richter, über den „Wider-Christen“ Jakob Böhme verfasst und veröffentlicht hatte. Als glühender Anhänger Böhmes konnte Scheffler erkennen, dass auch er mit seiner Mystik keinen Platz mehr in der Evangelischen Kirche habe. Der äußere Anlass für seine Konversion war ein Konflikt mit dem Hofprediger des Herzogs von Oels: Scheffler hatte für seine Patienten eine kleine Anthologie mystischer Texte zusammengestellt, „hochinbrünstige, das Gemüt zu Gott erhebende Gebete“. Darin waren Texte des Mittelalters wie auch zeitgenössische Gebete enthalten. Der Hofprediger Christoph Freitag verweigerte jedoch die Druckerlaubnis dieses Gebetsbüchleins, das ihm als „enthusiastisch“ erschien. Scheffler war maßlos verärgert. Das war der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte. Scheffler war eben nicht so ein leiser, stiller Mystiker wie Jakob Böhme, der sich in seine Schuhmacherwerkstatt zurückzog und hier den Widerspruch seines Pfarrers im Licht der mystischen Tradition viele Jahre lang meditierte. Scheffler protestierte, packte seine Sachen und ging von Oels nach Breslau, wo er sich als Arzt niederließ und am 12. Juni 1653 in der Kirche St. Matthias feierlich zur römisch-katholischen Kirche übertrat. In seiner Firmung (oder Taufe?)[5] erhielt er den Beinamen „Angelus“ (nach dem spanischen Mystiker Johannes ab Angelis). Da es aber in Darmstadt zu jener Zeit auch einen lutherischen Superintendenten „Johannes Angelus“ gab, präzisierte Scheffler seinen Beinamen und nannte sich „Angelus Silesius“ (d. h. der Schlesische Engel). Mit dem neuen Namen konnte er sich von seiner protestantischen Herkunft als „Johannes Scheffler“ absetzen. Doch damit nicht genug, der „Schlesische Engel“ nahm auch Abschied von seinem medizinischen Beruf, studierte katholische Theologie und wurde 1661 zum Priester geweiht. Doch auch damit nicht genug! Er wurde Mitglied der Rosenkranzbruderschaft und schloss sich den franziskanischen Minderbrüdern an. Er wurde also nicht nur Katholik, sondern das, was häufig bei Konvertiten der Fall ist: Er wurde ein fanatischer Katholik. Die maßlose Leidenschaft des Vaters tat bei dem Sohn das Ihre.

---

4 Vgl. Werner *Heimbach*, Das Urteil des Görlitzer Oberpfarrers Richter über Jakob Böhme, Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 1973/74, 97–151. An diesem Gutachten fällt auf, dass es sich hauptsächlich auf Melanchthon und kaum auf Luther beruft.

5 Der Herausgeber Hans Ludwig *Held* (vgl. Anm. 5) schreibt in „Das Leben des Angelus Silesius“, ebd. 13–60, von einer Taufe: „Am 12. Juni 1653 … treffen wir ihn (sc. A. S.) in Breslau, wo er in der Kirche zu St. Matthias, wie Daniel Schwartz berichtet, feierlich sich zur römisch-katholischen Kirche bekannte und **in der Taufe** die Namen Johannes Angelus erhielt“ (ebd. 32). Auf der Gedenktafel für A. S. an der Matthiaskirche wurde aber diese Wiedertaufe verschwiegen. Oder fand sie doch nicht statt?

Das Aufsehen, das diese Konversion eines sprachgewaltigen Poeten und Mystikers weit über Oels, ja weit über Schlesien in ganz Deutschland erregte, war gewaltig. Alle spürten, dass diese Konversion nicht ein opportunistischer Schritt im allgemeinen Zug der Zeit war, sondern aus tiefster Überzeugung geschah. Scheffler war überdies in den zwei Jahren seiner medizinischen Tätigkeit in Oels ein beliebter Arzt geworden. Nach seinem Übertritt zur Katholischen Kirche hatte ihn der Kaiser in Wien auf Betreiben des Bischofs von Breslau sogar zum k. und k. Hofarzt ernannt. Angelus Silesius war bereits durch seine ersten poetischen Texte mit ihrer innerlichen Sprache und ihrer mystischen Begeisterung weithin bekannt geworden.

Die Christen in Oels mögen gefragt haben: Was ist denn nur mit ihm los? Warum ist er kein Lutheraner mehr? Was trieb ihn in die Römisch-Katholische Kirche? So oder ähnlich mögen die entsetzten Fragen der evangelischen Christen Schlesiens gelautet haben, und das in einer Zeit nach dem 30-Jährigen Krieg, die vom Vernichtungsfeldzug der Jesuiten gegen die schlesischen Protestanten ohnehin schon geprägt war. Und nun lief einer ihrer Besten und Hoffnungsvollsten zu ihnen über – wieso denn das? Angelus Silesius kamen diese Klagen natürlich zu Ohren, sodass er sich zu einer literarischen Rechtfertigung seiner Konversion herausgefordert sah, die er noch im selben Jahre seines Übertritts schrieb: „Gründliche Ursachen und Motiven, Warum er Von dem Luthertum abgetreten. Und sich zu der Catholischen Kyrchen bekennet hat“ (1653)[6]. 20 Gründe führt er für seine Trennung an: „Die hochschädliche und in die Hölle stürzende Lehre von der Rechtfertigung, daß der Sünder für Gott gerecht werde durch seinen sonderbaren Glauben“. Da könne sich ja jeder leichtfertige Mensch irgendeinen Glauben einbilden. Auch seien die Sünden des Menschen nur „mit dem Mantel der Verdienste Christi zugedecket worden“, aber keineswegs verschwunden, so dass wir keine „innerliche Gerechtigkeit haben können.“ Das sei „ ein rechtes Pflaster, damit die Sünden verschmieret und behalten werden; und also der Alte Mensch erwärmet und gestärket, hingegen der Neue, welcher nach Christo Jesu geschaffen sei, ersticket wird.“ Und dann folge noch eine „verkehrte und falsche Übersetzung der Heiligen Schrift, welches ich einem jedweden Literaten, der es begehren möchte, genugsam darzutun bereit bin.“ So geht das weiter und weiter bis zur letzten Konsequenz: „Daß das Luthertum nicht die Kirche sei, bei welcher Christus bis ans Ende der Welt zu bleiben versprochen: weil sie erst vor hundert Jahren entstanden, und zuvor nirgends gewesen ist.“[7]

Was ist nach der Überzeugung von Angelus Silesius das Wahre an der Römisch-Katholischen Kirche? 1. Habe sie ihre Lehre „selbst aus der Apostel Hand und Mund empfangen“; 2. Sei sie durch die immerwährende Succession der H.

---

6 *Held*, aaO Bd,.1, 236-254.
7 Ebd 244.

Bischöfe unverfälscht fortgepflanzt; 3. Durch die Kirchenlehrer sei sie rein und lauter erhalten; 4. „Wider alle Ketzer verteidigt; 5. Mit dem Blut vieler Tausend Märtyrer bezeugt; 6. Mit großen Wundertaten bestätigt; 7. Die Heiden zum Christentum bekehrt; 8. Für jede Seele sorgt sie treulich; … 12. Die H. Schrift legt sie nach dem Sinn des H. Geistes, und nicht nach eigenem Gutdünken aus. 14. Die lieben Heiligen im Himmel ehrt sie gebührlich …“ Was schließlich zu der Folgerung führt: „Ergo ist sie die wahre Heilige, Allgemeine Kirche Christi“.

Es gehört zu den leidvollen Zeiten des schlesischen Glaubensstreites, dass die lutherischen Theologen sich gegen diese Anwürfe des Angelus Silesius wehren und sie Punkt für Punkt widerlegen mussten. Unter ihnen taten sich besonders ein Doktor der Heiligen Schrift mit Namen Johann Adam Schertzer und ein Theologe aus Jena mit Namen Christian Chemnitz hervor. Das machte aber Johannes Scheffler nur umso zorniger, und er ließ alsbald die nächste Rechtfertigung mit noch aggressiveren Spitzen folgen, was wiederum auf lutherischer Seite zu neuer, noch schärferer Polemik führte. So ging das über Jahre hinweg, bis es am Ende 55 Kampfschriften von Angelus Silesius gegen die Lutheraner gab, die sich in maßloser Polemik überschlugen, bis hin zu dem Vorwurf, an dem alten wie neuen Ansturm der Türken auf Wien seien Luther wie die Lutheraner mit ihrer Ketzerei schuldig, was natürlich alsbald ein „Sendschreiben“ Johann Adam Schertzers zur Folge hatte: „Wider die Türken-Schrift des Johannes Scheffler“.

Klar, dass der neue Fürstbischof von Breslau, Sebastian von Rostock, der für seine Entschlossenheit zur Vernichtung der schlesischen Lutheraner bekannt war, den sprachgewaltigen Konvertiten 1662 zu seinem Hofmarschall ernannte, zumal Angelus Silesius immer mehr und immer deutlicher zu der Überzeugung kam, der Protestantismus mitsamt den Protestanten sollte in Schlesien verboten werden. Gemeinsam schafften sie es, der Bischof und sein Hofmarschall, dass in Breslau das seit dem 30-Jährigen Krieg bestehende Verbot der Fronleichnamsprozession aufgehoben wurde. Die Monstranz durfte wieder durch die Straßen Breslaus mit großem Pomp getragen werden. Angelus Silesius ging inmitten der Prozession besonders auffällig geschmückt „als ein Engel und Gottes-Both, mit einer brennenden Fackel in der Linken, mit einem Crucifix in der Rechten, mit einer dörnernen Cron auff dem Haupt, mit einem Seraphischen Eyfer und resolution im Herzen“, wie sein Biograph Daniel Schwartz berichtet[8]. Das führte auf lutherischer Seite zu der wohl erfundenen Propagandanachricht, Scheffler sei bei der Prozession über einem Haufen Kot ausgerutscht und hingefallen, was natürlich Angelus Silesius aufs Heftigste in mehreren Gegenschriften wiederum bestritt[9].

---

8 *Held* (aa= 5), S. 42.

9 Die gesammelten polemischen Schriften des Angelus Silesius wurden 1677 in der Sammelschrift „Ecclesiologia“ herausgegeben.

So ging das endlos hin und her, bis der Fürstbischof von Breslau 1671 starb und Angelus Silesius sich aus dem öffentlichen Leben in das Kreuzherrenstift von St. Matthias zurückzog. Eine schwere Krankheit zwang ihn zur Stille. Er empfing keinen Besuch mehr, verschenkte das nicht unbeträchtliche Vermögen seines Vaters an die Armen und bereitete sich mit großer Konzentration auf sein Sterben vor. Um sein Heiligungsstreben zur Vollendung zu bringen, fastete er sich regelrecht zu Tode. Am 9. Juli 1677 starb er in Breslau im Alter von 53 Jahren. Seine letzte Ruhestätte befindet sich in der Stiftskirche der Kreuzherren vom Roten Stern, dem späteren Breslauer St. Matthias-Gymnasium. Dort, an der Matthiaskirche, ist noch heute eine Gedenktafel angebracht, auf der in polnischer und deutscher Sprache zu lesen ist: „Johannes Scheffler, genannt Angelus Silesius, geboren und getauft am 25. Dezember 1624 in Breslau. Arzt. Priester der römisch-katholischen Kirche und mystischer Dichter. Verbrachte seine letzten Lebensjahre hier im Stifte zu St. Matthias, wo er am 9. Juli 1677 verstarb. Er wurde in der Krypta dieser Kirche beigesetzt."

„Cherubinischer Wandersmann"

Dem mystischen Dichter Angelus Silesius, der schon in seiner Breslauer Schulzeit als Johannes Scheffler in bester schlesischer Dichtkunst bei einem Freund von Martin Opitz unterrichtet wurde, wollen wir uns jetzt am Beispiel seiner berühmtesten Schrift zu nähern versuchen: „Cherubinischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlussreime". Die Schrift ist in 6 Bücher gegliedert, 1661 Sinn- und Schlussreime umfassend, die für alle möglichen religiösen und nichtreligiösen Gelegenheiten verwendet wurden und immer noch werden. So bekommt man heute etwa bei der Bahnhofsmission in Erfurt ein Kärtchen mit auf die Reise, auf der ein Schlussreim von Angelus Silesius zu finden ist:

Mensch, wo läufst du hin, der Himmel ist in dir
Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für"

Auf der Bundesgartenschau in Heilbronn ist der Sinnreim von Angelus Silesius zu hören:

Die Ros' ist ohn' Warum, sie blühet, weil sie blühet.
Sie achtet nicht ihr' selbst, fragt nicht, ob man sie siehet."

In einem Jahreskalender von Friedrich Schorlemmer[10] fand sich der Sinnspruch aus dem Cherubinischen Wandersmann:

„Du willst nicht Sklave sein; und doch ist's wahr, mein Christ,
dass deiner Selbstbegier du vielmal Sklave bist"

---

[10] F. *Schorlemmer* (Hg.), Das soll dir bleiben. Texte für morgens und abends, Stuttgart 2012, 480 (zum 23. August morgens).

Kein Weihnachtsfest vergeht, bei dem nicht irgendwo in einer Predigt der Reim zu hören ist:

Und wäre Jesus tausendmal in Bethlehem geboren
und nicht in dir, du wärest dennoch ewiglich verloren.

Die ersten Kostproben verraten bereits: Hier soll die Innenseite einer Sache in den Blick kommen, die Zwecklosigkeit einer blühenden Rose, der Himmel in dir, die Geburt Jesu in dir. Was „in dir" nicht ankommt und aufglüht, ist vergebens. Siehst du die Rose „jetzt und hier" nicht in ihrer Zweckfreiheit, so siehst du sie eigentlich gar nicht.

Blüh auf, gefrorner Christ, der Mai ist vor der Tür,
du bleibest ewig tot, blühst du nicht jetzt und hier".

Angelus Silesius bedient sich für das, was sich nicht sagen lässt und doch irgendwie gesagt werden muss, einer zu seiner Zeit beliebten poetischen Form: des Alexandriners – einer Gedichtzeile mit zweimal drei Betonungen und einer Zäsur in der Mitte. Zusammen mit einer zweiten Zeile können harte Gegensätze zu einer paradoxalen Einheit gebracht werden, scheinbare Widersprüche auf einer höheren Ebene aufgelöst oder auch eine Aussage durch eine parallele unterstrichen werden. So kommt es zu göttlichen Paradoxien in der Dichtung. Wenn diese Paradoxien Schefflers dann in Hugo Distlers „Totentanz" mit Tubachören erklingen, wird es abgründig und gewaltig! Das Zentrum der „geistreichen Sinn- und Schlußsprüche" ist die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Darauf komme es in der „Theologia Mystica" an, schreibt Angelus Silesius in seiner Rechtfertigungsschrift von 1553: eine „geheime gemeinschafts-Kunst mit gott, welche doch der Christen höchste Weißheit ist, und von den Heyligen Eremiten, vielen Vätern und Jungfrauen gantz inniglich ist geübet und herzlich gelehret worden". Aber diese Theologia Mystica werde von den lutherischen Lehrern verworfen; die Liebhaber dieser mystischen Kunst müssen ihnen „Enthusiasten, schwermer, und weiß nicht was mehr seyn"[11].

Schauen wir uns noch einige dieser geistreichen Sinn- und Schlussreime zur Gemeinschaft von Gott und Mensch an:

„Gott ist mir Gott und Mensch, ich bin ihm Mensch und Gott;
Ich lösche seinen Durst, und er hilft mir aus Not."

Oder:

Ich bin so groß wie Gott, er ist als ich so klein;
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein."

Oder:

Gott ist in mir das Feur, und ich in ihm der Schein;
Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein."

[11] Ebd 240.

Oder:

> *„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;*
> *Werd ich zunicht', er muss von Not den Geist aufgeben."*

Der Schweizer Dichter und Schriftsteller Gottfried Keller hat in seinem Roman „Der grüne Heinrich" an diesen Sinnsprüchen großes Vergnügen geäußert, weil er in ihnen die Würde des Menschen so hoch aufgewertet fand wie bei einem Philosophen seiner Zeit, Ludwig Feuerbach, der Gott als eine Projektion ansah, die aus der Seele des Menschen komme. Angelus Silesius hätte vielleicht weiter gefragt: Und wie ist diese Projektion in die Seele des Menschen hineingekommen, und darauf geantwortet: Weil Gott den Menschen so sehr liebt, dass er ihn braucht und in seiner Seele Wohnung nimmt, denn er will Gemeinschaft mit ihm haben. Wenn Gott den Menschen „braucht", so ist dieses „Brauchen" kein Zwangsbrauch, keine Necessität im Sinne des necesse, sondern ein Brauchen im Sinne eines uti, wie eben der Vater seinen verlorenen Sohn im Gleichnis ebenso braucht wie den älteren Sohn, der zu Hause geblieben ist. Mit seinen verlorenen Söhnen will Gott ein Fest feiern und alles teilen: „Alles, was mein ist, das ist dein" (Luk 15). So braucht Gott die Menschen.

Der Schweizer Theologe Karl Barth[12] sah freilich in vielen Sinn- und Schlussreimen des Angelus Silesius nichts anderes als „fromme Unverschämtheiten". Er fragte, ob man nicht den Bischof, der dem „Cherubinischen Wandersmann" das „Imprimatur", die Druckerlaubnis, erteilt habe, einen Schwachkopf nennen müsse, weil die mystische Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch bei Angelus Silesius so weit gehe, dass eins im anderen aufgehe und Gott nicht mehr Gott wie auch der Mensch nicht mehr Mensch bleibe.

Im Kern hatte Karl Barth schon ähnliche Schwierigkeiten mit Martin Luthers Verständnis des Glaubens, das so weit gehen kann wie etwa: „Fides est creatrix divinitatis in nobis" (Der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit in uns) oder „Glaubst du, so hast du". Für Barth sind das im Grunde auch „fromme Unverschämtheiten", weil er vor lauter Unterscheiden zwischen Gott und Mensch solche biblischen Sätze nicht fassen kann, die Albert Schweitzer „die Mystik des Apostels Paulus" nannte: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20).

Aus einer so engen Liebesgemeinschaft zwischen dem Sohn Gottes und dem Glaubenden sind im Kern auch die geistreichen Sinn- und Schlusssprüche des Angelus Silesius im „Cherubinischen Wandersmann" erwachsen. Sie zehren von der Tatsache, dass es nicht nur zwischen Mensch und Mensch, sondern auch zwischen Gott und Mensch ein Verstehen und Kommunizieren der Liebe gibt, das früher und tiefer ist als das begriffliche, unterscheidende

---

[12] KD II/1, 316; vgl.ähnlich E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 457f.

Verstehen: „Eine geheime Gemeinschaftskunst mit Gott, welche der Christen höchste Weisheit ist“ (A. Silesius).

Wie kam es zeitgeschichtlich zu dieser genialen Dichtung des „Cherubinischen Wandersmann“? Im Jahr 1652, als Angelus Silesius noch Johannes Scheffler hieß und als Hofmedicus in Oels weilte, überfiel ihn eine mystische Erleuchtung in Gestalt einer Intuition, eines Hineingerissen-Werdens in die Liebesgemeinschaft von Gott und Mensch. Scheffler setzte sich hin und schrieb vier Tage lang ununterbrochen auf, was ihm eingegeben wurde. Er schrieb in einem Zug das erste und zweite Buch seiner Dichtung mit 302 Versen, wie im Trancezustand. In seiner Vorrede erklärte Scheffler, die Verse seien ihm „meistenteils ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen in kurzer Zeit von dem Ursprung alles Guten eingegeben worden“.[13] Vier weitere Bücher folgten, die Angelus Silesius nach seiner Konversion schrieb, ohne dass von seiner konfessionellen Polemik auch nur ein Schatten in diese Dichtung eingeflossen wäre, so sehr kehrte er immer wieder zu seinem mystischen Ursprung eines Einverständnisses zwischen Gott und Mensch „mit geschlossenen Augen“ zurück. Es ist und bleibt mystische Eingebung, die hier am Werk ist, sodass er Zeile um Zeile, Vers auf Vers aufschreiben *musste*. Immer geht es um diese Einheit der Liebe zwischen Gott und Mensch, zwischen Christus und dem Ich. „Ich in dir und du in mir“ – das ist im Grunde das Ziel der cherubinischen Wanderreise, die manche merkwürdige sprachliche Tiefen und paradoxe Höhen durchschreitet und sich dabei von Anmaßungen und Übertreibungen nicht zurückhält, wie z. B.

„Der wahre Gottessohn ist Christus nur allein.
Doch muß ein jeder Mensch derselbe Christus sein“

Oder:

„Ich bin Gotts Kind und Sohn, er wieder ist mein Kind.
Wie gehet es doch zu, dass beide beides sind.“

Natürlich gehört auch das wieder zu den Übertreibungen von Angelus Silesius, aber die verzückte Liebe übertreibt gern; sie nimmt gern den Mund zu voll, weil sie hingerissen ist von einer Liebe, mit der Gott nicht nur Mensch geworden ist, sondern sogar Knecht wurde und sich erniedrigte, bis zum Tod am Kreuz, weil er den verlorenen Menschen sucht, um ihn in seine Gemeinschaft aufzunehmen (Phil 2, 5-11)

Ich finde es schade, dass Johannes Scheffler mit dieser Art von Mystik, wie sie im „Cherubinischen Wandersmann“ zum Ausdruck kommt, an einer Engführung der lutherischen Orthodoxie ebenso wie sein großer Görlitzer Lehrmeister Jakob Böhme scheitern musste. Es gehörte zur Eigenart dieser melanchthonisch und d. h. humanistisch geprägten Orthodoxie, dass sie nur im

[13] Walter *Nigg*, Große Mystiker, 1936, 220.

Nacheinander der Loci und Begriffe denken konnte und das Miteinander von Gott und Mensch nur im Unterscheiden zergliedern und nicht im Miteinander der Liebe wahrnehmen konnte. Von Luther selbst hatte sich diese Art von Orthodoxie weit entfernt, sodass sie nur noch die Richtigkeiten der Lehre, aber nicht mehr das Ereignis der Wahrheit im Leben verkündigen konnte. Deshalb kann ich es auch verstehen, dass der Mystiker Scheffler vor dieser ebenso langweiligen wie aburteilenden Lehre aus Oels nach Breslau floh.

Hätte Angelus Silesius von Luther[14] selbst einige Seiten gelesen – vielleicht seine berühmte Freiheitsschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen", die Luther 1520 sogar dem Papst gewidmet hatte –, so hätte Scheffler vielleicht bei unbefangener Wahrnehmung die Mystik Luthers und das „simul iustus et peccator" lernen können, die Gleichzeitigkeit von Gerecht-Sein in der Hoffnung und Sünder-Sein in der Realität[15]. Von vielen Lutheranern wie z. B. Philipp Nicolai oder Johann Arndt[16] hätte er ein Bemühen um Mystik kennenlernen können. Das hätte ihn vor dem maßlosen Hass bewahren können, dem er mehr und mehr verfiel, aber auch vor einer Heiligungsanstrengung, mit der er sich am Ende regelrecht zu Tode fastete, um in der Heiligung zu Gott aufzusteigen. Eine Heiligung, die nichts mehr von dem Widerstand der Sünde wissen will, wird über kurz oder lang ebenso schwärmerisch wie fanatisch, weil sie unfähig zur Selbstkritik wird.

Geistliche Hirtenlieder

Im selben Jahr wie „Der Cherubinische Wandersmann" erschien eine Liedsammlung, die den Titel trägt: „Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche, gesungen von Johann Angelo Silesio. Und von Herrn Georgio Josepho mit ausbundig schönen Melodeyen geziert / allen liebhabenden Seelen zur Ergötzlichkeit und Vermehrung ihrer heiligen Liebe / zu Lob und Ehren Gottes am Tag gegeben, Breslau 1657". Es sind 206 Lieder, die in fünf Büchern aufgeteilt erschienen, nicht auf einmal, sondern im Zeitraum von zehn Jahren um ein viertes und fünftes Buch vermehrt.

„Geistliche Hirtenlieder" nennt Angelus seine Liedsammlung, um deutlich zu machen, dass er eine in der barocken Lyrik seiner Zeit beliebte Modegattung der Hirtenlieder aufgreift, die nach dem Vorbild der antiken Bucolica als Schäfer-Erotik gedichtet wurden. Er will diese Schäferlyrik geistlich mit Liedern auf das Lamm Jesus und auf den guten Hirten überbieten: „Ich will dich

---

14 Vgl. Volker *Leppin*, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.

15 Vgl. Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, hg. von Theodor Schneider und Gunther Wenz, Freiburg 2001.

16 Vgl. Peter *Zimmerling*, Evangelische Mystik, Göttingen 2015; Gerhard *Ruhbach*, Johann *Arndt*, in: Geschichte der Seelsorge (hg. von Christian *Möller*), Göttingen 1995, 215-229.

lieben, Gottes Lamm, als meinen Bräutigam“. Es ist diese Liebe der in Jesus verliebten Psyche, die seine Lieder durchzieht. Das zeigen schon die Überschriften zu den ersten Liedern, die sich ähnlich in den weiteren Liedern fortsetzen: „Die Psyche seufzt nach ihrem Jesu wie ein einsames Turteltäubchen nach seinem Gemahl“ (I), „Die Psyche ruft aus Verlangen ihrem Geliebten“ (II), „Die Psyche sehnt sich nach Jesus alleine“ (III), „Sie sucht den Lieben ihrer Seelen“ (IV).

Es sind Lieder, in denen die Seele ihren Herrn auf seinem Erdenwege begleitet, um sich dann seiner „göttlichen Vollkommenheiten zu erfreuen“. Zahlreiche Lieder sind Umdichtungen von Volks- und Liebesliedern der Zeit. Angelus Silesius hat sie zu Liedern umgedichtet, die zum Streit aufrufen, wie etwa das noch im EKG 253 zu findende „Auf, Christenmensch, auf, auf zum Streit, auf, auf zum Überwinden“, oder Lieder, die zur Nachfolge Christi aufrufen, wie das wohl bekannteste Schefflerlied „Mir nach, spricht Christus, unser Held, mir nach, ihr Christen alle“ (EG 385), oder Lieder, die Jesus in Liebe begleiten: „Ich will dich lieben, meine Stärke“ (EG 400), oder Lieder, die das ganze Geschehen zwischen Jesus und der Seele auf die Liebe konzentrieren: „Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht“ (EG 401).

Diese Lieder waren nicht für den öffentlichen Gottesdienst der Kirche gedacht, sondern für die Privatandacht des Einzelnen. Hier sollen Jesus und die Seele im Überschwang der Liebe wie Braut und Bräutigam sich ausleben und die „Theologia Mysticae als geheime Gemeinschaftskunst“ mit Jesus singend einüben. Es ist diese Jesusliebe, die auch dem Pietismus an Schefflers Liedern gefiel und manche seiner Lieder in pietistischen Privatgesangbüchern alsbald auftauchen ließ, wie etwa im Gesangbuch des Johann Anastasius Freylinghausen in Halle 1704 oder im „Harmonischen Liederschatz“ des Johann Balthasar König 1738.

Gottfried Arnold, der pietistische Verfasser der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ (1699–1703), schrieb im Register seiner „Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie“: „Dieser Autor (sc. Angelus Silesius) hat Christum lebendig gekannt und gehabt“. Die rationalistische Gesangbuchreform am Ende des 18. Jahrhundert tilgte natürlich die Schefflerlieder aus ihren Gesangbüchern, weil sie nichts von ethischem, sozialem, politischem Christentum enthalten, sondern nur die Gemeinschaft von Gott und der Seele besingen. Ihre Sprache galt dem Rationalismus als schwülstig, ihre Liebesmetaphorik als anstößig. Erst die Romantik hat wieder das Ohr geöffnet für die Klänge des schlesischen Engels. 1826 erschien die „Heilige Seelenlust“ neu im Berliner Gesangbuch der evangelischen Kirche in Gestalt solcher Lieder wie „Ich will dich lieben, meine Stärke“. Nun ziehen auch die Katholiken um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit Liedern des Angelus Silesius im offiziellen Gesangbuch nach. Im Evangelischen Provinzialgesangbuch Schlesiens von 1923 findet sich ein Schefflerlied sogar an der Spitze aller Heiligungslieder:

Ach, sagt mir nicht von Gold und Schätzen,
von Pracht und Schönheit dieser Welt.
Es kann mich ja kein Ding ergötzen, was mir die Welt vor Augen stellt.
Ein jeder liebe, was er will; ich liebe Jesum, der mein Ziel" (296)
(zu singen nach „O dass ich tausend Zungen hätte").

Die relativ schwer zu singenden Melodien des Breslauer Domkantors Georg Joseph, die ursprünglich den Liedern Schefflers unterlegt waren, wurden in evangelischen Gesangbüchern durchweg durch Melodien ersetzt, die den evangelischen Gemeinden vertraut waren. Das war ein weiterer Grund, weshalb diese Lieder in evangelischen Gemeinden alsbald gern gesungen wurden.

Auch das Nachfolgemotiv in Schefflers Liedern war dem Pietismus durch und durch vertraut, weshalb auch „Mir nach, spricht Christus, unser Held" so gern gesungen wurde: „Nehmt euer Kreuz und Ungemach auf euch, folgt meinem Wandel nach". Es ist ja Jesus, dem es nachzufolgen gilt, weshalb die Strophen 2–5 durch und durch von der Ansprache des Vorbildes geprägt sind, dem es nachzufolgen gilt: „Ich bin das Licht, ich leucht' euch für" (385,2) und „Ich zeig' euch das, was schädlich ist, zu fliehen und zu meiden" (Str. 3), und „Fällt's euch zu schwer? Ich geh' voran, ich steh' euch an der Seite" (Str. 4), und dann ganz biblisch „Wer seine Seel' zu finden meint, wird sie ohn' mich verlieren" (Str. 5). Schließlich die Konklusion am Ende mit dem Entschluss: „So lasst uns denn dem lieben Herrn mit unserm Kreuz nachgehen und wohlgemut, getrost und gern in allem Leiden stehen. Wer nicht gekämpft, trägt auch die Kron' des ew'gen Lebens nicht davon."

Dieser kämpferische Ton der Nachfolge, den der streitbare Scheffler gern in seinen Liedern anschlug, kam dem Pietismus entgegen, kämpfte er doch auch gegen den Quietismus, den er von Luthers Betonung „Allein der Glaube!" ausgehen sah. Dagegen galt es die Heiligung stark zu machen. So ist es kein Wunder, dass Schefflers Lieder in die Rubrik „Heiligung" des schlesischen Gesangbuches einwanderten. Sowohl Scheffler als auch der Pietismus verkannten freilich den Schwung der Werke, auf den Luthers Betonung „Allein der Glaube" abzielt. In Luthers „Sermon von den guten Werken" (WA 6, 196–276) wird deutlich, wie es der Reformation um einen Glauben geht, der „aus dem Blut, Wunden und Sterben Christi quillt und fließt" und zur Quelle von „guten Werken" wird, die absichtslos, selbstverständlich und selbstvergessen geschehen.

In seinem Lied „Ich will dich lieben, meine Stärke" lässt Angelus Silesius ganz offensichtlich die Konfessionen des Augustin anklingen, der darüber klagt, wie spät er erst den Weg der Wahrheit gefunden habe: „Ach, dass ich dich so spät erkannte, du hochgelobte Schönheit du, dass ich nicht eher mein dich nannte, du höchstes Gut und wahre Ruh, es ist mir leid, ich bin betrübt, dass ich so spät geliebt" und weiter in der Strophe 3: „Ich lief verirrt und war verblendet, ich suchte dich und fand dich nicht, ich hatte mich von dir gewen-

det und liebte das geschaff'ne Licht. Nun aber ist's durch dich geschehn, dass ich dich hab ersehn". Konnte Angelus Silesius darin nicht auch seinen eigenen „Irrweg" im lutherischen Glauben und sein spätes Entdecken der katholischen Wahrheit zur Sprache bringen? Dem Pietismus fiel es leicht, solche Liedstrophen auf den Rückblick eines Bekehrten zu beziehen, der auf seine Vergangenheit zurückblickt und sie bedauert.

Kurzum, ich bin der Überzeugung, dass es vor allem der Pietismus als eine sich als überkonfessionell verstehende Heiligungsbewegung war, der Johann Scheffler und seinen mystischen Liedern die Türen zur Evangelischen Kirche und darin zum Evangelischen Gesangbuch wieder geöffnet hat. Das gilt auch für das Lied: „Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht" (EG 401). Wenn Angelus Silesius die „Theologia mystica als eine geheime Gemeinschaftskunst mit Gott" nannte, so ist sie vielleicht am reinsten und klarsten in dieses Lied eingeflossen. In der „Heiligen Seelenlust" von 1657 ist es das Lied Nr. 107 und trägt dort die Überschrift: „Die Psyche ergibt sich der ewigen Liebe". Die weltliche Vorlage für dieses Lied fand Angelus Silesius in dem zu seiner Zeit beliebten Roman „Jüngst-erbauete Schäferei". In diesem Roman wird geschildert, wie ein Mädchen ihren Liebhaber solange hinhält, bis er schließlich der Liebe zu ihr entsagt und dann dichtet:

Liebe, die du mich besessen, die du mir das Herz entwand;
Die du mich zwangst zu vergessen meiner Sinnen und Verstand;
Jetzt gehabe dich nur wohl! Ich bin freud- und freiheitvoll.

Dieser weltliche Vers einer enttäuschten Liebe scheint das Vorbild für das Lied von Angelus Silesius zu sein, der nun seinerseits das Schäferlied geistlich überbot, indem er es auf eine Liebe Jesus umdichtete, die nicht enttäuscht wird. Dieser Liebe gilt es sich zu ergeben und ewiglich bei ihr zu bleiben, wie es im Kehrreim jeder Strophe heißt. Wie im „Cherubinischen Wandersmann" sind es jeweils Zweizeiler, in denen die Gemeinschaft von Gott und Mensch als ein Werk der Liebe in sieben Strophen besungen wird, um dann in den Kehrvers einzumünden: „Liebe, dir ergeb ich mich, dein zu bleiben ewiglich". Es setzt bei der Schöpfung des Menschen als einem Ebenbild Gottes ein, das zwar durch den Fall zerstört, aber durch Gottes Liebe milde wiederhergestellt wurde, einer Liebe, die dann als Mensch geboren und dem Menschen ganz und gar gleich wurde:

Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht,
Liebe, die du mich so milde nach dem Fall hast wiederbracht
Liebe, die du mich erkoren, eh ich noch geschaffen war,
Liebe, die du Mensch geboren und mir gleich wardst ganz und gar

Diese Gleichheit von Gott und Mensch führt in das Passionsgeschehen Christi als ein Erlösungsereignis weiter und endet in der Erweckung durch Gott aus dem Grab der Sterblichkeit:

Liebe, die für mich gelitten und gestorben in der Zeit,
Liebe, die mir hat erstritten ewige Lust und Seligkeit

Eben diese Liebe hat überwindende Kraft; sie reißt das Herz hin, weil sie mich ewig liebt, für meine Seele bittet, mit ihrem Lösegeld mich kräftig vertritt. Endlich hat sie eine aus dem Grab der Sterblichkeit erweckende Kraft. Dieser Liebe gilt es sich zu ergeben und „dein zu bleiben ewiglich".

Niemals tauchen in diesem Lied die Namen Gottes oder Jesu auf, die eine Distanz zwischen Gott und Mensch aufrichten könnten; immer wird die Liebe besungen als eine Kraft, die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch schafft.

Das ist Mystik in ihrer wohl reinsten Gestalt, wie Johann Scheffler sie bei Jakob Böhme und Abraham von Franckenberg als eine „geheime Gemeinschaftskunst" gelernt hat, dann durch Gebete von mittelalterlichen Mystikern und Mystikerinnen vertieft hat, die aber im lutherischen Herzogtum Oels als „enthusisatisch" diffamiert wurden, so dass sich Scheffler durch seinen Übertritt zur römisch-katholischen Kirche in einen „Angelus Silesius" verwandelte, der seine „Theologia mystica" in den Reimen des „Cherubinischen Wandersmann" und in Liedern der „Heiligen Seelenlust" ausleben konnte.

Siegfried Meier:

Das Buch der Befreiten

„The Bible of Spirituals“ von Heinz Werner Zimmermann als musikalischer Beitrag einer Biblischen Theologie

I

Wann immer von Biblischer Theologie seit den 70er-Jahren die Rede ist[1], geschieht das ausschließlich in literarischen Kategorien. Inwieweit viele Formen der Kunst hier einen Beitrag leisten können, kommt nicht ins Blickfeld der Theologen. Verhindert die Schriftlichkeit der Bibel, dass eine Biblische Theologie in jedem Fall schriftlich sein muss?

Um den Eingangsvers des Hebräerbriefes abzuwandeln, ließe sich sagen, dass die Bibel ja „vielfach und auf vielerlei Weise“ gewirkt hat, ihre Auswirkungen in der Musik, der Bildenden Kunst, der Darstellen Kunst und auch im Film hatte und hat. Während der Film zumeist die Möglichkeit des Nacherzählens ergriff und seinen Stoff eher punktuell fand[2], haben Zyklen in der Bildenden Kunst – man denke an Uwe Appold und seine großen Zyklen zu Elia und zur Johannesoffenbarung – große Weite erzielt, und das schon in kleinen Dorfkirchen, die an der Empore die Bildtafeln mit der biblischen Geschichte vom Anfang bis zur Vollendung darstellen[3]. Manche Werke der Musikliteratur – von jedem „Credo“[4] einer Messe mal abgesehen! – schlagen einen größeren Bogen, z. B. der „Messias“ Georg Friedrich Händels, der den Bogen von den Propheten zu den Evangelien des Matthäus und

---

1 Als Ausgangspunkt gilt Hans-Joachim *Kraus*, Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970.

2 John Hustons Film „La Bibbia / The Bible: In the beginning …“ (1966) umfasst lediglich Gen 1–22; vgl. Pier Paolo Pasolinis „Il vangelo secondo Matteo“ von 1964.

3 Ich denke hier nicht nur an die Kirchen in (Langgöns-)Niederkleen und (Lahnau-)Atzbach, sondern auch an die groß ausgeführten Entwürfe der Heilsgeschichte, wie sie sich in der Schlosskapelle in Celle finden, dazu vgl. Johann Anselm *Steiger*, Die Schlosskapelle in Celle. Ein Bild- und Schriftraum der Reformation. Dokumentation sämtlicher Bildwerke und Inschriften in ihren Kontexten, Regensburg 2018.

4 In jeder Vertonung der Missa, gleichgültig ob in lateinischer oder deutscher Sprache, steckt ja schon eine Biblische Theologie *in nuce*. Das Credo geht ja die Geschichte der Bibel, schwerpunktmäßig des Neuen Testaments, entlang, verbindet es mit einem emphatischen „*Credo*“ / „*Ich glaube*“ gleich zu Beginn und bindet die Geschichte Gottes, des Gottessohnes Jesus Christus und Gottes, des Heiligen Geistes, mit dem eigenen Leben und dem der ganzen Kirche zusammen. Selbst wenn der Schwerpunkt auf dem Neuen Testament liegt, wird mit der Selbigkeit Gottes im Alten wie im Neuen Testament, der uneingeschränkten Stellung des Vaters, dem Schöpfer und Erlöser und dem, der durch die Propheten gesprochen hat, weite Teile des Alten Testamentes in den Blick genommen.

Lukas schlägt, Jesaja 53 auslegt und dann mit den Psalmen, 1. Kor 15 und Teilen der Johannesoffenbarung schließt[5]. So umfassend wie stimmig ist selten ein Versuch unternommen worden, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi samt Vor- und Nachgeschichte für die Christenheit umfassend darzustellen, selbst wenn (zuweilen arrogante) Fragen nach der entsprechenden Hermeneutik gestellt wurden[6].

Seit den 70er-Jahren wird die Möglichkeit einer biblischen Theologie kontrovers diskutiert[7]. Immerhin entstanden erste Entwürfe wie der von Horst Seebaß[8], auch durchaus für einen weiteren Leserkreis gedacht, amerikanische Impulse, vor allem von Brevard S. Childs[9], beflügelten die Diskussion auch hierzulande, das „Jahrbuch für Biblische Theologie" erschien erstmalig 1986, Hans Klein legte gleich zwei Entwürfe einer Biblischen Theologie vor[10], selbst eine Biblische Dogmatik wurde geschrieben[11], die sowohl die exegetische als auch die dogmatische Diskussion aufgreift, um der Notwendigkeit willen, nicht einfach um historisch zu beschreiben, was als gesamtbiblische Theologie gelten kann, sondern auch „als eine Aktualisierung der gesamtbiblischen Zusammenhänge für die gegenwärtige kirchliche Situation"[12]. „Offenbarung als Begegnung" nannte Timo Veijola seinen Entwurf einer gesamtbiblischen Theologie[13], Friedhelm Hartenstein

---

5 Wesentlich aufwendiger als Händel erarbeitet Felix Draeseke in seinem „Christus" die Vor- wie Nachgeschichte Christi, nutzt viel Material aus dem Alten Testament, schließt aber (wie später auch Zimmermann!) mit einem „Halleluja! Amen!", ohne die „Nachgeschichte" in sein Oratorium einzuschreiben, wie Händel das tat.

6 Rüdiger *Bartelmus*, Elia(s) – Eine Prophetengestalt im Alten Testament und ihre musikalisch-theologische Deutung durch Felix Mendelssohn-Bartholdy, in: drs., Theologische Klangrede. Studien zur musikalischen Gestaltung und Vertiefung theologischer Gedanken durch J.S. Bach, G.F. Händel, F. Mendelssohn, J. Brahms und E. Pepping, Zürich 1998, 89-133, 93 kritisiert die Kritiker, indem er an das gleiche hermeneutische Prinzip erinnert, was bereits Händel nutzte: „Bibeltexte werden so aufeinander bezogen hintereinandergereiht, daß dogmatisch-theologische Aussagen in einer dramaturgisch-einleuchtenden Abfolge zu stehen kommen."

7 In kurzem Abstand erschienen zwei Forschungsberichte von Hennig Graf *Reventlow*: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (Erträge der Forschung 173), Darmstadt 1982, und Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (Erträge der Forschung 203), Darmstadt 1983.

8 Horst *Seebaß*, Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg – Basel – Wien 1982.

9 Brevard S. *Childs*, Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflexion of the Christian Bible, London 1992, deutsch: Die Theologie der einen Bibel, Freiburg 1994.

10 Hans *Klein*, Leben neu entdecken. Entwurf einer Biblischen Theologie, Stuttgart 1991, und Hans *Klein*, Zur Gesamtbiblischen Theologie. Zehn Themen (BThSt 93), Neukirchen-Vluyn 2007.

11 Friedrich *Mildenberger*, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 1: Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart – Berlin – Köln 1991.

12 Ebd. 11.

13 Offenbarung als Begegnung. Von der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments, in: drs., Offenbarung und Anfechtung. Hermeneutisch-theologische Studien zum Alten Testament, hg. von Walter *Dietrich* in Zusammenarbeit mit Marko *Marttila* (BThSt 89), Neukirchen-Vluyn 2007, 10-33

weist darauf hin, dass die „konkreten (Heils-)Ereignisse … uns allein im Medium von *Erzählungen* und *Bekenntnissen* vorgegeben“[14] sind. In jüngster Zeit veröffentlichten Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann ihren Entwurf „Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre“[15], der nicht nur, wie der Untertitel zeigt, eine biblische, Altes wie Neues Testament gleichsam berücksichtigende Geschichte Gottes darlegt, sondern auch vom Namen Gottes her und dann seiner Zuwendung, seiner Zumutung und seines Zuspruchs in seiner Bezogenheit auf sein Volk eine Grundlegung all dessen erarbeitet, was an biblischer Theologie exegetisch wie dogmatisch, ja praktisch ausgeführt werden kann.

Natürlich fehlt es in der Bewertung der Biblischen Theologie(n) nicht an kritischen Stimmen, doch wer sich der exegetischen, dogmatischen und kirchlichen Verantwortung bewusst ist, die Bibel zu lesen, auszulegen und sie zu lehren und davon zu leben, muss seine hermeneutischen Entscheidungen offenlegen.

II

Dankenswerterweise hat Heinz Werner Zimmermann das in seinem Werk „*The Bible of Spirituals*“ auch getan[16]. Zimmermanns jahrzehntelange Beschäftigung mit der Musik Amerikas, Jazz, Blues und Spirituals[17] führte Ende der 60er-Jahre, ausgelöst durch den Tod Martin Luther Kings[18], zu den „*Three Spirituals in Memory of Dr. Martin Luther King jr.*“ und schließlich in den 80er-Jahren zu dem zweiteiligen Werk „*The Bible of Spirituals*“, bestehend aus den Teilen „*The Hebrew Chillen's Hallelu*“ [Der Lobgesang der Kinder Israels] (1984/85) und „*The Prince of Peace*“ [Der Friedefürst] (1986/87). Doch waren Zimmermann schon bei der Komposition des „Psalmkonzerts“ (1956/57) die Spirituals eine wichtige Anregung, unter anderem deshalb, „weil sie die einzige neue Musik ist, die noch zu jauchzen versteht“[19]. Die in den 60er-Jahren auch hierzulande gerne gehörten

---

[14] Friedhelm *Hartenstein*, Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments? In: drs., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche (BThSt 165), Göttingen o.J. (2016), 44.

[15] Reinhard *Feldmeier*/Hermann *Spieckermann*, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, 2., durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage Tübingen 2017.

[16] Heinz Werner *Zimmermann*, Eine *Bible of Spirituals* für Solistenquartett, Kinderchor, Oratorienchor und Orchester [Werkeinführung in der Christuskirche Mannheim (8.5.1998)], in: drs., Komposition und Kontemplation. Überlegungen und Untersuchungen zu Musikästhetik und Musiktheorie. Mit Einführung und Werkverzeichnis zum siebzigsten Geburtstag des Komponisten herausgegeben von Friedhelm Brusniak, Tutzing 2000, 193-204.

[17] „Spiritualtexte vertonte ich damals noch nicht. Ich hatte viel zu großen Respekt vor ihren Originalmelodien und zweifelte, ob ich den Texten mit eigenen Vertonungen einen Dienst leisten könnte.“ Ebd. 195.

[18] *Zimmermann* 196.

[19] Komposition und Kontemplation, 177.

Gospels und Spirituals fanden ihren Niederschlag in der Literatur[20] und auf den Konzertprogrammen[21].

Zimmermann schreibt[22]:

„Seither [sc. 1968] ließ mich der Gedanke an eigene Vertonungen von Spiritualtexten nicht mehr los, vor allem der Gedanke, nicht nur Spiritual-Einzeltexte zu vertonen, sondern möglichst die gesamte Theologie, die sich in den Spirituals ausdrückt, in einem Oratorium *The Bible of Spirituals* ins Licht zu rücken."

Entsprechend dem Aufbau der Bibel greift Zimmermann auch für den Anfang[23] zu einem „Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer, wie es im Text *‚He's got the whole world in His hands'* [Er hält die ganze Welt in seiner Hand] zum Ausdruck

---

[20] Einflussreich Theo *Lehmann*, Negro Spirituals. Geschichte und Theologie, Berlin 1965, erweitert neu herausgegeben Neuhausen-Stuttgart 1996, Christa *Dixon*, Wesen und Wandel geistlicher Volkslieder. Negro Spirituals, Wuppertal 1967, immer wieder zitiert und nachgedruckt wurde Howard *Thurman*, Deep River. The Negro Spiritual speaks of Life and Death, hier Richmond/Indiana 1990, und James Weldon *Johnson* & J. Rosamond *Johnson*, The Books of American Negro Spirituals, The Viking Press 1925/1926, in a single volume 1969, seither nachgedruckt o.O. und J. Im Deutschen populär: Hanns *Lilje*/Kurt Heinrich *Hansen*/Siegfried *Schmidt-Joos* (Hgg), Das Buch der Spirituals und Gospel Songs, Hamburg 1961, und Negro Spirituals hg. v. Janheinz *Jahn*, Frankfurt/Hamburg 1962. 2003 erschien Gesine *Jost*, Negro Spirituals im evangelischen Religionsunterricht. Versuch einer didaktischen Verschränkung zweier Erfahrungshorizonte (Theologie Bd. 48), Münster – Hamburg – London 2003.

[21] Nur andeuten möchte ich, dass es mit Michael Tippetts „A Child of our time" bereits ein Oratorium gab, in dem Spirituals verwendet wurden, das in der dunklen Zeit des Zweiten Weltkrieges komponiert wurde und in dem der Komponist „collective feelings" [gemeinsame Gefühle] ausdrücken wollte, „that could only be done by collective tunes as the Negro Spirituals, for these tunes contain a deposit of generations of common experience." [die nur durch gemeinsame Melodien wie die Negro Spirituals ausgedrückt werden können, weil diese Melodien einen Schatz von Generationen gemeinsamer Erfahrung beinhalten] Michael *Tippett*, Moving into Aquarius, London 1974, Reprint 1984, 153.

[22] *Zimmermann* 196.

[23] Zur besseren Übersicht hier der Aufbau des ganzen Werks:
Heinz Werner *Zimmermann*, The Bible of Spirituals

I. The Hebrew Chillen's Hallelu
1. He's got the whole world in His hands [Er hält die ganze Welt in seiner Hand]
2. My God is a rock in a weary land [Mein Gott ist ein Fels in einem trockenen Land]
3. Give me that old-time religion [Gib mir den uralten Glauben]
4. Go down, Moses [Geh hin, Mose]
5. Josua fit the battle of Jericho [Josua schlug die Schlacht bei Jericho]
6. Little David, play on your harp [Kleiner David, spiel auf deiner Harfe]
7. Job (I'm on my way) [Hiob: ich bin auf meinem Weg]
8. We shall overcome [Wir werden überwinden]

II. The Prince of Peace [Der Friedefürst]
1. Go, tell it on the mountain [Geh, ruf es von den Bergen]
2. Mary had a baby [Maria hatte ein Kind]
3. Ride on, King Jesus [Zieh los, König Jesus]
4. Goin' to study war no more [Sie werden nicht mehr lernen, Krieg zu führen]
5. You hear the lambs a-cryin' [Du hörst die Lämmer, wie sie rufen]
6. The Last Supper [Das letzte Abendmahl]
7. Were you there [Warst du dabei]
8. The Lord will bear His Chillen home [Der Herr wird seine Kinder heimtragen]

kommt.“[24] Die bekannte Melodie dieses Spirituals erklingt erst ab Takt 38 von vier Hörnern gespielt – wie überhaupt Zimmermann sich von den Spirituals inspirieren lässt, ohne alle Melodien zwangsläufig zu übernehmen[25]; gelegentlich erklingen sie in großen Notenwerten im Orchester („*We shall overcome*“ [„Wir werden überwinden“]), mal im Original, dann aber auch einem ungewöhnlichen Orchestersatz gegenüber („*Were you there*“ [„Warst du dabei“]). Doch unsere Aufgabe ist ja zunächst die Frage, ob und wie das Oratorium seinen Anspruch einlöst, eine „*Bible of Spirituals*“ zu sein. In einem ersten Durchgang durchleuchten wir den biblischen Hintergrund, um in einem zweiten – unter stärkerer Berücksichtigung der Musik – auf den roten Faden der Komposition einzugehen.

III

Mit dem Beginn des Oratoriums („*He's got the whole world in His hands*“) wird nicht nur auf den Anfang der Bibel zurückgegriffen, es wird auch die hymnische Sprache der Doxologie gesprochen, die die Welt nicht in ihrer Entstehung erklären will, sondern sich zu Gott dem Schöpfer bekennt[26]; dass Gott die Welt und das Land (*adamah*) gehören (Lev. 25, 23) und er sie geschaffen hat (*bara*), ist unbestritten, aber dass er dieses alles auch erhält, Sonne, Sterne, Wind und Regen, die Tiere („*all His creatures*“ [alle seine Geschöpfe]) und die Menschen mit dazu, als Schwestern und Brüder seiner Gemeinde, das ist eine am Neuen Testament gewonnene Sprache (der „*Pantokrator*“, der „All-[Er]halter“ aus 2. Kor 6, 18 und der Johannesoffenbarung[27]), die zeigt, wer der Vater ist, und im Sohn zeigt, wer ihm Schwestern und Brüder sind. Dass dieses Bekenntnis theologiegeschichtlich seine Wurzeln im babylonischen Exil hat – „nicht aufgrund von Macht, sondern aus der politischen Ohnmacht heraus bezeugt“[28] – und nicht als Erklärungsversuch, sondern als Ausdruck seiner Beziehung zum Schöpfer[29], verbindet „*the Hebrew chillen's*“ mit den schwarzen Sklaven. Dieses Spiritual schlägt den Bogen von Gen 1f über Deuterojesaja zu den Psalmen, in der unscheinbaren Formulierung („*He's got the whole world in His hands*“ / „*Er hält die ganze Welt in seiner Hand*“)[30] ausgreifend bis zur Johannesoffenbarung.

---

24 *Zimmermann* 197.

25 Dazu *Zimmermann* 200-203.

26 Vgl. auch Gerhard *von Rad*, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: drs., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München 1965, 139.146f, Regin *Prenter*, Schöpfung und Erlösung. Dogmatik, Göttingen 1960, 180.

27 *Feldmeier/Spieckermann* 180.

28 Lothar *Perlitt*, Der Mensch nach der Offenbarung des Alten Testaments. Eine Auslegung des 8. Psalms, in: drs., Allein mit dem Wort. Theologische Studien, Göttingen 1995, 71.

29 Walter *Brueggemann*, Reverberations of Faith. A Theological Handbook of Old Testament Themes, Louisville/Kentucky 2002, 40.

30 Im Deutschen genügt die eine Hand, sicher der „Hand des HERRN“ abgehört!

Ähnlich umfassend zeigt sich das nächste Spiritual, „*My God is a rock in a weary land*“, seinen Titel sicher von Jes 32, 2 (und Jes 61, 4?) gewinnend, aber von den Strophen her „vorausnehmend bereits eine *Bible of Spirituals* im Kleinen“[31]. Denn darin wird in zehn „Kapiteln“ berichtet, „… *when the Lord God's work has just begun / ... when the Lord God's written His Bible through / ... when the Lord God's set Israel free“* [als der Herr Gott sein Werk gerade begonnen hatte / als der Herr Gott seine Bibel schrieb / als der Herr Gott Israel befreite] – eine Kurzfassung des Alten Testaments, denn mit den nächsten „chapters“ betreten wir neutestamentlichen Boden: „… *Jesus preaching to the poor / ... Jesus brought the dead alive / ... Jesus got His business fix.“* [Jesus, wie er den Armen predigte / Jesus, wie er die Toten wieder lebendig machte / Jesus, wie er seine Arbeit getan hat]. Das soll wohl Jesu Wirken in Tat und Worten sein, denn schon in Chapter Seven heißt es:

„ *... dead and risen and went to heaven / ... John has seen Him at the Golden Gate / ... Jesus by the side of His Father divine.“* [Jesus war tot, ist auferstanden und gen Himmel gefahren / Johannes sah ihn am Goldenen Tor / Jesus sitzend zur Rechten seines himmlischen Vaters].

Gesteigert wird das durch das zehnte und letzte Kapitel: *„ ... John says, He is coming in the world again.“* [Johannes sagt, er kommt wieder in diese Welt]. Nicht nur, dass die biblische Botschaft an den Fingern abzählbar ist, sie bündelt theologisch und christologisch das gesamte biblische Geschehen samt seinen Rahmenbedingungen – wie schon gesagt, eine „*Bible of Spirituals*“ im Kleinen[32]. Und auch hier überwiegt das doxologische Element, und der Beter/Bekenner lebt im *weary land*, in dem nur *My God* Fels und Zuversicht ist.

Kann das folgende Spiritual „*Give me that Old-Time Religion*“ nun noch etwas Neues bringen? Durchaus, und wenn die sich leicht einstellenden negativen Assoziationen von „Old-Time“ und „Religion“ erst einmal beiseitegelegt werden, erkennt man dieses Spiritual als ein Zeugnis („*It's good enough for me*!“ [er ist gut und richtig für mich]) für den Glauben[33] der Kinder Israel[34] – ein zukunftsgewandter Glaube, selbst wenn (oder gerade wenn?) „*the world's on fire*“ [wenn die Welt am Brennen ist], ob nun Sodom und Gomorrha (Gen 19) oder das Endgericht (Apk 20) dahinter steht. Entscheidend ist – „*good enough*“ – der Glaube. Das klingt gut paulinisch. Und da wieder die Kinder Israel[35] in

---

31 *Zimmermann* 197.

32 Dixon 193 notiert neben Jes 32, 1f noch Matth 11, 5: Luk 23, 33ff, 4, 18; Joh 2, 7; Apk 21, 21ff und pauschal das (apostolische) Glaubensbekenntnis für Tod und Auferstehung, was ja seinerseits eine breite neutestamentliche Bezeugung hat.

33 So sollte man mit *Jahn* 42 „Religion“ übersetzen!

34 *Zimmermann* wiederholt diesen Satz „*It was good for the Hebrew chillen*“ drei Mal (T. 25-30) – wie auch das Bekenntnis „*it's good enough for me*“ (T. 19-24).

35 Natürlich könnte man auch „die Israeliten“ sagen, aber durch die Spirituals zieht sich dieser alte Sprachgebrauch genauso wie die „Kinder Israel“ der unrevidierten Lutherbibel!

ihrer Gesamtheit angeredet sind[36], geht es nun zu dem Punkt, wo dieses Volk erstmalig als Größe wahrgenommen wird, so sehr, dass es unterdrückt werden musste, dass es im fremden Land ohne Ausweg war, paradigmatisch auch für die gefangenen Sklaven: „*Go down, Moses*!" Diese Aufforderung gibt es im Alten Testament wörtlich nicht, aber die Sache ist klar („*so geh nun hin, ich will dich zum Pharao senden*", Ex 3, 10).

Und ähnlich, wie in der Bibel der Rahmen für das Ganze gesetzt wird und dann die Erwählung des Volkes wie des Einzelnen einsetzt (Schöpfung – Noah – Abraham – das Volk Gottes – dann wieder einzelne, besonders David, dann Jesus Christus), fokussiert die „*Bible of Spirituals*" nun das Volk Israel.

Dieses Spiritual setzt weder mit einem Dialog noch einem „Ich" ein, sondern mit einem Bericht, der länger zurückliegt. Es ist zwar so aufgebaut, dass ein Vorsänger diesen Bericht liefert, in den dann alle Mitsänger mit dem Befehl Gottes „*Let my people go*" [Laß mein Volk ziehen] einfallen, doch fällt zumindest in den populären Strophen eine gewisse Distanz auf, die bei der Wirkungsgeschichte dieses Spirituals (Auszug aus der Knechtschaft Ägyptens – Auszug aus der Knechtschaft weißer Farmer) bemerkenswert ist[37]. Statt der üblichen vier Strophen[38] verwendet Zimmermann aus dem 25-strophigen Lied die vier Strophen, die den Bogen von der Situationsschilderung in Ägypten bis zum „*Hebrew chillen's Hallelu*" im wörtlichen Sinne spannen[39].

Während der Titel des Spirituals „*Go down, Moses*" lautet, ist die Pointe des biblischen Textes, dass *Gott* heruntergekommen ist[40], zu sehen und zu hören, wie es um sein Volk bestellt ist (Ex 3, 7); *er* hat gesehen und gehört und erkannt, dass er sie erretten muss. Und nach dem Auszug und dem Durchzug

---

36 Man beachte, wie stark diese gemeinsame Identität hervorgehoben wird. Das geht nahtlos in die neutestamentliche Ekklesiologie über.

37 *Dixon* 146ff bietet mit 25 Strophen wohl das vollständige Spiritual. Hier wird in der 17. Strophe („*O let us all from bondage flee*" [O lasst uns alle vor der Knechtschaft fliehen]) die singende Person als Teil der Geschichte deutlich und in derselben Strophe auch die Freiheit durch Christus angesprochen („*And let us all in Christ be free*." [Und lasst uns in Christus alle frei sein])

38 Vgl. *Jahn* 62-64 und diverse Liederbücher.

39 Wir geben hier die Strophen wieder (die nach jeder Zeile von „*Let my people go*" unterbrochen werden):
„*When Isr'el was in Egypt's Land ... Oppressed so hard they could not stand ... 'Thus spoke the Lord', bold Moses said ... 'If not, I'll smite your firstborn dead.' / The Lord told Moses how to flee ... And crossed them through the deep Red Sea ... When they had reached the other shore ... they sang God's praise for evermore: hallelujah*!" [Als Israel in Ägypten war … so hart bedrängt, dass sie keinen Widerstand leisten konnten … „So spricht der Herr", sagte Mose mutig … „Wenn du das Volk nicht ziehen lässt, werde ich deinen Erstgeborenen sterben lassen" / Der Herr sagte Mose, wie auszuziehen war … und geleitete sie durch das tiefe Rote Meer … Als sie das andere Ufer erreicht hatten … sie sangen Gottes Lob für immer: Halleluja!]

40 Walter *Brueggemann* (The Book of Exodus, The New Interpreters Bible Vol I, Nashville 1994, 712): „The verb *come down* is followed by two other verbs of enormous power: *deliver*, *bring up*."

durchs Rote Meer lobt sein Volk seinen Gott[41]. Komprimiert wird Ex 1–15 zusammengefasst mit den Stichworten von Unterdrückung („*Oppressed so hard*" [hart bedrängt]) und Befreiung („*Let my people go*!"), ein Geschehen, das literarische Spuren im ganzen Alten Testament hinterlassen hat, den Glauben Israels geprägt hat und zur alles überstrahlenden Tat Gottes im Alten Testament geworden ist („Jahwe, der sein Volk aus Ägypten geführt hat"), einer Tat, die nur im Neuen Testament durch die Auferweckung Jesu Christi überboten wird und durch ein ähnliches theologisches Bekenntnis (Gott hat Christus von den Toten auferweckt) bezeugt wird.

Die Wüstenwanderung, Gottes Erscheinung am Sinai, die Gebote und das Erreichen des Gelobten Landes werden stillschweigend vorausgesetzt, wenn das nächste Spiritual („*Joshua fit the battle of Jericho*") die Eroberung Jerichos durch Josua anspricht. Durch Josua? In der Tat, denn die Beauftragung durch Gott wird nicht angesprochen – es sei denn, das Spiritual hält sich an den einen Satz (Jos 6, 2): „Sieh, ich habe Jericho samt seinem König und seinen Kriegsleuten in deine Hand gegeben." Die Eroberung stellt sogar die Taten Gideons (Ri 6-8) und Sauls (1. Sam 11; 13; 14, 47-52) in den Schatten, wie das Spiritual nicht ohne Stolz vermerkt. Alles wird als Tat dieses einzelnen erzählt – obwohl jedem Sänger klar ist, dass Gottes Tat dahinter steht. Und immerhin: Das ganze Volk schreit (später bei David: *shouted for you* [schrien für dich]!).

Da hier die kommenden Könige schon von ferne winken, ist es nur folgerichtig, *den* König folgen zu lassen: David. Er eignet sich nicht nur als Musterkönig, er ist ja auch der singende und Harfe[42] spielende Hirtenjunge. „*Little David, play on your harp*"[43], das tut er, auch ohne Aufforderung, doch so können alle sein Spielen mit „*hallelu*" kommentieren, obgleich das Harfespielen zunächst therapeutischen Zwecken diente (1. Sam 16, 14-23). Hier steht David aber als der große Sänger der Psalmen da – und die singen nun mal das Gotteslob. Dass David dreimal gerufen wurde, vermischt zwar die Geschichte Davids mit der Berufung Samuels[44], ist aber verzeihlich. Bemerkenswert, dass statt der späteren Großtaten Davids Sieg über Goliath erwähnt wird – und wieder wird die besondere Erwählung hervorgehoben:

„*The Lord loved David, and He loved him well,*
He sent Goliah / right down to hell."
[Der Herr liebte David, er liebte ihn sehr,
Er sandte Goliath direkt in die Hölle]

---

41 *Bruggemann*, ebd. 803: „Israel's *initial cry* (which began the liberating work of Yahweh) and *concluding shout* stand in an arc of faith."

42 Genauer: Leier, vgl. meine Studie „Der Geist Gottes, David und die Musik" in: Theologische Beiträge 2013, 97-111, bes. 104ff.

43 *Zimmermann* lässt dieses Spiritual hauptsächlich durch einen Kinder-(!)-Chor singen; aber auch die Stimmen des Chores sind vorzugsweise hohe Stimmen.

44 Bemerkt auch von *Dixon* 159.

Der so scheinbar hilflose Kleine bestand gegen den übermächtigen Goliath (1. Sam 17) und schuf damit die sprichwörtliche Möglichkeit, dass der, dem man nichts zutraut, gegenüber der Angst machenden Gewalt siegt. Dennoch: David steht auch für den von Gott Geliebten, das macht seine Stellung und seine Stärke aus. Gleichzeitig steht der Harfe spielende David auch für das Königtum, für die Psalmen, für die Lobenden.

Ganz im Gegensatz zu der letzten Gestalt, die im alttestamentlichen Teil hervorgehoben wird: Hiob[45]. Das Spiritual stellt deutlich heraus, dass es hier nicht um den Leidenden geht, dessen Geschick tapfer getragen werden soll (das wäre griechisch gedacht), sondern um einen, der auf dem Weg ins Reich Gottes ist:

"*I'm on my way to the Kingdom Land.*
If you don't go, I'll journey on."
[Ich bin auf dem Weg ins Königreich;
Auch wenn du nicht dorthin gehst, ich setze meinen Weg fort]

Hiob hält sich an die Gebote Gottes, hier als der Weg des Gehorsams und der Weg ins Reich Gottes verstanden; er ist meilenweit der einzige, der das tut. Der Teufel (*devil*) ist auf ihn eifersüchtig und will Gott dazu bringen, seine (schützende, gnädige) Hand wegzunehmen, um zu sehen, was Hiob vom Weg abbringt. Gott hat aber eine hohe Meinung von Hiob; es gäbe nichts „*to turn him around*" [ihn von dem Weg abzubringen]
weil
„*he's done signed up / he's on his way*." [er ist angemeldet, er ist auf dem Weg]

Er hält zu Gott, egal, was dann kommt. „*Lord, I'm on my way*" [Herr, ich bin unterwegs]. Es ist bemerkenswert, in diesem Oratorium Hiob heranzuziehen, genauso bemerkenswert, wie die Spirituals Hiob als Glaubensvorbild sehen[46].

Der Schluss des ersten Teils geht nicht auf ein „klassisches", sondern ein späteres Spiritual zurück, das der Pfarrer Charles Albert Tindley 1901 als Gospel schuf: *We shall overcome*. Seine Eignung als Protestlied bekam es 1945 während eines Streiks, wurde dann von der US-Bürgerrechtsbewegung aufgenommen und gelangte so auch in die Anti-Apartheidbewegung Südafrikas; beide Bewegungen unter den Symbolfiguren Martin Luther King und Desmond Tutu sind für Heinz Werner Zimmermann wichtige Personen. Die Worte weichen aber zum Teil erheblich von den populären Fassungen von Pete Seeger und Joan Baez ab:

„*We shall overcome, one day!*
Deep in my heart I do believe: We shall overcome, one day!
We shall overcome, one day, brother, We shall overcome, one day, sister,

---

[45] Das Spiritual folgt im Wesentlichen Hiob 1-2, dem Dialog Gottes mit dem Teufel und dem Dialog Hiobs mit seiner Frau; die Reden mit den Freunden werden ausgeklammert.
[46] Vgl auch *Dixon* 93.161 zu „Err Job!"

We shall overcome, one day!
God will see us through, one day, We'll walk hand in hand, one day!
Truth will make us free, one day,
Deep in my heart I do believe: we shall overcome, one day!"

[Wir werden überwinden, eines Tages! Tief in meinem Herzen glaube ich: Wir werden überwinden, eines Tages. Wir werden überwinden, Bruder, eines Tages, wir werden überwinden, Schwester, eines Tages, wir werden überwinden, eines Tages. Gott wird uns eines Tages durchbringen, wir werden Hand in Hand gehen, eines Tages, die Wahrheit wird uns frei machen, eines Tages. Tief in meinem Herzen glaube ich: Wir werden überwinden, eines Tages!]

„*We shall overcome*" speist sich aus Gen 49, 19[47] und Luk 11, 22[48], der Ansage, dass der Bedrängte seine Bedränger überwinden wird und dass der Stärkere (bezieht sich letztlich auf das Werk Jesu) den Starken überwindet, ihm die Rüstung nimmt, auf die er sich verlassen hat, und die Beute verteilt, d. h. rundherum siegt. Das ganze Lied ist einerseits ein Sprung in die Geschichte des 20. Jahrhunderts, lässt die Zeit des Spirituals hinter sich, verbindet aber andererseits die Zeit des Spirituals mit der Bürgerrechtsbewegung und der Anti-Apartheidbewegung, bindet aber durch die Verse "*God will see us through*" und "*Truth will make us free*"(Joh 8, 32) – Erkenntnis und Freiheit – dieses Überwinden an Gott.

Damit schließt der erste Teil des Oratoriums und verweist auf den Beginn: Gott, der seine Schöpfung und jeden einzelnen in der Hand hält, der aber nicht einfach so (quasi an der Schöpfung oder in der Schöpfung oder aus seinen Werken) erkannt werden kann. Gerade der stellvertretend für den leidenden Gerechten angeführte Hiob zeigt ein grundsätzliches Problem an, das auch durch ein optimistisches „*We shall overcome*" nicht einfach geglättet wird: Steht Gott zu dieser Schöpfung, diesen Menschen?

Und noch eines wird an der Zusammenstellung der einzelnen Spirituals im ersten Teil deutlich: Es geht um die Geschichte Gottes mit den Menschen – exemplarisch an Mose, Josua, David und Hiob verdeutlicht. Die erwähnten Personen stehen stellvertretend für den Glauben Israels – und später der ganzen Christenheit, weil sie sich an diesen Gott binden, wie er sich an sie bindet und in den Taten, die er sie vollbringen lässt, wieder das ganze Volk auf seinen Gott verweist. Ist das die Mitte des Alten Testamentes[49] und auch die Mitte des

---

[47] *„Gad, a troop shall overcome him, but he shall overcome at the last."* [Gad wird gedrängt werden von Kriegshaufen, er aber wird am Ende überwinden.]

[48] *„But when a stronger than he shall come upon him, and overcome him, he taketh from him all his armour wherein he trusted, and divideth his spoils."* [Wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und überwindet ihn, so nimmt er ihm seine Rüstung, auf die er sich verließ, und verteilt die Beute.]

[49] Rudolf *Smend* (Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band 1, BevTh 99, München 1986, 80) benennt sie mit der Formel „Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes".

ersten Teils? Zimmermann legt ja bewusst schon Spuren in das Neue Testament ("*My God is a rock in a weary land*"; "*Give me that old-time religion*"), aber der universale Zug ist schon mit dem Bekenntnis zur Schöpfung Gottes gegeben, ebenso die Aussage, dass es der eine Gott der beiden Testamente ist, der seine Geschichte mit dem Volk hat[50] und an dessen Anfang eine Befreiungstat steht, die durch Landnahme, Königtum, prophetisches Wort und „Leiden am einzigartigen Gott"[51] fortgeführt wird.

Der zweite Teil des Werkes, „*The Prince of Peace*", nimmt bezeichnenderweise schon in seinem Titel eine alttestamentliche Bezeichnung auf, die im neutestamentlichen Zeitalter (Eph 2, 15) auf Jesus Christus angewandt wurde: der Friede-Fürst aus Jes 9, 5, wie er auch im zweiten Spiritual dieses Teils, „*Mary had a baby*" („*named Him Prince of Peace*" [Sie nannte ihn Friedensfürst]) ausgesprochen wird.

Entsprechend weihnachtlich beginnt dieser Teil mit „*Go tell it on the mountain*".

Exkurs: *Go tell it on the mountain* [Geh, ruf es von den Bergen]

Während viele Spirituals *einen* thematischen Schwerpunkt haben (*Go down, Moses*, *Were you there*, *Swing low*), geht *Go tell it on the mountain* über das Weihnachtsfest hinaus, wofür es – zumal durch den Refrain – ja geradezu prädestiniert scheint. Entsprechend hinterlassen die Kürzungen des Liedes um einige Strophen (wie auch in der *Bible of Spirituals*) den Zuhörer ratlos. Rätsel gibt die gesamte Struktur des Lieder ohnehin auf. Hier die bei Jahn wiedergegebene Fassung[52]:

„*Go tell it on the mountain, / Over the hills and every where.*
Go tell it on the mountain, / That Jesus Christ is a-born.
[Geh, ruf es von den Bergen, über die Hügel und überall hin,
geh, ruf es von den Bergen, dass Jesus Christus geboren ist]

When I was a seeker, / I sought both night and day.
I asked my Lord to help me, / And He taught me to pray.
[Als ich ein Suchender war, suchte ich Tag und Nacht,
ich bat meinen Herrn, mir zu helfen, und er lehrte mich zu beten.]

Go tell it …

---

[50] Wobei freilich der geschichtliche Zusammenhang nicht mit der Offenbarung Gottes verwechselt werden soll, vgl. Petr *Pokorný*, Probleme biblischer Theologie, in: drs./Josef B. *Souček*, Bibelauslegung als Theologie (WUNT 100), Tübingen 1997, 110.

[51] *Seebaß* 184ff. Das ist aber auch der Tenor des Schlussabschnittes „Gott gegen Gott" in Jörg *Jeremias* großartigem Gesamtentwurf zur Theologie des Alten Testamentes, Göttingen 2015, 493ff.

[52] *Jahn* 150f.

When I was a sinner, I prayed both night and day;
I asked the Lord to help me, / And he showed me the way.
[Als ich ein Sünder war, betete ich Tag und Nacht,
ich bat meinen Herrn, mir zu helfen, und er zeigte mir den Weg.]

Go tell it …

'Twas in a lowly manger / That Jesus Christ was born;
The Lord sent down an angel / That bright and glorious morn.[53]
[Es war in einem armen Stall, wo Jesus Christus geboren wurde,
Gott sandte einen Engel, was war das ein herrlicher, heller Morgen.]

Go tell it …

He made me a watchman / Upon the city wall;
And if I am a Christian, / I am the least of all.
[Er machte mich zu einem Wächter auf den Mauern der Stadt,
und weil ich ein Christ bin, bin ich der Geringste von allen.]

Got tell it …"

Wer ist mit „*Go tell*" angeredet? Der Zuhörer? Das unbekannte „Ich" der drei Verse, die von Haus aus auch in einem anderen als einem Weihnachtslied stehen könnten? Gibt es eine innere Logik dieses Liedes? Gehen wir von dem unbekannten „*I*" aus, dann haben wir einen Menschen vor uns, der nach einem Sinn des Lebens oder nach dem Ziel seines Lebens „sucht" – in aller Vorläufigkeit. Immerhin weist Gott ihn auf seine Bitte hin ans Gebet und in der folgenden Strophe auf einen nicht näher bezeichneten „Weg" – der aber unschwer als der Weg zu Christus hin gedeutet werden kann[54]. Dieser Weg erschließt sich durch den neugeborenen Jesus Christus im Stall von Bethlehem. Ob hier die Weisen im Hintergrund stehen? Drei Strophen für drei Weise? Vielleicht wird absichtlich so vage geredet, dass sich möglichst viele wiederfinden können[55]. Auch die Schlussstrophe fügt sich dann ein: Da hat einer seinen Weg zu Christus gefunden, ist selbst Christ geworden – und tritt damit in die Fußstapfen des Herrn, der ja selber „*humble*" geboren und geblieben ist (vgl. die Variante „*the humble Christ was born*"). Der Wächter hat seine Aufgaben[56] und ist doch ein

---

[53] *Lehmann* 216 verzeichnet folgende Variante dieser Strophe: „*Down in a lonely manger the humble Christ was born, / And God sent out salvation, that blessed Christmas morn.*"

[54] Vgl. die Bezeichnung in der Apostelgeschichte: der „Weg des Heils" (Apg 16, 17), der „Weg des Herrn" (Apg 18, 25), der „Weg Gottes" (Apg 18, 26).

[55] „There is one [spiritual] that connects the birth of Jesus with his coming into life of the individual – an inner experience of the historical fact." Howard *Thurman*, Deep River. The Negro Spiritual Speaks Of Life And Death. Richmond/Indiana 1990, 17.

[56] Angefangen von dem schon im Namen angelegten wachsam Sein über das Erspähen von Personen, deren Auftreten gute Nachricht bedeutet (2. Sam 18, 24-27), aber auch klassisch das Bewachen der Stadt (2. Kön 9, 17-20; Jes 21, 6.11f), selbst wenn es umsonst ist, wenn Gott

bescheidener Christ – aber durch diese Selbstbezeichnung „Christ" ein Bruder Jesu, was ihm mehr Ehre gibt als jeder Titel oder jede Leistung.

Wenn diese Botschaft von der Geburt Christi die allen Völkern geltende Erlösung ankündigt, dann muss sie *vom Berg aus* verkündigt werden wie einst die Zehn Gebote und das Gesetz (Ex 19ff; Dtn 1ff). Oft genug wird auch der Zion als der heilige Berg angesehen, wo Gott wohnt (Ps 3, 5), und Jesus Christus selbst ist nach dem Bericht des Matthäus wiederholt auf dem Berg, wenn er lehrt (Matth 5-7) oder verklärt wird (Matth 17) – beide Male ist der Offenbarungsaspekt nicht zu übersehen.

An dieses erste Spiritual schließt „*Mary had a baby*" gekonnt an, nimmt es doch die Weihnachtsbotschaft und damit das Kommen Jesu „im Fleisch" auf, gleichzeitig wird die Mutter Jesu genannt (Matth 1-2; Luk 1-2), die im Anschluss an die letzten Worte von „*Go tell it on the mountain*" – „*I am the least of all*" – eine der Personen ist, für die dies uneingeschränkt gilt, hatte sie doch die Ankündigung der Geburt demütig mit den Worten kommentiert: „Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe, wie du gesagt hast" (Luk 1, 38).

Auch dieses Spiritual steht in der Nähe eines bekenntnishaften Wechselgesanges:

„*Mary had a baby – yes, Lord*!" – und entsprechend:

„*Glory to the newborn king*!" [Ehre dem neugeborenen König!]

Hier klingt das Gloria (Luk 2, 14) in den Farben der Verheißung aus Jesaja 9, die dann auch zitiert wird:

„*What did she name him? Yes, Lord! –*
Named Him King Jesus: Yes, Lord!
Named Him Wond'rous Couns'lor, Yes, Lord!
Named Him King Emanuel, yes, Lord!
Named Him Prince of Peace, yes, Lord!
Glory to the newborn king!"

[Wie hat sie ihn genannt? Ja, Herr! Sie nannte ihn Jesus, den König. Ja, Herr! Sie nannte ihn Wunder-Rat. Ja, Herr! Sie nannte ihn König Immanuel. Ja, Herr! Sie nannte ihn Friedensfürst. Ja, Herr! Ehre dem neugeborenen König!]

Dass Maria Jesus „King Jesus" genannt haben soll, steht nicht im Neuen Testament, lehnt sich vielmehr wie die anderen Titel auch an Jes 9 an, wörtlich wird der „Wunder-Rat" und der „Friede-Fürst" aufgenommen, auch der Namen „*Emanuel*/Immanuel" stammt aus dem Jesajabuch (7, 14, aufgenommen Matth 1, 23), wird aber aufgrund der übertragenen Bedeutung („Gott mit uns") gewählt.

---

nicht über die Stadt wacht (Ps 127, 1), bis hin zum namentlich genannten Wächter Hesekiel, der eben – wie in der Strophe genannt – von Gott zum Wächter bestellt wird (Hes 3, 17; 33, 7).

Das Spiritual atmet den Geist der Verheißungen, aber auch der lobenden Anbetung, steht somit zu Recht am Beginn des Wirkens Jesu (noch bevor er begonnen hat zu wirken!) und leitet damit unmittelbar zum nächsten Spiritual über.

Dieses heißt „*Ride on, King Jesus*!" und greift den schon mehrfach genannten Königstitel auf, wiederum bekenntnishaft, denn der Chor singt: „*Ride on, King Jesus, no man can hinder Him*!" [Zieh los, König Jesus, niemand kann ihn daran hindern] Das drückt nicht nur die Stärke des Königs aus, auch die Durchsetzungskraft; niemand ist in der Lage, sich ihm sieghaft in den Weg zu stellen. Hier wird der Auferstandene geschildert, auch wenn es im Folgenden wieder um die Taten aus den Evangelien geht. Warum sitzt der König Jesus auf dem „milchweißen Pferd"? Möglich, dass hier Apk 6, 2 Pate steht[57]; eher wahrscheinlich ist Apk 19, 11, auch wenn hier wie dort nur vom „*white horse*" [ein weißes Pferd] und nicht vom „*milk white horse*" [ein milchweißes Pferd] die Rede ist. „*Milk white horse*" ist so auch nicht in der King James Version belegt und steht im gleichen Lied dem Satan auf dem „*iron grey horse*" [stahlgraues Pferd] gegenüber[58], der keinen Anhalt in der biblischen Überlieferung hat.

Die Ebenen beginnen sich zu überlappen: hier der Auferstandene, da der vorösterliche Jesus, dann Jesus, der den Jordan überquert[59], wie es doch nur das Volk Gottes unter Josua getan hat. Immerhin: Die Wundertaten werden erwähnt und erinnern an „*My God is a rock in a weary land*": Blinde werden sehend (Joh 9, 1-7; Mk 10, 46ff parr; Matth 11, 5 als Erfüllung der Verheißung von Jes 35, 5-6 und Jes 61, 1), Sprachlose reden wieder (Matth 9, 32f), Gelähmte gehen wieder (Mk 2, 1-12 parr; Joh 5, 1-18) und auch der tote Lazarus kommt

---

[57] Die altkirchliche und frühmittelalterliche Überlieferung (Irenäus von Lyon, Andreas von Cäsarea) identifiziert diesen ersten Reiter aus Apk 6, 2 mit Christus (Ulrich B. *Müller*, Die Offenbarung des Johannes, ÖTK 19, Gütersloh/Würzburg 1984, 164), eine schwierige Interpretation, da dieser Reiter als einer von vieren auftritt, deren Kommen Unheil bedeutet (nur die Farbe *Weiß* hebt im Kontext der Apokalypse diesen Reiter aus der Menge hinaus). Die Reiter treten – in Anlehnung an Sach 1, 7-17 – im Rahmen der Unheilsvisionen auf; was bei Sacharja schon Schrecken auslöste, da Reiter (bis auf die gefürchteten und wohl hier auch gemeinten Perser) zu dieser Zeit kaum bekannt waren – Pferde wurden vor die Wagen gespannt, nicht geritten! – erinnert im Zusammenhang mit der Apokalypse an die bedrohlichen Parther mit ihren Bogen (*Müller* 167). Apk 6, 2 hat eine beachtliche Wirkungsgeschichte durchlaufen (dazu vor allem Martin *Karrer*, Ein optisches Instrument in der Hand der Leser. Wirkungsgeschichte und Auslegung der Johannesoffenbarung, in: Friedrich Wilhelm *Horn*/Michael *Wolter* (Hgg), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 402-432, bes. 414-418), die sich mit dem „apokalyptischen Reitern" (Albrecht Dürer) dann vollends von Christus als dem Reiter auf dem weißen Pferd löste, auch für Luther war der erste Reiter die erste Plage.

[58] *Zimmermann* 199: „Aber woher hat der schwarze Sänger sein ‚stahlgraues Pferd des Satans'? Das ist seine eigene Vision."

[59] Wenn diese Überquerung des Jordan ein Eigengewicht haben soll und nicht Jesus typologisch das tun lässt, was auch das Volk Gottes getan hat, dann wäre am ehesten Matth 19, 1 heranzuziehen, wo Jesus von Galiläa nach Judäa aufbricht und jenseits des Jordan wirkt, eine große Menge folgt ihm nach und er heilt diese große Menge dort.

aus dem Grab zurück (Joh 11, 44). Weder Krankheit noch Dämonen können Jesus stoppen – und der eben nur am Rande erwähnte (aber musikalisch dann gut getroffene) Satan bleibt machtlos.

An den Jordan – *der* Fluss in den Negro Spirituals![60] – knüpft auch das folgende Spiritual an: „*Goin' to study war no more*", das schon sprachlich („*neither shall they learn war any more*" [sie werden nicht mehr lernen, Krieg zu führen], King James Bible) an Jes 2, 4 anknüpft[61] und sich sicher dem Sezessionskrieg zeitlich zuordnen lässt, bezeichnenderweise aber Jes 2, 4 so formuliert, dass es in der Ich-Perspektive gesprochen ist[62]. Schwert und Schild werden am Ufer des Flusses (= Jordan) abgelegt und das weiße Kleid (Apk 7, 9) angelegt[63], es ist wie ein großer Wechsel vom einen zum anderen Leben, ein nach Hause Kommen[64], und wichtig: Das Gespräch mit dem Friedensfürsten wird an eben dieser Stelle aufgenommen – und man ahnt, dass dieser Titel nun größeres Gewicht hat. Der Friedensbringer beendet den Krieg, er bringt aber auch den endgültigen Frieden, die Verheißung aus Jes 2, 4 wird erfüllt.

Es ist ein großer Sprung vom Gespräch mit dem Friedensfürsten zum Gespräch mit dem Auferstandenen. Doch das folgende Spiritual, „*You hear the Lambs a-cryin*'", greift auf das Gespräch des auferstandenen Jesus Christus mit Petrus zurück (Joh 21, 15-17) und bettet dies in eine allgemeine Aufforderung an die Hirten (= Pastoren) ein: „*You hear the Lambs a-cryin', oh shepherd feed your sheep*!" [Du hörst doch, wie die Lämmer schreien, Hirte, sorge für deine Schafe!] Ein allgemeiner, kaum unbeteiligter Sprecher greift dieses Wort Jesu auf: „*My Saviour spoke these words so sweet*[65]*: ,Shepherd feed my sheep! Peter – if you love me, feed my sheep! You hear the Lambs a-cryin'*." [Mein Erlöser selbst sagte diese süßen Worte: Hirte, kümmere dich um meine Schafe. Petrus – wenn du mich liebst, weide meine Lämmer. Du hörst die Schafe, dass sie schreien] Der selbst der Hirte ist, der gute Hirte zumal (Joh 10, 11.14), beauftragt Petrus, die Schafe zu weiden, zu füttern. Petrus, der die Frage Jesu, ob er ihn liebt, bejaht („*Lord, I love Thee, Thou dost know*!" [Herr, du weißt, dass ich dich liebe] Joh 21, 15), bekommt wiederholt zu hören, die Schafe zu weiden, wenn er ihn liebt – ausserdem hört er die Schafe schreien. Über den biblischen Text hinaus bittet Petrus

---

60 Vgl. *Lehmann* 309ff (Das Jordan Symbol).

61 So auch *Lehmann* 311 A 175.

62 *Zimmermann* 199, der auch an Martin Luther Kings Gewaltlosigkeit erinnert und das in Zusammenhang mit Jesu Wort Matth 26, 52 setzt. Vom Umschmieden der Waffen ist hier keine Rede, aber es ist bezeichnend, dass dieses starke ethische Zeichen ausgerechnet von den Unbewaffneten, Unterdrückten kommt.

63 Das weiße Kleid spielt auch sonst eine große Rolle in den Spirituals, vgl. *Dixon* 287 (*I got a robe*), 290 (*I've a crown up in the kingdom*), 291 (*Lord is dis hebben*), 292 (*Mo'ner why don't you pray*), 293 (*My long white robe*), 295 (*Run mo'ner run Hebben is a shinin'*).

64 Vgl. auch das Spiritual „*Don't let de wind*" (Dixon 275) mit der schönen Zeile „*All Gods chillen marchin' home*" [Alle Kinder Gottes marschieren nach Hause].

65 *Dixon* 103 hält das Wort für ungewöhnlich, eher ein „weißes" Wort, befremdlich in Spirituals, hier vielleicht nur um des Gleichklangs mit „*sheep*" willen gewählt.

Jesus nun um Gnade, ihn zu lieben, genauer: ihn mehr zu lieben („*Lord, oh give me grace to love, to love Thee more, to love Thee more*“ [Herr, bitte gib mir Gnade, dich zu lieben, dich mehr zu lieben], vgl. Joh 21, 15). Und wieder kommt die Aufforderung, sich der dringenden Not[66] zuzuwenden. Aus dem Gespräch Jesu mit Petrus über die Liebe zu Jesus, die dann in einen Auftrag mündet, ist eine Überlebensfrage für die Schafe, die Gemeinde geworden. Die Not der Gemeinde steht im Vordergrund. Wenn du, Petrus, Hirte, den guten Hirten liebst, dann wende dich der Not deiner (!) Schafe zu[67].

Mit „*The Last Supper*“ sind wir wieder in der üblichen Chronologie, am Beginn der Passionsgeschichte: Es ist das letzte Abendmahl, Johannes liegt an der Schulter (bzw. Brust) Jesu (Joh 13, 23), Jesus kündigt an, dass einer der Zwölf ihn in dieser Nacht verraten wird (Mk 14, 18 parr). Verwirrend, dass dann nicht die – ungenannten – Jünger, sondern die Evangelisten, Markus, Lukas, Matthäus und Johannes ihn fragen, ob sie es sind (Mk 14, 19 parr). Jesus kündigt an, dass derjenige, der mit ihm zugleich in die Schüssel taucht, derjenige ist (Mk 14, 20 parr). Jesu Zeit ist nun gekommen (Joh 13, 1) – „*I'm bound to pay the debt you owe*“ [Ich bin verpflichtet, deine Schulden zu bezahlen] – ein ungewöhnliches Wort, in der King James Bible eher für die materiellen Schulden genutzt, wie wir sie aus dem Gleichnis vom Schalksknecht her kennen (Matth 18, 21ff); man würde „*sins*“ oder „*trespasses*“ erwarten.

Nach dem Abendmahl, dessen Einsetzungsworte nicht erwähnt werden, was nur als Anlass des Gespräches geschildert wird, geht es in den Garten Gethsemane (Matth 26, 36ff); Jesus bittet „*Simon Peter and others*“ (in Matth 26, 37 werden Petrus und die beiden Söhne des Zebedäus genannt), mit ihm zu wachen und zu beten. Jesus stimmt ein in den Willen des Vaters (Matth 26, 39). Wieder wird erwähnt, dass Jesu Stunde gekommen ist und er die Schulden bezahlt, die wir schulden. Das Vaterunser schimmert hindurch: der Wille des Vaters, die Vergebung der Schulden, der Name des Vaters, sein Reich, das anbricht. Jesus findet bei seiner Rückkehr seine Jünger schlafend vor, richtet seine Mahnung aber dezidiert an Petrus („*Simon, Simon, sleepest thou? Could'st thou not watch one hour*?“ [Simon, Simon, schläfst du? Konntest du nicht eine Stunde wachen?], vgl. Matth 26, 40f). Dann fordert Jesus sie zum Gehen auf (Matth 26, 46), seine Zeit ist gekommen, er hat unsere Schulden zu bezahlen.

Die Gefangennahme fehlt, ebenso die Verurteilung und die Verspottung; das nächste Spiritual greift die Kreuzigung auf, indem ein unbekannter Zuhörer gefragt wird: Warst du dabei …? „*Were you there when they crucified my Lord*?“[68]

---

66 *Dixon* 103.

67 *Dixon* 103: „Die Wiederholung des Chorus stellt vor Augen, dass sich diese Liebe im Dienst konkretisieren muß.“ Ähnlich *Zimmermann* 199: „Von hierher kommt Martin Luther King's ‚Social Gospel', von hierher sein Kampf für die Armen, für die Arbeits- und Obdachlosen unter den amerikanischen Schwarzen.“

68 *Dixon* 76: „»Where you there?« besingt die Kreuzigung in Form rhetorischer Fragen. »Warst

[Warst du dabei, als sie meinen Herrn gekreuzigt haben?] Das Kreuzigen[69] (Joh 19, 18) wird noch einmal mit anderen Worten verdeutlicht und verschärft: *Were you there when they nailed Him to the tree* (Apg 5, 30),[70] *pierced Him in the side* (Joh 19, 34)*, when the sun refused to shine* (Matth 27, 45)*, when He hung His head and died* (Joh 19, 30) [warst du dabei, als sie ihn an das Holz bzw. den Baum genagelt haben / als sie ihm in die Seite stachen / als die Sonne ihren Schein verlor / als er das Haupt neigte und verschied?]? Was am Kreuz geschehen ist, bleibt nicht ohne Auswirkung: *sometimes it causes me to tremble, tremble, tremble* [manchmal erschüttert es mich, lässt es mich erzittern], zum Zittern, dass dies überhaupt geschehen konnte, dass er es für mich getan hat und es unfassbar ist, dass der Gottessohn so durch die Menschen misshandelt werden konnte. Dieses Spiritual hat noch keinen österlichen Ausblick, sondern endet mit einer Frage an den unbekannten Zuhörer.

Den Ausblick bzw. die Auferstehung besingt erst das abschließende Spiritual: „*The Lord will bear His chillen home*" – wobei sorgfältig zu registrieren ist, dass Zimmermann nur am Anfang dieses Spirituals ein „*but*" setzt – aber. Ein österliches „aber", das wir in der neutestamentlichen Überlieferung auf Schritt und Tritt wahrnehmen (Matth 28, 1; Luk 24, 1; 1. Kor 15, 20), weil es so unerwartet kommt. Zimmermann setzt hier die stets wiederkehrende dritte Zeile des Spirituals an den Beginn:

„*But the Lord will bear His chillen home,*
He rose, He rose, He rose, He rose,
From the dead, from the dead, from the dead,
And the Lord will bear His chillem home!"

[Aber der Herr wird seine Kinder heimtragen, er erstand, er erstand, er erstand, er erstand von den Toten, von den Toten, von den Toten – und der Herr wird seine Kinder nach Hause tragen]

Und wie um die Grablegung noch nachzutragen, „*They crucified my Saviour and nailed Him to the tree / And Joseph begged His body and laid it in the tomb* [Sie kreuzigten meinen Erlöser und nagelten ihn an den Baum bzw. ans Holz und Joseph erbat seinen Leib und legte ihn ins Grab] (Matth 27, 59f). *The cold grave*

---

du dort?« muß historisch selbstverständlich verneint werden, doch die Frage muß wohl in dem Sinne übersetzt werden: »Hast du dir vergegenwärtigt, wie es war, als sie den Herrn gekreuzigt haben?« Der Neger kann fragen »Warst du da?«, denn er kann sich visionär in das Kreuzigungsgeschehen versetzen und es als Augenzeuge miterleben, er ver-»gegenwärtigt« sich nicht rational die Heilsbedeutung dieses Geschehens." Das halte ich für überzogen. Auch die anderen Spirituals versetzen sich nicht visionär in das vergangene Geschehen. Das Geschehen hat Gegenwartsbedeutung, daher wird es erzählt.

69 *Dixon* 76: „Die Spirituals über die Kreuzigung folgen vornehmlich dem Johannes-Evangelium, das aus den Synoptikern ergänzt wird."

70 *Dixon* 77 vermutet, dass „*tree*" auf das alttestamentliche Zitat zurückgeht, das Paulus Gal 3, 13 anführt und auf die Erfahrung zurückgreift, die die Sklaven mit an Bäumen aufgehängten Mitsklaven erinnerte. Das ist möglich, aber im Mittelpunkt steht doch auch, dass es ihr Herr ist, der da für sie ans Kreuz gehängt wird.

could not hold Him, nor death's cold iron hand. / An Angel came from heaven and rolled the stone away [Das kalte Grab konnte ihn nicht halten, auch nicht die kalte, stählerne Hand des Todes. Ein Engel kam vom Himmel und rollte den Stein weg.] (Matth 28, 2). */ Mary she came weeping her Lord for to see* [Maria kam weinend, um ihren Herrn zu sehen] (Joh 20, 11). *The angel said: 'He is not there, He's gone to Galilee* [Der Engel sagte: Er ist nicht hier, er ist nach Galiläa gegangen] (Matth 28, 5-7)." Am Ende wird auf den Anfang zurückgegriffen: *He's got the whole world in His hands* – und ein *Amen, Halleluja* beschließt das Werk.

IV

Blicken wir zurück, wird der umfassende Leitfaden der Tat Gottes sichtbar; die Tat der Schöpfung und das bewahrende Halten hat das Ziel der Erlösung durch Jesus Christus, wie es schon in „*My God is a rock in a weary land*" angedeutet ist. Gottes erwählendes[71] und kommendes[72] Handeln, aber auch das Warten auf das Handeln Gottes[73] und das Zeigen seiner Gerechtigkeit zieht sich durch den ersten Teil, die Antwort des Menschen im Lob[74] und Bekenntnis[75] flankiert diesen Teil. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus[76] und die Berufung der Christen zum Dienst[77] ist das Thema des zweiten Teiles, in dem der Dienst Christi an uns durch Teile der Passions- und Ostergeschichte breit ausgeführt wird[78]. Das Erzählgut der Bibel ist in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht, die reflexive Ebene, wie wir sie von Paulus[79] her kennen, taucht nur in Spurenelementen auf (Passionsgeschehen als Geschehen für mich). Aus der Sicht der Sänger heißt das: Trotz oder gerade angesichts unserer Ohnmacht erleben wir Gott als den Mächtigen, der uns annimmt und ernstnimmt, von Anfang an, in der Schöpfung, der aber seinen Weg mit uns geht, gerade in unserer Knechtschaft den Weg der Befreiung geht. Die führt zum Lob, wie auch der Glaube in Feuer und Anfechtung trägt[80] und bei Gott hält. Das trotzige „*we shall overcome*" hat seinen Grund im Kommen Jesu Christi, der schon von den beigelegten Namen (König und Friedensfürst) ein unwiderstehliches Wirken ankün-

---

71 „*He's got the whole world*", „*My God is a rock*", „*Give me that old-time religion*.", „*Go down, Moses*", ebenso Josua und David.

72 Vgl. auch im zweiten Teil die Bezugnahme auf Jes 2, 4! Aber auch Hiob.

73 Job/Hiob („*I'm on my way*").

74 Das „*Hallelu*" bei David und „*We shall overcome*".

75 „*My Got is a rock*".

76 „*Go tell it*" und „*Mary had a baby*".

77 „*You hear the lambs a-cryin*'".

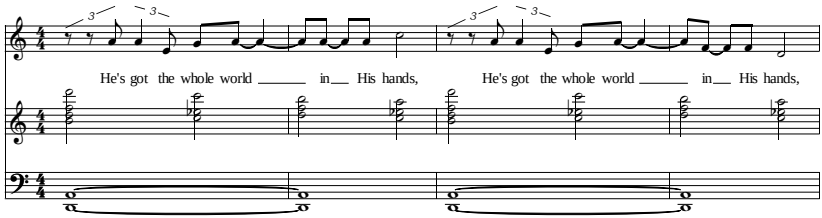
78 Bereits in „*Ride on*", aber explizit in „*The Last Supper*", „*Were you there*" und „*The Lord will bear His chillen home*".

79 Paulinisches Schrifttum wird kaum rezipiert, da Paulus als Kronzeuge der Texte der Unterdrückung (dazu auch Kol 3, 22 – aber auch Luk 12, 47) stand, vgl. *Dixon* 19 A 9 und *Thurman* 16f.

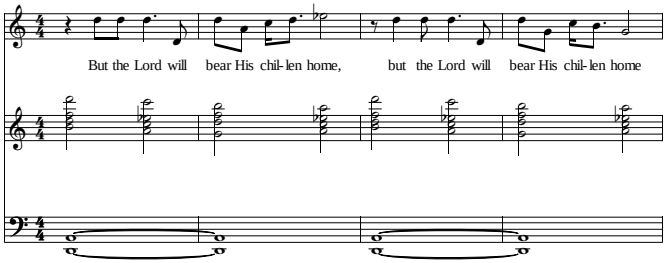
80 Auch „*in the furnace of humiliation*", so der Librettist William Plomer in Benjamin Brittens „*The Burning Fiery Furnace*" op. 77.

digt, der die, die zu ihm gehören, versorgt und nach seinem Leiden, Sterben und Auferstehung alle „*chillen*“ nach Hause tragen wird.

Wie unterstützt die Musik den theologischen Leitfaden? Zimmermann bindet den Anfang („*He's got the whole world*“) an das Ende („*But the Lord will bear His chillen home*“) und zeigt das durch den gleichen Orchesterpart (I. „*He's got the whole world*“, T 1-4):

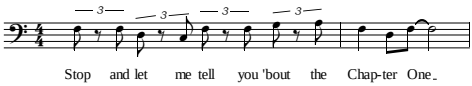


Wie im zweiten Teil des Oratoriums (VIII. The Lord will bear His chillen home, T 1-4):

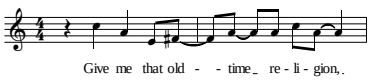


Auch der Text („*He's got the whole world*“) taucht – mit deutlich ähnlicher Melodie – ganz am Ende des Werkes wieder auf. Diese Klammer verknüpft Schöpfung, Erhaltung und Erlösung.

Zimmermanns Melodien für die Spiritual-Texte haben oft Vorsänger-Charakter, wie in „*My God is a rock in a weary land*“ (T 55-58):

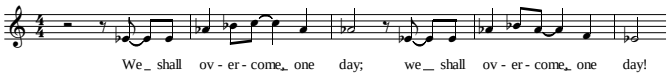


Oder in „*Give me that old-time Religion*“ (T 13-14):

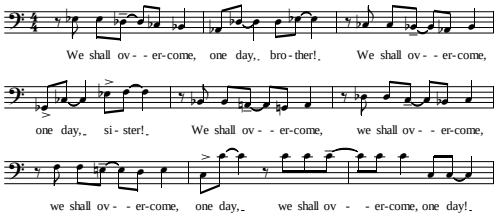


Große Akzente lassen sich weder bei den Melodien von „*Go down, Moses*" noch bei „*Joshua fit the battle of Jericho*" setzen; die Originalmelodien sind viel zu bekannt – Zimmermann ahmt sogar die rhythmische Struktur nach. Gleiches gilt für „*Little David*". Wie vorher bereits bemerkt, ist Hiob eine Gestalt, der sich Zimmermann auffallend breit widmet, was nicht nur damit zu tun hat, dass mit dieser Gestalt die alttestamentliche Weisheit in den Blick kommt, sondern auch die Krise der Weisheit, dass eben der Gerechte nicht automatisch belohnt wird. Die Anfechtung als Kennzeichen der – darf man sagen: alttestamentlichen? – Kirche wird hier deutlich.

Das den ersten Teil beschließende Spiritual neueren Datums – „*We shall overcome*" – machte Zimmermann schon von der Melodie her Kummer[81]. Seine Melodie hat nicht nur den angepassten Klangleib (gesungen wird wie gesprochen), sondern auch so viel Schwung, dass man hier eine „ursprüngliche" Melodie vermuten könnte (T 4-8):



Für die Chorfuge verwendet Zimmermann durch die Erweiterung durch „*brother*" und „*sister*" ein weiteres Thema (T 17-25):

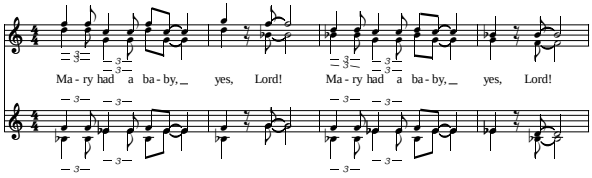


An dieser Stelle eine Fuge einzusetzen, schafft nicht nur eine gute Schlusswirkung des ersten Teils, sondern illustriert auch musikalisch das gegenseitige Zurufen („*brother*!" / „*sister*!") wie auf einem der legendären Märsche der Bürgerrechtsbewegung. Die theologische Zuspitzung – "*God will see us through*" und "*Truth will make us free*" – bindet aber alles Überwinden an Gott allein.

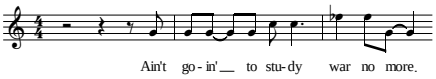
---

[81] *Zimmermann* 202: „Ich muß gestehen, daß ich dieser berühmt gewordenen Melodie, die die amerikanische Bürgerrechtsbewegung dem aufrüttelnden, sieghaften Text gegeben hat, nur wenig abgewinnen kann. Sie hat nach meinem Empfinden leider nur wenig Sieghaftes und schon gar nichts Aufrüttelndes an sich. Schlimmer noch: für deutsche Ohren klingt der Anfang wie unser Kinderlied ‚Backe, backe Kuchen!'" Zimmermann verwendet sie dann doch im Orchester mit langen Notenwerten, denn (ebd 203): „Verwerfen wollte ich sie auf keinen Fall; dazu verdient sie denn doch zu viel Respekt.",

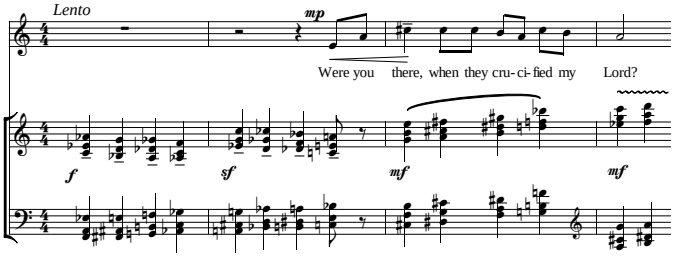
Der ist es auch, der dann den alles überwindenden Sohn zu den Menschen schickt. Mag die Welt vor Kälte klirren (Xylophon!), der Engelchor „*Go, tell it on the mountain*“ kündigt die Geburt des Retters an. Tänzerisch wird das Kind der Maria begrüßt[82] (II. „*Mary had a baby*“ T 5-8):



Nach dem ritt-ähnlichen „*Ride on*“ folgt das sehr jazzinspirierte „*Goin‘ to study war no more*“, was sich schon an den einleitenden Noten des Tenorsolisten zeigt (T 4-6):



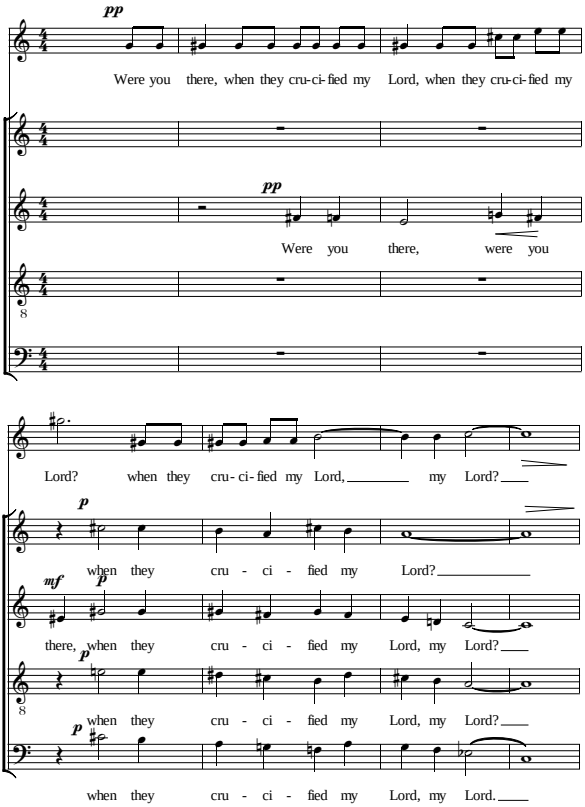
Sehr bewegt (molto allegro, agitato) illustriert „*You hear the lambs a-cryin’*“, ohne zu sehr ins Bildliche abzudriften. „*The Last Supper*“ nimmt das Tempo zurück, nicht aber die Unruhe, die sich auch in der Gethsemane-Szene zeigt. Dann verwendet Zimmermann die bekannte Melodie „*Were you there when they crucified my Lord*“, kleidet sie aber in einen harmonischen Zusammenhang, der keine entstehende Dissonanz auflöst (T 1-4, Solosopran und Orchester)[83]:



82 Zimmermann schafft damit ein schönes Beispiel, in der Tradition der Musik zu schreiben, „die noch zu jauchzen versteht“ (s.o.)!

83 Vielfach konnte das Notenprogramm die Doppel-b nicht darstellen.

Die Frage bleibt unbeantwortet, auch im abschließenden Chorsatz mit darüber liegendem Solosopran (T 54-60):



Das abschließende „*The Lord will bear His chillen home*“ [Der Herr wird seine Kinder nach Hause tragen] greift – wie erwähnt – den Beginn des Oratoriums auf, Schöpfung und Neuschöpfung greifen ineinander, Christi Auferweckung am Beginn der neuen Schöpfung, „*he rose / from the dead*“ [er erstand von den Toten], das Urbekenntnis kann gar nicht oft genug wiederholt werden. Zimmermann kontrastiert hier das Solo-Quartett mit dem Chor, die Sänger singen sich die Ostergeschichte einander zu, und auch ein Chorfugato (wie in „*We shall overvome*“) illustriert das gegenseitige Zu-Singen mit den Worten „*The cold grave could not hold Him nor death's iron hand*“ [das kalte Grab konnte ihn nicht halten, auch nicht des Todes stählerne Hand]. An dieser Auferstehung Jesu hängt der Satz „*The Lord will bear His chillen home*“. Es ist die Zukunftshoffnung aus der Exodus-Perspektive: Weil dem Herrn an sei-

nen Kindern gelegen ist, hat er sie aus Ägypten geführt. Weil ihm an seinem Sohn Jesus Christus lag, hat er ihn aus dem Tod geführt. Und weil ihm an den Schwestern und Brüdern Christi liegt, wird er sie nach Hause tragen – auch aus dem Tod. Daher koppelt Zimmermann beide Bekenntnisse, dass er die ganze Welt in der Hand hält und dass er seine Kinder nach Hause trägt, zusammen, bevor Chor und Solisten mit „Amen" und „Halleluja", Worten der Zustimmung, des Bekenntnisses und des Lobens, das Werk beschließen.

V

„*The Bible of Spirituals*" zeigt sich als ein kühner Entwurf, die ganze Bibel als Geschichte der Erlösung der Bedrängten durch Gott zu sehen. Männer, Frauen und Kinder erleben Gott in ihrer Ohnmacht als den (All-)Mächtigen, der stärker als die Bedrücker und Bedränger ist, dessen Tat Menschen zu Lob führt und der in Jesus Christus den Hoffnungsträger und Friedensfürsten schickt, der mit den Leidenden leidet und stirbt – aber auferweckt wird, dass seine Schwestern und Brüder bekennen: *The Lord will bear His chillen home* – und die Zeit der Leiden wird vorbei sein. Die Bibel als Buch der Befreiten.

Die Diskussion um die Biblische Theologie erfährt hier zum einen Unterstützung, zum anderen erhält sie neue Impulse: Zimmermann zieht fast ausschließlich Erzählungen und Bekenntnisse heran[84], die in der Begegnung[85] ohnmächtiger Menschen mit dem Gott der Befreiung gipfeln und in Zuwendung, Zumutung (insbesondere Hiob und Jesus!) und Zuspruch[86] an dieser Beziehung festhalten. Indem sich Zimmermann auf die jubelnde Eschatologie der Spirituals einlässt, erhält diese nicht die spekulative Schwermut trockener, ja statischer Aussagen, sondern werbendes Mitreißen mitten in der Anfechtung des Glaubens. *The Bible of Spirituals* zeigt: Die Bibel ist nicht nur ein Buch der Befreiten, sondern auch ein Buch derer, die auf den Armen Gottes nach Hause getragen werden.

---

84 Vgl. *Hartenstein* 44.
85 Vgl. *Veijola* 10-33.
86 Vgl. die Bündelung der Themen bei *Feldmeier/Spieckermann* 253ff.

Dokumentation

Die 15. Landessynode der Evangelischen Landeskirche in Württemberg beschloss im Frühjahr 2019 mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit ein Gesetz, das Segnungsgottesdienste für gleichgeschlechtliche Paare weder vorschreibt noch generell verbietet. Bundesweit einmalig ist, dass das Gesetz auch schon Personen eines sogenannten „dritten Geschlechtes" einbezieht.

Demnach dürfen Kirchengemeinden Segnungsgottesdienste für gleichgeschlechtliche Paare anbieten, wenn drei Viertel des Kirchengemeinderats und drei Viertel der für die Gemeinde verantwortlichen Pfarrer sowie der Oberkirchenrat zustimmen. Maximal ein Viertel aller württembergischen Kirchengemeinden können sich diesem Modell anschließen – sollten es mehr werden, müsste die Synode erneut verhandeln.[1]

Damit hat sich auch die als eher konservativ geltende württembergische Landeskirche den EKD-Mitgliedskirchen angeschlossen, die solche Segnungen zulassen. Von den 20 Mitgliedskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) nimmt nun lediglich noch die Ev.-Luth. Landeskirche Schaumburg-Lippe keine derartigen Segnungen vor.

Im Zuge der Diskussionen über die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare innerhalb der württembergischen Landeskirche hatte die Rechtsabteilung des Oberkirchenrates der Landeskirche den Theologen und Leiter der Abteilung Historische Sammlungen sowie der Sammlung Alte und Wertvolle Drucke der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Dr. Christian Herrmann, gebeten, theologische Thesen gegen die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu formulieren. Diese sollten eigentlich in die offizielle Handreichung des Oberkirchenrates einfließen. Dies unterblieb dann allerdings.

Stattdessen, so informierte der Autor die Redaktion der Lutherischen Beiträge, seien dort schließlich „nur ganz kurz ein paar Pro- und Contra-Argumente angedeutet, ansonsten fast nur Pro-Materialien zusammengestellt" worden.[2]

Dr. Christian Herrmann, der 1996 in Erlangen im Fach Systematik promovierte[3]*, hat seine Thesen nun der Redaktion der Lutherischen Beiträge zur Veröffentlichung angeboten, nachdem sie durch die Evangelische*

---

1 Vgl. *https://www.evangelisch.de/inhalte/156114/02-05-2019/wuerttemberg-pfarrer-gegen-homosegnung-unterschriften*

2 Offizielle Handreichung: *https://www.service.elk-wue.de/uploads/tx_templavoila/WEB_OKR_Handreichung_Segnung_A5_hoch.pdf_X.1-03-04-V18_1.1_.pdf*

3 Herrmann, Christian: Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung: Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie. – (Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie; 83). –Göttingen: 1997.

Landeskirche in Württemberg, die sie ursprünglich angefordert hatte, nicht veröffentlicht wurden.

Herrmann veröffentlichte zu einer inhaltlich verwandten Thematik bereits 2004 einen Aufsatz in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN.[4]

G.K.

Christian Herrmann:

Segenshandlung gegen das Erste Gebot

Zehn Argumente gegen die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften

1. Bei der fraglichen Amtshandlung handelt es sich nicht nur um eine Frage kirchlicher Ordnung. Vielmehr stehen zentrale Inhalte des Glaubens auf dem Spiel.

Verunsicherung im Glauben.

Einem öffentlichen Gottesdienst aus einem bestimmten Anlass kommt eine orientierende Wirkung zu. Die Kontroverse um diese Amtshandlung berührt Bekenntnisinhalte zum Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes, zum Wesen der Heiligen Schrift sowie der Kirche.

Die Veränderung eines einzelnen Glaubensartikels verändert alle anderen Artikel und hat – wie ein Sprung in einem Ring oder einer Glocke – nachhaltige Wirkungen (Luther, WA 54,158,28.36). Wenn der Glaube aus der Verkündigung des Wortes Gottes entsteht und am hörbaren Bekenntnis des Glaubens das Heil hängt (Röm.10, 17.10), sollte man auf Handlungen verzichten, an deren biblischer Begründung Zweifel bestehen.

2. Kirche ist eine Kreatur des Wortes Gottes. Daher geht es nicht um die Vermittlung (einen goldenen Mittelweg) unterschiedlicher „Zugänge zur Bibel", sondern um das Leben aus der Wirkmacht der Heiligen Schrift.

Verunklarung der Bibel.

Die innerkirchliche Kontroverse über einen Gottesdienst anlässlich der bürgerlichen Eheschließung gleichgeschlechtlicher Personen bezieht sich primär auf „Zu-

[4] *Herrmann*, Christian. Homosexualität und Sozialismus: ideologische Hintergründe der Segnung homosexueller Praktiken. – In: Lutherische Beiträge 9 (2004), 3, S. 162–168.

gänge“ zur Bibel (Präambel des kirchlichen Gesetzes)[5] bzw. den Umgang mit der Bibel als ganzer. Die einzelnen Textstellen sind weniger in ihrem Befund als in den Schlussfolgerungen daraus umstritten.

Die Reformation anerkennt die Heilige Schrift als „Richter, Regel und Richtschnur“ für theologische Lehre (Konkordienformel, BSLK 769). Dem Wort Gottes kommt eine die Gemeinde schaffende (Jak. 1,18) wie den Einzelnen erleuchtende (2. Kor. 4,6) Kraft zu. Seligmachender Glaube und Kraft des Wortes Gottes stehen in einem Wechselverhältnis (1. Kor. 1,18).

Versuche, angesichts des „garstigen breiten Grabens“ (Lessing) zwischen dem *Damals der biblischen Geschichte* und dem *Heute des Auslegers* dem Wortlaut der Bibel einen anderen, tieferen Sinn als den offensichtlich dastehenden Wortsinn zu geben, begleiten die Kirchengeschichte von Anfang an. „Sollte Gott gesagt haben?“ (Gen. 3,1) – diese Frage verknüpfte den Zweifel mit der Verlockung. Origenes (185–254) suchte nach einem geistigen Sinn unter und hinter dem Buchstaben der Schrift. Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536) wollte ein Glaubenssystem aus den rational plausiblen Stellen bilden. J. S. Semler (1725–1791) sah innerhalb der Bibel nur das als Wort Gottes an, was zur „moralischen Aufbesserung“ diene. D. F. Strauß (1808–1874) stellte sich die Aufgabe, das durch die Exegese seiner Zeit „kritisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen“; sein „Leben Jesu“ zeichnete den Jesus, wie er Strauß entsprach. R. Bultmann (1884–1976) verband mit der Entmythologisierung eine neue, existenzphilosophische Interpretation der Bibel.

Mit Luther ist jedoch gegen diese strukturell verwandten Ansätze zu sagen: Das Problem liegt nicht in der Bibel, sondern in der Finsternis des erlösungs- und erleuchtungsbedürftigen menschlichen Herzens (WA 18,606.609). Luther meinte im Hinblick auf Bibeltexte mit dem, „was Christum treibet“, nicht ein Kriterium für Sachkritik und Selektion durch den Ausleger (WADB 7,385,25-32). Vielmehr ging es darum, in welchem Maße jeweils vom Heilswerk Christi geschrieben wird. Luther gewann Belege aber auch aus dem für eine „stroherne Epistel“ gehaltenen Jakobusbrief. Das Augsburger Bekenntnis betont in Art. 5 die Wirkung des Evangeliums. Der Wort-Gottes-Charakter der Bibel wird nicht analysiert, zugewiesen oder erklärt, sondern er widerfährt durch die Kraft der Bibel. Die Glaubensgewissheit hängt daran, mit der Schrift und nicht innerhalb der Schrift zwischen Gotteswort und Menschenwort zu unterscheiden.

In der Kontroverse mit dem Papst und den „Schwärmern“ stellte Luther die Alternative heraus: Wird die Schrift gemäß dem Gott, der redet, oder gemäß dem Menschen, der empfängt, gedeutet (WATR 3,670,17)? Wenn die Bewegungsrichtung von Gott ausgeht, ist die Schrift wirksam und darin klar. Wenn

---

[5] Evangelische Landeskirche in Württemberg, 15. Evangelische Landessynode, Beilage 89, Art. 1 (Präambel) (*https://www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Wir/Synode/2019/01_Fruehjahrstagung/Beilagen/TOP_12_-_Beilage_89_-_Segnung_gleichgeschlechtlicher_Paare.pdf*).

die Ausleger die Klarheit und Wirksamkeit nachträglich herstellen wollen, geht das mit individueller, subjektiver Beliebigkeit und Unklarheit einher. Wer alle jeweils aus unterschiedlichen Gründen anstößigen Bibelstellen eliminiert oder durch „Interpretation“ akzeptabler macht, hört man nur noch das Echo seiner eigenen Stimme und beraubt die Bibel ihrer – auch verändernden – Wirkung. Das „Wort vom Kreuz“ bleibt aber „Ärgernis“ und „Torheit“ (1. Kor. 1, 18.23).

3. Nächstenliebe meint nicht ein vages Liebesprinzip, sondern geht mit einer Bindung an die Zehn Gebote einher. Liebe heisst auch Korrektur.

Umdeutung von Liebe.

Die Aussage „Gott ist Liebe“ (1. Joh. 4,16) darf nicht umgedreht werden zu „Liebe ist Gott“. Sonst wird aus einem personalen Beziehungsgefüge ein abstraktes Liebesprinzip, durch das alles, was irgendwie als „Liebe“ empfunden oder deklariert wird, unterschiedslos auf eine Ebene rückt. Doch das Doppelgebot der Liebe wird als Summe, Erfüllung, aber nicht Außerkraftsetzung des Gesetzes verstanden (Mt. 22,40; Röm. 13,10; Gal. 5,14). Auch bei den auf den Nächsten bezogenen Geboten geht es darum, dass wir „Gott fürchten und lieben“ (Katechismus nach Luther/Brenz). Liebe zu Jesus geht mit dem Halten seiner Gebote einher (Joh. 14, 21.23). In Bindung an die Gebote kann Liebe aufdeckend, korrigierend sein (1. Kor. 13, 6).

Das Heiligkeitsgesetz (Lev. 17-26) verknüpft u. a. die Verwerfung gleichgeschlechtlichen Sexualverkehrs als „Gräuel“ (Lev. 18,22; 20,13) mit dem Gebot der Nächstenliebe (Lev. 19,18). Die auf das menschliche Verhalten, nicht den Kult bezogenen Aussagen des Heiligkeitsgesetzes werden in den Lasterkatalogen des NT bestätigt (z. B. 1. Kor. 6,9f.; 1. Tim. 1,9f.). Angesichts der Heiligkeit Gottes ist es ein Ausdruck von Lieblosigkeit, durch eine Segenshandlung über den das Heil (Erbe des Reiches Gottes!, vgl. Gal. 5,21) gefährdenden Charakter gleichgeschlechtlicher Sexualpraxis hinwegzutäuschen. Regelungen zu einem Verfahren in einer gefallenen Welt wie bei der Ehescheidung (Mt. 19,9) fehlen im Bezug auf Homosexualität.

4. Ausserbiblische Erkenntnisquellen bewirken weder Klarheit noch Eindeutigkeit. Die Bibel ist Grundlage, nicht Gegenstand von Kritik.

Neues Traditionsprinzip.

In der Erzählung von der Versuchung Jesu zitiert auch der Teufel die Bibel (Mt. 4,6). Jesus hält ihm wiederum die Bibel entgegen und bezieht sich nicht auf externe Instanzen.

Wenn Exegeten den theologischen Befund etwa von Röm. 1, 24–27 zutreffend beschreiben, dann aber anmerken, „heute" könne man das so nicht glauben, wird eine konkurrierende Urteilsgrundlage eingeführt. War es bei Luthers Gegnern die Tradition des kirchlichen Lehramtes, so verweist man jetzt auf den Fortgang der Zeit und der Wissenschaft. Dabei ist der wissenschaftliche Befund unklar.

Untersuchungen zur Genetik, Hirn- und Hormonforschung konnten Homosexualität bisher nicht monokausal auf biologische Ursachen zurückführen.[6] Man geht eher davon aus, dass Homosexualität in einem komplexen Entwicklungsprozess erworben wird.[7] Vertreter des Gender Mainstreaming betonen die sozialen Konstruktionsfaktoren der Geschlechtsidentität und lehnen es ab, dass Homosexualität angeboren sei. Aus der Homosexuellenbewegung selbst stammt die Einschätzung von Homosexualität als „Konzept" und die Forderung nach Überwindung von Homo- wie Heterosexualität zugunsten permanenter geschlechtlicher Flexibilität.[8] Sympathisierende Theologen verselbständigen die Liebe gar zu einer „Geschlechtszuschreibungen transzendierenden" Kraft und sehen das theologische Wesen der Ehe darin, neben der biologischen Geschlechtsidentität auch „die soziale Zuschreibung des Geschlechts ... hinter sich zu lassen".[9]

Kirchliche Kreise verbinden den oberflächlichen Verweis auf „die Wissenschaft" gelegentlich mit dem emotional wirkenden Prinzip „Am Anfang war die Betroffenheit". Man beansprucht einen direkten Zugang zu Gottes Offenbarung am biblischen Wortlaut vorbei und fordert Solidarität ein. Gegen solche Verselbstständigungen und Selbst-Transzendierungen ist auf die Bibel als kritisches Gegenüber zu verweisen.

5. Mit der Erschaffung des Menschen geht die geschlechtliche Bipolarität ebenso grundlegend einher wie die Ausrichtung auf Fortpflanzung und Generationenfolge.

Schöpfung statt Aufhebung von Biologie.

Die Erschaffung als Mann und Frau wird in Gen. 1,27 als Grundeigenschaft des Menschen bekannt – gleichrangig mit der Gottesebenbildlichkeit. Der Segen Gottes wird verknüpft mit dem Vermehrungsauftrag (Gen. 1, 28). Der Gemein-

---

6 Vgl. M. *Dannecker*, Sexualwissenschaftliches Gutachten zur Sexualität; in: J. Basedow (Hg.), Die Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, Beiträge zum ausländischen und internationalen Privatrecht 70, Tübingen 2000, S. (335–350) 339.

7 K. K. *Kinish*/D. S. *Strassberg*/C. W. *Turner*, Geschlechtsspezifische Differenzen der Flexibilität der sexuellen Orientierung. Eine mehrdimensionale retrospektive Studie, in: Zeitschrift für Sexualforschung 17, 2004, S. (26–45) 27.

8 L. *Alegre*, Lob der Homosexualität, München 2019, Klappentext, S. 15.20.29.88.203f.212.

9 T. *Moos*, Nur die Liebe zählt; in: Zeitzeichen 2019/4, S. 38–40.

schaftscharakter der Ehe („ein Fleisch“) (Gen. 2,24) wird in seinem Bezug auf den Geschlechtsunterschied im NT wiederholt (Mt. 19,4–5). Die passende Hilfe (Gen. 2,18) erfährt Auswirkungen des Sündenfalls gerade im Hinblick auf die Nachkommenschaft (Gen. 3,15f.). Die Geschlechtsregister des AT (Gen. 11 u. a.) und die Stammtafel Jesu (Mt. 1,1–17) zeigen auf, wie wichtig die Abstammung für die Erhaltung der Welt, aber auch die Heilsgeschichte ist.

Nicht jeder hat Kinder, aber jeder ist als Kind verschiedengeschlechtlicher Eltern geboren. Homosexuelle Paare könnten nur mit Hilfe Dritter zu Nachkommenschaft gelangen.

Ungleiches kann nicht mit Verweis auf Gal. 3,28 zu etwas Gleichem erklärt werden. Bei der „Einheit in Christus“ geht es ähnlich wie bei der Gottesebenbildlichkeit um das für alle Menschen geltende Bezogensein auf Gott. Dies hebt jedoch die individuellen Unterschiede nicht auf.

Mit der Gottesebenbildlichkeit (Gen. 1,27; Gen. 9,6; Ps. 8,4ff.) ist der Mensch unter den Schutz und das Verfügungsrecht Gottes gestellt. Dies schließt ein Recht zu selbstschöpferischem Handeln des Menschen, etwa durch eine Neudefinition der Ehe oder durch Fortpflanzung mittels Klonen, aus.

Da die kirchliche Segenshandlung explizit mit der inhaltlichen Erweiterung der bürgerlichen Eheschließung begründet wird, wird die Abgrenzung von einer theologischen Neudefinition der Ehe fragwürdig.

6. Praktizierte Homosexualität verkehrt die Bewegungsrichtung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Sie steht Grund und Wirkung des Segens Gottes entgegen.

Segenshandlung gegen das erste Gebot.

Röm. 1,26f. veranschaulicht im Kontext von Röm. 1,18–32 das Wesen von Sünde, Gerichtsverfallenheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen vor Gott. Die zielgerichtete Struktur der Schöpfung verweist auf den Schöpfer zurück und sollte zu dessen Lobpreis anleiten (Röm. 1,19–21). Sünde besteht in der Nichtanerkenntnis Gottes und der Bewegungsrichtung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Das Schaffen von Götzenbildern (Röm. 1,23) hat Auswirkungen für die Menschen in der Beziehung zu sich selbst und zu anderen. Das „Sehr gut“ der Schöpfung und der Segen bezog sich auf die der Schöpfung mitgegebene Ordnung, auf die Unterscheidung und Wechselbeziehung von Gott und Mensch, Mann und Frau, Eltern und Kindern (Gen. 1,27f.31). An praktizierter Homosexualität wird das diese Ordnung vertauschende Wesen der Sünde mit ihren destruktiven Folgen veranschaulicht.

Das „Vertauschen“ (griech. met-/allassein) (Röm. 1,23.25.26) verknüpft begrifflich das erste Gebot mit homosexueller Praxis. Das „Dahingeben“ durch Gott in die Folgen frei gewählter Gottlosigkeit (Röm. 1,24.26.28), zu denen neben praktizierter Homosexualität andere Formen menschlicher „Ungerechtigkeit“ (Röm. 1,18) gehören (Röm. 1,29-31), stellt das Gegenteil des Schöpfungssegens dar.

Wenn das Natürliche sich von Gott verselbständigt, nicht mehr Schöpfung sein will, beraubt es sich der „Wahrheit“ und „Herrlichkeit“ Gottes (Röm. 1,23.25). Eine festzustellende „Begierde“ (Röm. 1,24.27) ist daher nicht schon aufgrund ihrer Existenz „natürlich“ im Sinne von „gut“, weil schöpfungsgemäß.

Die verwendeten Begriffe (Röm. 1,27: arsenes en arsesin; 1. Kor. 6,9; 1. Tim. 1,10: arsenokoitai) entsprechen der griechischen Fassung (Septuaginta) von Lev. 18,22; 20,13. Neben den Bezügen zu Gen.1 spricht dies gegen die Annahme, hier ginge es v. a. um den mit Machtmissbrauch verbundenen Verkehr mit Kindern (Päderastie).

7. Der Umgang mit der Leiblichkeit steht unter dem Anspruch Gottes. Die fragliche Segenshandlung erschwert die Unterscheidung zwischen sexueller Identität, Orientierung und Praxis.

Diese Segenshandlung dient nicht zum Guten.

1. Kor. 6,9 steht im Zusammenhang mit der Zielbestimmung von Leiblichkeit. Das Christsein schließt den Umgang mit dem Leib ein, weil dieser als „Tempel des Heiligen Geistes“ nicht allein in eigener Verfügbarkeit steht, sondern zum Lobpreis Gottes dienen soll (1. Kor. 6,19f.). Leibliches Verhalten kann sich verselbständigen, dadurch „gefangen nehmen“ und nicht mehr dem „Guten“ dienen (1. Kor. 6,12).

Leiblichkeit hat bleibend-vorgegebene und gestaltbare Aspekte. Sexualität als Teil der Leiblichkeit hängt erstens von der biologischen Geschlechtsidentität ab. Zweitens ist sie aber auch in der psychosozialen Entwicklung verankert, etwas Gestaltbares und Beeinflussbares. Hier ist die sich entwickelnde sexuelle Orientierung von der sexuellen Praxis zu unterscheiden. Der Tempel-Charakter des Leibes bringt es mit sich, dass Orientierung (Neigung, Trieb) nicht notwendig zur Praxis führen sollte bzw. muss. Das gilt auch, aber nicht nur, für Homosexualität. Die fragliche Segenshandlung setzt wegen des gegebenen Anlasses bei der Praxis an und deutet die anderen Aspekte der Sexualität von dort her. Dies dreht das vom Schöpfer so gedachte Gefälle von Vorgabe und Gestaltung um.

8. Das Evangelium hat eine verändernde Kraft. Rechtfertigung des Sünders heisst nicht Rechtfertigung der Sünde.

Veränderung, nicht Bestätigung ist notwendig.

Der Lasterkatalog 1. Kor. 6,9f. ist im Rückblick formuliert („gewesen") (V. 11) und zielt auf Erneuerung des Lebens. Die Einzelsünden in Röm.1, 24–31 illustrieren das Sündersein und die Erlösungsbedürftigkeit. Erlösung geschieht jedoch nicht durch Bagatellisierung der Sünde (Röm. 3,5ff.), sondern durch Sündenvergebung aus Gnade, die in Kreuz und Auferstehung Christi ihren Grund hat (Röm. 3,24; 5,6ff.). Die Sündenvergebung geht mit der Aufforderung „Sündige hinfort nicht mehr!" (Joh. 8,11) einher. Das Zueinander von Zuspruch und Anspruch Gottes durchzieht die ntl. Briefe. Der Sünder wird mit Gott versöhnt und dadurch verändert (2. Kor. 5,17); es wird aber nicht die Sünde bestätigt.

Die Allgemeinheit des Sünderseins (Röm. 3,23), das sich im Sünde-Tun artikuliert, erlaubt nicht, einzelne Tatsünden (z. B. homosexuelle Praxis) negativer zu bewerten als andere. Dasselbe gilt umgekehrt für die positiven „Früchte des Geistes" (Gal. 5,19–22). Dementsprechend sind weder Gerichtspredigten speziell gegen Homosexuelle zu richten noch umgekehrt Segenshandlungen speziell für Homosexuelle vorzunehmen. Homosexuell empfindende Personen empfangen als Personen Zuspruch, Unterweisung und Segen wie alle anderen Besucher im allgemeinen Gemeindegottesdienst. Ein anlassbezogener Segen rückt den Anlass in den Mittelpunkt und enthält sich gerade nicht einer Bewertung des Anlasses.

9. Die individuelle Seelsorge ist der angemessene Ort zur Begleitung homo- oder transsexuell empfindender Menschen.

Seelsorge als Gesprächsraum.

Ein öffentlicher Gottesdienst richtet sich an die Allgemeinheit und betrifft das Allgemeine, für alle Gültige. Hier geschieht Verkündigung, zu deren Dass und Was ein expliziter Auftrag Gottes besteht. In einem öffentlichen Gottesdienst kann man aber den individuellen Gegebenheiten nicht gerecht werden. Es bedarf eines geschützten Gesprächsraums, um sensible Themen anzusprechen und den persönlichen Werdegang Einzelner zu würdigen.

Seelsorge kann und muss einfühlend und zugleich herausfordernd wirken, Geborgenheit vermitteln und zugleich Orientierung geben. Ein Segnungs-Gottesdienst mit seiner faktischen Normierungskraft vermag das nicht. Seelsorge dient den die Seelsorge Suchenden. Der Gottesdienst zielt auf die Besucher ab und steht zumal bei kontroversen Themen in der Gefahr der gesellschaftspolitischen Vereinnahmung.

10. Die fragliche Segenshandlung gefährdet die geistliche Grundlage der Einheit von Kirchengemeinden.

Streit im Gemeindeleben.

Luther definierte mit Verweis auf Joh. 10,27 die Kirche als die Schar der „Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“ (Schmalkaldische Artikel III, 7, BSLK 459, 22). Das Wissen um den Willen Gottes (Micha 6,8) lässt die Gewissen nicht ruhen (Röm. 2,15). Die geistliche Grundlage der Einheit einer Gemeinde besteht im Rückbezug auf Wort und Wirken Gottes. Streit in der Gemeinde aufgrund von Forderungen nach einer Anpassung kirchlichen Handelns an außerkirchliche Entwicklungen kann nicht durch Mehrheitsentscheidungen gelöst werden. Statt gesellschaftliche Fragmentierungen in das Gemeindeleben zu übertragen, sollten die Gemeindeglieder mit ihrem geistlichen Zeugnis in die Gesellschaft hineinwirken. Geistliche Einheit des Leibes Christi (1. Kor. 12,12ff.) meint etwas anderes als das lose Nebeneinander von Gemeinden oder Personen innerhalb der Gemeinden.

Umschau

Thomas Junker:

Luthers Ratschlag in der heutigen Corona-Krise

Luther hat in seinem Leben viele Pestzeiten durchstehen müssen, wobei manche lokal sehr begrenzt blieben. Eine Pest jagte die andere. Hinzu kam noch das „englische Fieber", das den Menschen damals sogar noch größere Angst einjagte. Besonders bekannt ist – gerade heute in der derzeitigen Krise – Luthers Haltung in der Pest von 1527 und 1535, als er zwar alle seine Theologen und Studenten wegschickte, aber mit seinem Haus, Frau und Kindern in Wittenberg blieb und zu Hause noch die Kranken pflegte.

Vieles ist nun bei der Corona-Krise anders. Auch die Krankheit und ihre Gefährdung ist eine völlig andere als bei der Pest oder dem englischen Fieber. Luther ging davon aus, dass die Pest durch die Luft durch Husten übertragen werde (daher das Wort „Geschmeiß" oder „beschmeißen"). Das war in Wirklichkeit nicht der Fall. Aber es passt deshalb Luthers Rat um so besser zum heutigen Übertragungsbild der Corona-Viren. Die Wissenschaft und die medizinische Technik, die allgemeinen Hygienemaßstäbe sind völlig anders als im 16. Jahrhundert. Aber in Luthers Ratschlägen für seine Zeit liegen dennoch so viele beachtenswerte Ansätze, weit über seine Aussagen zu den durchaus biblisch begründeten Grundaussagen des Glaubens und der Nächstenliebe hinaus, die wir ruhig auch bei veränderten Vorzeichen hören sollten, und das gerade in seiner unverblümten, klaren und herzhaften Luthersprache. Natürlich bleiben solche Aussagen dem verschlossen, der sich über die wissenschaftlichen Aussagen hinaus ohnehin nicht mit einer Welt befassen will, in der Gott im Regiment sitzt, in der es Strafe, Sünde, Schuld, ewigen Tod und ewiges Leben, Engel und Teufel, Versuchung und Glauben gibt. Und Luthers Weltsicht war auch darin ganz biblisch, im Weltgeschehen, dessen Ereignissen und Erfahrungen nicht den „gnädigen Gott" zu finden, am allerwenigsten in der Pest. Dieser gnädige Gott findet sich in Christus und im Kreuz allein.

Luthers Hauptschrift zu diesem Thema ist: „Ob man vor dem Sterben fliehen möge" von 1527 (Walch² X, 2008-2028).[1] Daraus werden wir auch ausführlich zitieren. Aber es gibt auch etliche wertvolle Aussagen dazu in Luthers Briefen und Tischreden. Ich habe den Wortlaut behutsam dem heutigen Sprach-

[1] Daneben sollten auch Auszüge aus Luthers Predigt von 1539 („Hortatio tempore pestis") beachtet werden. W² X, 2028-2033.

gebrauch angepasst, wo es mir zum besseren Verständnis nötig erschien. Die Grundfrage, ob man als Christ vor der Pest „fliehen" dürfte, stellt sich bei einer weltweiten Pandemie in unserer Zeit wohl in dieser Form nicht mehr, obwohl mancher „Urlaub" auch so eine Art Flucht darstellen kann. Schon damals war Luther klar, dass eine „Flucht" keinen Sinn machte, da die Pest einen auch an einem anderen Ort erwartete. Aber er hat darin gezielt die Grundfragen angesprochen, die uns heute im Miteinander in Corona-Zeiten, gerade im Miteinander von Ärzten und Patienten, in Apotheken, Pflegediensten und Pflegeheimen stark beschäftigen. Und: Es gibt ja auch eine innere Flucht, die man antreten kann oder schon angetreten hat und die zur Folge genau dieselben Symptome zeigt: Verzweiflung oder Übermut, damals wie heute.

Das Rütlein Gottes

„Die Pestilenz ist bloß eine [innere; Verf.] Reinigung in der Welt (purgatio in mundo), ohne alle äußere Grausamkeit, bei der auch die frommen Leute sanft entschlafen in einem kurzen Augenblick. Das Geschrei von der Pestilenz lasset euch nicht schrecken, tut dem Teufel nicht zuviel zur Liebe, daß ihr fliehen wolltet, obgleich die Pestilenz in eurem Hause, Bett, Wiege und Tisch kommt. Wir haben den Trotz dagegen, Christus ascendit [= ist aufgefahren; Hinweis auf Christi Himmelfahrt]." (W² X, 2029)

„Ich ermahne sie daher, die Zuchtrute Gottes des Vaters willig zu ertragen." (W² X, 2028)

„Die Pestilenz ist so eine gute [innere; Verf.] purgatio [= Reinigung] in der Welt, daß ich schier nicht weiß wider sie zu bitten, weil sonst niemand strafen kann noch will. Ja, ich bitte wohl dann und wann, daß Gott mit der Pestilenz komme und strafe und fege die Gassen, […] auf daß sie alle zur Buße geleitet werden. Darum, die nun angewachsene[2] Personen sind, laßt uns Gott nicht erzürnen, daß er uns nicht mit einer [noch] größeren Strafe treffe, sondern [mit] dem Rütlein, wenn er kommt, beieinander aushalten. Sterben wir jetzt, so dürften wir uns über etliche Jahre nicht davor fürchten. […] Darum laßt uns sterben, wenn er will, nicht aber begehren zu leben, so lange wie wir wollen." (W² X, 2031).

Die Krise als Glaubens- und Liebesprobe

„Wo nun das Sterben [in der Pestzeit] hinkommt, da sollen wir bleiben wo wir sind, uns rüsten und trösten, sonderlich, wenn wir an einander gebunden sind […], daß wir uns nicht lassen können, noch fliehen voneinander. Erstlich damit,

[2] Lies: Anderen Menschen verpflichtet. An vielen Stellen heißt es bei Luther auch „gebunden", „angebunden" oder „verbunden".

daß wir dessen gewiß sind, es sei Gottes Strafe, uns zugeschickt, nicht allein die Sünde zu strafen, sondern auch unsern Glauben und Liebe zu versuchen: den Glauben, auf daß wir sehen und erfahren, wie wir uns gegen Gott stellen wollen, die Liebe aber, auf daß man sehe, wie wir uns gegen den Nächsten stellen wollen. Denn wiewohl ich achte, daß alle Pestilenz durch die bösen Geister werden unter die Leute gebracht, gleichwie auch andere Plagen, daß sie die Luft vergiften oder sonst mit einem bösen Odem anblasen und damit das tödliche Gift in das Fleisch schießen, so ist es doch gleichwohl Gottes Verhängnis und seine Strafe, der wir uns mit Geduld unterstellen sollen und unsern Nächsten zum Dienst also unser Leben in Gefahr setzen, wie St. Johannes lehrt und spricht, 1. Joh. 3,16: Hat Christus sein Leben für uns gegeben, so sollen wir auch für die Brüder das Leben lassen." (W² X, 2016)

Gegen alle Hysterie und Panikmache

„Wir sind mitten im Tode im Leben. Unsere Pest wird ohne Maßen großgemacht, obgleich doch niemand einen anderen Tod stirbt als den, der gewöhnlich ist in allen Zeiten des Sterbens. Wenn ein Kind verscheidet, muß es alsbald die Pest gewesen sein. Der Teufel hat uns gespottet durch etliche Todesfälle, die vor zwei Monaten durch eine [andere; Verf.] Krankheit dahingerafft wurden. Unterdessen ist ein solcher Friede, wie er irgendwo nur für Sterbliche sein kann. Gehab dich wohl und bete für mich in Christo." (W² XXIb, 1993)

„Sodann sind die Todesfälle sehr selten, öfters wird in ganzen drei Tagen in der Stadt weder ein Leichenbegräbnis noch eine Krankheit gefunden. Irgend an einem oder zwei Tagen sind zwei oder drei Leichen da, aber der größte Teil sind Kinder und Leute, die durch lange Krankheit hingerafft sind, wie es auch außer der Pestzeit vorzukommen pflegt. […] Summa: Ist es ein Sterben, so ist es ein heimlich Sterben, da mehr geboren werden, denn sterben. So können wir sagen: Mitten im Tode sind wir im Leben." (W² XXIb, 2005)

„Außerhalb von Wittenberg weiß man alles besser […]. Je weiter die Lüge[3] wandert, desto fetter und dicker, größer und stärker, schöner und völliger wird sie." (W² XXIb, 2010)

Bedenke, wozu du fähig bist

„Die [die nicht fliehen, sondern die Pest als Gottes Strafe annehmen, still halten, geduldig warten] weiß ich ihrer guten Meinung halben nicht zu tadeln. Denn sie rühmen eine gute Sache, nämlich, einen starken Glauben. Und [sie] sind zu loben in dem, daß sie gerne wollen alle Christen in starkem,

[3] Lies: Das Gerücht.

festen Glauben haben. Es gehört auch nicht ein Milchglaube dazu, daß man des Todes gewahrte, vor welchem sich fast auch alle Heiligen entsetzt haben und noch entsetzen. Und wer wollte nicht die loben, die mit Ernst so gesinnt sind, daß sie des Todes nicht groß achten und sich unter Gottes Rute willig-lich begeben, sofern, daß solches auch geschehe ohne Versuchung [Gottes]." (W² X, 2009)

„Nach meinem Dafürhalten sind zwar alle zu ermahnen, daß sie die Hand des Herrn tapfer erleiden sollen. Doch man muß sie nicht zwingen, noch sagen, daß sie sündigen [wenn sie fliehen]; oder wenn man sagen sollte, daß sie sündigen, so sind sie als Schwache zu tragen." (W² XXIa, 188).

Ungesunder Fatalismus

„Also [meinst du] auch, wenn ein Haus brennt, müßte niemand herbeilaufen oder zulaufen, zu retten, weil Feuer eine Strafe Gottes ist? Und wer in ein großes Wasser fiele, müßte nicht hinausschwimmen, sondern sich dem Wasser überlassen als göttliche Strafe? Wohlan, kannst du es tun, so tue es, aber versuche Gott nicht. Laß aber die andern tun [mit helfen und retten], was sie vermögen. […] Mit [dieser fatalistischen; Verf.] Weise müßte man keine Apotheke, noch Arznei, noch Ärzte haben. Denn alle Krankheiten sind Gottes Strafe. Hunger und Durst ist auch große Strafe und Marter. Warum ißt du und trinkst du dann und läßt dich nicht damit strafen, bis es selber aufhört? Zuletzt sollten uns wohl solche [fatalistischen; Verf.] Gedanken dahin bringen, daß wir das Vaterunser abtäten und beteten nicht mehr: Erlöse uns von dem Übel. Amen." (W² X, 2013-2014)

Die Seinen läßt man in der Krise nicht im Stich

„Wir sollen wider allerlei Übel bitten und uns auch davor hüten, wie wir können […]. Will uns Gott [aber] darin haben und würgen, so wird unser Hüten nichts helfen, auf daß ein jeglicher sein Herz also richte: Erstlich, ist er gebunden, daß er muß im Sterben bleiben seinem Nächsten zu Dienst, so befehle er sich Gott und spreche: Herr, in deiner Hand bin ich, du hast mich hier angebunden. Ich bin deine arme Kreatur. Du kannst mich hierin töten und erhalten […]. – Ist er aber los und kann fliehen, so befehle er sich abermals und spreche: Herr Gott, ich bin schwach und furchtsam, darum fliehe ich, daß ich mich davor hüte. Aber ich bin gleichwohl in deiner Hand in diesem und allerlei Übel, das mir begegnen mag. Dein Wille geschehe; denn meine Flucht wird es nicht tun, weil eitel Übel und Unfall allenthalben ist." (W² X, 2014)

„Wer angewachsen ist an Weib, Brüder, Kinder, Schwester, Nachbar, der bleibe und helfe und tröste in gemeiner Gefahr. Wir sind jeder einer dem andern einen Tod schuldig." (W² X, 2030)

Pfarrer und Seelsorger müssen bleiben

„Also bin ich jetzt euer Pfarrherr und Lückenbüßer, bin an den Predigtstuhl gebunden, davon sollen mich hundert Pestilenzen nicht flüchtig machen.“ (W² X, 2030)

„Die im geistlichen Amte sind, als Prediger und Seelsorger, sind auch schuldig zu stehen und bleiben in Sterbens- und Todesnöten. Denn es steht ein öffentlicher Befehl Christi, Joh. 10,12: Ein guter Hirte läßt sein Leben für seine Schafe, aber ein Mietling sieht den Wolf kommen und flieht.“ (W² X, 2009-2010)

„Es ist gar herrlich, in der Pflichterfüllung eines von Gott auferlegten und befohlenen Amtes zu sterben.“ (W² X, 2032)

Aufgabe der weltlichen Obrigkeit

„Denn da ist abermals Gottes Wort, das die weltliche Obrigkeit einsetzt und befielt, die Stadt und das Land zu regieren, zu schützen und handhaben, wie St. Paulus, Röm. 13,4 sagt: Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, Friede zu handhaben usw. […] Fliehen sie aber ja vor großer Schwachheit, daß sie zusehen und stellen an ihre Statt genugsam Verwalter, damit die Gemeinde wohl versehen und verwahrt sei.“ (W² X, 2010)

Nachbarschaftshilfe in Krisenzeit

„Ja, es kann kein Nachbar vom andern fliehen, wo sonst nicht sind, die der Kranken mögen an ihrer Statt warten und pflegen. Denn in diesen Fällen ist allerdings der Spruch Christi zu fürchten, Matth. 25,45: ‚Ich bin krank gewesen und ihr besuchtet mich nicht …‘“ (W² X, 2011)

Die Armen haben da Hilfe besonders nötig

„Sodann sage ich euch allen, die ihr flieht und die Euren zurücklaßt, daß ich die Armen in der Not nicht verlassen will, sondern euer Holz auf dem Anger hereinführen und verbrennen lassen will, auch euren Vorrat an Korn, Bier und allem, was zu genießen ist, an die Armen austeilen und darmessen[4] will. Das sei [euch] gewarnt.“ (W² X, 2030)

Überfordertes Gesundheitswesen

„Wohl wahr ist es, wo ein solch stattliches Regiment in Städten und Landen ist, daß man allgemeine Häuser und Spitäler kann halten mit Leuten, die ihrer

[4] Lies: Zuteilen oder abgeben.

warten und versorgen; dahin man aus allen Häusern alle Kranken verordnet (wie denn unsere Vorfahren freilich solches gesucht und gemeint haben mit so viel Stiften, Spitälern und Siechhäusern, daß nicht ein jeglicher Bürger in seinem Hause müßte ein Spital halten), das wäre wohl fein, löblich und christlich, da auch billig jedermann mildiglich geben und helfen sollte, besonders die Obrigkeit. – Wo aber das nicht, oder nur an wenigen Orten ist, da müssen wir fürwahr einer des andern Spitalmeister und Pfleger sein in seinen Nöten bei Verlußt der Seligkeit und Gottes Gnade; denn da stehet Gottes Wort und Gebot, 3. Mose 19,18: Liebe deinen Nächsten als dich selbst; und Matth. 7,12: Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut auch ihr denselben.“ (W² X, 2015-2016)

Der Teufel will uns verzagt und scheu machen

„So aber jemand das Grauen und Schauen vor den Kranken anstößt, der soll einen Mut nehmen und sich also stärken und trösten, daß er nicht zweifle, es sei der Teufel, der solch Scheu, Furcht und Grauen erregt im Herzen. Denn so ein bitterböser Teufel ist es, daß er nicht allein ohne Unterlaß zu töten und morden sucht, sondern seine Lust damit büßen will, daß er uns scheue, erschrecke und verzagt zum Tode mache, auf daß uns der Tod ja auf das allerbitterste werde, oder je das Leben keine Ruhe noch Frieden habe …“ (W² X, 2016)

Ein Gebet gegen den Teufel in der Krise

„Hebe dich Teufel [von mir] mit deinen Schrecken. Und weil es dich verdrießt, so will ich dir zu Trotz nur desto eher hinzugehen zu meinem kranken Nächsten, ihm zu helfen, und will dich nicht ansehen. Ich will auf zwei Stücke gegen dich pochen: Das erste ist, daß ich fürwahr weiß, daß dies Werk Gott und den Engeln wohl gefällt. Wenn ich es tue [weiß ich], daß ich in seinem Willen und rechten Gottesdienst und Gehorsam gehe. Besonders weil es dir so übel gefällt und du dich dagegensetzt, so muß es [um so mehr] Gott gefallen. […] Was sollte mich dein Schrecken denn [so sehr] bewegen, daß ich solche Freude im Himmel und Lust meines Herrn sollte hindern und dir mit deinen Teufeln in der Hölle ein Gelächter und Gespött über mich anrichten und hofieren [wollte]? Nicht also, du sollst es nicht enden[5].“ (W² X, 2017)

Christus ist unsere Stärke

„Hat Christus sein Blut für mich vergossen und sich um meinetwillen in den Tod gegeben, warum sollte ich nicht auch um seinetwillen mich in [eine] kleine Gefahr begeben und eine ohnmächtige Pestilenz nicht ansehen dürfen? Kannst

[5] Lies: Du sollst nicht das letzte Wort haben.

du[6] schrecken, so kann mein Christus stärken. Kannst du töten, so kann Christus Leben geben. Hast du Gift im Maul, Christus hat noch viel mehr Arznei." (W² X, 2017)

„Was sind alle Pestilenz und Teufel gegen Gott, der sich hier zum Wärter und Arzt verbindet und verpflichtet? Pfui dich und auch pfui dich, du leidiger Unglaube, daß du solchen reichen Trost verachtest und läßt dich von einer kleinen Drüse und ungewissen Gefahr mehr schrecken, als von solcher göttlichen, gewissen und treuen Verheißung stärken! Was würde es helfen, wenn alle Ärzte da wären und alle Welt sich um dich kümmerte, Gott aber wäre nicht da?" (W² X, 2019)

Hilfe hat Verheißung, trotz Ansteckungsgefahr

„Das andere [was uns in der Not trösten und helfen soll] ist die starke Verheißung Gottes, damit er vertröstet alle die, die sich der Dürftigen annehmen, und spricht Ps. 41,1ff.: Wohl dem, der sich des Dürftigen annimmt, den wird der Herr erretten zu böser Zeit. Der Herr wird ihn bewahren und beim Leben erhalten und ihm lassen wohlergehen auf Erden und nicht geben in seiner Feinde Willen. Der Herr wird ihn erquicken auf dem Bette seines Wehetages. Sein ganzes Lager wandelst du in seiner Krankheit [zur Besserung]. […] = Es beweist auch die Erfahrung, daß die, so solchen Kranken dienen mit Liebe, Andacht und Ernst, daß sie gemeiniglich behütet werden. Und ob sie gleich auch vergiftet werden, daß es ihnen dennoch nicht schadet, gleichwie hier der Psalm sagt: Sein ganzes Lager wandelst du in seiner Krankheit, das ist, du machst ihm aus dem Siechbette und Krankenlager ein gesundes Lager." (W² X, 2018)

Gottesdienst ist Nächstendienst

„Das weiß ich aber wohl, wenn Christus selbst oder seine Mutter jetzt etwa krank läge, da wäre ein jeglicher so andächtig, daß er gern Diener und Helfer sein wollte. Da wollte ein jeglicher kühn und keck sein. Niemand wollte fliehen, sondern alle herzulaufen und hören doch nicht, daß er selbst spricht: Was ihr den Geringsten tut, das tut ihr mir selbst. Und da er vom ersten Gebot sagt, spricht er: Das andere Gebot ist dem gleich. Da hörst du, daß der Liebe Gebot zum Nächsten gleich sei dem ersten Gebot, der Liebe zu Gott, und was du deinem nächsten tust oder läßt, soll heißen soviel, als Gott selber getan und gelassen." (W² X, 2020)

---

[6] Gemeint ist der Teufel!

Dummkühnheit und Versäumnis

„Wiederum sündigen etliche allzusehr auf der rechten Seite [gegenüber denen, die aus Angst schändlich fliehen] und sind allzu vermessen und keck, also, daß sie Gott versuchen und lassen alles anstehen, damit sie dem Sterben oder der Pestilenz wehren sollten, verachten Arznei zu nehmen und meiden nicht Stätte und Personen, so die Pestilenz gehabt und aufgekommen sind. Sie zechen und spielen mit ihnen, wollen damit ihre Freudigkeit beweisen und sagen: Es sei Gottes Strafe, wolle er sie behüten, so würde er es wohl tun ohne alle Arznei und unsern Fleiß. [Aber] solches heißt nicht Gott vertrauen, sondern Gott versuchen. Denn Gott hat die Arznei geschaffen und die Vernunft gegeben, dem Leib vorzustehen und sein zu pflegen, daß er gesund sei und lebe. […] Zudem ist das noch greulicher, daß ein solcher, so seinen Leib also verwahrlost und die Pestilenz nicht wehren hilft, so viel er kann, möchte damit auch viele andere beschmeißen und vergiften, welche sonst wohl lebendig geblieben, wo er seines Lebens, wie er schuldig ist, gewartet hätte, und würde also auch schuldig seines Nächsten Todes und vielmals vor Gott ein Mörder.“ (W² X, 2021)

Meide die Gefahr andere anzustecken

„Denke also: Wohlan, der Feind hat uns durch Gottes Verhängnis Gift und tödliches Geschmeiß hereingeschickt, so will ich bitten zu Gott, daß er uns gnädig sei und wehre. Danach will ich auch räuchern, die Luft helfen fegen[7], Arznei geben und nehmen, meiden Stätte und Personen, da man meiner nicht bedarf, auf daß ich nicht selbst verwahrlose und dazu durch mich vielleicht viele andere vergiften und anzünden möchte und ihnen durch meine Nachlässigkeit Ursache des Todes sei.“ (W² X, 2022)

Was tun nach der Gesundung?

„Wiederum, der die Pestilenz gehabt und zu Kräften kommt, soll auch selbst die Leute meiden und nicht wollen bei sich leiden ohne Not. […] So er aus der Not gekommen ist, soll er sich auch wiederum gegen die andern halten, daß niemand um seinetwillen in Gefährlichkeit komme ohne Not und Ursache gebe einem andern zum Tode: Denn wer Gefährlichkeit liebt – spricht der Weise Mann Sir. 3,27 – der wird darin verderben.“ (W² X, 2022)

Eine Todsünde: heimlich halten

„Über dies sind etliche noch ärger, welche so die Pestilenz heimlich haben, unter die Leute ausgehen und haben solchen Glauben, wo sie andere Leute können

---

[7] Räume und Häuser auszuräuchern und zu lüften galt in der Pestzeit als ein wirksames Mittel, der Pest zu begegnen.

damit beschmeißen und vergiften, so würden sie derselben los und gesund, gehen also in solchem Namen, beide, auf Gassen und in Häuser, daß sie die Pestilenz wollen andern oder ihren Kindern und Gesinde an den Hals hängen und sich damit erretten. Und ich will wohl glauben, daß der Teufel selbst solches tue und das Rädlein antreibt, daß es also gehe und geschehe." (W² X, 2023)

Abstand halten ist Bürgerpflicht

„Hat nun Gott selbst im Alten Testament, 3. Mose 13 und 14 befohlen, die Aussätzigen aus der Gemeinde zu tun und außen vor der Stadt zu wohnen, um das Geschmeiß zu vermeiden, so sollen wir ja viel mehr also tun in diesem gefährlichen Geschmeiß: daß, so sie [die Krankheit; Verf.] jemand kriegt, [er] sich alsbald von den Leuten tue oder tun lasse und flugs mit Arznei Hilfe gesucht […], auf daß also das Gift gedämpft werde nicht allein der Einen Person, sondern der ganzen Gemeinde zu gut…" (W² X, 2023-2024)

Versorgung und Vorsorge im Haus

„Es ist hier [Wittenberg 1535; Verf.] eine wunderliche Einsamkeit in der Stadt. Aber wir sind, Gott sei Dank, gesund und leben ganz bequem, nur daß durchaus kein Bier in der Stadt ist.[8] Selig ist mein Leib, der noch ein weniges im Keller hat. Sicherlich leiden die Bürger durch den Mangel an Getränk. Was würde geschehen sein, wenn die Schule [Theologiestudenten; Verf.] hiergeblieben wäre? Alles, was an neuem Bier gebraut wird, wird noch fast heiß von den glühenden Kohlen selbst ausgetrunken, so daß alle, die es nur irgend können, mit Gewalt zum Brauen gezwungen werden." (W² XXIb, 1989)

Der Krankheit „wehre, nicht mehre" heißt es an einer Stelle in Luthers Hauptschrift. Das ist wohl gerade auch das Motto in unserer Krise. Es ist freilich zu befürchten, dass der schnöde Mammon die Welt mehr regiert als die Vernunft. Denn diese würde auch gebieten, Gottesdienste zuzulassen, in denen Abstand und Hygiene gewahrt bleiben, wenn Supermärkte – die Kathedralen der Gegenwart – auch öffnen dürfen.

---

[8] Bier war ein schwaches Bier, das in jedem Fall dem bracken und oft verschmutzen oder gar verseuchten Wasser aus den Brunnen oder Gewässern vorgezogen wurde und daher fast in jedem Haus selbst gebraut wurde.

Theologische Fach- und Fremdwörter

Alexandriner = Versmaß, sechshebiger Reimvers – **Bucolica** = Hirtengedicht – **cherubinisch** = wie ein Cherub (Mehrzahl: Cherubim), engelgleiche Wesen, die die Heiligkeit und Macht Gottes anzeigen (vgl. 1. Mose 3,24) – **chillen** = Slangausdruck für children, Kinder – **diffamieren** = verleumden – **Enthusiasten** = überschwänglich, schwärmerisch, vermeintlich vom Geist ergriffene Personen – **enthusiastisch** = überschwänglich, vermeintlich vom Geist bewegte Frömmigkeit – **Eremit** = aus religiösen Gründen zurückgezogen lebender Einsiedler – **Esoterik** = innere, verborgene und geheime Lehre – **franziskanische Minderbrüder** = Mönchsorden, der sich an Franziskus von Assisi orientiert – **Hofmedicus** = königlicher Hofarzt – **humanistisch** = im Sinne des Humanismus, der Wiederentdeckung der antiken Kultur – **Intuition** = Eingebung – **Imprimatur** = bischöfliche Druckerlaubnis – **Konfessionen des Augustin** = autobiographische Betrachtungen des Kirchenvaters Augustinus – **Konklusion** = Schlussfolgerung – **Konversion** = Übertritt zu einer anderen Glaubensgemeinschaft – **Krypta** = unter dem Chorraum der Kirche gelegenes (Grab-)Gewölbe – **Laudamus** = wir loben – **liturgisch** = den Gottesdienst betreffend – **Loci** = allgemeine Grundbegriffe – **Lyrik** = literarische Gattung, poetische Versform – **melanchthonisch** = auf die Lehre von Philipp Melanchthon bezogen – **Metaphorik** = bildhaft übertragener, sprachlicher Ausdruck – **Monstranz** = Behältnis, in dem die Hostie zur Anbetung vorgezeigt wird – **mystische Lehre, Mystik** = Form der Frömmigkeit, die eine innere Verbundenheit mit Gott sucht – **Necessität** = Notwendigkeit – **necesse** = nötig, notwendig – **Ordination** = Einsetzung in das Pfarramt, Weihe – **Orthodoxie** = Rechtgläubigkeit – **paradoxal** = Adjektiv zu Paradox, eine Aussage, die der normalen Erwartung zuwiderläuft – **Paradoxien =** Mehrzahl von Paradox – **Polemik** = scharfer Angriff im Rahmen einer Auseinandersetzung – **Quietismus** = Sonderform der christlichen Mystik – **rationalistisch** = auf die Vernunft bezogen – **resolution** = Bestimmtheit, entschlossen – **Sermon** = Predigt – **seraphisch** = engelgleich – **simul iustus et peccator** = zugleich Gerechter und Sünder – **uti** = wie

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

Dr. Christian Herrmann	Seestraße 60, 71229 Leonberg
Prof. em. Dr. Christian Möller	Theol. Seminar Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg

So ist das Bekenntnis, an dem die Kirche als lutherisch erkannt wird, das in sämtlichen Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche einhellig bezeugte Verständnis der Heiligen Schrift.

Hermann Sasse

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

W. Rominger: „Lass es gelingen, Gott“
A. Grünhagen: Fromm und lutherisch – und was heißt das für Pfarrer?
J. Junker: Gesangbücher aus der Geschichte der SELK
G. Kelter: Hausbesuche – Ein Dienst zwischen lästiger Fleißarbeit und Kernaufgabe des Seelsorgers

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 Johann 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: € 30.– ($ 35.–), Studenten € 15.– ($ 20.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 8.–
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

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2020 ISSN 0949-880X 25. Jahrgang

Aufsätze:

W. Rominger:	„Lass es gelingen, Gott“	207
G. Kelter:	Die communio sub una specie – Alternative in Seuchenzeiten?	221
J. Junker:	Gesangbücher aus der Geschichte der SELK Das Cromesche Gesangbuch (1)	242



Inhalt

Aufsätze:

W. Rominger: „Lass es gelingen, Gott“ 207

G. Kelter: Die communio sub una specie – Alternative in Seuchenzeiten? 221

J. Junker: Gesangbücher aus der Geschichte der SELK Das Cromesche Gesangbuch (1) 242

Umschau:

A. Streltsov: Die COVID-19-Pandemie und die Digitalisierung der Kirche 254

J. Junker: Ein unmögliches Abendmahlslied!? 260

Nachrufe:

Propst i.R. Christoph Horwitz 264

Pfarrer Dr. Theol. Anssi Simojoki 265

Zum Titelbild

Die zeitgenössische Darstellung auf der Titelseite zeigt Felix Mendelssohn Bartholdy (1809-1847) als Kind mit Dirigentenstab im musizierenden Familienzirkel. Die Karriere des mit 38 Jahren gestorbenen „Wunderkindes“ begann schon recht früh. Der aus einer jüdischen Familie stammende Künstler, dessen Mutter zum Christentum konvertierte, als Felix noch ein Kind war, hat nicht nur als Pianist, Organist, Komponist und Dirigent im kulturellen Bereich in Deutschland und England hohe Ehrungen erworben, sondern hat auch der Kirche unvergessliche Kompositionen, darunter auch Oratorien, hinterlassen. Sein romantischer Musikstil hat nicht zu allen Zeiten die Menschen begeistert. Es ist aber auch sein Verdienst, dass er das Werk Johann Sebastian Bachs (1685-1750), darunter auch die Matthäuspassion, wiederentdeckte und der Vergessenheit entriss. Wegen seiner jüdischen Herkunft und einem fast unanständigen Verriss durch Richard Wagner (1813-1883) wurde er bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts geächtet. Heute gehört er wieder zu den geachteten Komponisten in Kirche und Welt. *J.J.*

Quelle: Picture-Alliance akg-Images in: Deutsches Ärzteblatt|PP|Heft 4|April 2009

Walter Rominger:

„Lass es gelingen, Gott“

Gedanken eines musikbegeisterten Musik-„Laien“ zum Musikgenie Felix Mendelssohn

(A) Annäherung eines Musik-„Laien“ an das Genie Felix Mendelssohn

Wenn ich im Auto unterwegs bin, so nutze ich diese Gelegenheit, da ich ansonsten wenig Zeit dazu finde, mir im Autoradio klassische Musik im weiteren Sinne anzuhören. Ich freue mich jedesmal, wenn Musik von Felix Mendelssohn gesendet wird, und bei dem vielen, was es an klassischer Musik im weiteren Sinne gibt, kommt Mendelssohns Musik nicht selten. Ich gebe gerne zu: Ich bin begeistert von dem Genie Mendelssohn. Seine „Reformationssymphonie“, die 5. seiner sechs Symphonien, die er zur 300. Wiederkehr des Bekenntnisses von Augsburg (25. Juni 1530) schrieb, mit ihrem meinem Empfinden nach wunderschönen 4. Satz, einer Variation des Chorals „Ein feste Burg ist unser Gott“, der aber von manchen als zu bombastisch eingestuft wird, gehört zu meinen Lieblingssymphonien. Vor nicht allzu langer Zeit hörte ich Mendelssohns Oratorium „Paulus“, ein für einen in den ersten Mannesjahren stehenden Musiker, so jedenfalls mein Eindruck, reifes Werk, in der bekannten romanischen Klosterkirche in Alpirsbach im mittleren Schwarzwald. Kurze Ausschnitte seines zehn Jahre später (1846) entstandenen Oratoriums „Elias“, das gegenüber „Paulus“ einen Fortschritt anzeigt, habe ich auch schon live gehört.

Ich gestehe gerne meine Vorliebe für Mendelssohn ein. Ich komme nicht mehr los von ihm, sei‘s nun als Musiker oder sonst von seiner Person, obschon dies bei ihm, dem unermüdlich in allen Bereichen der Musik Schaffenden, nicht zu trennen ist. Meine Gedanken zu Mendelssohn verstehen sich denn auch als ein Aufsatz eines Musik-„Laien“, damit als eine laienhafte Würdigung des überragenden Genies. Deshalb mag er in manchem emotional erscheinen. Aber es ist doch auch keine Frage, Musik wirkt emotional. Es gibt keine Gattung der Kunst, die den Menschen so emotional anspricht, wie gerade Musik, was auch Theodor Wiesengrund Adorno, der umfassend gebildete linksintellektuelle Frankfurter Kulturrevolutionär, feststellte, und der meinte, mit ihrer Hilfe politische Ideen durchsetzen zu können, was zwar eine „Zweckentfremdung“ der Kunst Musik ist, aber von herrschenden Regimen schon angewandt wurde. Doch darin will ich mich nicht verlieren. Jedenfalls, wenn Musik emotional anspricht, erscheint es gerechtfertigt, nicht vollkommen wissenschaftliche Distanz und Kühle bei der Beschäftigung mit Felix Mendelssohn walten zu lassen.

(B) Die Vorfahren

Felix Mendelssohn war der Enkel des Berliner Philosophen Moses Mendelssohn, der ein Freund Lessings war. Sein Vater war Abraham Mendelssohn; seine Mutter Lea geb. Salomon war die Tochter eines Berliner Bankiers. Sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits lässt sich die Familie bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen.

Felix' Eltern gehörten zur assimilierten deutsch-jüdischen Aristokratie. Hatte der Großvater Moses Mendelssohn noch Aufklärung und traditionelles Judentum miteinander verbinden können, so brach dies bei vieren seiner sechs Kinder auseinander. Denn diese konvertierten im Laufe ihres Lebens zum Katholizismus oder Protestantismus. Abraham Mendelssohn (1776–1835), der Vater Felix', blieb zunächst Jude. Er ließ sich, nachdem er einige Jahre in Paris für ein Handelshaus gearbeitet hatte, in Hamburg als Partner seines Bruders Joseph (1770–1848) im Bankhaus Gebrüder Mendelssohn nieder. Der Ehe mit Lea Salomon (1777–1842) entstammen vier Kinder: Fanny Caecilie („Zippora", 1805–1847), Jakob Ludwig Felix (1809–1847), Rebekka (1813–1858) und Paul (1813–1874). Die Namen der ersten drei Kinder, die in Hamburg geboren wurden, sind eine charakteristische Mischung von deutschen und jüdischen Elementen. Der Name des vierten Kindes, Paul, das in Berlin geboren wurde, zeigt deutlich die Hinwendung zum Protestantismus. Jedoch war Abraham Mendelssohn Deist, konnte aber die protestantische Erziehung seiner Kinder und den eigenen Übertritt zum Christentum als Kompromiss annehmen.

Für Felix hatte der väterliche Entschluss weitreichende Konsequenzen. Denn er ging nicht den Weg des Deismus wie Abraham Mendelssohn, sondern den des gläubigen evangelischen Christen, der sich deutlich in seinem musikalischen Werk zeigt.

(C) Kinder- und Jugendjahre

Alle vier Kinder der Eheleute Mendelssohn waren sehr musikalisch. Neben Felix trifft dies vor allem für seine ältere, von ihm sehr geschätzte Schwester Fanny zu, die ihm später eine ganz enge Vertraute in Musikangelegenheiten und eine strenge Kritikerin war. Etliche Liedvertonungen und Klavierstücke liegen von ihr vor und ein lange verschollenes Oratorium. Ihr früher Tod führte allem Anschein nach zusammen mit anderen Umständen auch seinen frühen Tod herbei.

Die streng patriarchalische Erziehung ließ den vier Kindern wenig Zeit zur Muße. Obwohl die Familie wohlhabend war, war Müßiggang streng verpönt. In Felix' Leben war das ständige Arbeiten allem Anschein nach internalisiert; er kam nie davon los, was evtl. auch mit zu seinem frühen Tod beigetragen hat.

Die väterliche Autorität wurde von Felix nie bestritten. Der Erwachsene erinnert sich wenig nach dem Tod des Vaters († 19. November 1835) in großer

Achtung an diesen: „Er war nicht nur mein Vater, sondern auch mein Lehrer in Kunst und Leben“ (Brief an Bauer, 9. Dezember 1835). Dem Deismus des Vaters ist der Sohn nicht gefolgt. Doch im Gegensatz zu seinen drei Geschwistern, die ihr Judentum in jeder Hinsicht verleugneten und sogar darüber spotteten, war sich Felix, der 1816 getauft wurde, seiner jüdischen Herkunft stets bewusst. Früh erhielt er Klavierunterricht. Den ersten von seiner Mutter. Diese, wie die ganze Familie, war, was zu der Zeit nicht üblich war, eine begeisterte Bachanhängerin. Öffentliche Schulen besuchte keines der vier Kinder. Alle erhielten Privatunterricht. Auf diesen mangelnden Kontakt zu Gleichaltrigen mag Felix‘ Zurückhaltung und Empfindlichkeit, die sich immer wieder bemerkbar machten, zurückzuführen sein.

Nicht allein in der Familie Mendelssohn war Bachs Musik geschätzt. Karl Friedrich Zelter, der Gründer und Leiter der Berliner Singakademie, hat Felix Mendelssohn in diese Richtung, die für sein ganzes Leben, vor allem für sein musikalisches Schaffen, bestimmend sein sollte, beeinflusst. Felix sang ab seinem 11. Lebensjahr regelmäßig in der Berliner Singakademie mit, ebenso seine Schwester Fanny.

Aus der Zeit, als Mendelssohn begann an der Berliner Singakademie mitzusingen, stammen auch seine ersten ernsthaften Kompositionsversuche (von 1819). Bereits in diesen jungen Jahren drängt es ihn zu Werken „in gloriam Dei“. Überschriften wie „L. e. g. G.“ (Lass es gelingen, Gott) oder „H. d. m.“ (Hilf du mir) zeigen dies an. Diese Anrufungen Gottes sind für Mendelssohn charakteristisch und wiederholen sich in den meisten seiner Handschriften.

(D) Die Jahre in der Berliner Singakademie bis zur Aufführung von Bachs Matthäuspassion

Durch seinen „Lehrer“ Zelter erhielt Mendelssohn Kontakt zu zwei Personen, die für ihn wichtig werden sollten: zu dem romantischen Musiker Carl Maria von Weber und zu Johann Wolfgang von Goethe. Goethe hat den jungen Mendelssohn sehr geschätzt.

Im gut situierten Elternhaus waren Sonntagsmusiken eingerichtet. Zu den Zuhörern zählten neben Zelter auch Wilhelm von Humboldt und Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Und auch ansonsten verkehrten illustre Gäste im Elternhaus: Friedrich Schleiermacher, die Brüder Schlegel, der Musiker Frederic Chopin und Bettina von Arnim. Zu diesen Sonntagsmusiken hat Mendelssohn, noch fast ein Kind, kleine Stücke geschrieben. Diese Sonntagsmusiken waren nicht kurzlebig. Später führte sie Fanny weiter, die mit Wilhelm Hensel, einem damals bekannten Berliner Kunstmaler, verheiratet war. Ihr Mann unterstützte dies, und es mutet geradezu tragisch an, dass sie bei einer Sonntagsmusik einen Schlaganfall erlitt und daran verstarb.

Die Familie Mendelssohn hatte inzwischen ein eigenes, großzügiges Haus mit Garten, Leipziger Straße 3, erworben. Erst 1825, Felix war zwar erst 16 Jahre alt, hatte aber doch bereits mehrfach seine musikalische Genialität gezeigt, nahm sein Vater seinen Wunsch ernst, Musiker zu werden. Das war nicht allein sein Wunsch, sondern noch mehr der seines Mentors Zelter. Der junge Mendelssohn hatte ein treffliches Gespür für die Musik und ein unbestechliches Urteilsvermögen.

In diesen Jahren entstanden im parkartigen Garten der Mendelssohns seine ersten Meisterwerke, die bis heute aufgeführt werden, sein Streichoktett op. 20 und seine Ouvertüre zum Sommernachtstraum. Diese Ouvertüre ist als ein Ergebnis der in gebildeten Kreisen herrschenden Begeisterung für Schlegels und Tiecks Übersetzung von Shakespeares Sommernachtstraum zu werten.

Der jugendliche Mendelssohn hatte zu einem eigenen Stil gefunden. Musikalisch war er nicht mehr von Carl Maria von Weber u. a. abhängig. Das jugendliche Genie war nicht mehr zu übersehen.

In der zweiten Jahreshälfte 1827 widmete sich Mendelssohn vor allem dem Studium der Werke Bachs. Der große Leipziger Thomaskantor war längst in Vergessenheit geraten. Er war außer Mode gekommen und andere, z. B. Rossini, waren bevorzugt. Das gedruckte und selbst handschriftliche Notenmaterial Bachs war spärlich vorhanden. Selbst Zelter, ein großer Anhänger Bachs, und der Schweizer Hans Georg Nägeli (1773–1836), ein Vielbegabter, ein glühender Verehrer Bachs und Vorkämpfer für dessen Musik, schätzten die Chancen für eine weitgehende Wiederbelebung Bachs recht gering ein. Doch Mendelssohn hielt daran fest, die Matthäuspassion Bachs, auf die er gestoßen war, aufzuführen, bedurfte dazu aber der Zustimmung und Mitarbeit Zelters, wenn er sie vom Chor der Singakademie, die damals etwa 300 Stimmen zählte, aufführen lassen wollte. Zelter sträubte sich zunächst dagegen, da er weder die Singakademie noch das Publikum dem gewachsen hielt. Doch vor allem Mendelssohns Freund Eduard Devrient „bearbeitete“ Zelter so lange, bis dieser schließlich seine Zustimmung zur Aufführung gab. Angesichts dessen rief der gerade 20-jährige Mendelssohn aus: „Dass es ein Komödiant und ein Judenjunge sein müssen, die den Leuten die größte christliche Musik wiederbringen!“ Am 11. März 1829 führte der 20-jährige Mendelssohn Bachs Matthäuspassion auf, die seit dem Tode Bachs nicht mehr aufgeführt worden war. Zwei weitere, eine am Geburtstag Bachs (21. März), folgten. Mendelssohn hatte leichte Bearbeitungen vorgenommen. Der Andrang des Publikums war gewaltig. Aber ohne den beständigen Einsatz Mendelssohns für Bach wäre es eine „Eintagsfliege“ geblieben und hätte nicht die Bachrenaissance, die mit Ausnahme der nationalsozialistischen Zeit immer anerkannt blieb, eingeleitet.

(E) Jahre der Wanderschaft

Dies mag missverständlich klingen. Denn Mendelssohns Leben war eigentlich eine ständige Wanderschaft. Wie oft war er doch unterwegs. Zehnmal reiste er allein nach England, mehrere Male zum Niederrheinmusikfest nach Düsseldorf. Er hatte in Leipzig und Berlin zu tun und in Frankfurt. In diesem Abschnitt sollen jedoch die drei Jahre betrachtet werden, die sich der Aufführung der Matthäuspassion Bachs anschlossen und die den jungen Mendelssohn durch West- und Südeuropa führten.

Die phänomenale Aufführung der Matthäuspassion hatte Abraham Mendelssohn nun endgültig davon überzeugt, dass Musik das sei, womit sein Sohn Felix seinen Lebensunterhalt bestreiten solle. Diese Ansicht wurde von Zelter unterstützt. Aber dann solle er dieses „Geschäft“ auch sehr gut lernen. Deshalb soll er, so Abraham Mendelssohn, in drei Jahren sich mit der internationalen Musikwelt bekannt machen. Im April 1829 begann Mendelssohn mit seiner musikalischen Bildungsreise in England. Und zu England hatte er immer ein besonders inniges Verhältnis. Neben Georg Friedrich Händel, der viele Jahre in England lebte, hat Mendelssohns Musik, der als Dirigent und Komponist England zehn Mal bereiste, die ganze englische Musik des 19. Jahrhunderts beeinflusst.

Ein Ausflug nach Schottland wirkte musikalisch für Mendelssohn nachhaltig. Beim Anblick der Kapelle Maria Stuarts im Schottischen Hochland erhielt er die Inspiration zu seiner „Schottischen Symphonie“. Bei einem Ausflug nach den Hebriden fiel ihm das Hauptthema seiner Ouvertüre „Die Hebriden“ ein. Der ursprüngliche Titel sollte „Die einsame Insel“ sein. „Die Hebriden“ werden allgemein als recht gelungen eingeschätzt, und selbst Richard Wagner, der aufgrund seiner antisemitischen Äußerungen mit zu Mendelssohns Verfemung beitrug, die dann im Dritten Reich ihren Höhepunkt fand, hat gerade diese Ouvertüre hoch gelobt. Dazu entstanden während seines Englandaufenthalts noch Skizzen zur „Reformationssymphonie“ (5. Symphonie). Diese sollte Mendelssohns Beitrag zur 300-Jahr-Feier des Augsburgischen Bekenntnisses (25. Juni 1530) sein. Ihren Titel hat sie wegen ihres letzten Satzes, einer symphonischen Phantasie über den Choral „Ein feste Burg“. So manchem erscheint dieser 4. Satz als zu bombastisch.

In London zog sich Felix eine Beinverletzung zu und konnte einige Zeit nicht gehen. Dies hielt ihn davon ab, bei der Hochzeit seiner geliebten Schwester Fanny mit dem damals bekannten Berliner Kunstmaler Wilhelm Hensel dabeisein zu können. Keine zwei Jahrzehnte später hat Wilhelm Hensel, selbst verwitwet, seinen Schwager Felix Mendelssohn auf dem Totenbett gezeichnet.

Die nicht eingeplante Verletzungspause nutzte er für das Liederspiel „Die Heimkehr aus der Fremde“, was ein Geschenk zur Silberhochzeit seiner Eltern sein sollte. Im Dezember 1829 kehrte Mendelssohn nach einem fast ein Dreivierteljahr dauernden Englandaufenthalt nach Berlin zurück und vollendete auch schon bald seine „Reformationssymphonie“.

Vom Mai 1830 bis zum Juli 1832 befand sich Mendelssohn auf einer ausgedehnten musikalischen Pilger- und Erkundungsfahrt, die ihn durch folgende europäische Städte führte: Leipzig – Weimar – München – Linz – Wien – Graz – Venedig – Florenz – Rom – Neapel – Rom – Genua – Mailand – an den Lago Maggiore – den Simplon – nach Chamonix – Genf – Interlaken – Luzern – St. Gallen – Augsburg – München – Stuttgart – Frankfurt/Main – Düsseldorf – Paris – London – Berlin. In Wien fand er das Musikleben des „liederlichen Nests" seicht, die Oper italienisiert, die Musik Bachs war so gut wie unbekannt. Auch in Italien fand er das Musikleben der einstmals großen Vergangenheit gegenüber unwürdig. In Rom traf er Hector Berlioz, den er als Menschen schätzte, nicht jedoch dessen Musik. Berlioz hingegen erkannte in Mendelssohn den geistvollen Menschen sowie den genialen Künstler. In Italien interessierten ihn mehr die bildende Kunst und die Naturschönheiten.

Im Dezember 1831 kam Mendelssohn in Paris an, wo er nahezu ein halbes Jahr verweilte. Dabei kam er mit den damals gefeierten Größen der Musik zusammen, viel mit Chopin und Liszt, weniger mit Rossini und Meyerbeer. In Paris fand seine Musik keine Zustimmung. Die Ouvertüre zum Sommernachtstraum wurde ein Misserfolg, seine „Reformationssymphonie" kam mit der Begründung „zu gelehrt" erst gar nicht zur Aufführung.

Für diesen Misserfolg wurde er in London völlig entschädigt. Er führte sein neues Klavierkonzert und die Hebridenouvertüre auf. Doch während seines Englandaufenthalts traf ihn ein schwerer Schlag. Sein väterlicher Freund Zelter war am 15. Mai 1832 Goethe buchstäblich nachgestorben. Wie sehr ihn der Tod des alten Zelter berührte, geht aus einem Brief an seinen Vater hervor: „An dem Tage, an welchem ich die Nachricht von Zelters Tod empfing, glaubte ich, ich würde sehr krank davon werden – habe mich auch die ganze vorige Woche nicht erholen können."

Nach Zelters Tod meinten Eltern und Freunde Mendelssohns, dieser sollte dessen Nachfolger werden. Aber er wurde es dann doch nicht. Man wollte zum einen ein ausgesprochenes christliches Institut nicht einem „Judenjungen" anvertrauen, wiewohl doch gerade dies recht sonderbar anmutet, da Mendelssohn überzeugter Christ war. Zum andern galt Mendelssohn als zu jung. Zelter war gut 70-jährig verstorben; Mendelssohns „Rivale" Rugenhagen war fünfzigjährig. Mendelssohn übernahm also nicht die Singakademie in Berlin. Diese verlor in den Folgejahren dann auch an Bedeutung und das Musikleben Berlins sank in die Mittelmäßigkeit.

(F) Der Aufstieg zum Genie

Inzwischen war man in Leipzig und Düsseldorf auf den aufstrebenden Mendelssohn aufmerksam geworden. So wird der 24-Jährige 1833 aufgefordert, das bevorstehende Niederrhein-Musikfest in Düsseldorf zu leiten. In den folgen-

den Jahren hat der begabte Musiker immer wieder in Düsseldorf gewirkt. Sein Oratorium „Paulus“ hat seine Uraufführung in Düsseldorf erlebt. Doch dauerhaft war die Stellung Mendelssohns in Düsseldorf nicht. Schnell überwirft er sich, mit bedingt durch seine ihm von Kindheit anhaftende Empfindlichkeit, mit dem Düsseldorfer Musikdirektor Immermann und gibt seine Stellung am Theater auf. Sein Vater Abraham ist der Ansicht, Felix sei im Unrecht. Am 22. November 1834 schreibt er ihm: „Das Ideal der Tugend hat der am wenigsten erreicht, der es am unerbittlichsten von andern fordert ... nun hast Du Dich unleugbar bis jetzt noch nicht von einer gewissen Schroffheit und Heftigkeit, von einem raschen Eingreifen und ebenso raschen Loslassen trennen können ... Du gibst Dir dadurch unleugbar den Anschein von Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit.“

Doch hatte das Zerwürfnis mit Immermann für die musikalische Nachwelt einen ungeheuren Vorteil. Denn Mendelssohn bemühte sich ernsthaft um die Verbesserung der Kirchenmusik. Man kann ja durchaus darüber spekulieren, was wohl aus dem „Kirchenmusiker“ Mendelssohn geworden wäre, wenn es nicht diese Auseinandersetzung in Düsseldorf gegeben hätte. Jedenfalls hätte Mendelssohn die Kirchenmusik nicht, oder zumindest bei weitem nicht in dem Maße, wie er sie betrieb, betreiben können, er hätte nicht den Bekanntheitsgrad als Musiker, wie er ihn heute hat. Wir dürfen nicht übersehen: Ein großer Teil dessen, was von seiner Musik aufgeführt wird, ist Kirchenmusik. Die Verbindung zu Düsseldorf war damit auch nicht gänzlich gekappt, führte der geniale Künstler doch nur wenige Jahre später im Alter von etwa 25 Jahren sein erstes Oratorium „Paulus“ in Düsseldorf (1830) auf. Auf den „Kirchenmusiker“ Mendelssohn wird gesondert eingegangen.

Bereits im Januar 1835 gab es Pläne, Mendelssohn zum ständigen Musikdirektor des Leipziger Gewandhauses zu ernennen. Aber aus ehrenwertem Grunde, der auch die Charakterstärke des Meisters zeigt, lehnte er ab: Er wollte nicht „eine Stellung ... bekleiden, von der ich einen Vorgänger verdrängen müsse; erstlich halte ich‘s für unrecht und dann geschieht auch wohl der Musik ... immer nur Schaden“ (Brief vom 26. Januar 1835 an Schleinitz). Erst nachdem die Schwierigkeiten auf eine bessere Art gelöst werden konnten, entschloss sich Mendelssohn, dem Ruf zu folgen.

(G) Der universal begabte Musiker und unermüdlich Schaffende

Unter Mendelssohns Leitung (ab 1835) nahmen die Leipziger Gewandhauskonzerte einen großen Aufschwung. Im 19. Jahrhundert wurde Leipzig der „Vorposten der deutschen Musik“. Mendelssohn verfolgte auch die Absicht, die damals wenig bekannten Werke Bachs und Händels vor dem deutschen Publikum wieder und wieder aufzuführen. Er war der erste Dirigent Deutschlands, der

mehr Bach aufführte als die damals beliebten Tagesgrößen, wie z. B. Rossini. Seine Bemühungen wurden anerkannt und die Leipziger Universität verlieh dem 27-Jährigen 1836 die Würde des Dr. phil. h. c. Durch Mendelssohns Ruhm mehrte sich auch das Prestige des Leipziger Gewandhausorchesters.

Der nach oben strebende und unermüdlich Schaffende hatte aber einen schweren Schlag – er empfand ihn als den schwersten in seinem bisherigen Leben – hinzunehmen. Sein bereits seit Jahren kränkelnder Vater Abraham starb plötzlich, wie bereits der Großvater Moses, an einem Schlaganfall. Felix hatte bereits seit einigen Jahren an seinem Oratorium „Paulus" gearbeitet und wollte es noch zu Lebzeiten seines Vaters vollenden. Dazu kam es nicht mehr, und die Uraufführung fand denn auch ein halbes Jahr nach des Vaters Tod statt. Dieser stürzte ihn in schwere Depressionen, von denen er sich nur langsam und unter ständigen Rückfällen erholte. Die entscheidende Wende zum Besseren kam erst, als er Cecile Jeanrenaud, die aus einer alten Schweizer Hugenottenfamilie stammte, in Frankfurt kennenlernte. Sie gehörte zum Frankfurter Patriziat, war bildschön, sehr fromm und auch elegant, gut belesen und konventionell, aber nach Mendelssohns eigenen Ausführungen wenig musikalisch. Die am 28. März 1837 geschlossene Ehe war konventionell und im Gegensatz zu den Liebeshändeln zeitgenössischer Musiker wie etwa Franz Liszt, Frederic Chopin, Richard Wagner und Hector Berlioz ohne Krisen. Aus der nur gut zehnjährigen Ehe, denn dann verstarb Felix (1847) und einige Jahre später auch dessen Frau Cecile (1853), gingen fünf Kinder hervor. Anschließend an die Hochzeitsreise führte Mendelssohn in Birmingham sein Oratorium „Paulus" auf, das er erstmals beim Niederrhein-Musikfest, das am 22./23. Mai 1836 in Düsseldorf stattfand, dirigiert hatte.

Außer durch eigene Musik tat sich Mendelssohn in positiver Weise dadurch hervor, dass er anderen zum Durchbruch verhalf. Von der durch ihn einsetzenden Bach-Renaissance war bereits die Rede, ebenso davon, dass er Händel (wieder) zu Gehör brachte. Doch auch für Franz Schuberts musikalischen Nachlass setzte er sich ein und brachte auf Robert Schumanns Vorschlag Schuberts große Symphonie in C-Dur zur Aufführung. Im Herbst 1845 führte Mendelssohn dann in Leipzig die 1. Symphonie, die sog. „Frühlingssymphonie", seines in Zwickau geborenen Freundes Robert Schumann auf und verhalf auch diesem zu mehr Bekanntheit. Der frühe Tod Mendelssohns verstärkte das vererbte nervliche Leiden Schumanns (eine ältere Schwester war 30-jährig daran verstorben) und diesen ereilte ein wahrhaft tragisches Sterben am 29. Juli 1856 im Alter von 46 Jahren in der Nervenheilanstalt Bonn-Endenich, wo er zwei Jahre zuvor Aufnahme fand.

1839 vertonte Mendelssohn viele Lieder für gemischten Chor. In diese Zeit fällt auch die Vollendung seiner bedeutenden liturgischen Komposition Psalm 114 „Da Israel aus Ägypten zog" und der Abschluss seines „Lobgesangs", der zweiten Symphonie, welcher vergleichbar dem Schlusssatz in Beethovens 9.

Symphonie „Freude, schöner Götterfunken“ als Höhepunkt den Choral „Nun danket alle Gott“ in sechsstimmigem Chorsatz bringt. Der „Lobgesang“ ist vielfach, nicht allein von Richard Wagner und dessen Anhängern, kritisiert worden, wurde aber von Mendelssohn selbst sehr geschätzt. Jedenfalls spricht sich darin der überzeugte evangelische Christ Mendelssohn aus.

Um 1840 konnte Mendelssohn als der bedeutendste Komponist Mitteleuropas gelten. Er verfolgte das Ziel, Deutschland zur wichtigsten Musiknation zu machen. In Berlin bemühte man sich (wieder) um ihn. Der damalige König, Friedrich Wilhelm IV., unternahm vier Versuche, Mendelssohn (wieder) an Berlin zu binden. Wirkte dieser auch zeitweise seit 1841 in Berlin und war er auch 1842 preußischer Generalmusikdirektor, so führte dies doch zu keiner allzu festen Bindung und erwies sich die ganze Episode der königlichen Intervention für Mendelssohn als eine Tragödie der Irrungen.

In der Zeit vom 1. Dezember 1842 bis zum 1. August 1843 war Mendelssohn von größeren Verpflichtungen frei. Diese Zeit nutzte er, um einen alten Plan, die Gründung eines Konservatoriums in Leipzig, voranzutreiben. Es gelang ihm bei einer Audienz mit dem sächsischen König diesen für dieses Vorhaben zu gewinnen. Am 3. April 1843 wurde das Konservatorium als „Musik-Schule“ im Gebäude des Gewandhauses eröffnet. Neben einigen anderen unterrichtete Mendelssohn selbst (Klavier, Komposition) und Robert Schumann (Klavier, Komposition).

Im August 1843 kehrte Mendelssohn, dessen Mutter inzwischen auch verstorben war, nach Berlin zurück. Die Arbeit mit dem Domchor und an der Agende verliefen nicht nach Wunsch. Doch er hat eine Reihe wertvoller Kompositionen für den Domchor geschaffen, deren Charakter zwar „geistlich“, aber nicht immer liturgisch war, da ja der Begriff des Liturgischen damals kaum erfasst war. Mendelssohn selbst hat darum gewusst, was aus einem Brief an den Prediger Bauer vom 12. Januar 1835 hervorgeht: „Eine wirkliche KM. d. h. für den ev. Gottesdienst ... scheint mir unmöglich, und zwar nicht bloß, weil ich durchaus nicht sehe, an welcher Stelle des Gottesdienstes die Musik eingreifen sollte, sondern weil ich mir überhaupt diese Stelle gar nicht denken kann ... Bis jetzt weiß ich nicht ... wie es zu machen sein sollte, daß bei uns die Musik ein integrierender Theil des Gottesdienstes, und nicht blos ein Concert werde, das mehr oder weniger zur Andacht anrege.“

Ein Aufenthalt in London kurz nach Ostern 1844 versetzte Mendelssohn in Irritation: Werke von Schubert und Bach, die er zur Aufführung brachte, erfuhren eine kühle Aufnahme. Ende November desselben Jahres verließ er das „ungastliche“ Berlin, ging nach Frankfurt und widmete sich dort vor allem der Weiterarbeit an seinem zweiten Oratorium „Elias“. Er leitete in diesem Herbst in Leipzig die Uraufführung von Robert Schumanns 1. Symphonie („Frühlingssymphonie“) und gab – ebenfalls in Leipzig – ein Konzert mit Jenny Lind, der schwedischen Nachtigall, die er für die bedeutendste Sängerin

seiner Zeit hielt. Bereits 1842 hatte er zusammen mit Meyerbeer, Liszt und Rossini den Orden „Pour le merite“, den höchsten Orden für Zivilpersonen in Preußen, erhalten. In jene Zeit fallen auch einige Begegnungen mit Richard Wagner, den er übrigens seit 1835 kannte. Die Nachrichten über ihn stammen von Richard Wagner selbst und stehen daher im Verdacht, nicht ausgewogen zu sein. Briefe Wagners an Mendelssohn sind erhalten, ebenso Mendelssohns Bemerkungen über Richard Wagners Talent und Charakter. Am 14. Februar 1846 führte Mendelssohn die Ouvertüre zum „Tannhäuser“ auf; er hatte auch den „Fliegenden Holländer“ gesehen und schätzte diese Oper höher ein. Vor allem sollten Richard Wagner und seine Schüler für die Wirkungsgeschichte Mendelssohns wichtig werden.

Mendelssohn arbeitete in allen Bereichen der Musik. Er war Schaffender und Interpret, dazu Lehrer und Organisator. Er galt als herausragender Pianist, Organist und Dirigent. Als Komponist, der fast alle Kunstgattungen pflegte, schuf er weltliche und geistliche Werke, wobei seinem Lebensende zu die geistlichen überwogen und sich auch als dauerhafter erweisen. Freilich, eine gewisse Überschneidung muss festgehalten werden. Und so ist es denn der Christ, der überzeugte Lutheraner Felix Mendelssohn, der bislang schon gestreift wurde, aber noch nicht eigens thematisiert wurde, um den es im Folgenden gehen soll.

(H) Der überzeugte evangelisch-lutherische Christ – die geistliche Musik

Schon in ganz jungen Jahren hatte Mendelssohn seine ersten kompositorischen Versuche mit den Überschriften „L. e. g. G.“ (Lass es gelingen, Gott) oder mit „H. d. m.“ (Hilf du mir) versehen. Dies behielt er bei. Es ist nicht als Ausdruck eines kindlichen Glaubens, der sich später verflüchtigt hätte, abzutun. Nein, hier zeigt Mendelssohn sein innerstes Wesen. Und die Zahl geistlicher Vertonungen nimmt zu; dazu kommt seine Arbeit beim Berliner Domchor und an der Agende. Die Bevorzugung Bachs spricht dafür. Betrachten wir also etwas genauer die letzten Lebensjahre des Musikers.

Die Aufführung seines Oratoriums „Paulus“ (erstmals beim Niederrhein-Musikfest im Mai 1836 in Düsseldorf) wurde erwähnt. Ebenso fanden seine „Reformationssymphonie“ (5. Symphonie) und sein „Lobgesang“ (2. Symphonie) Erwähnung. Es blieb nicht unerwähnt, dass er bereits seit einiger Zeit an seinem zweiten Oratorium „Elias“ arbeitete. Und es sei darauf hingewiesen, dass ein drittes, „Christus“, geplant war, jedoch über fragmentarische Anfänge nicht hinwegkam, ebenso wie seine, das sei an dieser Stelle am Rande auch erwähnt, angefangene Oper „Loreley“, deren Libretto von Emanuel Geybel stammte, von der jedoch nur das Finale des 1. Aktes, der Winzer-Chor und eine „Ave Maria“-Vertonung vorhanden sind.

Ende Mai, Anfang Juni 1846 leitete Mendelssohn noch einmal das Niederrhein-Musikfest, diesmal in Aachen. Bald darauf hörte er die Aufführung seines „Lauda Sion“ in Lüttich. Anlass dafür war ein internationaler katholischer Kongress. Mendelssohn war wohl tief im evangelisch-lutherischen Bekenntnis verwurzelt und hat dies auch nie verleugnet, aber er scheute sich nicht, sein Genie auch für andere Konfessionen einzusetzen. Er wurde, eben weil er Gewissheit des Bekenntnisses hatte, nicht eng. So ist es nicht verwunderlich, dass er versprach, die Festmusik zur Einweihung des Kölner Domes zu schreiben. Doch diese Arbeit wurde von Mendelssohn nie begonnen.

Mendelssohn kehrte nach der Uraufführung seines „Festgesangs“ (Schiller, „An die Künstler“) in Köln nach Leipzig zurück und beendete seinen „Elias“. Dessen Uraufführung war am 26. August 1846 beim Musikfest in Birmingham unter Mendelssohns Leitung und bedeutete einen außerordentlichen und internationalen Erfolg. Und noch einmal trat der preußische König an ihn heran mit der Bitte, die offizielle protestantische Liturgie zu schreiben. Mit dieser Aufgabe hatte der preußische Monarch auch Carl Loewe und Otto Nicolai betraut. Nur Teile sind daraus veröffentlicht.

Vergleicht man die Oratorien „Paulus“ und „Elias“, so stellt der zehn Jahre jüngere „Elias“ einen Fortschritt dar. Mendelssohns kompositorische Kunst ist gereift. Von tiefem religiösem Ernst ist er erfüllt, wobei dies auch für „Paulus“ gilt, in welchem Mendelssohn durch die Auswahl der Texte unterstreicht, dass er geistlich bestimmt ist. Aber im „Elias“ tritt im zweiten Teil Mendelssohns eigene melancholische Resignation seiner letzten Lebensjahre zutage. „Elias“ ist eine Verbindung von Monumentalität und echter religiöser Lyrik, ein Spitzenwerk der Gattung Oratorium. Bis heute wird es – Gott sei Dank – aufgeführt. Einen gewaltigen Einfluss nahm es auf die Entwicklung des Oratoriums als solches. Man mag sich fragen, und gerade die geistlichen Werke bieten sich dafür an, ob sich bei Mendelssohn Elemente finden, die an den deutsch-jüdischen Synagogengesang erinnern. Diese müsste er dann in seinen ersten Lebensjahren internalisiert haben. Aber wenn überhaupt, so scheint die einzig bestehende Assoziation im Oratorium „Elias“ vorzuliegen in der Theophanie „Der Herr ging vorüber“. Doch gerade diese Stelle könnte die Keimzelle des ganzen Oratoriums sein. Wenn man so will, so kann man gewisse religiös-emotionale Züge der Musik Mendelssohns aus dieser Erbschaft herleiten, muss sich aber dessen bewusst sein, damit außerhalb einer rationalen Wissenschaft zu bleiben. Doch Musik ist auch mehr als rational; sie ist stark emotional und deshalb wird der rationale Zugang nur einer unter anderen bleiben.

(I) Der früh Vollendete

Mendelssohn war, dies wurde deutlich, in allen Bereichen der Musik tätig. Sein Engagement war übergroß. Bereits in seinen Kinderjahren war er zu

großem Fleiß erzogen worden. Doch seine Unermüdlichkeit forderte ihren Tribut. Dies zeigte sich in zunehmendem Maße. Er wird reizbar und leidet vermehrt an Migräne. Er geht mit dem Gedanken um, die Dirigentenlaufbahn ganz aufzugeben, sich nach Frankfurt zurückzuziehen und sich nur noch der Komposition zu widmen.

Im März 1847 leitete er zum letzten Mal in Leipzig ein Gewandhauskonzert. Dem schloss sich noch einmal ein Aufenthalt in England an, der letzte; Mendelssohn führte sein überarbeitetes Oratorium „Elias“ auf. Nach Frankfurt zurückgekehrt, traf ihn der schwerste Schicksalsschlag seines Lebens. Seine geliebte Schwester Fanny war plötzlich an einem Schlaganfall während eines in ihrem Hause stattfindenden Sonntagskonzerts verstorben. Ohnmächtig stürzte Felix bei dieser Nachricht zu Boden. Er erholte sich wieder und begann zu arbeiten, vor allem an seinem sechsten Streichquartett, dem „Requiem für Fanny“. Aber sein Lebenswille war dahin. Am 7. Oktober 1847 schrieb er eine Vertonung des „Nachtliedes“ von Joseph von Eichendorff nieder.

Er sollte noch in Wien den „Elias“ dirigieren. Aber dazu kam es nicht mehr. Am 28. Oktober 1847 erlitt er einen Gehirnschlag, der zu einer teilweisen Lähmung führte. Ein erneuter Schlaganfall folgte am 3. November. Tags darauf, am 4. November, verstarb der begnadete Musiker. Nach einer prunkvollen Aufbahrung, die nicht in seinem Sinne war, wurde er nach Berlin überführt. An der Seite seiner geliebten Schwester Fanny wurde er im alten Dreifaltigkeitsfriedhof beerdigt. Nun darf der unermüdliche Musiker Gott in höherem Chore loben. Und die Nachgeborenen dürfen sich weiter der hoffentlich bis zu Christi Wiederkunft unsterblichen Musik des großen Meisters erfreuen. Und diese mag, vielleicht nicht einmal so wenigen, die biblische Botschaft nahebringen.

Ich gestehe gerne meinen gewiss subjektiven Eindruck zu, dass für mich die geistliche Musik Mendelssohns wie aus einer anderen Welt kommt. Und dann ist es unschwer zu erraten, wo ich diese Herkunft dann lokalisiere: in Gottes ewiger Welt.

(J) Die Wirkungsgeschichte

Von den großen Komponisten des 19. Jahrhunderts ist Mendelssohn der einzige geblieben, dessen Einschätzung in der Nachwelt eine fortwährend schwankende Kurve zwischen völliger Ablehnung und hoher Bewunderung durchlaufen hat. Über seine Stellung in der Musikgeschichte besteht bis heute kein einheitliches Urteil.

Das hat bis heute ganz unterschiedliche Gründe. Zum einen liegt es an seiner Stellung innerhalb der Musikepochen. Er stand zwischen Klassik und Hochromantik. In seiner Orchestermusik beginnt Mendelssohn als Romantiker und endet als Klassizist. Musikkenner gehen davon aus, seine Originalität

zeige sich am schönsten in den „Hebriden“, seine Formkunst in der „Italienischen“ und der „Schottischen“ Symphonie. Dass die „Reformationssymphonie“ durch ihr bombastisches Finale („Ein feste Burg“) an Wert einbüßt, vermag ich nicht nachzuempfinden.

Seine größte Bedeutung liegt in den „kirchlichen Kompositionen“. Neben seinen beiden Oratorien ist an die Orgelwerke zu erinnern. Hingegen blieb anderes fast auf seine Zeit beschränkt. Zu wenig beachtet bleiben leider seine Psalmen und Motetten und die meisten seiner Lieder, ebenso seine Streichquartette und -quintette. Aber einige seiner Lieder sind zu „Volksliedern“ geworden, sodass der dahinter stehende Komponist kaum mehr bekannt ist und deshalb nicht mehr damit in Verbindung gebracht wird, z. B.: Der Jäger, Abschied, „O Täler weit“, „Es ist bestimmt in Gottes Reich“.

Hector Berlioz begeisterte einst die „Erste Walpurgisnacht“. In Fachkreisen gilt sie als originelles Chorwerk, das weit über den meisten weltlichen Kantaten und Oratorien des 19. Jahrhunderts steht. Gerade wegen ihrer Originalität machte sie keine Schule.

Mendelssohns „Lieder ohne Worte“ sind nicht repräsentativ für das Gesamtwerk. Sie sind mehr Salonmusik. Unter der von Mendelssohn geschaffenen Bühnenmusik scheint die Musik zum Sommernachtstraum die wichtigste zu sein. Zelter hat Mendelssohn auf die großen Meister des Hochbarock, vor allem Bach und Händel, aufmerksam gemacht. Vieles von deren Stil hat er in den seinen aufgenommen. Aber er war auch ein großer Bewunderer Ludwig van Beethovens und Carl Maria von Webers. Doch spätestens mit seinem Streichoktett fand Mendelssohn seinen eigenen Stil. Er lässt sich nur schwer zuordnen. Zu seiner Zeit wurde er als Vertreter der neueren Musik angesehen. Seine Zeitgenossen Schumann, Liszt, Berlioz, Rossini und Chopin schätzten den Komponisten, Dirigenten und Organisator, was Mendelssohn in einer Person war, sehr. Für Schumann wird er zum leuchtenden, beinahe unerreichbaren Ideal.

Dass in seiner Musik viele, selbst einander entgegengesetzte, musikalische Zeitströmungen zusammenflossen, erklärt ein Stück weit die auseinandergehenden Urteile der ihm folgenden Generationen. Grundsätzlich ablehnend verhielten sich Richard Wagner und seine Schüler. Zwar kann Richard Wagner Mendelssohn in seinen Briefen hofieren, und in seinem Bericht über die Dresdner Aufführung des „Paulus“ preist er dieses als großes Meisterwerk. Doch der zu Mendelssohns Lebzeiten diesen noch bewundernde Richard Wagner fördert 1850 mit seiner Schrift „Das Judentum in der Musik“ eine ungute Entwicklung. Er erkennt die hohen Gaben und die sittliche Größe Mendelssohns an und lässt ihn auch noch gelegentlich als großen musikalischen Landschaftsmaler („Die Hebriden“) gelten. Doch das andere erscheint minderwertig.

Fragt man nach den Differenzen, so liegen diese wohl vornehmlich in persönlichen und antisemitischen Motiven, weniger in künstlerischen Grundsät-

zen. Die Richard Wagner folgende und von ihm beeinflusste Generation lehnte Mendelssohn als zu akademisch ab, während der reife Brahms und der junge Reger stark von Mendelssohn beeinflusst waren. In England, wo Mendelssohn so oft wirkte, wurde er sehr verehrt. Sein „Elias“ wurde den großen Oratorien Händels so gut wie ebenbürtig betrachtet.

Die Verfemung Mendelssohns, die durch Richard Wagner begann, fand ihren Höhepunkt und – Gott sei Dank – auch Abschluss im Dritten Reich. Die nationalsozialistische Kulturpolitik verbot seine Musik. W. Steins Statue, die vor dem Leipziger Gewandhaus an Mendelssohn erinnerte, wurde in einem barbarischen Akt der Nationalsozialisten 1937 zerstört, zu einem Zeitpunkt, als der Leipziger Oberbürgermeister Karl Friedrich Goerdeler nicht in Leipzig weilte. Dieser war ein entschiedener Gegner derartiger Aktionen, gehörte später zu den maßgeblichen Männern des Widerstandes gegen Hitler und starb als Widerstandskämpfer. Nach 1945 findet Mendelssohn wieder Beachtung. Dies trägt mit zur inneren Verarbeitung des Dritten Reiches bei. Auch vor dem Leipziger Gewandhaus steht inzwischen wieder eine moderne Skulptur.

Mendelssohn wollte sich keiner Schule oder Gesinnung ganz verschreiben. In seiner weltlichen Gesangsmusik ließ er zwar romantischen Impulsen manchmal freien Lauf, z. B. bei seinen Vertonungen von Eichendorff- und Heine-Gedichten (etwa Nachtlied oder Neue Lieder), aber in bestimmte Kategorien lässt er sich nicht einordnen. Er schuf sich einen ihm eigenen Personalstil und ist damit kein bloßer Eklektiker. Am ehesten mag man in ihm noch einen Nachfahren der klassischen Meister entdecken, bei dem sich gelegentlich klassische Elemente finden. Ist Mendelssohn also ein später Klassiker, evtl. der Abschluss der Klassik, bei dem sich auch schon Neues ankündigt, wie dies aber auch schon bei Ludwig van Beethoven und Franz Schubert, die viel eindeutiger der (Wiener) Klassik zuzurechnen sind, der Fall war? Aber Mendelssohn ist nicht allein der letzte Klassiker. Er ist auch der letzte Universalist der Musik, der in seinem Leben als Komponist – und da vergleichbar Mozart in allen damals gängigen Genres der Musik –, Dirigent, Organist, Pianist, Organisator und Lehrer wirkte. Und er verfolgte damit eine ganz spezielle Mission, die bereits erwähnte Absicht, Deutschland zum musikalischen Zentrum Europas zu machen. Diese so multiperspektivisch angegangene Absicht deutet bei ihm eher auf einen Vollender einer vorhergehenden Periode hin als auf einen Pionier oder Neuerer. Künstlerisch und menschlich war Mendelssohn eine wahrhaft integre Person. Er lebte nach seinem Wahlspruch, der später die Devise des Gewandhauses wurde: „Res severa verum gaudium“ (Wahre Freude ist eine ernste Sache).

Gert Kelter:

Die communio sub una specie – Alternative in Seuchenzeiten?

1. Einleitung

Dr. Gottfried Martens, Pfarrer der Dreieinigkeitsgemeinde Berlin-Steglitz der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), einer Gemeinde, zu der (2019) 1.720 Gemeindeglieder, mehrheitlich Christen aus Persien und Afghanistan, gehören, schreibt im Pfarrbrief seiner Gemeinde[1]: *„Was mich mehr als besorgt, ist, wie leichtfertig in unserem Land Menschen, ja sogar Kirchen dazu bereit sind, grundlegende Menschenrechte mit dem Verweis auf den Schutz von Leben preiszugeben, ohne überhaupt noch danach zu fragen – was eigentlich von unserer Verfassung her vorgeschrieben ist –, ob es nicht andere Möglichkeiten gibt, dasselbe Ziel des Lebensschutzes zu erreichen, ohne einfach ein Menschenrecht außer Kraft zu setzen. Natürlich leben wir nicht in derselben Zeit wie zu Beginn der 30er-Jahre. Aber ich kann mittlerweile sehr viel besser verstehen, wie es damals möglich war, innerhalb von kurzer Zeit eine Demokratie in eine Diktatur zu verwandeln. Man muss nur eine Bedrohung genügend plausibel machen können, dann sind Menschen dazu bereit, auch grundlegende Menschenrechte ganz schnell preiszugeben. Und die Religionsfreiheit, die von unserem Staat auch vor der Corona-Krise in mancherlei Hinsicht nur noch als lästig angesehen wurde, wird mit das erste Menschenrecht sein, das man auch in unserem Land in der Zukunft aufzugeben bereit sein wird. Das ist mir in den Diskussionen dieser Tage und Wochen ganz deutlich geworden. Ob die Kirchen für diese Herausforderung in der Zukunft gerüstet sein werden, wage ich nach den Erfahrungen der vergangenen Wochen allerdings zu bezweifeln."*

Martens weist m. E. völlig zu Recht darauf hin, dass die sog. Corona-Krise in ganz vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und der gesellschaftlichen Institutionen die Verantwortlichen dazu geführt (oder verleitet) hat, gleich reihenweise vermeintlich eherne Gesetze und Grundsätze unter Berufung auf die tatsächliche oder vermeintliche Not außer Kraft zu setzen und Tabus zu brechen. Und das gilt leider auch für die Kirchen in Deutschland. Und zwar auch für theologisch scheinbar unaufgebbare, identitätssetzende, seit 500 Jahren unbestrittene Prinzipien.

Wer hätte es sich noch im Januar 2020 vorstellen können, dass bereits im April desselben Jahres evangelische, „protestantische", also *nicht-rö-*

[1] Mai 2020, S. 9.

misch-katholische Kirchen in Deutschland unter lapidarem Verweis auf hygienisch-gesundheitliche Notwendigkeiten und gesetzliche Vorschriften mit größter Selbstverständlichkeit die communio sub una specie als Regelfall freigeben, empfehlen, festlegen? Bar jeder weiteren Begründung wird, wenn überhaupt noch theologisch argumentiert wird, zumeist nur apodiktisch konstatiert, dass man den „ganzen Christus" auch unter einerlei Gestalt empfange.

Am 24. April 2020 veröffentlichte die EKD bereits „Eckpunkte", die als „Grundlage der Beschlussfassung der Bundeskanzlerin und der Ministerpräsidentinnen und Ministerpräsidenten am 30. April" dienen sollten. Darin heißt es in vorauseilendem Gehorsam und ohne jegliche biblische oder theologische Begründung:

„4. Abendmahlsfeiern erfordern besondere hygienische Achtsamkeit; deswegen zuerst die Erinnerung, dass ein Wortgottesdienst keine Minderform von Gottesdienst ist, sondern die vollständige Gegenwart Jesu Christi eröffnet. Wenn Abendmahl dennoch gefeiert werden soll, sollte die Kelchkommunion unterbleiben bzw. nur mit Einzelkelchen erfolgen."[2]

Dem ist lutherischerseits gleich mehrfach zu widersprechen. Weder eröffnet ein Wortgottesdienst die „vollständige Gegenwart Jesu Christi", noch entsprechen Einzelkelche der Stiftung und Einsetzung des Heiligen Abendmahles durch Jesus Christus.[3]

Diese gemessen am lutherischen Bekenntnis fehlgehenden Auffassungen sind im landeskirchlichen Protestantismus allgemein und seit langem üblich und überraschen in keiner Weise.

Dass eine sich „evangelisch" nennende Kirche in Form einer Soll-Bestimmung jedoch die Kelchkommunion unterbinden will und die Kommunion unter einerlei Gestalt als die empfohlene Spendeform darstellt, ist allerdings ein Novum.[4]

Entsprechende Empfehlungen, auf die Austeilung des Kelches zu verzichten und stattdessen das Altarsakrament für die Gemeindeglieder (Laien) nur unter *einerlei* Gestalt (Brot/gesegnetes Brot) zu spenden, galten zeitweise für die meisten deutschen Landeskirchen[5] und gehörten zu den Kernpunkten, die von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) als Vorlage für die

---

2 Vgl. *https://www.ekd.de/eckpunkte-verantwortliche-gestaltung-von-gottesdiensten-55462.htm*; abger. 06.05.2020, 17.30 h.

3 Stiftungsworte Jesu Mt 26,26ff parr.; 1 Kor 10,l4 ff. Vgl. Gert *Kelter. Gott ist gegenwärtig. Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes. Berlin 2019. S. 239ff.*

4 Die Internetseite der EKD nennt nach wie vor „zwei unverzichtbare liturgische Teile der Feier, den Empfang von Brot und Wein sowie den Dank an Gott". *https://www.ekd.de/23198.htm*; abger. 06.05.2020, 17.30 h.

5 Sofern sie öffentlich entsprechende Richtlinien erlassen hatten.

Gespräche am 30. April zwischen der Bundes- und den Landesregierungen eingespeist wurden.[6]

In der „Handreichung für Gemeinden der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) zur Organisation von Gottesdiensten unter den Einschränkungen der Corona-Pandemie“[7] heißt es: *„Die ‚Kommunion unter einer Gestalt‘ unter Verzicht auf den Kelch ist für die lutherische Kirche eine seelsorgerliche Ausnahme.“*

Dies stellt eine immerhin nicht ganz so kategorische Kompromissformel dar, die beispielsweise auch im Sinne einer individuellen, seelsorglich verantworteten Einzelfall- und Ausnahmeregelung für sog. trockene Alkoholiker oder Personen mit Alkoholunverträglichkeit verstanden werden kann und daher tolerabel ist.

Gleichwohl lässt sie Interpretationsspielraum für diejenigen, die ohne zeitliche Befristung, grundsätzlich und lediglich aufgrund „gesundheitlich-hygienischer Bedenken“ die communio sub una als zumindest „unbefristet vorübergehenden Regelfall für die ganze Gemeinde“ befürworten und praktizieren möchten.

Wie formulierte es Martens? „*Man muss nur eine Bedrohung genügend plausibel machen können, dann sind Menschen dazu bereit, auch grundlegende Menschenrechte ganz schnell preiszugeben.“*

Was für grundlegende Menschenrechte gilt, scheint für grundlegende schrift- und bekenntnisbegründete Überzeugungen ebenso zu gelten.

Wer sich in „Corona-Zeiten“ unter Berufung auf Schrift und Bekenntnis strikt gegen die communio sub una als legitime Alternative der Sakramentsspendung ausspricht, wer sich dabei auf das eigentlich doch selbstverständliche Erfordernis, das Heilige Abendmahl stiftungs- und einsetzungsgemäß zu feiern, auf Schrift und Bekenntnis beruft, stößt nicht selten auf blankes Unverständnis: Die nachgeordneten Kategorien „Schrift und Bekenntnis“ müsse man doch „in Zeiten wie diesen“ von den vorrangigen Kategorien „Hygiene und Gesundheit“ unterscheiden.[8]

Ist die communio sub una specie also eine „legitime Alternative in Seuchenzeiten“, weil Hygiene und Gesundheit vorgehen, auch vor theologischen Grundsätzen, oder bleibt sie auch unter noch so extraordinären Gegebenheiten ein theologischer Irrweg, den eine Kirche, die den Ehrentitel „evangelisch“ in

---

6 In den Bistümern der römisch-katholischen Kirche wurde die Kelchkommunion zumeist verboten. Unter den deutschsprachigen Diözesen trat im Bistum Bozen-Brixen bereits Ende Februar das Verbot der Kelchkommunion in Kraft. *https://www.katholisch.de/artikel/24651-coronavirus-erste-deutschsprachige-dioezese-verbietet-mundkommunion*

7 Stand 25.04.2020.

8 „Ganz oben steht die Gesundheit. Dem ist alles zu- und nachzuordnen“. Das sagte am 25. April der EKD-Bevollmächtigte am Sitz der Bundesregierung, der Theologe Martin Dutzmann, in der Tagesschau.

ihrem Namen führt oder für die doch das „Evangelischsein“, also die *Evangeliumsgemäßheit* ihrer Lehre und Praxis, zu ihrem Selbstverständnis gehört, nicht auf der Basis nichttheologischer Notstandsgesetzgebung einschlagen darf?

„Man muss nur eine Bedrohung genügend plausibel machen können, dann sind Menschen dazu bereit …“, formulierte es Gottfried Martens in seinem Steglitzer Pfarrbrief unter dem Eindruck der sogenannten Corona-Krise[9].

Dann sind auch Theologen und kirchliche Entscheider dazu bereit, eine vorausgesetzte oder erhobene „noch-Vermittelbarkeit“ schrift- und bekenntnistheologisch bis dato nie in Frage gestellter Grundsätze von Lehre, Gottesdienst und kirchlicher Praxis zum hauptsächlichen hermeneutischen Prinzip zu erheben.

Im Falle der sogenannten Corona-Krise scheint die Spendung des Heiligen Abendmahls unter beiderlei Gestalt oder gar noch aus einem gemeinsamen Kelch unter den Gesichtspunkten von Hygiene und Gesundheit eben nicht mehr vermittelbar zu sein und darf, ja muss daher unterbleiben.

Eine theologische Debatte findet nicht statt. Der Hinweis „Not bricht Gebot“ oder die theologisch halbgebildete Behauptung, die „Konkomitanzlehre“[10] komme ja schließlich auch in den lutherischen Bekenntnisschriften vor, sind dann hinreichende Gründe zur Freigabe der communio sub una.

Die Geisteshaltung, die dazu führt, eine vermeintliche oder tatsächliche Notlage zu Grund und Anlass zu nehmen, Grundsätze von Lehre, Gottesdienst und kirchlicher Praxis auszublenden oder für unwirksam zu erklären, ist natürlich kein Novum. Gerade auch im Blick auf die Feier des Heiligen Abendmahls.

So ist es eine in Kriegs-, Not- und Krisenzeiten immer wieder aufkommende Frage, ob anstelle des Weins zum Beispiel auch Wasser (oder andere Substanzen) zur Sakramentsfeier verwendet werden dürfe. Solche Fallbeispiele (z. B. aus Kriegsgefangenenlagern) tauchen dann auch bei Debatten um die Zulässigkeit der Verwendung unvergorenen Traubensaftes auf.

Bischof Dr. Gerhard Rost[11] schreibt hierzu zur Frage der Legitimität von Notlagenindikationen zur Begründung von Abweichungen von stiftungsgemäßer Abendmahlspraxis im Kirchlichen Rundschreiben vom 30.2.1979 zu „Seelsorge an Alkoholgefährdeten und Feier des Heiligen Abendmahles“: „*Nach übereinstimmendem Urteil der Historiker bzw. Archäologen gab es zur*

---

9 Ob das Virus selbst oder nicht vielmehr *die Folgen der Schutzmaßnahmen gegen das Virus die eigentliche Krise sind und die eigentliche Krise begründen, darf allerdings gefragt werden.*

10 Konkomitanz: Die wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter Brot und Wein schließt ein, dass der ganze Christus (totus Christus) jeweils in beiden „Gestalten“ (Brot, Wein) wahrhaft gegenwärtig ist. Dogmengeschichtlich und inhaltlich dazu später mehr.

11 Erster Bischof der SELK von 1973-1985 († 2003).

Zeit Jesu im März/April (Passa) wegen der damals noch unzureichenden Konservierungsmöglichkeiten keinen Traubensaft. Das ‚Gewächs des Weinstocks', das Jesus den Zwölfen reicht, war also eindeutig Wein."[12]

Im Rundschreiben vom 29.03.1977 schreibt Rost zur Frage des Ersatzes von Wein durch andere Substanzen in sehr persönlich-biographischer Weise: *„Ich würde persönlich heute die Praxis, die ich gelegentlich in sowjetischer Kriegsgefangenschaft erlebt habe, nicht wiederholen. Dort wurde bei Abendmahlsfeiern mangels Wein immer wieder Kaffee oder Tee verwendet. Ich glaube, daß wir damit so weit von der Einsetzung Christi entfernt sind, wie es nicht mehr verantwortet werden kann. Mir ist nachträglich der bedrückende Gedanke gekommen, daß wir uns auf diese Weise das Sakrament, welches uns der Heilige Gott durch seine Gericht (sic!) entzogen hatte, auf irgendeine Weise quasi erschleichen wollten."*[13]

Solche authentischen, erlebten und erlittenen geistlichen Gedanken eines hochrespektablen Kirchenmannes sollten zu denken geben: Er gibt Jahrzehnte später einer Phase der Geschichte eine Deutung als Gerichtshandeln Gottes und zweifelt im Nachhinein (!) an der Legitimation einer Praxis, die sich unter Hintenansetzen der bekannten und nie bestrittenen Kriterien von Stiftungs- und Einsetzungsgemäßheit darüber hinwegsetzt. Am Ende führt in diesen ganz wesentlichen Vollzügen kirchlichen Lebens ein Abweichen von der stiftungsgemäßen Praxis zur Ungewissheit.

Not bricht Gebot – es gibt sicherlich auch in der kirchlichen Praxis, der Seelsorgepraxis im Besonderen, Bereiche, in denen der Satz im Sinne seelsorglich-individuell, vom zuständigen Pastor zu verantwortender Einzelfallentscheidungen, die von der Norm abweichen, sein Recht hat.[14]

Aber wir leben in brandgefährlichen Zeiten, in denen sowohl gesellschaftlich-politisch wie eben auch kirchlich unter dem Eindruck einer angeblichen oder tatsächlichen, jedenfalls von niemandem wirklich zuverlässig einzuschätzenden Bedrohungs-Not zahlreiche Rechte, Werte, Grundsätze, Selbstverständlichkeiten gekippt, ignoriert, außer Kraft gesetzt oder relativiert werden.

Wie wird man in der Kirche wieder zu seriöser theologischer Argumentation, zum sachlich-wissenschaftlichen Meinungsaustausch zurückkehren können, wenn einmal der Damm gebrochen ist und sich Mehrheiten dafür ge-

---

12 Kirchl. Rundschreiben IV.2, S. 4.

13 Kirchl. Rundschreiben III.1, S. 5.

14 Solche seelsorglichen Einzelfallentscheidungen sind z. B. bei trockenen Alkoholikern, aber auch anderen Menschen mit Alkoholunverträglichkeiten, üblich. Auch die Kommunion nur unter der Gestalt des Weines kann als seelsorglich oder medizinisch bedingte Einzelfall- und Ausnahmelösung (z. B. bei Schwerkranken oder Sterbenden) gerechtfertigt sein. Aber auch hier bleibt festzuhalten, dass die communio sub una eben nicht das ganze, von Christus eingesetzte Sakrament enthält.

funden haben, eine Argumentation mit Schrift- und Bekenntnisgründen für seltsame Nachwirkungen einer irgendwie absurd-abseitigen und eigentlich doch versunkenen Gedankenwelt zu halten, die „zu Corona-Zeiten“ und dann vermutlich auch in der neuen Zeitrechnung „nach Corona“ nicht mehr zeitgemäß und vermittelbar ist?

Um dann zumindest eine Dokumentation der einschlägigen Fakten gebündelt und leicht abrufbar zur Hand zu haben, die aufzeigen, dass die Kommunion unter beiderlei Gestalt kein Adiaphoron ist, keine beiläufige Folkloreerscheinung, die bei ausreichender (weltlicher) Begründung verzichtbar ist, seien hier die folgenden theologischen und theologiegeschichtlichen Fakten und Argumente in Kürze genannt.

2.0 Kurzer geschichtlicher Überblick: Kelchentzug

2.1 Frühe Kirche bis Hochmittelalter

Bis ins hohe Mittelalter (13. Jahrhundert)[15] wurde die Kommunion auch von den Laien in beiderlei Gestalt empfangen. Schon früh bildete sich für die Kinder- und Krankenkommunion die Praxis aus, den gesegneten Wein durch die Intinctio, also das Eintauchen des konsekrierten Brotes in den konsekrierten Wein, zu verabreichen. Ein Verzicht auf die Spendung der „zweiten Gestalt“, des gesegneten Weines, ist also zunächst auch dort ausnahmsweise nicht im Blick, wo praktisch-pragmatische Gründe dies sogar nahegelegt haben würden.

Die „Not“ führt nicht zum „Kelchentzug“, sondern zu kreativen Verabreichungsformen.

Gleichwohl wird schon sehr früh die Mahnung zu einem besonders vorsichtigen Umgang mit dem Kelch (dem *einen*!) laut, um nichts zu verschütten.[16]

Die „Partikelfurcht“ bzw. hohe Ehrfurcht vor den heiligen Materien führte auch zu „Verkümmerungen“[17], indem man ein wenig konsekrierten mit mehrheitlich unkonsekriertem Wein vermischte, zum Trinken Saugröhrchen verwendete oder aber in Wein getauchtes Brot mit einem Löffel verabreichte.[18]

---

[15] Bei besonderen Gelegenheiten wird dies bis ins 14. Jhdt. bezeugt. So J. A. *Jungmann. Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Wien 2. Aufl. 1949. Bd. 2. S. 468.*

[16] Z.B. Traditio Apostolica 38: FC 1, 296 (aus den Jahren 210–235). nach: Reiner *Kaczynski. Lemma „Kelchkommunion“ in: LThK 5. Sp. 1385. Freiburg 2006.*

[17] So Kazcynski, siehe oben a.a.O.

[18] Später kam die Praxis auf, den Laien nur den sog. Ablutionskelch zu reichen: Die Ablution bezeichnet die Reinigung der liturgischen Gefäße sowie des Mundes des Priesters mit unkonsekriertem Wein nach der Kommunion. Ein Gefäß mit diesem Wein, gelegentlich missverständlich auch als „Laienkelch“ bezeichnet, erhielten auch die Laien. Allerdings nicht von einem Priester gereicht und in einem Gefäß, das sich äußerlich vom eucharistischen Kelch unterscheiden sollte. Vgl. *Jungmann. a.a.O. S. 468. Das Reichen des Ablutionskelches wurde erst im 17. Jhdt. durch deutsche Synoden verboten.*

Letztgenannte Praxis ist in den Ostkirchen bis heute üblich, wurde jedoch interessanterweise durch die 4. Synode von Braga (561) verworfen.[19]

Im 12. Jahrhundert vertritt Guillaume de Champeaux die Auffassung, dass bei der ersten Kommunion, die Säuglinge und kleine Kinder im Rahmen ihrer Taufe empfingen, wie dies bis heute in den Ostkirchen der Fall ist, die Kommunion unter *einerlei* Gestalt, nämlich der des Weines, genüge.[20]

Alexander von Hales (1185-1245), englischer Franziskaner und Vertreter der Scholastik, macht sich immerhin die Mühe, eine sehr pragmatische, theologisch nicht weiter unterfütterte Praxis theologisch-dogmatisch zu begründen. Alexander Halensis formuliert die später sogenannte Konkomitanzlehre, die durch das Konzil von Konstanz 1415 zur Kirchenlehre erhoben wird.

Alexanders Zeitgenosse, der große Thomas von Aquin († 1274), äußert sich lobend zu der zu seiner Zeit bereits „in manchen Kirchen" praktizierten Kelchentziehung. Thomas begründet seine Auffassung damit, dass der Kelchentzug (der nur die Laien betraf) die „höchste Ehrfurcht und Vorsicht" gegenüber dem Altarsakrament zum Ausdruck bringe: Bei der Austeilung des Kelches an das Volk sei die Gefahr des Verschüttens des allerheiligsten Blutes Christi so groß, dass ein vollständiger Kelchentzug zu rechtfertigen sei.

Mit dieser aus der Furcht von dem Verschütten des Blutes Christi befeuerten Ehrfurcht vor den konsekrierten Elementen, der „heiligen Materie", konnte sich Thomas bereits auf Tertullian († nach 220) berufen.

Dass der lateinische Kirchenschriftsteller, übrigens ein Sympathisant der häretischen Montanisten und von keiner Konfession als Kirchenlehrer geehrt, seine Sympathie für den Kelchentzug ausgerechnet in seinem Werk mit dem Titel „De **corona** militis[21]" darlegt, ist natürlich geradezu kabarettreif.

Dass die Laien-Kelchkommunion in der alten Kirche bis hinein ins Hochmittelalter noch als reguläre Selbstverständlichkeit galt, wird u. a. auch daraus ersichtlich, dass die Synoden von Clermont (1095) und London (1175) die communio sub utraque[22] einschärften und auch die intinctio ausdrücklich nur als notfalls zu duldende Praxis beurteilten.

2.2 Entwicklung nach dem Konstanzer Konzil bis zur Reformation

Erst das schon erwähnte Konstanzer Konzil (1414-1418) dogmatisierte nicht nur die Konkomitanzlehre, sondern stellte die Austeilung des Kelches an Laien sogar unter Strafe[23].

---

19 Nach *Kaczynski, a.a.O.: 4. Synode v. Braga [675], cap. 2: Mansi 11, 155.*
20 In den Ostkirchen nach byzantinischem Ritus bis heute.
21 Deutsch: „Vom Kranze des Soldaten".
22 Kommunion unter beiderlei Gestalt (von Brot **und Wein).**
23 Session XIII, nach: H. *Urner. Lemma „Kelchentzug". in: RGG³. Tübingen 1986. Sp. 1236.*

Und nicht zu vergessen: Dieses Konzil, bei dem nicht zu ermitteln ist, welcher der drei damals regierenden und sich als „wahrer Papst“ ausgebenden Päpste[24] der „wahre“ war, verhandelte auch die Lehrsache „Jan Hus“. Der böhmische (Früh- und Vor-) Reformator forderte unter anderem den Laienkelch. Der Kelch war das Symbol der nach Jan Hus benannten Hussiten. Bekanntlich musste Hus für die Forderung des Laienkelches, für sein Eintreten für die Kommunion unter beiderlei Gestalt als der einsetzungs- und stiftungs- und schriftgemäßen Art der Sakramentsausteilung sein Leben lassen. Trotz der Zusicherung freien Geleits wurden Papst/Päpste und Konzil wortbrüchig und verurteilten Hus zum Tod auf dem Scheiterhaufen.

Jan Hus starb am 6. Juli 1415 nicht zuletzt für seine Überzeugung, dass der Kelchentzug schrift- und stiftungswidrig sei. Für ein Adiaphoron sein Leben in die Waagschale zu werfen und am Ende sogar dafür zu sterben wäre wohl schwer nachvollziehbar. Aber es ging eben nicht um ein Adiaphoron. Und an der Frage des Kelchentzuges hing eine ganze theologische Bibliothek von dogmatischen Themen: Die Geltung der Heiligen Schrift, des Wortes Gottes als einziger Quelle, Regel und Richtschnur des Glaubens und der Lehre, die theologische Stellung des Priesters und die Bedeutung der Eucharistie als sacramentum oder sacrificium[25] (Kelchentzug als Symbol für Priesterherrschaft und Opferpriestertum).

Den Anhängern von Jan Hus, den böhmischen sog. Utraquisten, wurde dann der Laienkelch zwischen 1433 und 1621 regional ausnahmsweise erlaubt. Gesamtkirchlich blieb er verboten.

Das Thema „Laienkelch“ stand etwas über 100 Jahre nach der Verbrennung Jan Hus‘ dann wieder ganz prominent auf der weltkirchlichen Tagesordnung, als ab 1517 mit der Veröffentlichung der 95 Thesen Martin Luthers zum Ablass- und Bußwesen die Reformation der Kirche ihren Lauf nahm.

In der Reformation, für Luther und die Reformatoren, hatte die Forderung des Laienkelchs einen hohen Stellenwert. Abendmahlsdarstellungen aus dieser Zeit machen deutlich, dass die „Kanne auf dem Altar“ und das Reichen des Kelches an die Gläubigen *das* Symbol für die evangelische Abendmahlsfeier schlechthin wurde. Der sog. Laienkelch wurde zu einem der Alleinstellungsmerkmale und zugleich zu einem Kampf- und Identitätsmerkmal der Reformkatholiken (später: Lutheranern, Evangelischen) gegen die römisch-päpstliche Hierarchie.

Die Augsburgische Konfession (und deren Apologie) widmet Artikel 22, den ersten Artikel, der die abzuschaffenden Missbräuche behandelt, der Austeilung des Abendmahls in beiderlei Gestalt. Dabei wird diese Praxis als „kla-

[24] Gleichzeitig: Gregor XII. (Rom), Benedikt (XIII.) (Avignon) und Johannes (XXIII.) (Pisa).
[25] Gnadengabe (Gottes an die Kirche) oder Opfer (der Kirche an Gott).

rer Auftrag und Gebot Christi“[26] bezeichnet und betont, dass die Austeilung von beiderlei Gestalt in der Kirche lange Zeit Brauch gewesen sei, wie die Zeugnisse der Kirchenväter belegten, also keine Neuerung.

Das Augsburger Interim 1548 gewährte den Reformkatholiken vorübergehend die Kelchkommunion, also das stiftungsgemäße Heilige Abendmahl.

Papst Pius IV. gewährte am 16. April 1564 ein Kelchindult[27] für wenige Länder (Deutschland, Österreich, Böhmen und Ungarn). Papst Gregor XIII. hob das Indult freilich schon 1584 wieder auf.

2.3 Von Trient bis nach dem Vaticanum II

Das Konzil von Trient reagiert auf die Lehrkonflikte der Reformation und trifft Lehrentscheidungen, die Lehrverwerfungen „in Richtung Wittenberg“ beinhalten.

Unter anderem wird auch die Konkomitanzlehre dogmatisiert, die den Kelchentzug für Laien dogmatisch legitimieren sollte. Allerdings berief man sich für die Verweigerung des Laienkelches nur auf die Autorität der Kirche und ließ es offen, ob die Kirche für immer an der Kelchentziehung festhalten müsse.[28]

Bis zu den anderslautenden Beschlüssen des 2. Vatikanischen Konzils galt jedoch ab 1551[29] für die römisch-katholische Kirche, also den päpstlich regierten abendländischen Teil der Kirche, die Untersagung der Kelchkommunion durch Laien, also die kirchlich verordnete Kelchentziehung.

„Die Ostkirchen lehnen die K.[elchentziehung] mit einer der prot. ähnlichen laienfreundlichen Begründung ab.“ [30]

Aufgrund der Instruktion „Sacramentali communione“ Pauls VI. vom 25.6.1970[31] ist es den Ortsbischöfen erlaubt, unter bestimmten Bedingungen die Kommunion unter beiderlei Gestalt für die Laien zuzulassen: „Die Kommunion unter beiden Gestalten kann, nach dem Urteil des Ordinarius, in den vom Apostolischen Stuhl festgelegten Fällen, gereicht werden, entsprechend beiliegender Liste.“[32]

„Keine Gutheißung“ verdient der Instruktion zufolge das Weiterreichen des Kelches von Hand zu Hand. Wenn denn schon den Laien der Kelch gereicht werden solle, dann durch den zelebrierenden Priester, „andere Priester oder Diakone oder Akolythen[33]“.

---

[26] „… habet mandatum Domini …. Ubi manifeste praecipit Christus …“ BSLK 85,1-2.
[27] Ausnahmsweise Erlaubnis, den Laien den Kelch zu reichen.
[28] Vgl. A. *Graß. Abendmahl II. Dogmengeschichtlich. in: RGG³. Tübingen 1986. Sp. 28.*
[29] Tridentinisches Konzil, Session XXI, can. 1.
[30] H. *Urner. Lemma „Kelchentzug“. in: RGG³. Tübingen 1986. Sp. 1236.*
[31] Offizieller lateinischer Text: AAS LXII [1970] 664-666.
[32] Zitiert nach: *http://www.kathpedia.com/index.php/Sacramentali_communione_(Wortlaut).*
[33] Zur Austeilung instruierte und (bischöflich) beauftragte Altarhelfer.

Ausdrücklich zugelassen ist bei der Kommunion unter beiderlei Gestalt die „Form des Eintauchens", also die Intinktion der Hostie in den Kelch.[34]

In den diözesanen Regelungen wird die communio sub utraque jedoch als Ausnahme von der Regel beschrieben, nach der die Laien nur unter einer Gestalt kommunizieren. Die Bedingungen für die Ausnahmepraxis sehen zumeist kleine Gruppen in kleinen Gemeinden, Ordensmessen usw. oder auch nur die Brautleute im Rahmen der Brautmesse vor.

Der „Kelchentzug" bzw. die Kommunion unter nur einer Gestalt bleibt jedenfalls als regelmäßige und allgemein übliche gottesdienstliche Praxis ein konfessionelles Kennzeichen der römisch-katholischen Kirche. Aber auch nach den Entscheidungen der erwähnten Instruktion stellt die communio sub utraque ausdrücklich eine Spendeform dar, wodurch „den Gläubigen die Fülle des Zeichens des eucharistischen Mahles reicher vor Augen gestellt werde".

In der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch 2002 wird die Austeilung unter beiderlei Gestalt ausdrücklich als „sehr wünschenswert" bezeichnet. Man beachte jedoch, dass dies nicht mit einsetzungs- und stiftungsgemäßer Sakramentsverwaltung, sondern damit begründet wird, dass durch den Empfang beider Gestalten die „Teilhabe an dem Opfer" klarer erscheine:

„85. Sehr wünschenswert ist es, dass die Gläubigen, so wie es auch der Priester selbst zu tun hat, den Leib des Herrn von den Hostien empfangen, die in derselben Messe konsekriert worden sind, und bei den vorgesehenen Anlässen (vgl. Nr. 283) am Kelch teilhaben. Auf diese Weise soll die Kommunion auch durch die Zeichen klarer als Teilhabe an dem Opfer erscheinen, das gerade gefeiert wird.[35]

Zur Form der Kelchkommunion erscheint in der Allgemeinen Einführung auch wieder die von der 4. Synode von Braga verworfene Löffelkommunion.

„245. Das Blut des Herrn kann man empfangen, indem man unmittelbar aus dem Kelch trinkt, oder durch Eintauchen der Hostie oder mit einem Röhrchen beziehungsweise mit einem Löffel."

---

[34] Die Intinctio war außerhalb Roms mancherorts (Jungmann) ein dritter Ausweg, um die mit der Furcht vor dem Verschütten, der nötigen Menge Weins und hygienischen Bedenken verbundenen Austeilung des (Gemeinschafts-) Kelches zu umgehen. Sie wird erstmals bezeugt durch die 3. Synode von Braga (675), die diese Praxis aber zurückweist. Ebenso wie später (1096) durch die Synode von Clermont. Angewendet wurde die Intinctio insbesondere bei der Kranken- und Sterbendenkommunion. Vgl. J.A. *Jungmann. Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Wien 2. Aufl. 1949. Bd. 2. S. 466-467.*

[35] HL. Ritenkongregation, Instruktion Eucharisticum mysterium, 25. Mai 1967, Nrn. 31, 32: AAS 59 (1967) 558-559; HL. Kongregation für die Sakramentenordnung, Instruktion Immensae caritatis, 29. Januar 1973, Nr. 2: AAS 65 (1973) 267-268.

3. Exkurs: Hygiene, Gesundheit und rituelle Kommuniongestaltung

Dass „im Mittelalter" Fragen der Hygiene – auch als Gesundheitsvorsorge – keine Rolle spielten und solche Gedanken völlig unbekannt gewesen seien, ist eine grobe Verzeichnung der Wirklichkeit. Ängste vor Seuchen, Krankheit, vor Pestilenz und Ansteckung mit todbringenden „Miasmen", die man überall vermutete, waren allgegenwärtig. Es gibt viele Belege für Anordnungen, Ver- und Gebote im Blick auf eine Verbesserung vor allem der städtischen Hygiene. Mit nach heutigen Maßstäben freilich äußerst geringem Effekt. Das ist vor allem auch dadurch zu erklären, dass Krankheitsursachen und Übertragungswege im Wesentlichen nicht bekannt waren.

In unserem Zusammenhang stellt sich die (Rand-)Frage, ob der Kelchentzug möglicherweise bereits schon in früheren Jahrhunderten mit hygienisch-medizinischen Überlegungen begründet wurde. Man begegnet dieser Argumentation gerade auch aktuell zwar immer wieder, insbesondere in volkstümlichen oder populärwissenschaftlichen Schriften bzw. den Medien. Jedoch scheint es sich hier um anachronistische Eintragungen zu handeln, die heutige Wahrnehmungen in die Gedanken- und Gefühlswelt früherer Jahrhunderte überträgt, die aber liturgiegeschichtlich nicht haltbar und belegbar sind.[36]

Für den sogenannten Kelchentzug sind, wenn überhaupt, nur in ganz geringem Maße hygienisch-medizinische Rücksichten verantwortlich zu machen. Jedenfalls sind in den einschlägigen liturgischen Standardwerken, die auf reichem Quellenstudium basieren, hierzu keine Hinweise zu finden.

Dass hygienisch-medizinische Gründe bei der rituellen Kommuniongestaltung keine Rolle gespielt haben, obwohl dies nach heutigen Gesichtspunkten anzunehmen wäre, lässt sich auch am Ritus der Händewaschung und der Entwicklung von der Mund- zur Handkommunion verdeutlichen:

Es geht nämlich in allen Fällen, also beim Kelchentzug ebenso wie bei den rituellen Händewaschungen und bei der Einführung der Mundkommunion, vor allem anderen immer um einen der „heiligen Materie" angemessenen Umgang mit den konsekrierten Gaben. Also um symbolisch-kultische Reinheit und nicht um Hygiene nach heutigen Maßstäben.

Handwaschungen, und zwar nicht nur vor dem Kommunionempfang, sondern allgemein vor dem Gebet, werden bereits in der frühkirchlichen Traditio Apostolica des Hippolyt von Rom (3. Jhdt.) bezeugt. Das macht deutlich, dass es sich bei den Waschungen vornehmlich um symbolische Reinigungsriten vor Beginn der heiligen Handlungen handelte.[37]

---

[36] Der auch immer wieder genannte Weinmangel als Grund für den Kelchentzug mag durchaus regional eine verstärkende Rolle gespielt haben.

[37] Vgl. J.A. *Jungmann. Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Wien 2. Aufl. 1949. Bd. 2. S. 461.*

Handwaschungen waren nicht nur für den Priester, sondern auch für Laien vorgesehen. In der Karolingerzeit (8./9. Jhdt.) werden die Waschungen von Psalmgebeten (Ps. 25 [26], 6; Ps 50 [51], 9) begleitet, also Bitten um Herzensreinigung.

Von den rituellen Händewaschungen (von Priestern und Laien) bis zur Entwicklung von der Hand- zur Mundkommunion ist es nur ein kurzer (Gedanken-)Schritt:

Die Handreinigung zielt darauf ab, das Allerheiligste nur mit reinen Händen zu berühren. Nicht aus hygienischen Gründen oder Virenangst. Sondern aus Ehrfurcht vor dem Leib Christi.

Und genau dies ist auch das Motiv, von der ursprünglich und lange Zeit üblichen Handkommunion abzurücken, da bei jeder Berührung der heiligen Hostie Partikel an den Händen haften bleiben und also eine Verunehrung des Sakamentes erfolgt, wenn solche Partikel dann wieder mit dem Profanum in Berührung kommen.

Heutzutage und unter dem Eindruck von „Corona" gewinnt die Mundkommunion als vermutlich „hygienischste" aller eucharistischen Spendeformen unter anderen Gesichtspunkten neue Bedeutung.

4. Die Konkomitanzlehre[38] und das lutherische Bekenntnis

Der englische Franziskaner und scholastische Theologe Alexander von Hales (1185-1245) nahm ein denkerisches Problem auf, das bereits seinen Landsmann Anselm von Canterbury (um 1033-1109) beschäftigt hatte. Anselm musste zu seiner Zeit gegen die Auffassung argumentieren, mit dem gesegneten Brot werde nur der Leib Christi und mit dem gesegneten Wein nur das Blut Christi empfangen. Hiergegen sagte Anselm, „in jedem ‚separatim' kommunizierten Element" sei „Christus ganz da".[39]

Für diese Definition prägte Alexander von Hales den Begriff der Konkomitanz. Inhaltlich wird dies vom Tridentinischen Konzil (21. Sitzung 1562) aufgenommen:

„3. Kapitel: Unter jeder Gestalt wird der ganze, unversehrte Christus und das wahre Sakrament empfangen. [..] *[Die Kommunion unter einer Gestalt bringt die volle Gnadenwirkung des eucharistischen Sakramentes hervor.]*[40]

---

[38] Konkomitanz, von lat. concomitari (= mitbegleiten): „Der ganze Christus folgt jeweils dem Brot und dem Wein mit."

[39] *Hinz,* W., „Konkomitanz", in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Abgerufen am 8. Mai 2020 *<http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_12090>*

[40] J. *Neuner* / H. *Roos*. Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 12. Aufl. Regensburg 1971. Nr. 590 / DS 1729.

Die Konkomitanzlehre besagt vollständig die „Mitfolge“ der integralen Gegenwart des Gottmenschen Jesus Christus mit dem, was im Heiligen Abendmahl kraft der Konsekrationsworte gegenwärtig ist. Das heißt: Mit dem Leib ist auch das Blut (und umgekehrt) sowie Seele und Gottheit gegeben.[41]

Diese Lehre an sich ist nicht der Zielpunkt der reformatorischen Kritik, sondern der Missbrauch dieser Lehre zur Begründung der Kelchentziehung.

In den Schmalkaldischen Artikeln, die 1537 ursprünglich als Grundlage für die Verhandlungen zwischen Reformkatholiken und Altgläubigen bei einem von Papst Paul III. nach Mantua einberufenen Konzil dienen sollten,[42] heißt es dazu:

„Man soll es [das Altarsakrament, GK] nicht nur unter einer Gestalt geben. Wir bedürfen der hohen Wissenschaft nicht, die uns lehrt, dass unter einer Gestalt so viel ist wie unter beider, wie uns die Sophisten und das Konzil zu Konstanz lehren. Denn auch wenn es wahr wäre, dass es unter einer so viel ist als unter beider, so ist doch die eine Gestalt nicht die ganze Ordnung und Einsetzung, die Christus gestiftet und befohlen hat. Und besonders verdammen und verfluchen wir in Gottes Namen diejenigen, die nicht nur beide Gestalten unterlassen, sondern sie auch ganz selbstherrlich verbieten, verdammen, als Ketzerei lästern und sich damit gegen und über Christus, unser (sic!) Herr und Gott, stellen usw.“[43]

In dieser Weise wird immer wieder einmal argumentiert: Man bestreitet eine Lehre nicht ausdrücklich, räumt die Möglichkeit der Schriftgemäßheit der Lehre ein, aber zieht selbst keine oder ganz andere Konsequenzen daraus als die Gegner. Verworfen wird dann nicht explizit die Lehre, sondern die falschen Schlussfolgerungen für die Praxis: „Denn auch wenn es wahr wäre …“

So verhält es sich, um ein anderes Beispiel zu nennen, auch in der Frage, ob Maria (und die Heiligen) im Himmel für die Kirche beten.

Ja, so gestehen es die Verfasser der Apologie der CA den Gegnern zu, ob „nun gleich Maria, die Mutter Gottes, für die Kirchen bittet, so ist doch das zu viel, daß sie sollt den Tod überwinden, daß sie uns für der großen Gewalt des Satans behüten sollt. Denn was wäre Christus not, wenn …“[44] Und so weiter.

Im Blick auf die Konkomitanzlehre geht es nicht um den *„ganzen Christus“,* der nicht bestritten wird, sondern um das *„ganze Sakrament“,* das durch den Kelchentzug verstümmelt wird.

---

41 Vgl. H. *Jorissen*. Lemma Konkomitanz. in: LThK 6. 3. Aufl. Freiburg 2006. Sp. 263.

42 Das Konzil fand nicht statt, sondern trat erst ab 1545, dann aber in Trient und ohne Beteiligung der Reformkatholiken, zusammen.

43 BSLK 451, 3ff nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 2. Aufl. 2013. S. 421.

44 BSLK 322, 15ff.

Man müsse den totus (Christus) sub una unterscheiden von der communio sub una, betont Gunther Wenz in seiner Theologie der Bekenntnisschriften. Bei Luther und in den Bekenntnisschriften sei „das Motiv der Ablehnung der Konkomitanzlehre nicht die sachliche Bestreitung des totus in una specie". Entschieden abgewiesen werde „allein die ihr nachträglich zugedachte Funktion, den stiftungswidrigen Kelchentzug zu legitimieren."[45]

In den Schmalkaldischen Artikeln, die sich zum Thema „beiderlei Gestalt des Abendmahles" explizit mit der Konkomitanzlehre auseinandersetzen, wird auch deutlich, was die Kritik im tiefsten Sinne leitet. Natürlich ist den Reformatoren bewusst und bekannt, dass der Kelchentzug auch geleitet war von Partikelfurcht bzw. einer – vielleicht auch übersteigerten – Hochachtung und Verehrung der „heiligen Materie" oder hygienischen Bedenken oder Angst vor Ansteckung.

Als großes Ärgernis wurde das Laienkelchverbot auch aufgefasst, weil in ihm ein Symbol der römischen *Priesterherrschaft* (über die Gewissen der Gläubigen) gesehen wurde. Aber weder ursprünglich einmal „gut gemeinte" oder nachvollziehbare Gründe noch das damals aktuelle und die emotionale Ebene bestimmende kirchenpolitische Ärgernis sind maßgeblich.

Der Kelchentzug als Symbol für eine abzulehnende „Priesterherrschaft" konnte aber auch amtstheologisch begründet werden: Im gesamten Mittelalter, das durch seltene Kommunion der Laien (auch unter einer Gestalt) geprägt war, wurde theologisch mit dem Argument der „Vertretung" operiert: Der Priester stehe ja als „Haupt der Gemeinde" am Altar. Seine Kommunion erfolge daher grundsätzlich vertretungsweise für die ganze Gemeinde.

Berthold von Regensburg (gestorben 1272) sagt vom kommunizierenden Priester: er „spîset sich an der sêle und uns alle".[46]

Diese Auffassung führte so weit, dass Priester auch die Krankenkommunion „stellvertretend" für die Kranken empfingen. Eine Praxis, die eine Trierer Synode von 1227 dann ausdrücklich verboten hat.[47]

Es ist schwer zu glauben, aber offenbar wahr: In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKiB) feiert die stellvertretende Kommunion des Priesters bzw. der Priesterin unter Verweis auf „Covid 19" traurige Urständ.

Im Gemeindebrief der Freiburger ELKiB-Gemeinde finden sich in einer Liste der Hygienemaßnahmen unter anderem auch folgende Hinweise: „Abendmahl darf vorläufig nur ohne Austeilung gefeiert werden, aber die Gemeinde kann es innerlich mitfeiern. (…) Gegebenenfalls findet Abendmahl

---

45 G. *Wenz*. Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Bd. 1. Berlin/New York 1996. S. 637.

46 Nach *Jungmann*, a.a.O. S. 443, Fußnote 29.

47 Vgl. *Jungmann*. a.a.O. S. 443.

stellvertretend durch die Pfarrerin am Altar statt, ohne Austeilung an die Gemeinde."[48]

Bei allem Respekt für die derzeit so gelobte Kreativität: Diese Praxis stellt einen theologiefreien Rückfall in mittelalterliches Winkelmessetum dar. Mit einer schrift- und einsetzungsgemäßen Abendmahlsfeier hat das nichts zu tun.

Es geht Luther und den Reformatoren darum, dass in Lehre, Gottesdienst und kirchlicher Praxis, insbesondere aber im Blick auf die sakramentalen Gnadenmittel, allein die Stiftung und Einsetzung Christi Geltung beanspruchen darf. Und sonst nichts. Es geht, wie es in den Schmalkaldischen Artikeln hieß, um die *ganze Ordnung und Einsetzung*:

„Denn auch wenn es wahr wäre, dass es unter einer so viel ist als unter beider, so ist doch die eine Gestalt nicht die ganze Ordnung und Einsetzung, die Christus gestiftet und befohlen hat."[49]

An die ganze Ordnung und Einsetzung ist die Gewissheit gekoppelt, auch das Sakrament Christi zu empfangen und nichts anderes.

In der Konkordienformel (FC SD VII) wird betont, dass man nur dann, wenn die ganze Aktion des Abendmahls, wie sie von Christus geordnet wurde, gehalten wird, überhaupt mit Gewissheit von einem Sakrament sprechen könne. Diese tota actio umfasst alles, vom Nehmen des Brotes und Weines über das Segnen und Austeilen, Empfangen des Brotes und Weines (Kelches) bis zum Verkündigen von des Herrn Tod.

„Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum oder extra actionem divinitus institutam."[50]

Hart klingt das Fazit: „Das ist: wann man die Stiftung Christi nicht hält, wie ers geordnet hat, ist es kein Sakrament."[51]

5.0 Luthers Haltung zur Spendung sub una specie

Obwohl für die evangelisch-lutherische Kirche nur verbindliche Geltung beanspruchen kann, was die Heilige Schrift aussagt und die Bekenntnisschriften deshalb aufnehmen und als schriftgemäße Lehre bezeugen, wird in der Frage der Abendmahlsspendung unter nur einer Gestalt[52] gerne auch der Reformator Martin Luther herangezogen, um zu belegen, dass es sich in dieser Frage

---

48 Gemeindebrief, Mai/Juni 2020, S. 5 + 6, *https://freiburg.elkib.de/images/gemeindebriefe/gemeindebrief-mai-juni-2020.pdf*

49 BSLK 451, 3ff nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 2. Aufl. 2013, S. 421.

50 BSLK 1001, 7ff.

51 BSLK 1001, 10,f.

52 Und nicht nur in dieser Frage.

letztlich eben doch um ein Adiaphoron handele, das man – vielleicht je nach Situation – so oder auch anders handhaben könne.

Tatsächlich lässt sich bei Luther, wie es ja für viele seiner Positionen zu Lehre und Praxis der Kirche gilt, auch in der Frage nach der Zulässigkeit der Austeilung des Heiligen Abendmahles unter nur einer Gestalt an die Gläubigen (als Regelfall in den Gemeinden) eine gewisse Entwicklung beschreiben.

Erst seit dem Jahr 1522[53] ist diese Entwicklung zu einer klaren Position ausgereift, die in der deutlichen Ablehnung der Konkomitanzlehre und in diesem speziellen Kontext dann der communio sub una im beschriebenen Sinne besteht.

Allerdings nimmt Luther bereits früher Stellung gegen den Kelchentzug, ohne hierbei auf die Konkomitanzlehre einzugehen. Zu erwähnen ist insbesondere seine Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche", eine der frühen Hauptschriften der Reformation aus dem Jahr 1520.

Die Messe, so Luther, befinde sich in dreifacher Weise in „babylonischer Gefangenschaft". An erster Stelle nennt er dabei den Kelchentzug, gefolgt von der Transsubstantiationslehre und dem Missbrauch der Messe als Opfer der Kirche.

Jin Ho Kwon referiert Luthers frühe Kritik an der communio sub una so: „In seinen Predigten wendet sich Luther zuerst gegen die Darreichung des Abendmahls unter einerlei Gestalt. Schon in einer Gründonnerstagspredigt vom 28. März 1521 (Nr. 8) kritisiert Luther diese erstmals unter seinen Passions- und Osterpredigten."[54]

Hier macht Luther den „Bösen Geist" dafür verantwortlich, der dem Papst den Kelchentzug eingegeben habe. Zu diesem frühen Zeitpunkt jedoch fügt er hinzu, es sei noch nicht die Zeit gekommen, „daß mans wieder anhebe beydes zu brauchen, wirth sich, will goth, bald auch geben …"[55]

1524 erwähne Luther oft, so Jin Ho Kwon, „dass er [Luther, GK] selbst drei Jahre lang die zweierlei Gestalt des Abendmahls für die schwachen Gewissen gepredigt" habe. Außerdem übe Luther Kritik an den Wittenberger Stiftsherren, die das Abendmahl noch unter einerlei Gestalt reichten. „In einer Gründonnerstagspredigt vom 17. April 1522 (Nr. 15) machte Luther scharfe Vorwürfe gegen die Ablehnung des Laienkelches. Luther zufolge kann kein Beweis für die Ablehnung des Laienkelches in der Bibel gefunden werden. Daraus leitet Luther ab, dass diese Ablehnung die Lehre des Satans und eine Lästerung Gottes ist. (10 III, 70, 7-9; 70, 21-27; 71, 10-12)"[56]

---

[53] Nach: A. *Krämer*. Gegenwärtige Abendmahlsordnung in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ius Ecclesiasticum Bd. 16. Tübingen 1973. S. 41 unter Berufung auf andere.

[54] Jin Ho *Kwon*. Christus pro nobis. Eine Untersuchung zu Luthers Passions- und Osterpredigten bis zum Jahr 1530. Reihe: Kieler Theologische Reihe Bd. 7. Münster 2008. S. 122.

[55] Jin Ho *Kwon*. Christus pro nobis. a.a.O. S. 122.

[56] Jin Ho *Kwon*. Christus pro nobis. a.a.O. S. 122.

5.1 Luthers Antwort auf „fünf Fragen in Betreff des Genusses des heiligen Abendmahles“

1530 beantwortet Luther einem fürstlichen Beichtvater beim Reichstag von Augsburg „fünf Fragen in Betreff des Genusses des heiligen Abendmahles“[57]. Luthers Antworten fassen seine Haltung, an der er festgehalten hat, prägnant und im Übrigen überraschend zeitaktuell zusammen:

1. Ob es verboten sei, das Sakrament nur unter der Gestalt des Brotes zu empfangen und nicht aus dem Kelch zu trinken, da die Kelchkommunion an vielen Orten verboten sei?
2. Ob es vor Gott entschuldigt sei, das Sakrament nur unter einer Gestalt zu empfangen, wenn ein Priester einem den Kelch nicht reichen wolle, oder ob „er weiter ziehen soll, da man’s ihm gerne gibt“?
3. Ob man das Sakrament heimlich „in der Kammer“ nehmen dürfe, ohne dies öffentlich zu bekennen?
4. Ob man unter Berufung darauf, der Obrigkeit nicht ungehorsam werden zu wollen (!), nur unter einerlei Gestalt kommunizieren dürfe und dies einen dann vor Gott entschuldige?
5. Ob es denn ausreiche, nur eine Gestalt des Sakramentes zu empfangen, „wenn einer nicht besonders Verlangen hätte, beide Gestalten zu empfangen“?

Nach einer leicht enerviert klingenden Eingangsbemerkung[58] antwortet Luther:

1. Wenn jemand gewiss ist, dass der Empfang des Sakramentes in beiderlei Gestalt eine göttliche Ordnung und ein göttlicher Befehl sei, und dass die communio sub una gegen die göttliche Ordnung und den göttlichen Befehl sei, darf er keine Rücksicht darauf nehmen, dass der Kelchempfang verboten sei. Grund: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.

   Wer in dieser Frage noch unwissend oder noch nicht zu einer klaren Gewißheit gelangt sei, der solle sich kundig machen, lernen und aneignen, was die Ordnungen Christi besagen. „Denn ein Christ muß die Ordnungen Christi, seines Herrn, kennen.“[59]

2. Wenn einem der Kelch versagt wird, solle man das Sakrament nicht unter einerlei Gestalt empfangen, sondern dorthin gehen, wo man es unter beiderlei Gestalt haben kann.

   Wo dies aber nicht möglich sei, fährt Luther fort, da sei es besser, das

---

[57] M. *Luther.* Antwort auf fünf Fragen in Betreff des Genusses des heiligen Abendmahles. An einen fürstlichen Beichtvater im Reichstage zu Augbsurg 1530. W² X, Sp. 2228-2231.

[58] „Warum antwortet Ihr Euch nicht selbst auf die an mich gerichteten Fragen? Doch man legt gern dem untauglichen Ochsen einen Sattel auf.“ W² X, Sp. 2228.

[59] W² X, Sp. 2229.

Sakrament nur geistlich zu genießen, „indem er mit dem Glauben sein Gewissen stärket durch die Worte des Sacraments und Betrachtung des HERrn Leidens“[60], als es nur unter einer Gestalt zu nehmen.

Luther rät hier also, was für den aktuellen Kontext unserer Fragestellung von Bedeutung ist, faktisch zum Sakramentsverzicht. Die „geistliche Nießung“ sei besser als der Empfang eines Sakramentes, das gegen die Ordnungen Christi gehandelt wird.

3. Christus habe das Sakrament eingesetzt „zu einem öffentlichen Amt“, schreibt Luther an den fürstlichen Beichtvater unter Berufung auf 1 Korinther 11, 26: Der Tod des Herrn solle *verkündigt* werden! Heimlicher Sakramentsempfang widerspreche daher der Stiftung.

4. Besondere Aktualität hat die vierte Frage des fürstlichen Beichtvaters: Was, wenn der Empfang des Kelches *durch die Obrigkeit verboten* wurde? Natürlich muss berücksichtigt werden, dass die Obrigkeit 1530 als polizeilicher Arm der Kirche den Kelchempfang aus kirchlich-theologischen und nicht hygienepolitischen Gründen verboten hatte, bzw. in Fürstbistümern Kirche und Obrigkeit identisch war. Dennoch lässt sich Luthers Antwort aufgrund seiner allgemeingültigen Argumentation ohne große Abstriche übertragen. Luther schreibt: „Niemand ist damit entschuldigt, daß ihm seine Obrigkeit so hart den Kelch verbeut, als sollte uns hier der Gehorsam und Furcht der Strafe uns herausreden mögen. Denn wider Gottes Wort soll man keinen Gehorsam leisten einiger Creatur, denn das wäre Creatur über Gott gesetzt.“[61]

Für Luther gilt ganz maßgeblich: Das Sakrament, von Christus, dem Herrn eingesetzt, darf keiner Kreatur und in keiner Weise kreatürlichen Bedingungen unterworfen werden.

5. Für diejenigen, die das Sakrament sowieso nur empfangen, wenn und weil sie „besonderes Verlangen“[62] danach haben, hat Luther nur den Hinweis übrig, denen „möchte man wohl lassen an der einen Gestalt allein genügen, das ist viel weniger genug.“

Das Sakrament sei schließlich nicht eingesetzt, damit wir es gebrauchen, je nachdem, ob wir mehr oder weniger Verlangen danach haben. „Sondern es soll gegeben und empfangen werden nach dem Befehl und

---

60 W² X, Sp. 2229.

61 W² X, Sp. 2230.

62 So mancher Pfarrer, der sich während der sog. Corona-Krise redlich bemühte, Wege und Möglichkeiten zu finden, seine Gemeinde auch mit dem Altarsakrament zu versorgen, musste frustriert feststellen, wie leicht viele Gemeindeglieder mit Videoschaltungen, Papierpredigten usw. zufriedenzustellen waren bzw. wie sehr das „Kreatürliche“ (die tatsächliche oder angebliche Angst vor Ansteckung) die Leute wochen- und monatelang vom Sakramentsempfang abzuhalten vermochte.

Wort Gottes; denn der Gebrauch des Sacraments selbst steht nicht in unserer Macht, noch auf dem Werk, Weise oder Verlangen, sondern in Gottes Befehl und auf seinem Wort."[63]

5.2 Antwort an Barbara Lischner

Am 7. März 1535 schreibt Luther an Barbara Lischner in Freiberg. Diese hatte Luther gefragt – und so lautet der Titel des Schreibens – „Ob man das Sacrament beider Gestalt insgeheim zu Hause sich möge reichen lassen".[64]

Nein, antwortet Luther mit der Begründung: „Denn mit der Weil möchte es jedermann so wollen brauchen, daß damit die gemeinsame Kirche und Versammlung verlassen und wüst werde[65]; so es doch ein öffentlich und gemeinsam Bekenntniß soll sein."[66]

Wenngleich in ganz anderem Kontext: Dieser Rat Luthers, auch in Ausnahmezeiten nicht auf einzelne Aspekte der stiftungsgemäßen Sakramentsfeier zu verzichten, hier ist es der Aspekt der Öffentlichkeit um des Verkündigungscharakters nach 1 Korinther 11, 26, um solche defizitären Praktiken nicht dauerhaft einreißen zu lassen, hat durchaus Relevanz für so manches, was unter Berufung auf „Krisen- und Seuchenzeiten" in Kirche und Gesellschaft neuerdings praktiziert oder eben auch nicht mehr praktiziert wird.

6. Zusammenfassung

Ausgangspunkt unserer Fragestellung waren die Entscheidungen der Kirchen, aus Gründen des „Gesundheits- und Lebensschutzes" zu empfehlen, auf die Austeilung des Heiligen Abendmahles unter beiderlei Gestalt vorläufig zu verzichten oder die communio sub utraque sogar zu verbieten.

Meine Ausführungen versuchten darzulegen, dass der sog. Laienkelch in der Kirche von Anfang an und noch lange Zeit eine schriftbegründete Selbstverständlichkeit war.

Als er infrage gestellt und zunehmend abgeschafft, schließlich in der abendländischen Kirche sogar verboten wurde, war das Leitmotiv hierfür Ehrfurcht vor der heiligen Materie, also Furcht vor dem Verschütten des konsekrierten Weines. Hygienische Bedenken spielten dabei keine Rolle. Die (vielleicht auch

---

63 W² X, Sp. 2231.

64 M. *Luther*. Ob man das Sacrament beider Gestalt insgeheim zu Hause sich möge reichen lassen. W² X, Sp. 2226-2227.

65 Die gemeinsame Kirche und Versammlung – verlassen und wüst: Das ist ein Bild, das im Frühjahr 2020 vielfach Wirklichkeit geworden ist. Gemeindelose „Gespenstergottesdienste", per Video übertragen oder aufgezeichnet, auf der einen Seite; mehr oder weniger heimliche Nischen-, Haus- und Winkelgottesdienste auf der anderen Seite.

66 W² X, Sp. 2227.

übersteigerte) Hochschätzung des Blutes Christi führte jedoch nicht abrupt zur Abschaffung des Laienkelches. Vielmehr kamen Methoden wie die Verwendung von Saugröhrchen oder die Intinctio auf, die dokumentieren, dass der Kirche noch lange bewusst blieb, dass auch das „Volk" das Sakrament in ungeteilter Weise unter beiderlei Gestalt empfangen müsse, um der Stiftung des Sakramentes zu entsprechen.

Zugleich versuchte man auch durch dogmatisch-theologische bzw. philosophische Erklärungsmodelle wie die Konkomitanzlehre oder das Modell des stellvertretend für die Gemeinde kommunizierenden Priesters den schließlich doch flächendeckend erfolgten Kelchentzug theologisch zu legitimieren.

Die Einsetzungsberichte in den synoptischen Evangelien (Mt 26,17–29; Mk 14,12–26; Lk 22,14–20, aber auch 1 Kor 11,23–25) lassen jedoch keinen Zweifel daran, dass zur Einsetzung und Stiftung dessen, was später als „Brotbrechen", „Eucharistia" , „Messe", „Abendmahl" usw. bezeichnet wurde, Brot und Wein gehört und dass diese beiden „Gestalten" daher auch auszuteilen und zu empfangen sind, wenn man nicht von Einsetzung und Stiftung abweichen will.

Die Befürworter des Laienkelches und Gegner des Kelchentzugs, insbesondere auch in der Reformationszeit, haben übereinstimmend den Kelchentzug, also die Austeilung der Kommunion an die Gläubigen unter nur einerlei Gestalt als Regel- und Normalfall, als nicht einsetzungsgemäße, stiftungswidrige Form der Sakramentsverwaltung bezeichnet.

Dass die Austeilung der Kommunion an die Gläubigen unter nur einerlei Gestalt *als gottesdienstlicher Regelfall für die gesamte versammelte Gemeinde* aus einem schriftfremden übergeordneten Grund einsetzungs- und stiftungswidrig sei, bezeugen auch die Bekenntnisse der evangelisch-lutherischen Kirche. Aus Luthers Schriften wird das noch einmal besonders deutlich: Auch Gesetzestreue (Obrigkeitsgehorsam), sonst gemäß Röm 13 und in Entsprechung zu den „zwei Regierweisen Gottes" durchaus geboten, oder Furcht (vor Strafe) lässt Luther nicht gelten und besteht auf der einsetzungsgemäßen Kommunionspendung unter beiderlei Gestalt.

Eher solle man auf die physische Nießung eines verstümmelten Sakramentes, bei dem letztlich auch ein Zweifel an der Gewissheit bleibt, dass es überhaupt das Sakrament Christi sei, verzichten und sich mit der „geistlichen Nießung" begnügen.

„Ganz oben steht die Gesundheit. Dem ist alles zu- und nachzuordnen"[67] – wenn dies auch für die Kirche zur neuen Maxime wird, der gegenüber auch

[67] EKD-Bevollmächtigter am Sitz der Bundesregierung, Dr. Martin Dutzmann, am 25. April 2020 in der Tagesschau.

Kategorien wie Schrift- und Bekenntnisgemäßheit, wie Stiftungs- und Einsetzungsgemäßheit als nicht mehr letztverbindlich und stichhaltig anerkannt werden, wäre das auch für Kirchen, in denen Schrift und Bekenntnis bislang noch den höchsten argumentativen Stellenwert hatten, ein Dammbruch.

Nicht die Schrift und nicht das lutherische Bekenntnis, sondern der alte römische Heide Ovid sagte, um mit einem Zitat aus dem Bereich von Hygiene, Medizin und Gesundheit zu schließen:

„Principiis obsta. Sero medicina parata, cum mala per longas convaluere moras."

„Wehre den Anfängen! Zu spät wird die Medizin bereitet, wenn die Übel durch langes Zögern erstarkt sind."

Johannes Junker:

Gesangbücher aus der Geschichte der SELK
Das Cromesche Gesangbuch (1)

Eine jeweils in sich abgeschlossene Aufsatzfolge über die Gesangbuchgeschichte der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) muss mit der Gesangbuchgeschichte ihrer ehemaligen Teilkirchen beginnen, in denen es, ihrer Entstehung nach, sehr unterschiedliche Wege zu einem ersten Gesangbuch und zu Nachfolgegesangbüchern in nun fast 150 Jahren bis heute[1] *gegeben hat. Ihre Hymnologie ist immer mitgeprägt von den sie jeweils umgebenden kirchlichen und wissenschaftlichen Institutionen, aber auch von dem Bemühen, genuin lutherisches Liedgut einzubringen, da dies zu allen Zeiten zu ihrer Bekenntnisbindung an das unfehlbare Wort Gottes und die Lutherischen Bekenntnisschriften gehörte.*

Bereits die erste Generalsynode der **Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen**, der sog. „Altlutheraner", **1841** in Breslau beschloss „behufs der später zu veranlassenden Herausgabe eines allgemeinen Gesangbuches" eine Umfrage zu starten. In ihr „sollen die Gemeinden anzeigen, welche Gesangbücher bei ihnen im kirchlichen Gebrauch sind und welche Lieder in ihnen gerne gesungen werden."[2] **1844** heißt es: „Den Druck … eines Gesangbuches mit angehängtem Melodienregister hat die Synode als wünschenswert erkannt, und … das Oberkirchenkollegium mit den nöthigen Vorbereitungen beauftragt".[3] **1852** heißt es konkreter: „Der Synode waren auch zwei Entwürfe zu Gesangbüchern vorgelegt worden, der eine von Pastor Kluge, der diese Arbeit im Auftrage einer früheren Synode unternommen, der andere von Pastor Crome. So wünschenswerth es nun auch erschien, wenn bei allen unseren Gemeinden nur ein einziges gutes Gesangbuch in Gebrauch wäre, so beschloß die Synode doch, wegen der großen Schwierigkeiten, welche der Erreichung dieses Ziels entgegentreten, von der allgemeinen Einführung irgend eines Gesangbuchs in die Kirche unseres Landes überhaupt abzustehen, jedoch mit dem Vorbehalt der Empfehlung eines neuen Gesangbuchs für den Fall, daß mit der Zeit die eine oder andere Gemeinde ein Gesangbuch bedürfen würde. Zugleich übertrug sie dem Ober-Kirchen-Kollegium, eine Kommission von Sachverständigen niederzusetzen, wel-

---

1 Heute steht die SELK seit ihrer Konstituierung 1972 erstmalig vor der Herausgabe eines völlig eigenen Gesangbuches (Gesangbuch, Vorentwurf III, Auszug, Vorlage zur Kirchensynode vom 19.-21. April 2018 in Stadthagen).

2 Beschlüsse der Generalsynode 1841, 1. Heft, Leipzig 1842, S. 79. Im Folgenden werden die alten Quellentexte meist *ausführlich* abgedruckt, weil sie nicht mehr oft zur Verfügung stehen.

3 A.a.O., 2. Heft, 1865, S. 137.

che neben den Manuskripten der beiden vorgelegten Gesangbücher auch andere anerkannte Arbeiten dieser Art zu prüfen habe. Je nach dem Ausfall des Gutachtens dieser Kommission solle dann Ein hochwürdiges Ober-Kirchen-Kollegium das eine oder das andere oder mehrere der gedruckt vorliegenden Bücher den Gemeinden auf geeignetem Wege zur Annahme empfehlen. Die Kosten des Drucks habe die Kirche nicht zu übernehmen. Doch schließe dieses nicht aus, daß dem Pastor Kluge[4], weil er im Auftrag der Synode gearbeitet, die bereits aufgewendeten Kosten nach Ermessen des Ober-Kirchen-Kollegium erstattet werden, was die Synode vielmehr als Pflicht der Kirche anerkenne."[5]

Cromes Arbeitsweise bei der ersten Auflage

Nachdem Crome 1853 von Potsdam weg nach Radevormwald berufen worden war[6], hat er offensichtlich an seinem Entwurf weitergearbeitet. Das Kirchenblatt berichtet über eine im September **1854** in Köln gehaltene Konferenz lutherischer Pastoren: „Den ersten Gegenstand der Besprechungen, an welchen theilweise auch Gemeindeglieder aus Cöln und Essen Theil nahmen, bildete das von Pastor Crome herauszugebende Gesangbuch. Die Conferenz ertheilte den von Pastor Crome ihr dargelegten, von ihm befolgten Grundsätzen ihre Billigung,"[7] was immer das im Einzelnen heißen mag.

1856 ist es dann soweit. Das Gesangbuch erscheint unter dem Titel: Christliches Kirchen- und Haus-GESANGBUCH. Für evangelisch=lutherische Gemeinen … Unter der Überschrift „Ein neues Gesangbuch" führt der Herausgeber, Pastor Karl Petrus Theodor Crome, im Kirchenblatt selbst in das Gesangbuch ein: „Manchen Lesern des Kirchenblattes wird es bekannt geworden sein, daß der Unterzeichnete seit längerer Zeit mit der Bearbeitung eines Gesangbuches beschäftigt gewesen ist. Bei der letzten General-Synode lag der Entwurf desselben einer Kommission zur Begutachtung vor. Zwei Jahre später wurde er abermals, und zwar mehr ausgeführt, einer von dem Hochwürdigen Ober-Kirchen-Kollegio zu diesem Zweck ernannten Kommission zur Prüfung vorgelegt. Als diese neben manchen Vorschlägen zu ihrer Vervollkommnung im ganzen ihre Billigung ertheilte, wurde zur völligen Ausarbeitung für den Druck geschritten.

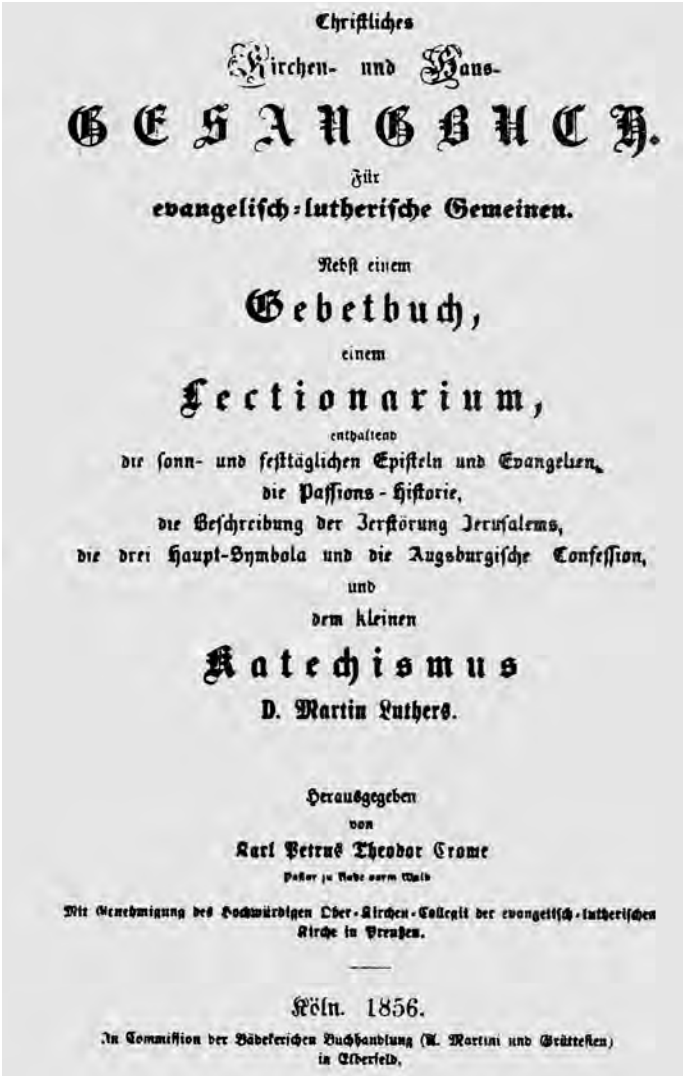
---

4 Der von Kluge erarbeitete Entwurf muss wohl nach den letzten Kriegseinwirkungen als verschollen gelten.

5 Beschlüsse der Generalsynoden, 3. Heft 1849, S. 242-243. Siehe auch: „Kirchenblatt für die evangelisch-lutherischen Gemeinen in Preußen" (im Folgenden kurz: Kirchenblatt) 1852, Nr. 21, S. 257: „Es steht zu erwarten, daß mindestens das eine dieser Bücher den Gemeinen in nicht ferner Zukunft durch den Druck wird dargeboten werden können."

6 Nach der Ermordung seines Amtsvorgängers Pastor Haver in Radevormwald (s. Kirchenblatt, 1883, Nr. 13, S. 167f).

7 Kirchenblatt 1855, Nr. 9, S. 111. Das aufschlussreiche Titelblatt der 1. Auflage ist auf der nächsten Seite abgedruckt.



Christliches

Kirchen- und Haus-

GESANGBUCH.

Für

evangelisch-lutherische Gemeinen.

Nebst einem

Gebetbuch,

einem

Lectionarium,

enthaltend

die sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien,

die Passions-Historie,

die Beschreibung der Zerstörung Jerusalems,

die drei Haupt-Symbola und die Augsburgische Confession,

und

dem kleinen

Katechismus

D. Martin Luthers.

Herausgegeben

von

Karl Petrus Theodor Crome

Pastor zu Rade vorm Wald

Mit Genehmigung des Hochwürdigen Ober-Kirchen-Collegii der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen.

Köln. 1856.

In Commission der Bädekerschen Buchhandlung (A. Martini und Grüttefien) in Elberfeld.

Es sei mir gestattet, hier die Anzeige davon zu machen, daß die Arbeit nun vollendet ist und das Buch fertig vorliegt, und diese Anzeige mit einigen Mittheilungen über letzteres zu begleiten.

Ich habe wohl GOttes Führung und Rath darin erkennen müssen, daß er gerade zu dieser Arbeit mir seit längeren Jahren Lust und Antrieb gegeben, da ich hierher nach Rade vorm Wald kam, wo ich im Gebrauch der lieben mir anvertrauten Gemeinde aus der unirten Kirche her ein Gesangbuch vorfand,

welches nothwendig durch ein anderes ersetzt werden mußte, weil es ein Buch voll Verderbens, Unglaubens und falscher Lehre ist. Kaum daß es eine Anzahl älterer Lieder aus dem früherer hiesigen bergischen Landes-Gesangbuche, die singenden und klingenden Berge genannt, enthält, die, obwohl sie sehr verändert, doch noch allenfalls zu singen möglich und zulässig war. Das erwähnte ältere Gesangbuch aber ist nicht mehr in vieler Händen. Auch der selige Pastor Haver hatte von Anfang seit seinem und seiner Gemeine Eintritt in die lutherische Kirche an den Ersatz dieses Gesangbuchs durch ein anderes gedacht, zu dessen Bearbeitung er auch die Vorbereitungen und den Anfang gemacht hat. Es war ihm nicht beschieden, dasselbe zu vollenden.

Die Nothwendigkeit hat mich somit zur Vollendung meiner Arbeit getrieben, und ich preise den HErrn, daß nun die Stunde nahe gekommen ist, in welcher jenes seelengefährliche Buch aus der Kirche und aus den Händen und Häusern meiner Gemeine verschwinden soll. Es wäre auch auf unserer ganzen Preußischen Kirche eine Sünde und Schuld vor Gott geblieben, wenn nicht Sorge getragen wäre, dieses Buch abzuthun."[8]

Über die *Verbreitung* dieser ersten Auflage von 3000 Exemplaren erfahren wir vom Herausgeber: „Der HErr lenkt es aber, daß der Kreis, in welchem das Buch gebraucht werden wird, gleich von Anfang ein größerer ist, in dem die Gemeinen des Cölner Pfarrbezirks, die Nassauischen und Badischen Gemeinen dasselbe gleichfalls, nachdem sie längst nach einem anderen Gesangbuch verlangt haben, bei sich einführen. Die Nassauischen Brüder gebrauchten seither das alte Marburger Gesangbuch, welches zwar zu den bessern gehört, doch nicht genügend ist. Die Rheinischen und Badischen hatten sich in Ermanglung eines anderen mit dem kleinen Raumerschen Gesangbuch begnügt, das bei all seiner Trefflichkeit doch für den kirchlichen Gebrauch allzu geschränkten Umfangs ist. Ob nun der HErr auch noch in mehreren Gemeinen dem Buche den Weg öffnen wird, sei ihm anheimgestellt. Bis jetzt ist es nach einer der Gemeinden der östlichen Provinzen unseres Vaterlandes hin verlangt. Könnte der Herausgeber durch mehr und mehr Vervollkommnung seiner Arbeit dahin wirken, dieselbe mehreren Gemeinden annehmlich zu machen, so soll es an seinem Willen nicht fehlen. Der freundlichen Kenntnisnahme der Glaubensbrüder und Kirchgenossen will er sie durch diese Anzeige empfehlen."[9]

Am Ende gibt es auch Informationen über *Druck* und *Verkauf*: „Es ist in Cöln in der W. Hassel'schen Druckerei, derselben, in welcher jährlich viele tausend Bibeln für die britische und ausländische Bibel-Gesellschaft gedruckt werden, unter der Leitung und man kann sagen steten Aufsicht meines theuren Bruders des Past. Ebert gedruckt, der die treuste Sorge und Fleiß auf die

---

8 Kirchenblatt 1856, Nr. 9, S. 107f.
9 A.a.O., S. 108.

Correctur wie auf die Anordnung des Druckes verwandt, gleich wie er mir überhaupt bei der Bearbeitung des Buches mit seinem Rath und seiner Kenntnis auf die mannigfachste Weise geholfen hat. Neben diesem seinen großen Verdienst um die Arbeit selbst, welches ich hier mit innigem Dank anerkenne, ist es aber auch kein geringes und ein ihm besonders zuzuschreibendes Verdienst, daß der Druck, namentlich im Gesangbuch selbst, fast fehlerfrei ist, wenigstens frei von allen störenden Druckfehlern im Text der Lieder, ein Vorzug, welchen der zu schätzen vermag, der auf diesem Gebiet Erfahrungen gemacht hat, der aber vor allem bei einem Gesangbuch hoch anzuschlagen ist. Überhaupt kann der Druck schön genannt werden und auch das Papier ist gut ausgefallen. Den Verkauf des Buches hat die Bädeker'sche Buchhandlung in Elberfeld übernommen, von welcher dasselbe durch jede Buchhandlung zu beziehen ist. Der Preis ist in Partien zu mindestens 30 Exemplaren und direkter freier Einsendung des Preises an die Bädeker'sche Buchhandlung 12½ Sgr. Für das Exemplar, einzeln aber kostet ein solches 20 Sgr."[10]

Das Gesangbuch enthält neben dem Liedteil auf über 83 Seiten ein beachtliches „Gebetbuch", ein „Lectionarium" (Episteln und Evangelien im Luthertext von 1545), eine Synopse der „Passions-Historie" und die Beschreibung der Zerstörung Jerusalems und einen Bekenntnisteil bestehend aus den drei altkirchlichen Symbolen, der ungeänderten Augsburgischen Konfession und Luthers Kleinem Katechismus. Außerdem sind drei Register beigegeben:

1. Verzeichnis der Lieder nach der Ordnung des Gesangbuchs,
2. Verzeichnis der Lieder nach Dichtern in chronologischer Folge,
3. Verzeichnis der Liederanfänge nach dem Alphabet.

Charakteristikum dieses Gesangbuchs ist auch, dass es zwar keine Gottesdienstordnung vorgibt, dafür aber gleich zu Beginn mit 30 Nummern „Liturgische Gesänge" überwiegend von Hommel und Layritz[11] in der Reihenfolge der Lutherischen Messe. Diese Auflage erschien leider noch ohne Noten. Dafür erschien 1857 nebenstehendes mit dem Titelblatt abgebildetes Melodienbuch von Fr. Brunn, Pastor in Steeden.

„Das Gesangbuch enthält 466 Lieder, oder da 4 Lieder zweimal an zwei verschiedenen Stellen stehen mußten, eigentlich 462. Diese im Vergleich mit den meisten älteren Gesangbüchern geringe Zahl von Liedern – das Breslauer enthält 1929, das Jauersche 1544, das Bollhagen'sche 11-1200, das Porstsche 925, das Hannoversche 1019, das Bergische 878 und das Hamburgische doch auch 632 – wird nicht leicht jemand an sich für einen Mangel des Buches halten, da jeder weiß und täglich erfahren kann, wie viel mittelmäßige und entbehrliche, ja nicht wenig völlig unbrauchbare unter jener großen Zahl von Lie-

[10] A.a.O., S.108f.

[11] Friderich *Hommel*, Liturgie lutherischer Gottesdienste, 1851; Friedrich, *Layriz*, Kern des Deutschen Kirchengesangs, 1844.


Kirchliches
Melodienbuch
für
lutherische Gemeinden
enthaltend
die sämmtl. liturgischen Gesänge u.
üblichsten Kirchenmelodien
zunächst vom Gebrauch bei
K. P. Th. Crome's
Kirchen- u. Haus-Gesangbuch
herausgegeben von
FR. BRUNN,
luth. Pfarrer in Steeden, Herz. Nassau.
In Commission bei Th. Wagner in Usingen.
1857.

dern in den älteren Gesangbüchern sich befinden. Es kommt nur darauf an, daß die rechte Auswahl getroffen ist. Darüber steht mir selbst nicht das Urtheil zu. Es gibt mir aber das Urtheil mehrerer Freunde und kundiger Männer, die mich bei der Arbeit unterstützt haben, und denen sie vorgelegen hat, die Hoffnung, daß das für die öffentlichen und häuslichen Gottesdienste nöthige und ersprießliche in dem Buch enthalten sei. Man wird finden, daß namentlich aus dem Schatz der herrlichen Lieder der Reformationszeit und des ihr gleich nachfolgenden Zeitalters reichlich geschöpft, aber auch eben so die Fülle der geistlichen Liederdichtung aus dem Zeitalter Paul Gerhardts gebührend berücksichtigt ist. Die gebräuchlichsten und besten jüngeren Lieder sind daneben auch nicht vergessen.“[12]

Über die Arbeitsweise von Crome und die von ihm verwendeten Quellen erfahren wir von ihm: „Der Wortlaut (Text) der Lieder ist der ursprüngliche, wie er von den Urhebern derselben selbst gefaßt ist. So viel in meinen Kräften und Mitteln stand, habe ich mir Mühe gegeben, den rechten Text zu ermitteln. Hier kann ich die Unterstützung und Hülfe nicht genug rühmen, welche mir bei diesem Geschäft von dem theuren Freunde unserer Preußischen Kirche, den ich auch meinen Freund nennen darf, dem Stadtgerichtsrath Friderich Hommel, früher in Erlangen, jetzt in Ansbach, zu Theil geworden ist. Ohne seine treue und fleißige Arbeit, mit der er aus dem Schatz seiner Wissenschaft und seiner Hülfsquellen auf dem Gebiet des Kirchenliedes mir auf viele und häufige Fragen Antwort gesucht und gegeben hat, wäre ich in vielen Fällen rathlos und lediglich darauf angewiesen geblieben, anderen älteren oder neueren Gesangbüchern zu folgen, denen in diesem Betracht meist sehr wenig zu trauen ist und die oft genug von einander abweichen. Daneben habe ich für die betreffenden Lieder und Zeiträume bei dieser Arbeit die trefflichen Werke Wackernagels: das Deutsche Kirchenlied und Paul Gerhardts geistl. Lieder, von Tucher‘s Schatz des evangelischen Kirchengesangs, Mützell’s geistliche Lieder aus dem 16. Jahrhundert – dieses leider nur für den letzten Theil des Gesangbuches – und das von Pastor Sarnighausen in Göttingen herausgege-

12 A.a.O., S. 109.

bene Gesangbuch benutzt. Dem von Stipp im Liedersegen gegebenen Texte bin ich ohne Vergleichung mit anderen nur in einzelnen wenigen Fällen, nämlich bei einigen von ihm neu gegeben und von mir aufgenommenen Liedern, die ich nirgend anders finden konnte, gefolgt. Doch hierüber will ich lieber an einem anderen Orte mehr sagen. Dieses mußte nur auch hier um der Ehrlichkeit und Dankbarkeit willen ausgesprochen werden. Der Stellen, wo von dem ursprünglichen Ausdruck einmal abgewichen ist, sind sehr wenige und nur solche, wo entweder eine Aenderung bereits in den kirchlichen Gebrauch allgemein eingedrungen ist, wie am Schluß der zweiten Strophe des Liedes Allein GOtt in der Höh sei Ehr, wo man ganz allgemein das letzte Wort aller statt des ursprünglichen Amen singt, oder sonst eine zwingende Nothwendigkeit eine Aenderung zu fordern schien, wie in dem Liede 285: O JEsu Christ, wahr GOttes Sohn, wo ich in der fünften Strophe statt der Worte: leg für mich ein Collecten ein geschrieben habe: leg für mich eine Fürbitt ein. – Ich werde am betreffenden Ort diese wenigen Fälle, wo geändert ist, sämmtlich namhaft machen.“[13] Dieses Gesangbuch erschien in seiner ersten Auflage laut Titelblatt mit dem Imprimatur der Kirchenleitung, „Mit Genehmigung des Hochwürdigen Ober-Kirchen-Collegii der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen“. Hierzu bemerkt Crome: „Endlich darf ich diese Anzeige nicht schließen ohne zu bemerken, daß zwar das Hochwürdige Ober-Kirchen-Collegium mir auf meinen Antrag gütig gestattet hat, den Zusatz, daß das Buch mit Genehmigung des Hochwürdigen Ober-Kirchen-Collegii erscheine, auf dem Titel hinzuzufügen, daß aber dieser Zusatz nicht den Sinn haben kann, die Mängel des Buches, deren es ohne Zweifel viel hat, mit dem Ansehen des Hochwürdigen Ober-Kirchen-Collegii zu decken, sondern daß diese lediglich auf meine eigene Rechnung kommen. Der HErr lasse sich das Werk in Gnaden befohlen sein und nach Seinem Wohlgefallen zum Aufbau Seines Reiches dienen. Rade vorm Wald, nach Ostern 1856 Th. Crome, Pastor.“[14] Das Cromesche Gesangbuch wurde also nicht für die gesamte Kirche, etwa durch einen Beschluss der Generalsynode, eingeführt, sondern als Empfehlung der damaligen Kirchenleitung als Angebot für die Gemeinden verstanden.

Die zweite Auflage als Gesangbuch für die Immanuelsynode?

1861 erscheint die zweite Auflage, nun *ohne* das Imprimatur des Hochwürdigen Ober-Kirchen-Collegiums in Breslau; denn inzwischen bahnt sich die Abspaltung der Immanuelsynode[15] mit ihrer kritischen Haltung zum Kirchenregiment an. Durch diese beklagenswerte Kirchentrennung, die erst 40 Jahre

[13] A.a.O., S. 110.
[14] A.a.O., S. 112.
[15] Ab 1861 (Gründungsurkunde 1864). Die Wiedervereinigung mit den Altlutheranern erfolgte erst 1904. Vgl. Werner *Klän* und Gilberto *da Silva,* Quellen zur Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen, Göttingen 2010, S. 120–146 (Nr. 36–49).

später, 1904, rückgängig gemacht werden konnte, wurde das Cromesche Gesangbuch nun mehr und mehr zu dem der neu entstehenden Immanuelssynode, und die Altlutheraner gingen eigene Wege.[16]

In einer Vorrede unter der Überschrift „Zur Nachricht" heißt es zum Block der Textgestalt der Lieder: „Gegenwärtige zweite Auflage dieses Gesangbuchs ist durch fast vierzig neu aufgenommene Lieder vermehrt. Doch sind, um den Gebrauch beider Auflagen neben einander nicht zu hindern, Nummern der Lieder unverändert geblieben und den eingeschobenen Liedern die Zahl des je vorhergehenden mit zugefügten a und b gegeben worden. Nur das ganz mislungene Lied 164[17] der ersten Auflage ist in dieser durch ein anderes treffliches ersetzt worden … Die neu zugefügten Lieder sind in besonderem Abdruck zu haben."[18]

Neu und begrüßenswert an dieser Gesangbuchauflage ist, dass nun über jedem Lied in Satzbreite die Melodie in Noten wiedergegeben wird, jeweils unterlegt mit dem Text der ersten Strophe, der dann *noch einmal* mit der Liednummer im gewohnten Spaltendruck erscheint[19]. Da die Komponisten der Melodien nicht bei den jeweiligen Liedern angegeben sind, ist ein sehr nützliches Melodienregister dabei „mit Angabe des Orts, woher sie aufgenommen und wo die Harmonie zu ihnen[20] zu finden ist."[21] Als Quellen werden genannt:

– Tucher, Schatz des evangelischen Kirchengesangs im ersten Jahrhundert der Reformation,
– Layriz, Kern des deutschen Kirchengesangs, 3. Auflage, und
– Hommel, Liturgie lutherischer Gemeindegottesdienste.

Ein weiteres Register „Übersicht der Melodien zu Liedern von gleichem Versmaß und Strophenbau", unterteilt in jambisches und trochäisches Versmaß[22], ist vor allem für Kirchenmusiker hilfreich.

Posthume Auflagen

1875 kommt die dritte Auflage, „für den Herausgeber vermutlich letzten Ausgange"[23], von Crome selbst verantwortet, heraus. Nur ein Kreuzchen beim Namen des Herausgebers auf der Titelseite deutet darauf hin, dass er die Herausgabe nicht mehr erlebt hat. Doch in seiner Vorrede weist Crome wieder auf Änderungen hin.

---

16 Das altlutherische Gesangbuch erscheint erst 1897 (s. Folge 3 in dieser Reihe).
17 „Wir glauben all an einen Gott Vater Sohn und heiligen Geist …" von Tobias Clausnitzer wurde ersetzt durch „Hochheilige Dreifaltigkeit, die du so süß und milde" von Johann Angelus.
18 2. Auflage, Elberfeld, 1861, S. IV.
19 Die etwas ungewöhnliche Begründung dafür lautet: „… zum Nutzen solcher, welche aus den Gesangbuch zu ihrer Andacht lesen und beten wollen." A.a.O.
20 Das bedeutet einen vierstimmigen Begleitsatz.
21 A.a.O., S. XIII – XV.
22 A.a.O., S. XV – XVI.
23 3. Auflage, 1875, Vorrede S. X.

Um weiter die ursprüngliche Form der Liedtexte zu gewährleisten, hat ihn vor allem „Ph. Wackernagel in seinem Deutschen Kirchenlied“ angeregt. Er schreibt in seiner Vorrede dazu: „Doch sind die aufgenommenen Änderungen des Textes meist der äußerlichen Erscheinung nach unbedeutend und keine darunter, die beim Singen aus dieser neuen Ausgabe neben der früheren Schwierigkeiten bereiten oder Störungen hervorriefen. Selbst bei dem Liede, welches die meisten Änderungen erfaren hat: Kommt her zu mir, sagt Gottes Sohn,[24] wird dies nicht der Fall sein, und gerade bei diesem Lied wird man sehen, wie die ursprünglichen Worte einen einfachen Sinn an Stellen geben, wo die später eingedrungene Änderung in der Tat schwer deutbar oder sprachlich unrichtig ist. Um aber von jenen anderen äußerlich unbedeutenden und doch gewichtigen Änderungen ein Beispiel anzufüren: Werden wir in Luthers herrlichem Liede: Mit Fried und Freud ich far dahin,[25] noch bei den freilich schönen Worten in der vierten Strophe bleiben wollen: Er ist das Heil und selig Licht, wenn er gesehen hat, daß Luther ursprünglich noch viel schöner und dem Text des Lobgesangs Simeons in der Schrift näher angeschloßen geschrieben: Er ist das hell und selig Licht für die Heiden. Auf die Reinigung des Liedes: O Welt ich muß dich laßen,[26] von den übel zugesezten beiden Silben in der lezten Zeile jeder Strophe, die ich übrigens schon in der zweiten Auflage gegeben, und die jetzt als Vermutung sich auch bei Wackernagel in einer Anmerkung findet, darf ich wol aufmerksam machen. Er hat dabei nach meiner Meinung nur im Schluß der Strophe ein wenig fehlgegriffen“[27]. Von den a- bzw. b-Nummern der 2. Auflage hat Crome wieder sieben Lieder entfernt.

Eine praktische Neuerung gegenüber der zweiten Auflage betrifft die Quellenangabe der vierstimmigen Begleitsätze. Crome: „Was in der vorigen Ausgabe in einem eignen Register geschehen ist, ist auf eine bequemere Weise in der gegenwärtigen unmittelbar über den Melodien selbst bemerkt worden, nämlich der Ort, wo sie in den hymnologischen oder liturgischen Liedwerken, aus denen sie entnommen sind, … zu finden sind.“[28] Das bedeutet, dass Crome, was die Melodien betrifft, noch immer nicht den ursprünglichen Quellen in gleicher Weise nachgegangen ist, wie er das bei den Lied*texten* versucht hat. Kirchliche Komponisten oder Melodisten seiner Zeit, die meistens auch keine weiteren Quellenangaben machten, haben ihm dafür genügt.

1890 bringt Karl Petrus Theodor Cromes Sohn, Pastor Johann Adolf Martin Crome, eine Vierte Auflage heraus, leider nun wieder ohne Noten, aber mit den Quellen für die Begleitsätze. Im Übrigen ist es schlichtes Schmuckgesangbuch.

---

24 Nr. 241.
25 Nr. 414.
26 Nr. 416.
27 Vorrede S. VIII.
28 Vorrede S. VIII/IX.

Die Seiten sind mit zwei roten Linien eingerahmt, die in den Ecken mit kleinen Grafiken verziert sind. Er druckt noch einmal die Vorrede seines Vaters aus der dritten Auflage ab und fügt eine kurze Vorrede aus seiner Feder hinzu: „Was mein seliger Vater am Schluß seiner Vorrede zur dritten Auflage dieses Gesangbuchs ausgesprochen, daß es für den Herausgeber vermutlich der lezte Ausgang sein werde, hat Gott geschehen laßen, noch ehe der Druck des Buches zur Hälfte vollendet war. Am 15. August 1874 ließ der HErr seinen Knecht zur himmlischen Freude eingehen. Ich lasse nun, nicht auf eigene Hand, sondern nach des Vaters Wunsch und Willen, das Buch aufs neue ausgehen, für dieß Mal one die Melodien, aber mit der Hoffnung, so Gott Kraft und Mittel giebt, eine Ausgabe mit Noten folgen zu laßen …[29]“. Diese erhoffte 5. Auflage ist wohl dann nicht erschienen. Als die Immanuelsynode sich wieder mit den „Altlutheranern“ vereinigte, hatten diese bereits ihr eigenes Gesangbuch, sodass sich das Cromesche Gesangbuch erübrigte, auch, nachdem von dieser Seite öffentlich daran Kritik geübt worden war.[30]

Beachtung, Würdigung und Kritik

Von vielleicht noch anderen Kommentaren von außen zum Cromeschen Gesangbuch seien im Folgenden nur drei wiedergegeben:

1. Eduard Emil *Koch* in seiner „Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche“[31] ordnet das Gesangbuch dieser Zeitperiode ein unter „III. Gesangbücher mit *ganzer* Reform“. Ihm liegt **1782** die erste und die zweite Auflage vor. Nach Wiedergabe des vollen Titelblattes fährt er fort: „Es ist für die separirten lutherischen Gemeinden in Preußen bestimmt und so exclusiv lutherisch und archaistisch gehalten, daß nur ein eng und streng bemessener alt= und ächt= lutherischer Dichterkreis darin mit seinen Liedern in ganz und gar unveränderter Gestalt vertreten ist[32].“ Dies wird mit der Zahl der Liedangaben lutherischer Liederdichter belegt. Koch konstatiert, dass „aber kein einziges Lied von Hiller, Woltersdorf, Pfeil, Terstegen, Zinzendorf zu finden ist. Gellert und alle späteren Dichter sind ohnehin ausgeschlossen. – Der starr altkirchliche Charakter des Gesangbuchs zeigt sich auch darin, daß sich unter seinen Liedern nicht weniger als 78 lateinische Lieder der alten Kirche vom 4. bis 16. Jahrh. in deutschen Übersetzungen und Bearbeitungen befinden“[33].

---

29 Vierte Auflage, herausgegeben von Johann Adolf Martin Crome, Kropp, 1890. S. X.
30 Siehe nächster Teil, „Beachtung, Würdigung und Kritik“, Nummer 2.
31 3. Auflage, Stuttgart, 1872, Band 7, S.121f.
32 A.a.O.
33 A.a.O., S.122.

2. Dr. Detmar *Schmidt*[34] schrieb **1893** im „Kirchen-Blatt für die Gemeinden des evang.-luth. Bekentnisses in Preußen“ einen Artikel[35] zur Einführung des neuen „altlutherischen“ Gesangbuchs. In ihm setzt er sich mit der Frage auseinander, warum seine Kirche nicht das Cromesche Gesangbuch übernommen habe. „Es hat nicht den Zweck erfüllt, als gemeinsames Kirchenbuch in allen unseren Gemeinden sich einzubürgern, es eignet sich auch nicht dazu aus folgenden Gründen: 1. Vor allen – und dies ist der entscheidende Hauptgrund – ist die hier getroffene Auswahl der Lieder eine zu enge. Von Kaspar, Neumann, Gellert, Arnold, v. Zinzendorf, E. F. Richter, Hiller, Knapp, Spitta ist kein einziges Lied aufgenommen, von Benj. Schmolck und Joh. Jac. Rambach nur sehr wenige. Durfte der zur römischen Kirche übergetretene Joh. Scheffler mit nicht weniger als neun Nummern zu Wort kommen, warum nicht auch die Sänger der Brüdergemeinde v. Zinzendorf, Woltersdorf, Gregor und der reformierte Gerh. Terstegen, soweit deren Lieder bereits Eigenthum auch der lutherischen Kirche geworden sind. 2. Zum andern enthält das Cromesche Gesangbuch manche sehr alte Gesänge, die zwar für den Alterthumsfreund und Kenner der Geschichte des Kirchenliedes von großem Interesse sind, im Gemeindegottesdienst aber kaum je Verwendung finden können, weil Sprache und Melodie uns nicht mehr geläufig sind. Uebrigens sind gleich die ersten 30 Nummern, welche liturgische Gesänge enthalten, durch unsre Gottesdienstordnung überflüssig geworden. Der dazu nöthige Raum kann besser verwendet werden. 3. Die früheren Ausgaben des Cromeschen Gesangbuchs hatten den Vorzug, daß jedem Lied die Melodie in ihrer ursprünglichen rhytmischen Weise beigefügt war, wenn auch durch Wiederholung der ersten Strophe viel Platz verschwendet ist. Seitdem das Buch aber nicht mehr in Radevormwald, sondern in Kropp gedruckt und verlegt wird, sind die Melodien in Wegfall gekommen und die zierliche rote Umränderung bietet dafür keinen Ersatz. Gleichwohl ist es ziemlich theuer, und steht zu hoffen, daß wir ein neues gemeinsames Gesangbuch, wenn es in starker Auflage gedruckt wird, zu einem etwas billigeren Preise und in zweckgemäßigterem Formate herstellen könnten.“[36]
3. Philipp *Dietz* hat **1903** in seinem Standardwerk „Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes“[37] dem Cromeschen Gesangbuch gleich 5 Druckseiten gewidmet. Eingangs versucht er die Gesangbuchsituation in den „sog. Freikirchen“, speziell den „sog. Altlutheranern“, darzustellen. Nach dem Verweis auf Kochs Einordnung dieses Gesangbuchs nennt er die Anzahl der Lieder in den ihm vorliegenden drei ersten Auflagen. Zur

---

34 Geb. 15.03.1839 in Greiz, gest. 23.03.1917 in Kassel. Von 1882-1909 Pastor in Elberfeld, Kirchenrat und Mitglied des Oberkirchenkollegiums seiner Kirche.

35 Kirchenblatt 1893 S. 310-314.

36 A.a.O. (Format 20 cm x 14,2 cm).

37 Marburg, 1903, §41, S. 781-785.

Liedauswahl lehnt er sich an Koch an. „Daß die Zeit des Lehr- und Tugendliedes in der Aufklärungsperiode unbeachtet geblieben ist, kann bei unserem Gesangbuche nicht besonders auffallen, aber auch die geistliche Dichtung der Neuzeit scheint grundsätzlich ausgeschlossen zu sein. Was die Behandlung der Texte betrifft, so muß zunächst bemerkt werden, daß von der Elision einzelner Strophen fast gar kein Gebrauch gemacht worden ist, selbst die oft sehr langen Lieder Rists und P. Gerhardts werden unverkürzt wiedergegeben. Um so auffallender ist es, daß von dem Liede ‚Alle Menschen müssen sterben' die Schlußstrophe: ‚Hier nun will ich ewig wohnen' fehlt."[38] Zum Thema Textänderungen zitiert er dann aus der Cromeschen Vorrede zur 3. Auflage und geht anschließend auf die Rückkehr zu den ursprünglichen Texten ein. „In dieser Hinsicht dürfte nun das vorliegende Gesangbuch einzig in seiner Art dastehen. Dasselbe schließt sich nämlich so sehr an den Originaltext an, daß es nicht bloß alle alten und zum Teil ganz und gar abgestorbenen und unverständlich gewordenen Ausdrücke, sondern sogar die in einzelnen Liedern vorkommenden lateinischen Worte, wie z. B. ‚consumatum est' in ‚Herzlich thut mich verlangen' oder ‚gratiosa coeli rosa' in ‚Wie schön leuchtet der Morgenstern' unbedenklich beibehält, wozu er dann selbstverständlich die deutsche Übersetzung anmerkt."[39] Auch bei den veralteten Ausdrücken werde ähnlich verfahren, wobei er auf einige angebliche Fehler Cromes verweist. Danach behandelt Dietz die Liedereinteilung: „In Bezug auf die Rubricierung der Lieder mag noch bemerkt werden, daß unser Herausgeber die Einteilung in Haupt- und Unterabteilungen verschmäht hat, die einzelnen Rubriken vielmehr ohne Ueber- und Unterordnungen … aneinander reiht."[40] Nach der Information über die anderen Teile des Gesangbuchs kommt er zu den verschiedenen Registern, „wovon das ‚chronologische Verzeichnis der Lieder des Gesangbuchs und ihrer Verfasser' uns besonders interessiert. Bietet dieses Verzeichnis auch gerade keine Ergebnisse eigner Forschung auf hymnologischem Gebiete, so liefert dasselbe doch den Beweis, daß der Verfasser die damals vorhandenen Hilfsmittel fleißig benutzt hat."[41] Dietz schließt: „Mag auch das eben besprochene, im höchsten Grade archaistische Gesangbuch z. Zt. in gewissen Kreisen mit Freuden auf- und angenommen worden sein, wie schon die kurz aufeinander folgenden Auflagen beweisen dürften, so hat sich dasselbe doch auf die Dauer nicht behaupten können."[42]

---

38 A.a.O., S. 782.
39 A.a.O., S. 782.
40 A.a.O., S. 784f.
41 A.a.O., S. 785.
42 A.a.O.

Umschau

Alexey Streltsov[1]:

Die COVID-19-Pandemie und die Digitalisierung der Kirche

Theologische Überlegungen

Seit Abfassung dieses Beitrages gab es eine Reihe von Entwicklungen vor Ort in Sibirien. Als ich über einen möglichen Abbruch der regulären Gottesdienste schrieb, dachte ich an eine theoretische Möglichkeit, basierend auf dem, was anderswo geschah. Nun ist das auch für sibirische Lutheraner Realität. Der Gouverneur der Region Nowosibirsk hat angeordnet, alle religiösen Versammlungen ab Samstag, dem 18. April, zu stoppen. Der vorläufig letzte Gottesdienst mit Feier des Heiligen Abendmahls fand am Freitagabend, dem 17. April, in der Pfarrei St. Andreas in Nowosibirsk statt. Sibirische Lutheraner haben gegenüber den russisch-orthodoxen Christen insofern großes Glück, als sie in den meisten Pfarreien der Sibirischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELC) den Ostergottesdienst noch auf fast normale Weise feiern konnten. Das ostkirchliche Osterfest war in diesem Jahr erst eine Woche später. Nach heutigem Stand [Sonntag Jubilate, 3.5.2020] dürfen keine Laien die Kirchengebäude betreten und an religiösen Zeremonien teilnehmen. Natürlich können wir als Lutheraner die Eucharistie nicht ohne anwesende Gemeindeglieder durchführen. Die Messe ist kein Opfer, es geht um das Essen und das Trinken. Was sollen wir jetzt tun? Örtliche Pastoren, einschließlich derer, die Seminarleiter sind, werden das Gebiet von Groß-Nowosibirsk je nach Standort in Zuständigkeitsbereiche aufteilen. Sie werden die Gemeindeglieder in ihren Häusern besuchen und dort Hauskommunionfeiern halten, sobald sie dazu in der Lage sind. Die sibirischen Lutheraner sind entschlossen, ihr Bestes zu geben, um ihre Gemeinden nicht ohne geistliche Versorgung zu lassen.

Alexey Streltsov

---

[1] Pfarrer Dr. Alexey Streltsov ist Rektor des Lutherischen Theologischen Seminars in Nowosibirsk, Sibirien (Russland), eines theologischen Instituts der Sibirischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELC). Der Beitrag wurde zuerst auf der Blogseite „Gottesdienst" in englischer und russischer Sprache veröffentlicht. (*https://www.gottesdienst.org/gottesblog/2020/4/6/a-guest-essay-by-the-rev-dr-alexey-streltsov-the-covid-19-pandemic-and-the-digitization-of-the-church*) Die Übersetzung aus dem englischen hat Gert Kelter vorgenommen.

Im Jahr 2020 wurde die Kirche Gottes in der ganzen Welt einer besonderen Prüfung unterzogen, die besonders in der Fastenzeit stattfand. Jetzt sieht es so aus, als würde sie auch während der Osterzeit und vielleicht darüber hinaus fortgesetzt.

Die schnell wachsende Bedrohung durch eine gefährliche Virusinfektion (oder die Behauptung einer solchen Bedrohung) hat die übliche Durchführung regelmäßiger Gottesdienste gefährdet. Diese Probleme verdanken sich entweder bestimmten kommunalen Umständen (wie der vorübergehenden Beendigung des Mietverhältnisses im Fall unserer Moskauer SELC-Gemeinde) oder regionalen Vorschriften der Behörden, wie zum Beispiel in St. Petersburg, wo die SELC zwar keine Gemeinden hat, wo jedoch alle Versammlungen verboten worden sind.

Praktisch jeder Tag bringt weitere Neuigkeiten. Wir wissen nicht, was morgen passieren wird. In diesem Zusammenhang reagieren die Kirchen vermutlich ad hoc, indem sie spontan oder zumindest ohne ernsthafte Überlegungen vorläufige Entscheidungen treffen.

Die Hauptfrage, mit der die Kirchen gegenwärtig konfrontiert sind, lautet: Was tun wir, wenn es nicht mehr möglich ist, Gottesdienste zu halten, oder wenn die meisten Menschen aufgrund unvorhergesehener Umstände nicht zu ihnen gelangen können, selbst wenn Gottesdienste stattfinden können?

In vielen Fällen wurde die Problemlösung darin gesehen, vorläufig das gottesdienstliche Angebot zu digitalisieren.

Es gibt sogar seltene, extreme Versuche, die Sakramente Taufe und Abendmahl über das Internet darzureichen. Solche Fälle werden aber in der Regel sehr negativ aufgenommen.

Die typischere Situation sieht so aus: Ein Pfarrer führt einen Gottesdienst (ohne heiliges Abendmahl) auf dem Kirchengelände durch. Dabei kann er allein in der Kirche sein oder von einem oder mehreren Assistenten begleitet werden. Was auch immer am Altar passiert, wird auf einem Camcorder aufgezeichnet und sofort online über soziale Medien wie YouTube, Facebook usw. angezeigt. Es mag sein, dass es neben dem Liturgen auch noch ein paar andere Menschen in der Kirche gibt, aber das ist hier nicht so relevant.

Die Gemeindeglieder sind eingeladen, direkt von zu Hause aus an den Gottesdiensten teilzunehmen, indem sie die Live-Übertragung einschalten. In einigen Fällen ist es aufgrund technischer Probleme oder aus anderen Gründen nicht möglich, einen Dienst online anzuzeigen. In solchen Fällen können Gemeindeglieder die Aufzeichnung über einen Link zu einem anderen Zeitpunkt ansehen.

Sind solche Entscheidungen bezüglich der vorübergehenden „Digitalisierung“ der Kirche richtig? Es kommt darauf an, was man unter „Kirche“ versteht. Es geht also um die Frage, was die Kirche wirklich ist.

Nach der unter Lutheranern allgemein anerkannten Definition der Kirche, die im 7. Artikel des Augsburger Bekenntnisses zu finden ist, ist die Kirche die Versammlung der Gläubigen, bei denen das Wort Gottes rein gepredigt und die heiligen Sakramente recht verwaltet werden. Und zwar einsetzungs- und stiftungsgemäß, gemäß Gottes Wort. Diese Versammlung findet an einem bestimmten Ort statt. Menschen versammeln sich dazu physisch an ein und demselben Ort.

Die frühe Kirche benutzte sowohl im Neuen Testament als auch in den Texten der frühesten kirchlichen Autoren gewöhnlich den Begriff „an einem Ort zusammenkommen“ (Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ – synerchomenoon epi to auto auf Griechisch; vgl. 1 Kor 11, 20), was gleichbedeutend ist mit: sich zum Gottesdienst versammeln.

Nach traditionellem kirchlichen und theologischem Verständnis, das in erster Linie durch den Glauben an den inkarnierten Gott gekennzeichnet ist, sind die geschaffenen Dinge von Bedeutung. Körper, körperliche, fleischliche Dinge sind wichtig. Bestimmte Orte sind wichtig.

Zu allen Zeiten hat Gott durch bestimmte Menschen, bestimmte Umstände und bestimmte Orte heilsam gehandelt. Vor der Menschwerdung war der besondere Ort der Gegenwart Gottes das verheißene Land Israel und innerhalb Israels waren es Jerusalem und der Tempel, in dem sich *der* Heilige Ort befand. Und schließlich war es das Allerheiligste, wo die göttliche Offenbarung JHWHs erfolgte, der „zwischen den Hörnern des Altars“ gegenwärtig war.

Nun gibt es im geografischen Sinne nicht einen bestimmten einzigen Ort, an dem die Gläubigen die Gnade Gottes empfangen könnten. Trotzdem ist es immer ein bestimmter und konkreter Ort, an dem das Wort verkündet und die Sakramente ausgeteilt werden. Konkret und im Blick auf die SELC: Es gibt bestimmte Orte in Nowosibirsk und Tuim, Nowokusnezk und Tschita usw. An jedem dieser Orte gibt es eine Kanzel und einen Altar. Und in jedem Fall ist um die konkrete Kanzel, den konkreten Altar ein und dieselbe Kirche versammelt. Die Kirche, die *eine* und eins ist, ist an diesem Ort in ihrer Fülle präsent, obwohl es in jeder Versammlung unterschiedliche Individuen gibt. Diese Fülle, diese Vollständigkeit, diese Katholizität der Kirche beruht auf der vollkommenen Gegenwart Christi, den der Priester in der Predigt verkündet und den er in der heiligen Kommunion darreicht.

Was passiert also bei dem Versuch, die Kirche und die Versammlung der Kirche in einen digitalen Modus zu versetzen? Zumindest erfährt die Besonderheit des Ortes einen Bedeutungsverlust in der Wahrnehmung der Menschen. Es

erfolgt ein Verlust der Konkretheit des liturgischen Raums und es entsteht ein Schaden im Verständnis der Gläubigen für die Art und Weise der Gegenwart Gottes in der Welt.

Von Anfang an kämpfte die Kirche in ihrer Mitte gegen gnostische Einflüsse, d. h. gegen Versuche, den christlichen Glauben zu „vergeistigen". In der frühen Kirche behaupteten Gnostiker und Manichäer, dass in ihnen ein „göttlicher Funke" vorhanden sei, der Gottesdienste unnötig mache. Gnostiker verspotteten die Eucharistie. Im frühen Mittelalter gab es Einflüsse des Neuplatonismus, in denen dazu aufgerufen wurde, mit der Seele zu Gott aufzusteigen, anstatt ihm in den Gnadenmitteln als dem inkarnierten Gott zu begegnen, der auf die Erde kam und sich und seine rettende Gegenwart an besondere Orte gebunden hat, obwohl Gott von Natur aus allgegenwärtig ist und keinen räumlichen Einschränkungen unterliegt.

Eine weitere Gefahr dieser Spiritualisierung bedeuteten zu jener Zeit die Exzesse der klösterlichen Askese. Die Mönche flohen in die Wüste, um besondere geistliche Einsichten zu gewinnen und die göttliche Präsenz in ihrem Leben durch strenge spirituelle Disziplin zu spüren.

Der Schweizer Reformator Ulrich Zwingli war zur Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert ein Vorreiter der Spiritualisierung. Physische Dinge waren für Zwingli von geringer Bedeutung: „Das Fleisch ist zu nichts nütze", sagte er, und Gott ist Geist und handelt, wie er will und wo er will. Dies wurde von den Zwinglianern als eine vom physischen Bereich losgelöste Handlung verstanden. In diesem Fall ist jede mögliche Verbindung zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen nicht mehr als die Assoziation zwischen Realität und symbolischer Darstellung dieser Realität. Mit anderen Worten: Die himmlischen Dinge können ohne irdische Repräsentation geschehen, während die irdischen Dinge keine inhärente Bedeutung haben. „Das Fleisch ist zu nichts nütze." Martin Luther betrachtete diese „spirituelle" Lehre Zwinglis als Wirkung des Teufels.

Die heutige Versuchung kommt
aus der Welt der digitalen Technologie.

Wenn wir den liturgischen Raum stören, wenn wir einen bestimmten heiligen Ort seiner heiligen Natur berauben, wenn wir versuchen, den Gottesdienst als eine Art Theater oder Zirkus darzustellen oder als eine Funktion, die auf die Schallschwingungen in der Luft oder in einer Filmsequenz reduziert werden kann, ändern wir bewusst oder unbewusst unsere Wahrnehmung dessen, was die Kirche ist.

Moderne digitale Technologien sind ein großer Segen, der auch der Kirche zur Verfügung steht. Radio- und Fernsehprogramme, Filme, Fernsehkanäle, verschiedene Ressourcen im Internet – all dies kann sehr wohl eine Hilfe für die evangelistisch-missionarische Arbeit der Kirche im weitesten Sinne sein.

Die Frage ist jedoch, ob dies *zusätzlich* zum traditionellen Gottesdienst oder *anstelle* des traditionellen Gottesdienstes erfolgt. Und das ist die entscheidende Frage.

Wenn es unmöglich ist, einen Gottesdienst durchzuführen, kann er eben nicht gefeiert werden. Man kann nicht etwas anstelle einer gemeinsamen Liturgie durchführen und es trotzdem einfach „Liturgie" nennen. Wenn sich mindestens „zwei oder drei" nicht an einem Ort versammeln können, kann Christus nicht in dem Sinne da sein, in dem er versprochen hat, bei einer (eucharistischen) Versammlung anwesend zu sein.

Daher kann man in diesem Fall nicht einfach behaupten, dass ja alles (fast) normal sei und dass es durch eine geringfügige Anpassung möglich sei, Gottesdienste in einem digitalen Modus durchzuführen. Ganz so, als ob damit alles in Ordnung wäre.

Ein digitaler Gottesdienst wird zum *Ersatz* für den Gottesdienst. Eine Gefahr solcher Internet-Gottesdienste besteht darin, dass man sich die ja durchaus berechtigte Frage stellt: „War es vielleicht doch eine praktikable Option?" Und wenn es so wäre – was hindert uns, dies auch in Zukunft zu tun?

Eine ganze Reihe menschlicher Aktivitäten wird bereits ganz oder teilweise in einen digitalen Modus übertragen. Vielleicht dient nun die sogenannte Corona-Krise als Auslöser für weitere Digitalisierung. Die Kirche kann jedoch aufgrund ihres *nicht digitalen Charakters* auch nicht digitalisiert werden!

Schon die alten Pythagoräer dachten, dass die ganze Welt auf Zahlen reduziert und durch Zahlen beschrieben werden könnte. Moderne Befürworter der Internet-Kirche nehmen an, dass man im Prinzip ganz ohne traditionelle räumlich-physische Gottesdienste allein mit Online-Sendungen auskommen könne. Hier besteht jedoch die Gefahr, dass damit das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. Im vorliegenden Fall wäre das „Kind" die physische, kreatürliche Dimension der Kirche, die für sie wesentlich ist.

Wenn es in der Kirche keine Gottesdienste gibt, ist das ungeheuerlich. Dies ist die eigentliche Krise (das griechische Wort „Krise" bedeutet auch Urteil). Es ist nicht nur ein kleines Warnzeichen, es ist eine laut tönende Glocke, die uns zur Umkehr und zur Korrektur unseres Lebens aufruft. Die Fastenzeit soll uns zeigen, dass wir ohne Gott nicht überleben werden. Gott verbietet uns, geistlich selbstgefällig zu sein! Da wir keine Gelegenheit haben, regelmäßig an Gottesdiensten teilzunehmen, erleben wir einen wahren spirituellen Hunger nach dem Gottesdienst, nach der Versammlung treuer Brüder und Schwestern. Es wächst ein Hunger nach den Gaben, die Gott selbst an bestimmte Orte gebunden hat, nach einer lebendigen Verbindung zu Gott. Gott gebe es uns, dass wir die falsche geistliche Sattheit fahren lassen und dass wir das Gefühl aufgeben, dass Gott und die Kirche uns etwas schulden!

Als treue Braut ihres Herrn handelt die Kirche gemäß ihrer Berufung. Sie kann nicht einfach aufhören, Kirche zu sein. Sie kann nicht unkirchlich handeln. Das wäre ein offensichtlicher Widerspruch, eine Unmöglichkeit.

Gott jedoch hat seinen Gläubigen verheißen, sie nicht zu verlassen. Selbst wenn es (vorübergehend) nicht möglich ist, Gottesdienst zu feiern, wird er die Gläubigen nicht verlassen!

Setzen Sie sich mit Ihrem Pfarrer in Verbindung und bitten Sie ihn, mit Ihnen das Heilige Abendmahl zu Hause zu feiern. Er wird kommen. Sie erhalten Wort und Sakrament in einem „Home-Service-Format".

Wenn dies aus irgendeinem Grund nicht möglich ist, nutzen Sie die Lesungen gemäß dem kirchlichen Kalender sowie Gebets- und Andachtsbücher.

Sie könnten den Pfarrer auch bitten, Ihnen die Predigt zuzusenden. Das Lesen einer solchen Predigt (ob privat oder vom Haushaltsvorstand vorgelesen) dient der Erbauung der Seele.

Wenn Sie derzeit in der Familie Schriftlesungen und gemeinsames Gebet pflegen, können Sie dies möglicherweise auch mit einigen Ergänzungen tun, da die Hauptgottesdienste fehlen. Wenn nicht jetzt – wann wäre sonst die Gelegenheit, solche geistliche Disziplin und Gebetspraxis zu erlernen!

Diese Zeit der Quarantäne, diese Zeit der externen Einschränkungen kann eine Weile andauern. Vielleicht dauert sie länger, als wir es uns erhofft hatten. Sie wird jedoch nicht ewig dauern. Und bei der ersten Gelegenheit werden die Türen der Kirchen wieder geöffnet, und die Priester werden Gottesdienste so feiern, wie sie es zuvor getan haben!

Umschau

Johannes Junker

Ein unmögliches Abendmahlslied!?

Das Evangelische Gesangbuch[1] (EG) beschert uns unter Nummer 229 als Abendmahlslied „Kommt mit Gaben und Lobgesang“, das mit seiner Melodie[2] aus der Karibik[3] inzwischen zum „Ohrwurm“ der zumindest deutschsprechenden Christenheit geworden zu sein scheint. Das EG bietet den Text[4] unter der gleichen Nummer auch in Englisch an:

1. Let us talents and tongues employ, / reaching out with a shout of joy: / bread is broken, the wine is poured, / Christ is spoken and seen and heard.
Jesus lives again / earth can breathe again, / pass the Word around: / Loaves abound!

2. Christ is able to make us one, / at his table he sets the tone, / teaching people to live to bless, / love in word and in deed express.
Jesus lives again / earth can breathe again, / pass the Word around: / Loaves abound!

3. Jesus calls us in, sends us out / bearing fruit in a world of doubt, / gives us love to tell, bread to share: / God-Immanuel everywhere!
Jesus lives again / earth can breathe again, / pass the Word around: / Loaves abound!

Der Urtext in Englisch stammt von Frederik oder Fred Kaan (1929-2009)[5], der in Utrecht aufwuchs und dort Theologie studierte. 1952 ging er nach England und wurde dort nach seiner Ordination 1955 Pfarrer in verschiedenen reformierten Gemeinden. 1968 wurde Kaan Generalsekretär des internationalen Kongregationalistischen Rates in Genf. Nach Gründung des Reformierten Welt-

1 Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Niedersachsen und für die Bremische Evangelische Kirche, 1994

2 M: Doreen Potter 1972 nach einem Volkslied aus Jamaica.

3 Das EG bietet als weiteren Calypso unter Nr. 188 das Vaterunser an.

4 T: Detlev Block 1988 nach dem englischen „Let us talents and tongues employ“ von Fred Kaan 1975.

5 Die biographischen Angaben entstammen *https://de.wikipedia.org/wiki/Fred_Kaan* und Wolfgang Herbst (Hg), Wer ist wer im Gesangbuch? Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 20012, ISBN 3-525-50323-7, S. 173 (Greta Konradt).

bundes (1970) arbeitete er dort auf der ökumenischen Ebene weiter im Bereich Gottesdienstgestaltung. Er war Mitarbeiter – unter anderen auch mit Doreen Potter – am ökumenischen Gesangbuch 1974[6], das unser Lied noch nicht enthält. 1975 veröffentlichte er zusammen mit ihr die Liedsammlung *Break not the circle*. Seine Texte sind in zahlreichen Liedsammlungen erschienen und wurden z.T. in 15 Sprachen übersetzt.

Die deutsche Übersetzung stammt von Detlev Block (geb. 1934 in Hannover)[7], der Pfarrer war in St. Andreasberg, Hameln und Bad Pyrmont. Er veröffentlichte 80 Bücher, ist Mitglied im Verband deutscher Schriftsteller und in der Gesellschaft für zeitgenössische Lyrik. – Im Gesangbuch des Lutherischen Weltbundes[8] (LWB), Laudamus, 1984, Budapest, gibt es eine andere Übersetzung von Dieter Trautwein[9], die sich wohl nicht hat durchsetzen können.

1. Kommt mit Gaben und Lobgesang, / jubelt laut und sagt fröhlich Dank: / Er bricht Brot und reicht uns den Wein, / fühlbar will er uns nahe sein. / Erde, atme auf, / Wort, nimm deinen Lauf!/ Er, der lebt, gebot: / Teilt das Brot.
2. Christus eint uns und gibt am Heil / seines Mahles uns allen teil, / lehrt uns leben von Gott bejaht. / Wahre Liebe schenkt Wort und Tat. / Erde, atme auf …
3. Jesus ruft uns. Wir sind erwählt, / Frucht zu bringen, wo Zweifel quält. / Gott, der überall zu uns hält, / gibt uns Wort und Brot für die Welt. / Erde, atme auf …

Entscheidend für die Rezeption dieses Liedes aber war wohl nicht der Text, auf den noch zurückzukommen sein wird, sondern die Melodie im Stil eines fröhlichen Calypso aus der Karibik von Doreen Potter (1925-1980)[10]. Doreen Potter, geborene Cousins, ist geboren in Panama und erhielt ihre Schulausbildung, Klavier- und Geigenunterricht in Jamaica. Danach war sie in Liverpool als Musiklehrerin tätig und spielte in einigen Londonern Orchestern. 1956 heiratete sie Philip Potter, der in verschiedenen Positionen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf arbeitete bis hin zu seinem Dienst als Generalsekretär des Ökumenischen Rates (1972-1984). Bereits 1953 fing sie zu komponieren an. In Genf begegneten sich auch Doreen Potter und Fred Kaan, woraus eine enge Zusammenarbeit entstand. Da angeblich Fred Kaan das Lied erst 1975

---

6 Cantate Domino, Ein ökumenisches Gesangbuch, veröffentlicht im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen, Bärenreiter Kassel-Basel-Tours-London, BA 4994, 1974, S. XVIf.

7 Die biographischen Angaben entstammen *https://de.wikipedia.org/wiki/Detlev_Block* und Herbst a. a. O. S. 42-46 (Hans-Jürgen Kalberlah).

8 Laudamus, Gesangbuch für den Lutherischen Weltbund, Fifth Edition, Budapest 1984.

9 *Herbst* a. a. O. S. 327-329 (Dietrich Schuberth).

10 Die biographischen Angaben entstammen *https://hymnary.org/person/Potter_Doreen* und *Herbst* a. a. O., S. 243 (Greta Konradt).

gedichtet hat, die Melodie aber bereits 1972 nach einem Volkslied aus Jamaica von Doreen Potter komponiert wurde, bleibt offen, in welcher Gestalt die Melodie zu welchem Text diese drei Jahre gehört hat. Seither geht das Lied um die Welt. Erst 55 Jahre alt starb 1980 Doreen Potter an einem Krebsleiden in Genf.

Der Text des Liedes, egal ob in Englisch oder in deutscher Übersetzung, transportiert in *keiner Zeile* lutherisches Abendmahlsverständnis. Auf dem konfessionellen Hintergrund eines Fred Kaan kann das auch gar nicht anders sein. Ein reformierter Dichter kann gar nicht anders, wenn er überhaupt ein Abendmahlslied schafft. Selbstverständlich, wenn *wir* das dann eher verorten bei nicht-sakramentalen Mahlzeiten oder in der Rubrik als Dankopferlied für „Brot für die Welt" zu Weihnachten. Der Skandal ist nicht, dass es dieses Lied gibt, sondern dass es – offenbar gedankenlos – lutherischen Christen als Abendmahlslied zugemutet wird. Das fängt im Laudamus[11] des LWB von 1984 an, setzt sich fort im EG[12] von 1994 und findet seinen Niederschlag – man staune oder entsetze sich – zwei Jahre später im Jugendliederbuch[13] der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, das jedoch nicht nur von Jugendlichen gebraucht wird. Wenn der lutherische Gottesdienst weiterhin gesungenes, gebetetes und verkündigtes Bekenntnis, Wort Gottes, sein und bleiben will, haben solche Lieder – es gibt deren noch mehr[14] – keinen Platz, ein für uns unmögliches Abendmahlslied!

Gottfried Martens (*1963)[15], muss ähnlich angefochten gewesen sein, als er nun nicht versucht hat, aus einem *reformierten* Fred Kaan vielleicht einen noch irgendwie mehr „lutherischen Kaan" zu machen, sondern er hat zur Calypsomelodie von Doreen Potter verdienstvoll einen ganz neuen Text geschaffen, der nun fröhlich auch von lutherischen Christen gesungen werden kann, zumindest in der SELK, die dieses Lied in ihr neues Gesangbuch bekommt, dessen Erscheinen zu Beginn des neuen Kirchenjahres, zum Advent 2020 angezeigt wird.[16]

---

11 S. Anmerkung 8 (Nr. 75).

12 S. Anmerkung 1 (Nr. 229) und in der Chorliteratur; z. B. Hans-Christian Drömann (Hg), Chorsätze zum Evangelischen Gesangbuch, Heft1, Carus-Verlag 90.100, 1992, Nr. 40 (Dietrich Schubert 1987).

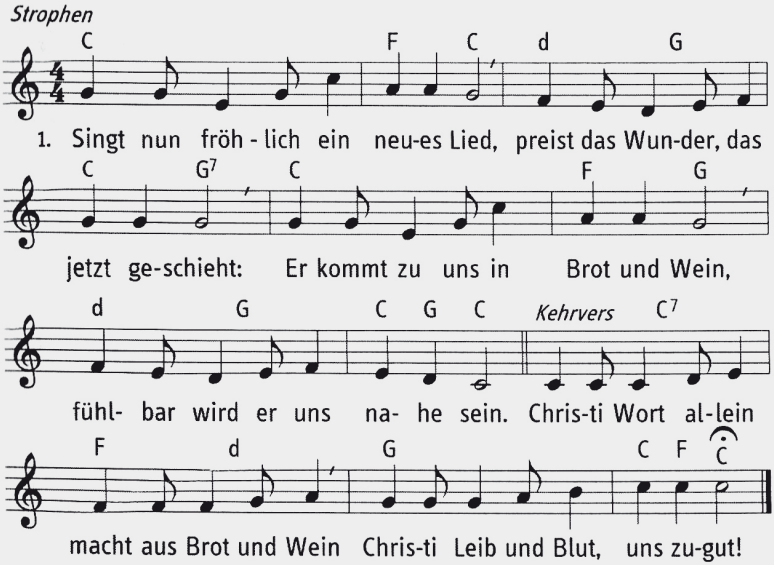
13 Come on and sing – Komm und sing, Jugendliederbuch Band 2, herausgegeben vom Jugendwerk und vom Amt für Kirchenmusik der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Verlag VLB, Groß Oesingen, 1996, Nr. 235.

14 Armin Ernst *Buchrucker*, Theologie der evangelischen Abendmahlslieder, Martin-Luther-Verlag Erlangen, 1987, S. 251ff.

15 Pfarrer in Berlin-Steglitz.

16 Gesangbuch, Vorentwurf III, Vorlage zur Kirchensynode 19.-21. April 2018, Stadthagen, Nr. 229 (!).

229 Singt nun fröhlich ein neues Lied



2. Hört und seht es: Auf dem Altar / macht er nun sein Versprechen wahr. / Weil er selber die Gaben weiht, / schafft sein Wort neue Wirklichkeit:
Kehrvers

3. Kommt, empfangt ihn mit eurem Mund! / Kommt, hier ist er: der neue Bund! / Er schafft Leben in Ewigkeit. / Hört sein Wort: Alles ist bereit!
Kehrvers

Text: Gottfried Martens; nach Lukas 14,17
Melodie: Doreen Potter 1972 nach einem Volkslied aus Jamaica

Nachruf

Propst i. R. Christoph Horwitz

IN MEMORIAM

31. 8. 1933 – 5.7.2020

Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen. (Ps. 118,17)



In fünfundzwanzig Jahren des Bestehens der LUTHERISCHEN BEITRÄGE hat Christoph Horwitz insgesamt zwanzig große Artikel geschrieben, die wir hier veröffentlicht haben. Die ersten elf erschienen noch einmal in der Festschrift zu seinem 50. Ordinationsjubiläum 2010: DAMIT DIE SCHRIFT ERFÜLLT WÜRDE. (Johannes Junker und Wolfgang Schmidt (Hg): Christoph Horwitz, Damit die Schrift erfüllt würde, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen, 2010, 192 Seiten, ISBN 978-3-86147-320-6). Als gutem Kenner des Hebräischen lag ihm vor allem auch das Zeugnis des Alten Testaments am Herzen, das als Quelle allen christlichen Geschehens unverzichtbar bleibt. Dieser Geist gestaltet und durchwirkt sein ganzes theologischliterarisches Schaffen, ja seine ganze kirchliche Existenz. So trug auch sein letzter hier 2019 veröffentlichter Aufsatz den bezeichnenden Titel: „Gibt es Mission im Alten Testament?"

Im Pfarrhaus, mit seinen Eltern, Lea und Erwin Horwitz, und seinen Geschwistern in der Zionsgemeinde in Hamburg erlebte er schon als Kind mit, wie der damalige Rassenwahn auch der Familie Horwitz Einschränkungen und Fesseln auferlegte und sie allerlei Kränkungen aussetzte. Nach dem Abitur (1953), dem Theologiestudium in Hamburg, Heidelberg und Oberursel (1953-1958), den Theologischen Examina und dem Vikariat wurde er am 24.4.1960 von Superintendent Wilhelm Rothfuchs in seiner Heimatgemeinde in Hamburg ordiniert. Am 18.4.1960 war er bereits mit Marie-Anne Leschber getraut worden. Dann folgten die Dienste als Gemeindepfarrer in Bremerhaven (1960-1971), Bielefeld (1971-1983), Molzen/Klein-Süstedt (1983-1989) und Stelle (1989-1998), wo das Ehepaar auch, ab der Emeritierung am 1.9.1998, im Ruhestand lebte.

Nachhaltige, wichtige gesamtkirchliche Ämter und Funktionen gestalteten und prägten nicht unerheblich das gesamte Amtsleben von Christoph Horwitz: 1978 wurde er Superintendent, 1981 Propst des Sprengels Nord der SELK und

in dieser Funktion u. a. nicht nur Mitglied der Kirchenleitung, sondern auch Vertreter der Kirchenleitung in der Missionsleitung der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission). Diese Aufgaben versah er bis zu seiner Emeritierung. Als Mitglied der Prüfungskommission zum 1. und 2. Theologischen Examen ab 1988 übte er diese Ämter noch darüber hinaus bis 2000 bzw. 2005 aus. Drei Lebensabschnitte sind es vor allem, die von einer vertrauensvollen Zusammenarbeit geprägt waren, in denen wir auch zu Freunden wurden:

1. In der Prüfungskommission zum 2. Theol. Examen 1988-1994 lernte ich seine profunde Kenntnis des Hebräischen und des Alten Testaments schätzen.

2. Als Mitglied der Kirchenleitung der SELK in der Missionsleitung der LKM hatte ich von 1984-1995 in ihm einen engagierten Mitarbeiter. Als Amtsbruder, der (mit seiner Frau) auf einer Besuchsreise im südlichen Afrika sich einige Kenntnisse auf den jeweiligen „Missionsfeldern" erworben hatte, ließ es sich nicht vermeiden, dass seine Aspekte mit denen etwa des Missionsdirektors weithin aber nicht immer deckungsgleich waren. Aber gerade solche sachlichen Auseinandersetzungen waren es, die uns letztendlich zu Freunden gemacht haben, die auch andere Erfahrungen achten konnten.

3. Die schon angesprochene Zeit der Zusammenarbeit bei den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN war insofern eine besondere Zeit, weil wir nun auch mehr Zeit für einander hatten, die persönlichen Beziehungen durch gegenseitige Tagesbesuche – solange wie möglich – gefestigt wurden und die Gespräche weit über konventionelle Themen hinaus und zunehmend in den letzten Jahren wohl auch seelsorgerlicher wurden. Wer Christoph Horwitz in dieser Zeit begegnete, weiß, dass ihn zunehmend der theologische Zustand und Weg seiner Kirche quälte, aber vor allem, dass er wegen allerlei Altersgebrechen nicht mehr predigen sollte, wie er es doch bei seiner Ordination am 24. April 1960 gelobt hatte.

Dies prägte auch die noch vom Heimgegangenen verordnete „Auferstehungsfeier anlässlich des Heimgangs" am 16. Juli 2020 auf dem Friedhof in Stelle, die – coronabedingt – nur von 50 Personen besucht werden sollte und vom Pastor Loci, Christian Rehr, geleitet, unter dem Thema aus Psalm 118, 17 stand: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des HERRN Werke verkündigen." Ein Freund, Pastor i. R. Wolfgang Schmidt, Nürnberg, hielt wunschgemäß die Ansprache über 2Tim 1, 10: „Jesus Christus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht durch das Evangelium." Gegen Ende sagte der Prediger wörtlich: „In mancher Anfechtung hat er sich gefragt, ob er sein Amt so geführt habe, wie er es bei der Ordination versprochen hatte, wo es hieß: wie du vor dem Richterstuhl unseres Herrn Jesu Christi zur Antwort stehen und seines Urteils gewärtig sein musst. Aber weil er auf dem Richterstuhl sitzt, Jesus Christus, der dem Tod und dem Teufel die Macht genommen hat, ist es nicht das zornige Gesicht des strafenden Richters, dem wir im jüngsten Gericht als Gläubige begegnen, son-

dern das liebevoll leuchtende Angesicht dessen, der uns gnädig ist. Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig! Mit diesen Worten hat Christoph Horwitz die Gemeinden nach jedem Gottesdienst entlassen. Mit diesen Worten dürfen wir ihn aus diesem Leben entlassen.“ Johannes Junker

Pfarrer Dr. Theol. Anssi Simojoki

IN MEMORIAM

7.9.1944 – 6.7.2020

Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen. (Ps. 118:17)



Am Montag, dem 6.7.2020, starb Pastor Dr. theol. Anssi Simojoki zuhause in Uusikaupunki an der Südwestküste Finnlands. Dr. Simojoki ist 75 Jahre alt geworden. Die Nachricht von seinem Tod erreichte uns völlig unerwartet. Noch am Vortag hatte er gepredigt und die Gemeinschaft der Gemeindeglieder, Freunde und seiner großen Familie genossen. Am Montag war er alleine zuhause. Als seine Frau am Abend heimkam, fand sie ihn tot im Garten. Später wurde Herzversagen als Todesursache festgestellt.

Anssi Simojokis geistlicher Dienst in Finnland, in der Außenmission in Afrika und weltweit war geprägt von geistlicher Tiefe und gründlicher Theologie. Obwohl die Familie Simojoki über mehrere Generationen hinweg viele Pfarrer hervorbrachte, wollte der junge Anssi ganz andere Welten erobern: Weltgeschichte, Kunst, Musik und Poesie. Gottes Ruf hat ihn schließlich dennoch zum Theologiestudium geführt. Er wurde 1972 von seinem Verwandten, dem Erzbischof Martti Simojoki, ordiniert, und diente also 48 Jahre als Pfarrer.

Theologie hieß für Anssi Simojoki immer vor allem die Beschäftigung mit Gottes Wort. Er las die Bibel allerdings nicht biblizistisch, sondern mit Blick auf die ganze Kirche in ihrer Geschichte und Weite. Daher war für Simojoki das lutherische Bekenntnis die konsequente Folge eines ernsten Bibelstudiums. Lutherische Lehre ist keine Sondererscheinung der Kirchengeschichte, sondern der klare Ausdruck des christlichen Glaubens schlechthin. Diese Überzeugung prägte seinen Dienst in kirchlichen Ämtern in drei Gemeinden der Erzdiözese der lutherischen Volkskirche Finnlands. Luthers Katechismen und Schriften lutherischer Väter gewannen große Bedeutung im Leben seiner Gemeinden. Denn die lutherischen Bekenntnisse erwiesen sich als aktuel-

le und lebendige Quellen für seine Arbeit als Gemeindepastor und Theologe. Aber in der lutherischen Volkskirche wurde das Gold der lutherischen Lehre gegen das Katzengold des Zeitgeistes ausgetauscht. Eine nicht geringe Menge von Theologen gründete 1975 eine Bekenntnisinitiative, die Paulus-Synode genannt wurde. Simojoki war einer der Gründer.

Anssi Simojoki suchte nicht Streit, aber seine lutherische Überzeugung führte ihn zum Kirchenkampf, besonders in den 1980er Jahren. Gibt die Kirche das Wort Gottes auf, so ist bald ihr Bekenntnis auch dahin und mit ihm alles andere, was die Kirche zur Kirche macht. Verachtung der Bibel und des Bekenntnisses hatten zu einer aggressiven „Modernisierung" in der finnischen Kirche geführt. Das Hauptangriffsziel war dabei das heilige Amt. Es musste der menschlichen Vernunft geopfert werden. 1986 wurde die Frauenordination eingeführt. Anssi Simojoki war einer, der die Folgen dieses Schrittes deutlicher voraussah als die meisten: Wo eine der Stiftungen Gottes zu einem menschlichen Recht pervertiert wird, folgen andere bald auch. Über den gleichen Weg, über den die Frauenordination eingebracht worden war, kam bald die „geschlechtsneutrale Ehe", wie vor allen Simojoki vorausgesagt hatte.

1989 folgte Pastor Simojoki dem Ruf nach Kenia. Zunächst als eine Vertretung gedacht, wurde aus diesem Ruf eine Mission von über 20 Jahren. In Kenia diente er als Gemeindepastor und Hochschullehrer. Die letzten 10 Jahre seines Dienstes waren der Übersetzung und Verbreitung lutherischer Grundliteratur gewidmet als Mitarbeiter der Lutheran Heritage Foundation (LHF). Über hundert Jahre hatten lutherische Missionen bereits in Ostafrika gearbeitet, aber Luthers Katechismen waren nahezu unbekannt, von lutherischen Bekenntnisschriften ganz zu schweigen. Als Simojoki in den Ruhestand 2010 trat, waren die Bekenntnisschriften ins Suaheli übersetzt, und die Katechismen wurden in vielen afrikanischen Sprachen endlich den lutherischen Kirchen zur Verfügung gestellt.

Als er 2010 wieder in die finnische Heimat zurückkehrte, fand er eine drastisch veränderte Kirche vor. In dieser war kein Platz für bekenntnistreue Pfarrer. Die bereits im Amt Stehenden wurden und werden zwar irgendwie geduldet, zu Kompromissen gezwungen und zum Teil auch aus dem Amt gedrängt. Die Ordination gewährte man nur noch kompromissbereiten Kandidaten. Formal hielt die Volkskirche zwar noch an der christlichen Ehe fest, aber den Pastoren, die zwar noch keine Homoehen segnen durften, erlaubte man ausdrücklich, selber in einer solchen zu leben. Zusammen mit alten und nun auch jüngeren Mitstreitern und Glaubensgeschwistern hatte Simojoki ab 1999 noch von Kenia aus aktiv bei der Gründung der Lutherstiftung Finnlands mitgewirkt. Zunächst noch im bischöflichen Auftrag (und damit rechtlich noch innerhalb des Rahmens der finnischen Volkskirche) arbeitete die Stiftung an der Bildung von unabhängigen Gottesdienstgemeinschaften jenseits der volkskirchlichen Struktur.

Im Jahr 2000 wurde eine erste Gemeinde in Zusammenarbeit mit der Stiftung in Helsinki gegründet. Bald wuchs die Arbeit und umfasste im Jahr 2013 26 Gemeinden. Ein neuer volkskirchlicher Bischof nahm den Auftrag zurück. Es wurden in der Volkskirche auch keine Pastoren aus den Reihen der Lutherstiftung mehr zur Ordination zugelassen. Die Kirchenleitung war eindeutig nicht zu Diskussionen oder weiteren Vereinbarungen bereit. Die Lösung, die die volle Unterstützung auch von Dr. Simojoki fand, war die Gründung einer freien Diözese, der Evangelisch-Lutherischen Missionsdiözese in Finnland. Anssi Simojoki hat bis zu seinem Tod in der Leitung der Diözese mitgearbeitet und diente auch als Pastor der Gemeinde Laitila in der Nähe seiner Heimatstadt.

Dr. Anssi Simojoki hat viel publiziert.[1] Er promovierte im Jahr 1997 über die Interpretation der Johannesoffenbarung in Finnland in der Nachkriegszeit. In allen seinen Schriften war er gründlich und ging in die Tiefe. Seine theologischen und historischen, aber auch sprachlichen Kenntnisse waren ungewöhnlich umfangreich. Er konnte sie auch den Gemeinden, nah und fern, zur Verfügung stellen. Die Diözese bekam unter seiner kräftigen Leitung und Mitwirkung ein eigenes Gesangbuch, in dem auch dutzende von Simojoki selbst übersetzte und gedichtete Kirchenlieder zu finden sind.
Theologische Kontakte und Verbindungen in verschiedene Länder pflegte Simojoki u.a. in der NELA (North European Luther Academy) und eine Zeit lang in der Luther-Akademie Ratzeburg.

Anssi Simojoki wurde in der Missionsdiözese wie auch in manchen anderen Kreisen darüber hinaus als Glaubensvater, als ein Patriarch im besten Sinne, geschätzt, als ein Fels in der Brandung. Er ließ in seinen Predigten, Vorträgen und Schriften immer die Stimme der Wahrheit hören, die Stimme des guten Hirten Jesus Christus selbst, ohne jemals für sich selbst eine selbstständige Autorität zu beanspruchen. Autorität hatte letztlich nur Gottes Wort.

Ein Patriarch und geliebter Vater war Simojoki auch familiär. Seine Frau, sechs Kinder mit Gatten und 24 Enkel trauern um ihn mit großer Dankbarkeit.

Risto Soramies,
Bischof der Ev.-Luth. Missionsdiözese in Finnland

[1] In den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN veröffentlichten wir von ihm 2007, S. 179-196, den Beitrag: „Herrlichkeit und Erniedrigung in Theologie und Erfahrung der Mission“ und 2011, S. 51-59, die Dokumentation: „Das Notrecht der Kirche.“ (J. Junker)

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 25. JAHRGANGS 2020

AUFSÄTZE:

A. Grünhagen:	Vom schwierigen Verhältnis zu den Vätern der Kirche	4
K.-H. Kandler:	Die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Kontroverse um die Transsubstantiation	30
A. Pflock:	Zur Wiedergewinnung der Krankensalbung für Kirche und Seelsorgepraxis	71
J. Junker:	Nunc Dimittis. Der Lobgesang des Simeon nach der Kommunion	92
B. Rehr:	„Um uns Menschen willen". Ein Diskussionsbeitrag zum derzeitigen Nebeneinander verschiedener Credo-Fassungen in der SELK	106
J. Junker:	Zwei Kirchenliederdichter vom Schloss Neu-Augustusburg	139
C. Möller:	„Theologia Mystica – eine geheime Gemeinschaftslehre mit Gott, welche der Christen höchstes Wissen ist" (Angelus Silesius)	148
S. Meier:	Das Buch der Befreiten – „The Bible of Spintuals" von Heinz Werner Zimmermann als musikalischer Beitrag einer Biblischen Theologie	162
W. Rominger:	„Lass es gelingen, Gott"	207
G. Kelter:	Die communio sub una specie – Alternative in Seuchenzeiten?	221
J . Junker:	Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Das Cromesche Gesangbuch (1)	242

UMSCHAU:

G. Kelter:	„Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs"	45
T. Junker:	Luthers Ratschlag in der heutigen Coronakríse	194
A. Streltsov:	Die COVID-19-Pandemie und die Digitalisierung der Kirche	254
J. Junker:	Ein unmögliches Abendmahlslied?	260

DOKUMENTATION:

C. Herrmann: Segenshandlung gegen das Erste Gebot 185

REZENSIONEN:

A. Wenz: Sigmund von Birken, Betuletum 57

A. Wenz: A. Melloni (Hg.), Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne 60

D. Michel-Schmidt: A. Grünhagen, Sonntag – Impulse für das Kirchenjahr 126

A. Wenz: J. Rist/C. Flor, Neues Musikalisches Seelenparadies Neuen Testaments (1662) 128

T. Junker: Gert Kelter, Gott ist gegenwärtig 131

NACHRUFE:

Propst i.R. Christoph Horwitz 264

Pfarrer Dr. Theol. Anssi Simojoki 266

Inhaltsverzeichnis des 25. Jahrgangs 2020 269

Theologische Fach- und Fremdwörter

Ablution = Ausspülen des Kelches – **Adiaphoron** = ein Mittelding, das unterschiedlich gehandhabt oder bewertet werden kann – **Agende** = Buch für die gottesdienstlichen Handlungen – **Akolyth** = Helfer des Priester und Diakons – **anachronistisch** = zeitlich falsch eingeordnet – **Augsburger Interim** = Verordnung Kaiser Karls V. – **apodiktisch** = keinen Widerspruch duldend, unwiderleglich – **archaistisch** = ein veraltetes Element betreffend – **bis dato** = bis heute – **communio sub una** = Empfang des Abendmahls unter einer Gestalt – **communio sub utraque** = Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt – **Deist** = Anhänger der Auffassung, Gott habe die Welt geschaffen, danach aber keinerlei Einfluss mehr auf die Welt ausgeübt – **Disputatio** = wissenschaftliches Streitgespräch – **diözesan** = die Diözese (Amtsgebiet) betreffend – **Eklektiker** = Philosoph, der aus verschiedenen Systemen das Passende aussucht – **Elision** = Auslassung eines unbetonten Vokals – **Eucharistie** = Abendmahlsfeier – **exemplifizieren** = durch Beispiele verdeutlichen – **Exponat** = Ausstellungsstück – **exponieren** = einleitungsartig darstellen – **Genre** = Gattung, Art – **häretisch** = von der Kirchenlehre abweichend – **Hymnologie** = Liederkunde – **in gloriam Dei** = zur Ehre Gottes – **Intinctio** = Eintauchen der Hostie in den Kelch – **Kelchindult** = zeitweise Zulassung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt – **klerikal** = den kirchlichen Standpunkt vertretend – **Kommunion** = Abendmahlsempfang – **Konkomitanz** = Lehre der Gegenwart von Leib und Blut Christi auch in einer Gestalt – **konsekrieren** = segnen der Abendmahlselemente – **konstatieren** = feststellen – **Lauda Sion** = Lob Zions – **liturgisch** = den Gottesdienst betreffend – **melancholisch** = niedergedrückt, betrübt – **Metapher** = bildhaft übertragener, sprachlicher Ausdruck – **Montanist** = Anhänger einer altkirchen Sekte – **Novum** = etwas Neues – **Oktett** = Komposition für acht Stimmen – **Oratorium** = Gattung eines opernartigen Musikwerkes – **Ouvertüre** = Eröffnungsstück eines größeren Musikwerkes – **Paradox** = etwas, was einen Widerspruch in sich enthält – **philologisch** = die Sprachwissenschaft betreffend – **Präfix** = Vorsilbe – **Pour le merite** = Verdienstorden – **Realpräsenz** = Gegenwart von Leib und Blut Christi unter Brot und Wein – **Res severa verum gaudium** = wahre Freude ist eine ernste Sache – **Rubricierung** = Einteilung in eine bestimmte Ordnung – **Sacrificium** = Opfer – **Scholastik** = auf die antike Philosophie gestützte mittelalterliche kirchliche Lehre – **separiert** = getrennt, abgespalten – **simul justus et peccator** = zugleich Gerechter und Sünder – **Sophisten** = Anhänger der den Menschen in den Mittelpunkt stellenden griechischen Philiosophie – **Synode** = (Kirchen-)Versammlung – **Synopse** = vergleichende Gegenüberstellung von Texten – **Theodizee** = Betrachtung des Zusammenhangs von Gott und Leid – **Theophanie** = Gotteserscheinung – **theologia crucis** = Theologie, die das Kreuz Jesu in den Mittelpunkt stellt – **tota actio** = gesamte Handlung – **totus in una specie** = der ganze (Christus) in einer Gestalt – **Utraquisten** = kirchliche Bewegung, die das Abendmahl in beiderlei Gestalt reichte

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

Walter Rominger	Mehlbaumstraße 148, 72458 Albstadt
Dr. Alexey Streltsov	Lutheran Theological Seminary Novosibirsk (Russland)

Darum beten wir nicht also: Lieber Vater, lass uns kommen zu deinem Reich, als sollten wir danach laufen, sondern: dein Reich komme zu uns. Gleichwie Christus zu uns vom Himmel auf die Erde gekommen ist und nicht wir von der Erde zu ihm gestiegen sind in den Himmel.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

G. Kelter:	Hausbesuche – Ein Dienst zwischen lästiger Fleißarbeit und Kernaufgabe des Seelsorgers
J. Mumme:	Die Botschaft der Reformation
A. Grünhagen:	Fromm und lutherisch – wie geht das?
J . Junker:	Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Der Vilmarsche Einfluss in Hessen (2)

Rezension:

J. Junker:	J. Hörisch, Kann ein allmächtiger Gott sterben?

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 Johann 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:	€ 30.– ($ 35.–), Studenten € 15.– ($ 20.–) jährlich einschl. Porto, Einzelhefte € 8.– 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