

# Lutherische Beiträge

Nr. 1/2021

ISSN 0949-880X

26. Jahrgang

## Aufsätze:

- J. Mumme: Die Botschaft der Reformation. Luthers Reform und Wrights Neubestimmung der Rechtfertigung 4
- J. Junker: Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Der Vil'marsche Einfluss in Hessen (2) – 46



## Inhalt

	Editorial	3
	<b><u>Aufsätze:</u></b>	
J. Mumme:	Die Botschaft der Reformation. Luthers Reform und Wrights Neubestimmung der Rechtfertigung	4
J. Junker:	Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Der Vil’marsche Einfluss in Hessen (2) –	46
	<b><u>Rezensionen:</u></b>	
A. Wenz:	Johann Rist/Michael Jacobi: Neue Musikalische Kreuz-, Trost-, Lob und Dank-Schule (1659)	56
J. Junker:	Jochen Hörisch, Kann ein allmächtiger Gott sterben?	59
G. Kelter:	Bernd Feise, Evangelische Katholizität	62

## Zum Titelbild

*Der Bildausschnitt des großen Nürnberger Malers aus vorreformatorischer Zeit zeigt die bekannte und einzige vom Evangelisten Lukas (Lk 2, 41-52) berichtete Szene aus Jesu Kindheit. Als blonder Knabe mit jüdischen Schläfenlocken thront der Zwölfjährige mit einem riesigen Folianten und auf eine Schriftstelle verweisend, inmitten einigermaßen verlegener Schriftgelehrte. Das Problem: Damals wie heute vermögen sie Jesus Christus nicht als den ihnen verheißenen Messias anzuerkennen. Jesu Eltern, Maria – nicht Joseph (!) – natürlich noch mit Heiligenschein dargestellt, sind dankbar; ihr Kind nach drei Tagen wiedergefunden zu haben. Ist Dürer im Alter Lutheraner geworden? – Man weiß: Er war 1525 dabei, als der Rat der Stadt Nürnberg beschloss, den „neuen“ Glauben anzunehmen; er besaß und las nachweislich viele Lutherschriften, malte keine Marienbilder mehr und war sehr bewegt, als er erfuhr, dass Luther nach dem Reichstag in Worms 1521 verschollen gemeldet wurde. Er hätte sehr gern Luther portraitiert; aber diese Gelegenheit ergab sich nicht. Dagegen ergab sich nur ein Kontakt mit Philipp Melancthon, von dem er den bekannten markanten Kupferstich anfertigte. J.J. Quelle: Albrecht Dürer (1471 – 1528), Der zwölfjährige Jesus im Tempel, 1495, Mittel-tafel aus: Die sieben Schmerzen Mariä, Gemäldegalerie Dresden, Foto: H. P. Klut.*

## Editorial

### 26. JAHRGANG DER LUTHERISCHEN BEITRÄGE

Mit dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE freuen wir uns, auf ein kleines Jubiläum zurückzublicken: 25 Jahre lang erscheint nun schon unsere lutherische Quartalszeitschrift.

Wir bedanken uns bei allen, die uns lange Zeit die Treue gehalten haben und als Leser unserer Zeitschrift unsere Arbeit begleiten. Über alle neuen Abonnenten 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](mailto:Bestellung@LutherischeBeitraege.de). Die Kosten für die LUTHERISCHEN BEITRÄGE bleiben unverändert:

- der Preis für ein **Einzelheft** der LUTHERISCHEN BEITRÄGE beträgt **8,-Euro**
  - und der Bezugspreis für ein **Jahresabonnement** ist weiterhin **30,- Euro**.
- Für Studenten gilt der jeweils halbe Bezugspreis.

Wir bitten alle Leser der LUTHERISCHEN BEITRÄGE **den Jahresbeitrag für 2021 in Höhe von 30,- Euro** zu bezahlen:

- Diejenigen Abonnenten, die nicht am Lastschriftverfahren teilnehmen, bitten wir nun, bis zum 21. Januar den Jahresbeitrag für 2021 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](mailto:Bestellung@LutherischeBeitraege.de))
- Wenn Sie noch Selbstzahler sind, dann überlegen Sie doch bitte, ob Sie nicht künftig am Lastschriftverfahren teilnehmen wollen. Sie erleichtern uns dadurch unsere Arbeit. Für diesen Fall benötigen wir ein SEPA-Lastschriftmandat, das wir Ihnen auf Wunsch gerne zuschicken werden.
- 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: DE71 5206 0410 0000 6174 90, BIC: GENODEF 1EK1**

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

Jonathan Mumme:

## **Die Botschaft der Reformation Luthers Reform und Wrights Neubestimmung der Rechtfertigung.\***

### **Freunde oder Feinde: eine echte Herausforderung für die zentrale Botschaft der Reformation?**

Im Jahre 1545 hob ein gealterter Martin Luther in der Vorrede zu seinen gesammelten lateinischen Werken hervor, dass der kritische Wendepunkt dessen, was als Reformation bekannt wurde, mit der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit zu tun hatte, d. h. mit der Gerechtigkeit Gottes und der menschlichen Stellung zu Gott in dessen Gerechtigkeit.<sup>1</sup> Während Luther über die Geschehnisse reflektierte, die sich mehr als 25 Jahre zuvor zugetragen hatten, beschrieb er, dass er einst zwar die das Heil betreffende „Sache ernstlich [handelte], da ich den jüngsten Tag in erschrecklicher Weise fürchtete, und doch von Herzensgrunde begehrte, selig zu werden“,<sup>2</sup> jedoch nicht in einer Weise, die sein Gewissen zur Ruhe hätte bringen können.<sup>3</sup> Eine persönliche und theologische Wandlung ereignete sich, als er von einem Verstehen der Gerechtigkeit als der eines „gerechten Gott(es), der die Sünder strafft“,<sup>4</sup> d. h., einer Gerechtigkeit, nach der Gott selbst gerecht ist und den, der es nicht ist, geißelt, dahin kam, die Gerechtigkeit als eine Gerechtigkeit zu begreifen, die Gott gibt, d. h., als eine „leidende (passivam) [Gerechtigkeit], [56] durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben gerecht macht.“<sup>5</sup> Diese tiefe Einsicht in die paulinischen Schriften und das Ganze der Heiligen Schrift, die Luther als eine persönliche Wiedergeburt beschrieb,<sup>6</sup> war letztlich mitverantwortlich für die Umgestaltung Europas und die Reorganisation der westlichen Kirche.

---

\* Mumme, Jonathan: “The Reformation Message: Luther’s Reform and Wright’s Redefinition of Justification.” In: *Defending Luther’s Reformation: The Ongoing Significance of the Reformation at the 500th Anniversary of the Ninety-Five Theses*. Edited by John Maxfield, 55–92. St. Louis: Concordia, 2017. Wir danken für die Erlaubnis zur Übersetzung und zum Abdruck Concordia Publishing House. Die Übersetzung aus dem Englischen hat Niklas Brandt, Oberursel, vorgenommen.

<sup>1</sup> Vorrede zu der vollständigen Edition Dr. Martin Luthers lateinischer Werke (1545), W<sup>2</sup> XIV, 438-449, vgl. WA 54:179-187. (Anmerkung des Übersetzers: Bei lateinischen Originalen der Texte Luthers wird im Folgenden in der Regel auf die deutsche Übersetzung von Johann Georg Walch, St. Louis <sup>2</sup>1880-1910, zurückgegriffen).

<sup>2</sup> W<sup>2</sup> XIV, 439,26-29; vgl. WA 54:179,31-33.

<sup>3</sup> W<sup>2</sup> XIV, 447,9-29; vgl. WA 54:185,21-186,2.

<sup>4</sup> W<sup>2</sup> XIV, 447,14; vgl. WA 54:185,23f.

<sup>5</sup> W<sup>2</sup> XIV, 447,40-42; vgl. WA 54:186,6-8.

<sup>6</sup> W<sup>2</sup> XIV, 447,44; vgl. WA 54:186,8.

Die Reformbewegung, die mit Luther begann und von Wittenberg ausging, hatte, obgleich sie auch durch andere Faktoren beeinflusst wurde, unbestreitbar mit dem Ereignis zu tun, das „Rechtfertigung“ genannt wird. Das Zeugnis seiner Kollegen<sup>7</sup>, die versuchte Aneignung durch seine Studenten und Erben<sup>8</sup> sowie die Verdammung durch seine Gegner<sup>9</sup> bestätigen alle die Zentralität der Lehre der Rechtfertigung in der und für die Reformation. „Der Artikel der Rechtfertigung ist der Meister und Fürst, Herr, Regent und Richter über alle Art der Lehre, der alle kirchliche Lehre bewahrt und regiert und unser Gewissen vor Gott aufrichtet. Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts als Tod und Finsternis“, sagte Luther.<sup>10</sup> Über die Konfrontation mit dem Papst und der scholastischen Theologie, die die westliche Kirche umgestaltete, konnte Luther sagen: „(...) wir [lehrten] nichts, drangen auch auf nichts als auf den Artikel von der Rechtfertigung, (...)“<sup>11</sup>.

Die Hauptbotschaft der Reformation hatte ohne Zweifel mit diese Lehre der Rechtfertigung zu tun und insbesondere damit, wie Lehre durch den Apostel Paulus gelehrt wurde. Wenn daher eine neue oder revidierte Interpretation der Lehre des Paulus über die Rechtfertigung dargelegt wird, kann sie als eine Herausforderung für eben jene Lehre, die das Herzstück der Reformbewegung Luthers darstellte, betrachtet werden oder sogar geradewegs als wissenschaftliche Spitzenleistung punkten, indem sie „die reformatorische Lehre der Rechtfertigung“<sup>12</sup> infrage stellt. Die sogenannte „New Perspective on Paul“ stellt genau eine solche Herausforderung dar, und ihr prominentester Vertreter, N. T. Wright, präsentiert eine Perspektive auf Paulus, die „frisch“ ist (zumindest nach Wrights

<sup>7</sup> Melanchthon, Philipp: *Heubartikel Christlicher Lere, im latin genandt Loci Theologici, Wittemberg 1558 (Corpus Reformatorum XXII)*, 323; vgl. auch die Ausgabe: Melanchthon, Philipp: *Heubartikel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci Theologici, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, herausgegeben von Ralf Jenett und Johannes Schilling*, Leipzig 2002, 261.

<sup>8</sup> Z. B. FC SD III, 67 (BSELK1414,20-24).

<sup>9</sup> Z. B. die Kanones des Trienter Konzils, die die Rechtfertigung betreffen, insbesondere die Kanones 9 und 12-14, DH 1559 und 1562-1564. (DH = Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. <sup>44</sup>2014 [1991]).

<sup>10</sup> Vgl. die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann (1537), WA 39/1, 205,2-5: „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.“ (Übersetzung Niklas Brandt)

<sup>11</sup> Auslegungen über die Epistel an die Galater (1535), W<sup>2</sup> IX, 297,18-20; vgl. WA 40/1:356, 16-18.

<sup>12</sup> Zu der Frage, ob es eine einheitliche reformatorische Lehre der Rechtfertigung gab, vgl. Hamm, Berndt: „Was ist die reformatorische Rechtfertigungslehre?“, in: *ZThK* 83/1 (1985), 1-38; Fink, David C.: „Was There a 'Reformation Doctrine of Justification'?“ *Harvard Theological Review* 103, no. 2 (2010), 205-235; und Mass, Corey D.: „Justification by Faith Alone“, in: Barrett, Matthew (Hg.): *Reformation Theology: A Systematic Summary*, Wheaton: Crossway, 2017, 511-548.

eigener Aussage), eben wegen ihrer Abweichung von Luther und der „lutherischen“ Lesart des Paulus.

Unter der Voraussetzung, dass für Luther Rechtfertigung und Heil weitestgehend Synonyme sind, eine Annahme, die weiter unten erläutert werden wird, wird dieser Artikel N. T. Wright als einen Repräsentanten der „New Perspective on Paul“ betrachten und argumentieren, dass Wright durchaus einige Verfeinerungen zu Luthers Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre vorlegt. Wrights Zurückweisung der lutherischen Rechtfertigungslehre beruht dabei jedoch mindestens genauso sehr auf einem falschen Verständnis Luthers wie auf einer brandneuen Lesart des Paulus. Zudem wird gezeigt werden, dass Luthers Soteriologie – d. h. sein Verständnis darüber, wie Menschen gerettet werden – ganzheitlich betrachtet zu einem überraschend großen Ausmaß Wrights eigener Darstellung der paulinischen Soteriologie entspricht und mit ihr übereinstimmt. Das weist darauf hin, dass – trotz Wrights dauerhaften Versuchs, sich mit einer „frischen“ Perspektive auf Paulus zu profilieren, indem er Luther als Teil seiner Kontrastfolie gebraucht – diese scheinbaren Feinde eigentlich Potenzial dazu haben, enge Freunde zu sein, die wechselseitig ihre je eigene Lesart des Paulus schärfen. Damit beabsichtigt dieser Artikel, Wright seinen „Luther“ aus der Hand zu nehmen und im Gegenzug Wrights Arbeit lutherischen Paulus-Lesern zu öffnen.

Dabei werden wir uns zunächst Wright widmen und den Versuch unternehmen, sein Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre zusammenzufassen und zu beschreiben, wie sich dieses von der traditionellen, klassischen, oder, wie er es nennt, der „lutherischen“ Auslegung des Paulus unterscheidet. Danach werden Beobachtungen über Luthers Rechtfertigungslehre präsentiert, bevor am Ende die große Überschneidung zwischen beiden Systemen und die Möglichkeit der gegenseitigen Bereicherung diskutiert werden wird.

## **Wright über die richtige Auslegung der Rechtfertigung gegenüber einer falschen „lutherischen“ Auslegung**

Die sog. „New Perspective on Paul“ beinhaltet, wie selbsternannte New Perspective-Vertreter bereitwillig zugeben, genau genommen verschiedene Perspektiven auf Paulus.<sup>13</sup> Indes, ein wesentliches und einigendes Charakteristikum dieser Interpretationsschule ist die Intention und die Bemühung, den Apostel Paulus in seinem eigenen historischen Kontext zu lesen und zu verstehen, insbesondere im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels im 1. Jahr-

---

13 Wright, N.T.: *Rechtfertigung: Gottes Plan und die Sicht des Paulus*, übersetzt von Rainer Behrens und herausgegeben von Barbara Hallensleben und Simon Dürr, Studia Oecumenica Friburgensia 63, Münster 2015 [im Original: *Justification: God's Plan and Paul's Vision* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009)], 16.

hundert. Paulus verstand das Judentum, wie Theologen der New Perspective argumentieren, nicht als eine gesetzliche Religion, zu der das Christentum als eine Religion der Gnade die richtige Alternative gewesen sei.<sup>14</sup>

Vielmehr dachte Paulus in und arbeitete mit jüdischen Kategorien bzw. Lehren in seiner Darstellung und Verkündigung des Messias Jesus. Der Hauptkritikpunkt der New Perspective an der sog. alten Perspektive auf Paulus („Old Perspective on Paul“), die gewöhnlich mit der protestantischen Reformation in Verbindung gebracht wird, ist, dass die traditionelle Lesart des Paulus die Botschaft entjudaisiert habe.<sup>15</sup> Damit aber marginalisiere oder verschweige sie sogar übergeordnete/zentrale Themen wie Israel, den Bund, das Gesetz als Thora (= Weisung), die Heilsgeschichte und die Eschatologie und ersetze sie durch eine individualistische, moderne, westliche Lesart des Paulus, die im Wesentlichen darüber spreche, wie diese oder jene Person gerettet wird und in den Himmel kommt. Der wichtigste Zweig der New Perspective wurde durch James D. G. Dunn und N. T. Wright begründet, die beide auf der Arbeit von E. P. Sanders aufbauten. Obwohl sich Dunn, Wright und andere New Perspective-Vertreter in vielen Punkten in ihrer jeweiligen Interpretation des Paulus widersprechen können und es auch tun, lassen sich die wichtigsten Interpretationslinien dieser Schule wie folgt zusammenfassen: (1) Das Judentum des ersten Jahrhunderts war nicht gesetzlich, sondern kann als „Bundesnomismus“ beschrieben werden, der sowohl das Heil aus Gnade als auch die Pflicht, den Wegen Gottes zu folgen, beinhaltet. (2) Da die Juden des ersten Jahrhunderts nicht für eine „Werkgerechtigkeit“ eintraten, stellt sich Paulus auch nicht gegen eine solche Gesetzlichkeit in seinen Briefen. (3) Es geht daher nicht um den Gegensatz von Werkgerechtigkeit und Gnade, sondern um die Frage, wer zum Volk Gottes gehört, wer damit die Verheißungen, die an Abraham ergingen, ererbt und wie sich diese Identität zeigt. (4) Paulus unterscheidet sich von den meisten nicht in den Fragen der Gnade, des Glaubens und der Werke im Hinblick auf das Heil; vielmehr ist das, was die Botschaft des Paulus auszeichnet, die Überzeugung, dass Jesus der Messias Israels und der HERR aller Schöpfung ist und dass das Heil nun durch die Zugehörigkeit zu Christus anstatt durch die Thora definiert wird.<sup>16</sup>

Wenn nun Wright, vermutlich der prominenteste, mit Sicherheit aber der profilierteste Vertreter der New Perspective, aus diesem Chor an Stimmen für eine Solodarbietung herausgenommen wird, müssen zuvor einige Eigenheiten bedacht und benannt werden: Einerseits ist Wright selbst letztlich nicht daran interessiert, sich für die „New Perspective“ gegenüber der „Old Perspective“ starkzumachen, und noch weniger daran, die letztere durch die erste zu be-

<sup>14</sup> Wright, N. T.: *Paul. In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress, 2005), 147.

<sup>15</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 175f.

<sup>16</sup> Vgl. Yinger, Kent L.: *The New Perspective on Paul: An Introduction* (Eugene, OR: Cascade, 2011), 30f.

siegen.<sup>17</sup> Vielmehr versteht er sich selbst so, dass er eine Lesart des Paulus vorlegt, die maßgebliche Überzeugungen der Reformatoren enthält, welche durch die Ergebnisse der neueren Paulus-Studien verfeinert werden, und so ein klareres Bild der Theologie des Paulus und damit auch seines Verständnisses der Rechtfertigung bietet. Zudem bezieht sich der moderne Exeget Wright auf die in der Reformationszeit entstandene Lehre der Rechtfertigung sowie auf Luther in sehr, sehr allgemeinen Begriffen. Auf der anderen Seite beabsichtigt dieser Aufsatz, mit Wright das Gespräch aus einer sehr eigentümlichen Perspektive aufzunehmen, und zwar aus der Perspektive der Gedanken Luthers selbst, allein auf der Grundlage der Primärquellen. Diese Eigentümlichkeit bietet hoffentlich ihrerseits eine frische Perspektive und einige neue Einsichten auf den wahrgenommenen Gegensatz zweier eher unvertrauter, aber doch möglicherweise entfernter Freunde.

In seiner Annäherung an die Schriften des Paulus ist Wright sehr darauf bedacht, „Rechtfertigung“ sowie verwandte Begrifflichkeiten<sup>18</sup> von dem her zu definieren, was diese Begriffe in den Schriften des Paulus *bezeichnen*, und dabei wichtige Unterschiede zwischen der Rechtfertigungsterminologie und anderem soteriologischen Vokabular in diesen Briefen zu bedenken. Daran, so behauptet er, sei Luther gescheitert. Rechtfertigung und Heil gehörten zwar zusammen, seien jedoch voneinander unterschieden und mit Sicherheit nicht synonym oder einfach austauschbar. „Rechtfertigung ist eher Gottes Deklaration, dass jemand im Recht und ein Mitglied der Bundesfamilie ist, der die Sünde vergeben ist – während Rettung die effektive Erlösung von Tod und Sünde meint.“<sup>19</sup> Heil dagegen verweise in der Theologie des Paulus auf die „Rettung vom Tod und von allem, was ihn verursacht“.<sup>20</sup> Nach Wright ist Rechtfertigung ein zentraler Schwerpunkt der Soteriologie des Paulus, eingebettet in eine neu definierte jüdische Lehre der Erwählung Gottes, wobei das Element der forensischen Rechtfertigung „eine wesentliche und unabdingbare Facette des Ganzen“<sup>21</sup> ist. Die Erwählung ist dabei das, was der Soteriologie des Paulus ihre Gestalt gibt; dadurch, dass Gott Menschen erwählt, Teil seiner einen Familie zu sein, errettet er sie vom Tod und all dem, was zum Tod führt.

<sup>17</sup> Wright, N. T.: *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress, 2013), 1038.

<sup>18</sup> Insbesondere das Verb *δικαίωω*, das Nomen *δικαιοσύνη* und das Adjektiv *δικαίος*. Zu diesen Begriffen vgl. Prothro, James: „The Strange Case of *δικαίωω* in the Septuagint and Paul: The Oddity and Origins of Paul’s Talk of ‘Justification’.“ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* (ZNW) 107, Nr. 1 (2016), 48–69; zum Übergang des griechischen Vokabulars in die lateinischen Begriffe „*iustificare*“, „*iustitia*“, „*iustus*“, vgl. McGrath, Alister: *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 3. Edition (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 1–54.

<sup>19</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 152; vgl. *Rechtfertigung*, 57f., 65–79 und 120f. Siehe auch Wright, *Paul and Faithfulness*, 927.

<sup>20</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 219.

<sup>21</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 934 (Übersetzung Niklas Brandt, Original: „one important and non-negotiable facet of the whole“); vgl. *Paul and Faithfulness*, 782 und 925.

Diese Soteriologie kann nach Wright anhand von sieben umfassenden und ineinandergreifenden Schwerpunkten betrachtet werden: (1) Rechtfertigung, (2) Anthropologie, (3) das Sein in Christus, (4) Heilsgeschichte, (5) Apokalyptik, (6) Verwandlung/Vergöttlichung und (7) Bund.<sup>22</sup> Von der letzten dieser Kategorien – dem Bund – behauptet Wright, dass sie die beherrschende Kategorie innerhalb der Kombination sei, und entfaltet dabei ein Verständnis des Bundes als Plan Gottes, durch Abraham (und so durch Israel) zur Wiederherstellung der ganzen Schöpfung zu führen.<sup>23</sup> Obwohl der Rechtfertigung insbesondere in der westlichen Tradition weitaus breite Bedeutung beigelegt wurde, ist die Rechtfertigung, gemessen an Paulus' eigenen Schriften, eine Facette einer größeren Soteriologie im Rahmen einer Bundeserwählung. Auch wenn die Rechtfertigungsterminologie „zwar tatsächlich mit der gesamten Errettung des Menschen aufgrund der Barmherzigkeit Gottes und der Gnade durch Jesus Christus und den Heiligen Geist *eng verbunden* ist“, „*mit-bezeichnet*“ sie jedoch „diesen gesamten Gedankengang“ nicht.<sup>24</sup> Der besondere Ort, der der Rechtfertigung im soteriologischen Ablauf zukommt, hängt mit dem Status der Menschen bei Gott zusammen, der, wenigstens, wie es in dem Brief des Paulus an die Römer geschildert wird, seinen Platz im Kontext einer „Gerichtsverhandlung“ hat.<sup>25</sup> „Gerechtigkeit“ beschreibt den Status, den eine Person nicht auf der Grundlage ihres moralischen Charakters besitzt, sondern der ihr zugesprochen und bewirkt wird, wenn das Gericht zugunsten dieser Person entscheidet. Gerecht zu sein bedeutet demnach, *im Recht* zu sein, was für den Kläger Rehabilitation, für den Angeklagten Freispruch und für den schuldig Angeklagten Begnadigung bedeutet. Eine Person steht gerecht da oder besitzt den Status der Gerechtigkeit, wenn er oder sie „gerechtfertigt“ wurde. Das griechische Wort δικαίωω, „rechtfertigen“, bezeichnet weder eine Verwandlung noch bezeichnet dieses Verb irgendeine Formung oder Veränderung des Charakters einer Person; vielmehr bezeichnet „rechtfertigen“ eine Erklärung, die den Status der Gerechtigkeit verleiht.<sup>26</sup> Diese Terminologie von Recht oder Gerechtigkeit führt Paulus wiederholt auf Gottes Bund mit Israel zurück.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 774-782. Die Kapitel 9-11 dieses Werkes bieten eine detaillierte Entwicklung der kürzeren Darstellung Wrights von Paulus' Redefinition der jüdischen Dogmen des Monotheismus, der Erwählung und der Eschatologie um die beiden Pole des Messias' und des Geistes in *Paul: In Fresh Perspective*; vgl. dort insb. 153.

<sup>23</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 83: Bund bezeichnet „den einen Plan des Schöpfergottes durch Abraham und Israel für die Welt“.

<sup>24</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 73 (Hervorhebung Wright); Anmerkung Niklas Brandt: Das Wort „mit-bezeichnen“ wird in der deutschen Übersetzung für das englische „denote“ verwendet.

<sup>25</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 76.

<sup>26</sup> In dem Schritt zu *iustificare*, „jmd. gerecht machen“, in der nachaugustinischen, Latein sprechenden Welt sieht Wright eine Veränderung des Schauplatzes von einem rechtlichen zu einem medizinischen, vom Gerichtshof zum Krankenhaus: *Rechtfertigung*, 77

<sup>27</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 79-87.

Auch wenn Wright ebenfalls die beiden Korintherbriefe, den Epheserbrief sowie den Philipperbrief hinzuzieht, um die Lehre des Paulus über die Rechtfertigung zu skizzieren, kann seine Interpretation dieser Teilmenge der erwählungsgesteuerten Bundessoteriologie des Paulus durch seine Lesart des Galater- und des Römerbriefs umrissen werden. Hier wie auch an anderen Stellen in den Briefen des Paulus hat die Rechtfertigung ihr „Zuhause“ in einer neu bestimmten Erwählung, die in drei Punkten zusammengefasst werden kann: (1) Gottes zielgerichtete Erwählung Israels, (2) mit dem Ziel dieser Erwählung, die ganze Welt „ins Reine“ zu bringen, was (3) wiederum dadurch vorangetrieben wird – Zukunft bereits in der Gegenwart –, dass die Menschen „ins Recht“ gesetzt werden.<sup>28</sup>

In diesem Sinne ist das Problem im Galaterbrief die Neubestimmung des Volkes Gottes durch die Treue Jesu, des Messias, und nicht anhand der Werke der Thora.<sup>29</sup> Was begründet nun die Zugehörigkeit zum Volk Gottes – das Halten der Werke der Thora oder der Glaube an Jesus, den treuen Messias? Paulus versteht Erwählung und Heil auf Grundlage des Letzteren, wobei der Glaube an den Messias Jesus nun das Kennzeichen dafür bildet, wer zu Gottes Volk gehört, seiner Bundesfamilie. Abraham wird nicht als ein Beispiel dafür aufgerufen, wie individuelle Rettung geschieht (Galater 3), sondern um Gottes einzigen, zielführenden Plan (den Bund) hervorzuheben, die ganze Menschheit durch ihn zu erretten und zu befreien.<sup>30</sup> Gegenüber einer modernen westlichen Tradition einer individualistischen Interpretation im Bezug auf das persönliche Heil betont Wright, dass „das Dogma der Rechtfertigung aus Glauben als ein Schlüsseldogma in die Welt kam, das der *Einheit* des erneuerten Volkes Gottes zugrunde liegt.“<sup>31</sup> Rechtfertigung ist daher zunächst eine kollektive Kategorie.

„Die Gerechtigkeit Gottes“<sup>32</sup>, auf die Luther in der Vorrede von 1545 zu seinen lateinischen Schriften hinweist, versteht Wright als Gottes (Bundes-) Treue. Wie im Galaterbrief, so sieht Wright nun auch im Römerbrief, dass Paulus die Rechtfertigung in ihrem spezifisch forensischen Rahmen der Ge-

<sup>28</sup> Vgl. Wright, *Paul and Faithfulness*, 925.

<sup>29</sup> Wright versteht διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (durch die Treue des Messias Jesus) und ἐκ πίστεως Χριστοῦ (aus dem Glauben Christi) so, dass sie Christi eigene Treue bezeichnen; durch εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν (wir haben an den Messias Jesus geglaubt) bleibt Christus auch das Objekt des Glaubens dieser Christen. Mit den Werken des Gesetzes/der Thora sind nicht „die moralischen guten Taten gemeint, mit denen man Rechtfertigung (oder Errettung) zu verdienen suchte“, sondern anstelle dessen „die spezifischen Gebote und Verordnungen, die Juden und Heiden voneinander abgegrenzt hielten.“ (Wright, *Rechtfertigung*, 153f., fasst hier die Position eines anderen New Perspective-Vertreters, James D. G. Dunn, zusammen).

<sup>30</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 95-124.

<sup>31</sup> Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, 113 (Hervorhebung durch Wright; Übersetzung Niklas Brandt, Original: „the doctrine of justification by faith was born into the world as a key doctrine underlying the *unity* of God’s renewed people.“)

<sup>32</sup> Röm 1,17; vgl. Röm 3,5.21f.25; 10,3.

richtsverhandlung (Röm 3,21-26) vor dem Hintergrund einer Neubestimmten Erwählung (Röm 1,18-3,20) aufnimmt. Die Botschaft von Röm 3,21-26 ist, dass „Gottes Bundestreue durch die Treue des Messias offenbart ist, zum Wohle aller, die glauben, der Juden und der Heiden gleichermaßen.“<sup>33</sup> „Gottes Gerechtigkeit“ ist seine Treue zu den Versprechen, die er Abraham gegeben hat (Römer 4) und die mit der ganzen Welt im Blick gegeben wurden. Den Hintergrund für die forensische Betrachtung der Rechtfertigung in Römer 3 bildet das letzte Gericht, auf das in Röm 2,1-8 hingewiesen wird. Der derzeitige Urteilspruch, über den Glauben ausgesprochen, antizipiert bereits den Urteilspruch des letzten Tages. Der Glaube, der durch das gepredigte Evangelium vermittelt wird und „aus reiner Gnade“ resultiert, ist das Kennzeichen, das die, die zum Volke Gottes gehören, ausweist; er „zeigt die Gegenwart eines echten, demütigen, vertrauensvollen und, so könnten wir sagen, Gottes Ebenbild tragenden Menschseins an.“<sup>34</sup> In diesem Sinne hat Röm 3,28 mit Freispruch, Vergebung und Reinigung zu tun. Dieser „zugesprochene“<sup>35</sup> Freispruch bildet die Bühne für die Diskussion um Abraham, nicht als ein „ent-bund-enes“ Beispiel des gläubigen Individuums, sondern als das Fundament für die Gabe des Bundesversprechens und das Versprechen der Nichtberücksichtigung der Sünde an seine Familie. Auf der Basis des Bundes, der an Abraham für die ganze Welt gegeben worden ist, baut Paulus „eine einzige große Argumentation der Gewissheit“ in Römer 5-8 auf, in der das „Sein in Christus“ seine „Wurzeln in der Rechtfertigungslehre hat und (...) vollständig mit ihr abgestimmt“ ist.<sup>36</sup> Das Resultat ist eine Soteriologie, in der die Menschen nicht „von der geschöpflichen Welt erlöst sind, sondern für die geschöpfliche Welt (Röm 8,18-26)“.<sup>37</sup>

Dementsprechend versteht Wright Paulus so, dass die Lehre der Rechtfertigung nicht davon handelt, wie Menschen zum Glauben kommen oder Christen werden; sie handelt noch nicht einmal, wenigstens nicht direkt, davon, wie Individuen gerettet werden. Stattdessen handelt die Rechtfertigung davon, in der Gegenwart sagen zu können, wer zu Gottes Volk, seiner Familie, gehört. Gottes Erklärung des Familienstatus, der Zugehörigkeit, ist aufgrund des Glaubens gegeben.<sup>38</sup> Diese Lehre der Rechtfertigung, die (wie im Römerbrief) forensisch, aber nicht *ausschließlich* forensisch (wie im Galaterbrief), ist, ist eingeordnet in die Heilslehre des Paulus und untrennbar von ihr, die wiederum selbst nicht vom Sterben und dem Eingehen in den Himmel, sondern von der

<sup>33</sup> Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, 119 (Übersetzung Niklas Brandt, Original: „God’s covenant faithfulness is revealed, through the faithfulness of the Messiah, for the benefit of all who believe, Jew and Gentile alike.“)

<sup>34</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 189f.

<sup>35</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 945.

<sup>36</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 203-219, Zitate auf 204 und 208 (Hervorhebung Wright).

<sup>37</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 213 (Hervorhebung Wright).

<sup>38</sup> Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, 159f.

Auferweckung zum Leben und der Erneuerung der Schöpfung handelt, einer eschatologischen Vollendung, die bereits in die Gegenwart hineinbricht.

Wright erweckt bewusst den Eindruck, dass das, was gerade zusammengefasst worden ist, im Wesentlichen recht weit entfernt von dem ist, was Luther über Gott und die Menschen im Hinblick auf Rettung und Rechtfertigung lehrte, oder sogar im Widerspruch dazu steht. Dort, wo Wright ihn direkt erwähnt, steht Luther als ein stereotyper, überängstlicher Urvater einer reformatorischen Tradition da, die nach einer individualistischen Antwort auf eine nicht hilfreiche Frage sucht, nämlich der: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“<sup>39</sup> Mit dieser allgegenwärtigen, aber zweifelhaften Annahme über den Impetus seiner Theologie<sup>40</sup> wird Luther als ein Startpunkt für eine ganze Tradition von „nach innen gerichteten Erlösungslehren“ herangezogen, die fälschlicherweise annehmen, dass wir „den Mittelpunkt des Universums“ bilden.<sup>41</sup> Obwohl er über Luther schreibt, als wäre er direkt mit dessen Gedanken vertraut, sind Zitate aus Luthers eigenen Schriften in den Werken Wrights sehr rar.<sup>42</sup> Die wichtigste „lutherische“ Abhandlung – bis zu einem gewissen Grade von ihm befürwortet – scheint ihm Ernst Käsemann zu sein; Rudolf Bultmanns „lutherischer“ Existenzialismus dagegen sei einfach abscheulich.<sup>43</sup> Ein Leser, der mit Luther vertraut ist, bekommt den Eindruck, dass Wrights Bild des Reformators durch seine Interaktion mit seinen eigenen Kritikern beeinflusst oder sogar geformt wurde, welche hauptsächlich aus einer modernen amerikanischen evangelikalen Tradition kommen, in der sich, auch wenn sie historisch die Erben anderer reformatorischer Bewegungen sind, nichtsdestoweniger selbst Laien auf „Luthers Lehre der Rechtfertigung“ berufen. Es ist verständlich, dass Wright nach Jahrzehnten der Diskussion mit Verächtern seiner „New Perspective on Paul“ bestimmte Deutungsmuster im Auge hat, wenn er seine eigene Interpretation der Theologie des Apostels pointiert und manchmal spielerisch darlegt.

<sup>39</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 11. Vgl. Wright, *Paul and Faithfulness*, 916 und Yinger, *New Perspective on Paul*, 23.56.98.

<sup>40</sup> Zu dieser Frage siehe Mumme, Jonathan: *Die Präsenz Christi im Amt: Am Beispiel ausgewählter Predigten Martin Luthers 1535-1545* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 291-297.

<sup>41</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 13f.

<sup>42</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 96, erwähnt Luthers „wunderbaren und zugleich völlig unzulänglichen Kommentar zum Galaterbrief“, von dem der Leser annimmt, dass er ihn gelesen habe. Wright (in *Paul and Faithfulness*, 915, Fußnote 386) scheint angenehm überrascht zu sein, durch eine Sekundärquelle zu lernen, dass Luther die Evangelien als eine Erzählung über Christus verstand.

<sup>43</sup> Zu Käsemann siehe: Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, 15.18.41.51 („einer meiner eigenen Helden“); Wright, *Rechtfertigung*, 51.185.228. Zu Bultmann und/oder anderen Existentialisten, siehe: *Paul: In Fresh Perspective*, 18; *Rechtfertigung*, 115: „romantischer oder existenzialistischer Individualismus“, der „hartnäckige Anhänger der *alten Perspektive*“ verführe (Hervorhebung Wright, Übersetzung Niklas Brandt, Original: „romantic or existential individualism“ that seduces „old perspective diehards“); Wright, *Paul and Faithfulness*, 1016.

Das Bild eines vertrauten, aber doch fundamental falschen Verständnisses der paulinischen Rechtfertigung, das Wright vor Augen hat, stellt eine Information darüber dar, wie Individuen bekehrt und gerettet werden und einen sicheren Weg zum Himmel bewahren. Das passiert, wenn eine „Sache“, die „Gerechtigkeit“ genannt wird und die Christus durch seinen perfekten, aktiven Gehorsam moralisch erreicht hat, dem Glaubenden, natürlich durch den Glauben, angerechnet wird.<sup>44</sup> Wright ist sehr gut vertraut mit den Werken der modernen evangelischen Theologen, die die reformatorischen Slogans über Rechtfertigung allein durch den Glauben ohne die Werke verteidigen; so antwortet er z. B. direkt auf den modernen amerikanischen Evangelikalen John Piper. Jedoch wird jeder, der ernsthaft mit Luther vertraut ist, mit Sicherheit die Frage stellen, ob die Rede von einer „traditionellen Deutung“, die „jeden von Luther bis John Piper“ beinhaltet, nicht selbst, zumindest sofern es Luther betrifft, „eindeutig ein Kategorienfehler“ ist, der auf einer Stufe mit dem einer übertragbaren, verdinglichten Gerechtigkeit steht, die Wright dieser scheinbar einheitlichen Tradition zuschreibt.<sup>45</sup> In dieser Weise konstruiert, werden Luther, lutherisch und die lutherische Tradition schon fast zum Kürzel für schlechte Exegese und verkürzte Soteriologie.<sup>46</sup>

### **Luthers Lehre der Rechtfertigung als christologisch angewandte Soteriologie**

Um Luthers Verständnis der Rechtfertigung nachzugehen, sind drei Dinge notwendig: Man muss mit ihrer Terminologie vertraut sein, ihre wesentlichen Konturen erfassen und schließlich ihr Grundmuster erkennen. Im Folgenden wird Luthers Lehre der Rechtfertigung als eine Lehre über das Heil präsentiert, das durch den Gottmenschen Jesus Christus zu den Menschen gebracht und für die Menschen erwirkt worden ist. Zu diesem Zweck wird Luthers Verständnis und seinem Gebrauch der paulinischen Terminologie nachgegangen, bevor die entscheidenden Konturen seines Denkens im Detail dargelegt werden. Am Ende soll das grundsätzliche Muster skizziert werden, wie Luther Heil versteht.

---

<sup>44</sup> Z. B. Wright, *Rechtfertigung*, 33.78f.91.141.186.197 und Wright, *Paul and Faithfulness*, 916.929.951f. Wright beschreibt diese übertragbare, dingliche Gerechtigkeit mit dem Stichwort „ontologisiert“: *Paul and Faithfulness*, 947.951.

<sup>45</sup> Wrights *Rechtfertigung* wurde zu großen Teilen als eine Antwort zu John Pipers *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright* (Wheaton: Crossway, 2007) verfasst; Zitate aus *Rechtfertigung*, 141f. bzw. 211.

<sup>46</sup> Siehe z. B. Wright, *Rechtfertigung*, 51, wo „lutherisch“ als Gegenüber zum „guten Exegeten“ verwendet wird. Zu dem nun überverwendeten und engdefinierten Begriff „lutherisch“, verbunden mit Erwägungen für einen eindeutigeren Gebrauch, vgl. James B. Prothro, „An Unhelpful Label: Reading the ‘Lutheran’ Reading of Paul,“ *Journal for the Study of the New Testament* 39, Nr. 2 (2016): 119-140.

Auch wenn andere Faktoren beteiligt waren, war Luthers berühmte „reformatorische Wende“ ohne Frage durch seine Lektüre des Paulus beeinflusst. Einsichten über das, was seine „Theologie des Testaments“<sup>47</sup> genannt werden kann, wurden durch seine Vorlesungen an der Universität von Wittenberg über den Römerbrief (1515/16) und über den Galaterbrief (1516/17 und erneut 1531) gewonnen. In seiner Vorrede zu diesen Briefen in seinem deutschen Neuen Testament legte Luther die Grundüberzeugung dar, dass die Menschen sich über ihr Heil und ihren gerechten Stand vor Gott gewiss sein können. In seiner Vorrede zum Römerbrief (zum ersten Mal veröffentlicht im Jahre 1522) treffen die Leser ein Verständnis der Rechtfertigung an, das durch einige wesentliche paulinische Begriffe getragen wird: „Gesetz“, „Sünde“, „Gnade“, „Glaube“ und „Gerechtigkeit“.<sup>48</sup> In dem Bestreben, Menschen dabei zu helfen, Paulus richtig zu verstehen, zeigt Luther, dass Paulus’ Rede vom Gesetz einen göttlichen Forderungssteller beschreibt, der nicht allein auf äußere Handlungen, sondern auch auf innere Motive der menschlichen Herzen abzielt. „Das Gesetz“, das an sich „gut, gerecht und heilig“<sup>49</sup> ist, verlangt etwas Unmögliches, indem es befiehlt, dass das Herz das will, was gut ist, und daran Freude findet. Diese unmögliche Forderung dient dazu, die Sünde zu vervielfältigen und das Herz dazu zu bringen, das Gesetz zu hassen.<sup>50</sup> Das Gesetz tut daher beides, es offenbart die Sünde und vervielfältigt sie, was bedeutet, „nicht allein das äußerliche Werk am Leibe, sondern alle das Geschäfte, das sich mit reget und weget, nämlich des Herzens Grund mit allen Kräften.“<sup>51</sup> Im Blick auf das Verhalten und die Motivationen des Herzens verknüpft Luther Gnade und Glauben eng mit Gesetz und Sünde. Im Bezug auf Gottes Gnade, d. h. auf seine „Huld und Gunst, die er zu uns trägt bei sich selbst, aus welcher er geneigt wird, Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu gießen“<sup>52</sup> „tut doch die Gnade so viel, daß wir ganz und für voll gerecht vor Gott gerechnet werden.“<sup>53</sup> Glaube, „eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade“,<sup>54</sup> wird von Gott selbst gewirkt und den Menschen gegeben. Diese Zu-

<sup>47</sup> Lindberg, Carter: *The European Reformations*, 2<sup>nd</sup> ed. (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 60-69. (Übersetzung Niklas Brandt, Original: „theology of covenant“)

<sup>48</sup> Vorrede zum Brief des Paulus an die Römer (1546, 1522); W<sup>2</sup> XIV, 94,18-109,49, WA.DB 7:2,17-13,26.

<sup>49</sup> W<sup>2</sup> XIV, 96,48, WA.DB 7:5,37.

<sup>50</sup> W<sup>2</sup> XIV, 95,20-96,32, WA.DB 7:3,20-5,28.

<sup>51</sup> W<sup>2</sup> XIV, 97,42-46; vgl. WA.DB 7:7,27-29.: „nicht allein das eusserliche werck am Leibe, Sondern alle das Gescheffte, das sich mit reget und weget zu dem eusserlichen werck, nemlich, des hertzen grund mit allen krefftten.“

<sup>52</sup> W<sup>2</sup> XIV, 98,23-26; vgl. WA.DB 7:9,10-12, als Aufweis trinitarischer Aktivität.: „hulde oder gunst, die er zu uns treget bey sich selbs, aus welcher er geneiget wird, Christum und den Geist mit seinen gaben in uns zu giessen.“

<sup>53</sup> W<sup>2</sup> XIV, 98,35-37; vgl. WA.DB 7:9,18f.: „So thut doch die Gnade so viel, das wir gantz und fur vol gerecht fur Gott gerechnet werden.“

<sup>54</sup> W<sup>2</sup> XIV, 99,40f.; vgl. WA.DB 7:11,16.: „ein lebendige, erwegene zuversicht auff Gottes gnade“.

versicht bzw. dieses Vertrauen wird von Gott angerechnet „als Gerechtigkeit, um Christi willen, unsers Mittlers.“ „Gerechtigkeit“, schließt Luther, „ist nu solcher Glaube.“<sup>55</sup> Der Glaube, das Gegenteil der Wurzel aller Sünde, nämlich des Unglaubens, hält das Gesetz in beiderlei Hinsicht, sowohl im Blick auf das Herz als auch im Blick auf die äußere Handlung.<sup>56</sup>

In der Offenlegung dieser paulinischen Terminologie machte Luther Äußerungen, die formelhaft geworden sind, um sein Verständnis der menschlichen Gerechtigkeit vor Gott zusammenzufassen. „Daher kommt’s, daß allein der Glaube gerecht macht, und das Gesetz erfüllt.“<sup>57</sup> Der „rechte(...) Weg, wie man müsse fromm und selig werden“, ist, dass „sie (...) ohne Verdienst gerecht werden [müssen] durch den Glauben an Christum, der uns solchs verdient hat durch sein Blut, und uns ein Gnadenstuhl worden von Gott.“<sup>58</sup> Solche prägnanten Äußerungen aus seiner Vorrede zum Römerbrief stimmen überein mit seinen sehr vorsichtigen – ja, sogar testamentarischen – Darlegungen seiner Lehre, deren Herzstück die Überzeugung bildete, dass „allein solcher Glaube uns gerecht mache.“<sup>59</sup> So hält Luthers Verständnis der Rechtfertigung – in ihrer einfachsten, sehr formelhaften Gestalt – fest, dass Menschen nicht durch irgend etwas, was sie selbst tun, dahin gelangen, einen Status von Recht oder Gerechtigkeit vor Gott zu genießen, sondern allein auf der Grundlage dessen, was Gott aus Gnade getan hat, in Christus gibt und was durch Glauben allein empfangen wird.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> W<sup>2</sup> XIV, 100,13-17; vgl. WA.DB 7:11,28-30.: „Gerechtigkeit ist nu solcher Glaube, Und heisset Gottes gerechtigkeit, oder die fur Gott gilt, darumb, das sie Gott gibt, und rechent fur gerechtigkeit, umb Christum willen unsers Mittlers (...)“.

<sup>56</sup> W<sup>2</sup> XIV, 97,30-41, WA.DB 7:7,20-26.

<sup>57</sup> W<sup>2</sup> XIV, 97,30f.; vgl. WA.DB 7:7,20f.: „Daher kompts, das allein der Glaube gerecht machet, und das Gesetz erfüllet.“; siehe auch WA.DB 7:7,34f. (vgl. W<sup>2</sup> XIV, 98,3-5): „Also, das, wie der Glaube allein gerecht macht, und den Geist und lust bringet zu guten eusserlichen wercken (...)“.

<sup>58</sup> W<sup>2</sup> XIV, 102,28-36; vgl. WA.DB 7:15,25-29: „und leret den rechten weg, wie man müsse frum und selig werden, und spricht, Sie sind alle Sünder und on Gottes rhum, Müssen aber on verdienst gerecht werden, durch den Glauben an Christum, der uns solchs verdient hat, durch sein Blut, und uns ein Gnadenstuel worden von Gott, der uns alle vorige sünde vergibt.“; beachte das Hendiadyoin „gerechtfertigt und gerettet“, der „gerettet werden“ entspricht.

<sup>59</sup> ASm II,1,4 (BSELK 728,3); vgl. ASm III 13,1 (BSELK 776,14-19). Vgl auch *das Bekenntnis vom Abendmahl (1528)*, WA 26:505,16f. (vgl. W<sup>2</sup> XX, 1099, 18-20): Es „bleibt der einige Weg“ des Heils „der Glaube an Jhesum Christum“. Luthers persönliches Bekenntnis am Ende seiner letzten Antwort auf die Sakramentier in der Abendmahlskontroverse der 1520er-Jahre, die durch die drei Artikel des Credo strukturiert wurde, diskutiert das Heil nicht als Rechtfertigung, sondern als Erlösung, ähnlich wie im Kleinen Katechismus, vgl. WA 26,502.20f. und 504.12.

<sup>60</sup> Lindberg (*European Reformations*, 67) führt aus, dass „Gerechtigkeit aus Gnaden allein durch den Glauben“ Luthers „metatheologische Verkündigung“ sei. (Übersetzung Niklas Brandt, Original: „justification by grace alone through faith alone“ is Luther’s „metatheological proclamation“.)

Einfache Formeln sind sinnvoll und erlauben einfache und stichwortartige Rezeption, laden aber auch zu der vertrauten Frage aus Luthers Kleinem Katechismus: „Was ist das?“ ein. Und so wird man nicht zu der Bedeutung einer Formel wie „Rechtfertigung durch Glaube allein“ gelangen, ohne all die unterschiedlichen Elemente dessen zu beachten, was Luther mit seiner Rede über Rechtfertigung bezeichnet. Auf der einen Seite ist sein *Konzept* von Gerechtigkeit und Rechtfertigung eng verbunden mit der spezifischen Terminologie in den Briefen des Paulus.<sup>61</sup> Diese paulinische Grundlage für Luthers Lehre der Rechtfertigung kann auf einem übergeordneten exegetischen Level als eine Tür erscheinen, die zu eng dafür ist, um für die gesamte Theologie durchlässig zu sein. Wenn, wie seine womöglich berüchtigte Definition behauptet, die ganze Theologie von dem Gott handelt, der die Sünder rechtfertigt,<sup>62</sup> versucht Luther dann nicht, das ganze Kamel der Heiligen Schrift durch ein unfassbar kleines Nadelöhr zu stopfen, zu zerren und zu ziehen? Auf exegetischer Ebene verdient diese Frage Beachtung. Um Luther allerdings auf ehrliche Weise auszulegen und zu interpretieren, muss man erkennen, dass er über Rechtfertigung häufig als eine Art Synonym für Heil spricht.<sup>63</sup> Dass „Rechtfertigung“ und „Heil“ in den Schriften des Paulus zumindest unterschiedliche, wenn auch verwandte Dinge *bezeichnen*, scheint Luther nicht zu kümmern. Nicht nur auf exegetischer, sondern auch auf systematisch-theologischer Ebene kann sich dies als sehr frustrierend erweisen; zuweilen scheint der Reformator die spezifischen Begriffe planlos durcheinanderzuwerfen, Farben und Konturen in einer faszinierenden, irgendwie impressionistischen Art zusammenlaufen zu lassen und so schlecht für die technischen Schemata systematisch-theologischer Kategorien geeignet zu sein. Es bedeutet jedoch auch, dass Luther, wenn er über „Gerechtigkeit“ und „Rechtfertigung“ spricht, vielleicht auf einen Aspekt aus Paulus’ Gedanken referiert, wie z. B., dass Gott jemand als gerecht ansieht (vgl. Römer 4), vielleicht aber auch über das übergeordnete Ganze spricht, wie der Schöpfer seine Schöpfung mit Kind und Kegel, mit allem Drum und Dran ins Reine bringt, was heute höchstwahrscheinlich als ein christliches Meta-Narrativ bezeichnet würde. Luthers Lehre von der Rechtfertigung aus Luthers eigenen Gedankengängen heraus zu verstehen – ob wir ihnen nun zustimmen oder nicht! –, bedeutet nicht nur, seine Erklärung und Aneignung der paulinischen Begrifflichkeiten zu erfassen, sondern auch, seinen oft ad hoc

<sup>61</sup> Vgl. oben, Fußnote 18.

<sup>62</sup> *Kommentar über Psalm 51* (1538), W<sup>2</sup> V, 39-46, WA 40/2:328,17-20.

<sup>63</sup> Paarungen von Rechtfertigung und Heil in der Art eines Hendiadyoins: *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:226,6f.13, 251,10f; vgl. ebenso oben, Fußnote 58, und weiter unten, das Zitat in Fußnote 66, 77: *Enarratio Psalmorum LI ... et CXXX* (1538), W<sup>2</sup> IV, 2032,14f., WA 40/3:335,21 und W<sup>2</sup> IV, 2044,13-17, WA 40/3:347,25f. Ähnliche Paarungen von Rechtfertigung und Wiedergeburt: *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:234,19.23; 241,6-10. In beiden großen Bekenntnissen Luthers ist die Rechtfertigungsterminologie vermischt mit der Rede von Erlösung und Versöhnung; vgl. oben, Fußnote 59 und weiter unten Fußnote 64.

formulierten oder beiläufig gegebenen Erklärungen über das Ganze von Gottes heilenden Wechselwirkungen mit seinen Geschöpfen und mit seiner ganzen Schöpfung als sich selbst gebender Trinität Aufmerksamkeit zu schenken.<sup>64</sup>

Haben wir so Luthers grundlegende Rechtfertigungsterminologie nachgezeichnet und dabei bemerkt, dass Luther mit der Rede von „Rechtfertigung“ nahezu jeden Aspekt des Heils oder sogar das Ganze des Heils selbst bezeichnen kann, ist nun die Bühne bereit, einige Hauptkonturen aus Luthers Soteriologie darzulegen. Im Folgenden werden dabei die wesentlichen Konturen von Luthers Lehre der Rechtfertigung einander überlappen und aufeinander aufbauen, um ein einheitliches Ganzes einer soteriologisch angewandten Christologie zu bilden. Diese Konturen sind (1) die komplementären Motive der Nichtanrechnung der Sünde und der Einwohnung/Union (*unio mystica*), (2) eine von der Schöpfung her bestimmte Anthropologie, (3) Christus als „Form“ und als „Person“, (4) die Eschatologie und (5) die polare Anwendung des Amtes der Schlüssel.

Wenn die Breite und Tiefe von Luthers theologischen Assoziationen mit der Rechtfertigung im Auge behalten werden, kann eine Rezeption seines eher holistischen Ansatzes gelingen, indem wir uns Stück für Stück auf einzelne Punkte konzentrieren. Was „gerechtfertigt durch den Glauben in Christus“ (Gal 2,16) alles bedeuten und enthalten mag, ist ein Beispiel dafür. Ein bestimmtes Verständnis von Luthers Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, das gewisse Punkte eines fast allgegenwärtigen Konfliktes mit bestimmten Elementen der scholastischen Theologie hochhält,<sup>65</sup> kann berechtigterweise Gründe dafür finden, Rechtfertigung als eine Realität oder einen Status zu verstehen, in den hinein gläubig-gewordene Sünder per Dekret versetzt werden. Der Artikel oder die Lehre der Rechtfertigung ist einfach gesagt, „daß wir allein durch den Glauben an Christum, ohne Werke, für gerecht erklärt und selig werden“<sup>66</sup>, anstatt „wegen der Liebe.“<sup>67</sup> Aufgrund des Glaubens an Christus, der durch das Wort Gottes allein geschaffen und erhalten wird, rechnet Gott Gerechtigkeit an und sieht den Sünder als eine gerechte Person an.<sup>68</sup> Die Gerechtigkeit, durch

<sup>64</sup> *Bekennnis vom Abendmahl* (1528), WA 26, 505.38-506.12 (vgl. W<sup>2</sup> XX, 1100,6-33); vgl. Kleiner Katechismus, 2. Hauptstück; eine unverdiente Beziehung mit dem Schöpfer als Vater, bewirkt durch den Glauben an den Sohn als den Erlöser, wird durch den Heiligen Geist vermittelnd herbeigeführt. Zu Gottes Wesen als eines sich selbst Gebenden, vgl. Großer Katechismus, Zehn Gebote, 25 (BSELK 938,12-16) und Vaterunser, 56 (BSELK 1086,35-1088,3).

<sup>65</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535); W<sup>2</sup> IX, 168,5-186,31, WA 40/1:217,26-238,34; W<sup>2</sup> IX, 233,8-238,3, WA 40/1:290,32-295,34 und W<sup>2</sup> IX, 367,35-287,23, WA 40/1:432.17-452.26.

<sup>66</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535): W<sup>2</sup> IX, 296,48-50; vgl. WA 40/1:355,25f.: „Sola fide in Christum sine operibus nos pronuntiar iustos et salvari.“

<sup>67</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535): W<sup>2</sup> IX, 187,40; vgl. WA 40/1:240,20f.: „non operibus legis aut charitate“; vgl. auch W<sup>2</sup> IX, 168,46-169,4, WA 40/1:218,18-20 und W<sup>2</sup> IX, 195,27-32, WA 40/1:250,10f.

<sup>68</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535): W<sup>2</sup> IX, 18,9-12, WA 40/1:41,15f. Siehe auch W<sup>2</sup> IX,

die der gläubiggewordene Sünder gerechtfertigt wird, ist eine fremde Gerechtigkeit,<sup>69</sup> die er nicht durch sich selbst hat oder durch seine Anstrengung erzielt, auch wenn die gerechtfertigte Realität und der gerechtfertigte Stand in guten Werken resultieren.<sup>70</sup> Diese tragen aber nicht zur Rechtfertigung bei, sondern sind ihr theologisch untergeordnet und nachfolgend. Der Hauptfokus dieses Verständnisses liegt auf dem Glauben als Vertrauen, getrennt von jedem Werk, als dem, was dem gläubiggewordenen Sünder das Heil bringt. Damit verbunden, jedoch um eine oder zwei wichtige Nuancen aus diesem Verständnis reduziert, ist das, was wir vielleicht die allgemeine Position der Allein-Forensiker der klassischen Protestanten bezeichnen mögen, heute die „alte“ Perspektive auf Paulus, gemäß der die gläubig gewordenen Sünder keine eigene Gerechtigkeit haben, sondern wegen des Glaubens die Gerechtigkeit Gottes oder Christi von Gott angerechnet bekommen haben.<sup>71</sup>

Ein anderes Verständnis des „Glaubens an Christus“, das durch genau die gleichen Quellen genährt wurde, konzentriert sich Luther zufolge nicht so sehr auf das „in“, das das Objekt des rechtfertigenden Glaubens markiert (so bei „Glaube in Christus“ in dem Sinne von „an Jesus Christus glauben“<sup>72</sup>), als vielmehr auf das „in“, das eine irgendwie mystische Verortung der Christen in Christus markiert, dessen umgekehrte Realität das Sein Christi *im* Glaubenden ist.<sup>73</sup> Diesem Verständnis gemäß handelt Rechtfertigung von der Präsenz Christi im Glauben in dem Glaubenden; Christus selbst als die „Form/Gestalt“ des Glaubens ist die Gerechtigkeit des Glaubenden.<sup>74</sup> Gerechtigkeit ist in diesem Sinne nicht eine Kategorie, die lediglich fremd ist und den Glaubenden nur zugerechnet wird; vielmehr gehört den Glaubenden die Gerechtigkeit

20,7-10, WA 40/1:43,24; W<sup>2</sup> IX, 169,2-4, WA 40/1:218,19f.; W<sup>2</sup> IX, 304,26-31, WA 40/1:363,30 (wo Luther Gal 3,6 kommentiert und Gen 15,6 zitiert); vgl. „reputendam iustitiam („dass die Gerechtigkeit zugerechnet werde“) und W<sup>2</sup> IX, 326,4, WA 40/1:388,23. Zu der Anrechnung der Gerechtigkeit als Nichtanrechnung der Sünde, siehe unten, Fußnote 139.

<sup>69</sup> *Disputation über die Rechtfertigung* (1536), W<sup>2</sup> XIX, 1452,22-25, WA 39/1: 83,24f. und WA 39/1:108,24-109,3.

<sup>70</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 300,8-12, WA 40/1:359,13f.

<sup>71</sup> Vgl. Piper, *Future of Justification*, 73-80; dazu Wright, *Rechtfertigung*, 33: „Wenn die zugerechnete Gerechtigkeit so absolut zentral ist, so atemberaubend wichtig, so bedeutsam, dass die Kirche laut Piper mit ihr steht und fällt, ist es dann nicht seltsam, wenn Paulus sie niemals direkt zur Sprache bringt?“ (Hervorhebung Wright)

<sup>72</sup> πιστεύω + ἐπί (z.B. Röm 4,24; 9,23; 10,11) oder πιστεύω + εἰς (z.B. Gal 2,16; Phil 1,29).

<sup>73</sup> Wie bei πιστεύω, wenn es mit ἐν verwendet wird (z.B. Eph 1,13; vgl. 1,15); ebenso die Lesart der πίστις Χριστοῦ als eines subjektiven anstelle eines objektives Genitivs (Röm 3,22; Gal 2,16; 3,22; Phil 3,9), die damit die Treue Christi bezeichnet. Vgl. auch Röm 8,1; 12,5; 2. Kor 5,17; Gal 2,20; 3,26.28; Kol 1,27. Vgl. besonders Luthers Kommentar über Gal 2,20 (1535), W<sup>2</sup> IX, 224,7-242,27, WA 40/1:280,13-300,22.

<sup>74</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 177,34-178,18, WA 40/1:228,27-229,21 (178,4f.: „Christus ist im Glauben selbst gegenwärtig“; 229,15: „in ipsa fide Christus adest“). Vgl. Mannermaa, Tuomo: *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung; zum ökumenischen Dialog*, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, N.F. 8, Hannover 1989.

keit durch die Vereinigung mit Christus.<sup>75</sup> Daher liegt der Fokus dieser Lesart auf der heilvollen Vereinigung Christi mit dem Christen. Weitere Schritte auf diesem Weg der Interpretation haben manche dazu geführt, Luthers Lehre der Rechtfertigung als eine Form der Theosis – oder wenigstens als mit ihr kompatibel – zu erklären, d. h. Heil durch Vergöttlichung.<sup>76</sup>

Auch wenn die „allein-forensische“ Lesart Luthers die Aspekte der Einwohnung und der Vereinigung in Luthers Theologie nicht ignoriert, ist ihr dennoch all das suspekt, bei dem irgendein menschliches Werk zu dicht an die Rechtfertigung selbst gelangt. In ähnlicher Weise hat demgegenüber eine Lesart, die die Vereinigung von Christus und dem Gläubigen hervorhebt, auch wenn sie dabei die zugerechnete oder angerechnete Gerechtigkeit nicht ablehnt, Schwierigkeiten damit, zu sehen, dass die Gerechtigkeit Christi dem Christen fremd oder außerhalb seiner selbst *bleibt*. Die polaren Fallstricke in beiden Verständnissen der „Rechtfertigung durch den Glauben in Christus“ werden dadurch vermieden, dass man den beachtet, der sowohl das Objekt des rettenden Glaubens als auch der Einwohner der Christen ist: indem man die „Rechtfertigung durch den Glauben *in Christus*“ beachtet.

Luther, eine charismatische Persönlichkeit, die gelegentlich zu ad hoc formulierter, übertriebener Betonung neigt, behauptet manchmal, dass die Rechtfertigung „das hauptsächlichste Lehrstück zu unserer Seligkeit“ sei, „der *Inbegriff* der ganzen christlichen Lehre (...), und die Sonne, die die Kirche erleuchtet. Denn wenn diese Lehre steht, so steht die Kirche, und wenn diese Lehre fällt, so fällt die Kirche auch.“<sup>77</sup> Dieser „eine Artikel über die Rechtfertigung allein macht wahre Theologen“,<sup>78</sup> wohingegen, „wenn dieser Artikel von

<sup>75</sup> Vgl. *Vorlesung über den Galaterbrief* (1519), W<sup>2</sup> VIII, 1442,12-15, WA 2:495,4f.; *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7:53,15-55,6, für die deutsche Übersetzung vgl. Härle, Wilfried / Schilling, Johannes / Wartenberg, Günther (Hgg.): *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe* (3 Bände). Band 2. *Christusglaube und Rechtfertigung* (LDStA 2), Leipzig 2006, 131,15-135,40; *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 225,8-12, WA 40/1:282,21f. und W<sup>2</sup> IX, 226,1-230,43, WA 40/1:283,18-288,21 (siehe oben, Fußnote 73).

<sup>76</sup> Vgl. Risto Saarinen's Zusammenfassung der finnischen Interpretationsschule in „Justification by Faith: The View of the Mannermaa School“, in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ed. Robert Kolb, Irene Dingel und L'ubomir Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014), 254-263.

<sup>77</sup> *Psalm 130* (1532-33), W<sup>2</sup> IX, 2032,10-24, vgl. WA 40/3:335,21-24: „Hunc Psalmum etiam numeramus inter eos, qui maxime excellunt, tractat enim principalem locum nostrae salutis, Iustificationem scilicet, cuius pura cognitio sola Ecclesiam servat, est enim cognitio veritatis et vitae. Econtrario cum haec cognitio iustificationis amissa est, simul amittitur Christus et vita et Ecclesia, Neque ullum doctrinae aut spirituum iudicium relinquitur, sed occupant omnia tenebrae et caecitas“; W<sup>2</sup> IV, 2047, 39-43, vgl. WA 40/3:351,33-35: „Sic proponit David in his duobus versiculis summam totius doctrinae Christianae et solem illum, qui illuminat Ecclesiam. Stante enim hac doctrina stat Ecclesia, ruente autem ruit ipsa quoque.“

<sup>78</sup> *Disputation über die Rechtfertigung*, WA 39/1:87,3f.: „Sicut saepe audivistis, optimi fratres, quod ille unus articulus de iustificatione vel solus constituit veros theologos“ (Übersetzung Niklas Brandt).

der Rechtfertigung verloren ist, (...) auch zugleich die ganze christliche Lehre verloren“ ist.<sup>79</sup> Dennoch ist „Rechtfertigung durch den Glauben“ nicht einfach *das* Ding, das seine ganze Theologie bestimmte, wie ein paar, vielleicht weniger übertriebene Worte über die Christologie zeigen: „Denn in meinem Herzen herrscht allein dieser Artikel, nämlich der Glauben an Christum, aus welchem [i. e. Christo, Anm. Mumme], durch welchen und zu welchem bei Tag und bei Nacht alle meine theologischen Gedanken fließen und zurückfließen.“<sup>80</sup> Der Artikel über Christus „ist der vornehmste in unserer Religion.“<sup>81</sup> Bezeichnenderweise trägt der Hauptartikel von Luthers herausragendstem Bekenntnis des Glaubens und der Lehre keinen Titel.<sup>82</sup> Indem er Dinge behandelt, „*so das Ampt und Werk Jhesu Christi oder unser Erlösung betreffend*“, bietet der erste Artikel im zweiten Teil der Schmalkaldischen Artikel eine Reihe von Schriftbezügen, die das Erlösungswerk Christi und die Titel, die auf dieses bezogen sind, genauer beschreiben und die in der Art von Röm 3,23-25 verarbeitet sind: „Sie sind allzumal Sünder und werden on verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung Jhesu Christi inn seinem blut“. Im Fortgang durch Röm 3 hält Luther fest: „Die weil nu solches mus gegleubet werden und sonst mit keinem Werck, Gesetze noch verdienst mag erlanget oder gefasst werden, So ist es klar und gewis, das allein solcher Glaube uns gerecht mache.“<sup>83</sup> Die Form und der Inhalt dieses Artikels, des Herzens des Bekenntnisses, wirft die Frage auf, ob es dabei um Christi Amt und sein Werk der Erlösung oder um die Rechtfertigung geht. Die Mehrdeutigkeit wird pointiert: Das Amt und Werk Christi und die Rechtfertigung sind eins; Erlösung und Rechtfertigung sind untrennbar. Und in der Tat zeigt Luther an anderer Stelle, dass er Christi Person, Amt und Werk (die Erlösung) und die Rechtfertigung als einen einzigen Artikel versteht,<sup>84</sup> da die Person und die beiden Naturen Jesu Christi nicht recht und vollständig betrachtet werden, ohne sein Amt und Werk zu betrachten, welches Heil und Rechtfertigung ist, und umgekehrt. Dem zweiten Artikel des Nizänischen Glaubensbekenntnisses entsprechend geschah die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes (göttliche Natur) und des Sohnes der Maria (menschliche Natur) „um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen.“

Indem sie als soteriologisch angewandte Christologie in Erscheinung

<sup>79</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 24,19-21, vgl. WA 40/1:48,28f.: „Siquidem amisso articulo iustificationis amissa est simul tota doctrina Christiana.“

<sup>80</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 8,24-29, vgl. WA 40,1:33,7-9.: „Nam in corde meo iste unus regnat articulus, scilicet Fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologicae cogitationes, (...)“

<sup>81</sup> *Enarratio 53, capitis Esaiae prophetae ...* (1544), W<sup>2</sup> VI, 665,33f., vgl. WA 40/3:704,8f.: „Sic Spiritus Sanctus servavit Ecclesiam in hoc articulo, qui quidem praecipuus est, in nostra religione (...)“

<sup>82</sup> ASm II, 1 ist lediglich betitelt: „Hie ist der erste und Heubartikel.“ (BSELK 726,25).

<sup>83</sup> ASm II, 1, 3-4 (BSELK, 726,29-728,3).

<sup>84</sup> Vgl. *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, WA 40/1:441,13-444,29.

tritt, versteht Luthers Lehre der Rechtfertigung Christus als das Objekt dieses Glaubens, im Angesicht dessen dem Glaubenden die Sünden nicht angerechnet werden und im Hinblick auf den Christus dem Glaubenden mit seiner Gerechtigkeit einwohnt und der Glaubende mit seinen Sünden in Christus wohnt. Insofern dieser Artikel des Heils mit dem *Gottmenschen* zu tun hat, bietet er auch einige tiefgehende anthropologische Einblicke. Ein rätselhafter Abschnitt aus der *Disputation über den Menschen* (1536) wirft ein eigenartiges, aber doch faszinierendes Licht auf die Tiefe und die Möglichkeit der Rechtfertigung in Luthers Denken. Auf die Frage, was es bedeute, menschlich zu sein, gibt Luther eine knappe und geschlossene philosophische Definition: „Die Philosophie, oder menschliche Weisheit, beschreibt den Menschen als ein Thier, das Vernunft, Empfindung und einen Körper hat“,<sup>85</sup> eine Definition, die die Menschen unwissend über ihre Herkunft (Wirkursache) und ihre Bestimmung (Zweckursache) sowie ratlos über ihre Seelen (Formursache) zurücklässt. Eine geschlossene theologische Definition des Menschen ist allerdings nicht so einfach zu greifen. Der Mensch sei „ein Geschöpf GOTTes, welches aus dem Leib und einer lebendigen Seele“<sup>86</sup> bestehe, Luthers Diskussion beschäftigt sich jedoch mit den Bedingungen des Menschen vor und nach dem Fall im Blick auf den dazugehörigen Widerspruch durch die Sterblichkeit, die den Leib und die Seele voneinander trennt. Die theologische Analyse des Menschen vor dem Fall hebt hervor, dass der Mensch von Beginn an „*ad imaginem dei*“ geschaffen wurde.<sup>87</sup> Ein solches Bild ist der Mensch im Blick auf seine Wirkursache, seine „Quelle“, d. h. Gott, seinen Schöpfer.<sup>88</sup> Ein solches ist der Mensch ebenso im Blick auf seine Bestimmung und die Absicht, die der Schöpfer immer noch mit ihm hat, selbst in dieser Bedingung nach dem Fall. „Seine künftige Gestalt“ ist es, das „wiederhergestellte und vollendete Bild Gottes“<sup>89</sup> zu sein. Die Verbindung zwischen dem Stand des Menschen vor dem Fall – mit der Schöpfung, wie sie einst war – und seiner göttlich zgedachten Zukunft über den Fall hinaus – mit der Schöpfung, wie sie sein wird, wenn die Folgen des Falls überwunden sein werden und ihre Sinnlosigkeit durch einen vollkommenen Sinn ersetzt sein wird – geht einher mit der einzig richtigen Definition eines wahren menschlichen Wesens, die in dem derzeitigen, gefal-

<sup>85</sup> *Disputation über den Menschen* (1536), W<sup>2</sup> XIX, 1462,25-27, vgl. WA 39/1:175,3f.: „Philosophia, sapientia humana, definit, hominem, esse animal rationale, sensitivum, corporeum.“

<sup>86</sup> *Disputation über den Menschen*, W<sup>2</sup> XIX, 1464,46-48, vgl. WA 39/1:176,7-9.: „Scilicet, quo homo est creatura Dei, carne et anima spirante constans, ab initio imaginem Dei facta, sine peccato, ut generaret et rebus dominaretur, nec unquam moreretur.“

<sup>87</sup> *Disputation über den Menschen*, W<sup>2</sup> XIX, 1464,49-1465,2, WA 39/1:176,7-9.

<sup>88</sup> *Disputation über den Menschen*, W<sup>2</sup> XIX, 1464,31-33, WA 39/1:175,37.

<sup>89</sup> *Disputation über den Menschen*, W<sup>2</sup> XIX, 1467,6-9, WA 39/1:177,9f.: „Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei.“; deutsche Übersetzung im Text nach LDStA 1, 669,17-19.

lenen Stand gegeben werden kann: „*hominem justificari fide*“; Mensch zu sein bedeutet, „durch den Glauben gerecht“ zu werden.<sup>90</sup> Hier, im Zentrum einer theologischen Anthropologie, die im Blick auf die Schöpfung erwogen wurde, steht die Rechtfertigung aus dem Glauben. Ist Luther also bloß ein Zirkuspony, das nur einen Trick beherrscht und tut, was es immer tut, ein Theologe, einem Hobbymusiker vergleichbar, der dieselben drei Akkorde immer wieder spielt, weil es die einzigen sind, die er kennt? Oder entsteht hier vielleicht tatsächlich echte Musik? Es sollte beachtet werden, dass die Rechtfertigung aus Glauben, wie sie in der „*Disputation über den Menschen*“ begegnet, nicht dazu dient, die Schöpfungslehre, Anthropologie oder sogar Eschatologie (mehr dazu weiter unten) auszuschalten oder zu ersetzen, sondern dazu, diese zu erkunden, zu entfalten und miteinander in Einklang zu bringen. Denn durch den Glauben gerechtfertigt zu werden, bedeutet, sich selbst in den Prozess des Schöpfers involviert zu finden, in dem er die Materie zu seinem gewollten Ziel und damit zu seiner eigentlichen Bestimmung formt. Im Fall des Menschen, der aus Glauben gerechtfertigt ist, bedeutet dies die Einbeziehung in Gottes Prozess, ihn *ad imaginem Dei* – zum Ebenbild Gottes – zu „re-formieren“. Mehrere von Luthers Thesen bedürfen in diesem Zusammenhang hier einer vollständigen Wiedergabe:

35. Daher ist der Mensch dieses Lebens Gottes bloßer Stoff für das Leben in seiner zukünftigen Gestalt.<sup>91</sup>
36. Wie auch die ganze Kreatur, die jetzt der Nichtigkeit unterworfen ist, für Gott der Stoff ist für ihre herrliche künftige Gestalt.
37. Und wie Erde und Himmel im Anfang gewesen ist im Verhältnis zu der nach sechs Tagen vollendeten Gestalt, nämlich als deren Stoff,
38. So ist der Mensch in diesem Leben im Verhältnis zu seiner künftigen Gestalt, wenn das Bild Gottes wiederhergestellt und vollendet worden sein wird.<sup>92</sup>

Sollten diese Töne nun aber lieber nur in den heimischen vier Wänden zu Gehör gebracht werden oder ist es Musik, deren symphonische Strukturen in die großen Konzerthallen der Theologie passen, weil sie in den wesentlichen Tönen der übergeordneten christlichen Erzählung erklingen? Die Rede von „Ebenbild“ und „Gestalt“, die Luther mit der Rechtfertigung verknüpft, während er erwägt, was es bedeutet, Mensch zu sein, deutet an, dass hier

<sup>90</sup> *Disputation über den Menschen*, W<sup>2</sup> XIX, 1466,2f., WA 39/1:176,34f.; vgl. Bayer, Oswald: *Martin Luther Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, 155-158.

<sup>91</sup> Die Übersetzung der Thesen folgt hier LDStA 1, 669,11-19.

<sup>92</sup> *Disputation über den Menschen*, W<sup>2</sup> XIX 1466,13-1467,9, vgl. WA 39/1:177,3-10: „35. Quare homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam. 36. Sicut et tota creatura, nunc subiecta vanitatis, materia Dei est ad gloriosam futuram suam formam. 37. Et qualis fuit terra et coelum in principio ad formam post sex dies completam, id est, materia sui, 38. Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei.“

tatsächlich etwas Symphonisches im Gange ist. Denn diese Begriffe gehören unauflösbar zu dem Schöpfungsbericht, der die Voraussetzung für das Ganze der christlichen Theologie bildet.<sup>93</sup> Die Erkenntnis, dass „Gestalt“ und „Ebenbild“ aber gleichzeitig auch wesentliche *christologische* Begrifflichkeiten sind,<sup>94</sup> muss Luther nun aber mit Sicherheit aus der Verbannung auf das Niveau eines Laienmusikers befreien und sie stattdessen in den Rang eines ernstzunehmenden Komponisten einordnen, dessen Werk immer noch eine ernste theologische Anhörung verdient. Das Objekt des rechtfertigenden Glaubens – Christus, der in einer untrennbaren Person vollständig und eigenständig Gott und vollständig und eigenständig Mensch ist – leitet, trägt und vollendet schließlich Luthers Lehre der Rechtfertigung. Wie bereits zuvor bemerkt, das Amt oder Werk Christi – d. h. die rettende, erlösende, rechtfertigende Tätigkeit des Gottmenschen – ist die einzige und einheitliche Nabe, um die sich das ganze Rad dreht.

Den anthropologischen Umriss, den wir gerade beobachtet haben und der unter dem Begriff „Gestalt“ erläutert wurde, liegt exakt auf einer Linie mit einem der Hauptstreitpunkte Luthers mit der scholastischen Soteriologie in seinem Galaterkommentar von 1535: der *Gestalt* des rechtfertigenden Glaubens. Die Gestalt des rechtfertigenden Glaubens hat mit dem zu tun, was den Glauben zum rechtfertigenden Glauben macht. Die Scholastiker behaupteten, dass die Liebe dasjenige ist, was den Glauben zum rechtfertigenden Glauben mache; daher war die Liebe die *Gestalt* des Glaubens, und nur durch die Liebe geformt, rechtfertigt der Glaube. Dagegen verfocht Luther immer wieder, dass Christus, das Objekt des Glaubens, selbst die „Gestalt des Glaubens“ sei. Christus, das Objekt des Glaubens, ist der, der den Glauben rechtfertigend mache. Dies ist nicht einfach ein Glaube, der durch irgendetwas geformt ist, sondern solcher Glaube rechtfertigt, dessen ureigenste Gestalt Christus selbst ist.<sup>95</sup> Ursprünglich bedeutete, Mensch zu sein, *ad imaginem Dei*, zum Ebenbild Gottes, geformt zu sein. Nun bedeutet, Mensch zu sein, gerechtfertigt aus Glauben zu sein. Der fleischgewordene Christus, der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, ist die Gestalt, die rechtfertigenden Glauben hat und besitzt, dessen Gestalt die finale „Re-formation“ des Ebenbildes Gottes in dem Glaubenden hervorbringt.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Vgl. Gen 1,26f. (Ebenbild) und 2,7 (Gestalt).

<sup>94</sup> Vgl. z.B. Phil 2,6-7: „Gestalt Gottes“ und „Gestalt eines Knechts“, ebenso Kol 1,15: „das Bild des unsichtbaren Gottes.“

<sup>95</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 177,13-178,50, WA 40/1:228,18-229,35; W<sup>2</sup> IX, 226,1-228,45, WA 40/1:283,18-286,21; W<sup>2</sup> IX, 357,10-360,8, WA 40/1:420,6-423,31; W<sup>2</sup> IX, 632,45-637,39, WA 40/2:34,8-39,15; W<sup>2</sup> IX, 24-29, WA 40/1:239,30-240,16; W<sup>2</sup> IX, 218,7-21, WA 40/1:275,10-15.

<sup>96</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 342,51-343,5, WA 40/1:407,15f.; das Gegenteil der Rechtfertigung ist die Weigerung, „durch den göttlichen Segen gerecht werden [zu wollen], sich auch die rechte Gestalt nicht geben lassen [zu wollen] von Gott dem Schöpfer (...) durch Leiden“: „quod maledicta Hypocrisis non vult benedictione divina iustificari et formari a Deo Creatore, non vult esse materia mere passiva.“

Wenn wir nun an der Oberfläche dieser Lehre der Rechtfertigung kratzen, die als soteriologisch angewandte Christologie fungiert, zeigt sich die enge Verbindung zwischen Rechtfertigung und Christologie im Denken Luthers durch einen weiteren Berührungspunkt, und zwar durch Luthers Gebrauch des Begriffs „Person“ in seinem Galaterkommentar. Das Gewicht, das der Begriff „Person“ in der Christologie nach Chalcedon trägt, kann kaum überschätzt werden,<sup>97</sup> hat er doch selbst in das Athanasianum Eingang gefunden. Luther wusste das und theologisierte tief mithilfe der und in den chalcedonensischen Kategorien; die persönliche Vereinigung der beiden Naturen Christi bildete beispielsweise das Fundament für Luthers recht pointierte Schlussfolgerungen über die *communicatio idiomatum*, die Kommunikation ihrer Eigenschaften.<sup>98</sup> Christus als eine „göttliche und menschliche Person“ ist keine „Privatperson“. Es ist nicht einfach nur, dass er das, was er tut, nicht für sich selbst tut; vielmehr ist er auch der, der er ist, nicht nur für sich selbst, sondern vielmehr „für uns“.<sup>99</sup> Christi stellvertretende Rolle in der Errettung ist nach Luthers Verständnis nicht darauf begrenzt, Werke zu tun, die von den Menschen ungetan blieben, oder lediglich die Strafe für die sündigen menschlichen Handlungen durch sein menschliches Leiden zu zahlen. Er nahm nicht bloß die Sünde der Sünder auf sich; er nahm auf sich selbst „unsere sündliche Person,“<sup>100</sup> auf dass er „die Person (...) aller Sünder“ trug.<sup>101</sup> Mehr noch, der „wunderbare Zweikampf“, der zwischen der Sünde und der Gerechtigkeit sowie zwischen ihren Folgen – d. h. Leben und Tod – ausgetragen wird, findet nun in der Person Christi statt,<sup>102</sup> und die Niederlage der Sünde und des Todes „in dieser einigen Person Christi“ weist auf den Sieg der Gerechtigkeit und des Lebens hin, der die ganze Schöpfung oder die gesamte Kreatur (*tota creatura*) durch die Person Christi verändern wird.<sup>103</sup> „Gerechtfertigt aus Glauben allein“ zu sein, beinhaltet den „fröhlichen Wechsel“ der Personen, gemäß dem der göttliche und menschliche Christus durch einen willentlichen Akt der Selbstentäußerung die Maske oder

<sup>97</sup> Zu der chalcedonensischen Definition, vgl. DH 301-302.

<sup>98</sup> Vgl. z. B. Bayer, Oswald / Gleede, Benjamin (Hrsg.): *Creator est Creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Berlin 2007.

<sup>99</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 382, 47-49, vgl. WA 40/1:448,14-19.: „ὁπὲρ ἡμῶν“ Vgl. die Bemerkungen zum Nizänischen Glaubensbekenntnis, oben S. 70.

<sup>100</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 378,19, vgl. WA 40/1:443,23f.: „Sic feliciter commutans nobiscum suscepit nostram peccatricem et donavit nobis suam innocentem et victricem personam.“

<sup>101</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 368,44-47, vgl. WA 40/1:433,20f.: „Quia gessit personam peccatoris et latronis, non unius, sed omnium peccatorum et latronum.“ Vgl. den schöpfungstheologischen, väterlichen Imperativ in der Sendung des Sohnes vom Vater: „du sollst die Person sein (...) aller Menschen“ (W<sup>2</sup> IX, 372,49f., WA 40/1:437,25: „tu sis omnium hominum persona“).

<sup>102</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 373,45-375,8, WA 40/1:438,32-440,13, Zitat aus W<sup>2</sup> IX, 374,41f., WA 40/1:439,31f.: „De hoc mirabili duello“

<sup>103</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 375,30-38, WA 40/1:440,26-30.: „in unica illa persona Christi“.

*larva* der sündigen Menschen annimmt, um Sünde und Tod zu überwinden und „uns seine unschuldige und siegreiche Person“ als eine befreiende Realität und Identität zu geben, in die die Christen nun gekleidet sind.<sup>104</sup> Nicht nur einige moralische Eigenschaften Christi, wie etwa die Gerechtigkeit, sind dem Gläubigen gegeben – vielmehr ist es die Fülle der Person Christi, die gänzlich gerecht und der Sieger über beides ist, Sünde und Tod.<sup>105</sup> Demgemäß beinhaltet der christliche Glaube eine Verwerfung der eigenen Person. Indem er festhält, dass „christliche Gerechtigkeit“ „diejenige [ist], durch welche Christus in uns lebt, nicht die, welche in unserer eigenen Person ist“, fordert Luther, dass diese Person verworfen werden muss und „aus Christo und meinem Gewissen Ein Leib werden (müssen), so daß ich nichts Anderes vor Augen behalte als den gekreuzigten und auferstandenen Christus.“<sup>106</sup> „Aber was die Rechtfertigung anbelangt, da müssen Christus und ich auf engste verbunden sein, so daß er in mir lebe und ich in ihm.“<sup>107</sup> „Die enge Verbindung und das Innewohnen“<sup>108</sup> findet durch den Glauben statt, gemäß dem ein Christ seine eigene Person nicht als eigenständig und von Christi Person getrennt wahrnehmen darf, sondern als eine einzige, untrennbare Person mit Christus.<sup>109</sup>

Wie vielleicht erwartet, bringt jede Überlegung der Person Christi sowohl göttliche als auch menschliche Implikationen mit sich. Eine Implikation, mag man vielleicht sagen, der göttlichen Seite in diesen Überlegungen ist, dass Christus der in vollem Umfang handelnde Akteur in allem ist, was das menschliche Heil betrifft. Auf der einen Seite kreuzen sich hier ganz klar die Klängen mit der scholastischen Theologie, die Luther voranging. Luther behauptete, dass die Scholastiker dadurch, dass sie einige Teile oder auch nur einen Teil der menschlichen Rettung in den Handlungsbereich der gefallen Menschen stellten, die Göttlichkeit Christi leugneten,<sup>110</sup> ihn seiner Titel wie „Heiland“ oder

<sup>104</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 378,18-379,12, WA 40/1:443,23-444,18.

<sup>105</sup> Es stehen sich hier nicht die Gerechtigkeit, die dem Glaubenden/Sünder gegeben/angerechnet wird, und Christus, der dem/für den Glaubenden/Sünder gegeben wird, gegenüber; vielmehr stehen sich der Sünder, der versucht, sich selbst dem Sohn hinzugeben, und der, der zum Sohn Gottes kommt, gegenüber; vgl. *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 238,4-29, WA 40/1:295,35-296,22; vgl. Kleiner Katechismus, 2. Hauptstück.

<sup>106</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 224,45-225,12, WA 40/1:282,16-22: „quae sit iustitia Christiana, ea scilicet, qua Christus in nobis vivit, non quae est in persona nostra. Itaque cum disputandum est de iustitia Christiana, prorsus abiicienda est persona. (...) Sed hic oportet Christum et conscientiam meam fieri unum corpus, ita ut in conspectu meo nihil maneat nisi Christus crucifixus et resuscitatus.“

<sup>107</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 227,2-4, vgl. WA 40/1:284,20-22: „sed quantum attinet ad iustificationem, oportet Christum et me esse coniunctissimos, ut ipse in me vivat et ego in illo.“

<sup>108</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 227,9f., vgl. WA 40/1:284,24f.: „conglutinationem et inhaesionem“.

<sup>109</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 226,1-16, WA 40/1:283,20-25; W<sup>2</sup> IX, 227,49-228,8, WA40/1:285,15-17 und W<sup>2</sup> IX, 228,20-26, WA 40/1:285,24-26.

<sup>110</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 174,18-30, WA 40/1:224,28-34.

„Rechtfertiger“ beraubten<sup>111</sup> und den Menschen „wahrhaftig und wesentlich“ (naturaliter), d. h. in seiner Menschheit, als wahren Gott darstellten.<sup>112</sup> Wenn jedoch die Menschen in Übereinstimmung mit einem eng verbundenen Konflikt über die Erbsünde tatsächlich unter dem Fluch der Sünde tot sind, dann kann der Sieg über Sünde und Tod keinem Menschen außer Christus zugeschrieben werden, der diese durch seine Göttlichkeit in seiner Person überwindet; jede Zuschreibung eines solchen Werkes an die Menschheit liefe auf eine Bestreitung der Göttlichkeit Christi hinaus.<sup>113</sup> Auf der anderen Seite ist die Göttlichkeit Christi dafür von großer Bedeutung, um recht über die Werke zu denken, die Christen in der Tat verrichten. Luther versteht Christus als den eigentlichen Akteur in oder hinter den guten Werken, die die Christen durchführen. Es ist nicht aufgrund einer moralischen Notwendigkeit oder Verpflichtung so, dass der rechtfertigende Glaube nicht ohne gute Werke sein kann; vielmehr kann der rechtfertigende Glaube aufgrund der persönlichen Präsenz Christi, auch nach seiner Göttlichkeit, in der Person des Glaubenden nicht ohne gute Werke sein. Auch wenn es für den Menschen, wenigstens für den gefallenen Menschen (selbst in seinen bedeutsamsten Unternehmungen), möglich ist, „faul“ zu sein<sup>114</sup>, steht Faulheit bzw. Untätigkeit nach Luthers Ansicht letztlich im Widerspruch zu der Natur Gottes. Gott kann als Gott nicht untätig sein, und daher wirkt Gott fortwährend dort, wo immer er ist.<sup>115</sup> Wenn die volle göttliche Person Christi dem Glaubenden gegeben ist, dann ist es nicht *ethisch oder moralisch* unmöglich, dass der Christ daran scheitert, gute Werke zu bringen; es ist *theo*-logisch unmöglich, und daher ist es eine *theologische* Notwendigkeit der ermutigenstend und befähigenstend Sorte, dass Christus Gutes in und durch alle Christen vollbringen wird. Aus demselben Grund versteht Luther es als einen *theologischen* Widerspruch, über die Werke als etwas zu reden, was zum Glauben an Christus hinzukommen muss, um rechtfertigender Glaube zu sein, da überall da, wo der Glaube Christus als sein Objekt hat, Christus selbst mit der Fülle seiner fortwährenden, aktiven und effektiven göttlichen Natur präsent ist. Gute Werke sind kein Zusatz/Addendum zur Rechtfertigung,

<sup>111</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 209,27-33, WA 40/1:265,13-15 (hier im Zusammenhang einer Form der monastischen Absolution).

<sup>112</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 377,29, WA 40/1:442,24.

<sup>113</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 375,50-376,43, WA 40/1:441,13-33 und W<sup>2</sup> IX, 224,3, WA40/1:281,19. Vgl. auch Luther, *Disputation über die Rechtfertigung*, W<sup>2</sup> XIX, 1455,21-29, WA 39/1:86,10-13.

<sup>114</sup> Vgl. das Buch Kohelet (Prediger).

<sup>115</sup> Vgl. oben, Fußnote 111. Vgl. auch Luther, *Vorlesung über den Galaterbrief*, W<sup>2</sup> IX, 177,34-178,29, WA 40/1:228,27-229,26; W<sup>2</sup> IX, 210,18-21, WA 40/1:265,31f.; W<sup>2</sup> IX, 363,5-12, WA 40/1:427,11-14 ebenso wie W<sup>2</sup> IX, 371,1-13, WA 40/1:434,21-28: Christus als ein Beispiel und daher, wenigstens zu einem gewissen Grade von den Sündern getrennt, ist „nutzlos“. Ein Mensch kann imitiert werden; Imitation Gottes ist Götzendienst. Vgl. Luther, *De servo arbitrio* (1525), W<sup>2</sup> XVIII, 1908,36-1909,2, WA 18:753,28-36; als Gott wirkt Gott alle Dinge in allem (1. Kor 12,6).

sondern sind soteriologisch eigenständige Aspekte einer einzigen, inkarnatorischen, gnädigen Bewegung Gottes zu den Menschen. Das, was „vom Himmel“ „in das Fleisch“ kommt, befreit die menschliche Leiblichkeit, Sinneswahrnehmung und leibliche Aktivität davon, „aus dem Fleisch“ zu sein.<sup>116</sup> Während Luther so gegen seine scholastischen Gegner die Unterscheidungen zwischen „abstraktem“ und „absolutem“ Glauben sowie „zusammen-gesetztem“ und „konkretem“ Glauben anhand von christologischen Linien<sup>117</sup> abwägt, hält er daran fest, dass der erstere nur in seiner göttlichen, rechtfertigenden Funktion betrachtet werden kann und muss, der letztere aber eine inkarnatorische Realität ist.

„Darum rechtfertigt der Glaube immerdar und macht lebendig, und doch bleibt er nicht allein, das heißt, müßig; nicht daß er nicht allein auf seiner Staffel und in seinem Amte bleiben sollte, weil er immerdar allein rechtfertigt, sondern er nimmt Fleisch an (incarnatur) und wird Mensch, das heißt, er ist und bleibt nicht müßig oder ohne die Liebe.“<sup>118</sup>

Was über das Objekt des rechtfertigenden Glauben ausgesagt wird, bestimmt auch das, was über den Glauben selbst auszusagen ist. Wie „Mensch“ eine neue Bedeutung erhält, wenn es in zusammengesetzter Weise wie etwa in der Verbindung mit Gottheit verwendet wird, so erhalten auch „tätig“ und „tun“ neue Bedeutung, wenn sie mit Glauben verbunden werden. „In der Theologie soll der Glaube immer die Gottheit der Werke sein. (...) So [sei] der Glaube in allen Dingen die Gottheit, im Werke, in der Person und in den Gliedern, als die einzige Ursache der Rechtfertigung.“<sup>119</sup> *Christus, das göttliche Objekt des rechtfertigenden Glaubens, ist auch menschlich, und die Werke ebenso.*

In Ergänzung zu diesen anthropologischen und schöpfungstheologischen Bestandteilen der Lehre von der Rechtfertigung, in denen Christus als Gestalt und Person die Motive der Nichtanrechnung der Sünde und der Innewohnung ergänzt, enthält Luthers Soteriologie auch eine eschatologische Kontur, die aus der Menschheit Christi erwächst. Christus rechtfertigt oder rettet ständig in einer

<sup>116</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 231,25-232,5, WA 40/1:289,16-30; vgl. auch W<sup>2</sup> IX, 233,3-7, WA 40/1:290,30f.: „Kurz, dieses Leben ist nicht ein Leben des Fleisches, obgleich es im Fleische ist, sondern Christi, des Sohnes Gottes, den der Christ im Glauben besitzt.“ („Breviter, ista vita non est carnis, licet sit in carne, sed Christi filii Dei, quem fide possidet Christianus.“)

<sup>117</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 345,29-354,17, WA 40/1:409,30-419,21.

<sup>118</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 363,5-12, vgl. WA 40/1:427,11-14 (Hervorhebung Mumme): „Quare fides perpetuo iustificat et vivificat, et tamen non manet sola, id est, otiosa. Non quod non sola in suo gradu et officio maneat, quia perpetuo sola iustificat, sed incarnatur et fit homo, hoc est, non est et manet otiosa vel sine charitate“; vgl. das Zitat oben, Fußnote 90.

<sup>119</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 352, 3-5 und 29-32, vgl. WA 40/1:417,15f. und 26f.: „Sit ergo in Theologia fides perpetuo divinitas operum et sic perfusa per opera, ut divinitas per humanitatem in Christo. (...) ut fides in universum sit divinitas in opere, persona et membris, ut unica causa iustificationis (...)“.

Weise, die nie die katabatische Von-Gott-zu-Mensch-Bewegung seiner Inkarnation und der daraus folgenden Erniedrigung verliert. In sich selbst, in seiner Person, trieb Christus die destruktiven Nichtexistenzen der Sünde, des Todes und des Fluches *in nihilum*, „ins Nichts.“<sup>120</sup> *Diese reduzierende Bewegung wird von dem Menschen im Bezug auf seine eigene Natur oder sein eigenes Wesen erfahren: Indem er zu der Erkenntnis gebracht wird, dass seine ganze Natur gänzlich durch die Sünde verdorben ist, wird jegliche menschliche Gerechtigkeit „ins Nichts“ reduziert.*<sup>121</sup> *Sich selbst zu erkennen – von sich selbst als Sünder und als nichts denn sündig zu hören – ist, zu wissen und zu sagen, „dass wir nichts sind, wie wir auch aus nichts erschaffen sind.“*<sup>122</sup> *Wo Christus die Sünde ins Nichts reduziert, wo menschliche Gerechtigkeit ins Nichts reduziert wird, da ist der Boden für das Erneuerungswerk des Schöpfers bereitet.*

Eben in dieser Behandlung der Rechtfertigung als dem Erneuerungswerk des Schöpfers kommt Luther zu seinem berühmten Statement über das Subjekt der Theologie: „Denn der eigentliche Gegenstand (subjectum), mit dem die Theologie zu thun hat, ist der Mensch, welcher der Sünde schuldig und verloren ist, und Gott, der da gerecht macht und der Heiland des sündigen Menschen ist. Alles was außer diesem Gegenstande (subjectum) in der Theologie gesucht oder disputirt wird, ist Irrthum und Gift.“<sup>123</sup> *In Ergänzung zum Hendiadyoin „Rechtfertiger und Retter“ wird der große Bereich der Assoziationen mit der Rechtfertigung klar durch den Kontext von Luthers Auslegung des 51. Psalms. Dem Evangelium gemäß hört der Sünder, dass Gott beschlossen habe, „den so zur Hölle gefallenen Menschen (...) durch Christum wieder hinauszuführen“, welcher den Sündern gehört.*<sup>124</sup> *„Denn darauf hat die ganze Schrift ihr Absehen, daß sie uns Gottes Gütigkeit anpreise, der das durch seinen Sohn ausrichtet, daß er die in Sünde und Verdammniß gefallene Natur wieder zur Gerechtigkeit und zum Leben zurückbringe.“*<sup>125</sup> *Das zukünftige, ewige Leben*

<sup>120</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 375,50-376,43, vgl. WA 40/1:441,13-33 (Zitat Z. 24): „in nihilum“

<sup>121</sup> *Kommentar über Psalm 51*, W<sup>2</sup> V, 483,34-484,7, WA 40/2:327,15-26.

<sup>122</sup> *Disputation über die Rechtfertigung*, W<sup>2</sup> XIX, 1455,30-32, vgl. WA 39/1:86,14f.: „Et simpliciter cum Paulo hic dicendum est, quod nihil sumus, sicut ex nihilo facti sumus.“; vgl. auch WA 39/1:122,11f.: „... die Gnade Gottes macht nichts aus all der Sünde, ebenso wie er aus dem Nichts alle Dinge macht.“ („Misericordia Dei ex omni sic peccato facit nihil, sicut ex nihilo omnia.“; Übersetzung Niklas Brandt)

<sup>123</sup> *Kommentar über Psalm 51*, W<sup>2</sup> V, 484,39-46, vgl. WA 40/2:328,17-20: „Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum“; Vgl. Luther, *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:222,16: „der erbarmende Gott“ („Dei miserentis“); und *Vorrede zu Luthers lateinischen Werken*, W<sup>2</sup> XIV, 447,41, vgl. WA 54:186,7: „der barmherzige Gott.“ („Deus misericors“).

<sup>124</sup> *Kommentar über Psalm 51*, W<sup>2</sup> V, 484,14-17, vgl. WA 40/2:327,30: „per Christum statuerit hominem restituere“

<sup>125</sup> *Kommentar über Psalm 51*, W<sup>2</sup> V, 484, 46-51, vgl. WA 40/2:328,20-22: „Nam huc omnis Scriptura spectat, ut Dei benignitatem nobis commendet, qui hoc agit per filium suum, ut

hängt zusammen mit dem „Gotte, der da gerecht macht, wieder zurecht bringt und lebendig macht, und (...) dem Menschen, der aus der Gerechtigkeit und dem Leben in die Sünde und den ewigen Tod gefallen ist.“<sup>126</sup> Rechtfertigung beinhaltet daher die Zurückbringung der menschlichen Natur, und diese Zurückbringung stellt Luther als eine präsentische, eschatologische Kategorie dar.

In einer Disputation aus dem Jahre 1537 anlässlich der Promotion von zwei Promotionskandidaten wurde Luthers These, dass „die Rechtfertigung des Gesetzes (...) in uns durch den Sohn Gottes erfüllt werden [muss]“, auf der Grundlage infrage gestellt, dass dies wenigstens in bestimmter Hinsicht Rechtfertigung mit Wiedergeburt gleichsetzen würde.<sup>127</sup> *Würde das nicht – vorausgesetzt, dass die Wiedergeburt des Glaubenden unvollkommen ist – die Rechtfertigung unvollkommen machen? Luther antwortet auf dieses Argument nicht, indem er darauf hinweist, wie sein Gesprächspartner seine These missverstanden hat, sondern, indem er sagt: „Es ist wahr, ich gebe dem ganzen Argument statt.“*<sup>128</sup> *In Luthers ganzheitlicher Erwägung beinhaltet Rechtfertigung Wiedergeburt. Den vermeintlichen Widerspruch zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt bewältigt Luther mit der präsentischen Anwendung einer zukünftigen Realität, welche die Gerechtigkeit ist. Wiedergeburt braucht Zeit. Dabei findet sich der Christ selbst an einem Schnittpunkt zweier Epochen vor. „Die Zeit der Gnade“ und „die Zeit des Gesetzes“ sind überlappende Realitäten,<sup>129</sup> die gleichzeitig erfahren werden, im Hinblick auf die der Christ simul iustus et peccator ist – zugleich Gerechter und Sünder.<sup>130</sup> Die Zeit der Gnade ist der Einbruch der vollkommenen und wiederhergestellten Zeit in die zerbrochene, sterbliche, durch das Gesetz bestimmte Zeit – ein Anbruch der wiederhergestellten Schöpfung in einer gefallenen Welt, voll von gefallenen Kreaturen. Christen als Christen – d. h. an Christus Gläubige als an Christus Gläubige – haben in sich selbst bereits die Erstlinge der neuen Schöpfung,<sup>131</sup> deren volle Ernte noch aussteht; sie genießen be-*

naturam in peccatum et damnationem prolapsam iusticiae et vitae restituat.“

<sup>126</sup> *Kommentar über Psalm 51*, W<sup>2</sup> V, 485,9-14, vgl. WA 40/2:328,26-28: „de Deo iustificante, reparante ac vivificante et de homine a iusticia et vita prolapsio in peccatum et aeternam mortem.“

<sup>127</sup> *Palladius und Tilemann*, W<sup>2</sup> XIX, 1457,39-41, WA 39/1:204,1f.

<sup>128</sup> *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:234,18-23 und 235,1f. (AI): „Verum est, concedimus totum.“ (Hervorhebung Mumme, Übersetzung Niklas Brandt)

<sup>129</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> V, 450,13-454,12, WA 40/1:523,20-527,27: „tempus legis“ und „tempus gratiae“.

<sup>130</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1519), W<sup>2</sup> VIII, 1446,7f., WA 2:497,13; *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 308,26-28, WA 40/1:368,26. In die gleiche Richtung weisen das wiederholte „dieses Leben“ und „unterdessen“ in *Disputation über den Menschen* (Thesen 3-5, 8, 35, 38, 39), W<sup>2</sup> XIX, 1462-1467, WA 39/1:175-177: „huius vitae“ und „interea“.

<sup>131</sup> *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:235.2-9 (AI). Vgl. auch *Disputation über die Rechtfertigung*, W<sup>2</sup> XIX, 1451,51-1452,3, WA 39/1:83,14f. Paulus gebraucht den Begriff ἀπαρχή („Erstlinge“) für Christus (1. Kor 15,20), für Personen/Gläubige (Röm 11,16; 16,5; 1.

reits eine anfängliche Säuerung,<sup>132</sup> werden aber noch vollkommen durchsäuert werden. Ihre beginnende Gerechtigkeit erwartet die volle, vollkommene Gerechtigkeit.<sup>133</sup> Zugleich erfahren Christen, verdorben durch die Sünde und beständige Täter der Sünde, in sich selbst einen Widerspruch zu dieser neuen Schöpfung.<sup>134</sup> Christen als solche, die zugleich gerecht und Sünder sind, sind solche, die durch eine Rechtfertigung zu rechtfertigen sind, die Gott selbst unbedingt und gewiss bringen wird,<sup>135</sup> sie sind diejenigen, die auf einer Reise unterwegs sind.<sup>136</sup> Glaube ist ein unbedingter eschatologischer Anfang, der durch den Tod vollendet wird.<sup>137</sup> Gottes Umgang mit dem Gläubigen besteht nun in Erbarmen und Vergebung, die dem Christen als dem erwiesen werden, der in Christus ist und von ihm bedeckt ist.<sup>138</sup> Gottes Umgang mit der Sünde in diesem gegenwärtigen Konflikt zwischen Gesetz und Gnade, zwischen Sünde und Gerechtigkeit, besteht darin, dem Gläubigen die Sünde nicht zuzurechnen noch anzurechnen. Hierin liegt das Wichtige in der Rede Luthers von der „Anrechnung“.<sup>139</sup> Dem Gläubigen, in dem das Werk der Rechtfertigung

---

Kor 16,15; 2. Thess 2,13) und für beide zusammen (1. Kor 16,15) und assoziiert die Erstlinge mit dem Geist (Röm 8,23); vgl. auch Jakobus 1,18 und Offb 14,4.

<sup>132</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 463,30-36, WA 40/1:538,23-26. Vgl. Mt 13,33/Lk 13,21 und Röm 11,16, wo das Motiv des Sauerteigs mit den Erstlingen verbunden ist. Vgl. 1. Kor 5,6-8 und Gal 5,9.

<sup>133</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 625,3-13, WA 40/2:25,20-23; *Palladius und Tilemann*, WA 40/1:241,24-27.

<sup>134</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 383,34-384,8, WA 40/1:448,35-449,19 – sie erfahren sich selbst „substantive“ als Sünde und den Fluch selbst.

<sup>135</sup> Vgl. die Gedanken über Gewissen, Gewissheit und Trost weiter unten, Seite 33.

<sup>136</sup> *Disputation über die Rechtfertigung*, W<sup>2</sup> XIX, 1452,4-16, vgl. WA 39/1:83,16-21: „23. Denn wir wissen, dass der Mensch, der gerechtfertigt wird (iustificari ... hominem), noch nicht gerecht ist, sondern nur in der ersten Bewegung, und im Lauf nach der Gerechtigkeit sich befindet. 24. Darum ist auch ein jeglicher, der gerechtfertigt wird, noch ein Sünder, und doch wird er gleichsam als ein völlig und vollkommen Gerechter angesehen durch die Verzeihung und Barmherzigkeit Gottes. 25. Gott verzeiht aber und erbarmt sich unser, weil Christus, unser Fürsprecher und Hohepriester, uns vertritt und unsere Erstlinge der Gerechtigkeit heiligt.“ Die Vulgata gebraucht *initium* für ἀπαρχή in Jak 1,18; vgl. oben, Fußnote 131.

<sup>137</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 303,37-40, WA 40/1:364,14; vgl. W<sup>2</sup> IX, 301,31f., WA 40/1:360,24: „Glaube vollendet Göttlichkeit.“

<sup>138</sup> Zu demselben Thema des Erbarmens in *Palladius und Tilemann* vgl. W<sup>2</sup> XIX, 1456,32-46, WA 39/1:203,5-13; vgl. auch WA 39/1:210,16f; 215,20; 221-222; 223,9f.; 225,6-9.21.f.; 228,8f.; 230,16-20; 232,4-233,13; 235,17; 235,35-236,15; 236,20f.; 238,3-9; 241,19f.; 242,13-23; 246,26f.; 247,2-5.23; 249,8-15; 254,3-15; 255,18f.; 256,9f.; in These 42 (W<sup>2</sup> XIX, 1459,14, WA 39/1:204,30f.) wird Christus „unser Gnadenstuhl“ (propitiatorium nostrum) genannt. Jeffrey G. Silcock, der die bevorstehende Übersetzung für AE 72 (der englischen Lutherausgabe) produziert, schließt treffend in seiner Einleitung: „Die einzige Sache, die ‚notwendig‘ für die Rechtfertigung ist, ‚ist Gottes Gnade.“ (Übersetzung Niklas Brandt; Original: „The only ‘necessary’ thing“ „is God’s mercy.“)

<sup>139</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1519), W<sup>2</sup> VIII, 1442,7-15, WA 2:495,2-5; W<sup>2</sup> VIII, 1447,16-18, WA 2:497,37f.; *Psalm 130*, W<sup>2</sup> IV, 2045,9-2046,29, WA 40/3:348,30-350,22 (hier werden, wie auch an anderen Stellen, „zurechnen“ und „anrechnen“ als Synonyme verwendet); *Thesen über Glaube und Gesetz* (1535), WA 39/1:55,32-35; *Disputation über die Rechtfertigung*, W<sup>2</sup> XIX, 1452,47-1453,2, WA 39/1:83,37f.; WA 39/1:96,24-98,14; 111,10-12;

durch den Glauben begonnen hat, ist nun die volle Gerechtigkeit zugerechnet, die er substanzie<sup>140</sup> nach dem Tod, der letzten Lossprechung,<sup>141</sup> als eine auferweckte, neue Schöpfung genießen wird.<sup>142</sup> Diese gegenwärtige Nichtanrechnung der Sünde im Gläubigen geschieht durch Christus, der das Gesetz erfüllt und der der Erfüller des Gesetzes nicht allein in der vergangenen Zeit, sondern auch noch heute ist, indem Christus im Gläubigen abgebildet wird, und dieser wiederum in Christus seiend, zu seinem Ebenbild gestaltet wird. Die Präsenz Christi in dem Gläubigen (Gal 2,20; Kol 1,27) ist gebunden an das, was dem Gläubigen zugerechnet und in ihm gewirkt wird, d. i., das Heil als vollkommen rechter und gerechter Stand vor und Einheit mit Gott. Christi Sein in den Gläubigen hängt aufs Engste mit dem Sein der Gläubigen „in Christus“ zusammen. Diese ntl. Taufsprache (Röm 6,3; Gal 3,27; vgl. Röm 8,1; 2. Kor 5,7) nährt Luthers Verständnis der Nichtanrechnung der Sünde, da Christus ein Schutz und Schild für die Gläubigen gegen den Zorn Gottes ist, der in Christus ihre Sünde nicht sieht.<sup>143</sup> Hier und jetzt wird Gerechtigkeit allein durch die Gnade Gottes zugerechnet und erwirkt, auf dass der Gläubige in der Zukunft vollkommen gerecht sein mag.

Der Glaube rechtfertigt, weil sein Objekt, Christus, rechtfertigt. Der Glaube, der Christus als sein Objekt hat, ist daher die Wiederherstellung der eigentlichen, rechten und gerechten Beziehung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, in der der Mensch rechtmäßig Gott das anrechnet, was Gottes ist, dadurch Gott als Gott anerkennt, und Gott, so anerkannt, den Menschen als Menschen anerkennt.<sup>144</sup> *Wie in der Person Christi, so sind auch im rechtfertigenden Glauben Gott und Mensch endlich verbunden und gerade deshalb doch vollständig unterschieden. Im rechtfertigenden Glauben lässt der Mensch schlussendlich von seinem Versuch ab, Gott zu sein, und ist wieder Mensch, d. h. ein Geschöpf. Luthers Lehre von der Rechtfertigung ist in ihrem Wesen*

121,26f.; 122,8-15; 125,1f.; *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:204,25-38; 249,15-19.

<sup>140</sup> Vgl. *Reinigung in Palladius und Tilemann*, WA 39/1:236,21-23; 247,26-27; und *Disputation über die Rechtfertigung*, WA 39/1:99,22-27; WA 39/1:108,5-15; WA 39/1:113,25-114,5; dadurch, dass Sünde in sich selbst keine Substanz hat, reinigt Gott durch das Wort und die Sakramente die Substanz, die durch die Sünde verdorben ist, d. h. die Substanz der Person selbst; vgl. oben, Fußnote 134.

<sup>141</sup> *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 308,1f., WA 40/1:368,14.

<sup>142</sup> *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:203,16-19; 235,9-236,5 (A1); 241,18-27; 242,22f. Vgl. auch *Gegegen Hans Worst* (1541), W<sup>2</sup> XVII, 1345,35-41, WA 51:520,25-29.

<sup>143</sup> *Disputation über die Rechtfertigung*, W<sup>2</sup> XIX, 1451,30-32, WA 39/1:83,2f.; *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 307,31-35, WA 40/1:367,22.

<sup>144</sup> *Thesen über Glaube und Gesetz* (1535), W<sup>2</sup> XIX, 1442,28-1443,21, WA 39/1:48,7-30; *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 304,17-46, WA 40/1:363,28-364,17. Vgl. auch *Luthers Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7:53,34-54,30 (vgl. LDStA 2, 133,1-135,18); und *Genesis-Vorlesung* (1535-45), W<sup>2</sup> II, 1905,40-42, WA 44:720,23f. Zu Rechtfertigung als Erkenntnis, vgl. Oswald Bayer, *Aus Glauben leben: Rechtfertigung und Heiligung*, 13-20.

die soteriologische Anwendung der chalcedonensischen Christologie.<sup>145</sup> Mit dieser im Hinterkopf ist Luthers (Neu-)Definition des Subjektes der Theologie<sup>146</sup> nicht wirklich eine Neudefinition. Indem er sagt, dass Theologie vom Menschen, dem Sünder, und von Gott, dem Rechtfertiger, handelt, tat Luther vielmehr das, was er häufig tat, nämlich, ein Thema ad hoc zu behandeln, um einen bestimmten Fehler zu korrigieren. Auch für Luther ist *Gott* das Subjekt der Theologie. Aber damit Gott allein Gott ist und bleibt und nicht durch ein menschlich erzeugtes Amalgam aus der eigenen Schöpfung des sich selbst rechtfertigenden Menschen ersetzt wird, führt Gott den Menschen dahin, zu erkennen, dass er ein Sünder ist und dass Gott allein sein Rechtfertiger ist. Nur in dieser Weise ist Gott wirklich Gott und damit das eigentliche Subjekt der Theologie. Der rechtfertigende Glaube als ein menschliches Vertrauen ist daher nichts anderes, als Gott seine Gottheit rechtmäßig zuzuschreiben, gemäß der Gott den Menschen ebenfalls vollkommen als Menschen ansieht, ihm volle Menschlichkeit zurechnet und nicht die verdorbene Menschheit seiner sündigen Natur. In dieser wiederhergestellten Beziehung besteht die Endphase der Rechtfertigung nach Luther: Gott ist „alles in allem, und wunderbar in seinen Heiligen“, und der Mensch ist „seine vollkommen reine Schöpfung“.<sup>147</sup>

Eine letzte Kontur bewahrt diese abgerundete und ganzheitliche Präsentation der Rettung davor, jemals statisch zu werden. Luthers Lehre der Rechtfertigung ist eine Folge und Frucht der konsequenten Unterscheidung und Anwendung von Gesetz und Evangelium,<sup>148</sup> die in der erlebten Erfahrung der Gläubigen und in der Realität der Kirche vor Ort in dem pastoral ausgeübten Amt der Schlüssel ihren Sitz im Leben hat. Rechtfertigung – zusammen mit ihrem Gegenpart Verdammung – geschieht, wenn das Evangelium und das Gesetz gepredigt werden, wenn die Sakramente gereicht oder zurückgehalten werden, wenn die Sünden vergeben oder behalten werden.<sup>149</sup> In diesem wichtigen Punkt ist Rechtfertigung nicht zuallererst eine Lehre, sondern ein Ereignis, eine Begegnung. Indem diese Begegnung vermittelt dargebracht wird, wird jede wahrnehmbare Diskrepanz zwischen der äußeren, fremden Gerechtigkeit Christi zugunsten der Christen und der inneren, eigentlichen Gerechtigkeit (Christi) in den Christen

<sup>145</sup> Vgl. oben, Fußnote 97. Der Gegenpart zur Untrennbarkeit der Person des Gläubigen und der Person Christi (ein antineoistorianisches Motiv, vgl. oben, Fußnote 109) ist, dass in einer gefallenen Welt nur in der Person Christi Gott und Mensch eigenständig und nicht durch den menschlichen Versuch, Gott zu sein, vereint sind (ein antieutychianisches Motiv).

<sup>146</sup> Vgl. oben, Fußnote 123; vgl. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, 29-43.

<sup>147</sup> *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:203,36f.: „Erit enim Deus in omnibus omnia, et mirabilis in Sanctis suis, nosque perfecte pura et nova creatura eius.“ (Übersetzung Niklas Brandt)

<sup>148</sup> Vgl. z.B., ASm III, 4 (BSELK 764,34-766,5), III, 13,3 (BSELK 776,25-30) und III, 3, 42-45 (BSELK 764,13-33). Vgl. ebenso *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 177,36-178,18, WA 40/1:228,27-229,21; *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:245,19-246,11; 249,8-15; *Disputation über die Rechtfertigung*, WA 39/1:91,23-25 (R1).

<sup>149</sup> Vgl. Mumme, *Die Präsenz Christi im Amt*, v.a. 335-352.

sehr schnell beseitigt.<sup>150</sup> Was Christus rettend in den Herzen wirkt – nämlich Glauben –, wirkt er durch die äußeren Mittel seines Wortes und der Sakramente, die von den Amtsträgern dargebracht werden, die wiederum von ihm selbst gesandt worden sind.<sup>151</sup> Auf das, was der Dreieinige Gott so vermittelt und damit gewiss tut und sagt, soll das Gewissen entschieden vertrauen.<sup>152</sup> *Die Gewissheit und Versicherung des rechten Standes bei Gott, die Gewissheit, in seiner Gunst zu stehen, stellt ein Kennzeichen der Theologie Luthers dar; das einem an nahezu jeder Ecke begegnet.*<sup>153</sup> Es ist jedoch ein Fehler, dies lediglich für irgendeine individualisierte, subjektive und daher vielleicht bloß psychologische Überzeugung zu halten. Die Versicherung der Gewissen, die ihre Ruhe in Christus finden, ist durch Christus selbst gewirkt, der die Gewissen zur Ruhe bringt, indem sein Wort gepredigt und seine Sakramente ihnen gereicht werden. Seelsorge in einer Tradition, die sich an Luther orientiert, ist daher nichts anderes als die vermittelt dargebrachte und vollständige Anwendung von Gesetz und Evangelium; des Gesetzes mit dem Ziel, die Menschen ins Nichts zu reduzieren, und des Evangeliums mit dem Ziel, aus diesem Nichts Neues zu schaffen und Leben zu schenken. Dies tun die Amtsträger an Christi Statt, der sich selbst ins Nichtssein des Todes demütigte, damit seine Auferweckung zur mitgeteilten (geschenkten) Wirklichkeit seiner Mitmenschen würde.

Nachdem nun die Begrifflichkeit der Lehre Luthers von der Rechtfertigung ermittelt und ihre zentralen Umrisse und Konturen erkundet wurden, wird zu guter Letzt ein Grundraster seiner Soteriologie mit den folgenden Punkten als eine Orientierungshilfe dargeboten:

1. Rechtfertigung hat damit zu tun, die gefallene Schöpfung wieder ins Recht zu setzen; „Rechtfertigungs“-Terminologie wird dabei an der Seite von und wechselseitig mit anderer soteriologischen Terminologie wie z. B. Erlösung verwendet.
2. Menschen, geschaffen zu bzw. im Ebenbild Gottes, sind gefallene Geschöpfe, vollkommen verdorben in ihren Sünden, und daher unfähig dazu, ihre Lage und ihre Beziehung mit ihrem Schöpfer zu berichtigen.<sup>154</sup>
3. Rechtfertigung ist vollständig Gottes Werk; sie ist ein Akt eines erbarmenden, *göttlichen* Monergismus (Alleinwirksamkeit), der von der und in der *Person* und daher durch die *Menschheit* Jesu Christi ausgeführt wird.<sup>155</sup>

<sup>150</sup> Vgl. *Disputation über die Rechtfertigung*, W<sup>2</sup> XIX, 1452,17-25, WA 39/1:83,22-25; *Vorlesung über den Galaterbrief* (1535), W<sup>2</sup> IX, 76,34-77,3, WA 40/1:108,24-109,3; und *Thesen über den Glauben und das Gesetz*, WA 39/1:45,25-37. Vgl. oben, Fußnoten 65-76.

<sup>151</sup> Vgl. *das Bekenntnis vom Abendmahl*, WA 26:506,8-12, (W<sup>2</sup> XX, 1100,26-33); ASm III, 8, 3-13 (BSELK 772,5-30).

<sup>152</sup> *Genesisvorlesung*, W<sup>2</sup> II, 1894,40-43, WA 48:714,11f.

<sup>153</sup> Zusammengefasst in Lindberg, *European Reformations*, 60-69.

<sup>154</sup> Rechtfertigung geschieht ohne menschliche Werke und Verdienste. Menschliche Wesen können nichts tun, um mit Gott ins Reine zu kommen.

<sup>155</sup> Rechtfertigung geschieht aus Gottes Erbarmen und Gnade allein (*sola gratia*).

4. Jesus Christus, der Gottmensch, allein rechtfertigt, das heißt, er bringt die Dinge zwischen Mensch und Gott durch seinen Tod und seine Auferstehung zu-recht.<sup>156</sup>
5. Die Menschen werden ausschließlich aus Glauben gerechtfertigt.<sup>157</sup>
6. Der Glaube, der das Vertrauen in Jesus Christus als den Retter und Rechtfertiger ist, rettet aufgrund seines Objekts, welches der Gottmensch Jesus Christus ist.
7. Dieser Glaube wird durch den Heiligen Geist gewirkt und erhalten, der die Menschen mit Christus auf dem Weg des gepredigten Wortes und der dargereichten Sakramente in Berührung bringt.
8. Rechtfertigung ist eine eschatologische Realität, die in der Gegenwart gewirkt wird und in der die Sünden dem Gläubigen um Christi willen nicht zugerechnet werden; dem Gläubigen wird dagegen bereits, ebenfalls um Christi willen, gegenwärtig die volle Gerechtigkeit zugerechnet, die letztlich nach dem Tode in der Auferstehung realisiert werden wird.
9. Der Glaube an Christus beinhaltet, dass Christus in dem Gläubigen ist und handelt, und der Gläubige in Christus ist und von ihm geschützt wird.
10. Gerechtfertigt zu sein beinhaltet die Erneuerung der eigentlichen Gestalt des Menschheit durch die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes, welches Christus ist, im Menschen.

*Diese Soteriologie ist es, die Luther als seine Lehre der Rechtfertigung präsentiert. Ist sie „verkürzt“?<sup>158</sup> Steht sie wirklich fundamental im Gegensatz zu der großen Erzählung des christlichen Glaubens, die N. T. Wright erzählen will? Oder muss nicht vielmehr Luther verkürzt und konterkariert werden, um als der „alte“ Gegenpart der Perspektive herzuhalten, die „neu“ sein will?*

## **Luther und Wright über das Heil:**

### **Die tatsächliche Freundschaft zweier vermeintlicher Feinde**

Indem sie als die Lehre von der Person und dem Werk Christi ganzheitlich ausgerichtet ist und dazu verwendet wird, die menschliche Rettung zu verstehen und darzustellen, fällt Luthers Lehre von der Rechtfertigung schwerlich dem Vorwurf anheim, davon zu handeln, wie Menschen gerettet werden und durch eine *Sache*, die „Gerechtigkeit“ genannt und ihnen angerechnet wird, in den Himmel kommen, ungeachtet dessen, was Wrights Kommentare seine Leser glauben lassen möchten. Obwohl man über die Stärken und Schwächen der Exegese Luthers sicherlich streiten kann, ist die Idee, dass die Natur und der Umfang seiner Soteriologie in einer forensischen Transaktion einer „onto-

<sup>156</sup> *Solus Christus.*

<sup>157</sup> *Sola fide.*

<sup>158</sup> Vgl. Fußnote 46.

logisierten“ Gerechtigkeit beginnt und endet, schlichtweg absurd. Die Konturen, die oben ausfindig gemacht wurden, sind selbst in ihrer grundlegendsten Gestalt nicht einmal annähernd so platt. Nach Luther handelt Rechtfertigung von den vollkommen verdorbenen Menschen, die eine göttlich-menschlich dargebrachte, rettende, greifbare und doch verborgene, fortwährende Begegnung mit dem Mensch gewordenen Sohn Gottes empfangen, der, als vollkommen aktiver und wirksamer Gott und vollkommen passiver und gehorsamer Mensch, treulich das wiederherstellen wird, was er hier und jetzt bereits verspricht, nämlich, dass der Mensch wieder ins Reine mit dem Schöpfer kommt. Überraschenderweise kann so das, was normalerweise als eine Fehde zwischen Wright und Luther dargestellt wird, bei einer genaueren Betrachtung als eine breite soteriologische Freundschaft gelesen werden, in der Unterschiede enthalten sind, die zwischen den Schülern des Paulus zu einer wechselseitigen Schärfung der Gedanken führen.

Möglichkeiten einer solchen wechselseitigen Schärfung der Gedanken mussten allerdings so lange warten, bis die breite Kongruenz der Soteriologien Luthers und Wrights gezeigt wurde, doch zunächst sind zwei Punkte einzuräumen, wenigstens in einem gewissen Maß. Erstens: Spielen der Bund mit Abraham und die zielgerichtete Erwählung Israels für die Befreiung und Erneuerung in Luthers Darbietung der Rechtfertigung eine ähnlich allgegenwärtige Rolle, wie sie es in Wrights Argumentation tun? Nein, wenigstens nicht in demselben Maße. Dieses Eingeständnis steht in Beziehung zu einer Schwierigkeit, die längst von Luthers modernen Biographen, Geschichtsschreibern und vermeintlichen Systematikern seiner Gedanken erkannt wurde: Luthers Verständnis der Juden war problematisch. Wenn allerdings mehr Forschungsarbeit über das Judentum des zweiten Tempels in der letzten Generation geleistet wurde als im gesamten vergangenen Jahrtausend, wie Wright es behauptet,<sup>159</sup> wird man kaum realistischerweise von einem Augustiner des 16. Jahrhunderts erwarten können, an dieser Stelle dieselben Resultate wie ein Neutestamentler des 21. Jahrhunderts zu erzielen. Zweitens: Luther ist angesichts dessen, was Wright bei Paulus zeigt, „schuldig“, „Rechtfertigung“ in einer solchen Weise zu erklären, die zu viele Aspekte einbezieht. Wie oben gezeigt, wirft Luther mit dem Begriff um sich als einer Art Synonym für „Heil“, das zudem mit anderen soteriologischen Begriffen austauschbar ist. Luther ist jedoch nicht „schuldig“, die soteriologischen Aspekte dahingehend zu beschneiden, dass sie in den Begriff „Rechtfertigung“ passen. Er spricht von der Rechtfertigung nicht – im Gegensatz zu Behauptungen heutiger, selbst ernannter Erben dieser Lehre – im Sinne einer strikten Imputation der Gerechtigkeit, die als solche Facetten der Transformation/Wandlung oder des Seins in Christus ausschließt, einer Lehre der Rechtfertigung also, die somit sicher gegen alle ekklesiologischen und (um

<sup>159</sup> Wright, Paul: *In Fresh Perspective*, 3.

ein Wort von seinem Freund Wright zu leihen) neu definierten ethischen Erwägungen abgeschottet wäre.<sup>160</sup> An dieser Stelle ist etwas sehr Banales festzustellen: Luther, ein Augustinermönch, der immer noch mit einem Fuß im Mittelalter stand, auch, wenn der andere stetig in die Moderne voranschritt, wandte den Begriff „Rechtfertigung“ an, wie es die westliche Tradition für mehr als ein Jahrtausend getan hatte, d. h., weitgefasst und ohne große Bedenken, was wohl die Rechtfertigungsterminologie (im Gegenüber zur Rettungsterminologie oder Erlösungsterminologie etc.) präzise in den Schriften des Paulus bezeichne.<sup>161</sup> Das heißt jedoch schwerlich, dass Luthers Soteriologie so flach ist wie ein Kornfeld in Zentral-Illinois.

Um die Behauptung einer überraschend großen Übereinstimmung zwischen diesen beiden vermeintlichen Feinden zu untermauern, käme manch einer vielleicht auf die Idee, Luther und Wright zu bitten, ein paar Runden Soteriologie zu spielen, wobei es Wright vorbehalten wäre, die Karten zu verteilen oder sie sich sogar zurechtzulegen, nur um zu sehen, ob der alte Reformator auf die jeweils neue Karte wohl reagieren kann. In der ersten Runde muss Luther auf die „sieben großen Betonungen“ reagieren, die, wie Wright sagt, moderne Exegeten in Paulus' Lehre des Heils erkennen.<sup>162</sup> In der zweiten Runde soll dann Wrights eigene Sieben-Punkte-Gedankenabfolge über die Form von Paulus' Lehre der Rechtfertigung für die Verteilung der Karten dienen.<sup>163</sup>

Zuerst die sieben großen Betonungen der Soteriologie des Paulus: (1) Rechtfertigung, (2) Anthropologie, (3) Sein in Christus, (4) Heilsgeschichte, (5) Apokalyptik, (6) Wandlung/Vergöttlichung, (7) Bund.<sup>164</sup> Im Bezug auf die Rechtfertigung wurde das besondere Problem, das hier zur Debatte steht, nämlich Luthers recht ungenauer Gebrauch des Begriffs, bereits benannt. Nichtsdestotrotz stimmen Luther und Wright darin überein, dass Rechtfertigung forensisch ist, aber nicht nur forensisch. Zudem stimmen Wright und Luther darin überein, dass, insofern Rechtfertigung forensisch ist, das, was geschieht, Vergebung, Freispruch und Nichtzurechnung der Sünde ist. In der Tat ist Luthers Lehre über die Anrechnung zuallererst eine Lehre darüber, was *nicht* angerechnet wird, nämlich die Sünde. Auf einer anderen Ebene stellt Luther die zukünftige, volle und endgültige Gerechtigkeit des Glaubenden als eine dar, die dem Glaubenden bereits in der Gegenwart zuteil wird, doch dies entspricht nicht Wrights Feindbild eines Gottes, der die dingliche Gerechtigkeit der moralischen Tugend eines anderen dem Glaubenden anrechnet. Grundsätzlich wird Luthers gegenwärtige Zurechnung einer eschatologischen Gerechtigkeit durch Wrights Auslegung des Römerbriefes gestützt. Die Idee,

<sup>160</sup> Vgl. Wright, *Paul and Faithfulness*, 913f.

<sup>161</sup> Vgl. Fußnote 18.

<sup>162</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 777-782.

<sup>163</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 925-966.

<sup>164</sup> Vgl. Fußnote 22.

dass dem Sünder eine „ontologisierte“ Gerechtigkeit Christi oder Gottes als ein moralisches Attribut mit einer Art eigener Existenz zugerechnet wird, lässt sich schwerlich bei Luther finden, ungeachtet der generalisierten Karikatur der Lehre des Reformators bei Wright.<sup>165</sup> Eine angerechnete Erfüllung des Gesetzes „durch Christus“ ist nach Luther nicht mit der Anrechnung einer fremden und irrealen moralischen Qualität gleichzusetzen, sondern weist eher auf das reale Werk, das Christus selbst vollbracht hat und völlig in den Gläubigen oder, wiederum kollektiv gedacht, der Kirche vollbringen wird.<sup>166</sup> Die Anthropologie der Soteriologie Luthers ist, wie oben skizziert, dann belastbar, wenn ihr Leitstern weniger eine moderne westliche Form des Individualismus als vielmehr eine chalcedonensische Christologie ist. Luthers soteriologische Anthropologie ist christologisch und ontologisch, wobei alle existentialistischen Impulse hinter diese treibenden Kräfte zurücktreten. Was die paulinische Betonung des Seins *in Christus* (*en Christo*), zusammen mit ihrem Gegenpart, Christi Präsenz im Gläubigen, betrifft, so spielt auch dieses wechselseitige Ineinander-Sein eine wichtige Rolle in Luthers Verständnis des Heils, indem es mit den Kategorien von Identität und Nichtanrechnung der Sünde auf der einen Seite (d. i., der Gläubige in Christus), und von Erneuerung, guten Werken, Liebe und Berufung auf der anderen Seite (d. i. Christus im Gläubigen) im Einklang steht und sogar als Grundlage für diese gilt. Keine von diesen Kategorien könnte so gegenüber Rechtfertigung und Heil in Luthers polarisierender Anwendung der Theologie wohlbehalten abgeschottet werden. Wright bindet die zeitlichen Erwägungen der Heilsgeschichte an eine neudefinierte Eschatologie, die allgegenwärtig in seinen Schriften über Paulus ist, und diese neudefinierte Eschatologie trage, wie Wright glaubt, Paulus Gedankenfolge über die Rechtfertigung.<sup>167</sup> Luther ist auch nicht ohne heilsgeschichtliche Einsichten, aber es scheinen hier doch einige wesentliche Unterschiede zwischen Wright und Luther im Blick auf diese konkrete soteriologische Betonung zu bestehen. Luthers Soteriologie jedoch ist ebenfalls mit eschatologischen und chronologischen Erwägungen aufgeladen, insofern die Christologie, die seine anthropologischen Einsichten und die integrierenden Dimensionen seiner Lehre der Rechtfertigung antreibt, eine Christologie der vollen Göttlichkeit und daher der vollen Ewigkeit Christi ist, „der war und ist und kommen wird“ (Offb 1,8). Die Spannung zwischen dem Schon-jetzt und dem Noch-nicht der christlichen Existenz sowie auch der ihr innewohnende Gegensatz der Gleichzeitigkeit des Heiliger-und-Sünder-zugleich-Seins werden nur durch das letzte erhabene Kommen desjenigen zerstört und überwunden, der einst demütig als der Sohn Mariens kam. Übergehen wir für einen kurzen Moment die apo-

---

<sup>165</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 947.951.

<sup>166</sup> Luther, *Palladius und Tilemann*, WA 39/1:250,5-11, und *Gegen Hans Wurst* wie Fußnote 142.

<sup>167</sup> Vgl. oben, Fußnoten 22 und 164.

kalypische Betonung, so mag man ebenso die Ähnlichkeit zu Wrights Thematik der Wandlung oder Vergöttlichung bemerken.<sup>168</sup> Ohne Zweifel beinhaltet Luthers Lehre Veränderung und Wiedergeburt – und dies auf einer viel tieferen Ebene als einer bloßen Zunahme des moralischen Verhaltens oder selbst des moralischen Charakters. Zwar gibt es eine Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in den diesseitigen Werken. Luther denkt jedoch wenigstens in seinen späten Schriften über diese Veränderung nach bzw. präsentiert sie nicht so sehr in der Weise, dass die Menschen göttlich gemacht werden, als vielmehr, dass die Menschen menschlich gemacht werden durch die eigentliche Menschheit Jesu Christi; daher ist es mehr eine Vermenschlichung oder Anthroposis als eine Vergöttlichung oder Theosis.<sup>169</sup> Dem Bund nun, Wrights einigendem Thema unter den sieben, kann Luther durch die Betonung der Treue Gottes und die Verwirklichung seiner Versprechen vollends gerecht werden. Luther mag die Schuhe des „einen einzigen Planes des Schöpfers durch Abraham und Israel für die Welt“<sup>170</sup> nicht so eng schnüren, wie es Wright gerne hätte, doch es gibt kaum eine Kategorie, die so wesentlich für die und so wirksam in der Theologie Luthers ist wie die Verheißung, die, so wie sie ist, für ihn ein Synonym für das effektive Evangelium ist.<sup>171</sup> Und schließlich zur Apokalyptik: Auf der einen Seite ist es Allgemeinwissen, dass Luther die Welt apokalyptisch gesehen hat; er ging davon aus, dass das Ende der Welt sehr nahe sei. Die Art, wie er die Welt betrachtete, ist nicht allein durch die atl. Propheten und Johannes den Täufer in den Evangelien geformt, sondern auch durch ein apokalyptisches Element bei Paulus, das Luther mit der pastoralen Ausübung des Schlüsselamtes verband.<sup>172</sup> Wenn Christen mit ihren Pfarrern interagieren, interagieren sie nach Luther mit Christus selbst; dies ist der Anbruch seiner gnädigen oder, wenn es denn sein muss, seiner verheerenden Herrschaft im persönlichen und ohne Zweifel kollektiven christlichen Leben.<sup>173</sup>

Sieben von sieben: Luther hat eine Runde Soteriologie gespielt und konnte dabei nicht nur auf die thematischen soteriologischen Spielzüge reagieren, sondern hat sogar dieselbe Trumpfkarte wie sein Kartengeber gezückt.

Die zweite Runde: Wright gibt Luther nun eine bestimmte Reihenfolge an Rechtfertigungskarten vor – eine Gedankenfolge über die Gestalt der Recht-

<sup>168</sup> Vgl. oben, Fußnoten 74 und 76.

<sup>169</sup> Wright selbst gibt Anlass zu glauben, dass er vielleicht ein Verständnis dieser geringfügigen, aber bedeutsamen Neujustierung dieser Kategorie besitzt: vgl. *Rechtfertigung*, 172.

<sup>170</sup> Vgl. oben, Fußnote 23.

<sup>171</sup> Einsichten in Luthers Verständnis der Verheißung und ihrer Rolle in seiner Theologie haben die am stärksten entwickelte systematische Interpretation der Theologie Luther in der letzten Generation getrieben, der Oswald Bayers.

<sup>172</sup> Vgl. Röm 1,17f. im Lichte von Röm 1,16; 1. Kor 2,10 im Kontext von 1. Kor 2; Gal 1,12,16; Eph 3,3,5, wo Paulus diese Begrifflichkeit mit dem Werk seines apostolischen Amtes verbindet; vgl. 1. Kor 3,13, wo das Thema der Charakter seines Wirkens selbst ist.

<sup>173</sup> Mumme, *Präsenz Christi*, Kap. 3, 4 und 6.

fertigung bei Paulus, mit einem arrangierten Kartenstapel unter der beherrschenden Kategorie der Eschatologie: (1) schöpfungstheologische Eschatologie, (2) anthropologische Eschatologie, (3) Eschatologie des Bundes, (4) forensische Eschatologie, (5) finale Eschatologie, (6) in Kraft gesetzte forensische Eschatologie und Eschatologie des Bundes, und (7) ihr Urteilsspruch in der Gegenwart.<sup>174</sup> Kurz gesagt, nach Wright: (1) die Absicht des Schöpfers ist letztlich, die Schöpfung zu erneuern, was (2) bedeutet, dass die Menschen selbst ins Recht gesetzt werden. (3) Dieses Ins-Recht-Setzen der Menschen und die Erneuerung der Schöpfung erreicht Gott durch die Einsetzung oder die Gabe seines Bundes an Abraham. (4) Seinen Bundesversprechen ist Gott treu; er zeigt sich selbst gerecht bzw. im Recht. (5) Gott verteidigt sich selbst, indem er voll und ganz sein Bundesvolk verteidigt, das als sein Volk durch den Glauben an den Messias gekennzeichnet ist, der sie in diesem Volk einordnet. (6) Volle und endgültige Rechtfertigung kommt zustande – die endgültige Eschatologie wird eröffnet – im Messias; das intendierte Ziel der „ultimativen Rekonstruktion“ der Menschheit und damit die Rekonstruktion der das Ebenbild tragenden Menschen<sup>175</sup> ist in die Gegenwart hineingebracht. (7) Dieses „Hereinbrechen des zukünftigen Ziels des Schöpfers in die gegenwärtige Zeit entspricht exakt dem Urteilsspruch, in der Gegenwart und im Vorgriff, am letzten Tag.“<sup>176</sup>

Mit Sicherheit liegt das größte Interesse darin, wie Wright und Luther die letzte Karte ausspielen, doch zuvor sind die ersten sechs Kartenpaare einer Beachtung wert. Die Auslegung Luthers oben zeigt, dass er in seiner Beschreibung der Rechtfertigung ebenfalls nicht vor der erneuerten Schöpfung zurückschreckt, noch davor, die Menschen als erneuerte Geschöpfe in dieser Schöpfung zu beschreiben. Diese Erneuerung kommt durch die effektiven Verheißungen des Schöpfers zustande: Er tut, was er sagt; er ist treu. Glaube wiederum hängt mit göttlicher Treue und Wahrhaftigkeit zusammen, indem der Glaube solche Treue und Wahrhaftigkeit Gott zuschreibt – indem er Gott Göttlichkeit zuschreibt. So ist im (rechtfertigenden) Glauben Gott Gott und der Mensch Mensch. Glaube beinhaltet und kennzeichnet daher, wie die zukünftige Erneuerung des Ebenbildes Gottes in den Menschen geschehen wird. Christus selbst, der auferstandene Gottmensch, ist dieses Ebenbild und er erneuert dieses Ebenbild in den Gläubigen, die desgleichen in ihm sind. Sechs Karten, und auf alle hat Luther eine Antwort.

<sup>174</sup> Vgl. oben, Fußnote 163.

<sup>175</sup> Vgl. Wright, *Paul and Faithfulness*, 936, hier unter dem fünften Punkt der Folge betrachtet, aber eröffnet in der Auferstehung des Messias, dem sechsten Punkt.

<sup>176</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 944 (Übersetzung Niklas Brandt, Original: This „bursting of the Creator’s future purpose into the present time is matched exactly by the declaration, in the present and in advance, of the verdict on the last day.“)

Wenn es zu dem entscheidenden Urteilsspruch in der Gegenwart kommt,<sup>177</sup> spielt Wright Luther nun direkt in die Karten. Gemäß Wright ist das Urteil des gerechtfertigten Status im Messias ein Status, der durch diesen Urteilsspruch selbst bewirkt wird. Um es in systematisch-theologische Begriffe zu packen, dieses forensische Urteil ist synthetisch statt analytisch: Es bringt die Realität, die es erklärt, dadurch, dass es sie erklärt.<sup>178</sup> Der Urteilsspruch des Schöpfers in der Erweckung Jesu von den Toten wird im Fall der Gläubigen durch das Werk des Geistes in der Predigt des Evangeliums wiederholt. Das Urteil, das in Christus enthalten ist, versetzt die Menschen in einen Status des Im-Recht-Seins, der in der wirklichen und gänzlichen Versicherung der Rechtfertigung in einem Rechtfertigungsschema besteht, das Partizipation und Erklärung zusammenhält. Wrights Auslegung des Glaubens in Beziehung auf den Urteilsspruch der Rechtfertigung in der Gegenwart könnte schwerlich Lutherischer sein: Glaube ist nicht ein leichteres Werk oder etwa eine gottgefällige Einstellung, zu der die Menschen fähig wären. Für Luther ist Glaube nicht eine menschliche Fähigkeit,<sup>179</sup> noch wird er als eine Qualität des Gläubigen bewertet. Stattdessen „ist er gänzlich durch, und in den Begriffen seines Objektes definiert“, und daher ist der Glaube „das Zeichen eines wahrhaft menschlichen Lebens, das dem mächtigen Schöpfer die Ehre gibt und glaubt, dass er tut, was er verspricht.“<sup>180</sup> Für beide, Luther und Wright, hat der Glaube damit zu tun, wahrhaft Mensch zu sein.<sup>181</sup> Die Wahrhaftigkeit und Gewissheit dieses Urteils hängt nicht von irgendeinem nachfolgenden Werk des Gläubigen ab, wie etwa Anstrengungen persönlicher Erneuerung; vielmehr *wird* das zukünftige Urteil, das über das ganze Leben gesprochen wird, dem gegenwärtigen Urteil entsprechen, das über nichts anderes als den Glauben gesprochen wird.<sup>182</sup> Für das christliche Leben hat Wrights Interpretation dasselbe explosive, spielverändernde Potenzial, das Luthers eigenes theologische Programm (wenn Luther jemals programmatisch war) hatte: Es wirft den gewohnten Untersuchungsansatz komplett über den Haufen. Der ultimative Status der Menschen vor ihrem

<sup>177</sup> Zu diesem Punkt und dem Inhalt dieses Paragrafen generell, vgl. Wright, *Paul and Faithfulness*, 944-964.

<sup>178</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 184. Vgl. Mattes, Mark: „Luther on Justification as Forensic and Effective“, in: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ed. Robert Kolb, Irene Dingel and L'ubomir Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014), 264-273, der die Schlussfolgerung zieht, dass Rechtfertigung deshalb effektiv ist, *weil sie forensisch ist*.

<sup>179</sup> Luther, *Kleiner Katechismus*, 2. Hauptstück, 3. Artikel (BSELK 872,16-24).

<sup>180</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 952; vgl. *Paul and Faithfulness*, 954f. (Übersetzung Niklas Brandt, Original: „the sign of truly human life, giving glory to the powerful creator and believing that he does what he promises.“)

<sup>181</sup> Für Luther, vgl. oben, Fußnote 92; für Wright, vgl. *Rechtfertigung*, 189: „Glaube ... zeigt die Gegenwart eines echten, demütigen, vertrauensvollen und, so können wir sagen, Gottes Ebenbild tragenden Menschseins an.“

<sup>182</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 958. Beachte hier die Erklärung der Rechtfertigung *aus Glauben allein*.

Schöpfer hängt nicht von einer Erneuerung ab, die dem Ins-Recht-Gesetzt-Sein mit Gott mit den Gliedern seines Volkes nachfolgt: Vielmehr mag die nachfolgende Erneuerung und Wandlung in Wirklichkeit ihren Blick auf die Treue Gottes richten, die den Ungerechten gerecht erklärt, die Sünden vergibt, und mag sich daher vollkommen auf den Fakt verlassen, dass er das, was er erklärt, auch ins Sein bringen wird, bereits jetzt in der Zeit und in vollkommener Weise am Ende der Zeiten. So wird der zugesprochene Status der Rechtfertigung der Startpunkt einer Theologie des christlichen Lebens, das nur schwerlich unter die Überschrift „Ethik“<sup>183</sup> gebracht werden kann. Das Urteil der Nichtanrechnung der Sünde („nicht schuldig“), das in Jesus Christus in die Gegenwart hineingezogen wird, ist das, was die Menschen zu einer auferstandenen menschlichen Existenz befreit. Wie Wright selbst erkennt, bestätigt das, was er sagt, in Wahrheit vieles, was die alte Perspektive auf Paulus und die Lehre der Reformatoren über die Rechtfertigung zu sagen versuchten, auch wenn es nun in einen größeren Rahmen gesetzt ist. Was Wright vielleicht überraschen mag, ist, dass dieser übergeordnete Rahmen bereits zum großen Teil wenigstens bei einem der Reformatoren vorhanden war, der am Ende des Tages auch ein eher aufmerksamer Schüler des Paulus gewesen zu sein scheint, selbst, wenn er mit der „Rechtfertigungs-“Terminologie eher lose um sich warf und mittelalterliche Gesetzmäßigkeit in Paulus' Judaisierer hineingelesen hat.

Wright erklärt sehr deutlich, dass Rechtfertigung „aus Gnade durch Glauben in der Gegenwart aufgrund des Werkes des Messias“ geschieht.<sup>184</sup> Und er gelangt zu den allezeit bedeutsamen *solas* der Rechtfertigung in jeder Hinsicht: *sola gratia* (aus Gnade allein), *sola fide* (aus Glauben allein), *solus Christus* (Christus allein).<sup>185</sup> Wenn Leser, die mit der Reichweite der Begrifflichkeit Luthers, den Konturen seines Denken und dem Grundraster seiner Soteriologie vertraut sind, Wright lesen, ohne einfach anzunehmen, auch nicht auf der Grundlage der eigenen Annahme Wrights, dass die beiden über die Soteriologie im Widerspruch stehen, können die Überschneidungen und Ähnlichkeiten dieser beiden Schüler des Paulus ziemlich verblüffend sein. Für beide Theologen wie auch für ihren Gesprächspartner Paulus liegt das Kernproblem der Menschen in ihrem Versagen, Gott als treuem und liebendem Schöpfer zu vertrauen, und die Berichtigung dieses Problems geschieht allein aus Gottes eigener Treue zu seiner Schöpfung, an der er in seinem Erbarmen großzügig, schöpferisch und heilend handelt.<sup>186</sup>

<sup>183</sup> Vgl. Wright, *Paul and Faithfulness*, 1030, wie auch: *Paul: In Fresh Perspective*, 147 und *Rechtfertigung*, 123.

<sup>184</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 926 (Übersetzung Niklas Brandt, Original: „by grace through faith in the present time on the basis of the work of the Messiah.“).

<sup>185</sup> Wright, *Paul and Faithfulness*, 958 – Glaube (vgl. oben, Fußnote 184); *Rechtfertigung*, 189 – Gnade; *Rechtfertigung*, 184 – Christus.

<sup>186</sup> Vgl. Wright, *Rechtfertigung*, 76; vgl. *Rechtfertigung*, 57.

Obwohl die Überschneidung zwischen Luthers und Wrights Verständnis von Paulus und ihren jeweiligen Soteriologien in keinsten Weise vollständig ist, sind sie schwerlich Feinde nach dem hier dargelegten Befund. In der Tat existiert auf einer höheren theologischen Ebene die Möglichkeit einer losen Freundschaft zwischen diesen beiden Schülern des Paulus. Natürlich kennt Freundschaft auch Unterschiede und begrüßt die gegenseitige Schärfung der Gedanken, und auch hier ist Potenzial in beide Richtungen.

Wie oben beschrieben, hat die „New Perspective on Paul“ einen Mangel in der sehr gängigen Interpretation des Judentums des zweiten Tempels entdeckt, der nun in der neueren Forschung überwunden wurde. Auch wenn manche Juden in dieser Zeit vielleicht unmöglicherweise einen Status der Gerechtigkeit im Hinblick auf die Thora gesucht haben, bedeutet dies nicht, dass sie bestimmte Handlungen in der Hoffnung vollzogen, um Gottes Gunst damit zu verdienen und so in den Himmel zu gelangen; es ist ebenfalls nicht unmöglich, dass Luther eine solche mittelalterliche Gesetzmäßigkeit in die Gegner des Paulus hineingelesen hat. In ähnlicher Weise ist Wrights Betonung der Notwendigkeit, zu ermitteln, was „Gerechtigkeit“ und verwandte Begriffe in ihren historischen Kontexten bezeichneten, ein wichtiger Punkt, den er auf den Tisch legt. Man muss ebenso von dem Potenzial einer integrierten biblischen Theologie beeindruckt sein, die sich Wrights Fähigkeit verdankt, die christliche Theologie in einer einzigen, großen Erzählung darzubieten und so eine Interpretation zu vermeiden, die Ungleichheit in Gottes Bundesbeziehungen mit den Menschen und der Welt im Alten und Neuen Testament beinhaltet. Frustration über Wright kann sich manchmal aus seiner Gewohnheit ergeben, in großen Linien zu zeichnen; im Blick auf Luther schafft es Wrights Gemälde nicht wirklich auf die Leinwand. Auf der anderen Seite sind insbesondere für die Menschen, die zum ersten Mal etwas über den christlichen Glauben lernen, für Novizen in der Disziplin der akademischen Theologie und auch für den berufstätigen Prediger einfache, klare und übergeordnete Strukturen – Erzählungen –, die die ganze Botschaft der Heiligen Schrift klar und prägnant zusammenhalten, absolut notwendig; und die Erzählung dieses Exegeten ist sowohl fesselnd als auch wunderschön.

Auf der anderen Seite bietet Luther Wright erstens manche Hilfe für eine Frage, die von der New Perspective generell offen gelassen wird und daher einigermaßen quälend für sie ist, nämlich, ob die Werke oder die Treue der Christen, die in der Gegenwart gerecht gesprochen werden, zu dem endgültigen Urteil der Rechtfertigung und damit zur Rettung beitragen. Soweit es die verschiedenen Perspektiven dieser New Perspective on Paul betrifft, sehen manche in ihnen eine Forderung,<sup>187</sup> die weder einfach mit der vollen Versicherung versöhnt werden kann, die die Gläubigen über ihren Stand mit Gott so-

<sup>187</sup> Vgl. Yinger, *New Perspective on Paul*, 82 und 103f.

wohl schon jetzt als auch in der Zukunft haben können, wie Wright versichert, noch mit seiner Annahme, dass das zukünftige Urteil mit dem gegenwärtigen Urteil übereinstimmen *wird*, und dass das zukünftige Urteil nicht von irgendeinem nachfolgenden moralischen Werk oder der persönlichen Erneuerung der jetzt-gerecht-gesprochenen-Person bedingt ist.<sup>188</sup> Wie können Menschen über ihren Status bei ihrem Schöpfer gewiss sein? Luthers Art, mit dieser ausgesprochen pastoralen Frage umzugehen, ist nicht, sie auf diese oder jene Weise abstrakt zu beantworten, sondern durch die volle und Gesetz und Evangelium berücksichtigende Anwendung einer Theologie, die bejaht, dass das letzte Gericht über das ganze Leben gesprochen wird, und daher über die Werke des Menschen, während er ebenso aufrecht hält, dass Christus allein rettet und der Mensch mit Gott gerecht dasteht aus dem Glauben an ihn. Die Frage nach dem Urteil, das hinter dem Gläubigen liegt, und nach dem, das vor ihm liegt, drängt geradewegs in die Gegenwart. Luthers Art, mit diesen Fragen umzugehen, ist keine alles umspannende Antwort, sondern eine ad hoc-Aussage, die auf die gestellte Frage antwortet und in jenen durch und durch christologischen, sakramentalen und amtlichen Überzeugungen begründet ist, die sich durch seine Soteriologie ziehen. Luther versteht, dass Gott einen gegenwärtigen, vermittelten und daher gewissen Weg hat, auf der einen Seite mit denen umzugehen, denen ihr Status in Christus eine Lizenz dafür geworden ist, zu handeln und zu leben, als ob sie außerhalb Christi seien. Auf der anderen Seite besitzt Gott ebenso einen Weg, diejenigen mit Sanftmut zu behandeln, die sich der Tatsache allzu sehr bewusst sind, dass sie über andere gedacht und gegenüber anderen gehandelt haben, als ob sie nicht in Christus wären, im Gegensatz zu ihrer eigenen christlichen Identität. Im Blick auf die gegenwärtige Widersprüchlichkeit des vergangenen Urteils im Lichte des zukünftigen Urteils reicht hierbei eine distanzierte Handlung nicht aus. Anstelle dessen braucht es eine gegenwärtige, autoritative Erklärung, dass einerseits manche nicht in Christus sind und nicht gerechtfertigt, wohingegen andere in der Tat gerechtfertigt sind und keine Sünde haben, die ihnen angerechnet wird. Die gegenwärtige und fortwährende Verleihung des Urteils über das Leben der Menschen, die Gottes Volk genannt werden, ist ein *sine qua non*, die die Gewissheit der Taufidentität und das zukünftige vollkommene Heil zusammenhält. Diese polare Anwendung dessen, was Luther als Gesetz und Evangelium unter dem Schlüsselamt kannte, sah er im apostolischen Amt am Werk und hielt fest, dass diese apostolische Autorität gegenwärtig zum ordinierten Amt der Kirche gehöre.<sup>189</sup>

Zum anderen ist Luthers Verständnis der gegenwärtigen, amtlich ausgehängten Erklärung der Rechtfertigung untermauert durch eine christologische Überzeugung, die das Potenzial hat, Wrights eschatologische Einsichten

<sup>188</sup> Z.B. Wright, *Paul and Faithfulness*, 955.

<sup>189</sup> Vgl. 1. Kor 5,1-5 und 2. Kor 2,5-11.

zu stärken. Christus, sowohl Gott als auch Mensch, ist der, der fortwährend kommt. Das apokalyptische Element der Rettung ist stets abhängig von seinem einmaligen Kommen als der Gekreuzigte und Auferstandene und von seinem Wiederkommen in Herrlichkeit, aber dieses Element des Heils ist deshalb nicht auf diese beiden zeitlichen Instanzen begrenzt. Die apokalyptische Begegnung mit Christus, die in Paulus' eigenem Dienst am Werk ist, setzt sich apostolisch-amtlich, fortwährend und gegenwärtig verborgen in der Niedrigkeit bis zur glorreichen Wiederkunft fort. Die Diskrepanzen zwischen der gegenwärtigen und der zukünftigen (endgültigen) Rechtfertigung werden daher nicht nur eschatologisch, sondern auch christologisch von Gott beantwortet, der als Mensch zu jedem Zeitpunkt kommt, der als „jetzt“ qualifiziert werden kann.

Dies bringt uns zu einem dritten und letzten Beispiel für den Schleifstein, den Luther seinerseits zur Schärfung der Gedanken Wrights darstellt. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Elemente der Partizipation, Einwohnung, Präsenz und der Erneuerung, wenigstens in Luthers später Theologie, eher in eine Richtung von Heil als Anthroposis denn als Theosis verweisen, als Vermenschlichung denn als Vergöttlichung. Zu dieser Beobachtung muss eine weitere hinzugefügt werden, dass, wenn der Lauf des Heilswerks Christi seinen Kurs von der Inkarnation her nimmt, daraus zwei Dinge resultieren. Zum einen löst sich eine ganze Reihe an Fragen im Bezug auf menschliche Handlungsfähigkeit an irgendeinem Punkt des Heils recht schnell auf: Das Objekt des Glaubens wurde Mensch, und indem der Glaube dieses Objekt hat, wird auch der Glaubende Mensch. Zweitens, der ausschlaggebenden und wichtigen Stütze der großen Erzählung Wrights wird nicht widersprochen, nämlich, der Wiederherstellung der *Schöpfung* – und damit des Menschen als eines eigentlichen und vollen Geschöpfs – durch den *Schöpfer*. Wenn die Dinge aber gerade durch eine Wiederherstellung der Schöpfer-Geschöpf-Beziehung ins Recht gesetzt werden, wie kann dies geschehen, wenn genau diese Unterscheidung entfernt wird?

Wenn Luther selbst auf der Grundlage seines eigenen Werks untersucht wird und nicht allein auf der Grundlage gängiger und generalisierter Zuschreibungen zu seinem Denken, entspricht er schwerlich dem Ziel der Kritik N. T. Wrights einer verkürzten Falschinterpretation des Paulus. Tatsächlich zeigt ein genauer Blick auf Luther eine weitreichende Übereinstimmung zwischen seinem und Wrights Verständnis des Heils und sogar dem der Rechtfertigung. Auf der Grundlage dessen, was aus Luthers eigenen Schriften gezeigt werden kann, lässt sich hoffen, dass Forscher der New Perspective, insbesondere Forscher von solchem Ansehen wie Wright, aufhören werden, Luther in oberflächlicher und unwissenschaftlicher Weise als Teil einer rhetorischen Kontrastfigur zu missbrauchen, was in Hinblick auf den bedeutenden Reformator möglicherweise als Kontrastfigur effektiv sein mag, als Forschung aber weniger als ehrlich

ist. Auf der anderen Seite sollten Studenten Luthers, die sich selbst als lutherisch identifizieren, und auch solche mit ehrlicher Wertschätzung der Theologie Luthers nicht zögern, wertvolle Ansichten von New Perspective-Vertretern wie Wright ernsthaft zu erwägen und sie sich, wo es exegetisch berechtigt ist, zu eigen zu machen. Eine ernsthafte Betrachtung der Schriften des Paulus, die in „Aha!“-Momenten der Einsicht resultiert und es Christen ermöglicht, durch das große und einigende Ganze der Schrift mit frischem Wind in den Segeln zu schiffen, um so einem treuen und zu seinen Verheißungen stehenden Gott zu begegnen, der für ihr Heil aus Erbarmen handelt, kann schwerlich un-luther-isch genannt werden. Dies ist schließlich genau das, was die Überlegungen eines gealterten Predigers, Professors und Reformators aus Wittenberg beschreiben, dass er „gänzlich neugeboren“ wurde und auf den Weg „durch die Schrift“ gesandt wurde.<sup>190</sup>

---

<sup>190</sup> *Vorrede zu Luthers lateinischen Schriften*, W<sup>2</sup> XIV, 447,43-51, WA 54:186,8-11: „Hic me prorsus renatus esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in allis vocabulis analogiam, ut opus Dei“.

## Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Der Vil’marsche Einfluss in Hessen (2) –

### August Vilmars erstes Gesangbuch

Wie fast überall in Deutschland, gab es zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch in Hessen Gesangbücher, die bewusst lutherisch gesinnten Kreisen missfallen mussten. Dr. August Friedrich Christian Vilmar (1800-1868)<sup>1</sup> gab als Gymnasialdirektor 1838 anonym das „Kleine evangelische Gesangbuch“<sup>2</sup> mit nur 137 Liedern heraus. Es „war unter der damals noch sehr kleinen Zahl ähnlicher Versuche<sup>3</sup>, die alten evangelischen Kernlieder und ihre Melodien wieder zur Geltung zu bringen, eines der ersten, das erste aber, das beides, Kirchenlied und Kirchengesang, in die Schule zurückführte. Es erregte deshalb in der kirchlichen Welt großes Aufsehen ...“<sup>4</sup> „Vor allem bot es zum ersten Male eine nach streng kirchlichen und wissenschaftlichen Gesichtspunkten gesichtete, knappe Auswahl wirklicher Kirchenlieder ...“ und trug „in der weiteren Welt ganz wesentlich zur Wiedererweckung und Schulung des erstorbenen eigens kirchlichen Geschmackes bei. Sodann aber gab es zu den alten Liedern auch die alten Melodien und schärfte so das Ohr für den großen Unterschied zwischen diesen alten Kirchenweisen und den nicht weniger wie die Texte verwässerten Melodien der damals gebräuchlichen Gesangbücher.“<sup>5</sup> Auch wenn dieses Gesangbuch hier nicht ausführlicher dargestellt werden kann<sup>6</sup>, trägt es bereits in der Liedauswahl und der Rubrizierung die Spuren des späteren „Eisenacher Gesangbuchs“. Das erste spätere „Gesangbuch für die renitente Kirche unge-

<sup>1</sup> Geboren am 21. Nov. 1800 in Solz bei Bebra, gestorben am 30. Juli 1868 in Marburg.

<sup>2</sup> Bei N. G. Elwert in Marburg erschienen; (2. Auflage 1860). Das Büchlein ist nur noch recht selten in Bibliotheken vorhanden.

<sup>3</sup> Wilhelm, v. Raumer, Bunsen, Stier.

<sup>4</sup> Wilhelm Hopf, August Vilmar, Ein Lebens- und Zeitbild, Band 1, Marburg, 1913, S. 294.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 361.

<sup>6</sup> Siehe hierzu: Philipp Dietz, Dr. August Friedrich Christian Vilmar, weil. Ord. Professor der Theologie zu Marburg, als Hymnolog, Marburg, R.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1899. (Im Folgenden „Dietz, Hymnolog“) S. 1-28. In diesem Buch sind auch alle 137 Lieder, allerdings alphabetisch, nach dem Liedanfang mit Hinzufügung des Dichters aufgeführt und kommentiert (S. 4-11). Das Manuskript dieses Buches von 160 Seiten ist schon 15 Jahre früher entstanden, aber wegen Protest eines Erben des Vilmar'schen Nachlasses gegen die Veröffentlichung bis zur Verstreichung des Urheberrechts in der Schublade verblieben (S. Nachschrift S. 159f). Dagegen fällt Hopfs Urteil über Philipp Dietz, einen Schüler Vilmars, sehr positiv aus (s. S. 360).

änderter Augsburger Konfession in Hessen. Herausgegeben in Gemeinschaft mit der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen“ von 1904<sup>7</sup> hat aus diesem Gesangbuch 113 Lieder übernommen.

## Das Deutsche Evangelische Kirchen-Gesangbuch

Noch nachhaltiger hat Vilmars hymnologische weitere Arbeit, die im „Eisenacher Gesangbuch“ mündete, auf dieses Gesangbuch gewirkt. Ich folge hiermit verkürzt der ausführlichen Darstellung bei Hopf<sup>8</sup>: An der „Konferenz von Abgeordneten deutsch-evangelischer Kirchenbehörden, die vom 2. bis 9. Juni 1852 zum ersten Male zu Eisenach zusammentrat und seitdem unter dem Namen der Eisenacher Konferenz bekannt ist“, nahm auch Konsistorialrat und Ministerialrat Dr. August Vilmar als Vertreter der kurhessischen Kirchenregierung teil. Der wichtigste Beschluss zur Erarbeitung eines „Kernes des deutschen Kirchengesangs“ war am 9. Juni auf der Wartburg die Einsetzung und Wahl einer Gesangbuchkommission, zu der Dr. Vilmar, Dr. Bähr (Karlsruhe), Philipp Wackernagel, Dr. Daniel (Halle), Dr. Geffken (Hamburg) und – wegen der Melodien – G. Tucher (Bayern) und Dr. J. G. Faißt (Württemberg) gehörten. Zur 1. Tagung der Kommission am 20. September erschien nur Wackernagel. Als „sachkundigste Mitglieder der Kommission“<sup>9</sup> leisteten Vilmar und Wackernagel in wenigen Tagen die Vorarbeiten und einigten sich über die Grundzüge des Gesangbuchs. Zur 2. Tagung, vom 20. bis zum 25.1.1853 wiederum in Kassel, waren alle Vertreter außer v. Tucher erschienen. Bei der 3. Tagung vom 9.-25. April in Frankfurt, bei der Wackernagel ausschied,<sup>10</sup> wurde das Gesangbuch mit 150 Liedern fertiggestellt, sodass es der 2. Kirchenkonferenz, die vom 26. Mai bis zum 3. Juni wiederum in Eisenach tagte, vorgelegt werden konnte. Nach erneuter Prüfung und Diskussion waren alle Hindernisse überwunden. Am „sechsten Verhandlungstage, 31. Mai 1853, erfolgte die Annahme des Gesangbuchs nach dem

<sup>7</sup> Gesangbuch für die renitente Kirche ungeänderter Augsburger Konfession in Hessen. Herausgegeben in Gemeinschaft mit der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen. Cassel, In Kommission bei Ernst Hühn, Hofbuchhandlung, 1904.

<sup>8</sup> Hopf, a.a.O., Band 2, S. 206-210. Vgl. auch Dietz, Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes. Marburg, 1903 (im Folgenden „Dietz, Restauration“) S. 260-327, und Emil Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche. Band 7<sup>3</sup>, Stuttgart 1872, S. 112-115.

<sup>9</sup> A.a.O., S.208.

<sup>10</sup> Vilmar brieflich an seine Frau: „daß wir täglich...acht Stunden...sitzen müssen, das hatte ich doch nicht gedacht. Indes schreiten die Arbeiten doch rüstig und im ganzen gut vorwärts, seitdem sich Wackernagel von uns getrennt hat, womit ihm und uns eine Wohlthat geschehen ist – er ist sehr unglücklich, wenn er nicht ganz allein Recht behält, und das geht doch nun einmal in dieser Welt nicht. Seit gestern ist er auch verduftet, so daß niemand weiß, wohin er geraten ist.“ (zitiert bei Hopf, S. 208f).

Entwurf der Kommission.<sup>11</sup> Es trägt den Titel: „Deutsches Evangelisches Kirchen-Gesangbuch. In 150 Kernliedern“.<sup>12</sup> Das spätere Gesangbuch der renitenten Kirche<sup>13</sup> hat mit seinen nur 356 Liedern alle 150 Kernlieder des sog. „Eisenacher Gesangbuchs“ übernommen. Bis dahin ist es auch teilweise das Gesangbuch der in Hessen separierten<sup>14</sup> Lutheraner gewesen.

C. Dreißigung. b) Kirche. 93

<p>5. Nicht nach Welt, nach Himmel nicht meine Seele wünscht und sehnet; Jesus wünschte sie um sein Licht, der mich hat mit Gott verehnet und befreit vom Gerichte; meinet Jesus laß ich nicht.</p>	<p>6. Jesus laß ich nicht von mir, geh ihm ewig an der Seiten; Geistes laßt mich für und für zu den Lebensbrünnen leiten. Seelig, der mit mir so sprach: meinet Jesus laß ich nicht!</p>
---	--

**102.**  
Eigene Weise.

1. Wie schön leuch- tet der Mor- gen- stern, voll Er- nah und  
Du Da- vids So- hns aus Ja- lebs Stam- me, mein Kö- nig  
Nicht- weit von dem Her- ren, die ist die Mar- gel des sel-  
und mein Bräu- ti- gam, laß mich mein Herz ge- se- hen.  
lieb- lich, freund- lich, schön und herr- lich, groß und ehr- lich,  
reich von Ge- heit, hoch und sehr präch- tig er- ho- hen.

2. O meine Zeit und werthe Kranz,  
wahr Gottes und Wärdens Sohn,  
ein beschneider Stern!  
Du bist des Vergerts schönste Blum,  
dein süßes Evangelium  
ist lauter Licht und Sonnig.  
Jesus,  
Jesuanna,  
himmlisch Wonne,  
das mir eigen,  
deiner laun ich nicht vergehen!

3. Wenn ich lieg in mein Herz hinein,  
o du mein Herr und Gott allein,  
wie flammte deiner Liebe  
das laß, o Herr, ein Glanzlichtlein  
an deinem ausserwählten Leib  
in freihem Lebenstriebe.  
Du der  
laß mich  
eign Aufstret  
sich vernehmen  
dich und Freude,  
daß der Tod uns selbst nicht scheide.

94 XII. Wiebergeburt und Heiligung etc.

<p>4. Von Gott kommt mir ein Freuden- licht wenn du mit deinem Angesicht mich freundlich hinst anblindest. O Herr Jesu, mein trautes Gut, dein Wort, dein Geist, dein Leib und Blut mitz innerlich erquickent Erst mich freundlich hilf mir Armen aus Erbarmen, hilf in Gnaden Auf dein Wort kommt ich geladen.</p>	<p>6. Spielt unserm Gott mit Saiten- klang und laß den süßsten Pfang ganz freudereich erschallen, dem liebsten Jesu nur allein, dem wunder schönen Bräutigam mein zu Ehren und Gefallen. Singen, springen, jubelieren, triumphieren, dankt dem Herren, groß ist der König der Ehren.</p>
---	--

**103.**  
Eigene Weise.

1. Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ, ich bitte, er- höre mein  
Ver- such mit Er- nah zu se- der Freiß, laß mich doch nicht ver-  
Ma- gen! } Den reiß sein Danken, Herr, ich mein, den wol- lest  
za- gen. }

5. Herr Gott Vater, mein harter Feind,  
du hast mich ewig vor der Welt  
in deinem Zorn gelasset;  
kein Sohn hat mich ihm selbst  
vertraut,  
er ist mein Feind, ich seine Braut,  
braut mich auch nichts betrübet.  
Hilf mir,  
heil mich,  
himmlisch Leben  
wird er geben  
mir dort oben;  
ewig soll mein Herz ihn loben.

7. Wie ein ich doch so herzlich sech,  
daß du, mein Feind, bist Wund O,  
der Anhang und das Ende!  
Du weis mich auch zu deinem  
Preis  
aufnehmen in das Paradies,  
des stoff ich in die Hände.  
Amen.  
Komm, du süßne  
Freudenbrone,  
Heiß nicht lange,  
deiner wart ich mit Verlangen!

c) G e b e t.

Zwei aufeinanderfolgende Seiten aus dem „Eisenacher Gesangbuch“ oder dem: „Deutsches Evangelisches Kirchen-Gesangbuch (DEKG). In 150 Kernliedern“, Auflage Stuttgart 1884.<sup>15</sup> Zugleich geeignet zum Vergleich der Textgestalt des Liedes „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ von Philipp Nicolai (s. nächster Textabschnitt auf den folgenden Seiten).

<sup>11</sup> Hopf, a.a.O., S.210.  
<sup>12</sup> Hier: Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1884.  
<sup>13</sup> Siehe Anmerkung 7.  
<sup>14</sup> W. Klän und Gilberto da Silva (Hrsg.) Quellen zur Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, Edition Ruprecht, Göttingen, 2010, S. 307-362.  
<sup>15</sup> Die mangelhafte Angabe von Melodisten und Dichtern im DEKG wird durch zwei allerdings nicht befriedigende Register am Schluss des Büchleins auszugleichen versucht.

## Grundpositionen Vilmar'scher Hymnologie

Aus dem umfangreichen Material Vilmar'scher Beiträge etwa in zeitgenössischen theologischen Zeitschriften<sup>16</sup> oder akademischen Vorträgen<sup>17</sup> und Vorlesungen<sup>18</sup> können hier nur wenige Punkte herausgearbeitet werden, mit Bedacht, weil mir die Originalquellen nicht zur Verfügung standen und die Sekundärquelle nicht immer klar erschien<sup>19</sup>:

1. Wie schon in den beiden vorgenannten Gesangbüchern ersichtlich, hat sich Vilmar schon immer für eine möglichst geringe Zahl von Liedern ausgesprochen und eine **Beschränkung der Anzahl** von Gesangbuchliedern. „Wir haben uns ... mit Wort und That schon vor Jahren für eine möglichst geringe Anzahl von Liedern ausgesprochen, und finden uns durch die neuesten Erscheinungen in dieser unserer Überzeugung nur bestärkt. Der Verfasser des Evangelischen Kirchengesangbuchs kann sich bei den Zahlen von 80.000–100.000 geistlichen Gesängen kaum eines Grauens erwehren ... Das Streben nach möglichst viel Liedern können wir in der Tat nur als eine geistige Leckerhaftigkeit, als einen krankhaften Heißhunger bezeichnen ...“<sup>20</sup> Vilmar schlägt zum Grundstock der 150 Kernlieder vor: „Nimmt man nun noch 150, höchstens 200 der übrigen, und zwar wieder solche, an welche sich kirchliche Zeugnisse knüpfen, hinzu, so möchte die höchste Zahl, die wir für ein kirchliches Gesangbuch zulässig halten, im Ganzen mit drei- bis vierhundert erreicht sein“<sup>21</sup>. Begründet wird diese Einstellung mit einem pädagogischen Argument: „Halte doch Niemand die Sparsamkeit für Armuth ... Durch solche Sparsamkeit wurde es möglich, daß dem Volke die kirchlich feststehenden Lieder geläufig, in allen ihren Theilen genau bekannt, und zu einem unverlierbaren, theuren, in Noth und Tod tröstenden Besitzthum wurden. Wie ist es möglich, daß bei einer an die Tausende hinansteigenden Liederszahl diese Tausende zum wahren, lebendigen Eigenthum des Volkes werden? Und wir sind allen Ernstes der Meinung, es müsse wieder dahin kommen, daß das Volk die Kernlieder der evangelischen Kirche auswendig wisse und in der Kirche auswendig singe.“<sup>22</sup>
2. Ein weiteres Kriterium ist für Vilmar die richtige **Auswahl der Kirchenlieder**. Für ihn bedeutet das, „die ursprünglich und wahrhaft kirchlichen Elemente des evangelischen Kirchenliedes in das Bewußtsein der Gemeindeglieder zurückzuführen. Lasse man sich doch vorerst genügen an den wenigen Kernliedern des 16. und 17. Jahrhunderts, und wende man doch

<sup>16</sup> Z.B. Evangelische Kirchenzeitung, Pastoral-theologische Blätter (s. Dietz, Hymnolog, S. 29ff).

<sup>17</sup> „Spicilegium hymnologicum“, lateinisch! (s. Dietz, Hymnolog, S. 98ff).

<sup>18</sup> S. Dietz, Hymnolog, S. 108ff.

<sup>19</sup> Dietz, Hymnolog! So ist nicht immer ganz klar, wann Vilmar aufhört und Dietz anfängt!

<sup>20</sup> Vilmar, Hengstenbergische Kirchenzeitung, bei Dietz, Hymnolog S. 34.

<sup>21</sup> Dietz, Hymnolog S. 39.

<sup>22</sup> Dietz, Hymnolog S. 38.

als Lehrer in Gemeinde und Schule alle seine Kräfte daran, diese und nur diese Lieder zum Seeleneigenthum der Jungen und Alten zu machen ... Ehe wir nicht Luthers Lieder als vollen und treffenden Ausdruck unseres kirchlichen Glaubens ergriffen und uns durch diesen vollständig befriedigt gefunden haben, können jene späteren Lieder nicht nur nichts wirken, sondern sie werden positiven Schaden anrichten.“<sup>23</sup> Vilmar wird nicht müde, immer wieder diesen Dichter- und Liederkreis herauszustellen und das Kirchenlied als kirchliches Bekenntnis und Zeugnislied zu verstehen.<sup>24</sup>

3. Als einer, dem nicht nur die Restauration der Gesangbücher, sondern des Kirchenliedes überhaupt am Herzen liegt, geht es Vilmar in *allen seinen Veröffentlichungen immer wieder um die Textgestalt des Kirchenliedes*. Wobei es ihm im Prinzip um Beibehaltung oder Wiederherstellung der ursprünglichen Form geht. So habe z. B. Vilmar – so sagt Dietz – 140 Oktavseiten für die Beibehaltung von Luthers „und steur‘ des Papsts und Türken Mord“ verwendet<sup>25</sup>. Doch etwa bei lateinischen Worten oder unverständlichen oder missverständlichen Worten ist er für Veränderungen offen. Bei Dietz kann man dies in einer Beilage<sup>26</sup> z. B. an dem alten Weihnachtslied: *In dulci jubilo* vergleichen, das er in 11 verschiedenen Fassungen abdruckt, darunter unter Nr. 9 die Fassung, wie sie Vilmar im „Deutschen evangelischen Kirchen-Gesangbuch“ vertreten hat. Wir können uns das auch verdeutlichen an dem Lied „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ von Philipp Nicolai<sup>27</sup>.
4. Zur **Einteilung und den Rubriken** eines Gesangbuchs lehnt Vilmar eine Zweiteilung in Kirchengesangbuch und Hausgesangbuch ab<sup>28</sup>, tritt aber für eine Zweiteilung ein, die, wie wir heute seit dem EKG sagen, einen „Stammteil“, etwa die 150 Kernlieder, und einen „Regionalteil“ aufweist. So heißt es auch in der Vorrede zum DEKG 1853: „Die dargebotene Auswahl soll nicht hindern, daß den einzelnen Landen in besonderen Gesangbüchern auch das erhalten und geboten werde, was diesem oder jenem Stamme des Volkes aus dem Schatz evangelischer Lieder lieb und werth geworden ist.“<sup>29</sup> – Was die inhaltliche Rubrizierung betrifft, ist für Vilmar schlechterdings nichts anderes möglich als eine Anordnung nach den Heilstatsachen, dem Kirchenjahr, dem sich alles andere unter- oder nachordnet.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Dietz, Hymnolog S. 39.

<sup>24</sup> Dietz, Hymnolog S. 42ff.

<sup>25</sup> Dietz, Hymnolog S. 61.

<sup>26</sup> Dietz, Hymnolog S. 152-158.

<sup>27</sup> S. abgedruckte Seiten aus dem DEKG einige Seiten zuvor!

<sup>28</sup> Dietz, Hymnolog S. 66.

<sup>29</sup> Vgl. auch Dietz, Hymnolog S. 73.

<sup>30</sup> Dietz, Hymnolog S. 66ff.

5. Wichtig für Vilmar ist auch von Anfang an die **Beigabe der Melodien** zu jedem Lied. So sagt Vilmar zum DEKG: „Sämtlichen aufgenommenen Liedern sind ihre Melodien beigegeben worden. Unsre geistlichen Lieder sollen nicht zu Lesebüchern werden, und ein Lied, welches nicht gesungen wird, ist kaum ein Lied oder gar nicht.“<sup>31</sup> Dazu nennt er auch einige von ihm benutzte kirchenmusikalische Quellen.

### Der Vilmar'sche Einfluss nach seiner Zeit

August Vilmar starb 1868, kurz bevor der schon von ihm zu seinen Lebzeiten geführte Kirchenkampf in Hessen<sup>32</sup>, u. a. von seinem jüngeren Bruder Wilhelm Vilmar (1804-1884)<sup>33</sup> weitergeführt, nach und nach zur Bildung zweier Freikirchen in Hessen führte, der „Renitenten Kirche ungeänderter Augsburgischer Konfession“<sup>34</sup>.

Was die Gesangbuchangelegenheit betrifft, wurde das Deutsche Evangelische Kirchen-Gesangbuch (DEKG) von 1853 in unveränderten Neuauflagen mit seinen nur 150 Kernliedern das Gesangbuch der renitenten Gemeinden<sup>35</sup>, während die Gemeinden der selbständigen Kirche in den hessischen Landen ihre bisherigen landeskirchlichen Gesangbücher gebrauchten. Beide „Lösungen“ erschienen zunehmend unbefriedigend.

Im „Tagebuch des Superintendenten der selbständigen ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen“ gibt es dazu nur stichwortartige Bemerkungen:

7. 4. 1902 Pfarrkonvent Usenborn: „Die Pastoren R. Lucius, J. Lucius und A. Mie als Gesangbuchkommission bestellt.“

5./6. 10. 1903 Pfarrkonvent auf dem Forsthaus bei Echzell: „Beratungsgegenstände, das projektierte Gesangbuch,“

5. 9. 1904 Kirchenkonvent in Widdershausen: „Die Einführung des neuen Kirchengesangbuchs wurde einstimmig genehmigt. Titelblatt: ‚Gesangbuch für die renitente Kirche ungeänderter Augsburgischer Konfession in Hessen. Herausgegeben in Gemeinschaft mit der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen. Cassel. In Kommission bei Ernst Hühn, Hofbuchhandlung 1904.‘“ Ein anderes typographisch gleiches Titelblatt lautet: „Gesangbuch für die selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen. Im Selbstverlag der evangelisch-lutherischen Kirche

<sup>31</sup> Dietz, Hymnolog S. 27.

<sup>32</sup> Klän, a.a.O. (s. Anmerkung 14).

<sup>33</sup> Seit 1851 Pfarrer und Metropolitan in Melsungen, führender Vertreter der Hessischen Renitentenz seit 1866. 1873 endgültige Suspension.

<sup>34</sup> Klän, S. 307-338.

<sup>35</sup> Vorliegend das DEKG in einer Auflage von 1884 vom Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart, mit eingebundener 32-seitiger bei Pöschel & Trepte in Leipzig gedruckter „Ordnung des Hauptgottesdienstes“.

in den hessischen Landen.“ Ohne Jahresangabe! Ohne Hinweis auf die Renitenz! Der Druck *beider* Ausgaben stammt von Pöschel & Trepte in Leipzig. Der „renitenten Ausgabe“ ist ein „Alphabetisches Verzeichnis der Weisen zu den Liedern dieses Gesangbuchs“ angefügt und die ausgedruckten Episteln und Evangelien, dem anderen aber nur folgendes Vorwort: „Dieses Gesangbuch soll zunächst der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen sowie der auf gleichem Glaubensgrunde stehenden renitenten Kirche in Hessen dienen. Bisher sind in unserm Kreise zum Teil Gesangbücher im Gebrauch gewesen, die die Lieder in einer durch ungesunden Geschmack gänzlich veränderten Form darbieten. Das Bedürfnis nach einem gemeinsamen guten Gesangbuche hat sich immer mehr geltend gemacht und soll nun gestillt werden. Die Grundlage der vorliegenden Liedersammlung bildet das ‚Deutsche Evangelische Kirchen-Gesangbuch in 150 Kernliedern‘, das der größeren Anzahl unserer Gemeinden seit mehr als 30 Jahren zu einem köstlichen kirchlichen Besitze geworden ist. Gemäß dem Vorworte des genannten Büchleins vom 31. Mai 1853 ist bei der Auswahl der übrigen Gesänge möglichst Rücksicht genommen auf das, was durch langjährigen Gebrauch sich in den Gemeinden eingebürgert hat und ihnen lieb geworden ist. Insbesondere haben die in unseren Kirchengemeinschaften feststehenden Kultusgesänge<sup>36</sup> Aufnahme gefunden. Da die vierstimmigen Melodien zu den 150 Kernliedern schon seit Jahren im Buchhandel nicht mehr zu haben sind, auch manche Weisen zu diesen neu hinzukommen, so sind die nur in ganz geringen Maße abweichenden Melodien des vortrefflichen bayrischen Gesangbuchs zu Grunde gelegt worden. Nachdem der Kirchenkonvent zu Widdershausen am 5. September d. J. die Einführung des vorliegenden Gesangbuchs einstimmig genehmigt hat, lasse ich es für unsere Gemeinden ausgehen mit der Bitte zu dem Herrn der Kirche, das Er Seinen reichen Segen darauf lege. Er stärke die Einigkeit im Geiste unter uns auch dadurch, daß wir mit einhelliger Zunge zu Seinem Lobe singen! ‚Redet unter einander von Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern, singet und spielet dem Herrn in euren Herzen,‘ Eph. 5, 19. Widdershausen a. d. Werra, am Tage St. Simonis und Judä, 28. Oktober 1904. Der Superintendent der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen. (gez.) L. Draudt.“<sup>37</sup>

Der Vilmar'sche Einfluss spiegelt sich bei diesem Gesangbuch noch wider vor allem in der Liederzahl von nur 356 Nummern, bei der jeweils mit der ersten Strophe unterlegten Notenbeigabe der Melodie und vielleicht bei der Auswahl der Lieder. Bei der Textgestalt jedoch scheint der Vilmar'sche Einfluss kaum noch merkbar. Im Übrigen wird man für die nur zweijährige „Bauzeit“

<sup>36</sup> Damit sind wohl die acht vorangestellten Sonntagslieder zum Anfang und Schluss des Gottesdienstes gemeint.

<sup>37</sup> Die unterschiedlichen Varianten beider Gesangbuchausgaben mögen hier unkommentiert bleiben.

von der Einsetzung einer Gesangbuchkommission bis zum fertig gedruckten Gesangbuch keine weiteren überraschenden Merkmale erwarten dürfen.

Im 1. Weltkrieg und den Folgejahren erfahren wir aus Protokollen der Pfarrkonvente der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen:

1.–2.8.1917 in Marburg: Die Vorräte an Gesangbüchern und Katechismen gehen zu Ende. Es werden in absehbarer Zeit Neudrucke notwendig. Der Superintendent (Anthes) schlägt vor, Ausschüsse für die Neubearbeitung des Gesangbuches ... In den Gesangbuchausschuß werden gewählt: Präzeptor Lucius, Pfarrer Mie und Pfarrer Greiner, Obmann ist Präzeptor Lucius.

9.–10.4.1918 in Widdershausen; Gesangbuchkommission ... Anstelle von Greiner tritt Rothfuchs. Zu einem Resultat sind beide Ausschüsse seither nicht gekommen.

5.–6.2.1919 in Marburg: Für Pfarrer Rothfuchs tritt Pfarrer Eduard Lucius in die Gesangbuchkommission ein.

5.–6.8.1919 in Dreihausen: Präzeptor Lucius berichtet ... Es wird beschlossen, daß dem Gesangbuch keine Perikopen, aber ein Gebetsanhang beigedruckt werden soll. Die Kommission möge einen Entwurf vorlegen, ebenso wird sie um Vorschläge von Ersatzliedern für die ausfallenden, um Vorlage eines Anhangs geistlicher Lieder, Textrecension usw. gebeten. Die spätere Beifügung eines Perikopenverzeichnisses bleibt vorbehalten.

4.–5.8.1920 auf dem Forsthaus Echzell. Bericht ... Präzeptor J. Lucius:

- a. Geistliche Lieder sollen im Anhang alphabetisch geordnet unter fortlaufender Nummerierung angefügt werden.
- b. Verzeichnis der Perikopen soll angefügt werden.
- c. Ein Gebetsanhang in beschränktem Umfang soll beigegeben werden.
- d. Es wird über die zu streichenden und zu ersetzenden Lieder abgestimmt.
- e. Die Kommission soll einen Vorschlag für den Anhang zirkulieren lassen, ebenso über die Ersatzlieder. Die bisher vorgeschlagenen Lieder sind dem Vorschlag beizufügen.

5.–8.4.1921 auf dem Reichenberg. Für die vom Konvent gestrichenen Lieder sollen die einzelnen Brüder Ersatzvorschläge machen und bis zum 15. Mai der Gesangbuchkommission einsenden. Über Druck mit oder ohne Noten, mit oder ohne Anhang soll erst später entschieden werden.

11.–12.10.1921 in Michelstadt. Es wird ein Interimgesangbuch vorgeschlagen: Einstimmig angenommen – ohne Noten – mit kleinerem Druck – in den Anhang werden höchstens 25–30 Lieder aufgenommen, deren Auswahl wird dem Ausschuß unter Berücksichtigung der Wünsche überlassen. – Abgesetzter Druck – geringeres Papier – die Niederhessen sollen befragt werden, ob sie sich beteiligen. Auflage bei Beteiligung der Niederhessen 4.000, sonst 3.000. – Kleines Format. Der Anhang soll in 1.000 Exemplaren besonders gedruckt werden – die Ersatzlieder werden nicht gedruckt. Mehrere Anerbieten von Firmen sol-

Nummer	Inhaltsverzeichnis	Seite
Anhang geistlicher Lieder.		
357.	O du frühliche, o du selige . . . . .	230
358.	Süße Nacht, heilige Nacht . . . . .	230
359.	Wohlauf den Betlehem in Gil . . . . .	230
360.	Es kommt ein Schiff geladen . . . . .	231
361.	Zu Bethlehem geboren . . . . .	231
362.	Es ist ein Ros entsprungen . . . . .	231
363.	Herbei, o ihr Gläubigen, stöhlet triumphierend . . . . .	232
364.	Ihr Winkertein kommet, o kommet doch all . . . . .	232
365.	Jesus, Gnadenlamm . . . . .	233
366.	Die Esch ist kein, Herr Jesu Christ . . . . .	233
367.	Der du zum Heil erschienen . . . . .	234
368.	Der du in Tobeeuägypten . . . . .	234
369.	Habt Gott den Herrn, ihr Heiden all . . . . .	235
370.	Woh schlichst du, Herodes . . . . .	235
371.	Es launt der Herr die Geinen . . . . .	235
372.	Ich weiß, an wen ich glaube . . . . .	236
373.	Schönster Herr Jesu . . . . .	237
374.	Herz und Herz vereint zusammen . . . . .	237
375.	Weil ich Jesu Schallein bin . . . . .	238
376.	Wenn ich ihn nur sehe . . . . .	238
377.	Gott ist gegenwärtig . . . . .	238
378.	Der Mond ist aufgegangen . . . . .	239
379.	Milde bin ich, geh zur Ruh . . . . .	240
380.	O Jesus Jesus, wo man dich aufgenommen . . . . .	240
381.	Woh! Morgen und Schmerz . . . . .	241
382.	Harre meine Seele, harre des Herrn . . . . .	241
383.	So nimm denn meine Hände . . . . .	241
384.	Herz, laß dein Sorgen sein . . . . .	242
385.	Seg, was hilft alle Welt . . . . .	242
386.	Wo findet die Seele die Heimat, die Ruh . . . . .	242
387.	Habt mich gehen . . . . .	243
388.	Fort, fort, mein Herz, zum Himmel . . . . .	243
389.	Was macht ihr, daß ihr weinet . . . . .	244
390.	Sicht in Frieden eure Wege . . . . .	244
391.	Segne und behüte . . . . .	244

Inhaltsverzeichnis des Anhangs des Gesangbuchs von 1922 (34 Lieder)



Titelblatt des Gesangbuchs von 1922 für die renitente Kirche in Hessen.

len angefordert werden. Nummerierung soll fortlaufend sein. Jeder Amtsbruder soll an ... Gemeindeglieder herantreten, die die Druckkosten vorstrecken wollen.

11.–12.7.1922 in Dreihäusern: Das Gesangbuch ist nach den Beschlüssen des letzten Konvents neu gedruckt worden. Dr. Eisenberg berichtet über die Verhandlungen mit Hopf über Preis und Einband. Es sollen von unserem Anteil 1000 Exemplare von Hopf in einfachem Einband gebunden werden.

Diese stichwortartigen Einträge spiegeln die Nachkriegssituation und die Zeit der Inflation wider. Es wurde also ein recht dünnes Büchlein. Alle nun 391 Lieder ohne Noten. Das mir vorliegende hier abgebildete Exemplar hat keine Gottesdienstordnung und kein Vorwort.

In der Ausgabe für die selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen gibt es wieder ein solches Vorwort, unterzeichnet von Superintendent Anthes. In ihm heißt es: „Um die beiden Auflagen nebeneinander brauchen zu können, ist die zweite ein unveränderter Abdruck der ersten, nur die Druckfehler sind beseitigt worden. Die Ausgabe aber hat dadurch eine Erweiterung erfahren, daß ihr auf vielfachen Wunsch ein Anhang geistlicher Lieder und unsere Gottesdienstordnung beigelegt worden sind. Diese sind auch als Sonderheft gedruckt, das in die alten Gesangbücher eingelegt werden kann.“<sup>38</sup>

<sup>38</sup> A.a.O.

Nach dem 2. Weltkrieg ist die zweite Auflage wiederum vergriffen, sodass wieder von einer „Gesangbuchnot“ gesprochen wird. Unter diesem Druck tritt der hessische Vorsitzende einer gemeinsamen „Gesangbuchprüfungskommission“, Kirchensuperintendent Martin, mit anderen lutherischen Freikirchen dafür ein, das Evangelische Kirchengesangbuch (EKG) einzuführen. Damit wurde auch das hessische Gesangbuch aufgegeben, ein Gesangbuch, das ohne die 2. Auflage von 1922 noch den Hymnologen August Vilmar erkennen lässt, insbesondere durch die Aufnahme der 150 Kernlieder aus dem Deutschen Evangelischen Kirchen-Gesangbuch (DEKG), einem Stück deutscher Hymnologiegeschichte.

## Von Büchern

**Johann Rist/Michael Jacobi: Neue Musikalische Kreuz-, Trost-, Lob- und Dank-Schule (1659).** Kritisch herausgegeben und kommentiert von Johann Anselm Steiger. Kritische Edition des Notentextes von Oliver Huck und Esteban Hernández Castelló (NdL NF 97), De Gruyter, Berlin/Boston 2019, ISBN 978-3-11-059496-6, 630 S., 199,95 €.

Der vorliegende Quellenband bietet ein Erprobungsfeld für die Wahrnehmung einer glaubenspraktisch orientierten Kreuzes- und Anfechtungstheologie aus der Epoche der lutherischen Orthodoxie, für die gelegentlich behauptet wird, dieser Aspekt werde in ihr vernachlässigt. Denn dokumentiert sind hierin nicht nur 70 Lieder unter dem von Rist so gewählten Titel „Musikalische Kreuz= Trost= Lob= und Dankschule“ (111), sondern darüber hinaus die von Rist selbst diesen Liedern in der ursprünglichen Publikation vorangestellte „Erbauliche Kreuz=Rede/ an Alle/ Vielgeplagte/ sehr geängstete und hochbetrübte Hertzen“ (61). Welch wichtige Rolle diese Thematik dabei für Rist hat, erkennt man daran, dass er seinen anderen umfangreichen Liedsammlungen keine ähnlich ausführliche theologische Einleitung vorausschickt.

Mit diesen anderen Liedsammlungen verbindet die vorliegende neunte aus Rists Feder allerdings wiederum die überregionale Kontextualisierung, die sowohl die verwandtschaftlichen als auch die kirchlichen und publizistischen Beziehungsgeflechte abbildet, in denen der Liederdichter wirkte. Das kommt nicht nur in Rists Widmungsvorrede an die Stadt Braunschweig zum Ausdruck, sondern auch in den über 20 Widmungstexten prominenter kirchlicher Zeitgenossen bis hin zu Vertretern aus Zerbst, Dresden, Pirna und Coburg. Wie in allen Bänden der Reihe ist zur historischen und theologischen Einordnung dieser Texte eine Einführung beigegeben, die in diesem Fall Johann Anselm Steiger und Oliver Huck besorgt haben. So erfährt der Leser von der frühneuzeitlichen Gattung des Städtelobs, die Rist gerne pflegte und die in diesem Fall der für die lutherische Kirche in Norddeutschland so wichtigen Stadt Braunschweig galt. Die Stadt an der Oker war nicht nur Wirkungsstätte der von Rist hochgeschätzten Theologen Martin Chemnitz und Johann Arndt, die er als „herausragendes Zentrum der Realisierung lutherischer Glaubenskultur“ (556f) ansah. Zu ihr pflegte Rist zudem verwandtschaftliche und freundschaftliche Verbindungen. Doch darüber hinaus war sie aufgrund der kurz vor der Publikation im Jahr 1657 durchlittenen Pest mit 5420 Toten ein „*exemplum* kollektiv gesammelter (und bewältigter) ‚Kreuz‘-Erfahrung“ (556). Die Vorrede selbst liest sich als Behandlung des „*locus de cruce*“ (des Kapitels vom Kreuz), die seit Melanchthon Gegenstand lutherischer Dogmatik ist und darauf angelegt ist, eine auch bei Rist erkennbare Systematik von *casus conscientiae* (Ursachen der Gewissens-

anfechtungen, sei es auf Seiten des anfechtenden Gottes oder sei es auf Seiten der in Anfechtung stürzenden Welt und Sünde des Menschen) darzubieten.

Die Ristsche Fassung trägt dabei im hohen Maße biographische Züge. Somit gibt er sich als Christenmensch zu erkennen, der die unterschiedlichen Anfechtungen (*tentationes*), die in den Liedern dann besungen werden, selbst erlebt hat. Das geht von jugendlichen Prädestinationszweifeln über die Erfahrung von Krieg bis hin zur Plünderung des eigenen Hausstandes, Flucht, Krankheit und Seenot. Das nordische Lokalkolorit kommt auch darin zum Ausdruck, dass Rist seine Anfechtungen als Fahrt seines Glaubensschiffes im Verzweiflungsmeer deuten kann (Lied 1, Str. 9; Lied 17, Str. 14). Auch Erfahrungen aus der Pfarramtspraxis seines Vaters etwa im seelsorglichen Umgang mit Magersucht macht der Liederdichter fruchtbar. Indem er den auch in den Ehrengedichten anklingenden Dreiklang von Klage, Trost und Dank aufgreift, nimmt Rist seinen Auftrag als Prediger des Evangeliums in Gestalt eines getrösteten Trösters wahr. Dass der Komponist Jacobi mit musikalischen Mitteln diesen erfahrungstheologischen Dreiklang rhythmisch, melodisch und durch Tonartwechsel in den ebenfalls in diesem Band dokumentierten Notensätzen sachgerecht zum Ausdruck bringt, wird ebenfalls von Rist gewürdigt. Für jede Anfechtung bietet der Wedeler Pfarrer jeweils drei Lieder, die eben in dieser Abfolge von Klage, Trostzuspruch und Lob bzw. Dank den Gang der göttlichen Seelsorge abschreiten bzw. für den Leser und Mitsänger nachvollziehbar ausformulieren. Auf diese Weise gelingt es Rist, die klaffende Wunde der Anfechtung mit ihren seelischen und leiblichen Implikationen immer wieder bis zum Ende des jeweils ersten Liedes der Dreiergruppen offenzuhalten und nicht vorschnell zu überspringen.

In seiner Vorrede verfolgt Rist das Ziel, als „KreutzBruder“ (63) seiner Leser, diesen zu einer heilsamen Wahrnehmung der gnädigen Heimsuchungen Gottes durch Kreuz und Trübsal zu verhelfen. In dieser „KreutzSchuhle“ (63) kommt das tröstliche Gotteswort der Schrift mit der Lebenserfahrung überein. Aus eigener Anschauung stellt Rist gleich zu Beginn als einziges Heilmittel in der Prädestinationsanfechtung das Vertrauen auf die von Gott zur Stärkung des Glaubens eingesetzten bzw. dem Predigtamt (Lied 15, Str. 3) anbefohlenen Gnadenmittel vor Augen. Dass deren Verachtung schlimme Folgen an Leib und Seele zur Folge hat, weiß er mit anschaulichen Seelsorgefällen zu verdeutlichen. Auch die Warnung vor Geiz, Mammondienst und Haderliebe kann Rist mit drastischen Worten zum Ausdruck bringen. Die Erfahrung, dass der Mensch oft durch eigene Sünden und Laster sich Unglück bereitet, führt unter Aufnahme der biblischen Exempel David und Petrus zu buß- und beichttheologischen Betrachtungen, in denen Rist u. a. auch die Klagerede des Apostels Paulus aus Römer 7 sachgerecht zur Anwendung bringt (z. B. Lied 32, Str. 2). Weitere biblische Exempel, mit denen sich der Dichter identifiziert und deren Ringen mit Gott er mimetisch in seinen Liedern aufnimmt, sind Mose, Noah und Hiob

(Lied 2). An Adam, David, Manasse, Petrus, Paulus und Matthäus lernt der schriftkundige Beter, dass Gott in Bußruf und Gnadenverheißung auch den schwersten Sündern in Liebe nachgeht (Lied 8). An Paulus, David, Elia, Noah, Josef und Jonas nimmt der Dichter wahr, dass derselbe Gott ihn „in einer Stunde“ „zur Höllen Grunde“ stößt und ihn wieder zurückführt „auch bald im Augenblick“ (Lied 42, Str. 4 bis 11). So treibt Gott mit den Seinen sein „Libes= Spiel“: „Bald wilt du mich versenken/ Bald hebst du widrum mich empor/ Jch aber/ komm’ ich recht hervor/ Wil Ewig diß bedenken“ (Lied 53, Str. 14). Christus wiederum spricht den Beter in einer fiktiven Rede an: „Beklage nicht dein Kreutz allein/ Laß Mich auch dir zum Schauspiel sein/ Ob dich die Welt schon hasset; So wisse/ daß diselb’ auch Mich/ Der Jch ihr Herr bin/ grausahmlich Förlängst hat angefasst“ (Lied 54, Str. 5).

Zu den inneren Anfechtungen treten die äußeren durch die Zeitläufte, von denen Rist den Krieg besonders ausführlich als die schlimmste überhaupt bespricht, zumal dieser oft genug nicht nur mit Verwüstungen des Landes, sondern auch mit Seuchen und Verarmung einhergeht. Doch auch in Friedenszeiten gibt es Anfechtungen in Gestalt von Diffamierungen und Anfeindungen, die der Poet aus persönlicher Erfahrung heraus zur Sprache bringt. Die Gefahr, angesichts solcher Erlebnisse in Schwermut zu verfallen, wird nicht nur klagend angesprochen, sondern in der Seelsorge insofern aufgenommen, als dem Trost für die Betroffenen der Bußruf gegenüber den Verleumdern zur Seite gestellt wird. Der ausführliche Bericht über eine ebenfalls biographische Schiffbruchserfahrung (vgl. dazu die Lieder 62-64) leitet über zum Umgang mit den Anfechtungen, die sich angesichts der Sterblichkeit des Menschen stellen. In diesem Zusammenhang ist nach Rist echter Trost nur zu finden und zu spenden, wo der doppelte Ausgang des Gerichts offen thematisiert (explizit in den Liedern 65-67) und um Christi willen bußtheologisch ebenso wie konsolatorisch aufgenommen wird. Im Licht des Gerichts gibt es ein ernstlich zu bedenkendes „zu spät“, das jede Hoffnung raubt (Lied 7, Str. 12). Zuflucht findet der Beter angesichts der Feinde Satan, Gesetzesfluch und Gewissensplagen und angesichts der eigenen Sünden, die wie ein höllischer Magnet wirken (Lied 4, Str. 6), allein in den Wunden Christi (Lied 3, Str. 2 und 6; Lied 11, Str. 3-4.7; Lied 20, Str. 8) bzw. im Blut, mit dem er erkaufte (Lied 12, Str. 13, Lied 69, Str. 10) und durch das er getauft wurde (Lied 5, Str. 10; Lied 11, Str. 7; Lied 32, Str. 6ff., Lied 53, Str. 1), im „Fleisch und Bluht“ des Heilandes, der durch diese sakramentliche Gabe seine Liebe erweist (Lied 18, Str. 7).

In der Gesamtschau hält Rist fest, dass es unmöglich ist, jeder besonderen Anfechtung ein eigenes Lied zu widmen, und seine in Form von Liedern vorgelegte Kreuzschule daher jederzeit erweitert werden könne. Rists Vorrede schließt mit einer Würdigung der Fähigkeit der Komponisten, den unterschiedlichen menschlichen Gemütszuständen musikalisch Form zu geben und sich so mit ihrer Musikkunst in den Dienst einer heilsamen Seelsorge zu stellen.

Explizit und implizit spielt immer wieder der Lobgesang der Hanna (1Sam 2,6) eine wichtige Rolle mit dem auch für Luthers Kreuzestheologie zentralen, bei Rist in direkte Rede Gottes umformulierten Satz: „Bald rüst’ Jch mich zu tödten/ Bald mach’ Jch lebendig/ ...“ (Lied 60, Str. 6). Verbunden ist dies bei Rist neben der heilsgeschichtlichen Verwurzelung in Gottes Handeln an Christus und der anfechtungstheologischen Anwendung auf Gottes Handeln an den Gläubigen immer wieder mit durch das Hohelied inspirierten Aufnahmen von Motiven der biblischen Brautmystik (explizit: Lied 5, Str. 1, Lied 65, Str. 6, Lied 67, Str. 1, Lied 69, Str. 12, Lied 70, Str. 3). Hierher gehört auch das Zitat aus dem Ehrengedicht des Livländischen Ristfreundes Johannes Wolke, wo es heißt: „Hat auch die Sulamith/ des höchsten Braut sich müssen/Jn der bedrängten Welt/vom Kreütz’ hie lassen küssen?“ (54) So werden die Anfechtungen als Aspekte des liebenden Umgangs des himmlischen Bräutigams mit seiner Braut wahrnehmbar, in denen er sich eine Zeitlang verbirgt unter Erfahrungen, die der Angefochtene im Nachhinein als Folgen des vorübergehenden Zorns erkennt. Dieser kündigt gleichsam noch von ferne vom Ernst des Gerichts, das verdammlich bliebe, würde nicht am Ende der Heiland und Bräutigam mit seinen Wunden gnädig hinter dem Vorhang hervortreten und die verschlossenen Türen öffnen.

Rists Lieder sind wirkmächtige Seelsorge, weil sie geschöpft sind aus der Fülle der biblisch dokumentierten Seelsorge Gottes an seinen Menschenkindern, die unbefangen und dankbar für das eigene Leben und Sterben in Anspruch genommen wird. Der vorliegende Band ist daher nicht nur für Germanisten, Theologen und Hymnologen von Interesse, sondern allen zur kontinuierlichen Lektüre zu empfehlen, die auf der Suche nach anspruchsvoller und bewährter Seelsorge in Lied- und Gedichtform sind.

Armin Wenz

**Jochen Hörisch, Kann ein allmächtiger Gott sterben?**, Luthers Lust an Paradoxien und ihre Folgen, Verlag für Philosophie, der blaue reiter, Hannover, 2020, Taschenbuch, ISBN 978-3-933722-70-6, 162 S., € 17,19.

Es ist immer interessant und spannend von einem Autor einer „anderen Fakultät“ ein Buch zu einem theologischen Thema zu lesen. Jochen Hörisch, geboren 1951, studierte Germanistik, Philosophie und Geschichte und war zuletzt Ordinarius für Neuere Germanistik und Medienanalyse an der Universität Mannheim. Er war auch als Literatur- und Medienwissenschaftler Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Luthergedenkjahr 2017. Das Taschenbuch enthält neben einem Vorwort (*Luthers Antifundamentalismus und das gespenstische Comeback der Religionen*) fünf Vorträge des Autors und drei anderswo erschienene Aufsätze aus diesem Jahrzehnt. Schon die Überschriften reizen zum Weiterlesen:

- *Luthers Heidelberger Disputatio* – Die Kraft des Sekundären,
- *Das deutsche Pfarrhaus als Brutstätte politisch-kultureller Höchstleistungen, Subjekt oder Sub-jekt nach Schleiermacher* – Wie selbstbewusst können und dürfen Menschen sein,
- *Anschluss verloren?* – Medien nach Gutenberg und der Protestantismus,
- *Heil und Heilung* – Theologisch-ökonomische Überlegungen zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter,
- „*Wer kennt Schweitzer nicht?*“ – Albert Schweitzer als Megaprominenter des 20. Jahrhunderts,
- „*Schicksal, also ein von einer höhern Macht Gesendetes, das wir empfangen sollen*“ – Über Sendungen und Sendungsbewusstsein,
- *Alles schreibt, keiner liest.*

Im ersten Vortrag geht es dem Verfasser um die Heidelberger Disputation von 1518 als sekundäres und damit wichtigeres lutherisches Exponat nach dem Thesenanschlag in Wittenberg. Er weist zunächst nach, dass Sekundäres immer entscheidender, wichtiger, nachhaltiger als Primäres sei. Anhand der Thesen Luthers zu diesem Ereignis behandelt er als Paradoxon seine *theologia crucis*. „Es dürfte Luthers bis heute größtes theologisches Verdienst sein, die auffallende Paradoxieverliebtheit der christlichen Religion nicht zu tabuisieren, sondern prägnant zu exponieren. Seine prägnantesten Sätze sind ja samt und sonders von Paradoxien umgetrieben: Der Mensch ist simul justus et peccator; der Christenmensch ist niemanden und jedermann untertan; Jesus Christus ist der sterbliche und unsterbliche Menschen- und Gottessohn.“(38) Und am Karsamstag predigt der tote Christus den Geistern in der Unterwelt. Im Rahmen einer Rezension können dies nur Andeutungen sein.

Im zweiten Vortrag widmet er sich dem Pfarrhaus. Im ersten Teil informiert er über dessen kulturellen Einfluss zur „Wendezeit“ und im zweiten Teil finden wir die interessante Information von Albrecht Schöne: „Unter den nach 1525 Geborenen und vor 1900 Gestorbenen erfaßt die ‚Allgemeine Deutsche Biografie‘ insgesamt siebenhundertfünfundsechzig Dichter, in deren Lebensbeschreibung der Beruf des Vaters angegeben wird. Unter ihnen befinden sich acht Töchter und hundertfünfundneunzig Söhne von Geistlichen“ (55). Ganz zu schweigen von der Musik und anderen kulturellen Leistungen. Im 3. Teil muss er differenzieren, „denn es gibt aufgrund des Zölibats schlicht keine katholische Entsprechung zu den Kindern, die im evangelischen Pfarrhaus großwerden“ (59). Über das paradoxe afamiliare Verhalten des Klerus gegenüber der katholischen Lehre von Ehe und Familie endet er dann bei den heutigen Umbrüchen auch in evangelischen Pfarrhäusern.

Nach einer philologischen und philosophischen Reflexion über das Präfix „sub“ oder „sup“ mit anschließender Hinführung über die philosophischen Zeitgenossen zu Schleiermachers Verständnis des „Subjekts“, des Individu-

ums, und seinem Selbstbewusstsein kommt er zu dem Ergebnis: „Freiheits-spielräume haben Individuen in dem Maße, in dem sie sich unhintergebar Abhängigkeiten bewusst sind ... in dem sie sich gut karfreitagstheologisch und christologisch auf die Paradoxien eines Gottes einlassen, der weiß, wie eng All- und Ohnmacht aneinander gekoppelt sind. Das Signal von Schleier-machers antisubjektivitätstheoretischer Option für Individualität ist deutlich“ (81).

In dem in Wittenberg gehaltenen sehr spannenden Vortrag „Anschluss verloren“ geht es dem Medienwissenschaftler Hörisch um die theologische Relevanz in der Medienlandschaft von Gutenberg bis zum Internet heute. Es muss hier leider genügen, die Überschriften seiner sieben Unterteile wiederzugeben, um seinen Gedankengang wenigstens anzuzeigen: 1. Im Anfang war das Wort. 2. Kommunion und Kommunikation. 3. Das Wort sie sollen lassen stahn. 4. „Ich kann das Wort so hoch nicht schätzen“. 5. Medien jenseits der verklingenden Sprache und der Schrift. 6. Medien mit Sendungsbewusstsein: Radio und Fernsehen. 7. Religion im Zeichen des Internet, Versammlung und Zerstreuung. Jedes dieser Themen im Spannungsbogen von der Schöpfung bis heute hätte eine Behandlung verdient, selbst dort, wo wir meinen, Fragezeichen setzen zu müssen.

Der Artikel „Das Heil und die Heilung, Theologisch-ökonomische Überlegungen zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter“ wäre besonders allen sehr nützlich, die darüber zu predigen haben. Es geht dem Autor dabei um „mindestens drei Widerhaken bzw. Stolpersteine“ (108), die dieses Gleichnis auf tut. Er schließt: „Die bekannteste Gleichnisrede Jesu impliziert auch eine theologische Rechtfertigung des Mediums Geld für die Zwischenzeit, die das messianische Erlösungsversprechen von seiner Einlösung trennt“ (112).

Der Friedensnobelpreisträger von 1952, Urwald doktor, Theologe, Organist usw. Albert Schweitzer ist das vorletzte Thema dieses Buches, in dem der Autor sich durchaus kritisch mit ihm selbst und auch kritisch mit seinen Kritikern auseinandersetzt. Als „Megaprominenter des 20. Jahrhunderts“ liegt ihm der Lambarenearzt mehr als der Theologe oder Organist: „Selbst diejenigen, die sich am allzu guten Gutmenschen oder aber mitunter salbungsvollen Stilisten Albert Schweitzer reiben, werden eine Gestalt zu schätzen wissen, die auf eine ‚mit deutschem Gruß‘ unterschriebene Einladung Goebbels mit einer Absage reagierte, die ‚mit äquatorialafrikanischem Gruß‘ unterzeichnet war“ (121). Natürlich geht es hier auch um das heute antiquierte Afrikabild der damaligen Zeit etwa mit Zitaten von Hegel, Fontane und Wilhelm Busch.

Am Ende seines Buches sinniert Hörisch über den Satz: „Alles schreibt, keiner liest“, was auch für sein Buch gilt, wie auch für diese Rezension.

Johannes Junker

**Bernd Feise, Evangelische Katholizität.** Ein oekumenisches Gottesdienstbuch, Verlag Anne und Bernd Feise, Potsdam 2020, 608 S., ISBN 978-3-00-066737-4. [Preisangabe nicht verfügbar. Bestellungen an Pfr. em. Bernd Feise, Leonardo-Da-Vinci-Str. 2, D-14467 Potsdam]

Der Autor, Bernd Feise, emeritierter lutherischer Pfarrer, im Ruhestand in Potsdam lebend, vollendete im vergangenen Jahr sein 80. Lebensjahr. Aus diesem Anlass und weil coronabedingt eine große Feier mit vielen Gästen nicht möglich war, entschloss sich der Autor und Jubilar nun, ein seit vielen Jahren entstehendes, aber noch unfertiges Manuskript fertigzustellen, in Druck zu geben und – wie er in einem Rundschreiben, das dem Buch beilag, formulierte, – „den Spieß einfach umzudrehen und die möglichen Gäste und den Freundeskreis zu beschenken“.

Als „einen Teil meiner Lebensarbeit“ bezeichnet Bernd Feise dieses Gottesdienstbuch, das der Gattung der Privatagenden zuzurechnen sein wird, obwohl es gerade das wohl gar nicht sein will, sondern im Gegenteil: Evangelisch-katholisches, ökumenisches Gottesdienstbuch.

Ausdrücklich widmet Feise sein opus magnum dem Andenken seines Lehrers Friedrich Heiler (1892-1967) „in Dankbarkeit für seine Hingabe an das Geheimnis des Glaubens in der Feier des Gottesdienstes als liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West“ (S.3). Der Religionswissenschaftler Heiler gehört in Deutschland zu den Vätern der Hochkirchlichen Bewegung mit ihrer Betonung des Sakramentalen, auch des sakramentalen Amtes in historischer apostolischer Sukzession.

Feise, der u.a. Prädikant bei Pfarrer Rudolf Eles in der altlutherischen St. Thomas-Gemeinde der heutigen SELK in Münster und wissenschaftlicher Assistent des Altlutheraners Prof. Dr. Karl Heinrich Rengstorf an der Universität Münster war, war Pfarrer mehrerer Kirchgemeinden. Unter anderen auch an der Gartenkirche St. Marien in Hannover und an der Gnadenkirche zum Hl. Kreuz, ebenfalls Hannover. Außerdem ist er Mitglied der „Hochkirchlichen Vereinigung“ und der hochkirchlichen St. Johannes Bruderschaft, beide auf Friedrich Heiler zurückgehend.

Im Zentrum des Gottesdienstbuches „Evangelische Katholizität“ steht die sogenannte Heiler-Messe von 1948 („Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahls nach altkirchlicher Ordnung“). Daneben findet sich eine Ordnung der lutherischen Messe auf der Grundlage der (landeskirchlichen) Agende I, eine „straffe Form“ und eine Ordnung, die Hochgebete nach dem Kirchenjahr anbietet.

Zu diesen Ordinarien bietet der voluminöse Band eine Fülle von Proprien zu allen Sonn-, Fest- und Gedenktagen der Kirche. Die Proprien der Heiligen- und Gedenktage folgen der revidierten Perikopenordnung der EKD, ergänzt durch den 14. September als „Fest der Kreuzerhöhung“ (S. 536ff). Abwei-

chend zu der von der SELK adaptierten Ordnung finden sich auch Proprien für den Tag des Gedenkens der Novemberpogrome (9.11.), St. Martin (10.11.) und St. Nikolaus (6.12.).

Das Kapitel „Besondere Tage“ enthält Proprien u.a. auch für das „Hochfest des Leibes und Blutest Christi“ (S. 569ff), eines „Herz-Jesu“-Tages (S. 572ff) oder -Festes und für eine Brautmesse, zu der ein komplettes Ordinarium mit abgedruckt wird, das eine kopulative Trauformel aufweist (S. 588ff). Übrigens sehr anregend für die noch zu erstellende eigene Trauagende der SELK!

Für jeden Tag der Heiligen Woche (Karwoche) werden Proprien angeboten und für die Osternacht auch ein ausgeführtes Ordinarium.

Themen, Wochenlieder, Lesungen und Predigttexte, Eingangspsalmen und Hallelujaverse folgen der neuen Perikopenordnung der EKD. Die Eingangspsalmen sind allerdings in der Übersetzung von Hermann Menge abgedruckt, „nicht um in dieser Form rezitiert zu werden“, schreibt Feise in den „Anmerkungen und Erläuterungen“ (S. 11), „sondern zur Meditation in der Vorbereitung von Gottesdiensten.“ Sagt dies bereits etwas über die (eigentliche) Intention dieses Gottesdienstbuches aus? Soll es eigentlich gar keine Agende für die gottesdienstliche Feier einer Gemeinde, sondern ein meditatives Lese- und Gebetbuch sein? Oder eben doch eine Privatagende zur Zelebration hochkirchlicher Messen durch einen einzelnen Geistlichen oder eine kleine Hauskapellengemeinde?

Neben den agendarisch auch sonst üblichen Stücken bietet Feise in den Tagesproprien immer auch Kyrie-Rufe an, wie sie z.B. auch in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende I der SELK auf den Seiten 544-550 zu finden sind, sowie jeweils sogenannte Gabengebete. Die Kyrie-Rufe enthalten zwar längst nicht in jedem Fall aber doch gelegentlich den missverstandenen Nebenton eines Sündenbekenntnisses, der durch die Agende des Unionskönigs Friedrich Wilhelm III die evangelischen Agenden infiziert hat, jedoch auch im römisch-katholischen Raum oft zu hören ist.

Die Gabengebete stellen den Abschluss der Gabenbereitung (Darbringung von Brot und Kelch; Vermischung des Weins mit Wasser) im Ablauf der Heiler-Messe dar und nehmen inhaltlich Bezug auf das Herrenjahr (S. 279).

Eine geradezu üppige Fülle von alternativen Gebeten, insbesondere bei den Tages- und auch den Schlusskollekten springt dem Leser ins Auge. Bis zu fünf Tagesgebete (Kollekten) stehen teilweise zur Auswahl.

Fast dreißig Präfationen (mit Noten), darunter auch eine vom Rezensenten in der Agende der SELK Jahr für Jahr schmerzlich vermissten zum Gründonnerstag, und eine Rubrik mit einer Reihe von gottesdienstlichen Gesängen bilden weitere Bestandteile. Zu den gottesdienstlichen Gesängen zählt u.a. auch die Akklamation „Das Heilige den Heiligen“ mit der Gemeindeantwort „Einer ist heilig, einer der Herr, Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters“ (S. 367). Dieser aus der Ostkirche stammende Ruf ist übrigens auch in der Agende der

altlutherischen Kirche (Breslau 1886, S. 11 und S. 34 musik. Anhang) enthalten und wird in der ev.-luth. (altluth.) Heilig-Geist-Gemeinde Görlitz bis heute verwendet.

Elf Bildtafeln ergänzen den umfangreichen Band. Bis auf ein sehr knapp und grob gehaltenes Inhaltsverzeichnis fehlen Register, aus denen z.B. auch Quellenangaben zu entnehmen wären. Da man für eine Rezension nicht 608 Seiten durcharbeiten und sämtliche Texte mit anderen Agenden daraufhin vergleichen kann, welche Gebete aus welcher Quelle stammen bzw. vom Autor selbst verfasst wurden, musste es bei Stichproben bleiben. Der Eindruck: Die – wie gesagt: stichprobenartig eingesehenen Gebetstexte – sind zumindest nicht identisch mit denen des „Evangelischen Gottesdienstbuches“ und der Kirchenagende der SELK.

In den „Anmerkungen und Erläuterungen“ schreibt Feise: „Im Laufe der Zeit versuchte ich mich von der abgehoben-feierlichen Gottesdienstsprache zu befreien. Erste Versuche, die ich meiner Frau präsentierte, wurden von ihr als zu zaghaft angesehen. So wagte ich mich Schritt für Schritt an die Aufgabe, das Geheimnis des Glaubens in einer veränderten Sprache zu wahren“ (S. 11). Diese sehr bescheidenen, die eigene Leistung sehr zurücknehmenden Sätze sind der einzige mir ersichtliche Hinweis darauf, dass davon auszugehen ist, dass Bernd Feise tatsächlich der Autor sämtlicher Gebetstexte ist. Selbst wenn man voraussetzt, dass sie nach und nach und in Jahrzehnten entstanden sind, ist das ein beachtliches literarisches und geistliches Oeuvre.

Wie ist diese Agende theologisch einzuordnen? Der Autor präsentiert in Vorwort, Anmerkungen und Erläuterungen keine eindeutige theologisch-dogmatisch-liturgiewissenschaftliche Einordnung. Mit hoher Wahrscheinlichkeit sehr bewusst, um die intendierte ökumenisch-weite Konzeption nicht doch wieder einer konfessionellen Engführung zu unterwerfen. Im „Entsetzen und Staunen“ über die „göttliche Herrlichkeit und Liebe“ sei der christliche Gottesdienst zu lokalisieren, schreibt Feise, nicht in der „Sandverdichtung des Menschlichen, die zu Stolz und Überheblichkeit führt“. In diese Richtung weist auch der auffällige Wegfall der Gemeindeantwort auf die Akklamation „Geheimnis des Glaubens“ zum „Auftakt der Konsekration“. Feise erläutert: „An dieser Stelle gibt es nichts zu antworten und auch nichts zu bekräftigen, sondern nur Hinwendung und Staunen.“

Dass Feise dennoch bewusst bestimmte theologische Positionen vertritt, nicht unreflektiert einfach nur dem Staunen vor dem Heiligen Ausdruck verleiht, dass er entsprechende dogmatische Vorentscheidungen getroffen hat, die der Agende selbstverständlich eine erkennbare „konfessionelle“ Prägung verleiht, ist unverkennbar.

So wird abweichend von westkirchlicher Tradition die Gaben(!)-*Epiklese* vor den Einsetzungsworten als Konsekration, bzw. ausdrücklich (S. 286) als „Wandlung“ verstanden. Konfessionell ist dies der ostkirchlichen liturgischen

Theologie zuzuordnen. Die Feise'sche Agende nimmt also bei aller Betonung des ökumenischen an zentraler Stelle Position gegen den westkirchlichen, deutlicher noch gegen den (konkordien-)lutherischen Standpunkt in dieser Frage ein. Dies entspricht der Heilerschen Tradition, die auch in anderen hochkirchlichen Privatagenden, z.B. der St. Ansgar-Messe von Karsten Bürgener, ihren Niederschlag findet. Eine mißverständliche Opferterminologie, die den katabatischen, rein sakramentalen und nichtsakrifziellen Charakter des Altarsakramentes im römischen Sinne verdunkeln könnte, begegnet dankenswerterweise nicht.

Die Betonung der Gabenbereitung und der Gabengebete in Verbindung auch mit dem Begriff der „Darbringung“ ist auffällig und für lutherische Ohren und Augen erst einmal gewöhnungsbedürftig. Man muss hier sorgfältig hinsehen: Die Gabenbereitung kommt vor allem „konsekratorisch gemeinten Handeln“ zu stehen und bezieht sich auf Brot und Wein. Sie erfolgt im Kontext der Dankopfersammlung und folgt damit altkirchlichen Gepflogenheiten, aus den eingesammelten Liebengaben für die Bedürftigen Brot und Wein für die Abendmahlsfeier auszusondern. Und zwar auch durch Gebete zu weihen, dem Alltäglichen zu entheben und in den Dienst des Heiligen zu stellen. Zugleich lässt sich die Gabenbereitung und -darbringung auch nach lutherischem Verständnis durchaus als symbolische Selbsthingabe der Gläubigen an Christus verstehen.

Nur eine akribische Untersuchung sämtlicher Gebetstexte könnte zeigen, ob und welche weiteren theologischen Entscheidungen und Weichenstellungen diese Agende möglicherweise ansonsten prägen.

Die Sprachform einer ganzen Reihe von Gebeten wirkt zunächst fremd bis befremdlich. Oder, um es ganz ungeschützt zu sagen: Sie rochen mir z.T. etwas nach der mystisch-esoterischen Sprache der Anthroposophen bzw. der Liturgiesprache der anthroposophischen Christengemeinschaft. Vielleicht tue ich aber dem Autor damit auch Unrecht und lasse mich zu sehr durch die empfundene Fremdheit dieser Art liturgischen Sprechens voreinnehmen.

Einige Beispiele mögen verdeutlichen, was ich meine:

„... Dein Sohn sucht die Fäden unsres Lebens auf: Aus den zerrissenen Fäden webt ER das Gewand unsres Lebens...“ (S. 114).

„... DU atmest Dein Innerstes, Deinen Sohn JE Christus, in unsre Welt hinein ...“ (S. 425).

„... Deine Gaben tauchen wir in unseren Geist, bis aus Einsicht Anspruch und aus Verstehen Belehrung wird ...“ (S. 401).

Und vielleicht ist diese poetische Sprache auch nur der individuelle Versuch, dem Staunen vor dem Heiligen einen wohl noch irdischen und doch schon überirdischen Ausdruck zu geben. Sprache hat viel mit Gewohnheit zu tun und ist in mancherlei Hinsicht auch Geschmackssache. Gebetstexte, die

diese eigentümlich mystische, aber doch auf mich auch teilweise sehr gedreht und geschwurbelt wirkende Atmosphäre erzeugen, sprechen mich nicht unbedingt an. Andererseits aber finden sich in weitaus größerem Maße Gebete in einer gehobenen, aber „modernen“ Sprache, die von außerordentlicher geistlicher und auch denkerischer Tiefe zeugen.

Wenn die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche vielleicht schon in absehbarer Zeit an die Revision ihrer Kirchenagende I geht, sollte die liturgische Kommission aus meiner Sicht unbedingt das Werk Bernd Feises hinzuziehen. Ich denke, es lohnt sich, da nicht nur „mal reinzuschauen“, sondern wirklich alles zu prüfen, theologisch, sprachlich, liturgisch, und das Gute für unsere lutherische Kirche zu behalten bzw. zu erschließen. Und davon hält diese Agenda sehr viel bereit.

Auch eine ausführliche Rezension kann einer solchen Lebensarbeit unmöglich gerecht werden. Vielleicht werden die dargebotenen Gebete am besten dadurch gewürdigt und zugleich erprobt, indem man sie oder einige davon gottesdienstlich-liturgisch gebraucht.

Leider sind sehr viele der aus meiner Sicht sprachlich besonders gelungen Tagesgebete (Kollekten) in gehoben-moderner-poetischer Sprache nicht auf die bei uns üblichen Tonmodelle singbar. Allerdings teile ich die augustinische Behauptung „bis orat qui cantat“ (Wer singt, betet zweimal) auch nur sehr bedingt. Das mag für das Selbstsingen von Choraltexen mit Gebetsinhalt durchaus zutreffen. Dass vom Liturgen (mehr oder weniger schön) gesungene Gebete jedoch dem aufmerksamen, geistlichen Hören und Mitbeten der Gemeinde immer nur förderlich sind, wage ich zu bezweifeln.

Im Gegenteil: Bezogen auf die Gebetstexte von Bernd Feise wird ein gekonnter (!) Sprechvortrag wesentlich besser der Intention des Autors entsprechen, durch Dichtung im Sinne verdichteter Sprache den dreieinigen Gott anzubeten.

Gert Kelter

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**Addendum** = Zusatz – **analytisch** = zergliedernd – **Anthropologie** = Wissenschaft vom Menschen – **Anthroposis** = Vermenschlichung – **antieutychianisch** = gegen die Christologie des Eutyches (378 -† nach 454) gerichtet – **antinestorianisch** = gegen die Lehre des Nestorius (†451) gerichtet – **Apokalyptik** = Welt- und Geschichtsdeutung, die die gegenwärtige Welt dem kommenden Gericht Gottes entgegenstellt – **chalcedonensisch** = auf das Konzil von Chalcedon im Jahr 451 n. Chr. bezogen – **Christologie** = Lehre über die Person und Bedeutung von Jesus Christus – **Disputation** = wissenschaftliches Streitgespräch – **Dogma** = Lehraussage – **ekklesiologisch** = auf die Lehre der Kirche bezogen – **Eschatologie** = die Lehre von den letzten Dingen – **eschatologisch** = endzeitlich, auf die letzten Dinge bezogen – **Exegese** = Auslegung der Heiligen Schrift – **Existenzialismus** = philosophische Lebenseinstellung, die von der unausweichlichen Diesseitigkeit des Lebens ausgeht – **existenzialistisch** = die Lebenseinstellung des Existenzialismus betreffend – **forensisch** = vor dem Gericht Gottes – **Hendiadyoin** = Stilmittel, bei dem ein Begriff mit zwei Wörtern gleicher oder ähnlicher Bedeutung wiedergegeben wird – **Impetus** = innerer Antrieb – **Implikation** = Einbeziehung einer Sache in die andere – **Imputation** = Zurechnung (der Gerechtigkeit Christi) – **Inkarnation** = Menschwerdung Gottes – **intendiert** = auf etwas hinzielend – **JHWH** = der unvokalisierte hebräische Eigenname Gottes – **Judaisierer** = einer der an jüdischen Bräuchen auch für Christen festhält – **katabatisch** = absteigend – **Kongruenz** = Übereinstimmung – **Loci** = allgemeine Grundbegriffe – **Meta-narrativ** = oder „Meistererzählung“ als Chiffre für Glaubenswahrheiten aller Art, die unbefragt hingenommen werden – **Monergismus** = Zurückführung alles Guten auf das Wirken Gottes in uns – **Monotheismus** = Glaube an einen einzigen Gott – **Nomismus** = die vom Gesetz bestimmte Haltung – **ontologisieren** = fest-schreiben einer Seinsweise – **präsentisch** = auf die Gegenwart bezogen – **sakramental** = ein Sakrament betreffend oder hervorhebend – **scholastische Theologie** = auf die antike Philosophie gestützte mittelalterliche kirchliche Theologie – **sine qua non** = eine notwendige Bedingung für eine Tatsache – **Soteriologie** = die Lehre von der Erlösung – **synthetisch** = zusammenfügend – **Theosis** = Vergöttlichung – **Transaktion** = Übertragung – **trinitarisch** = auf den Dreieinigen Gott bezogen – **Vulgata** = lateinische Übersetzung der heiligen Schrift

# **Der Mensch des Glaubens, der vor seinem Schöpfer verstummt, weil er schuldig ist, der Sünder also, der nichts anderes mehr ist noch sein will als dieses, der ist gerecht.**

**Werner Elert**

---

## **Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):**

### **Aufsätze:**

- G. Kelter: Hausbesuche – Ein Dienst zwischen lästiger Fleißarbeit und Kernaufgabe des Seelsorgers
- S. Meier: Eine Pfingstkantate in unserer Zeit? Heinz Werner Zimmermanns St. Thomas-Kantate (1982/2002)
- J. Junker: Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Das altlutherische Gesangbuch (3)
- W. Rominger: Im Dienst des Herrn im Einsatz für die Schwachen. „Vater Bodelschwingh“ und „Pastor Fritz“

### **Änderungen vorbehalten!**

---

**LUTHERISCHE BEITRÄGE** erscheinen vierteljährlich.

**[www.lutherischebeitraege.de](http://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](mailto: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 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck + Vers.: MHD Druck und Service GmbH, Hermannsburg

# Lutherische Beiträge

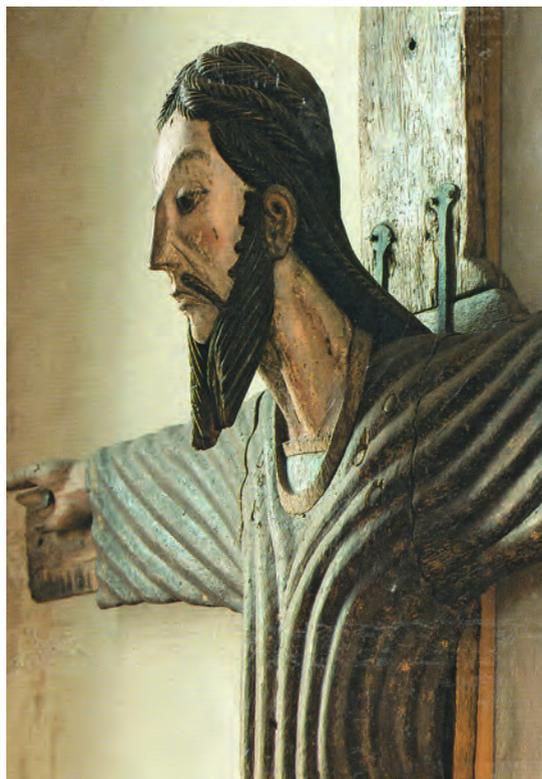
Nr. 2/2021

ISSN 0949-880X

26. Jahrgang

## Aufsätze:

- G. Kelter: Hausbesuche – Ein Dienst zwischen lästiger Fleißarbeit und Kernaufgabe des Seelsorgers 71
- A. Wenz: Woraus schöpft und lebt die Kirche? Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 1: Wir schöpfen und leben aus der Fülle des Glaubens 100



## Inhalt

### Aufsätze:

- G. Kelter: Hausbesuche – Ein Dienst zwischen lästiger  
Fleißarbeit und Kernaufgabe des Seelsorgers 71
- A. Wenz: Woraus schöpft und lebt die Kirche? Eine Einführung  
in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 1:  
Wir schöpfen und leben aus der Fülle des Glaubens 100

### Dokumentationen:

- H.-J. Voigt: „Es gibt kein Recht auf selbstbestimmtes Sterben –  
Sterben und Geborenwerden stehen nicht in mensch-  
licher Hand – um der Würde des Menschen willen“ 126
- C. Möller: „Leben ist unvergängliche Gemeinschaft mit Gott“.  
Predigt über 2. Timotheus 1, 10 128

### Rezension:

- J. Junker: Wilhelm Löhe, Tagebuch 1828 Berlin 134

## Zum Titelbild

„*IMERVARD ME FECIT*“ (*Imervard hat mich geschaffen*) steht auf dem Gürtel des 2,71 m hohen Holzkruzifixes in einem Seitenschiff des Braunschweiger Doms. Niemand heute weiß mehr, wer sein Meister Imervard war. Auch die Angaben über seine Entstehungszeit Mitte des 12. Jahrhunderts sind ungenau. Der gekreuzigte Gottessohn wird nach romanischer Tradition nicht als Leidender, sondern als Sieger dargestellt. Noch vorhandene Farbspuren lassen ursprüngliche Farben und Vergoldungen erkennen. Vorbild soll hier wie auch anderswo das Großkreuz von Lucca in der Toskana gewesen sein. Von vorn und von der Seite nicht sichtbar, sind weite Teile des geschnittenen Corpus hohl und als Reliquiendepositorium verwendet worden. 1881 hat man daraus 30 Reliquien entnommen und in einem Reliquiengefäß an anderer Stelle der Kirche untergebracht. Auch dadurch wird deutlich, dass wir keine handgemachte Gottheit anbeten, noch das, was aus seinem irdischen Leben vielleicht erhalten sein mag, sondern den für uns gestorbenen und vor uns auferstandenen Gottessohn selbst: Jesus Christus. J.J.

Quelle: Ausschnitt. Aufnahme: Jutta Brüdern, Braunschweig. Deutscher Kunstverlag, München-Berlin, F 877

Gert Kelter:

# Hausbesuche – Ein Dienst zwischen lästiger Fleißarbeit und Kernaufgabe des Seelsorgers

## 1. Eingang

### *1.1 Ansichten und Assoziationen*

In einem Interview mit der „taz“ im Jahr 2006<sup>1</sup> unter der Überschrift „Hausbesuche sind das A und O“ sagte die damalige Hamburger Bischöfin Maria Jepsen:

*„Ich kenne das aus eigener Erfahrung: Bei Hausbesuchen habe ich eigentlich immer gute Erfahrungen gemacht, aber beim Gang ins Männerzimmer im Krankenhaus, wenn man dort niemanden kennt, da weiß ich, wie schwierig das sein kann. Aber letztlich warten die Leute noch immer darauf, dass Kirche sich meldet. Wir haben auch eine Bringpflicht. Und wenn mir junge Leute sagen, ‚Ich mache zwei, drei Hausbesuche im Monat‘, dann sage ich, dass es mindestens fünf bis zehn pro Woche sein müssen.“*

Dr. Wolfgang Schulz, Pfarrer der SELK, später Lektor beim Göttinger Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, schreibt in „Lutherische Theologie und Kirche“ (ich fasse zwei Zitate seines Aufsatzes zusammen):

*„In einer völlig veränderten kirchlichen Umwelt und Situation kann Kirche nicht darauf warten, daß Glieder ohne weiteres z. B. in die Sprechstunde kommen. (...) Es ist kaum zu bestreiten, daß im Raum der SELK einige Gemeinden ganz schön verwöhnt sind.“*<sup>2</sup>

(Gemeint ist: Im Blick auf regelmäßige Hausbesuche, die erwartet werden.)

Die Zitate machen deutlich, dass das Thema „Hausbesuche des Pfarrers“ belastet ist. Mit Erwartungen, mit Begriffen wie „Pflicht“, „Leistung“ und „Zahlen“.

Hausbesuche gehören nach wie vor zum Arbeitsalltag der Pfarrer und nehmen oft, insbesondere in Diasoparochien mit großen Entfernungen, einen nicht geringen Teil der Gesamtarbeitszeit in Anspruch. Es scheint daher lohnenswert, über den Sinn oder Unsinn der Hausbesuchspraxis nachzudenken, historischen Wurzeln und Spuren nachzugehen und auch konkret zu über-

<sup>1</sup> <http://www.taz.de/!404151/> - Abgerufen am 26.09.2017.

<sup>2</sup> Wolfgang Schulz. Geburtstagsbesuche des Pfarrers – Seelsorgerliche Gelegenheit oder Verlegenheit, in: LuThK 12/1988. S.22 u. 26.

legen, wie Hausbesuche als wichtiger Bestandteil der Seelsorge so organisiert werden können, dass sie auch für den Pfarrer weniger Last als „Lust“ sind.

Die vorfindliche Literatur zum Thema zeigt überdies, dass „Besuchsdienst“ zuletzt offenbar in den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts für die Praktische Theologie von einigem Interesse war und es sich mehr als 30 Jahre später durchaus lohnen könnte, die Thematik wieder einmal in den Blick zu nehmen.

### *1.2 Sind Hausbesuche „Seelsorge“?*

In der Aufgabenbeschreibung, wie sie sich 1998 auf meiner Berufungsurkunde findet, war noch zu lesen: *„Er hat ... alle, die seinen Dienst brauchen, fleißig zu besuchen ...“* In der Berufungsurkunde von 2005 heißt es jedoch: *„Allen, die seinen Dienst brauchen, soll er seelsorgerlich zur Seite stehen und treu für sie beten.“*

Man müsste wahrscheinlich zahlreiche Protokolle von Kirchenleitung, Kollegium der Superintendenten<sup>3</sup> und Pfarrkonventen aus dem Zeitraum zwischen 1990 und 2005 durchforsten, um ggf. die Gründe erheben zu können, die zu dieser Umformulierung geführt haben. Tatsächlich erinnere ich mich, dass es eine Phase gab, in der die Sinnhaftigkeit der statistischen Angabe der jährlichen Hausbesuchszahlen kontrovers diskutiert wurde. Sowohl unter der Fragestellung, ob eine hohe Zahl von Besuchen ein Indiz für den „Fleiß“ des Pastors sei (bzw. umgekehrt), als auch unter der Fragestellung, ob „Seelsorge“ heutzutage nicht auf zahlreichen anderen Ebenen und Wegen erfolgt als über den herkömmlichen Hausbesuch des Pfarrers. Die Rede war von Telefonaten, E-Mail-Korrespondenz, Gesprächen bei gemeinsamen Autofahrten (Auto als „moderner Beichtstuhl“) usw.<sup>4</sup>

Kritisch hinterfragt wurde, ob das Sitzen in Küchen und Wohnzimmern bei Kaffee und Kuchen wirklich etwas mit Seelsorge zu tun habe und Aufgabe des Pastors sei oder nicht eher der Unterhaltung und dem Zeitvertreib bestimmter Gemeindeglieder diene, die darauf Wert legten, aus Sicht des Pastors jedoch Zeitverschwendung sei.

Was ist „Seelsorge“? Für Luther gibt es in der Seelsorge „ein Trostamt, das Gott gestiftet hat, um der Angefochtenen und Trostlosen willen.“<sup>5</sup> Da geht es um „Salz und Tränen“ und nicht um „Kaffee und Kuchen“.

Eduard Thurneysen definiert weitgefasst: *„Die Seelsorge ist die Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzelnen in einer je und je bestimmten Situation.“*<sup>6</sup> Das kann auch in eigenen Worten, durch Schriftauslegung und Gebet

<sup>3</sup> Leitungsgremium der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche (SELK), bestehend aus der Kirchenleitung und den Superintendenten.

<sup>4</sup> Zum Zeitpunkt der Überarbeitung dieses Beitrages, im Frühjahr 2020, müssten sicher auch Skype- und Videokontakte erwähnt werden.

<sup>5</sup> Möller, Christian. Einführung in die Praktische Theologie. Tübingen/Basel 2004. S. 153.

<sup>6</sup> Möller. a.a.O. S. 160

im Rahmen einer Geburtstagsfeier bei Kaffee und Kuchen und ohne irgendeinen Anlass von Angefochtensein und besonderer Trostlosigkeit geschehen.

Hausbesuche sind also Bestandteil der Seelsorge, aber längst nicht identisch damit. Eine Engführung auf die Identifikation des „fleißig besuchenden Pfarrers“ als damit automatisch gutem Seelsorger erscheint mir verfehlt und nicht mehr zeitgemäß.

Aber ein Pastor, der nicht weiß, wie seine Gemeindeglieder leben und wohnen, „wie es bei ihnen riecht“, welche Bücher sie im Schrank stehen haben, ob überhaupt usw., wird schwerlich ein guter Seelsorger sein können. Und – da auch die Predigt Bestandteil der Seelsorge, nämlich auch „Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzelnen in einer je und je bestimmten Situation“, ist – wird er auch kaum Predigten halten können, die „seelsorglich“ zu nennen sind bzw. von seinen Predigthörern so wahrgenommen werden.

### ***1.3 Christliche Gemeinde als einladende Gemeinde oder als besuchende Gemeinde?***

Obwohl ich nicht hoffe, dass die SELK Zeiten und Verhältnissen entgegengeht, die denen gleich sind, in der sich die altkatholische Kirche heute befindet, möchte ich kurz einen vergleichenden Blick auf diese Kirche werfen. Die Altkatholiken zählen deutschlandweit nur ca. 15.000 Kirchglieder. Die altkath. Kirchengemeinde Sachsen-Ostthüringen umfasst beispielsweise ein riesiges Gebiet, das durch diese Bezeichnung geographisch beschrieben wird. Zwischen dem östlichsten und dem westlichsten Gottesdienstort liegen ca. 235 Kilometer.

Selbstverständlich wäre Seelsorge unter solchen Gegebenheiten ohne zahlreiche Hausbesuche gar nicht denkbar. Dennoch ist man sehr bemüht, die Gesamtgemeinde oder doch größere Teile davon übers Jahr verteilt immer wieder zu Gemeindetagen im Gemeindezentrum Dresden oder anderen der Gottesdienstorte zu versammeln.

Das gelingt nur, wenn viele mobile Gemeindeglieder Fahr-, Hol- und Bringdienste anbieten oder die Gemeinde einen Kleinbus besitzt und dazu auch Gemeindeglieder (und nicht etwa nur den Pfarrer), die bereit sind, damit Transportdienste durchzuführen.

These: Wenn – selbst unter extremen Diasporabedingungen – Gemeinde vorwiegend nur noch als besuchende Gemeinde existiert und nicht auch als einladende Gemeinde, wird sie auf die Dauer gar nicht mehr existieren.

So wichtig der persönliche Kontakt zum Pfarrer und dessen persönlicher Kontakt zu seinen Gemeindegliedern auch ist und es daher auch Hausbesuche sind: Wo der Haupt- oder einzige Bezugspunkt vieler einzelner Gemeindeglieder der Pfarrer ist, wäre die Atomisierung der Gemeinde die Folge. Dann *ist* der Pfarrer faktisch die Gemeinde.

Die Frage „einladende oder besuchende Gemeinde“ oder – in einem Schlagwort ausgedrückt, das seit den 70er-Jahren gerne als das Rezept für gelingenden Gemeindeaufbau angepriesen wurde, nämlich „weg von der Komm-Struktur, hin zur Geh-Struktur“ – beschreibt eine typische Scheinalternative.

Eine lebendige, sowohl für Gemeindeglieder als auch Außenstehende einladende Gemeinde ist für mich nur vorstellbar in einer Relation von Kommen und Gehen, bei der das Gehen, das Besuchen zum Ziel hat, die Menschen zum Kommen zu bewegen.

#### **1.4 Kommstruktur und Gehstruktur (eine Herkunftsanalyse)**

„Von der Kommstruktur zur Gehstruktur der Kirche“ — das ist die Kurzfassung eines Zitates von Johann Hinrich Wichern, das folgendermaßen lautet: „*Kommen die Leute nicht zur Kirche, so muss die Kirche zu den Leuten kommen.*“<sup>7</sup>

Das Zitat stammt aus der programmatischen Rede Wicherns, die er 1848 beim 1. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Wittenberg gehalten hat, bei dem der Deutsche Evangelische Kirchenbund aus etwa einem Dutzend Landeskirchen als Vorgängermodell der heutigen EKD<sup>8</sup> gegründet wurde.

Politisch stand der Kirchentag unter dem Eindruck der sog. deutschen 48er-Revolution. Gesellschaftlich erschien als größte Herausforderung für die Kirchen die sog. Verelendung der Massen, die Entstehung eines verarmten Proletariates infolge der industriellen Revolution, die dazu führte, dass die Arbeiter in Scharen vor allem der evangelischen Kirche den Rücken kehrten und sich atheistischen Weltanschauungsmodellen wie der Sozialdemokratie, dem Kommunismus bzw. Marxismus und dem areligiösen Humanismus zuwandten. Leere Kirchen auf der einen Seite und soziales Elend auf der anderen Seite bilden den Hintergrund für Wicherns Programmrede.

Zu Recht gilt Wichern als einer der Väter der Diakonie, die allerdings damals noch bewusst unter dem Titel „Innere Mission“ verhandelt wurde. Wichern geht es, wenn er als 25-Jähriger den Wechsel von der bisherigen Komm- zu einer Gehstruktur der Kirche fordert, nicht um Sozialarbeit unter kirchlichem Dach, sondern ganz deutlich auch um Zurückgewinnung der Arbeiterklasse durch *Mission, Evangelisation, Katechisation*.

Wichern sagte in seiner Wittenberger Rede u. a. auch: „*Wir müssen Straßenprediger haben, vornehmlich in den großen Städten. Die Straßenecken müssen Kanzeln werden, und das Evangelium wieder zum Volk dringen.*“<sup>9</sup>

<sup>7</sup> J. H. Wichern. Erklärung, Rede und Vortrag Wicherns auf dem Wittenberger Kirchentag (1848). in: ders. Sämtliche Werke I. hg.v. Peter Meinhold. Berlin/Hamburg 1962. S. 155-165.

<sup>8</sup> Evangelische Kirche in Deutschland: Auf der Basis der Leuenberger Konkordie bestehende unierte protestantische Kirche.

<sup>9</sup> J. H. Wichern. s.o.

Wicherns Rede ist durchtränkt von seiner Überzeugung, dass die deutsche Gesellschaft von einer „Afterphilosophie mit sittlichem Anhang“ – er nennt hier ausdrücklich Feuerbach und meint Marxismus, Kommunismus und Vorformen der Sozialdemokratie – verseucht sei und es nicht ausreiche, dass sich schon seit längerer Zeit in Gemeinden Armenfürsorgevereine oder nicht strukturell in die Kirche eingebundene Bibelgesellschaften oder Hilfsvereine für Gefangene, „gefallene Mädchen“, Waisen und Alkoholiker usw. bildeten.

Wichern eröffnet seine Rede mit dem Satz: „*Die Bedingung meiner Teilnahme an der Einladung war, daß als große Kirchenfrage mit vorangestellt werde die kirchliche Praxis, der Satz, daß die Kirche als Kirche in Beziehung auf die Praxis eine große Schuld zu tilgen und ein Neues zu beginnen habe.*“

Ihm geht es also darum, die in zahlreichen gemeindlichen Vereinen, Komitees und Gesellschaften bereits existierende Innere Mission als Kombination aus sozialer Hilfe und Neuevangelisation zu einem Arbeitszweig der Kirche als Institution zu machen und sie damit weder dem Staat noch erst recht nicht politisch-revolutionären Kräften zu überlassen.

In seiner Rede, die nur teilweise wörtlich überliefert ist, teilweise aus Mitschriften rekonstruiert, heißt es dann auch in zitierender Weise: „*Schon der Erfolg der revolutionären Bestrebungen zeige, wie alle die bisherige Arbeit noch nichts gewirkt habe für das Ganze. Hätte man schon früher auf alle diese Gedanken eingehen wollen, hätte die protestantische Kirche als Volkskirche sich ausgeboren nach ihrer ethischen Seite, so wäre gegen den gewaltsamen Umsturz eine unüberwindliche Macht aufgerichtet gewesen.*“<sup>10</sup>

Wichern erkennt die gemeindliche, vereinsmäßig organisierte Innere Mission wohl an, kann darin jedoch nur einen Tropfen auf dem heißen Stein sehen und fordert die Kirchentagsteilnehmer, insbesondere die *Kirchenführer*, auf, die Innere Mission zur Sache einer neu und stark zu etablierenden deutschen evangelischen Volkskirche zu machen.

Wichern kann es sich anders nicht vorstellen, wie die Kirche auf andere Weise der, so sieht er das, geistlichen, sittlich-moralischen und leiblichen Verelendung und Verwahrlosung der entkirchlichten Massen effektiv begegnen könne.

Die auf ihn zurückgeführte Gehstruktur der Kirche hat also mit seelsorglichen Hausbesuchen durch die Gemeindepastoren oder auf diesem Gebiet engagierte Gemeindeglieder so gut wie nichts zu tun. Aus Wicherns Programmatik erwächst daher auch nicht eine „Hausbesuchsbewegung“, sondern die Diakonie als Arbeitszweig, heute muss man sagen: auch als Wirtschaftszweig der Institution „Volkskirche“, und zwar zunächst vor allem in der Form der sog. Anstaltdiakonie.

---

<sup>10</sup> J. H. Wichern, a.a.O. S. 155-165.

Interessanterweise sieht dies ein Zeit- und auch politischer Gesinnungsgenosse Wicherns anders. Die Rede ist von Ludwig Feldner, 1805 in Liegnitz geboren, seit 1832 Pastor im niederschlesischen Schreiberhau (heute poln. Szklarska Poręba), wo er sich seit den 1830er-Jahren diakonisch-volksmissionarisch um die verarmten Weber des Riesengebirges kümmerte, sich dadurch mit Staat und Landeskirche anlegte und dafür 1838 amtsenthoben wurde. 1847 wird Feldner landeskirchlich-lutherischer Pfarrer in Elberfeld. 1858 verlässt er die unierte Landeskirche, schließt sich der altluth. Kirche an und wird zum Gründer der bis heute bestehenden St. Petri-Gemeinde Wuppertal-Elberfeld.

Feldner setzt in Elberfeld fort, was er in Schreiberhau begonnen hat, und gründet eine sog. Armenkommission, aus der sich das sog. „Elberfelder Armenpflegesystem“ entwickelte. Wolfgang E. Heinrichs schreibt in dem Feldner-Kapitel seines Buches „Freikirchen – eine moderne Kirchenform“: *„Feldner wendet sich mit der Ausbreitung seines Armenpflegesystems gegen die Anonymität des Individuums in der Masse. Die persönliche Beziehung zwischen Fürsorger und Bedürftigem soll wieder auf patriarchalischer Grundlage hergestellt werden. Dies geht für ihn nur so, daß sich der Fürsorger gleichzeitig als Seelsorger, also als Erzieher, der Moral vermittelt, versteht.“*<sup>11</sup>

Den Mitgliedern der Armenkommission waren bedürftige Haushalte zugewiesen, die regelmäßig visitiert wurden. Der Hausbesuch in den Familien der Armen durch persönlich zuständige Fürsorger gehört zu den wesentlichen Instrumentarien des Elberfelder Armenpflegesystems, das bis heute als Modell für die öffentliche kommunale Sozialbetreuung dient.

Die unterstützten armen Familien mussten zur Erlangung und Bewahrung der Hilfe bestimmte Bedingungen erfüllen. Darunter der Verzicht auf das Betteln und auf Alkohol, die Bereitschaft, jede Arbeit anzunehmen, die die Armenkommission zuweist, Ermöglichung regelmäßigen Schulbesuchs für die Kinder und regelmäßigen Kirchenbesuch.

Die Hausbesuche erfüllten also *auch* den Zweck von Kontrollbesuchen, um festzustellen, ob die Bedürftigen sich auch an die eingegangenen Selbstverpflichtungen hielten. Dass solche Hausbesuche von den Besuchten gelegentlich als „Heimsuchung“ empfunden und gefürchtet wurden und dass es ein klares von Heinrichs als „patriarchalisch“ gekennzeichnetes Gefälle zwischen Besucher und Besuchtem gab, liegt auf der Hand.

Es wurde bewusst der Einstieg in die Geschichte des Themas „Hausbesuche“ im 19. Jahrhundert angesetzt. Einmal, um deutlich zu machen, dass der Schöpfer oder doch jedenfalls „Pate“ des Begriffes der sog. Gehstruktur darunter etwas deutlich anderes verstand als unsere heutigen Gemeinde-Hausbe-

<sup>11</sup> Wolfgang E. Heinrichs. Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal. Wuppertal 1989. S. 240.

suche, und zum anderen, dass zeitlich parallel dazu, und zwar gerade auch im freikirchlich-lutherischen Kontext, insbesondere allerdings im städtischen und großstädtischen Bereich, Hausbesuche eine jedenfalls zeitweise die *althutherischen Gemeinden in ihrer Gründerzeit* prägende Rolle spielten.

Dass der Hausbesuch, vor allem der des Pfarrers, in der Gründerzeit selbstständiger lutherischer Kirchen, also im 19. Jahrhundert, auch noch ganz andere und vermutlich auch bis heute unsere Gemeinden prägende Wurzeln hat, wird in dem nun folgenden, chronologisch sortierten, kurzen geschichtlichen Abriss angesprochen.

## 2. Hausbesuche in der Geschichte der Kirche

### 2.1 Neutestamentliche und altkirchliche Spurensuche

Wolfgang Schulz beginnt in seinem Aufsatz über die Geburtstagsbesuche des Pfarrers<sup>12</sup> den Abschnitt „Ursprünge der Hausbesuche“ mit dem Versuch einer biblischen Grundlegung.

U. a. nennt er hier Mt 25, 36.39.43, wo Jesus von den geringsten seiner Brüder spricht und das Besuchen von Kranken und Gefangenen ausdrücklich hervorhebt. Außerdem auch Jak 1, 27, wo Trostbesuche bei Witwen und Waisen als „reiner, unbefleckter Gottesdienst“ bezeichnet werden.

Schulz belässt es bei nur ganz wenigen Stellen, hätte aber aus dem Jakobusbrief natürlich auch noch ganz zentral die Krankenbesuche durch die Ältesten mit Gebet, Sündenvergebung und Salbung<sup>13</sup> erwähnen können. Ebenso auch alle Szenen, in denen die Angehörigen Kranker oder bereits tatsächlich oder vermeintlich Verstorbener Jesus zu sich ins Haus rufen oder rufen lassen.

Abgesehen davon, dass die Kirche schon deshalb in die Häuser kam, weil die ersten Christen sich als *Hausgemeinden* in Privathäusern versammelten, lassen sich aber biblisch-neutestamentlich keine Indizien für einen organisierten Besuchsdienst nach heutigem Muster in den Gemeinden erkennen.

Das Besuchen von Kranken und Schwachen allerdings, die nicht mehr in der Lage sind, an den Versammlungen der Christen zu Gottesdienst, Lehre und Gebet teilzunehmen, sind wohl von Anfang an als „Werke der Barmherzigkeit“ selbstverständliche Aufgabe der Funktionsträger der Gemeinden.

In der frühen und alten Kirche setzt sich dies fort. Wiederum sind es die Schwachen, Kranken und die Sterbenden, die an erster Stelle besucht werden.

---

<sup>12</sup> Schulz, Wolfgang. Geburtstagsbesuche des Pfarrers – Seelsorgerliche Gelegenheit oder Verlegenheit, in: LuThK 12/1988.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch: Gert Kelter. „Ist jemand unter euch krank ...“. Die Wiederentdeckung der Krankensalbung als seelsorgliche Chance. in: LuthBeitr 24 (4/2019). 207-230. Sowie: Andreas Pflock. Zur Wiedergewinnung der Krankensalbung für Kirche und Seelsorgepraxis. Über einige Facetten des Plädoyers von Gert Kelter, in: LuthBeitr 25 (2/2020). S. 71-91.

Als sich Stadtgemeinden mit einer größeren Anzahl von Christen innerhalb eines fußläufig erreichbaren Wohngebietes bilden, wird es möglich, die im Gottesdienst gesammelten Gaben durch die Diakone in die Häuser der Armen zu bringen. Justin d. Märtyrer (gestorben 165 in Rom) überliefert bereits aus frühester Zeit, dass den Abwesenden, das waren insonderheit die Kranken, nach dem Gottesdienst auch die Eucharistie durch die Diakone in die Häuser gesandt wurde: „*Und (dann) geschieht für jeden die Verteilung und der Genuss von den (Gaben), über die Dank gesagt worden ist, und den Abwesenden wird (davon) durch die Diakone gesandt.*“<sup>14</sup>

Das Konzil von Nicäa reguliert die Besuche bei Kranken und Sterbenden im Rückgriff auf offenbar bereits bestehende kanonische Richtlinien und besagt: „*Was aber die Sterbenden betrifft, so soll das alte und kanonische Gesetz auch jetzt beachtet werden, dass man dem, der im Sterben liegt, die letzte und notwendigste Wegzehrung nicht vorenthalten darf; ... generell aber soll der Bischof auch bei jedem, der im Sterben liegt und danach verlangt, die Eucharistie zu empfangen, sie mit der gehörigen Prüfung darreichen.*“<sup>15</sup> Dass sich hier eine Ritualisierung bzw. Sakramentalisierung der Kranken- und Sterbendenbesuche abzeichnet, ist offenkundig.

Von Anfang an gehört aber auch die Gefangenenseelsorge zum Kapitel der Hausbesuche im weiteren Sinn und damit zur „Gehstruktur“ der Kirche.

Das Jesuswort Mt. 25,36 habe ich schon erwähnt. In Hebr 13,3 mahnt der Verfasser: „Denkt an die Gefangenen, als wärt ihr Mitgefängene.“ Dass es beim Denken oder bei Fürbitten nicht bleiben sollte, ist anzunehmen, zumal in der Antike und bis weit in die Neuzeit hinein eine ausreichende Versorgung der Gefangenen mit Nahrungsmitteln und anderem Lebensnotwendigem oft nur durch diakonische Gefängnisbesuche der Angehörigen oder eben kirchlicher Amtsträger möglich war.

Die Ausweitung der Gefangenenbesuche und Gefangenenbetreuung auf nichtchristliche bzw. nicht notwendigerweise um ihres Glaubens willen unschuldig Gefangene ist eine Entwicklung, die erst im 16. und 17. Jahrhundert beginnt, im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht und die Basis der heutigen Straffälligenseelsorge bildet. Hierbei spielten allerdings neben rein diakonischen Motiven auch ganz stark evangelistische Motive eine Rolle: Die schuldig verurteilten Gefangenen sollten zur Reue und Buße gebracht werden, um nach ihrer Entlassung ein geläutertes christliches Leben zu führen.

#### *Zusammengefasst:*

In der apostolischen Zeit der Kirche, in der frühen und alten Kirche beschränken sich Hausbesuche auf die Kranken, Schwachen, Sterbenden und (unschul-

<sup>14</sup> Justin, 1. Apol 67,5.

<sup>15</sup> Konzil von Nicäa (325), can. 13.

dig, um ihres Glaubens willen oder jedenfalls doch christlichen) Gefangenen. Sie haben teils diakonischen, teils sakramental-seelsorglichen Charakter und gehören zu den Aufgaben der Amts- und Funktionsträger der christlichen Gemeinden.

Von allen, die gesund und kräftig genug sind, an den Versammlungen der Gemeinde teilzunehmen, wird dies allerdings selbstverständlich auch erwartet.

## 2.2 Reformationszeit

Was über den Hausbesuchsdienst der parochialen Amtsträger in der frühen und alten Kirche gesagt wurde, gilt im Wesentlichen auch für die mittelalterliche Kirche der Reformationszeit.

Bürgergemeinde und Christengemeinde sind noch weitestgehend deckungsgleich und bilden gemeinsam die „Öffentlichkeit“. Die Gesamtverantwortung der Verkündigung in der Christengemeinde liegt in der Zuständigkeit des berufenen Pfarrers. Der öffentliche Ort der Verkündigung und der Pastoral, das forum publicum, ist die Pfarrkirche. Auch die Seelsorge, vornehmlich als Beichtseelsorge verstanden und praktiziert, findet dort statt.

Im Zuge der beginnenden Flügelkämpfe innerhalb der reformatorischen Bewegung treten in den evangelisch gewordenen Städten und Dörfern wiedertäuferisch-schwärmerisch gesinnte Personen auf, gelegentlich ehem. röm. Priester, häufiger aber Laien, die versuchen, Menschen um sich und ihre Sonderlehren zu sammeln. Methodisch erfolgt dies meist in der Form von „Hausbesuchen“. In Privathäusern oder während der Arbeitspausen auf den Feldern wurden – man würde heute vielleicht sagen: Kurz-Bibelstunden – gehalten, die zum Ziel hatten, Menschen für die wiedertäuferischen Lehren zu gewinnen. Dazu gehörten auch Vorstellungen über die Errichtung eines Reiches Gottes auf Erden mit frühkommunistischen politischen Strukturen, antiklerikale und antihierarchische Ideen.

Gegen solche Sektierer wendet sich Luther 1532 in einem Brief an Eberhard von der Tannen, Amtmann zu Wartburg, der unter dem Titel „Brief von den Schleichern und Winkelpredigern“ bekannt wurde.

Luther beruft sich bei seiner Absage an alles Schleicher- und Winkelpredigtum ausdrücklich auf 2 Tim 3, 1-7, wo es heißt:

*„Das sollst du aber wissen, dass in den letzten Tagen schlimme Zeiten kommen werden. Denn die Menschen werden viel von sich halten, geldgierig sein, prahlerisch, hochmütig, Lästerner, den Eltern ungehorsam, undankbar, gottlos, lieblos, unversöhnlich, schändlich, haltlos, zuchtlos, dem Guten feind, Verräter, unbedacht, aufgeblasen. Sie lieben die Ausschweifungen mehr als Gott; sie haben den Schein der Frömmigkeit, aber deren Kraft verleugnen sie; solche Menschen meide! Zu ihnen gehören auch die, **die sich in die Häuser einschleichen** und gewisse Frauen einfangen, die mit Sünden beladen sind und von*

*mancherlei Begierden getrieben werden, die immer auf neue Lehren aus sind und nie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können.*<sup>16</sup>

Luther schreibt dazu: *„Ich hab hören sagen, wie sich die Schleicher können finden zu den Arbeitern in der Ernte und auf dem Felde unter der Arbeit predigen, also auch zu den Köhlern und einzelnen Leuten in den Wäldern, und allenthalben ihren Samen säen und Gift ausblasen, wenden die Leute ab von ihren Pfarrkirchen. Wären sie von Gott und rechtschaffen, so würden sie zu allererst sich zum Pfarrer finden und mit demselbigen handeln, ihren Beruf anzeigen und erzählen, was sie glaubten, und ob sie derselbige wolle zulassen, öffentlich zu predigen. Würde sie der Pfarrherr alsdann nicht zulassen, so wären sie entschuldigt vor Gott, und möchten alsdann von ihren Füßen den Staub abschlagen. Denn der Pfarrherr hat ja den Predigtstuhl, Taufe, Sakrament inne und alle Seelsorge ist ihm befohlen. Aber nun wollen sie den Pfarrherr heimlich ausbeißten mit all seinem Befehl, und doch nicht anzeigen ihren heimlichen Befehl; das sind rechte Diebe und Mörder der Seelen, Lästerer und Feinde Christi und seiner Kirche.*“<sup>17</sup>

Luther betont dabei zwei Eckpunkte, die er für Indikatoren rechtmäßiger Evangeliumsverkündigung und Seelsorge hält: 1. die Öffentlichkeit und 2. die Zuständigkeit des berufenen Pfarrers.

Wer sich dem entzieht und privatim in den Häusern usw. ohne Zustimmung des Pfarrers und heimlich seine Lehren verbreitet, erweist sich, so Luther, als nicht vom Heiligen Geist, sondern vom Teufel geleitet: *„...die fremden Schleicher und Meuchler können solches nicht rühmen, und müssen bekennen, daß sie fremd herkommen und in ein fremd Amt greifen und fallen. Das kann ja nicht der heilige Geist sein, sondern muß der leidige Teufel sein. Das weltlich Amt muß auch drauf sehen, und, wie das geistlich Amt, auf den Beruf dringen; und auch den Wirth<sup>18</sup> fragen: Wer hat dich heißen diesen Schleicher herbergen, seine Winkelpredigt hören?*“<sup>19</sup>

Die Verfemung des sog. *Eingriffes in ein fremdes Amt* hat bis heute Gültigkeit und soll z. B. durch die Praxis, Dimissoriale auszustellen, sowohl innerkirchlich wie ökumenisch dem Frieden und der wechselseitigen Anerkennung von Amtshandlungen als legitim dienen.

Man kann durchaus folgern: Diese Urerfahrung mit Schleichern und Winkelpredigern, die in der häuslichen, privaten Umgebung von Gemeindeglied-

<sup>16</sup> WA 30.III, S. 518ff zit. nach: [http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:b:brief\\_von\\_den\\_schleichern](http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:b:brief_von_den_schleichern)

<sup>17</sup> A.a.O.

<sup>18</sup> „Wirth“ hier nicht nur im Sinne von Gastwirt, sondern Hauswirt.

<sup>19</sup> WA 30.III; s. o.

dern unter Umgehung der zuständigen Pfarrer und im Verborgenen spaltend wirken, bleibt nicht ohne Konsequenzen und führt zu einer kritisch-ablehnenden Haltung gegenüber allem häuslichen „Konventikelwesen“, wie man das später bezeichnete.

### 2.2.2 Luthertum

Mit der Konsolidierung der lutherischen Kirchentümer bzw. Landeskirchen entstehen verschiedene Kirchenordnungen. Dieser Begriff umfasst sowohl liturgische Formulare als auch rechtliche Regelungen zur Ausbildung bzw. Examinierung, Berufung und Visitation der Pfarrer sowie Richtlinien, die Rechte und Pflichten der Pfarrer regelten, wie dies unsere heutigen Pfarrerdienstordnungen tun.

In diesen reformatorischen luth. Kirchenordnungen finden sich auch Hinweise zur Gestalt des Besuchsdienstes.

In der von Johannes Bugenhagen verfassten Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 ist davon die Rede, dass der Priester die Kranken und „Missetäter“ zu besuchen habe, um bei ihnen die Beichte zu hören und das Sakrament zu reichen. Umgekehrt wird die Gemeinde ermahnt, „*bei Zeiten den Priester zum Kranken zu holen und nicht bet an den lesten adem damit zu warten.*“<sup>20</sup> In der Schleswig-Holsteinischen Kirchenordnung von 1542 wird vermerkt, dass der Priester ohne Aufforderung nicht zu gehen brauche, also Hausbesuche auch bei Kranken und Sterbenden von ihm nicht aufgrund eigener Initiative erwartet werden.<sup>21</sup> Nach Aufforderung jedoch solle er bei schwerer Krankheit täglich oder alle zwei Tage den Besuch wiederholen. Außerdem solle der Priester auch ein- bis zweimal wöchentlich in den Hospitälern die Leute besuchen, ihnen Gottes Wort verkünden, sie unterrichten und ermahnen. Auch der häufige Besuch der Gefangenen, der „Missetäter“, um sie zur Erkenntnis des Evangeliums kommen zu lassen, wird unter die Aufgaben des Priesters gerechnet.

In den Kursächsischen Generalartikeln von 1580 wird es Pfarrern zur Pflicht gemacht, die kranken, betrübten und bekümmerten Christen oft, insbesondere aber auf dem Sterbebett, zu besuchen. Und zwar aus freien Stücken, nicht erst nach Aufforderung, sondern „unberuffen“.<sup>22</sup>

Die Generalartikel geben auch Hinweise zur praktischen Durchführung solcher Hausbesuche: Der Priester möge die Kranken nicht mit „verdrisslichen, langen Wort beschweren, sondern sie kurz und rund mit etlichen we-

<sup>20</sup> E. Chr. *Achelis*. Lehrbuch der Praktischen Theologie. Zweiter Band. Leipzig, 2. Aufl. 1898. S. 189 bei: Schulz. a.a.O.

<sup>21</sup> Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542. hrg. v. W. Göbell. Neumünster 1986. S. 117.

<sup>22</sup> *Achelis*. a.a.O. S. 195.

nigen tröstlichen Sprüchen heiliger Schrift erinnern, lehren und trösten und ermahnen mit aller christlichen Sanftmut und Bescheidenheit.“<sup>23</sup>

Der kurze Blick in einige reformatorische Kirchenordnungen ist deshalb interessant, weil sich hierin bereits die beiden sehr unterschiedlichen Grundhaltungen zum pfarramtlichen Besuchsdienst abzeichnen, die bis heute festzustellen sind: Die eine besagt, dass Hausbesuche (bei Kranken) gemacht werden, wenn sie ausdrücklich gewünscht werden, aber eben nicht ungerufen. Die andere sieht im (Kranken- und Sterbenden-)Besuchsdienst eine selbstverständliche Aufgabe und Pflicht des Pfarrers, und zwar auch ohne dass hierzu durch die Kranken oder ihre Angehörigen ausdrücklich aufgefordert wird.

In der ältesten der betrachteten Kirchenordnungen, der Braunschweiger KO von 1528, wird es sogar den Gemeindegliedern ausdrücklich zur Pflicht gemacht, den Priester rechtzeitig an die Krankenbetten zu rufen und nicht erst zu warten, bis es ans Sterben geht. Das könnte auch damit zusammenhängen, dass der mittelalterliche, römisch-katholische Brauch, den Priester erst zur Sterbestunde mit den sog. Sterbesakramenten, verbunden mit einem vollkommenen Ablass, zu rufen, mit der Einführung der Reformation abrupt abbrach, jedoch nicht anderweitig ersetzt wurde und viele Schwerkranke und Sterbende ohne geistlichen Trost sich selbst überlassen blieben.

### 2.2.3 Reformiertentum/Calvinismus

Eine ganz andere Entwicklung nahm das Hausbesuchswesen im Reformiertentum bzw. später dem Calvinismus.

1541 bzw. 1561 in der revidierten Fassung entstand in Genf eine auf Johannes Calvins Theologie zurückgehende, von ihm maßgeblich beeinflusste, jedoch vom Rat der Stadt verfügte Kirchenordnung. Kennzeichnend dafür war die sog. Vierämterlehre, die ursprünglich nicht auf Calvin, sondern den Straßburger Reformator Martin Bucer zurückgeht. Diese Vierämterlehre ist nach Calvins Überzeugung die Grundstruktur einer wahrhaft biblischen Kirchenordnung. In den vier Ämtern der Pastoren oder Hirten (*pasteurs*), Lehrer (*docteurs*), Älteste (*anciens*) und Diakone (*diacres*) entfalten sich die unterschiedlichen, von der Gemeinde wahrzunehmenden Dienste der Kirche. Calvin zufolge bilden sie jedoch keine Hierarchie und sind funktional zu verstehen.

Während auch in den lutherischen Kirchenordnungen nur gelegentlich kirchenzuchtliche Anklänge zu hören sind, z. B. wenn es um die Besuche der „Missetäter“ mit dem Ziel geht, sie zum Evangelium, zur Buße, zu einem geordneten Christenleben zurückzuführen, steht der kirchenzuchtliche Aspekt in der Genfer und verwandten reformierten Kirchenordnungen eindeutig im Vordergrund.

<sup>23</sup> *Achelis*. a.a.O. S. 195.

Allen vier Ämtern kommt es zu, die Gemeindeglieder auch in ihren Häusern aufzusuchen und sich davon zu überzeugen, dass sie einen christlichen Lebenswandel im moralisch-ethischen wie lehrmäßigen Sinne führen.

Insbesondere den Ältesten obliegen die regelmäßigen Hausvisitationen. In der Genfer Kirchenordnung heißt es dazu: *„Das Amt des Ältesten ist es, Obacht zu geben auf den Lebenswandel eines jeden. Wen sie straucheln oder einen unordentlichen Wandel führen sehen, den sollen sie in Liebe mahnen. Wo es nötig ist, sollen sie Bericht erstatten an das Pfarrkollegium, das die brüderliche Zucht zu handhaben hat, und sie mit ihm zusammen ausüben.“*<sup>24</sup>

Neben kirchenzuchtlichen Hausbesuchen kennt die Genfer Kirchenordnung auch diakonisch-soziale Hausbesuche durch die Diakone: *„Diakone hat es in der alten Kirche immer zwei Arten gegeben: Die einen waren beauftragt, die Güter für die Armen – tägliche Almosen wie ruhenden Besitz, – Renten und Pensionen – in Empfang zu nehmen, zu verteilen und zu verwalten. Die anderen waren eingesetzt unmittelbar zur Kranken- und Armenpflege. Die Zweiteilung behalten wir auch für die Gegenwart bei; denn wir haben Verwalter und Pfleger. – Ihre Wahl soll vor sich gehen wie die der Ältesten.“*<sup>25</sup>

Die kirchenzuchtlich bestimmte Form der Hausbesuche findet auch im reformierten Heidelberger Katechismus von 1563 ihren Niederschlag. Dort befasst sich die Frage 85 mit der Kirchenzucht. Unüberhörbar dabei der Bezug auf die sog. Gemeindefregel Mt 18, 15-18:

*„Wie wird das Himmelreich durch die christliche Bußzucht zu- und ausgeschlossen?“*

*Nach dem Befehl Christi werden alle, die sich Christen nennen, aber unchristlich lehren oder leben, mehrmals seelsorgerlich vermahnt. Wenn sie von ihren Irrtümern und Lastern nicht ablassen, werden sie der Gemeinde oder den von ihr Beauftragten namhaft gemacht. Wenn sie auch deren Vermahnung nicht folgen, werden sie von diesen durch Versagung der heiligen Sakramente aus der christlichen Gemeinde und von Gott selber aus dem Reich Christi ausgeschlossen. Jedoch werden sie als Glieder Christi und der Kirche wieder angenommen, wenn sie wahre Besserung versprechen und zeigen.“*<sup>26</sup>

In den calvinistischen Gemeindeordnungen haben wir nun erstmals ein institutionalisiertes, theologisch-biblich begründetes Hausbesuchssystem, das als typisch für das reformierte Gemeindeleben bezeichnet werden kann.

Johannes von Beza, der Nachfolger Calvins in Genf, berichtet in seiner Vita Ioannes Calvini, *„es sei kaum zu glauben, wie fruchtbar sich diese Ein-*

<sup>24</sup> Genfer Kirchenordnung 1541. nach: [http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:c:calvin:calvin-aus\\_der\\_genfer\\_kirchenordnung\\_1541](http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:c:calvin:calvin-aus_der_genfer_kirchenordnung_1541).

<sup>25</sup> A.a.O.

<sup>26</sup> <http://www.heidelberger-katechismus.net/8261-0-227-50.html>

*richtung des Hausbesuchs für die Gemeinde und ihre Seelsorger erwiesen habe.*<sup>27</sup>

Was Beza und die Calvinisten als „fruchtbar“ bezeichneten, empfanden möglicherweise weitaus mehr vom Hausbesuchswesen oder -unwesen Betroffene als eher „furchtbar“.

Voltaire urteilte: „*Calvin forderte Toleranz, auf die er in Frankreich angewiesen war, in Genf aber wappnete er sich selbst mit Intoleranz.*“<sup>28</sup> Der Publizist Hans Conrad Zander nannte Calvin einen „protestantischen Ayatollah“, der Genf zum Gottesstaat machte, und der Historiker Volker Reinhardt sprach gar von einer „Tyrannei der Tugend“<sup>29</sup>.

In einer Rezension des gleichnamigen Buches von Reinhardt (erschieden im Calvin-Jahr 2009) urteilt der Theologe Thomas Kaufmann: „*Dass sich der Calvinismus von den anderen Konfessionen weniger in Bezug auf die sittlichen Ziele als in Hinblick auf die Effizienz seiner Methoden, diese zu erreichen, unterschied, dürfte (...) unstrittig sein.*“<sup>30</sup>

Das Streben nach Methodeneffizienz steht in einer Korrelation mit dem rationalistisch-systematistischen Ansatz reformierter, insbesondere calvinistischer Theologie, wie sie sich auch in Calvins Institutio abzeichnet, und war und ist dem Luthertum wesensfremd.

Das gilt auch für unser Hausbesuchsthema: Wann immer organisierte Gemeindebesuchsdienst-Programme *als Methode des Gemeindeaufbaus* bzw. der Re-Evangelisation ins Gespräch gebracht werden, lassen sich die reformiert geprägten Hintergründe leicht erkennen. So z. B. auch das in der SELK in den 80er-Jahren propagierte amerikanische Programm „Evangelism Explosion“ von Dr. James Kennedy<sup>31</sup>, der zur „Church Growth“-Bewegung zählt. Hierbei geht es um „missionarische Gesprächsführung“ und um ein „Besuchsdienstprogramm“.<sup>32</sup>

#### 2.2.4 Pietismus

Im Pietismus, und zwar auch im lutherisch geprägten Pietismus um Spener und Francke, erhält der Hausbesuch eine zentrale Bedeutung. Hausbesuche wurden durch pietistische, wenngleich landeskirchliche, Pfarrer sowie Laien, z. B. Älteste, durchgeführt. Nun allerdings nicht als Hausbesuche bei einzelnen Personen oder Familien, sondern durch den Pfarrer oder auch Laien nach

<sup>27</sup> Nach: Chr. Möller. Einführung in die Praktische Theologie. Tübingen/Basel 2004. S. 156.

<sup>28</sup> Simon Benne. Calvinismus: Die Tyrannei der Tugend. Hannoversche Allgemeine Zeitung. 3.4.2009

<https://www.haz.de/Nachrichten/Kultur/Uebersicht/Calvinismus-Die-Tyrannei-der-Tugend>

<sup>29</sup> Volker Reinhardt. Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf. München 2009.

<sup>30</sup> <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-12763> Thomas Kaufmann

<sup>31</sup> Presbyterianer.

<sup>32</sup> Vgl. James Kennedy. Handbuch für Gemeindegrowth. Bad Liebenzell. 2. Aufl. 1981.

dem Vormittagsgottesdienst in den Häusern pietistisch geprägter Familien, in denen sich dann andere, ebenso geprägte Gemeindeglieder zu frommen Erbauungsstunden, den sog. *collegia pietatis*, die dem Pietismus ihren Namen gaben, versammelten. Man könnte von „Bibelstunden“ sprechen, die das Ziel hatten, denen, die „geistlich mehr wollten“ als „nur“ den Gottesdienst der Gemeinde, biblische Seelsorge, vertiefte Bibelkenntnis und Glaubenserkenntnis zu vermitteln. Gefragt war nun der entweder ordinierte oder auch nichtordinierte Seelenführer, der in diesen Kleingruppen eine wichtige Rolle spielte. Christian Möller schreibt dazu: *„Gefordert ist: Ein Seelenhirt muss die Seelen, die er in seine Kur bekommt, oft und fleißig prüfen und fragen, was sie für Wirkungen des Geistes Gottes in sich wahrnehmen, wie es mit ihrem Gebet stehe, ob es eifrig oder träge, gesetzlich oder evangelisch, nach ihrer Meinung erhört oder nicht erhörlich sei.“*<sup>33</sup>

Dass der Pfarrer sich in die Privathäuser von Gemeindegliedern begibt und dort und eben nicht *im öffentlichen Raum der Gemeinde* kleine Gruppen um sich versammelt, machte den Pietismus verdächtig. Die „Amtskirche“ sprach sich gegen solches „Konventikelwesen“ aus, da befürchtet wurde, in solchen Konventikeln gedeihe schwärmerische Heterodoxie, Sekten- und Separatistenwesen.<sup>34</sup>

So pauschal stimmte das nicht, wenngleich z. B. und vor allem der württembergische Pietismus, gleichwohl lutherisch geprägt, ein Nährboden für eine Unzahl von Sekten wurde, die sich dort um „Seher, Grübler und Enthusiasten“ sammelten.

Christian Möller bescheinigt den pietistischen Hausgemeindekreisen eine Art Äquidistanz sowohl zum orthodoxen Luthertum als auch zur reformierten Kirchengemeinschaft, wenn er schreibt: *„Die obligatorische lutherische Einzelbeichte wurde ebenso wie die reformierte Kirchengemeinschaft als äußerlicher Zwang kritisch angesehen. Es kam auf innerliche Wirkung durch Einzel- und Gruppengespräche an.“*<sup>35</sup>

Im und durch den Pietismus, das ist wichtig festzuhalten, beginnt die Verschiebung der Seelsorge vom *forum publicum* ins *forum internum*, von der Pfarrkirche in die Häuser.

Spätere altlutherische Theologen, nicht zuletzt auch J. G. Scheibel<sup>36</sup>, fanden unter dem Einfluss pietistisch geprägter Professoren (z. B. Knapp und Tholuck in Halle) zu einem sog. „positiven Glauben“, auch wenn sie sich später vom Pietismus theologisch entfernten oder bewusst distanzierten.

<sup>33</sup> Möller. Einführung. a.a.O. S. 157.

<sup>34</sup> Dem Vorwurf des Konventikelwesens sahen sich später auch die bekennnistreuen Lutheraner, insbesondere in Sachsen, Hannover und Preußen, ausgesetzt.

<sup>35</sup> Möller. Einführung. a.a.O. S. 157.

<sup>36</sup> Einer der Väter der altlutherischen Bewegung.

### 2.2.5 Im Spiegel der luth. Pastoraltheologien des 19. Jahrhunderts

Im Spiegel der orthodox-lutherischen Pastoraltheologien des 19. Jahrhunderts ergibt sich folgendes, nicht ganz einheitliche Bild:

Während Hausbesuche bei Pastoraltheologen wie Claus Harms oder Wilhelm Löhe, also orthodoxen Lutheranern, die in Deutschland und im Verband der bestehenden Landeskirchen lebten und wirkten, eher skeptisch und kritisch beurteilt werden, gehören sie z. B. für C. F. W. Walther im nordamerikanischen und quasi-freikirchlichen Kontext sehr selbstverständlich zu den Amtspflichten des Pfarrers.

Claus Harms beispielsweise thematisiert die Hausbesuche des Pastors, nachdem er zunächst ein paar Zeilen zu Pastoren geschrieben hat, die „stets mit dem besten Buch im Winkel“ sitzen, also vergeistigte Gottesgelehrte, die sich in ihrem Elfenbeinturm verschanzen. Denen bescheinigt er: „... *der wäre ein pflichtvergeßner Pastor, denn von da aus kann er ,nicht die Gemeinde Gottes versorgen‘*“.<sup>37</sup>

Ein Pastor müsse sich „sehen und hören lassen, er muß ebenso sehen und hören“, schreibt Harms, fährt aber fort: „*Ich meine nicht, daß er vom Morgen bis zum Abend herumlaufe, wovon man Exempel hat, oder auch nur von jedem Tage zwei Stunden zu Besuchen und Hausbesuchen anwende, wie ich von jemand weiß, daß er es regelmäßig tut. Es kommt sicher nichts dabei heraus, Geträtsch, Geklätsch, das ist's, und man belästigt die Leute, auf dem Lande zumal, außer die, welche vielleicht ebenso solche Müßiggänger sind, als welche wir den fleißigen Leuten nur gar zu leicht vorkommen, als Jäger und Träger von Neuigkeiten.*“<sup>38</sup>

Auch ausgedehnten Besuchen von Gemeindegliedern im Pastorat kann Harms nicht viel Gutes abgewinnen: „*Ganz dieselbe Bewandnis hat es, wenn wir uns besuchen lassen, bei uns vor- und einsprechen lassen von allen, die mögen und wollen, wie man das in einigen Pastoren siehet. Wer etwas zu bestellen hat, der läßt sich nieder, und auch mancher, welcher nichts, nachbart bei dem Prediger und spricht von allerlei, bis es Zeit zu Tisch oder Zeit zu Bett ist. Nein, Lieben, nein, darauf können Sie sich durchaus nicht einlassen, und ich wünsche Ihnen viel gute Manier, um ohne zu beleidigen, sich sicher zu stellen vor solchen Belästigern, Zeiträubern.*“<sup>39</sup>

Harms jedenfalls hält die unaufgeforderten Hausbesuche für „mehrentils unnütz“.

Ein Zugeständnis macht er jedoch: „*Die einzige gute Seite, die sich findet an diesem Vor- und Einsprechen, ist diese, daß wir bekannt werden und auch*

<sup>37</sup> Claus Harms. Ausgewählte Schriften und Predigten. Hrg. v. Peter Meinhold. Bd. II. Flensburg 1955. S. 271/272.

<sup>38</sup> Claus Harms, a.a.O. S. 272.

<sup>39</sup> Claus Harms, a.a.O. S. 272.

*bekannt bleiben und uns nicht von dem Fremdsein behindert sehen, wenn es einmal von Amts wegen etwas mit den Leuten zu sprechen gibt.*<sup>40</sup>

Wilhelm Löhe warnt in seinem Buch „Der evangelische Geistliche“ in Bezug auf Hausbesuche: „Meide jeden Methodismus!“<sup>41</sup>

Besuche bei Kranken, Schwachen und Sterbenden, dort auch seelsorglicher Zuspruch, Krankensalbung, Beichte und Kommunion, sind für Löhe eine selbstverständliche Pflicht. Sonstigen Hausbesuchen begegnet Löhe mit größter Zurückhaltung.

Hans Kressel kommentiert Löhes Position so: *„Es ist ein säkularer Irrtum, wenn wir meinen, durch Hausbesuche allein sei schon etwas gewonnen; als genüge es, daß ein kluger und eifriger Pfarrer, ein Mann von jovialer Herzlichkeit, durch gern gesehene Hausbesuche ‚seine Schäflein streichelt‘ (E. Schick). ‚Da stelzen sie von Haus zu Haus, klopfen an jede Tür und überbieten sich in Hausbesuchen‘, ironisiert H. M. Stückelberger.*<sup>42</sup>

Gleichwohl betont der Löhe-Biograph Kressel (1955) aber auch, die Hausbesuche, vor allem in den Städten, „unter den veränderten Umständen“ nicht zu unterlassen.

Auch Wolfgang Schulz sieht sich veranlasst, seinen Abschnitt zu den Pastoraltheologen des 19. Jhdts., die mehrheitlich Hausbesuchen gegenüber skeptisch waren, mit folgenden kommentierenden Zeilen zu beschließen:

*„In einer völlig veränderten kirchlichen Umwelt und Situation kann Kirche nicht darauf warten, daß die Glieder ohne weiteres z. B. in die Sprechstunde kommen. Wenn die Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Pfarrer und Gemeindeglied nicht noch größer werden soll, sind Schritte aus dem Pfarramt in die Wohnung der Gemeindeglieder notwendig. Der Pfarrer muß wissen, was in seiner Gemeinde geschieht, was sie bedrückt und beschwert, um predigen, seelsorglich beistehen und für sie beten zu können.“*

Schulz schließt, indem er Wolfgang Trillhaas zitiert: *„Dafür sind Hausbesuche eine große Chance, weil sie Aufschluß darüber geben, wo und wie die Leute wohnen. Wie aufschlußreich sind die Bilder, der Wandschmuck in den Zimmern! Wie oft überrascht uns unerwartete Armut, unerwartete Ordnung und Sauberkeit“*<sup>43</sup>

Unterscheidbar anders bewertet C. F. Walther die Hausbesuche in seiner „Americanisch-Lutherischen Pastoraltheologie“ (erschienen 1872; 1906 in 5. Auflage).

<sup>40</sup> Claus Harms, a.a.O. S. 272.

<sup>41</sup> Wilhelm Löhe. Der evangelische Geistliche, in: Hans Kressel. Wilhelm Löhe als Katechet und Seelsorger. Neuendettelsau 1955. S. 131. Fußnote 163.

<sup>42</sup> Wilhelm Löhe. Der evangelische Geistliche, in: Hans Kressel. Wilhelm Löhe als Katechet und Seelsorger. Neuendettelsau 1955. S. 131.

<sup>43</sup> Wolfgang Schulz. a.a.O. S. 22.

Er legt einem neuen Prediger nach dessen Amtsantritt auf, „daß er sämtliche in seine Parochie gehörige Familien und einzelne Personen besuche, um mit ihnen persönlich bekannt zu werden.“ Er ergänzt: „*Unter allen hat er zuerst die Kranken zu besuchen, sowie diejenigen, welche Alters oder Schwachheit halber den öffentlichen Gottesdienst nicht besuchen können.*“<sup>44</sup>

Deutlich wird: Auch Walther geht davon aus, dass Verkündigung und Seelsorge in den öffentlichen Raum gehört, sofern nicht Krankheit, Alter oder Schwachheit die Gemeindeglieder daran hindern, beides dort zu empfangen.

Zugleich betont er jedoch: „*Ein Pastor darf nicht wännen, daß er allein durch die öffentliche Predigt seinem Amte ein Genüge thut. Auch Privatseelsorge und dadurch nothwendig werdende Hausbesuche sind eine Pflicht, welcher er sich nicht entziehen darf, will er als ein treuer Hausvater erfunden werden.*“<sup>45</sup>

Andererseits sieht aber auch Walther die Gefahren der Hausbesuche:

- Sie können Brutstätten von Zuträgerei und übler Nachrede sowohl über Gemeindeglieder als auch über Amtsvorgänger sein;
- Der Pastor begibt sich in die Gefahr, in den Ruf zu geraten, allein diejenigen (die er vornehmlich besucht) als solche anzusehen, die die rechten Christen und seine eigentliche Gemeinde sind; (Konventikelwesen)
- Insbesondere bei Hausbesuchen bei „Frauen und Töchtern“ sieht Walther jeden Prediger, „namentlich aber junge und unverheirathete Prediger“, in Gefahren schweben und rät ihnen, sie „haben sich bei ihren Hausbesuchen vor allzugroßer Vertraulichkeit ... sorgfältig zu hüten.“<sup>46</sup> Sowohl vor den Frauen als auch vor sich selbst müssten sie sich hier fürchten.
- Schließlich solle sich der Prediger hüten, den Anschein zu erwecken, vor allem dort Hausbesuche zu machen, „wo er einen Genuß finde“.

Bei Walther wird erkennbar: Die „völlig veränderte kirchliche Umwelt und Situation“, von der W. Schulz im Blick auf sein 20. Jhd. schrieb, führt auch bei Walther, für den und dessen junge Auswandererkirche dies auch im 19. Jhd. – wenngleich auf andere Weise – zutraf, dazu, Hausbesuche anders, positiver zu bewerten als viele seiner Zeit- und Glaubensgenossen in Deutschland.

### 2.2.6 Gründerzeit der selbstständigen lutherischen Kirchen

Hausbesuche, wohlgemerkt: des *Pfarrers*, hatten und haben in der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) wie auch in ihren Vorgängerkirchen einen sehr hohen Stellenwert.

<sup>44</sup> C. F. W. Walther: Americanisch-Lutherische Pastoraltheologie. St. Louis. 1906. 5. Aufl. S.73.

<sup>45</sup> Walther. a.a.O. S. 273.

<sup>46</sup> Walther. a.a.O. S. 277.

Das äußert sich in einer bei sehr vielen, vielleicht den meisten Gemeindegliedern vorhandenen entsprechenden Erwartungshaltung, die man auch als Erwartungsdruck beschreiben könnte, in der pastoralen Praxis der meisten Pfarrer, in der Hausbesuche als Instrument der Seelsorge einen breiten (auch zeitlichen) Raum einnehmen, in den immer wieder aufkommenden Debatten über Sinn oder Unsinn, Form, Anlässe und Häufigkeit von Hausbesuchen, sowie in der Funktion der (auch jährlich statistisch erfassten und von den Pfarrern daher zu dokumentierenden) Anzahl der erledigten Besuche als Gradmesser für Faulheit oder Fleiß eines Pastors.

Die selbstständigen lutherischen Kirchen entstanden im 19. Jhd. nicht in einem historischen, gesellschaftlichen, frömmigkeitsgeschichtlichen, theologischen und kirchlichen Vakuum, sondern wurden auch von dem geprägt, was vor ihnen und was um sie herum war.

Dennoch lässt sich der hohe Stellenwert, den die Hausbesuche des Pfarrers bis heute haben, nicht allein aus den allgemeinen, sondern ganz massiv auch aus den speziellen Zeitumständen erklären.

Ich setze hier die historischen und theologischen Grunddaten des Kampfes der bekennenden Lutheraner, insbesondere in Preußen, gegen die Union und den preußischen Staat und die weiteren Umstände der Verfolgung der sog. Altlutheraner durch unierte Kirche und preuß. Staat als zumindest in groben Zügen bekannt voraus.

Für unsere Frage erscheint mir die sog. Verfolgungszeit, also die Jahre zwischen 1830 und 1845, von besonderer Bedeutung. In wenigen Fällen schlossen sich komplette ehemals landeskirchlich-lutherische Kirchengemeinden der altluth. Bewegung an. Meist waren es nur Gemeindeteile. Manchmal mit ihrem bisherigen Pfarrer, durchaus aber auch ohne oder gegen ihn.

In den allermeisten Fällen verloren die altluth. Gemeinden ihre bisherigen kirchlichen Immobilien, also vor allem ihre Gotteshäuser, an die Union.

Kirchneubauten waren ihnen während der Verfolgungszeit untersagt.

Bereits 1835, also mitten in der Verfolgungszeit, kamen die Altlutheraner in Breslau zu ihrer ersten Generalsynode zusammen, sofern sie nicht im Gefängnis saßen und an der Teilnahme dadurch gehindert waren.

Gottfried Nagel beschreibt in seinem Büchlein „Unsere Heimatkirche“ den Beschluss der 1. Generalsynode zur Errichtung sog. Notgottesdienste so: *„Alles Äußere, wie Kirchengebäude, Haus und Hof, Geld und Gut, ja selbst die persönliche Freiheit, war man entschlossen der Gewalt preiszugeben, wenn es sein mußte. Aber lutherische Sakramentsverwaltung, Predigt, Trauung und Konfirmation wollte man um jeden Preis festhalten; denn eine Kirche, die das fahren läßt, gibt sich selbst auf. Indem man für die lutherische Kirche kämpfte, mußte man nun kämpfen um lutherische Notgottesdienste, Notgottesdienste im doppelten Sinne: Die Not der Versorgung trieb dazu, im*

*Verborgenen Gottesdienste zu halten, und die Not harter Strafen folgte ihnen auf dem Fuße, wenn sie entdeckt wurden.*<sup>47</sup>

Notgottesdienste – das hieß: heimliche Gottesdienste in Wäldern, in Häusern, in Kellern, in Scheunen.

Die wenigen nicht inhaftierten Pastoren hatten Diasporaparochien großen Ausmaßes zu versorgen. Eine lutherische Familie in einem Dorf, 25 Kilometer weiter vielleicht zwei weitere, eine größere Anzahl in einer Kreisstadt.

Die Pastoren fuhren also *von Haus zu Haus*, hielten Bibelstunden, Unterricht, Gottesdienst, taufte, trauten, konfirmierten, übten Seelsorge an Kranken und Sterbenden.

Was für die lutherischen Pastoren im landeskirchlichen Rahmen noch der Sonderfall war: Hausbesuche aus Anlass von Krankheit, Schwäche, Alter oder Todesnot, das wurde nun in der Verfolgungszeit zum Normal- und Regelfall und umfasste sämtliche gemeindlichen Vollzüge.

Als nach 1845 die altlutherische Kirche unter König Friedrich Wilhelm IV. zugelassen und als „Ev.-Luth. Kirche in Preußen“ faktisch als einzige legitime Nachfolgerin der in der Union untergegangenen ehem. ev.-luth. Landeskirche Preußens anerkannt wurde, als dann zahlreiche Kirchneubauten entstanden und luth. Gottesdienste usw. nicht mehr mit Strafen bedroht waren, änderten sich zwar die gesetzlichen Grundlagen, nicht aber die äußeren Umstände. Die altluth. Parochien blieben weitläufige Diasporapfarrbezirke und regelmäßige Hausbesuche der Pfarrer bei ihren weit zerstreut lebenden Gemeindegliedern unabdingbar.

Die „Häuser“ samt ihren „Hausvätern“ bzw. auch sehr früh schon „Hausmüttern“ (im Falle der Verwitwung), also die Haushalte und Haushaltsvorstände, waren zu festen Kategorien im altluth. Gemeindeleben geworden.

Wo Hausbesuche der Pfarrer samt Gottesdienst, Unterricht und Bibelstunde aufgrund der großen Entfernungen und zahlreichen Filialen nur in großen Abständen möglich waren, übernahmen die Hausväter, später auch Kirchenvorsteher, geistliche Funktionen und hielten Lesegottesdienste, Unterricht und Bibelstunden.

Mit dem Effekt, dass der Hausbesuch des Pfarrers dadurch einen noch höheren Stellenwert bekam.

Dieser hohe Stellenwert, den die Hausbesuche des Pfarrers in den selbstständigen lutherischen Kirchen und bis heute in der SELK haben, ist erklärbar und wird verständlich sowohl durch die Diasporaexistenz als auch ganz maßgeblich durch Praxis und Erfahrungen in der Gründerzeit, die gewissermaßen ins kollektive kirchliche Gedächtnis aufgenommen wurden.

<sup>47</sup> Gottfried *Nagel*. Unsere Heimatkirche. Ein Gruß zum Reformationsjubiläum für Lutheraner in Preußen. Elberfeld 1917. S. 67.

### 3. Die Praxis

#### 3.1 Anfragen: „Er besucht seine Gemeindeglieder fleißig“

Ein Pastor, der in dem Ruf steht, seine Gemeindeglieder „fleißig zu besuchen“, gilt in der SELK auch insgesamt als „fleißig“ und „treu“ und als „guter Hirte“ seiner Gemeinde. Das ist nicht pauschal von der Hand zu weisen. Ich warne aber davor, hier einem Statistikwahn oder einem Zahlenfetischismus zu erliegen. Nicht zuletzt, weil „Besuch nicht gleich Besuch“ ist.

Man kann mit dem Ehrgeiz, möglichst viele Besuche zu erledigen, möglichst alle denkbaren Besuchsanlässe dabei abzudecken, ganz leicht im Burn-out oder auch im Bore-out<sup>48</sup> enden, in einen Teufelskreis des vermeintlichen Fleißes geraten und dabei letztlich doch sehr faul sein und sich leer und nutzlos fühlen.

Das A und O beim Besuchsdienst scheint mir zu sein, dass ich mir Rechenschaft über folgenden Fragen ablege:

1. Wen will ich besuchen?
2. Aus welchem Anlass?
3. Mit welchem Ziel?

Aus den Antworten ergeben sich unterschiedliche Kategorien. Eine solche systematische Selbstvergewisserung ist nicht monokausal, hilft aber zu differenzieren und schützt vor planlosem Aktionismus.

#### 3.2 Identifizieren der Kategorien

Vermutlich verständigen wir uns sehr schnell über die Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit von Hausbesuchen bzw. Hausgottesdiensten bei Kranken, Schwachen, Alten und Sterbenden, die nicht mehr am Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen können.

Möglicherweise gilt dies auch für umfassende Erstbesuche eines sein Amt neu antretenden Pfarrers im ersten oder – je nach Gemeindegröße – auch noch zweiten Jahr seiner Dienstzeit. Und räumen wir noch großzügig ein, dass solche Besuche auch mit umgekehrter Zielrichtung bei neu zur Gemeinde kommenden Gemeindegliedern zum Pflichtkanon zählen.

Außer Frage stehen höchstwahrscheinlich auch Kasualbesuche bei Brautpaaren, Taufeltern, Trauernden und Konfirmandeneltern.

Als Motive bzw. Anlässe für Hausbesuche können wir dann festhalten: Individualeseelsorge an Kranken und Sterbenden, Besuche, die dem Kennenlernen dienen und Vertrauen fördern sollen, Besuche, die der Vorbesprechung, Begleitung oder Nachbereitung von Kasualhandlungen dienen – diese Katego-

<sup>48</sup> „Ausgelangweilt-Sein“. Zustand ausgesprochener Unterforderung im Arbeitsleben.

rien bilden sozusagen das „Standbein“ des pfarramtlichen Besuchsdienstes. In den meisten Fällen läßt sich *hiervon* auch nichts an Besuchsreise oder Kirchenvorsteher delegieren.

Daneben sind aber auch die „Spielbeine“ zu nennen. Und hier gilt es sehr sorgfältig zu erwägen, bei wem, aus welchem Anlass und mit welchem Ziel ich mein „Spielbein“ betätigen *will* und überhaupt *kann*.

Dazu zählen Geburtstags- und Jubiläumsbesuche, spontane unangemeldete Besuche, „weil ich gerade mal in Ihrer Nähe war“, und Besuche bei Randsiedlern, Abendmahls- und Zahlrestanten der Gemeinde.

Welche dieser Besuche muss ich selbst machen, welche kann ich delegieren? Kann ich mir die Frage selbst beantworten, weshalb ich solche Besuche mache, oder beuge ich mich unreflektiert der Macht der tatsächlichen oder vermeintlichen Erwartungen oder auch der faszinierenden „Macht der Zahlen“, nicht zuletzt im Gegenüber bzw. Konkurrenz zu meinen Amtsbrüdern?

### 3.3 Die Macht der Zahlen

Auf eine durchschnittliche Gemeinde<sup>49</sup> von 200, 250 Gemeindegliedern hochgerechnet, können bei bloßer „Bewegung des Standbeins“ dabei pro Woche durchaus durchschnittlich 5 Besuche fällig werden. Grob geschätzt und bei nicht außergewöhnlich hohem Krankenstand wäre das eine jährliche Besuchszahl, die bei ca. 200 liegt.

Setzt man für jeden Besuch im Durchschnitt nur eine Stunde an, müsste, An- und Abfahrt eingerechnet, mindestens ein voller Arbeitstag pro Woche den Hausbesuchen gewidmet werden.

Damit wären dann aber die sog. unaufgeforderten regelmäßigen Hausbesuche, die Besuche zu Geburtstagen und Jubiläen und Hausbesuche aus besonderen seelsorglichen Anlässen noch nicht abgedeckt.

Ganz abgesehen davon, dass zunehmend mehr Pfarrer einfach keine Angaben mehr zur Besuchsstatistik machen und aus meiner Sicht recht viele Pastoren großzügig geschätzte Zahlen angeben, ohne selbst irgendwelche zuverlässige Besuchsstatistiken zu führen: Welche Faktoren sind eigentlich ausschlaggebend oder mitentscheidend für solche Ziffern? Beispiele:

- Größe/Radius des Pfarrbezirks
- Anzahl der Gemeinden/Entfernung untereinander/zu Kirche u. Gemeindezentrum
- Anzahl der Mitarbeiter (Schaukasten, Gemeindebrief, Verwaltung, ökum. Kontakte, „Haus und Hof“ etc.)
- Zusatzaufgaben d. Pfarrers außerhalb d. Gemeinde

<sup>49</sup> Der Selbständigen Ev.-Lutherischen Kirche.

- Altersdurchschnitt der Gemeinde
- Definition von „Besuch“ (Telefonat?, 10 Min. an der Haustür / am Krankenbett im Krankenhaus, E-Mail-Seelsorge, Besuche *beim* Pfarrer, gemeinsame Autofahrt)
- durchschnittliche Länge eines Besuches usw.

Mit anderen Worten: Diese Statistik hat so gut wie gar keine belastbare Aussagekraft!

Man sollte sich also davor hüten, sich insbesondere durch hohe Besuchszahlen von Amtsbrüdern, erst recht, wenn sie diese bei Konventen stolz vor sich hertragen, einschüchtern zu lassen.

Zu unterscheiden sind auch Quantität und Qualität von Besuchen. Ein intensives seelsorgliches Gespräch ist statistisch ebenso nur ein Besuch wie eine halbstündige Stippvisite zu einem 70. Geburtstag, bei dem der Pastor mit allen möglichen zufälligen Gratulanten Smalltalk betreibt, aber keine Möglichkeit zum persönlichen Gespräch mit dem Besuchten findet (der oder die mehr in der Küche oder am Telefon als bei den Gästen ist).

Wenn einige Amtsbrüder also auch ein langes seelsorgliches Telefongespräch statistisch als „Besuch“ zählen, gibt es dafür gute Gründe und Argumente, obwohl sie dazu ihren Arbeitsplatz im Pfarramt nicht verlassen haben.

Und auch das gibt es: Pastoren, die auch im Blick auf ihre Gesamtarbeitszeit im Besuchsdienst ihr Hauptbeschäftigungsfeld gefunden zu haben meinen und darüber ihre sonstigen Aufgaben vernachlässigen. Wer viel besucht, ist wenig am Schreibtisch. Solche geschäftige Aushäusigkeit kann also durchaus eine Flucht vor der Kernarbeit sein: Sorgfältige Vorbereitung der Gottesdienste, Predigten, Bibelstunden, Unterrichte, ordentliche Erledigung der Pfarramtsverwaltung, professionelle Öffentlichkeits- und Ökumenearbeit usw.

## **4. Organisation der Besuchspraxis**

### **4.1 Wen, warum, wozu?**

In den ersten Jahren meiner Amtszeit habe ich dazu eine Liste geführt, in der folgende Kategorien vermerkt waren:

1. Krankenbesuche
2. Hauskommunionen bei Alten und Schwachen
3. Kasualbesuche
4. Besuche aus konkretem seelsorgl. Anlass nach Aufforderung
5. Kennenlernbesuche
6. Besuche mit evangelistischer Zielsetzung (Randsiedler, Restanten)
7. Geburtstags- und Jubiläumsbesuche

Und zwar in dieser Reihen- und Rangfolge. Mit dem Ergebnis, dass Geburtstags- und Jubiläumsbesuche nur dann erfolgten, wenn die Zeit dafür vor-

handen war, und unangemeldete, unangeforderte spontane Besuche, „weil ich gerade in Ihrer Nähe bin“, gar nicht stattfanden.

Dieses „Ranking“ kollidiert in aller Regel mit der Erwartungshaltung gerade auch der Kerngemeinde. Man muss sich entscheiden, ob man das aushalten möchte und kann.

Die Rang- und Reihenfolge kann selbstverständlich auch anders aussehen, je nach Neigung, Gaben und Arbeitsschwerpunkt. Wobei Besuche bei (schwerer) Kranken und Sterbenden natürlich immer auf Platz 1 stehen müssen.

Ein paar Beispiele für den praktischen Umgang mit diesen Kategorien, für unterschiedliche Gewichtungen und Kombinationen:

Im ersten oder zweiten Amtsjahr (je nach Gemeindegröße) möchte ich gerne möglichst alle Gemeindeglieder kennenlernen und daher auch zu Hause besuchen.

„Kennenlernbesuche“ sind dann automatisch auch die ersten anfallenden Kranken- und Kasualbesuche. Wenn ich mich entschließe, z. B. auch Geburtstagsbesuche ab 65, 70 oder 75 Jahren zu machen, sind auch das „Kennenlernbesuche“.

Trotzdem ist es hilfreich, abgesehen von diesen „unvermeidbaren“ Besuchen aus den genannten konkreten Anlässen zu klären: Welche Schwerpunkte setze ich bei den planbaren Kennenlernbesuchen?

Infrage kämen folgende Vorgehensweisen:

Zunächst alle Kirchenvorstandsmitglieder, dann die ehrenamtlichen Mitarbeiter, dann die gottesdienstliche Kerngemeinde.

Ein Amtsbruder, Pfarrer in einer ländlichen Dorfgemeinde, die viele Besuche zu Fuß oder Fahrrad ermöglicht, hat in seinem ersten Jahr einen anderen Schwerpunkt gesetzt, der mich sehr überzeugt hat: Er hat als erstes seine Kennenlernbesuche als „Besuche mit evangelistischer Zielsetzung“ bei Randsiedlern und Restanten gemacht. Darunter auch alle in diesem Kreis anfallenden Kranken-, Geburtstags- und Jubiläumsbesuche. Mit dem Effekt, dass sich das im Dorf sehr schnell herumsprach, der „neue Pfarrer“, der der Kerngemeinde ja sowieso bekannt ist, aber gerade auch bei den Fernstehenden von Anfang an bekannt wurde und in hohem Ansehen stand: Der hat uns wahrgenommen! Obwohl wir doch zu den „schwarzen Schafen“ gehören.

Man kann natürlich bei dieser Vorgehensweise sehr viel falsch machen und im ersten Amtsjahr eine Austrittswelle provozieren, wenn man es hier an Takt und Fingerspitzengefühl mangeln lässt, den Leuten ein schlechtes Gewissen macht, über Kirchenbeiträge spricht, mit den Themen „nichtgetaufte Kinder“ oder „unverheiratetes Zusammenleben“ ins Haus fällt. Man kann aber auch einfach nur einen positiven Eindruck hinterlassen, Menschen kennenlernen, vielleicht auch im Gespräch aus erster Hand (und nicht durch Zuträgereien aus der Kerngemeinde) erfahren, *weshalb* diese Leute sich distanziert verhalten.

Man wird es oft erleben, dass auf solche Besuche ein „Gegenbesuch“ im Gottesdienst erfolgt. Und manchmal erwächst auch mehr daraus.

Ein spezieller Fall sind die Geburtstags- und Jubiläumsbesuche. Wer es auf sich nehmen möchte, die Geburtstagsliste der Altengeburtstage seines Gemeindebriefes monatlich konsequent abzuarbeiten, muss sich darüber im Klaren sein, dass dies sehr zeitintensiv und oft, wenngleich nicht immer, ziemlich ineffektiv sein kann.

Nach meiner Erfahrung überwiegt die zeitraubende Ineffektivität. Es ist dennoch bedenkenswert, was W. Schulz in Anlehnung an Hans-Christoph Piper hierzu sagt: *„Erfahrungen zeigen, daß Geburtstage bei Jubilaren eine Krise hervorrufen können. Ältere Menschen denken intensiver nach über Vergangenheit und Zukunft. Mit jedem Geburtstag wird deutlicher, daß die Zeit verrinnt. Der Tod rückt stärker in den Blick. (...) Die Alterskrise wird begleitet von Zeiten innerer Unruhe, von Unsicherheit und Unbehagen. Altersbeschwerden, Einsamkeit, Nachlassen der Erinnerung u. ä. treten hinzu. Der Seelsorger kann erleben, daß Einsamkeit am Geburtstag – wie zu Weihnachten – ein großes Ausmaß annehmen kann.“*<sup>50</sup>

Geburtstage können also als Einschnitte, als Krisen erlebt werden, in denen seelsorgliche Begleitung nottäte. Piper zählt sie zu den „kleinen Passagen“, in einer Reihe mit Geburt, Pubertät, Eheschließung und Tod.

Vielfach eignen sich allerdings die Geburtstage *selbst* kaum dazu, hier als Seelsorger zum Zuge zu kommen. Es sei denn, es handelt sich wirklich um alleinstehende, vereinsamte Personen, die vielleicht auch in der Gemeinde ein Randdasein führen, sodass zu erwarten ist, dass man sie am Geburtstag allein antrifft. Ansonsten, das ist jedenfalls meine Erfahrung, wird es bei Smalltalk, Kaffee und Kuchen bleiben.

Eine weitere Möglichkeit, zu einem seelsorglichen Gespräch zu kommen, ist es, telefonisch oder per Grußkarte zum Geburtstag zu gratulieren und einen Besuchstermin ein, zwei Tage später zu vereinbaren.

#### **4.2 Transparente Kommunikation**

Hausbesuche des Pfarrers sind, wie gesagt, mit Erwartungen verbunden. Und zwar mit ganz unterschiedlichen Erwartungen. Manche Gemeindeglieder – und durchaus nicht immer die sog. Randsiedler – haben sogar die Erwartung, von Pastorenbesuchen möglichst verschont zu bleiben.

Um enttäuschte Erwartungen zu vermeiden, die Erwartungen der Gemeindeglieder zu kennen und sich darauf einzustellen, aber auch die eigenen Erwartungen in der Gemeinde bekanntzumachen, ist eine transparente Kommunikation dringend zu empfehlen.

---

<sup>50</sup> Wolfgang Schulz. a.a.O. S. 23.

Dabei ist zunächst der Pastor selbst gefragt, der sich über seine Vorstellungen, seine Systematik, seine Schwerpunkte beim Besuchsdienst Klarheit verschaffen muss.

Das Ergebnis kann dabei sehr unterschiedlich ausfallen. M. E. gibt es dabei kein objektives oder objektivierbares „Richtig“ oder „Falsch“. Es kommt nur darauf an, dass die Gemeinde im Bilde ist und sich darauf einstellen kann.

Beispiel „Geburtstagsbesuche“: Je nach meiner Schwerpunktsetzung kann ich für mich festlegen, z. B. nur Geburtstagsbesuche ab dem 70. Lebensjahr zu machen. Oder nur dann, wenn ich ausdrücklich eingeladen werde. Oder grundsätzlich nicht zum Datum des Geburtstages selbst. Oder ich mache nur Geburtstagsbesuche, wenn mir Gelegenheit gegeben wird, eine Andacht zu halten. Es ist dann fast unerheblich, wie die Entscheidung ausfällt, solange man sie begründet und transparent in der Gemeinde, möglichst auch im Gemeindebrief, kommuniziert.

Schwerpunktsetzungen bei den unterschiedlichen Besuchskategorien können und werden natürlich auch phasenweise wechseln. Während im ersten Amtsjahr die Kennenlernbesuche im Vordergrund stehen, könnten zu anderer Zeit einmal junge Erwachsene gezielt besucht werden, mit dem Ziel, beispielsweise einen Junge-Erwachsenen-Treff zu gründen. Dass in dieser Besuchsphase andere Besuche warten müssen, ist die Folge, wird aber meist akzeptiert, wenn das zuvor klar kommuniziert wurde.

### 4.3 Ängste, Hürden, Widerstände

Während die einen eine Leidenschaft für den Besuchsdienst haben, ist es für die anderen eher ein „Angang“. Das kann ganz unterschiedliche Ursachen haben, die aber meist überwindbar sind, sobald man sie sich bewusst gemacht hat. Solche Ängste, Hürden und Widerstände könnten z. B. sein:

- Man verlässt als Hausbesucher den schützenden Raum des Amtszimmers, der Kirche, des Gemeindezentrums, wo man „Hausherr“ ist und das „Hausrecht“ ausübt, man tauscht die Rolle des Gastgebers gegen die ungewohnte Rolle des Gastes.
- Man fühlt sich als „Hausierer“, als Eindringling in die Privatsphäre.
- Ich mache mich angreifbar oder vielleicht lächerlich, wenn ich bei Besuchen Dinge über mich preisgebe, über meinen persönlichen Glauben spreche etc.
- Ich werde vielleicht mit Kritik oder Ablehnung, entweder der Kirche oder meiner Person, konfrontiert.
- Grundsätzlich: *„(Der Pfarrer) geht in eine offene Situation ohne die ihm vertrauten Sicherheiten hinein.“*<sup>51</sup>

Bewusstmachung solcher Ängste, Hürden und Widerstände ist eine Möglichkeit, diese dann konfrontativ zu überwinden.

<sup>51</sup> Hans-Christoph Piper: *Der Hausbesuch des Pfarrers. Hilfen für die Praxis.* Göttingen. 1985. S. 116.

Es mögen aber auch folgende Überlegungen helfen:

- Ängste, Hürden und Widerstände gibt es oft genug auch auf der Seite der besuchten Gemeindeglieder. „Es kommt im Pastor eher der ‚liebe Gott‘ mit zu Besuch, als wenn jemand anders an die Tür kommt“, zitiert Hans-Christoph Piper einen Kollegen.<sup>52</sup>
- Es kommt im Pastor aber jeden Fall, wenn schon nicht der „liebe Gott“, so doch der dazu durch die Gemeinde berufene Hirte und Seelsorger zu Besuch. Mit oder ohne Talar, in Kollarhemd oder Jeans oder vielleicht, je nach Anlass und besuchter Person, auch in einer Kombination von beidem. Es ist nicht meine Entscheidung, meine Neugierde, meine Aufdringlichkeit, sondern mein *Amt*, Besuche zu machen.
- Vorausgesetzt, ich habe mir Rechenschaft über Anlass und Ziel eines Besuches abgelegt, gilt: Ich komme nicht „einfach nur so“, sondern es gibt einen nachvollziehbaren Anlass, den ich bei der Besuchsanmeldung auch benannt habe, und ich habe ein Ziel bei diesem Besuch vor Augen, das im Rahmen meines Berufes zu meinen *Amtspflichten* zählt.

## 5. Besuchskreise der Gemeinde

In nicht wenigen Gemeinden, auch der SELK, bestehen Besuchskreise, die aus Gemeindegliedern zusammengesetzt sind. Der Pfarrer hat dabei die Funktion, Schulung, Beratung und Begleitung anzubieten. Themen können dabei allgemeine Gesprächsführung, Konfliktgespräche, Gespräche mit evangelistisch-missionarischer Zielsetzung, seelsorgliche Gespräche usw. sein.

Besuchskreise können jedoch den Besuchsdienst des Pastors nicht ersetzen, sondern nur *ergänzen*, und eignen sich in der Praxis erfahrungsgemäß kaum dazu, den Pastor nennenswert im Besuchsdienst zu entlasten.

Das hängt einerseits damit zusammen, dass bestimmte regelmäßige Besuchsaufgaben des Pfarrers, wie z. B. Hauskommunionen bei Alten, Kranken und Sterbenden, aber auch Krankensalbung, sowie Kasualbesuche in unmittelbarem Zusammenhang mit Amt und Ordination stehen und daher nicht delegiert werden können.

Andererseits aber ist in der Wahrnehmung vieler Gemeindeglieder der Besuch des Pfarrers qualitativ etwas anderes, nämlich Gewichtigeres und Bedeutenderes, als der Besuch durch Mitglieder des Kirchenvorstands oder eines Gemeindebesuchsdienstes.

Und zwar auch dann, wenn objektiv exakt dasselbe dabei geschieht.

Das gilt insbesondere auch für Geburtstags- und Jubiläumsbesuche. Besonders kritisch wird es gewertet, wenn der Pfarrer einige dieser Besuche

---

<sup>52</sup> Piper, a.a.O. S. 16.

selbst übernimmt, andere hingegen delegiert und nicht deutlich ist, nach welchen Kriterien solche Entscheidungen getroffen werden.

Was ist zu bedenken und zu beachten, wenn in der Gemeinde ein Besuchskreis eingerichtet werden soll?

Es sollte möglichst genau und konkret festgelegt und diese Festlegungen wiederum *in der Gemeinde transparent kommuniziert* werden, in welchen Fällen der Gemeindebesuchskreis tätig wird, wie die Aufgabenverteilung zwischen Besuchskreis und Pfarrer geregelt ist.

Beispiel:

Der Besuchskreis unterstützt den Pfarrer bei Krankenbesuchen in Fällen langer Erkrankungen oder bei Pflegefällen. Konkret: Der Pfarrer macht bei solchen Kranken in größeren Abständen selbst Besuche, insbesondere in Verbindung mit Hauskommunion oder Krankensalbung. Mitglieder des Besuchskreises übernehmen es, in den Zwischenzeiten Besuche bei diesen Kranken zu machen.

Oder: Er unterstützt den Pfarrer bei Geburtstagsbesuchen. Konkret: Der Pfarrer macht Besuche bei Jubilaren ab dem 75. Lebensjahr und bei Kirchenvorstandsmitgliedern. Der Besuchskreis übernimmt die Besuche als Vertreter der Gemeinde bei den Jubilaren ab dem 65. Geburtstag.

Entscheidend ist wiederum nicht, welche konkreten Regeln getroffen werden, sondern dass es sie gibt und dass sie der Gemeinde bekannt sind.

Besuchskreise nach dem Muster der „helping hand“<sup>53</sup> können sehr sinnvoll sein, wenn es darum geht, alten Menschen kleinere diakonische Dienste wie Einkäufe, Fahrdienste, Begleitung bei Behördengängen, Hilfe im Haushalt usw. anzubieten. Empfehlenswert ist es, klare Zuständigkeiten einzelner Besuchskreismitglieder für bestimmte Gemeindeglieder festzulegen.

Besuchskreise können die Funktion haben, den Kontakt zwischen distanzierten Gemeindegliedern und ihrer Gemeinde zu pflegen. Etwa durch das regelmäßige persönliche Überbringen des Gemeindebriefes.

## 6. Schlussgedanke: Hausbesuch als Christusbegegnung

Während man über Sinn und Unsinn vieler anderer Besuchskategorien trefflich diskutieren und streiten kann, ist der pastorale Besuch bei Kranken (und Sterbenden) als Urtyp des pastoralen Hausbesuchs durch alle Zeiten hinweg unstrittig gewesen.

Und auch Pfarrer, denen der Besuchsdienst als Last erscheint, die sich jedes Mal dazu regelrecht aufrufen müssen, kennen diese Erfahrung: Man macht

<sup>53</sup> In der Lutherischen Kirche Missourisynode seit 150 Jahren, zunächst auf Gemeindeebene, inzwischen Teil der „LCMS National Housing Support Corporation“.

sich zu einem Krankenbesuch auf, möchte als Seelsorger Trost spenden und erlebt, dass man selbst getröstet, gestärkt und mit neuer Freude am Dienst aus dem Kranken- oder Sterbezimmer wieder nach Hause geht.

Das mag oft etwas mit der geistlichen Strahlkraft frommer Menschen zu tun haben, denen man begegnet. Das hat aber wohl auch etwas damit zu tun, dass sich bewahrheitet, was Christus Mt. 25, 36 sagt: „Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht.“

Ich schließe mit einem Zitat aus Peter Zimmerlings Buch „Bonhoeffer als Seelsorger“, das m. E. auf geistlich-theologisch Weise ein ganz besonderes Licht auf den Krankenbesuch wirft:

*„Bonhoeffer unterscheidet zwischen der Seelsorge an Kranken und Sterbenden. Er ermutigt dazu, dass Pfarrer Kranke nach Vorankündigung regelmäßig besuchen. Dabei hebt er als Erstes die Wichtigkeit des Krankenbesuchs für den Seelsorger selber hervor. Bonhoeffers Begründung ist christologischer Natur: Der Kranke ist dem Bild Christi ähnlicher als andere Menschen, weil Jesus Christus nach Jes 53,4 alle menschliche Krankheit getragen hat. Da Jesus Christus der Mensch schlechthin ist, muss vom Kranken, der das Bild Jesu Christi in besonderer Weise trägt, auch Licht auf das Wesen der Gesunden fallen. ‚Unter den Kranken [...] erkennen wir die Welt besser.‘ (580). Die Kranken vermitteln dem Seelsorger die Erkenntnis der Gefährdung der Gesunden, der Gewalt des Schmerzes und des Leidens aller Kreaturen.*

*Den Kranken macht der Krankenbesuch gewiss, dass die christliche Gemeinde ihre Kranken nicht im Stich lässt. In ihrer Fürsorge für die Kranken haben sich bereits urchristliche Gemeinde und Alte Kirche von ihrer heidnischen Umgebung unterschieden. Zum Krankenbesuch gehört das Gebet um Genesung des Kranken. Unter keinen Umständen soll der Seelsorger die Situation des Kranken beschönigen. Über allem aber steht Bonhoeffers Forderung, dem Kranken mit dem größten Respekt zu begegnen. ‚Nicht die Schwachheit des Kranken psychisch ausnutzen!‘ (581, Anm. 87) – etwa für einen manipulativen Bekehrungsversuch. Bonhoeffer steht das Bild einer integrierten Gemeinde vor Augen, das vom Miteinander Kranker und Gesunder geprägt ist, wozu z. B. nicht nur das Gebet des Seelsorgers für die Kranken, sondern umgekehrt auch die Verpflichtung der Kranken zur Fürbitte für Pfarrer und Gemeinde gehört (581, Anm. 87). An diesem Miteinander wird eine Reziprozität der Seelsorge erkennbar, die verhindert, dass der Kranke zum Objekt der Seelsorge degradiert wird.“<sup>54</sup>*

---

<sup>54</sup> Peter Zimmerling. Bonhoeffer als Seelsorger. Göttingen. 2006. S. 167.

Armin Wenz:

# Woraus schöpft und lebt die Kirche?

## Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel<sup>1</sup> – Teil 1

### Wir schöpfen und leben aus der Fülle des Glaubens

#### Einleitung

„Woraus schöpft und lebt die Kirche?“ Die Relevanz der lutherischen wie aller rechten Glaubensbekenntnisse besteht darin, dass sie die Kirche aller Zeiten zu ihren Brunnquellen weisen, dorthin, woraus die Kirche schöpft und lebt, wo sie zu dem wird, was sie nach Gottes Willen ist und sein soll. Bevor die Autoren und Unterzeichner der Konkordienformel (1577) das Wort zu den in den lutherischen Territorien nach Luthers Tod (1546) strittig gewordenen Fragen der Lehre ergreifen, bekennen sie sich ausdrücklich unter Anspielung auf Ps 68,27 zu „den Prophetischen und Apostolischen Schrifften altes und neues Testaments, als zu dem reinen, lautern Brunnen Israelis, welche alleine die einige warhafftige Richtschnur ist, nach der alle Lerer und Lere zu richten und zu urteilen sein.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Der vorliegende Text geht auf drei Vorträge zurück, die der Verfasser auf der gemeinsamen Tagung der „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V.“ und der „Evangelisch-Lutherischen Gebetsbruderschaft“ vom 1. bis zum 3. Oktober 2017 in Neuendettelsau gehalten hat. Die Tagung widmete sich dem Thema: „Die Relevanz des lutherischen Bekenntnisses im 21. Jahrhundert“. Aufgabe des Vortragenden war es, die Inhalte der Konkordienformel vorzustellen, um damit das dann äußerst lebhaft verlaufende Gespräch über die Relevanz der Bekenntnisaussagen für unsere Zeit angesichts aktueller Themen kirchlicher Verkündigung, Lehre (und Irrlehre) und Seelsorge zu eröffnen. Für die Publikation wurden insbesondere in den Anmerkungen die Zitate aus der 2014 erschienenen Neuausgabe der Bekenntnisschriften ausführlich nachgewiesen (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014 = BSELK). Diese Ausführlichkeit dient auch dem Zweck des Vertrautwerdens mit dieser verdienstvollen Ausgabe, zumal die älteren Leser unter uns die einschlägigen und für die kirchliche Verkündigung, Unterweisung und Seelsorge unverzichtbaren Bekenntnisaussagen noch nach der über viele Jahrzehnte benutzten Ausgabe von 1930ff (= BSLK) vor Augen haben. Notwendig ist ein solches Vertrautwerden um so mehr, als sich mit der – historischen Prinzipien verpflichteten und daher mit einer Rückkehr zur Orthographie der Quellschriften verbundenen – Neuausgabe der Bekenntnisschriften von 2014 die Lesbarkeit vordergründig erschwert hat. Um so wichtiger ist wie auch bei der Schriftauslegung das genaue Lesen, das in der *lectio continua* immer auch halblaut erfolgen sollte.

<sup>2</sup> BSELK 1310,6-8. Es handelt sich hierbei um das sogenannte „Schriftprinzip“ der Reformation, das irrtümlicherweise oft auch als „Formalprinzip“ bezeichnet wird. Zur Herkunft dieser Begriffsprägung vgl. Oswald Bayer, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1991, S. 51. Zur rechten Zuordnung von „Formalprinzip“ und „Materialprinzip“ vgl. die wichtigen Beobachtungen von Timo Laato, *Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator*, in: *Lutherische Beiträge* 8 (2003), S. 212, Anm. 1.

Solches Schöpfen aus der Schrift ist wie jedes Schöpfen aus Brunnen zielgerichtet, dient es doch zur Bewässerung der Glaubensbäume und -pflanzen im Garten der Kirche, die damit aber nach Joh 7,37 als Christusgläubige wiederum selbst zu „Strömen lebendigen Wassers“ werden. Darum schöpft die Kirche aus der Fülle des durch die Schrift gewirkten und belehrten seligmachenden Christusglaubens. Um der Reinheit, Klarheit und Gewissheit dieses Glaubens willen aber sind alle Gefährdungen abzuweisen, die das Wort Gottes als Quelle des Glaubens und damit den Glauben selbst verunreinigen. Darum führt das Bekenntnis ein in Inhalt und Wirkung des Wortes Gottes, dem allein sich der Glaube verdankt. Die Heilige Schrift wiederum ist als das geschriebene Wort Gottes im Lichte dessen auszulegen, zu verkünden und zu hören, um dessentwillen sie gegeben ist und dem sie daher allein dient: dem wahren Gottes- und wahren Menschensohn Jesus Christus, der gekommen ist, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen und so die Menschen zu erlösen, der als auferstandener Herr selbst im Wort seiner Boten Alten und Neuen Testaments gegenwärtig ist und durch dieses Wort den seligmachenden Glauben wirkt und seine Kirche baut.

*Wir schöpfen und leben aus der Fülle des Glaubens, aus der Fülle des Wortes Gottes, aus der Fülle Jesu Christi.* An diese drei Brunnen führen uns auch die Artikel der Konkordienformel heran, denen wir uns nun zuwenden. Um die Fülle des Glaubens geht es in den Artikeln 1-4 der Konkordienformel, wo theologische Grundentscheidungen zur Frage der Rechtfertigung des Sünders vor Gott formuliert werden. Um die Fülle des Wortes Gottes und die dadurch gesetzten Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium, Schrift und Tradition, Verborgenen und Offenbarem geht es in den Artikeln 5-6 und 10-11. Der Fülle Jesu Christi schließlich sind die Artikel 7-9 der Konkordienformel gewidmet.<sup>3</sup>

## **1. Wir schöpfen und leben aus der Fülle des Glaubens – Grundentscheidungen der Konkordienformel zur Rechtfertigung des Sünders**

In seiner Auslegung des 51. Psalms aus dem Jahr 1532 formuliert Martin Luther programmatisch: „Denn der eigentliche Gegenstand (subjectum), mit dem die Theologie zu thun hat, ist der Mensch, welcher der Sünde schuldig und verloren ist, und GOtt, der da gerecht macht und der Heiland des sündigen Menschen ist. Alles was außer diesem Gegenstande (subjectum) in der Theologie gesucht oder disputirt wird, ist Irrthum und Gift. Denn darauf hat die ganze Schrift ihr Absehen, daß sie uns GOttes Gütigkeit anpreise, der das

<sup>3</sup> Ausgelassen ist nur Artikel 12. Von andern Rotten und Secten (BSELK 1596ff).

durch seinen Sohn ausrichtet, daß er die in Sünde und Verdammniß gefallene Natur wieder zur Gerechtigkeit und zum Leben zurückbringe.<sup>4</sup> Damit sind wir bei der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen als dem zentralen Thema der heiligen Schrift und damit des christlichen Glaubens und der Theologie. Die kirchliche Rückbesinnung auf diese Thematik ist das Anliegen der Reformation. Entsprechend bezeichnet Luther in den Schmalkaldischen Artikeln das biblische Zeugnis von der Rechtfertigung des Sünders als „Heubartikel“, von dem „man nichts weichen oder nachgeben“ könne, es „falle Himel und Erden oder was nicht bleiben will“<sup>5</sup>.

Der gesamtbiblische Zusammenhang des Rechtfertigungsgeschehens bildet sich bereits im Aufriss des Augsburger Bekenntnisses ab. Dort stecken die Artikel 1-3 und 17 den heilsgeschichtlichen Rahmen ab, wenn sie von Gott, von der erbsündlichen Verlorenheit des Menschen, von Christus als dem Erlöser und Mittler zwischen Gott und Mensch sowie von Christi Wiederkunft und Jüngstem Gericht handeln. In den Artikeln dazwischen geht es um das Rechtfertigungsgeschehen selber sowie um seinen kirchlich-sakramentalen Vollzug (CA 4-14). Dabei finden sich bereits in der Confessio Augustana weiterführende Seitenstücke zum Erbsündenartikel (2) in den Artikeln 18 und 19 von der Willensfreiheit und von der Ursache der Sünde sowie zu den Artikeln 4 und 6 in Artikel 20 zur Verhältnisbestimmung von Glauben und den guten Werken.

Genau zu diesen beiden Themenkreisen, der Verhältnisbestimmung von Erbsünde und menschlichem Willen einerseits und von Glaube und guten Werken andererseits, waren im Zusammenhang mit dem Augsburger und Leipziger Interim (1548/49) Konflikte unter den lutherischen Theologen ausgebrochen. Beim Augsburger Interim und in abgemilderter Form beim Leipziger Interim handelte es sich um den Versuch des Kaisers, die nach der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes bei Mühlberg (1547) in Bedrängnis geratenen reformatorischen Territorien zur Wiedereinführung altgläubiger Lehre und Praxis zu bewegen. Nur Laienkelch und Priesterehe wurden von den reformatorischen „Neuerungen“ weiterhin zugelassen. Erst 1552 fand nach dem religionspolitischen Schwenk von Moritz von Sachsen zu Lasten des Kaisers im Passauer Vertrag das von vielen aufrechten Lutheranern als Verfolgungszeit erlebte „In-

<sup>4</sup> W<sup>2</sup> 5, Sp. 484. Vgl. WA 40/II, 328,17-22: „Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum. Nam huc omnis Scriptura spectat, ut Dei benignitatem nobis commendat, qui hoc agit per filium suum, ut naturam in peccatum et damnationem prolapsam iusticiae et vitae restituat.“

<sup>5</sup> BSELK 726,25; 728,7-8. Vgl. 728,11-14: „Und auff diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt leren und leben. Darümb müssen wir des gar gewis sein und nicht zweiveln. Sonst ists alles verloren, und behelt Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht“. Luther umreißt das Geschehen der Rechtfertigung im Zusammenhang dieser Zitate inhaltlich mit den folgenden Bibelstellen: Röm 4,25, Joh 1,29, Jes 53,6, Röm 3,23-28, Apg 4,12, Jes 53,5.

terim“ sein Ende, bevor 1555 im Augsburger Religionsfrieden die volle reichsrechtliche Anerkennung der lutherischen Territorien und damit faktisch die Religionsspaltung im Reich hergestellt wurde. Die synergistischen Streitigkeiten um die Frage nach der Mitwirkung des menschlichen Willens in der Rechtfertigung und die majoristischen Streitigkeiten um die Frage nach dem Stellenwert der guten Werke waren indes bereits voll entbrannt. Dazu trat der – ebenfalls die Frage nach der Rechtfertigung betreffende – Osiandrische Streit.

## **1.1 Der Streit um die Erbsünde und um die Willensfreiheit<sup>6</sup>**

### *1.1.1 FC 1: Von der Erbsünde*

Eine wichtige Rolle spielten in den synergistischen Streitigkeiten Philipp Melanchthon und seine Schüler, die bereit waren, im Streit um das Interim der altgläubigen Seite weiter entgegenzukommen als die kompromisslosen Theologen, die sich vor allem um Matthias Flacius sammelten. Melanchthon selbst hatte zudem in seiner 1535 in zweiter Auflage überarbeiteten Dogmatik seine Rechtfertigungslehre modifiziert. So benannte er in deutlichem Unterschied zum Augsburger Bekenntnis den menschlichen Willen neben dem Wort und dem Heiligen Geist als eine von drei Ursachen (*causae*) im Rechtfertigungsgeschehen. Sein Schüler Johannes Pfeffinger (1493-1573), Theologieprofessor in Leipzig, sprach in Anknüpfung an Melanchthon offen von einem Zusammenwirken (Synergie) des Menschen mit dem Heiligen Geist bei der Bekehrung und löste damit den synergistischen Streit aus.

Nikolaus von Amsdorf (1483-1565) und der Jenaer Theologieprofessor Matthias Flacius widersetzten sich unter Berufung auf Luther dem in Jena auch von Viktorin Strigel (1524-1569) vertretenen Synergismus. Dabei nahm insbesondere Flacius Zuflucht zu einer philosophischen Begrifflichkeit, als er die Erbsünde als Substanz oder Wesen des Menschen identifizierte im Unterschied zu einem bloßen Akzidens, einer veränderlichen Eigenschaft. Damit traf Flacius auf entschiedenen Widerspruch auch bei gemäßigten Lutherschülern, die seine Ablehnung des Synergismus in der Rechtfertigung durchaus

<sup>6</sup> Vgl. Robert Kolb, Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie (OuH E 8), Göttingen 2011, S. 77-91; Gunther Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Band 2, Berlin/New York 1998, S. 542-580; Walter Sparr, Begründung und Verwirklichung. Zur anthropologischen Thematik der lutherischen Bekenntnisse, in: Martin Brecht, Reinhard Schwarz (Hg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, S. 129-153; August Kimme, Reformatorische Anthropologie. Das Bild des Menschen nach der Konkordienformel, in: Jobst Schöne (Hg.), Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze zur Konkordienformel, Erlangen 1978, S. 35-48; Friedrich Hübner, Über den freien Willen. Artikel II: „De libero arbitrio“ der Formula Concordiae aus seinen historischen Grundlagen heraus interpretiert, in: Wenzel Lohff, Lewis W. Spitz (Hg.), Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation, Stuttgart 1977, S. 135-170.

teilten. Strigel wiederum nahm die Begrifflichkeit von Flacius auf, indem er die Erbsünde zu einer bloßen Eigenschaft erklärte, die die menschliche Natur unversehrt gelassen habe. Diese beiden im Streit liegenden Positionen werden am Anfang von FC 1 referiert<sup>7</sup>.

Die Verfasser geben sodann zu verstehen, dass eine Klärung des Streites nötig sei, da es hier um die Scheidung von pelagianischen Irrtümern einerseits und von manichäischen Irrtümern andererseits gehe<sup>8</sup>. Mit beiden Irrlehren hatte sich schon Kirchenvater Augustinus (354-430) auseinandergesetzt. Die Pelagianer vertraten mehr oder weniger ausgeprägt neben der Glaubensgerechtigkeit auch eine Werkgerechtigkeit. Die Manichäer wiederum sahen nicht erst in der Sündhaftigkeit, sondern schon in der Geschöpflichkeit des Menschen eine vom guten göttlichen Prinzip trennende Not, aus der der Mensch befreit werden müsse. Die Abweisung beider Irrtümer dient, so erklären die Verfasser der Konkordienformel, der Erkenntnis der Wohltaten Christi und der Gnadenwirkung des Heiligen Geistes. Auch werde Gott die Ehre gegeben, wenn sein geschöpfliches Werk vom die menschliche Natur erst nachträglich verderbenden Werk des Teufels unterschieden werde<sup>9</sup>.

FC 1 rekapituliert sodann die Lehre von der Erbsünde, wie sie von Luther in der Kirchenpostille sowie in den früheren Bekenntnisschriften, in der CA, den Schmalkaldischen Artikeln und der Apologie entfaltet worden ist<sup>10</sup>. Nach Luther ist die Sünde nicht nur „wirkliche übertretung“ der Gebote Gottes, sondern auch „die greuliche, schreckliche Erbseuche, durch welche die ganze Natur verderbet“ ist<sup>11</sup>. Diese ist „warhaftig“ für Sünde zu halten, nämlich „für die Hauptsünde, welche ein wurtzel und brunquel ist aller wirklichen sünde“<sup>12</sup>. Luther nennt sie „eine Natur oder Person sünde“<sup>13</sup> und spricht von einem geistlichen Aussatz, mit dem der Mensch vor Gott „durch und durch gantz und gar“ „vergiftet und verderbet sey“<sup>14</sup>. Auch die Erbsünde wird von Gottes Gesetz verklagt und verdammt, wo der Mensch nicht durch Christi Verdienst erlöst wird<sup>15</sup>.

Ebenfalls erinnert wird unter Hinweis auf CA 19 daran, dass nicht Gott die Ursache der Sünde ist, sondern der Teufel und der durch diesen verführte Mensch (Röm 5,12, 1Joh 3,8)<sup>16</sup>. Auch nach dem Fall schafft nicht Gott die Sünde. Vielmehr gilt: „... mit der Natur, welche Gott heut zu Tage an den Menschen

<sup>7</sup> Vgl. BSELK 1318,31-1320,24.

<sup>8</sup> Vgl. BSELK 1321,26-28.

<sup>9</sup> Vgl. BSELK 1320,1-8.

<sup>10</sup> Vgl. BSELK 1322-1324.

<sup>11</sup> BSELK 1322,10-12.

<sup>12</sup> BSELK 1322,13f.

<sup>13</sup> BSELK 1322,14.

<sup>14</sup> BSELK 1322,19f.

<sup>15</sup> Vgl. BSELK 1322,20-23.

<sup>16</sup> Vgl. BSELK 1322,24-28.

noch schafft und machet, wird die Erbsünde durch die fleischliche empfängnis und Geburt von Vater und Mutter aus sündlichem Samen mit fortgepflanztet ...<sup>17</sup> Mit den Schmalkaldischen Artikeln wird festgehalten, dass die Vernunft die Erbsünde nicht erkennt, sondern diese nur aufgrund der Offenbarung der Schrift gelernt und geglaubt werden kann<sup>18</sup>. In mehreren Punkten wird die Lehre der Apologie wiederholt<sup>19</sup>. Auch hier wird die Erbsünde (1.) als verdammende Schuld bezeichnet. Ja, sie wird bestimmt als der vollständige Verlust der „angeschaffenen Erbgerechtigkeit im Paradeis oder des Bildes Gottes“<sup>20</sup>. Die Erbsünde beraubt (2.) die nicht erneuerte Natur der Fähigkeit, in geistlichen Dingen etwas zu wirken<sup>21</sup>. Doch nicht nur Verlust ist die Folge, sondern (3.) auch die totale Umwidmung der menschlichen Fähigkeiten zum Bösen hin<sup>22</sup>. Alle erben von Adam eine „stracks wider Gott und seine höchste Gebot“ gerichtete Lebenseinstellung, „eine feindschaft wider Gott“<sup>23</sup>, auch wenn in äußeren Dingen der Mensch weiterhin sein – allerdings geschwächtes – Vernunftvermögen hat. Als Strafe und Pein der Erbsünde hat Gott (4.) auf Adams Kinder den Tod, die Verdammnis, die Unterwerfung der menschlichen Natur unter das Reich des Teufels gelegt, der die Menschen zu Ketzerei, Blindheit und Lastern reizt<sup>24</sup>. So groß ist (5.) der Erbschaden, dass er allein um Christi willen in den Getauften und Gläubigen vor Gott zugedeckt und vergeben werden muss und allein durch des heiligen Geistes Wiedergeburt und Erneuerung geheilt werden kann. Letzteres beginnt in diesem Leben und vollendet sich in jenem<sup>25</sup>.

Auf diese Aussagen zur Erbsünde folgt in zwei Gruppen die Präzisierung der bereits eingangs angekündigten Verwerfung pelagianischer und manichäischer Positionen<sup>26</sup>.

Hinsichtlich der Pelagianer sind dies (1.) die Anschauung, die Erbsünde sei allein eine durch fremde Verstrickung zustande gekommene Schuld, nicht aber eine Verderbung der menschlichen Natur, (2.) die Überzeugung, die Lust (*concupiscentia*) sei nicht selbst Sünde, sondern nur ein Hang dazu, eine Konditionierung, (3.) die Meinung, der Erbsünde gelte nicht Gottes verdammender Zorn, (4.) die Überzeugung, die menschliche Natur sei auch nach dem Fall unverderbt und in geistlicher Hinsicht gut, (5.) die Erbsünde sei nur ein anhaftender (akzidentieller) Makel, (6.) die Erbsünde sei nicht eine vollständige Beraubung der geistlichen Fähigkeiten des Menschen, sondern nur eine Beeinträchtigung

<sup>17</sup> BSELK 1322,29-32.

<sup>18</sup> Vgl. BSELK 1322,33-1324,1.

<sup>19</sup> Vgl. BSELK 1324,1-1326,8.

<sup>20</sup> BSELK 1324,7.

<sup>21</sup> Vgl. BSELK 1324,6-14.

<sup>22</sup> Vgl. BSELK 1324,15-30.

<sup>23</sup> BSELK 1324,25-26.

<sup>24</sup> Vgl. BSELK 1324,31-1326,2.

<sup>25</sup> Vgl. BSELK 1326,3-8.

<sup>26</sup> Vgl. BSELK 1326,12-15.

derselben, (7.) die Natur des Menschen sei zwar geschwächt, aber nicht grundlegend verdorben<sup>27</sup>. Gegen diese Anschauungen führen die Verfasser den Choral „[D]urch Adams fall ist gantz verderbet Menschlich natur und wesen“ des Nürnberger Reformators Lazarus Spengler (1479-1534) an<sup>28</sup>. Zusammenfassend heißt es dann: „Gottes Wort leret, das die verderbte Natur aus und von ir selbst in Geistlichen, Göttlichen sachen nichts guts, auch nicht das wenigste, als gute gedancken vermüge und nicht allein das, sondern das sie aus und vor sich selbst vor Gott nichts anders dann sündigen könne, Genes. 6. et 8.“<sup>29</sup>

Die Verwerfung manichäischer Positionen lässt sich zuspitzen auf die falsche Auffassung, die Erbsünde sei nach dem Fall so eins mit der menschlichen Natur geworden, dass beide auch gedanklich nicht mehr voneinander unterschieden werden können<sup>30</sup>. Mit Augustinus wird festgehalten, dass das Gesetz den Menschen nicht als Geschöpf, sondern als Sünder verklage, bevor das Schriftzeugnis mit folgenden Worten positiv zusammengefasst wird: „[E]s muss ein unterschied gehalten werden auch zwischen unser Natur, wie sie von Gott erschaffen und erhalten wird, darinnen die Sünde wonet, und zwischen der Erbsünde, so in der Natur wonet; die beide müssen und können auch unterschiedlich nach der heiligen Schrift betrachtet, geleret und gegleubet werden“<sup>31</sup>.

Bestätigt wird diese Unterscheidung durch die Erinnerung an „die fürnehmsten Artickel unsers Christlichen Glaubens“<sup>32</sup>. Das ist zunächst der mit zahlreichen Schriftstellen unterlegte Artikel von der Schöpfung des Menschen als Gottes Werk<sup>33</sup>. „Diese Sprüche zeugen lauter, das Gott auch nach dem Fall des Menschen Schöpffer sey und ime Leib und Seel erschaffe. Darumb kan der verderbt mensch nicht on allen unterscheid die sünde selbst sein, sonst were Gott ein Schöpffer der Sünden ...“<sup>34</sup> erinnert wird an die Auslegungen des ersten Glaubensartikels im Großen und Kleinen Katechismus. Das Fazit lautet: „Gott ist nicht ein Schöpffer oder stifter der Sünde, Es ist auch die Erbsünde nicht ein Creatur oder werck Gottes, sondern sie ist des Teuffels werck.“<sup>35</sup>

<sup>27</sup> Vgl. BSELK 1326,16-1328,20.

<sup>28</sup> BSELK 1328,13-14; vgl. ELKG 243,1. Im EG (620) wurden die sündentheologischen Strophen des Liedes amputiert.

<sup>29</sup> BSELK 1328,22-25.

<sup>30</sup> Vgl. BSELK 1224,20-25: „Wir werffen und verdammen auch als ein Manicheischen irrthumb, wenn geleret wird, das die Erbsünde sey eigentlich und one allen unterscheid des verderbten menschen substantz, natur und wesen selbst, also das kein unterscheid zwischen der verderbten natur nach dem fall an ir selbst und der Erbsünde solte auch nicht gedacht noch mit gedancken von einander unterschieden werden können.“

<sup>31</sup> BSELK 1332,13-18.

<sup>32</sup> BSELK 1332,19-20.

<sup>33</sup> Vgl. BSELK 1332,20-1334,3 (Dtn 32,5f, Jes 45,11, 54,5, 64,8, Apg 17,25, Offb 4,11, Hi 10,8-12, Ps 139,14-16, Pred 12,7).

<sup>34</sup> BSELK 1334,4-7.

<sup>35</sup> BSELK 1334,25-27.

Leib, Seele und die daraus erwachsenen Fähigkeiten des Menschen sind also Gottes Werk (Apg 17,28); das Verderben aber ist des Satans Werk<sup>36</sup>. Hinsichtlich des Artikels von der Erlösung erfolgt unter Berufung auf Hebr 2,17<sup>37</sup> und angesichts der im Chalcedonense ausgesagten<sup>38</sup> vollständigen Annahme der menschlichen Natur durch den Gottessohn der Hinweis, Gottes Sohn habe die menschliche Natur ohne Sünde angenommen, was nicht möglich wäre, wenn die Natur mit der Sünde identisch wäre. Denn die Annahme, Gottes Sohn habe Sünde angenommen, stünde „wider die Schrift“<sup>39</sup>. Auch die Artikel von der Heiligung und von der Auferstehung des Fleisches, wonach Gott in Christus den Menschen von Sünde reinige und selig mache und am Ende leibhaftig und sündlos zum ewigen Leben erwecke, bestätigen, dass die Sünde nicht der Mensch selber ist oder gar die Erbsünde getauft werde<sup>40</sup>. Zusammenfassend heißt es: „Dann die fürnembsten Artickel unsers Christlichen Glaubens zeugen starck und gewaltig, warumb ein unterscheid zwischen der Natur oder substantz des Menschen, so durch die Sünde verderbet, und zwischen der Sünde, damit und dadurch der mensch verderbet ist, sol und muss gehalten werden.“<sup>41</sup>

Nachdem die inhaltlichen Fragen geklärt sind, gehen die Kessoren auf die aus der Philosophie aufgenommene strittige Redeweise von Substanz und Akzidens ein. Grundsätzlich ergeht die Mahnung, sich zu halten an „das fürbild der gesunden Wort, wie in der heiligen Schrift und in den obgemelten Büchern“ geredet wird<sup>42</sup>. Im Streit aber müsse darüber hinaus geklärt werden, in welchem Verständnis die Wörter gebraucht werden. So werden gelegentlich im Sprachgebrauch Eigenschaften auch mit dem Wesen einer Sache identifiziert, so dass etwa Luther von Natursünde, Personensünde, wesentlicher Sünde reden kann. Damit meint er, dass nicht nur Worte, Gedanken und Werke Sünde seien, sondern dass die ganze Natur und Person durch die Erbsünde verderbt sei<sup>43</sup>. Mit den Begriffen „Substanz“ für eine Größe, die für sich selbst besteht, und „Akzidens“ im Sinne einer zufälligen Eigenschaft sollen die Einfältigen verschont werden<sup>44</sup>. Augustinus und andere Kirchenväter nennen die Erbsünde Akzidens und werden dafür von Luther und anderen reformatorischen Theologen nicht getadelt<sup>45</sup>.

<sup>36</sup> Vgl. BSELK 1336,2-10.

<sup>37</sup> „Daher musste er in allem seinen Brüdern gleich werden ...“

<sup>38</sup> Vgl. BSELK 1336,14-15: „... consubstantialiem esse secundum assumtam naturam ...“

<sup>39</sup> BSELK 1336,28.

<sup>40</sup> Vgl. BSELK 1336,32-1338,15.

<sup>41</sup> BSELK 1338,20-24.

<sup>42</sup> BSELK 1338,30-31.

<sup>43</sup> Vgl. BSELK 1338,33-1340,13 zum Problem der Äquivokation, die dann vorliegt, wenn mit ein und demselben Wort unterschiedliche oder gar gegensätzliche Dinge oder Aspekte derselben bezeichnet werden.

<sup>44</sup> Vgl. BSELK 1340,14-16.

<sup>45</sup> Vgl. BSELK 1340,17-1342,15.

Sind die Begriffe in ihrer Bedeutung geklärt, so kann man sagen: Die Erbsünde ist nichts für sich Bestehendes (Substanzhaftes), sondern „ein accidens“<sup>46</sup> im Sinne einer nachträglich hinzugekommenen Eigenschaft des ursprünglich gut geschaffenen Menschen. Bei der Frage, welcher Art diese Eigenschaft ist, kann die Vernunft keine Erklärung geben, sondern diese muss der Schrift entnommen werden, „welche bezeuget, das die Erbsünde sey ein unaussprechlicher schaden und ein solche verderbung menschlicher Natur, das an derselben und allen iren innerlichen und eusserlichen krefften nichts reines noch gutes geblieben, sondern alles zumal verderbet, das der mensch durch die Erbsünde warhaftig für Gott geistlich todt und zum guten mit allen seinen krefften erstorben sey.“<sup>47</sup> Durch das Wort „Akzidens“ wird die Erbsünde daher nicht verkleinert, wenn es nach Gottes Wort so erklärt wird, wie Luther es in der Genesisvorlesung vorführt<sup>48</sup>. Vielmehr dient es dazu, den Unterschied zwischen Gottes Werk und des Teufels Werk anzuzeigen<sup>49</sup>.

### 1.1.2 FC 2: Vom freien Willen

Zur Frage der menschlichen Willensfreiheit erfolgt zunächst in Aufnahme seit Augustinus üblicher Kategorisierungen die Klärung, dass es nicht um die Fähigkeit des Menschen vor dem Fall (*ante lapsum*) oder nach der Bekehrung (*post regenerationem*) oder auch um die Freiheit in weltlichen Angelegenheiten (*in rebus externis*) nach dem Fall (*post lapsum*) geht<sup>50</sup>. Vielmehr ist die Hauptfrage „einig und allein, Was des unwidergeborenen Menschen verstand und wille in seiner bekerung und widergeburat aus eignen und nach dem Fall ubergebliebenen krefften vermöge, wann das Wort Gottes gepredigt und uns die gnade Gottes angeboten wird, Ob er sich zu solcher gnad bereiten, dieselbige annemen und das Ja wort darzu sagen köndte?“<sup>51</sup> Gegen die Position der Enthusiasten, wonach Gott die Menschen „on alle mittel und Instrument der Creatur, das ist, one die eusserliche predig und gehör Gottes Worts durch seinen Geist bekere und zu der seligmachenden erkenntnis Christi ziehe“<sup>52</sup>, wird „unser Leer, Glaub und Bekentnis“<sup>53</sup> formuliert.

Demnach gibt es keinerlei Mitwirkung des menschlichen Vermögens bei der Bekehrung „weder zum gantzen, noch zum halben oder zu einigem, dem wenigsten oder geringsten teil ... Daher der natürliche freie Wille seiner verkerten art und natur nach allein zu dem jenigen, das Gott misfellig und zuwi-

<sup>46</sup> BSELK 1342,26.

<sup>47</sup> BSELK 1344,2-7.

<sup>48</sup> Vgl. BSELK 1344,8-33 (siehe WA 42,122-125).

<sup>49</sup> Vgl. BSELK 1344,12-15. Das gilt ähnlich auch für das von Luther synonym gebrauchte Wort „Qualitas“ (vgl. BSELK 1344,17).

<sup>50</sup> Vgl. BSELK 1346,6-12, der lateinische Text: 1347,7-13.

<sup>51</sup> BSELK 1346,13-17.

<sup>52</sup> BSELK 1346,28-30.

<sup>53</sup> BSELK 1348,9.

der ist, krefftig und thetig ist.“<sup>54</sup> Diese Hauptantwort „bestetigen und bekreff-  
tigen folgende gründe des Göttlichen worts“, auch wenn sie der Vernunft und  
der Philosophie zuwider sind, wissen wir doch, „das von den Artickeln des  
glaubens alleine aus Gottes wort sol geurteilt werden“<sup>55</sup>.

In der ersten Begründungslinie wird zunächst festgehalten, dass der natür-  
liche Verstand zwar nach Röm 1 (1,19-32) „ein tunckel füncklein des erkenntnis,  
das ein Gotte sey“<sup>56</sup>, hat. Zugleich ist er aber „unwissend, blind und verkeret“<sup>57</sup>  
hinsichtlich des Evangeliums, sodass Gelehrte dieses zwar lesen oder hören  
mögen, es aber dabei weder verstehen noch glauben. Denn je mehr sie es mit  
ihrer Vernunft begreifen wollen, je weniger verstehen sie, ehe sie durch den  
Geist erleuchtet werden. So bezeugen es zahlreiche angeführte Bibelstellen,  
die hinsichtlich des Menschen Aufgeschlossenheit für das Evangelium von  
dessen Bosheit, Eitelkeit, Finsternis, Blindheit, Taubheit und geistlichem Tod  
reden<sup>58</sup>. Wie ein leiblich Toter sich nicht aus eigenen Kräften bereiten kann  
zum Leben, so kann ein geistlich Toter dies auch nicht, wenn er nicht durch  
den Sohn Gottes lebendig gemacht wird<sup>59</sup>. „Also nimmet die Schrifft des na-  
türlichen menschen verstandt, hertzen und willen alle düchtigkeit, geschicklig-  
keit, vehigkeit und vermügen, in geistlichen sachen etwas gutes und rechtes zu  
gedencken, zu verstehen, können, anfangen, wöllen, fürnemen, thun, wircken  
oder mitwircken als von im [= sich] selbst ...“<sup>60</sup> Hierher gehören auch die  
Stellen in der Schrift, in denen die Heiligen um Erleuchtung bitten, wie der  
119. Psalm oder weitere ähnliche Gebete, wie sie in Eph 1,17f, Kol 1,9-11 und  
Phil 1,9f zu finden sind, wo gedankt wird für geistliche Befreiung, Erleuchtung  
und Wiedergeburt. Auch nachdem Gott den Anfang gemacht hat durch den  
Geist und die Taufe, gilt es ohne Unterlass zu beten und Gottes Wort zu üben<sup>61</sup>.  
„Dann wo Gott nicht selber Schulmeister ist, so kan man nichts, das ime ange-  
nem und uns und andern heilsam ist, studiren und lernen.“<sup>62</sup>

Verstärkt wird dies im zweiten Argumentationsstrang durch die Beobach-  
tung, dass Gottes Wort „zeuget“, dass des natürlichen, unwiedergeborenen  
Menschen Verstand, Herz und Wille in Gottes Sachen nicht nur abgewandt,  
sondern feindlich und verkehrt ist<sup>63</sup>. Paulus zeigt: Auch nach der Wiedergeburt

<sup>54</sup> BSELK 1348,21-26, unter Hinweis auf Joh 8,34, Eph 2,2 und 2Tim 2,26.

<sup>55</sup> BSELK 1348,28-29,31-32.

<sup>56</sup> BSELK 1348,34.

<sup>57</sup> BSELK 1348,35f.

<sup>58</sup> Vgl. BSELK 1350-1352. Zitiert oder genannt werden folgende Stellen: 1Kor 2,14, 1,18.21, Eph 4,17f; Mt 13,13.11, Röm 3,11f, Ps 14,1.3., Joh 1,5, Eph 5,8.11, Apg 26,18, Eph 2,1.5., Kol 2,13, 2Kor 3,5, Röm 3,12, Joh 8,37, 1,5, 1Kor 2,14, Röm 8,7, Joh 15,5, Phil 2,13.

<sup>59</sup> Vgl. BSELK 1350,28-33.

<sup>60</sup> BSELK 1350,34-38.

<sup>61</sup> Vgl. BSELK 1352,20-37.

<sup>62</sup> BSELK 1352,37-1354,2.

<sup>63</sup> Vgl. BSELK 1354,3-1356,3. Zitiert werden hier: Gen 8,21, Jer 17,9, Röm 8,7, Gal 5,17, Röm 7,14.18.22f.

widerstrebt der natürlich, fleischliche Wille Gottes Gesetz und trägt nichts bei zur Bekehrung, sondern bleibt widerspenstig und feindlich, „wo er nicht durch Gottes Geist erleuchtet und regiert wird“<sup>64</sup>. So nennt die Schrift das Herz einen harten Stein und Block<sup>65</sup>. Dies gilt nicht hinsichtlich irdischer Dinge, denn wie Luther zu Ps 90 schreibt, wirkt der Wille in weltlichen, äußerlichen Geschäften, was Nahrung und Notdurft betrifft<sup>66</sup>. „Aber in Geistlichen und Göttlichen sachen, was der Seelen heil betrifft, da ist der Mensch wie eine Saltzseule, wie Loths Weib, ja wie klotz und stein, wie ein todt bild, das weder augen noch mund, weder sinn noch hertz brauchet, sintemal der mensch den grausamen, grimmigen zorn Gottes über die sünde und todt nicht sihet noch erkennt, sondern feret immer fort in seiner sicherheit“, kommt „in den ewigen todt und verdammis“, hilft nichts, „ehe er durch den H. Geist erleuchtet, bekeret und widergeboren wird, darzu denn kein stein oder block, sondern allein der mensch erschaffen ist ...“<sup>67</sup>

Der erste Artikel und damit die geschöpfliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott hebt den Menschen also durchaus über die anderen Geschöpfe hinaus und bildet von Gott her eine wichtige Voraussetzung der Bekehrung<sup>68</sup>. Denn Gott hat zwar in seinem Gericht die gefallenen Geister verworfen. Im Kontrast dazu hat er jedoch aus Barmherzigkeit gewollt, die menschliche Natur „der bekerung der gnaden Gottes und des ewigen lebens vehig und teilhaftig werden“ zu lassen, nicht aus eigener Geschicklichkeit, die nicht vorhanden ist, „sondern aus lauter gnaden, durch gnedige, krefftige wirkung des heiligen Geistes“<sup>69</sup>. Luther meint, dass die Väter der alten Kirche bei der Verteidigung der Willensfreiheit die hier angesprochene Geschöpflichkeit des Menschen im Blick hätten: Der Mensch kann „durch Gottes gnade zum guten bekeret und warhaftig frey“ werden, „darzu er anfangs erschaffen ist“<sup>70</sup>. Vor der Bekehrung aber wirkt er nichts mit zum Guten, „gleich so wenig als ein stein oder block oder thon. Dann ob er wol die eusserlichen gliedmassen regieren und das Evangelium hören und etlicher massen betrachten, auch davon reden kan, wie in den Phariseern und Heuchlern zu sehen ist, So ,helt

<sup>64</sup> BSELK 1354,33f.

<sup>65</sup> Vgl. BSELK 1354,35-39, die Herausgeber der Bekenntnisschriften erkennen hier zu Recht Anspielungen auf Jer 5,3, Hes 11,19, 36,26 und Jes 44,19.

<sup>66</sup> Vgl. BSELK 1356.

<sup>67</sup> BSELK 1356,6-17. Darauf, dass es sich hierbei um eine Paraphrase von Lutheräußerungen aus verschiedenen Schriften handelt, weisen die Herausgeber der BSELK hin (1356, Anm. 258ff).

<sup>68</sup> Vgl. BSELK 1356,16-22.

<sup>69</sup> BSELK 1356,20-24.

<sup>70</sup> BSELK 1356,29f. Vgl. das vollständige Zitat (BSELK 1356,28-32): „Wann die Veter den freien Willen verteidigen, reden sie davon, das er der freiheit vehig sey dergestalt, Das er durch Gottes gnade zum guten bekeret und warhaftig frey köndte werden, darzu er anfangs erschaffen ist, Tom 1, pag. 236. Dergleichen auch Augustinus, lib. 2 contra Julianum, geschrieben.“

er es doch vor Thorheit und kan es nicht glauben, helt sich auch in dem Fall erger als ein Block, das er Gottes Wille widerspenstig und Feind ist, wo nicht der heilige Geist in ihm krefftig ist und den Glauben und andere Gott gefellige Tugenden und gehorsam in ihm anzündet und wircket.“<sup>71</sup> Mit anderen Worten: Die Geschöpflichkeit des Menschen wird hier als rein passive Fähigkeit, als Bekehrterwerdenkönnen bestimmt, die den Menschen von den gefallenen Engeln unterscheidet. Diese passive Fähigkeit ist aber aufgrund der wesenhaften Sündhaftigkeit des Menschen unlöslich verbunden mit einer aktiven Feindschaft gegen Gott und gegen die Bekehrung, die wiederum nur durch Gottes Geist überwunden werden kann.

In der dritten Begründungslinie nehmen die Verfasser in den Blick, dass die Schrift die Bekehrung, den Glauben, die Wiedergeburt bzw. die Erneuerung nicht menschlichen Kräften des Willens zuschreibe, „sondern in solidum, das ist ganz und gar allein der Göttlichen Wirkung und dem heiligen Geiste“, wie „die Apologia saget“<sup>72</sup>. So setzt der freie Wille den Menschen zwar in die Lage, äußerlich ehrbar zu leben. Die Wiedergeburt zum ewigen Leben aber wirkt allein der Geist. Dieser Heilige Geist öffnet den Verstand und das Herz, die Schrift zu verstehen, gibt Buße, wirkt Glauben, erneuert, gibt ein neues Herz, schafft die neue Kreatur, lässt uns Christus den Herrn nennen, wofür zahlreiche Bibelstellen aufgeführt werden<sup>73</sup>. Diese Lehre, so heißt es summarisch, findet sich bei Augustinus und „ist in Gottes Wort gegründet“<sup>74</sup> und dem Bekenntnis gemäß, wie durch Zitate aus den älteren Bekenntnisschriften untermauert wird<sup>75</sup>. So heißt es etwa zu Luthers Auslegung zum dritten Artikel im Großen Katechismus: „In diesen Worten gedencket der Cateschismus unsers freien Willens oder zuthuns mit keinem Wort, sondern gibets alles dem heiligen Geist, das er durchs Predigamt uns in die Christenheit bringe ...“<sup>76</sup> Weitere Hinweise erfolgen auf die Erklärung zur zweiten Vaterunserbitte im Katechismus und auf Luthers Schriften „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ (1528) und „De servo arbitrio“ (1525) sowie auf seine Genesisauslegung zu Gen 26<sup>77</sup>. Damit aber ist erwiesen: Die Lehre von der Mitwirkung des natürlichen menschlichen Willens in der Bekehrung zum seligmachenden Christusglauben ist der Schrift, den Bekenntnissen der Kirche und den Schriften Luthers zuwider<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> BSELK 1358,2-9.

<sup>72</sup> BSELK 1358,14-16.

<sup>73</sup> Vgl. BSELK 1358,18-40 (Lk 24,45, Apg 16,14, Phil 2,13, Apg 5,31, 2Tim 2,25, Phil 1,29, Eph 2,8, Joh 6,29, Dtn 29,3, Mt 13,15f, Tit 3,5, Hes 11,9, 36,26, Dtn 30,6 Ps 51,12, Eph 2,10, 2Kor 5,17, Gal 6,15, Jak 1,17, Joh 6,44, Mt 11, 27, 1Kor 12,3, Joh 15,5, 2Kor 3,5, 1Kor 4,7).

<sup>74</sup> Vgl. BSELK 1360,1-15, mit dem Zitat in 1360,15.

<sup>75</sup> Vgl. BSELK 1360,15-1364,25 mit Zitaten aus CA 20, Apol. 18, den Schmalkaldischen Artikeln und den Katechismen.

<sup>76</sup> BSELK 1362,35-37.

<sup>77</sup> Vgl. BSELK 1364,26-1366,18.

<sup>78</sup> Vgl. BSELK 1366,19-26.

Angesichts des Missbrauchs dieser Lehre durch Enthusiasten und Epikuräer als Ausrede zur Faulheit beim Beten und Lesen<sup>79</sup> und angesichts der auf der anderen Seite in der Seelsorge zu beobachtenden Erwählungsanfechtung formulieren die Konfessoren eine Art Heilsweg (*ordo salutis*), den sie mit folgenden Worten eröffnen: „So wöllen wir itzund ferner aus Gottes wort berichten, wie der Mensch zu Gott bekeret werde, wie und durch was mittel, nemlich durch das mündliche wort und die heiligen Sacramenta, der heilige Geist in uns krefftig sein und ware busse, glauben und neue, geistliche krafft und vermügen zum guten in unsern hertzen wircken und geben wölle und wie wir uns gegen solche mittel verhalten und dieselbigen brauchen sollen.“<sup>80</sup>

Am Anfang steht die Wahrnehmung des universalen Heilswillens Gottes nach Hes 33,11 und Joh 3,16<sup>81</sup>. Durch die öffentliche Predigt von Gesetz und Evangelium und durch die Sakramente erfolgt die Sammlung der Kirche und die Bekehrung menschlicher Herzen zum Christusglauben<sup>82</sup>. „Dann die Predigt Gottes worts und das gehör desselben seind des heiligen Geistes Werkzeug, bey, mit und durch welche er krefftig wircken und die menschen zu Gott bekeren ... wil.“<sup>83</sup> Der natürliche Mensch ist dabei lediglich frei zum äußerlichen Hören und Lesen<sup>84</sup>. Predigen und Hören wären aber umsonst, „wo nicht des heiligen Geistes krafft und wirkung dazu keme, welcher durch das gepredigte, gehörte wort die hertzen erleuchtet und bekeret, das die menschen solchem wort gleuben und das ja wort dazu geben ...“<sup>85</sup> An dieser Wirkung des Geistes sollen Prediger und Hörer nicht zweifeln, denn wenn das Wort Gottes „rein und lauter“ gepredigt und ernsthaft gehört wird, ist Gott gewiss mit seiner Gnade gegenwärtig<sup>86</sup>. Dabei gilt: „Dann [= Denn] von der gegenwertigkeit, wirkungen und gaben des heiligen Geistes sol und kan man nicht allweg ex sensu, wie und wenn mans im hertzen empfindet, urteilen, sondern weil es oft mit grosser schwacheit verdeckt wird und zugehet, sollen wir aus und nach

<sup>79</sup> Vgl. BSELK 1368,5-8: „So wöllen sie weder wort noch Sacrament achten, hören oder lesen, sondern warten, biss inen Gott vom Himmel one mittel seine gaben eingiesse, das sie eigentlich bey sich selbst fülen und mercken können, das sie Gott bekeret habe.“

<sup>80</sup> BSELK 1368,14-19.

<sup>81</sup> Vgl. BSELK 1368,20-25: „Gottes wille ists nicht, das jemand verdammet werde, sondern das alle Menschen sich zu ime bekeren und ewig selig werden, Ezech. 33: ‚So war ich lebe, wil ich nicht den todt des sünders, sondern das er sich bekere und lebe.‘ ‚Denn also hat Gott die Welt geliebet, das er seinen eingebornen Son gab, auff das alle, die an in gleuben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“

<sup>82</sup> Vgl. BSELK 1368,26-1370,13 unter Berufung auf folgende Bibelstellen: 1Kor 1,21, Apg 11,14, Röm 10,17, Joh 17,17.20, Mt 17,5, Phil 2,13.

<sup>83</sup> BSELK 1370,10-13.

<sup>84</sup> Vgl. BSELK 1370,14-18: „Dieses wort kan der mensch, so auch noch nicht zu Gott bekeret und widergeboren ist, eusserlich hören und lesen, dann in diesen eusserlichen dingen ... hat der mensch auch nach dem fall etlicher massen einen freien willen, das er zur Kirchen gehen, der Predigt zuhören oder nicht zuhören mag.“

<sup>85</sup> BSELK 1370,30-32.

<sup>86</sup> Vgl. BSELK 1370,33-37, mit dem Zitat in 1370,35.

der verheissung gewis sein, das das gepredigte, gehörte wort Gottes sey ein Ampt und werck des heiligen Geistes, dadurch er in unsern hertzen gewislich krefftig ist und wircket, 2. Corinth. 2.<sup>87</sup>

Wo der Mensch nicht hören will, sondern das Wort und die Gemeinde verachtet, gibt es keinen Trost, ist es auch kein Unrecht, wenn der Geist keine Erleuchtung gibt (Mt 23,37)<sup>88</sup>. Auch ist der Mensch in diesem Fall eben kein rein passiver Stein oder Block, denn er widerstrebt ja aktiv<sup>89</sup>. Auch vor der Bekehrung ist er „eine vernünfftige Creatur“<sup>90</sup>, aber in geistlichen Sachen widerstrebt er dem Wort, bis Gott ihn erwecket. Gott zwingt dabei nicht (wie das Beispiel der Verstockung in Apg 7,51 zeigt), sondern „zeucht“ den Menschen, den er bekehren will, sodass aus einem verfinsterten Verstand ein erleuchteter Verstand wird, „das nennet die Schrifft ein neues hertz erschaffen“<sup>91</sup>. „Derhalben kan auch nicht recht gesagt werden, das der mensch vor seiner bekerung einen modum agendi oder eine weise, nemlich etwas gutes und heilsames in Göttlichen sachen zu wircken, habe.“<sup>92</sup> Denn er ist nach Eph 2,5 tot in Sünden. Gott allein hat den *modus agendi* (die Handlungsinitiative), ist also in der Bekehrung das handelnde Subjekt<sup>93</sup>.

Nach der Bekehrung aber ist der menschliche Wille befreit, hat Lust am Gesetz Gottes, kämpft in ihm der Geist gegen das Fleisch<sup>94</sup>. Mithin ist jetzt eine Mitwirkung in der Kraft des Geistes möglich, wenn auch in Schwachheit und in bleibender totaler Angewiesenheit auf das göttliche Wirken<sup>95</sup>. „Darumb ist ein grosser unterscheid zwischen den getaufften und ungetaufften menschen ...“<sup>96</sup> Die Wiedergeborenen haben einen befreiten Willen (*arbitrium*

<sup>87</sup> BSELK 1370,38-1372,6. Vgl. 2Kor 3,7-11.

<sup>88</sup> Vgl. BSELK 1372,7-20.

<sup>89</sup> Vgl. BSELK 1372,21-35.

<sup>90</sup> BSELK 1372,26.

<sup>91</sup> BSELK 1372,35-39.

<sup>92</sup> BSELK 1372,39-1374,3.

<sup>93</sup> Vgl. BSELK 1374,6-12.

<sup>94</sup> Vgl. BSELK 1374,13-29 unter Berufung auf folgende Bibelstellen: Röm 7,22-25, 8,14, Ps 110,3, Gal 5,17.

<sup>95</sup> Vgl. BSELK 1374,30-1376,11: „Daraus dann folget: Als bald der heilige Geist, wie gesaget, durchs wort und heilige Sacrament solch sein werck der widergeburt und erneuerung in uns angefangen hat, So ist es gewiss, das wir durch die krafft des heiligen Geistes mitwirken können und sollen, wiewol noch in grosser schwachheit, solches aber nicht aus unsern fleischlichen, natürlichen krefften, sondern aus den neuen krefften und gaben, so der heilige Geist in der bekerung in uns angefangen hat, wie S. Paulus ausdrücklich und ernstlich vermanet, das wir als mithelffer die gnade Gottes nicht vergeblich empfangen, welches dann anderst nicht dann also sol verstanden werden, das der bekerte mensch so viel und lang guts thue, so viel und lang in Gott mit seinem heiligen Geist regiret, leitet und füret, und so bald Gott seine gnedige hand von im abzöge, köndte er nicht einen augenblick in Gottes gehorsam bestehen. Da es aber also wolt verstanden werden, das der bekerte Mensch neben dem heiligen Geist dergestalt mitwirkete, wie zwey Pferde mit einander einen Wagen ziehen, köndte solches one nachtheil der Göttlichen warheit keines wegs zugegeben werden.“

<sup>96</sup> BSELK 1376,12-13 unter Hinweis auf Gal 3,27.

*liberatum*<sup>97</sup>), der nun allerdings auch im weiteren Lebensverlauf bis zur Vollendung des Lebens im Streit liegt mit der noch nicht vollkommen überwundenen Schwachheit und Sünde. Darum bleibt der Ruf zur Buße und Umkehr auch für die durch die Taufe ein für allemal wiedergeborenen, im Glauben aber noch schwankenden Christen weiterhin nötig<sup>98</sup>. Die Bekehrung führt dennoch unfehlbar zu einer Veränderung im Verstand, Willen und Herzen des Menschen, sodass das Herz die Sünde erkenne, Gottes Zorn fürchte, von Sünde sich wende, die Verheißung in Christus erkenne und wider das Fleisch streite. Wo das alles nicht geschieht, ist keine Bekehrung<sup>99</sup>. Die alleinige Wirkursache (*causa efficiens*) aber ist und bleibt der Geist Gottes (1Kor 2,6-15, 2Kor 3,4-12)<sup>100</sup>. Darum „weist uns diese Lere zu den mitteln, dadurch der heilige Geist solches anfangen und wircken wil“, und erfolgt die Mahnung, die Gnade Gottes nicht vergeblich sein zu lassen und solcher an die Gnadennittel gebundenen „wirckung des heiligen Geistes“ nicht zu widerstreben<sup>101</sup>.

Verworfen werden am Ende folgende Irrtümer:

1. Die Leugnung jeglicher Freiheit des Menschen durch die Stoiker und Manichäer<sup>102</sup>;
2. die Auffassung der Pelagianer, der Mensch könne sich selbst zu Gott bekehren<sup>103</sup>;
3. die subtilere Meinung der Papisten und Scholastiker, wonach der Mensch wenigstens einen Anfang zum Guten machen könne<sup>104</sup>;
4. die synergistische Meinung, der Mensch sei in geistlichen Dingen nicht ganz erstorben, sondern nur verwundet, und habe eine Fähigkeit, sich die Gnade anzueignen (*Facultas applicandi se ad gratiam*)<sup>105</sup>;
5. die Meinung der Päpstlichen, eine vollkommene und verdienstliche Gesetzeserfüllung sei möglich<sup>106</sup>;

<sup>97</sup> BSELK 1376,15.

<sup>98</sup> Vgl. BSELK 1376,19-31: „Dann weil wir in diesem leben allein die erstlinge des Geistes empfangen und die widergeburth nicht vollkommen, sondern in uns allein angefangen, bleibet der streit und kampff des fleisches wider den Geist auch in den auserwelten und warhafftig wiedergeborenen menschen, da unter den Christen nicht allein ein grosser unterscheid gespüret, das einer schwach, der ander starck im Geist, sondern es befindets auch ein jeder Christ bey sich selbst, das er zu einer zeit freudig im Geist, zur andern zeit furchtsam und erschrocken, zu einer zeit brünstig in der liebe, starck im glauben und in der hoffnung, zur andern zeit kalt und schwach sich befindet. Da aber die getauffeten wider das gewissen gehandelt, die sünde in inen herschen lassen und also den heiligen Geist in inen selbst betrübet und verloren, dörfen sie zwar nicht wider getaufft, sondern müssen widerumb bekeret werden ...“

<sup>99</sup> Vgl. BSELK 1376,32-1378,1.

<sup>100</sup> Vgl. BSELK 1378,1-11.

<sup>101</sup> BSELK 1378,11-16.

<sup>102</sup> Vgl. BSELK 1378,30-36.

<sup>103</sup> Vgl. BSELK 1380,1-5.

<sup>104</sup> Vgl. BSELK 1380,6-10.

<sup>105</sup> Vgl. BSELK 1380,11-27 mit dem Zitat in 1380,25.

<sup>106</sup> Vgl. BSELK 1380,28-31.

6. die Feindschaft der Enthusiasten gegenüber den Gnadenmitteln<sup>107</sup>;
7. die Leugnung des Fortlebens des alten Menschen (des „Fleisches“, der Sünde) nach der Bekehrung<sup>108</sup>;
8. die Behauptung, der Geist werde denen gegeben, die ihm widerstreben, wenn sie nicht weiter erläutert wird (hier liegt eine Stoßrichtung gegen Flacius vor)<sup>109</sup>.

Abschließend werden noch einmal seelsorgliche Fragestellungen angesprochen<sup>110</sup>. So heißt es, dass dort keine Bekehrung sein könne, wo keine Veränderung im Menschen erkennbar sei. Die Warnung erfolgt, dass diejenigen, die dem Wirken im Wort widerstreben, den Geist nicht empfangen, sondern verlieren. Auch erfolgt zum wiederholten Male die Erinnerung an den bleibenden Widerstreit zwischen äußerem und inwendigem Menschen in den Wiedergeborenen nach Röm 7,15.23 und Gal 5,17. In diesem Zusammenhang grenzen die Autoren sich ab von der durch die Kirchenväter Chrysostomus und Basilius behaupteten Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung. Solche Aussagen seien „der form gesunder lere nicht ehlich, sondern derselben zuwider und demnach, wann von der bekerung zu Gott geredet, billich zu meiden“<sup>111</sup>. Noch einmal wird die Bekehrung des Willens in Analogie zur Auferstehung des Fleisches als eine nur Gott allein mögliche Erweckung vom geistlichen Tod bezeichnet<sup>112</sup>. Abgesichert gegen Missverständnisse wird Luthers Formulierung, die Bekehrung sei „pure paßive“: Damit meine der Reformator nicht, dass die Bekehrung ohne Predigt und Gehör, ohne Erneuerung, ohne „Bewusstwerdung“ erfolge wie bei einem Stein oder Siegel, in welche ein Bild gehauen wird, „welches nichts drumb weis, solches auch nicht empfindet“<sup>113</sup>. Ausdrücklich verworfen wird abschließend die Lehre von den drei Ursachen der Bekehrung, wie sie in Melanchthons Spätschriften zu finden ist<sup>114</sup>.

---

<sup>107</sup> Vgl. BSELK 1380,32-1382,2.

<sup>108</sup> Vgl. BSELK 1382,3-17.

<sup>109</sup> Vgl. BSELK 1382,18-20.

<sup>110</sup> Vgl. BSELK 1382,21-1387.

<sup>111</sup> BSELK 1384,23f.

<sup>112</sup> Vgl. BSELK 1384,25-30: „Dann die bekerung unsers verderbten willens, welche anders nichts dann eine erweckung desselben von dem geistlichen tode, ist einig und allein Gottes werck, wie auch die aufferweckung in der leiblichen aufferstehung des fleisches allein Gott zugeschrieben werden sol, in massen droben ausführlich angezeiget und mit offenbarlichen zeugnissen der heiligen Schrift erwiesen worden.“

<sup>113</sup> Vgl. BSELK 1386,1-16 mit den Zitaten in 1386,2.14f.

<sup>114</sup> Vgl. BSELK 1386,17-33. Beteiligt bei der Bekehrung ist der unwiedergeborene Wille, so wird noch einmal versichert, ausschließlich als ein „subiectum convertendum“ (1386,27).

## 1.2 Der Streit um die Rechtfertigung und um die guten Werke<sup>115</sup>

### 1.2.1 FC 3: Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott

Artikel 3 der Konkordienformel „Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott“ behandelt vor allem die durch den Nürnberger Reformator Andreas Osiander (1498-1552) aufgeworfene Frage, wie sich die Glaubensgerechtigkeit verhält zur Einwohnung Jesu Christi in den Gläubigen. Dabei greifen rechtfertigungstheologische und christologische Fragestellungen ineinander. Während Osiander die Auffassung vertrat, Christus sei die dem Gläubigen einwohnende Gerechtigkeit Gottes nach seiner göttlichen Natur, setzte Franciscus Stancarus (1501-1574) dem die Meinung entgegen, Christus sei die Gerechtigkeit der Gläubigen nur nach seiner menschlichen Natur<sup>116</sup>. Sowohl Anhänger als auch Gegner Melanchthons vertraten in dieser Auseinandersetzung gemeinsam den Standpunkt, wonach Christus nach beiden Naturen die Gerechtigkeit Gottes sei, da er als wahrer Gott und Mensch durch seinen Gehorsam die Gläubigen gerecht spricht.

Neben diesem Festhalten an der Einheit der beiden Naturen im Heilswerk Christi bestimmen die Autoren der Konkordienformel im Anschluss an die forensisch-imputative Rechtfertigungslehre Luthers und der früheren Bekenntnisschriften die Rechtfertigung streng als die Vergebung oder Lossprechung von Sünden, die Versöhnung mit Gott und Annahme zum Gotteskind um des Gehorsams Christi willen<sup>117</sup>. Diese im Evangelium und in den Sakramenten durch den Heiligen Geist vorgetragene Güter<sup>118</sup> der Rechtfertigung als Vergebung, Versöhnung und Verleihung der Gotteskindschaft werden im Glauben als dem Mittel der Aneignung (*medium apprehensivum*<sup>119</sup>) empfungen<sup>120</sup>.

<sup>115</sup> Vgl. Robert Kolb, Konkordienformel, S. 97-109; Gunther Wenz, Theologie, S. 581-622; Martin Stupperich, Zur Vorgeschichte des Rechtfertigungsartikels in der Konkordienformel, in: Brecht, Schwarz (Hg.), Bekenntnis und Einheit, S. 175-194; Friedrich Jacob, Von Christi Tat und unserem Tun. Zur Interpretation von Artikel III und IV der Konkordienformel, in: Schöne (Hg.), Bekenntnis, S. 49-63.

<sup>116</sup> Vgl. das Referat der beiden Positionen (wie immer in der Konkordienformel ohne Namensnennung der Protagonisten) in BSELK 1388,5-25.

<sup>117</sup> Vgl. BSELK 1390,15-25: „Von der gerechtigkeit des Glaubens vor Gott gleuben, leren und bekennen wir einhellig ...., Das ein armer sündiger mensch für Gott gerechtfertigt, das ist absolvirt, los und ledig gesprochen werde von allen seinen sünden und von dem urteil der wolverdienten verdammis, auch angenommen werde zur kindschafft und erbschafft des ewigen lebens one einig unser ‚verdienst oder wirdigkeit‘, auch one alle vorgehende, gegenwertige oder auch folgende werck, aus lauter gnaden, allein umb des einigen verdiensts, des ganzen gehorsams, bittern leidens, sterbens und aufferstehung unsers Herrn Christi willen, des gehorsam uns zur gerechtigkeit zugerechnet wird.“

<sup>118</sup> Vgl. BSELK 1390,26f; 1392,19f.

<sup>119</sup> Vgl. BSELK 1391,27-28: „Fides autem unicum est medium illud, quo illa apprehendimus, accipimus nobisque applicamus.“

<sup>120</sup> Vgl. BSELK 1390,26-28: „Welche Güter uns in der verheissung des heiligen Evangelii durch den heiligen Geist fürgetragen werden, und ist allein der glaube das einige mittel, dadurch wir sie ergreifen, annemen und uns appliciren und zueignen ...“

Der Glaube selbst wiederum wird dabei nicht als verdienstliche menschliche Tugend<sup>121</sup> verstanden, sondern ausschließlich definiert als „eine gabe Gottes, dadurch wir Christum unsern Erlöser im wort des Evangelii recht erkennen und auff in vertrauen, das wir allein umb seines gehorsams willen, aus gnaden, vergebung der sünden haben, für from und gerecht von Gott, dem Vater, gehalten und ewig selig werden.“<sup>122</sup> Schriftgrund hierfür ist insbesondere der Römerbrief (3,28, 4,5, 5,18f)<sup>123</sup>. Die durchs Wort geschenkte und im Glauben empfangene Gerechtigkeit Christi aber ist sein stellvertretendes Leiden für die Sünder, das er als wahrer Gott und wahrer Mensch vollbracht hat<sup>124</sup>. Das Wort „Rechtfertigen“ wird definiert als „gerecht und ledig von sünden sprechen und derselbigen ewigen straff ledig zeln umb der gerechtigkeit Christi willen“<sup>125</sup>.

Klärungsbedarf erkennen die Bekenner darin, dass in Apologie 4 der Begriff *regeneratio* oder „Wiedergeburt“ wiederholt als Synonym für *iustificatio* (= Rechtfertigung) gebraucht wird<sup>126</sup>. Dabei soll man beachten, dass diese Begrifflichkeit zuweilen in einem weiten Sinn verwendet wird, wenn sie sowohl die Vergabung als auch die nachfolgende Erneuerung umgreift, die der Geist in den Gerechtfertigten wirkt. An anderen Stellen, besonders in der Apologie, aber auch etwa in Titus 3, wird das Wort *regeneratio* ähnlich wie *vivificatio* (Lebendigmachung) verwendet als Synonym für die Vergabung und Annahme an Kindes Statt.<sup>127</sup> So ist beides zu beobachten, nämlich dass es sich bei der Rechtfertigung wahrhaftig um eine Wiedergeburt handelt, durch welche ein Kind des Todes und des Zorns zum lebendigen Gotteskind wird (Eph 2,5, Röm 1,17)<sup>128</sup>. Zugleich wird der Begriff oft als Synonym für die Heiligung und

<sup>121</sup> Vgl. BSELK 1392,3-10: „Dann der glaube macht gerecht nicht darumb und daher, das er so ein gut werck und schöne tugendt, sondern weil er in der verheissung des heiligen Evangelii den verdienst Christi ergreiff und annimmt; dann derselbe muss uns durch den glauben applicirt und zugeeignet werden, wann wir dardurch gerecht sollen werden, Das also die gerechtigkeit, die für Gott dem glauben oder den gleubigen aus lauter gnade zugerechnet wird, ist der gehorsam, leiden und auferstehung Christi, da er für uns dem Gesetz gnug gethan und für unsere sünde bezalet hat.“

<sup>122</sup> BSELK 1390,29-32.

<sup>123</sup> Vgl. BSELK 1392,32-1394,3.

<sup>124</sup> Vgl. BSELK 1392,7-19: „Das also die gerechtigkeit, die für Gott dem glauben oder den gleubigen aus lauter gnade zugerechnet wird, ist der gehorsam, leiden und auferstehung Christi, da er für uns dem Gesetz gnug gethan und für unsere sünde bezalet hat. Dann weil Christus nicht allein mensch, sondern Gott und Mensch in einer unzertrenten Person, so ist er eben so wenig unter dem Gesetz gewesen, weil er ein Herr des Gesetzes, als das er für seine Person leiden und sterben sollen; darumb uns dann sein gehorsam nicht allein im leiden und sterben, sondern auch das er freiwillig an unser stat unter das Gesetz gethan und dasselbige mit solchem gehorsam erfüllet, uns zur gerechtigkeit zugerechnet, das uns Gott umb solches gantzen gehorsams willen, so er im thun und leiden, im leben und sterben für uns seinem Himlischen Vater geleistet, die sünde vergibet, uns für from und gerecht helt und ewig selig machet.“

<sup>125</sup> BSELK 1392,24-26. Unter Hinweis auf Phil 3,9, Spr 17,15, Jes 5,22f und Röm 8,33.

<sup>126</sup> Vgl. BSELK 1392,34-1394,21.

<sup>127</sup> Vgl. BSELK 1394,1-17.

<sup>128</sup> Vgl. BSELK 1394,15-21.

Erneuerung genommen, die der Gerechtigkeit des Glaubens nachfolgt, so etwa von Luther in seiner Schrift „Von Konziliis und Kirchen“<sup>129</sup>.

Nach zwei Seiten grenzen sich die Verfasser in diesem Zusammenhang ab. So handelt es sich einerseits bei der Nichtzurechnung der Sünde nicht um eine tatsächliche Sündlosigkeit<sup>130</sup>. Andererseits erfolgt die Rechtfertigung nur bei vorangehender Reue und ist unlöslich verbunden mit der nachfolgend durch den Geist gewirkten Erneuerung und Heiligung<sup>131</sup>. Da diese Erneuerung freilich bis zum Tode unvollkommen bleibt, besteht die Gerechtigkeit des Glaubens dauerhaft in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ohne Zutun unserer Werke<sup>132</sup>. Es muss also darauf geachtet werden, das empirisch Vorangehende und Nachfolgende nicht in den Artikel der Rechtfertigung einzumengen<sup>133</sup>. Nicht alles, was zum Gesamtvorgang der Bekehrung gehört, gehört zur Rechtfertigung<sup>134</sup>. So ist dort kein wahrer rechtfertigender Glaube, wo keine echte Reue über die Sünde und Vorsatz zur Besserung ist oder wo keine Frucht der Liebe folgt<sup>135</sup>. Aber Paulus schließt die Werke in Röm 3,28 aus der Rechtfertigung aus und zeigt damit, „das weder vorgehende reu, noch folgende werck

<sup>129</sup> Vgl. BSELK 1394,21-24.

<sup>130</sup> Vgl. BSELK 1394,25-1396,2: „Wann wir aber leren, das durch die wirkung des heiligen Geistes wir neu geboren und gerecht werden, hat es nicht die meinung, das den gerechtfertigten und widergebornen keine ungerechtigkeit nach der widergeburt im wesen und leben mehr solten anhangen, sondern das Christus mit seinem vollkommenen gehorsam alle ire sünde zudecket, die doch in der natur in diesem leben noch stecken, Aber solches unangesehen, werden sie durch den glauben und umb solches gehorsams Christi willen (...) für from und gerecht gesprochen und gehalten, ob sie gleich irer verderbten natur halben noch sündler sein und bleiben biss in die gruben.“

<sup>131</sup> Vgl. BSELK 1396,2-9: „Wie es dann hinwiderumb die meinung nicht hat, als dörfften oder solten wir ohne bus, bekerung und besserung den sünden folgen, darin bleiben und fortfaren. Dann ware reu muss vorher gehen, und die also, wie gesagt, aus lauter gnaden umb des einigen Mitlers Christi willen, allein durch den glauben one alle werck und verdienst für Gott gerecht, das ist zu gnaden angenommen werden, denen wird auch der heilige Geist gegeben, der sie verneuert und heiligt, in inen wircket liebe gegen Gott und gegen dem nechsten.“

<sup>132</sup> Vgl. BSELK 1396,10-14: „Sondern weil die angefangene verneuerung in diesem leben unvollkommen und die sünde noch im fleisch auch bey den widergebornen wonet, so stehet die gerechtigkeit des glaubens vor Gott in gnediger zurechnung der gerechtigkeit Christi one zuthun unserer werck, das uns unsere sünde vergeben und zugedecket sind und nicht zugerechnet werden, Rom. 4.“

<sup>133</sup> Vgl. BSELK 1396,15-20: „Aber hie muss mit sonderm fleis darauff gar gute acht gegeben werden, wenn der Artickel der Rechtfertigung rein bleiben sol, das nicht dasjenige, was vor dem glauben hergeheth und was demselben nachfolget, zugleich mit in den Artickel der Rechtfertigung, als darzu nötig und gehörig, eingemenget oder eingeschoben werde, weil nicht eins oder gleich ist, von der bekerung und von der Rechtfertigung zu reden.“

<sup>134</sup> Vgl. BSELK 1396,20-26: „Dann nicht alles, was zur bekerung gehöret, auch zugleich in den Artickel der Rechtfertigung gehöret, in und zu welchem allein gehöret und von nöten ist Gottes gnade, der verdienst Christi, der glaube, so solches in der verheissung des Evangelii annimmet, dadurch uns die gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, daher wir erlangen und haben vergebung der sünden, versünung mit Gott, die kindschafft und erbschafft des ewigen lebens.“

<sup>135</sup> Vgl. BSELK 1396,27-34.

in den Artickel oder handel der Rechtfertigung des Glaubens gehören.<sup>136</sup> Die Person „muss erst gerecht sein, ehe sie gute Werck thun kan.“<sup>137</sup> Auch die Heiligung gehört nicht in die Rechtfertigung, obwohl sie eine Wohlthat Christi und ein Werk des Geistes ist<sup>138</sup>. Ausführlich kommt Luther hier mit seiner Galatervorlesung von 1535 zu Wort, wo er schreibt, dass die Werke im Artikel von der Rechtfertigung zu verdammen sind, womit aber die nachfolgenden Liebeswerke gerade nicht verworfen werden<sup>139</sup>.

Aufgerufen wird der Dreiklang von Gewissenstrost, Ehre Christi und Lehre der Schrift, wenn es heißt: Um des Gewissenstrostes, um der Ehrerbietung gegenüber dem Verdienst Christi und um der Gnade Gottes willen „leret die Schrift, das die Gerechtigkeit des Glaubens für Gott bestehe allein in gnediger versünung oder vergebung der sünden ...“<sup>140</sup> Und weiter: „Also auch verlesset sich der Glaube in der Rechtfertigung für Gott weder auff die Reu noch auff die Liebe oder andere Tugenden, sondern allein auff Christum und in demselben auff seinen vollkommenen gehorsam, damit er für uns das Gesetz erfüllet, welcher den Gleubigen zur Gerechtigkeit zugerechnet wird.“<sup>141</sup> Zu unterscheiden und nicht zu vermischen sind daher die „*iustitia imputata*“ und die „*iustitia inchoata novae obedientiae*“<sup>142</sup>, also „die zugerechnete Gerechtigkeit des Glaubens“ und „die angefangene Gerechtigkeit des neuen gehorsams oder der guten Werck“<sup>143</sup>. Sie dürfen ebenfalls um der Ehre Christi willen nicht vermischt werden<sup>144</sup>. Dafür werden insbesondere die Exklusivpartikel des Apostels Paulus ins Feld geführt<sup>145</sup>.

In drei Punkten werden die bisherigen Ausführungen zusammengefasst. Zuerst (1.) wird bekräftigt, dass alles Vertrauen auf menschliche Werke oder Verdienste aus dem Artikel der Rechtfertigung gänzlich ausgeschlossen ist<sup>146</sup>. Sodann (2.) wird wiederholt, dass „das Ampt und die Eigenschafft des Glau-

<sup>136</sup> BSELK 1396,36f.

<sup>137</sup> BSELK 1398,2.

<sup>138</sup> Vgl. BSELK 1398,3-5.

<sup>139</sup> Vgl. BSELK 1398,7-26.

<sup>140</sup> BSELK 1398,29f.

<sup>141</sup> BSELK 1398,33-37. Vgl. aus der lateinischen Fassung (BSELK 1399,32-1401,2): „Et quidem neque contritio neque dilectio neque ulla alia virtus sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum (...) apprehendere et accipere possumus.“

<sup>142</sup> Vgl. BSELK 1401,4f.

<sup>143</sup> BSELK 1400,5-7.

<sup>144</sup> Vgl. BSELK 1400,34.

<sup>145</sup> Vgl. BSELK 1400,36-1402,5: „Und das ist des Apostels Pauli meinung, wenn er in diesem Artickel die Particulas exclusivas, das ist, Die wort, dadurch die werck in dem Artickel der Gerechtigkeit des Glaubens ausgeschlossen werden, so fleissig und embsig treibet: Absque operibus, sine Lege, Gratis, non ex operibus, das ist Aus gnaden, one verdienst, one Gesetz, one Werck, nicht aus den wercken etc., welche Exclusivae alle zusammen gefasset werden, wann man sagt: ‚Allein durch den Glauben‘ werden wir für Gott gerecht und selig ...“

<sup>146</sup> Vgl. BSELK 1402,17-22.

bens“ darin besteht, dass er „das mittel oder werckzeug“ sei, wodurch Gottes Gnade empfangen wird<sup>147</sup>. Schließlich (3.) wird das strenge Festhalten an der „Ordnung zwischem dem Glauben und guten Wercken“, „[z]wischen der Rechtfertigung und erneuerung oder heiligung“ ebenso eingefordert<sup>148</sup>, wie die Zusammengehörigkeit und richtige Abfolge von Hören des Evangeliums, rechtfertigendem Christusglauben und nachfolgender Heiligung durch den Geist in guten Werken skizziert wird<sup>149</sup>.

Rechtfertigung und Erneuerung dürfen daher im Rahmen dieser Ordnung nicht verwechselt oder vermischt, aber auch nicht voneinander getrennt werden. Die Autoren fügen in den deutschen Text ein wichtiges lateinisches Zitat aus Luthers Genesisvorlesung ein, das da lautet: „*Bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter Fides et opera; sed sola Fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus; et tamen nunquam est sola.*“<sup>150</sup> Zustimmung referiert wird sodann die in der Apologie durch Melancthon vorgenommene Klärung des Glaubensverständnisses im Jakobusbrief, die es möglich macht, in diesem Brief keinen Gegensatz zur Lehre des Apostels Paulus zu sehen<sup>151</sup>. Verworfen werden in diesem Zusammenhang alle Lehrmeinungen, wonach die guten Werke für die Vorbereitung oder auch die Bewahrung der Rechtfertigung eine Rolle spielen, oder Lehrpositionen, die den Glauben und die Liebeswerke, die Imputation (Zurechnung) der Gerechtigkeit Christi und die Erneuerung ineinandermengen<sup>152</sup>.

Abschließend geht unser Artikel ein auf „die Disputation von der einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes in uns“<sup>153</sup>. Diese Einwohnung wird ebenso wie zuvor die Erneuerung und Heiligung von der Gerechtigkeit des Glaubens unterschieden und dieser sachlich nachgeordnet. Man kann die Stoßrichtung so zusammenfassen: Das „extra nos“, das also, was in der Rechtfertigung durch Christus von außen gewirkt und geschenkt wird, geht dem „in nobis“, den Folgen des Rechtfertigungsgeschehens in den Gläubigen, voraus.

Die um Christi willen im Glauben zugerechnete Gerechtigkeit Gottes liegt „ausserhalb unser“<sup>154</sup>, „extra nos“<sup>155</sup>, und steht allein auf Christus. Dieser aber ist in alledem unsere Gerechtigkeit nicht nur nach der einen oder anderen Natur, sondern in seiner ganzen Person „als Gott und Mensch in seinem einigen

<sup>147</sup> BSELK 1402,23-29.

<sup>148</sup> BSELK 1404,1-3.

<sup>149</sup> Vgl. BSELK 1404,3-10.

<sup>150</sup> BSELK 1404,13-15, mit der Übersetzung 1404,20-23: „Es reimen und schicken sich fein zusammen der Glaube und die guten Werck, Aber der Glaube ist es allein, der den Segen ergreiffet one die Werck, doch nimmer und zu keiner zeit allein ist ...“

<sup>151</sup> Vgl. BSELK 1404,24-1406,24.

<sup>152</sup> Vgl. BSELK 1406,32f. 1408,1-28,

<sup>153</sup> BSELK 1410,10f.

<sup>154</sup> BSELK 1410,24.

<sup>155</sup> BSELK 1411,21.

gantzen vollkommenem gehorsam<sup>156</sup>. Darin – im vollen Beteiligtsein beider Naturen am Heilsgeschehen in der Einheit der Person des Erlösers – besteht seine Einzigartigkeit, aufgrund welcher er das Erlösungswerk vollbracht hat. „Dann die menschliche Natur allein one die Göttliche dem ewigen, allmechtigen Gott weder mit gehorsam noch leiden für aller Welt sünde gnug thun, Die Gottheit aber allein one die Menschheit zwischen Gott und uns nicht mitteln mögen.“<sup>157</sup> Zahlreiche Schriftstellen schreiben den für die Erlösung nötigen und dem Glauben zur Gerechtigkeit zugerechneten Gehorsam Christi seiner ganzen Person zu<sup>158</sup>. So „sihet also der Glaub auff die Person Christi, wie dieselbe für uns unter das Gesetze gethan, unsere sünde getragen und in seinem gang zum Vater den gantzen vollkommenen gehorsam von seiner heiligen Geburt an biss in den Todt seinem Himlischen Vater für uns arme Sünder geleistet und damit allen unsern ungehorsam ... zugedecket, das er uns zur verdammis nicht zugerechnet, sondern aus lautern gnaden allein umb Christus willen, verziehen und vergeben wird.“<sup>159</sup>

Die Verwerfungen treffen folglich die Einschränkung der Gerechtigkeit Christi auf eine der beiden Naturen<sup>160</sup>, die Identifikation der Rechtfertigung mit der eingegossenen Liebe und den nachfolgenden Werken<sup>161</sup>, das Gründen des Glaubens auf die Einwohnung der göttlichen Natur Christi im Gläubigen an Stelle des vertrauensvollen Ansehens seines Gehorsams<sup>162</sup>, die Leugnung des Zusammenhangs von Buße, Glaube und Liebe<sup>163</sup>, die Meinung, nicht Gott selbst, sondern nur seine Gaben wohnten in den Gläubigen<sup>164</sup>. Alle diese Irrtümer werden „als dem klaren Wort Gottes zuwider“<sup>165</sup> und mit einem nochmaligen Verweis auf Luthers Galaterbriefauslegung verworfen<sup>166</sup>.

### 1.2.2 FC 4: Von den guten Werken

Gunther Wenz schreibt zum vierten Artikel der Konkordienformel, dieser bringe gegenüber Artikel 3 nichts Neues, sondern sei ein Kommentar zur dortigen Aussage: „sola fides iustificat, sed nunquam est sola“<sup>167</sup> [allein der Glaube

<sup>156</sup> BSELK 1410,29f.

<sup>157</sup> BSELK 1412,4-7.

<sup>158</sup> Vgl. BSELK 1412,8-17. Genannt werden exemplarisch Röm 1,17, 3,21, 10,3, 5,19, 1Joh 1,7 und Hab 2,4.

<sup>159</sup> BSELK 1412,20-27.

<sup>160</sup> Vgl. BSELK 1412,32-34.

<sup>161</sup> Vgl. BSELK 1414,1-6.

<sup>162</sup> Vgl. BSELK 1414,7-9.

<sup>163</sup> Vgl. BSELK 1414,10-13.

<sup>164</sup> Vgl. BSELK 1414,14.

<sup>165</sup> BSELK 1414,15f.

<sup>166</sup> Vgl. BSELK 1414,20-24: „Was dann ferner zu eigentlicher erklerung dieses hohen und fürnehmen Artickels der Rechtfertigung für Gott von nöten, daran unser Seelen seligkeit gelegen, wollen wir menniglich auff die schöne und herrliche auslegung Doctor Luthers uber die Epistel S. Pauli an die Galater gewiesen und umb geliebter kürze willen hiemit gezogen haben.“

<sup>167</sup> Vgl. Gunther Wenz, *Theologie*, S. 611-613.

rechtfertigt, aber er ist niemals alleine]. Gleichwohl dient FC 4 der Befriedung des majoristischen Streites und damit inhaltlich der Klärung der Notwendigkeit, der Freiwilligkeit und der relativen Schädlichkeit der guten Werke im Rechtfertigungsgeschehen<sup>168</sup>.

Die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit hatte der Melanchthon-schüler Georg Major (1502-1574) behauptet, während auf der anderen Seite Nikolaus von Amsdorf (1483-1565) unter Berufung auf Luther die Schädlichkeit der guten Werke zur Seligkeit behauptete, ansonsten der Behauptung der Notwendigkeit bei den Gerechtfertigten die Betonung der Freiwilligkeit entgegengesetzte, die von keinem Zwang wisse<sup>169</sup>. Artikel 4 hält aber zunächst fest, worüber zwischen den Parteien kein Streit herrscht.

Das ist zum einen die Überzeugung, dass es Gottes Wille ist, dass die Gläubigen in guten Werken wandeln sollen. Diese guten Werke sind weder selbst erdacht, sondern von Gott im Wort vorgeschrieben, noch geschehen sie aus eigenen Kräften, sondern im Heiligen Geist<sup>170</sup>. Kein Dissens besteht auch darüber, dass gute Werke nur um Christi willen durch den Glauben Gott gefallen und sich insofern von den auch von Ungläubigen vollbrachten guten Werken unterscheiden (mit dem Hinweis auf das Bild vom Baum und seinen Früchten)<sup>171</sup>. „Dann [= Denn] es muss zuvorn die Person Gott gefellig sein, und das

<sup>168</sup> Vgl. BSELK 1416,14-19: „Solcher streit hat sich anfangs über den worten ‚Necebitas und Libertas, das ist notwendig und frey‘ zugetragen, weil besonders das wort Necebitas, nötig, nicht allein die ewige, unwandelbare Ordnung, nach welcher alle menschen Gott zu gehorsamen schuldig und pflichtig sind, Sondern auch zu zeiten einen zwang heisset, damit das Gesetz die Leute zu den guten Wercken dringet.“

<sup>169</sup> FC 4 nennt drei Positionen im Streit (BSELK 1414,28-1416,13): Die Meinung, gute Werke seien nötig zur Seligkeit, wenn auch keine Ursache derselben; die Meinung, gute Werke seien nötig, aber nicht zur Seligkeit, und schließlich die Auffassung, gute Werke seien schädlich zur Seligkeit, es sei denn, sie geschehen im Stand der Seligkeit nicht gezwungen, sondern freiwillig.

<sup>170</sup> Vgl. BSELK 1416,27-1418,2: „Erstlich Ist in diesem Artickel von folgenden Puncten unter den unsern kein streit, Als das Gottes wille, ordnung und befehl sey, das die Gleubigen in guten Wercken wandeln sollen, und das rechtschaffene gute Werck nicht sein, die ime [= sich] ein jeder guter meinung selbst erdencket oder die nach menschen satzungen geschehen, Sondern die Gott selber in seinem Wort fürgeschrieben und befohlen hat, das auch rechtschaffene, gute Werck nicht aus eigenen natürlichen krefften, sondern also geschehen, Wann die Person durch den Glauben mit Gott versünnet und durch den heiligen Geist verneuert oder, wie Paulus redet, in Christo Jesu neu geschaffen wird zu guten Wercken.“

<sup>171</sup> Vgl. BSELK 1418,3-15: „Es ist auch one streit, wie und warumb der gleubigen gute Werck, Ob sie gleich in diesem fleisch unrein und unvolkomen, Gott gefellig und angenehm sein, nemlich umb des Herrn Christi willen, durch den Glauben, weil die Person Gott angenehm ist. Dann die Werck, so zu erhaltung eusserlicher zucht gehören, welche auch von den ungleubigen und unbekerten geschehen und erfordert werden, ob wol für der Welt dieselligen löblich, darzu auch von Gott in dieser Welt mit zeitlichen Gütern belohnet werden, Jedoch weil sie nicht aus rechtem Glauben gehen, seind sie für Gott sünde, das ist Mit sünden beflecket, und werden vor Gott für sünde und unrein umb der verderbten Natur willen und weil die Person mit Gott nicht versünnet ist gehalten, ‚dann ein böser Baum kan nicht gute Früchte bringen‘ [Mt 7,18], wie auch geschrieben stehet, Rom. 14: ‚Was nicht aus Glauben gehet, das ist sünde‘.“

allein umb Christus willen, sollen im anders auch derselben Personen werck gefallen.<sup>172</sup> Mutter und Ursprung der Werke muss der Glauben sein, dessen Früchte sie sind<sup>173</sup>. Hier folgt neben dem Hinweis auf Paulus (vgl. Gal 5,22, Eph 5,9) auch das berühmte Zitat aus der Römerbriefvorrede Luthers über den Glauben als „lebendig, geschafft, thetig, mechtig ding“<sup>174</sup>.

Für die Klärung des Streits verweisen die Konkordisten zuerst (1.) auf CA 6 und CA 20, wo von der *Notwendigkeit* der guten Werke die Rede ist, die darin besteht, dass wir sie von Gottes Befehl her zu tun schuldig sind<sup>175</sup>. Das Recht dieser Redeweise besteht in der Abwehr des epikurischen Wahns eines toten Glaubens ohne Buße und im vorsätzlichen Beharren in der Sünde<sup>176</sup>. Allerdings sollen die Werke nicht zwanghaft geschehen, sondern um des schuldigen Gehorsams gegenüber dem Gebot Christi willen<sup>177</sup>. Freiheit und Ungezwungenheit der Werke ist aber nicht zu verwechseln mit Beliebigkeit. Darum gilt: „Das aber ist falsch und muss gestraffet werden, wann fůrgegeben und gelernt wird, Als werden die guten Werck den gleubigen also frey, das es in irer freyen willkür stünde, das sie solche thun oder lassen oder darwider handeln wolten oder möchten und sie nichts desto weniger den Glauben, Gottes hulde und gnade behalten köndten.“<sup>178</sup> Der rechtfertigende Glaube befreit also nicht zu einem willkürlichen Leben in Beliebigkeit, sondern verpflichtet den Gerechtfertigten zum Gehorsam seinem Herrn gegenüber.

Falsch wird es aber dann, so wird im zweiten Schritt<sup>179</sup> festgehalten (2.), wenn die guten Werke bzw. die Heiligung mit der Rechtfertigung vermischt

<sup>172</sup> BSELK 1418,15-17.

<sup>173</sup> Vgl. BSELK 1418,18-20.

<sup>174</sup> Vgl. BSELK 1418,21-1420,3, mit dem Zitat in 1418,25.

<sup>175</sup> Vgl. BSELK 1420,7-16: „Was belanget notwendigkeit oder feywilligkeit der guten Werck, ist offenbar, das in der Augspurgischen Confession und derselben Apologia gebraucht und offft widerholet werden diese reden: das gute Werck nötig sein, Item [= Ebenso], Das es nötig sey, gute Werck zuthun, welche auch notwendig dem Glauben und der verstünung folgen sollen, Item, Das wir notwendige gute Werck, so Gott geboten, thun sollen und thun müssen. So wird auch in der heiligen Schrifft selber das wort ‚not, nötig‘ und ‚notwendig‘, Item ‚sollen und müssen‘ also gebraucht, was wir von wegen Gottes ordnung, befehl und willen zuthun schuldig sein, Als Rom. 13; 1. Corinth. 9; Actor. 5; Johan. 15; 1. Johan. 4.“ Die Herausgeber schlüsseln die genannten Bibelstellen wie folgt auf (BSELK 1421, Anm. 600): Röm 13,5f.9; 1Kor 9,8-10, Apg 5,29, Joh 15,12, 1Joh 4,11.

<sup>176</sup> Vgl. BSELK 1420,16-27.

<sup>177</sup> Vgl. BSELK 1420, 28-34: „Es muss aber auch die erinnerung von diesem unterscheid hierbey gemercket werden, das nemlich verstanden werden solle *Necebitas ordinis mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri, non autem necebitas coactionis*, das ist, Wann diss wort ‚nötig‘ gebraucht, sol es nicht von einem zwang, sondern allein von der ordnung des unwandelbaren willen Gottes, des schuldner wir seind, verstanden werden, dahin auch sein Gebot weiset, das die Creatur irem Schöpffer gehorsam sey“ (es folgen in BSELK 1420,34-1422,18 Hinweise auf 2Kor 9,7, Phlm 14, 1Petr 5,2, Ps 110,3, 54,8, 2Kor 9,7, Röm 6,17, 7,22f, 1Kor 9,27, Gal 5,24, Röm 8,13).

<sup>178</sup> BSELK 1422,18-23.

<sup>179</sup> Vgl. BSELK 1422,24.

werden. Die Meinung, gute Werke seien eine notwendige Voraussetzung zur Seligkeit, kommt einer solchen Einmischung der Werke in den Artikel in die Rechtfertigung gleich und wird unter Hinweis auf die Lehre von den Exklusivpartikeln (*De particulis exclusivis*) abgewiesen, zumal sie den Angefochtenen den Trost des Evangeliums nimmt<sup>180</sup>. Hier folgen zustimmende Hinweise auf Luthers Galaterkommentar sowie auf seine Schriften gegen die Papisten und gegen die Wiedertäufer<sup>181</sup>. Auch leuchtet auf, dass in der Verfolgungszeit des Interims der Widerstand gegen eine Verfälschung des Rechtfertigungsartikels besonders vonnöten war<sup>182</sup>.

Im dritten Schritt (3.) wenden sich die Konkordisten gegen den epikurischen Wahn (in Fortsetzung des ersten Schritts), ein Christ könne nicht mehr verlorengelassen und müsse sich um die Bewahrung der Seligkeit nicht kümmern, selbst wenn er vorsätzlich in Sünden wider das Gewissen bleibe und dem Geist widerstrebe<sup>183</sup>. Gleichwohl sollen die Mahnungen und Drohungen gegen diesen das Heil zerstörenden Wahn nach dem Vorbild der Schrift erfolgen<sup>184</sup> und nicht zur Verdunkelung des Rechtfertigungsartikels führen<sup>185</sup>. Abgewiesen wird daher die Meinung, „das der Glaube allein im anfang die Gerechtigkeit und Seligkeit ergreiffe und darnach sein Ampt den Wercken überbe, das dieselbigen hinfürder den Glauben, die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit erhalten müsten ...“<sup>186</sup> Die Schrift schreibt dem Glauben nicht allein den Eingang zur Gnade zu, sondern auch das Bleiben in ihr<sup>187</sup>. Ausdrücklich erfolgt daher die Verwerfung der Lehre des Konzils von Trient, wonach die Werke dazu dienen, die Seligkeit zu erhalten<sup>188</sup>. Generell gilt auch

<sup>180</sup> Vgl. BSELK 1422,28-1424,7.

<sup>181</sup> Vgl. BSELK 1424,13-23.

<sup>182</sup> Vgl. BSELK 1424,24-30: „Demnach und aus itzterzelten ursachen sol es billich in unsern Kirchen dabey bleiben, Das nemlich gemelte weise zu reden nicht geleret, verteidiget oder beschönet, sondern aus unsern Kirchen als falsch und unrecht ausgesetzt und verworffen werden, Als die zur zeit der verfolgung, do am meisten klare, richtige Bekenntnis wider alleley Corruptelas und verfelschung des Artickels der Rechtfertigung von nöten war, aus dem Interim widerumb verneuert, hergeflossen und in disputation gezogen sind.“ Zum historischen Kontext des Leipziger Interims vgl. BSELK 1424f, Anm. 637.

<sup>183</sup> Vgl. BSELK 1426,1-15.

<sup>184</sup> Vgl. BSELK 1426,16-23: „Wider diesen schedlichen wahn sollen mit allem fleis und ernst diese warhafftige, unwandelbare, Göttliche drawungen und ernstliche straffe vermanungen den Christen, so durch den Glauben gerecht worden sind, offft widerholet und eingebildet werden, 1. Cor. 6: ‚Irret nicht, kein Hurer, kein Ehebrecher, kein Geitziger etc. wird das Reich Gottes ererben.‘ Gal. 5; Eph. 5: ‚Die solches thun, werden das Reich Gottes nicht besitzen.‘ Rom. 8: ‚So ir nach dem fleisch lebet, so werdet jr sterben.‘ Col. 3: ‚umb solcher willen kommet der zorn Gottes über die ungehorsamen.‘“

<sup>185</sup> Wie man die eindringlichen neutestamentlichen Mahnungen im Licht der Rechtfertigung – also ohne deren Verdunkelung – recht zur Anwendung bringt, zeigt das Beispiel der Auslegung von 2Petr 1,10 durch Melanchthon in Apol. 20 (vgl. BSELK 1426,24-36).

<sup>186</sup> BSELK 1428,1-4.

<sup>187</sup> Vgl. BSELK 1428,4-14 mit Hinweisen auf Röm 5,2, 11,20, Kol 1,22f, 1Petr 1,5, 1,9.

<sup>188</sup> Vgl. BSELK 1428,15-22.

hier, man solle beim „fürbilde der gesunden Wort“ (2Tim 1,13) der Schrift und der reinen Lehre bleiben, so werde unnötiges Gezänk abgeschnitten und die Kirche vor Ärgernis behütet<sup>189</sup>.

Schließlich wird im vierten Schritt (4.) unter Hinweis auf Phil 3,7-9 festgehalten, dass die Werke tatsächlich dann *schädlich* sind, wenn sie in die Rechtfertigung gezogen werden. Nicht die Werke an sich sind dabei das Problem, sondern das Vertrauen auf sie bzw. die Behauptung ihrer Verdienstlichkeit<sup>190</sup>. Gleichwohl solle man nicht an der unkommentierten Redeweise festhalten, gute Werke seien den Gläubigen schädlich an ihrer Seligkeit. Denn wenn sie um der rechten, dem biblischen Zeugnis folgenden, Gründe und Zielsetzungen willen geschehen („propter veras causas et ad veros fines“), haben sie nach Phil 1,28 als „anzeigung der Seligkeit“ zu gelten<sup>191</sup>. „Wie dann Gottes wille und ausdrücklicher befehl ist, das die Gleubigen gute Werck thun sollen, welche der heilige Geist wircket in den Gleubigen, die ime [= sich] auch Gott umb Christi willen gefallen lesset, inen herrliche belohnung in diesem und künfftigem Leben verheisset.“<sup>192</sup>

Darum gilt: Was einem zur Seligkeit schädlich ist, davor soll man sich hüten; aber vor den Werken soll man sich nicht hüten<sup>193</sup>. Denn gemeinsam entspringen und leben der Glaube und die Werke, die Rechtfertigung und die Heiligung als deren Frucht, in der Kraft des Heiligen Geistes aus dem wirksamen Wort Gottes, dem wir uns im nächsten Kapitel zuwenden.<sup>194</sup>

---

<sup>189</sup> Vgl. BSELK 1428,23-30, mit dem Zitat in 1428,28.

<sup>190</sup> Vgl. BSELK 1428,31-1430,2.

<sup>191</sup> Vgl. BSELK 1430,3-7 mit den Zitaten in 1430,5-7.

<sup>192</sup> BSELK 1430,7-11.

<sup>193</sup> Vgl. BSELK 1430,12-20.

<sup>194</sup> S. Teil 2 dieses Beitrages in der nächsten Ausgabe der Lutherischen Beiträge.

## Dokumentation

### Selbstbestimmtes Sterben?

#### Zwei Beiträge

*Im Folgenden geben wir eine Stellungnahme des Bischofs der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), Hans-Jörg Voigt, D.D. (Hannover), zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020 zu einem „Recht auf selbstbestimmtes Sterben“ wieder, die am 27. Februar 2020 im Internet-PresseDienst „selk-news“ erschienen ist.*

*Dem Thema „Selbstbestimmtes Sterben“ widmet sich auch Prof. Dr. Christian Möller, emeritierter Praktischer Theologe der Universität Heidelberg, in einer Predigt zum Wochenspruch der Woche nach dem 16. Sonntag nach Trinitatis, 2. Timotheus 2,10, die er am 16. Sonntag nach Trinitatis 2020 in der Bergkirche zu Heidelberg gehalten hat. Die Predigt trägt den Titel „Leben ist unvergängliche Gemeinschaft mit Gott“.*

*Die Redaktion dankt Prof. Möller für die freundliche Erteilung der Abdruckerlaubnis.* G. K.

*Stellungnahme des Bischofs:*

**„Es gibt kein Recht auf selbstbestimmtes Sterben –  
Sterben und Geborenwerden stehen nicht in menschlicher Hand –  
um der Würde des Menschen willen“**

#### **1. Vorbemerkung:**

Das Bundesverfassungsgericht ist das höchste Verfassungsorgan der Bundesrepublik Deutschland und verdient allerhöchsten Respekt. Das Wohl unseres Staates, dessen Dienstleistungen, Vorzüge und dessen Schutz wir als Bürgerinnen, Bürger und Christenmenschen jeden Tag genießen, hängt auch von diesem Respekt ab, denn staatliche Autoritäten sind nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der lutherischen Bekenntnisse gottgegeben und -gewollt. Umso schwerer fällt es mir, das gestrige Urteil grundsätzlich zu kritisieren.

#### **2. Vorbemerkung:**

Über die Not unheilbar erkrankter Menschen, ihre Schmerzen und ihren sehnlichen Wunsch, sterben zu können, sollte man mit großer Achtung und größter Zurückhaltung sprechen. Was manche Menschen oft über Jahre hin an Leid ertragen, übersteigt die Vorstellung eines gesunden Menschen. Gedanken, sein Leben aktiv beenden zu wollen, stellen sich in solchem Leiden wohl bei jedem Menschen ein. Und auch Menschen, die den Gedanken Taten folgen

lassen wollen, verdienen unsere christliche Nächstenliebe und unser letztes Geleit. Dr. Martin Luther hat diese Sichtweise immer wieder vertreten, dass Menschen, die sich selbst getötet haben, christlich bestattet werden sollen, weil sie es „nicht gern“, also in einer inneren Zwangslage, getan haben und „wie von einem Räuber im Wald überwunden“ wurden (Weimaraner Ausgabe | Tischreden Nr. 222).

*Es gibt kein „Recht auf selbstbestimmtes Sterben“*

Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil vom 26. Februar 2020 neues Recht gesprochen, wenn es in Punkt 1. a) des Urteils heißt: „Das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG) umfasst als Ausdruck persönlicher Autonomie ein Recht auf selbstbestimmtes Sterben.“

Im Grundgesetz (GG) der Bundesrepublik Deutschland heißt es in den zitierten Absätzen, Artikel 2, Absatz (1), wie folgt: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.“ Das Verfassungsgericht stellt hier eine Verbindung zum GG-Artikel 1, Absatz (1), her, wo es bekanntlich heißt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“

An keiner Stelle spricht das Grundgesetz von einem „Recht auf selbstbestimmtes Sterben“. Diesen Passus allein könnte man noch in der Weise richtig verstehen, als dass die Art meines Sterbens, ob mit oder ohne Therapie, ob mit oder ohne Schmerzmittel, eine Frage der freien Entscheidung ist. Der folgende Satz in Absatz b) des Urteils aber lautet: „Das Recht auf selbstbestimmtes Sterben schließt die Freiheit ein, sich das Leben zu nehmen.“ Dieser Satz in seinem Zusammenhang besagt, dass es ein Recht gäbe, den Zeitpunkt des eigenen Sterbens selbst zu bestimmen. Diese Behauptung taucht sozusagen aus dem Nichts auf. Sie ist ebenso neu wie falsch und entspricht nicht dem Geist des Grundgesetzes, wie im Folgenden zu begründen ist.

*Diese Rechtsprechung widerspricht dem 5. Gebot*

„Du sollst nicht töten“, heißt es lapidar im 5. Gebot der Zehn Gebote. Dieses Gebot gilt sowohl für das Leben anderer als auch für mein eigenes Leben. Die Würde des Menschen liegt begründet in der Nichtverfügbarkeit und Einzigartigkeit des Geborenwerdens. Dem entspricht notwendig auch die Nichtverfügbarkeit seines Endes. Dass der Mensch über seinen Tod im Grundsatz nicht selbst verfügen kann, sichert seine Menschenwürde.

In den Kommentaren dieser Tage war immer wieder zu lesen, dass man religiöse Vorstellungen nicht auf die Allgemeinheit eines säkularen Staates anwenden könne. Das Grundgesetz der Bundesrepublik freilich tut das selbst. Gleich im ersten Satz der Präambel definiert es den eigenen Bezugsrahmen: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen.“ Der

Gottesbezug des Grundgesetzes ist der Verweis auf höheres Recht, sozusagen der „Draht nach oben“, denn menschliches Recht braucht den Bezug zu göttlichem Recht, um nicht in völliger Beliebigkeit zu enden.

Der Rechtsphilosoph Ernst-Wolfgang Böckenförde hat diesen ethisch-moralischen Sinnzusammenhang für den modernen Rechtsstaat 1964 so definiert: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Indem der Spruch des Bundesverfassungsgerichts gegen die ethische Grundforderung des 5. Gebotes verstößt, das zudem nicht nur in der jüdisch-christlichen Religion besteht, kündigt es den Gottesbezug der Präambel des Grundgesetzes auf.

### *Rechtsunsicherheit für Ärzte und Helfer ist nicht das Problem*

Das Problem besteht nicht in rechtlichen Schönheitsfehlern oder Unsicherheiten, die sich aus dem Paragraphen 217 des Gesetzes zur Strafbarkeit der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung vom 3. Dezember 2015 ergeben haben. Das Problem ist sehr viel grundsätzlicherer Natur, denn aus der Schaffung eines Rechts auf selbstbestimmtes Sterben und der Freiheit, sich das Leben zu nehmen, folgt womöglich auch die Pflicht des Staates, dazu die Voraussetzungen zu schaffen.

Indem die bisher unantastbare Tabugrenze zur Selbsttötung gefallen ist, folgt der subtile Druck auf schwerkranke Menschen, der Erwartung ihrer Angehörigen und Freunde – und sei sie nur fälschlich angenommen – zu folgen und sich das Leben zu nehmen. Was das Grundgesetz in seinen ersten beiden Artikeln als ethische Position für eine Kultur des Lebens definiert hat, wandelt sich in der Ausformulierung seiner Negation zu einer Kultur des Todes.

Ich denke, der 26. Februar 2020 wird als Aschermittwoch in die Rechtsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland eingehen.

*Bischof Hans-Jörg Voigt, D.D.*

\*\*\*

*Christian Möller:*

**„Leben ist unvergängliche Gemeinschaft mit Gott“**

*Predigt über 2. Timotheus 1, 10*

Wochenspruch für die Woche nach dem 16. Sonntag nach Trinitatis:  
*„Christus Jesus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht durch das Evangelium.“*

Evangelium des Sonntags: „Die Auferweckung des Lazarus“ (Joh 11)

Wochenlied: „Jesus lebt, mit ihm auch ich“ (ELKG 89 /EG 115)

Liebe Gemeinde,

dass der Tod Macht hat, das muss ich wohl kaum ausführlicher erläutern. Wir erfahren es ja tagtäglich auf irgendeine Weise: Dem einen wird es an den Trau-

eranzeigen in der Zeitung deutlich, bei denen es ihm am angezeigten Alter der Verstorbenen zuweilen durch den Kopf fährt: „Die Einschlüge kommen immer näher!“

Einem anderen fährt die Frage durch den Kopf: „Wann komme ich eigentlich dran?“ Aber so eine Frage wird schnell wieder verdrängt. Wer hält sie auf Dauer schon aus?

Ein Dritter fragt sich: „Wie möchte ich eigentlich mal sterben?“ Dazu gibt es sogar Umfragen: „Was für einen Tod wünschen Sie sich?“ Die häufigste Antwort: „Am liebsten von jetzt auf gleich!“ Und dann weiter: „Das Schlimmste wäre ein langes Leiden vor dem Tod, Abgleiten in jahrelange Demenz oder Schmerzen über lange Zeit vor dem Tod! Die Macht des Todes in dieser Weise erfahren – nein, das will ich nicht!“ Aber was ist eigentlich mein letzter Wille?

Seit Februar dieses Jahres gibt es ein höchstrichterliches Urteil aus Karlsruhe, das jedem und jeder Deutschen die Möglichkeit erlaubt, sich um aktive Sterbehilfe zu kümmern. Ein Arzt kann mir jetzt ein Sterbemedikament verschreiben, mit dem ich von jetzt auf gleich sterben kann. Früher nannte man das Selbsttötung oder gar Selbstmord. Heute heißt das: „Selbstbestimmtes Sterben“. Gemeint ist dieses Urteil als eine Wohltat für Menschen, die sich unendlich mit dem Sterben quälen und dennoch nicht sterben können. Doch was „gut gemeint“ ist, ist nicht immer gut.

Zu dem Karlsruher Urteil führte ein langer Vorbereitungsweg, auf dem z. B. ein berühmter Tübinger Professor für Rhetorik, Walter Jens, zusammen mit seinem theologischen Kollegen Hans Küng jahrelang und mit höchster Beredsamkeit für die Freiheit des Menschen eintrat, sich selbst das Leben nehmen zu dürfen, wenn man des Lebens überdrüssig ist oder es nur noch unter Qualen aushalten muss. Jens und Küng forderten in großer Einmütigkeit das Recht des Menschen auf seinen eigenen Tod.

### *Ein glücklicher und ein unglücklicher Widerspruch*

Wie das Leben aber so spielt, glitt eben dieser Rhetorikprofessor im Alter mehr und mehr in die Demenz ab. Seine Frau war von der Pflege ihres dementen Mannes überfordert und gewann eine liebevolle Pflegerin aus der Umgebung Tübingens, die Walter Jens öfter sogar auf den Bauernhof ihrer Eltern mitnahm, wo er Hühner gackern hörte, Schweine und Kühe streicheln durfte und vieles andere mehr, was ihm gefiel. Eines Tages war diese Pflegerin völlig verblüfft, als ihr der demente Professor zu Hause in Tübingen beschwörend zurief: „Nicht totmachen, bitte nicht totmachen!“ Was er einst beredt gefordert hatte, dem widersprach er jetzt vehement. Er wollte leben, solange es ihm noch vergönnt war. Und er durfte dank der Pflege seiner Frau und ihrer großartigen Pflegerin noch längere Zeit leben, bis er auf natürliche Weise starb. „Natürlich“ – das heißt: bis Gott, der Herr über Tod und Leben, ihn zu sich rief: „Kommt wieder, Menschenkinder!“ Das war kein fremd- und auch kein selbstbestimm-

tes Sterben. Es war ein Gott-bestimmtes Sterben! Es war ein Sieg über die Macht des Todes, denn der Tod übt darin seine Macht aus, dass er in unser Leben eingreift und wir ständig überlegen: Wie kann ich dieser Macht entgehen? Was kann ich ihr entgegensetzen und mich dann mit meinem behaupteten „Recht auf Leben“ in solche Widersprüche verwickeln, wie ich sie am Beispiel von Walter Jens deutlich machen wollte? Der menschliche Wille ist eben nicht so frei, wie er sich wähnt: Heute will er mal so und morgen wieder andersherum. Ist es nicht so? Auch bei den sog. „Selbstbestimmten“ und „Gesunden“?

Dass es bei Walter Jens ein glücklicher Widerspruch wurde, ist aber leider nicht immer der Fall. Die Forderung nach selbstbestimmtem Sterben kann sehr machtvoll sein, und die Macht des Todes kann kraft dieser grundgesetzlich erlaubten Forderung immer mächtiger werden. Das will ich an einer Geschichte aus Holland verdeutlichen, die in der Wochenzeitung „DIE ZEIT“ und in der „Süddeutschen Zeitung“ kürzlich beschrieben wurde. In Holland ist das Recht auf selbstbestimmtes Sterben schon seit mehr als zehn Jahren höchststrichterlich erlaubt. Dort also setzte ein Ehepaar eine Patientenverfügung auf, in dem jeder der Ehepartner den Willen auf aktive Sterbehilfe beurkundete für den Fall, dass sie unheilbar krank werden. Nach einigen Jahren erkrankte die Ehefrau an Alzheimer so stark, dass ihr Ehemann eine Ärztin um Sterbehilfe für seine Frau bat. Als die Ärztin diese Frau fragte, ob sie sterben wolle, antwortete sie nur wirr und unklar. Da holte der Ehemann die vor Jahren aufgesetzte Patientenverfügung heraus und zeigte der Ärztin, was seine Frau früher unterschrieben hatte. Das bewog die Ärztin, der dementen Frau das Todesmedikament zu geben. Sie musste sterben.

Als sich dieser Fall herumsprach, strengte die Staatsanwaltschaft gegen die Ärztin einen Prozess wegen Mordes an. Es kam zu einem Prozess, der jedoch mit einem Freispruch der Ärztin endete, denn sie habe nur das vollzogen, was die Frau mit freiem Willen unterschrieben habe, während sie später nur wirr und unklar geantwortet habe. Dieses Gerichtsurteil erregte in Holland und weit über Holland hinaus großes Aufsehen, denn nun wurde den Menschen klar, was aus dem sog. „freien Willen“ und dem Recht auf das eigene Sterben werden kann: Es kann der Strick werden, mit dem du eines Tages sterben musst.

Ich habe diese Geschichte aus Holland nicht deshalb so ausführlich erzählt, um Vorwürfe gegen den Ehemann zu erheben, der bis vor das höchste Gericht zog, um den Tod seiner Ehefrau einzuklagen. Vielleicht war er durch die lange Pflege völlig erschöpft und am Ende seiner Kräfte, dass er keinen anderen Ausweg mehr sah.

Ich möchte auch keinen Vorwurf gegen Menschen erheben, die von der Macht des Todes mit ihrem Leben so sehr in einen Todes-Sog getrieben werden, dass sie gar nicht mehr anders können, als sich das Leben zu nehmen, ob nun mit einem Medikament oder auf andere Weise. Für solche verzweifelt über längere Zeit Leidenden kann das Urteil des BGH eine Wohltat sein.

Ich will nur Zweifel äußern an einem verabsolutierten Recht auf Selbstbestimmung, das sich sogar ein Recht auf den eigenen Tod anmaßt, um auf diese Weise der Macht des Todes gewachsen zu sein. In welche Widersprüche das führen kann, wollte ich mit den beiden Beispielen aus Tübingen und Holland deutlich machen.

Es war ausgerechnet ein Dementer, der auf seine hilflose Weise für das Leben plädierte, vielleicht deshalb, weil er alles vergessen hatte, was hinter ihm liegt, und nichts von dem wissen wollte, was vor ihm liegt. Er wollte nur diesen Augenblick erleben, in dem er ein Huhn gackern hörte, eine Kuh streicheln durfte oder einen Sonnenstrahl in seinem Zimmer festzuhalten versuchte. Das genügte ihm, um laut zu rufen: „Nicht totmachen, bitte nicht totmachen!“

### *Leben als unvergängliche Gemeinschaft mit Gott*

Hören wir jetzt noch einmal den Spruch aus 2. Tim 1, der uns als Wochenpruch in die vor uns liegende Woche begleiten wird: „Christus Jesus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht durch das Evangelium“. Was für ein Recht auf Leben und was für ein „unvergängliches Wesen“ werden hier ans Licht gebracht durch das Evangelium?

Wir haben es aus dem Evangelium des heutigen Sonntags von der Auferweckung des Lazarus vernommen, wie Jesus für das Recht auf Leben gegen die Macht des Todes bei seinem Freund Lazarus streitet. Was ist das für ein Leben?

Zunächst ist es Marta, die Schwester des gestorbenen Lazarus, die Jesus den Vorwurf macht: „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben!“ Jesus aber weist sie mitsamt ihrem Vorwurf ab: „Dein Bruder wird auferstehen“. Diese Auskunft versteht Marta so, wie sie es gelernt hat: „Ich weiß wohl, dass er auferstehen wird – bei der Auferstehung am Jüngsten Tage“. So wird die Auferstehung weit weg geschoben auf den Jüngsten Tag (manche würden es den St. Nimmerleinstag nennen), während heute, morgen und alle Tage die Macht des Todes regiert, denn Lazarus ist und bleibt gestorben.

Jesus aber widerspricht Marta: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben“. Damit will Jesus sagen: Auferstehung und wahres Leben – es ist jetzt und hier zu haben für alle, die sich auf IHN einlassen, denn wer sich auf Jesus einlässt, der lässt sich auf Gott selbst ein. Diese Lebensgemeinschaft mit Gott gilt selbst dann, wenn einer gestorben ist. Eine unerhörte Zusage: *Leben auch im Tod!*

Was heißt das? Leben als Gemeinschaft mit Gott bedeutet bei Jesus mehr als ein biologisches Funktionieren. Darin geht das Leben, das Jesus ans Licht bringen will, nicht auf. Der Sänger Wolf Biermann singt in einem Lied „Das kann doch nicht alles gewesen sein“: „Da muss doch noch Leben ins Leben“.

Genau das geschieht bei Jesus, wenn er Marta auf den Kopf zusagt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“, d. h. an mir kommt heraus, was Auferstehung und Leben ist. Dieses Leben als Gemeinschaft mit Gott lässt sich nicht ans Ende aller Tage aufschieben. Es kommt in der Person Jesu so machtvoll ans Licht, dass die Macht des Todes in allen ihren Spielarten weichen muss. Wem für die Gegenwart Jesu und für seine Leben schaffende Macht das Herz und die Augen aufgehen, der wird in der Gemeinschaft mit Gott leben, auch wenn er stirbt.

„Glaubst du das?“ – fragt Jesus Marta direkt. Sie antwortet, als habe sie tatsächlich mit Herz und Vernunft verstanden, worauf es bei der Auferstehung ankommt: „Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist“. Das heißt ja: Ich glaube, dass mit dem Sohn Gottes die Nähe von Gottes Leben schaffender Macht in die Welt gekommen ist und der Tod seine Macht verloren hat. Nun kann sie ihre Schwester Maria rufen, um in Jesu Gegenwart in die Gemeinschaft mit Gott und damit ins Leben hineingezogen zu werden.

Doch jetzt beginnt ein noch viel heftigerer Streit gegen die Macht des Todes, wie sie sich angesichts eines Toten ausbreiten kann, der von allen Seiten beweint und betrauert wird: „Als Jesus sah, wie sie weinte und wie auch die Juden weinten, die mit ihr gekommen waren, ergrimmte Jesus im Geist und war sehr betrübt“. Was macht Jesus so grimmig? Es ist die Maßlosigkeit der Trauer, in die sich alle hineinsteigern. Dann wird die Macht des Todes grenzenlos. Es ist Marta, die der Hoffnungslosigkeit des Todes Ausdruck verleiht: „Herr, er stinkt schon, denn er liegt seit vier Tagen“, und das meint: Es ist doch alles zu spät und sinnlos! Was willst du noch? Da fährt Jesus sie noch einmal an, um sie in die Gemeinschaft mit Gott zu holen: „Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?“

Für die Gemeinschaft mit Gottes Herrlichkeit muss Jesus ein starkes Zeichen setzen, das allen Trauernden die Augen für Gottes Gegenwart öffnet: Es beginnt mit einem Gebet: „Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast. Nun aber bitte ich dich für das umherstehende Volk, damit sie zum Glauben kommen, dass du mich gesandt hast“, seine Leben schaffende Nähe gegen die Macht des Todes auszubreiten. In der Erhörungs-gewissheit dieser Bitte zum Vater ruft Jesus seinen Freund Lazarus mit lauter Stimme in die Gemeinschaft mit Gott: „Lazarus, komm heraus.“ Da kann die Fortsetzung nur lauten: „Und der Verstorbene kam heraus, gebunden mit Grabtüchern an Füßen und Händen, und sein Gesicht war verhüllt mit einem Schweiß-tuch. Spricht Jesus zu ihnen allen, die das staunend sahen: „Löst die Binden und lasst ihn gehen!“ Es sind die Binden, in die sie ihn gebunden hatten, um ihn in ihrer Trauer fest in den Tod einzubinden. Jesus aber lässt die Binden und darin die Macht des Todes lösen und lässt Lazarus in das Leben als eine Gemeinschaft mit Gott gehen.

Liebe Gemeinde, was sind die Leichentücher, in die wir uns selbst verwickelt haben? Ist es vielleicht unser vermeintlich so „freier Wille“? Ist es vielleicht der Götze „Selbstbestimmung“, der schon über das Leben von ungebohrenen Kindern mit der Parole entscheidet: „Mein Bauch gehört mir!“ und dann folgerichtig im Blick auf das Ende des Lebens die Losung vertritt: „Mein Leben gehört mir“? Wenn du das nicht mehr weißt, weil du zu alt oder zu dement geworden bist, kannst du leicht unter den Druck der sog. „Gesunden, Starken, Jungen und Selbstbestimmten“ geraten, die dir eines Tages zu verstehen geben: Deine Zeit ist abgelaufen. Mach endlich Schluss!

Jesus aber lässt Lazarus gehen. Wohin? In das Leben hinein, nicht in ein bloß fremdbestimmtes Leben, auch nicht in ein bloß selbstbestimmtes Leben, sondern in die Gemeinschaft mit Gottes Leben schaffender Nähe. In dieser Gemeinschaft mit Gott muss Lazarus eines Tages wohl sterben. Er stirbt aber so in die Gemeinschaft mit Gott hinein, dass „er lebt, ob er gleich stürbe“. Das mag etwa so aussehen, dass er bei seinem Sterben zum Ausdruck bringt: „Die Freude an Gott ist meine Stärke“, denn ich habe in der Person Jesu die Fülle des Lebens gesehen und geschmeckt. Nun müsst ihr mich nicht mehr mit eurer Trauer festbinden, denn ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater.

Ich schließe mit einem Wort des Apostels Paulus, das als Summe dieses Plädoyers für ein in der Gemeinschaft mit Gott erfülltes Leben gelten soll:

„Leben wir, so leben wir dem HERRN. Sterben wir, so sterben wir dem HERRN. Also wir leben oder wir sterben, so sind wir des HERRN“.

In einem so beziehungsreichen Leben ist die Macht des Todes gebrochen!

*„Wenn ich einmal soll scheiden,  
so scheid nicht von mir,  
wenn ich den Tod soll leiden,  
so tritt du dann herfür,  
wenn mir am allerbängsten  
wird um das Herze sein,  
so reiße mich aus den Ängsten  
kraft deiner Angst und Pein.“*

(ELKG 63, 9 / EG 85, 9)

## Von Büchern

**Wilhelm Löhe, Tagebuch 1828 Berlin**, Herausgegeben von Dietrich Blaufuß und Gerhard Philipp Wolf, Ergänzungsreihe zu Wilhelm Löhe, Gesammelte Werke 6, Gesellschaft für Innere und Äußere Mission, Freimund-Verlag Neuendettelsau, 2020, ISBN 978-3-94083-45-0, 252 S., € 27,40.

Den Herausgebern ist es gelungen, aus teils zerstörten originalen Tagebüchern Wilhelm Löhes oder deren Fragmenten einen weiteren Beitrag zur Löheforschung zu schaffen. Die Veröffentlichung umfasst den Zeitraum vom 07.04. bis zum 15.08.1828, die Zeit seines Theologiestudiums in Berlin einschließlich der Reise nach Berlin und zurück, das „Berliner Tagebuch“.

Formal bestehen die allabendlichen Eintragungen des zwanzigjährigen Studenten vorweg aus der Datumsanzeige und dem Wochentag oft mit ergänzender Nennung der Namenstage oder der Bezeichnung des Sonntags. Dann folgt ein Absatz oft mit viertelstündlich angegebenen Uhrzeiten und nur stichwortmäßigen und abgekürzten täglichen Tätigkeiten. Da diese dem Leser weithin unverständlich sein würden, ist dieser Teil mit sorgfältig recherchierten Anmerkungen versehen. Dann folgt ein jeweils längerer Hauptteil, der in der Regel als Gespräch mit Gott, als Gebet, gefasst ist. Der kritische Leser mag fragen, ob diese gewollte Struktur des Tagebuchs das jeweils erlebte emotionale Tagesgeschehen nur niederschriftlich festhalten sollte oder ob diese Gebete tatsächlich auch „im Kämmerlein“ so gebetet worden sind. Wenn, dann müsste ich wohl feststellen, dass ich keinen frömmeren Theologiestudenten kenne, als Wilhelm Löhe gewesen sein muss.

Inhaltlich gesehen ging es mir bei fortlaufender Lektüre so, dass ich sie immer wieder unterbrechen musste, weil hier ein junger Mann war, der glühend an seinen Heiland Jesus Christus glauben wollte und auch wirklich glaubte, aber sich dabei in anhaltender Weise in fast zerstörerischem Sündenbewusstsein verzehrte, an Gottes Gnade zweifelnd oder gar verzweifelnd. Wer von dem reifen Neuendettelsauer Löhe etwas zu verstehen glaubt, der vermag sich kaum vorzustellen, dass dieser zwanzig Jahre alte sich selbst so quälende Student derselbe ist. Oder doch?

Wenn ich dann in meiner nur sechzehn Jahre später den Altlutheranern in Preußen und den Missouriern in Amerika gewidmeten Löheagende lese oder in ihr arbeite, so entdecke ich zwischen den Zeilen, dass dieser nicht ohne den anderen gereift sein konnte. Ehe man zu einem bekenntnisbewussten Lutheraner wird, müssen vielleicht unterschiedliche Krisen durchlitten werden. Und diese ist eine davon. Den Problemen, die seit den Unionsbestrebungen des Preußenkönigs ab 1821 und den späteren Altlutheranern entstanden, ist Löhe in Berlin damals nur am Rande begegnet (Vgl. Anmerkung 186 auf Seite 64).

Das Buch schließt mit einem Nachwort der Herausgeber über die Edition, Quelle, Gehalt, Text und Gestalt der Löhetagebücher und im besonderen dieses Berliner Tagebuches. Wertvolle sieben Verzeichnisse und Register machen das Buch zu einem nicht nur unter Löhieforschern zu begrüßenden Nachschlagewerk. Ich wäre gespannt auf einen Vergleich mit späteren Tagebüchern, auf deren Herausgabe vielleicht noch Hoffnung besteht. Johannes Junker

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**Agende** = Buch für die gottesdienstlichen Handlungen – **Äquidistanz** = gleich großer Abstand – **Bore-out** = Zustand der Unterforderung – **collegia pietatis** = Zusammenkunft zu gemeinsamer Andacht – **Diaspora** = Zerstreuung – **Dimissoriale** = Genehmigung für eine kirchliche Amtshandlung durch einen anderen Amtsträger – **Diözese** = kirchliches Amtsgebiet – **Heterodoxie** = von der Kirchenlehre abweichend – **kanonisch** = dem kirchlichen Recht entsprechend – **Katechisation** = Einrichtung kirchlicher Unterweisung – **Konventikel** = private religiöse Zusammenkunft – **Lektor** = Person, die im Gottesdienst Texte verliest – **Liturgie** = die festgelegte Form des Gottesdienstes – **monokausal** = auf nur eine Ursache zurückgehend – **Parochie** = kirchliche Verwaltungseinheit eines Pfarrers – **Plädoyer** = zusammenfassende Rede vor Gericht – **Präambel** = in gehobener Sprache abgefasste Erklärung am Anfang einer Urkunde/eines Textes – **Rhetorik** = Lehre von der Gestaltung der Rede – **Rubrizierung** = Einteilung in eine bestimmte Ordnung – **säkular** = weltlich, profan – **Synode** = (Kirchen-)Versammlung

**Es reimen und schicken sich fein zusammen der Glaube  
und die guten Werke; aber der Glaube ist es allein, der  
den Segen ergreift ohne die Werke, und doch ist er  
nimmer und zu keiner Zeit allein.**

**Martin Luther**

---

**Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):**

**Aufsätze:**

- A. Wenz: Woraus schöpft und lebt die Kirche? Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 2: Wir schöpfen aus der Fülle des Wortes Gottes
- J. Junker: „Alter Martinus“ – Martin Chemnitz in Braunschweig
- W. Rominger: Im Dienst des Herrn im Einsatz für die Schwachen. „Vater Bodelschwingh“ und „Pastor Fritz“
- S. Meier: Eine Pfingstkantate in unserer Zeit? Heinz Werner Zimmermanns St. Thomas-Kantate (1982/2002)
- J. Junker: Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Das altlutherische Gesangbuch (3) –

**Änderungen vorbehalten!**

---

**LUTHERISCHE BEITRÄGE** erscheinen vierteljährlich.

**[www.lutherischebeitraege.de](http://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](mailto: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  
Pastor 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 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck + Vers.: MHD Druck und Service GmbH, Hermannsburg

# Lutherische Beiträge

Nr. 3/2021

ISSN 0949-880X

26. Jahrgang

## Aufsätze:

- A. Wenz: Woraus schöpft und lebt die Kirche? Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 2:  
Wir schöpfen aus der Fülle des Wortes Gottes 139
- S. Meier: Eine Pfingstkantate in unserer Zeit  
Heinz Werner Zimmermanns St. Thomas-Kantate (1982/2002) 162
- J. Junker: Gesangbücher aus der Geschichte der SELK  
– Das altlutherische Gesangbuch (3) – 185



## Inhalt

### Aufsätze:

- A. Wenz: Woraus schöpft und lebt die Kirche? Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 2: Wir schöpfen aus der Fülle des Wortes Gottes 139
- S. Meier: Eine Pfingstkantate in unserer Zeit  
Heinz Werner Zimmermanns St. Thomas-Kantate (1982/2002) 162
- J. Junker: Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Das altlutherische Gesangbuch (3) 185

### Umschau:

- J. Junker: „Vor Pestilenz und teurer Zeit ... behüt uns, lieber Herre Gott“ 196

### Rezension:

- A. Wenz: H. Herrmann, Der Teufel im Gesangbuch. 199

## Zum Titelbild

*Das Ölgemälde, von dem hier der obere Teil zu sehen ist, hängt im Altarraum der Erlöserkirche in Düsseldorf (Eichendorffstr. 7). Es ist 1916 von Eduard von Gebhardt (1838–1925) gemalt worden, der – in Reval geboren ist und in St. Petersburg studierte – 1873 Professor an der Kunstakademie in Düsseldorf wurde. Er gehörte damals der (altlutherischen) Kirchengemeinde an, deren Altarraum er mit einer Darstellung der Verklärung Christi ausmalte. Dieses Werk wurde mit der Kirche 1943 völlig zerstört. In dankbarer Erinnerung an ihr früheres Gemeindeglied wurde dieses Bild 1970 von der nunmehrigen Erlöser-Gemeinde der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) gekauft und im Nachfolgebau der zerstörten Kirche aufgehängt.*

*Der auferstandene Herr Jesus Christus begegnet seinem Jünger Thomas, der die Auferstehungsbotschaft zunächst bezweifelt hat: „Wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und meinen Finger in die Nägelmale lege ... kann ich's nicht glauben.“ Man beachte Augen und Hände und staune wie damals: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh. 20, 25 + 28). J.J.*

*Foto: Gerhard Triebe, Düsseldorf*

Armin Wenz:

## **Woraus schöpft und lebt die Kirche?**

### **Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel<sup>1</sup> – Teil 2**

### **Wir schöpfen aus der Fülle des Wortes Gottes**

Um den Menschen als Sünder und um den rechtfertigenden Gott geht es in der christlichen Theologie. Das spiegelt sich in der Abfolge der ersten vier Artikel der Konkordienformel wider, die genau davon handeln. Sündenerkenntnis und Christuserkenntnis, Anthropologie (die Lehre vom Menschen) und Theologie (die Lehre von Gott), Buße und Glaube entsprechen einander wie zwei Seiten einer Medaille. Buße und Glaube aber sind deshalb genuin schriftgemäß, weil sie sich in ihrer Zusammengehörigkeit und in ihrer Unterschiedenheit dem Wirken des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium verdanken. Martin Luther hatte in Aufnahme der apostolischen Mahnung, das Wort der Wahrheit recht zu teilen (2Tim 2,15), formuliert: „Denn diese Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium ist die höchste Kunst in der Christenheit, die alle, die sich des Namens ‚Christen‘ rühmen oder annehmen, können und wissen sollen. Denn wo es an diesem Stück mangelt, kann man einen Christen im Unterschied zu einem Heiden oder einem Juden nicht erkennen – so vollständig liegt es an dieser Unterscheidung.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Der vorliegende Text geht auf drei Vorträge zurück, die der Verfasser auf der gemeinsamen Tagung der „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V.“ und der „Evangelisch-Lutherischen Gebetsbruderschaft“ vom 1.-3. Oktober 2017 in Neuendettelsau gehalten hat. Die Tagung widmete sich dem Thema: „Die Relevanz des lutherischen Bekenntnisses im 21. Jahrhundert“. Aufgabe des Vortragenden war es, die Inhalte der Konkordienformel vorzustellen, um damit das dann äußerst lebhaft verlaufende Gespräch über die Relevanz der Bekenntnisaussagen für unsere Zeit angesichts aktueller Themen kirchlicher Verkündigung, Lehre (und Irrlehre) und Seelsorge zu eröffnen.

Für die Publikation wurden insbesondere in den Anmerkungen die Zitate aus der 2014 erschienenen Neuausgabe der Bekenntnisschriften ausführlich nachgewiesen (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014 = BSELK). Diese Ausführlichkeit dient auch dem Zweck des Vertrautwerdens mit dieser verdienstvollen Ausgabe, zumal die älteren Leser unter uns die einschlägigen und für die kirchliche Verkündigung, Unterweisung und Seelsorge unverzichtbaren Bekenntnisaussagen noch nach der über viele Jahrzehnte benutzten Ausgabe von 1930ff (= BSLK) vor Augen haben. Notwendig ist ein solches Vertrautwerden um so mehr, als sich mit der – historischen Prinzipien verpflichteten und daher mit einer Rückkehr zur Orthographie der Quellschriften verbundenen – Neuausgabe der Bekenntnisschriften von 2014 die Lesbarkeit vordergründig erschwert hat. Um so wichtiger ist wie auch bei der Schriftauslegung das genaue Lesen, das in der lectio continua immer auch halblaut erfolgen sollte.

<sup>2</sup> WA 36,25,17-26, zitiert nach Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen <sup>3</sup>2007, S. 54.

Bekanntlich gibt es in der *Confessio Augustana* (= CA) und ihrer Apologie keinen Artikel mit der Überschrift: „Gesetz und Evangelium“. Die Thematik bildet aber in Melanchthons Apologie an prominenter Stelle die Begründung für das in der CA dargelegte Verständnis der Rechtfertigung. Denn dort heißt es gleich zu Beginn des 4. Artikels von der Rechtfertigung als dem „Hauptstück der christlichen Lehre“: „Um aber unser Bekenntnis bekräftigen und die Vorwürfe der Gegner entkräften zu können, ist zu Beginn einiges vorzuschicken, damit die Quellen beider Lehrarten, die der Gegner und die unsere, erkennbar werden. Die ganze Schrift muss in die zwei folgenden Hauptstücke eingeteilt werden: in das Gesetz und in die Verheißungen. Denn an einigen Stellen verkündigt sie das Gesetz und an anderen die Verheißung von Christus. So z. B., wenn sie verspricht, dass Christus kommen wird, und um seinetwillen die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung und das ewige Leben verheißt. Oder wenn Christus im Evangelium, nachdem er erschienen ist, die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung und das ewige Leben zuspricht.“<sup>3</sup> Die Wirkung von Gesetz und Evangelium aber wird im weiteren Verlauf des Rechtfertigungsartikels unzählige Male und unter Verweis auf zahllose Schriftstellen präzisiert als Buße und Glauben, als Tötung (*mortificatio*) und Lebendigmachung (*vivificatio*) des Menschen durch Gott.

Damit aber hat die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eine doppelte Dimension: Sie betrifft sowohl den Inhalt der Schrift als auch ihre Wirkung in den Adressaten der Schrift (2.1). Da es in der Wahrnehmung der Reformatoren Gott ist, der in Gesetz und Evangelium spricht und wirkt, bilden Lehre (der Inhalt des Wortes) und Erfahrung (die Wirkung des Wortes) in den Bekenntnisschriften keine Gegensätze. Was in Kirche und Glaube als den Wirkungen der Schrift erfahren wird, entspricht der Lehre der Schrift in Gesetz und Evangelium. Somit wirkt sich die grundlegende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aber in doppelter Hinsicht kritisch aus.

Denn sie wehrt zum einen dem Ableiten der Theologie und der Frömmigkeit in Spekulation, wo es um Fragestellungen geht, deren Beantwortung uns die Heilige Schrift versagt. Hier geht es mithin um die Unterscheidung von Verborgenen und Offenbarem (2.2). Zum andern aber wehrt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Einheit der Heiligen Schrift als Wort und Wirken Gottes der Meinung, die Lehre der Offenbarung könne durch ihre

<sup>3</sup> Apol. 4,16 (Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, Gütersloh 2013, S. 133). Vgl. BSELK 269,10-18: „Ut autem et confirmare confessionem nostram et diluere ea, quae adversarii obiciunt, possimus, initio quaedam praefanda sunt, ut fontes utriusque generis doctrinae, et adversariorum et nostrae, cognosci possint. Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet: in legem et promissiones. Alias enim legem tradit, alias tradit promissionem de Christo, videlicet cum aut promittit Christum venturum esse et pollicetur propter eum remissionem peccatorum iustificationem et vitam aeternam aut in Evangelio Christus, postquam apparuit, promittit remissionem peccatorum, iustificationem et vitam aeternam.“

Wirkungen in der Kirche fortgeschrieben oder gar überboten und korrigiert werden. Nicht die faktische Gestalt des Glaubens oder der Kirche in einer bestimmten Zeit ist maßgeblich für das Erfassen der Wahrheit der Schrift, sondern umgekehrt ist Gottes Gesetz und Evangelium, wie es in der Schrift offenbar ist, das Kriterium für die Unterscheidung von rechter und falscher Lehre, rechter und falscher Kirche zu jeder Zeit. Nur so war die Reformation der Kirche überhaupt denkbar und durchführbar, nämlich durch die Anwendung der Schriftbotschaft auf die faktisch damals erlebte Kirche. Hier geht es daher um die Unterscheidung von Schrift und Tradition insbesondere auch in der rechten Ausgestaltung des Kirchenrechts (2.3).

## **2.1 Wir schöpfen aus der Fülle des Wortes Gottes – in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium<sup>4</sup>**

### *2.1.1 FC 5: Gesetz und Evangelium*

Gleich zu Beginn hält Artikel 5 der Konkordienformel fest, dass alles daran gelegen sein muss, Gesetz und Evangelium in der Auslegung der heiligen Schrift um Christi und um des Gewissenstrostes der Gläubigen willen recht zu unterscheiden und nicht zu vermischen: „Nach dem der unterscheid des Gesetzes und Evangelii ein besonder herrlich Liecht ist, welches darzu dienet, das [= dass] Gottes Wort recht geteilet und der heiligen Propheten und Apostel Schrifften eigentlich erkleret und verstanden [werden], Ist mit besonderem fleis uber demselben zuhalten, damit diese zwo Leren nicht mit einander vermischet, oder aus dem Evangelio ein Gesetz gemacht [wird], dardurch der verdienst Christi verdunckelt und die betrübten gewissen ires trosts beraubet, den sie sonst in dem heiligen Evangelio haben, wenn dasselbige lauter und rein geprediget und sich in ihren höchsten anfechtungen wider das schrecken des Gesetzes auffhalten können.“<sup>5</sup>

Streit aufgekommen war dadurch, dass Johannes Agricola (1494-1566) bereits zu Luthers Lebzeiten die Meinung vertreten hatte, dass Reue und Buße

<sup>4</sup> Vgl. Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*. Band 2, Berlin/New York 1998, S. 623-644; Robert Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie* (OuH E 8), Göttingen 2011, S. 75f; Oswald Bayer, *Gesetz und Evangelium*, in: Martin Brecht, Reinhard Schwarz (Hg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, S. 155-173; Ernst Koch, *Nicht nur ein Streit um Worte. Die Auseinandersetzung um den Tertius usus legis in Frankfurt/Oder als Teil der Vorgeschichte der Artikel IV bis VI der Konkordienformel*, in: Jobst Schöne (Hg.), *Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze zur Konkordienformel*, Erlangen 1978, S. 65-79; Lutz Mohaupt, *Gesetz und Evangelium nach Artikel V der Konkordienformel*, in: Wenzel Lohff, Lewis W. Spitz (Hg.), *Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation*, Stuttgart 1977, S. 197-222; Hans Philipp Meyer, *Normen christlichen Handelns? Zum Problem des tertius [usus] legis*, in: Lohff/Spitz (Hg.), *Widerspruch*, S. 223-247.

<sup>5</sup> BSELK 1430,22-30.

mit der Sündenvergebung gleichermaßen durch das Evangelium gewirkt würden, das Gesetz aber aus der Kirche aufs Rathaus zu verbannen sei. Luther hatte sich dagegen bereits heftig in seinen Antinomeresen und Antinomeresdisputationen verwahrt<sup>6</sup>. Nach Luthers Tod schwelte der Konflikt weiter, da nun diverse Schüler der Reformatoren antinomistische Tendenzen vertraten, indem sie die strenge Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgaben.<sup>7</sup>

Artikel 5 der Konkordienformel sucht die Lösung des Konflikts zunächst in einer begrifflichen Klärung und sodann in einer Wiederholung der Lehre von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Der aufgetretene Zwiespalt wird darauf zurückgeführt, dass sowohl das Wort „Evangelium“ als auch das Wort „Buße“ in der Schrift und bei den Kirchenlehrern in einem engen und in einem weiten Sinn gebraucht und verstanden werden<sup>8</sup>. Evangelium im weiten Sinn umfasst die ganze Lehre Christi und damit die Predigt von Buße und Glauben<sup>9</sup>. Im engen oder eigentlichen Verstand aber meint Evangelium „nicht die Predigt von der Bus, sondern allein die Predigt von der gnade Gottes“<sup>10</sup> (unter Hinweis auf Mk 1,15). Das Wort Buße wiederum meint an vielen Stellen

<sup>6</sup> Vgl. WA 39/I,342-584, 39/II,124-144. Zu den in lateinischer Sprache formulierten Disputationen gibt es bislang keine deutsche, wohl aber eine englische Übersetzung. Vgl. Holger Sonntag, *Solus Decalogus Est Aeternus. Martin Luther's Complete Antinomian Theses and Disputations. English Translation with the Latin Text of the Weimar Edition*, Minneapolis 2008.

<sup>7</sup> Vgl. Armin Wenz, *Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik*, Frankfurt a. M. 2004, S. 313-335.

<sup>8</sup> Vgl. BSELK 1432,8-12: „Da wir nun diese Zwispalt recht bedencken, ist solche vornemlich daher verursacht worden, daß das wörtlein ‚Evangelium‘ nicht in einerley und gleichem verstande allwegen, sondern auff zweierley weise in heiliger, Göttlicher Schrift, wie auch von den alten und neuen Kirchenlern gebraucht und verstanden worden.“

<sup>9</sup> Vgl. BSELK 1432,13-35: „Dann einsmals wird es gebraucht, das dardurch verstanden die ganze Lere Christi, unsers Herren, die er auff Erden in seinem Predigampt gefüret und im neuen Testament zufüren befohlen, und also damit die erklerung des Gesetzes und verkündigung der hulde und gnade Gottes, seines Himlischen Vaters, begriffen hat, wie, Marc. 1, geschriben stehet: ‚Das ist der anfang des Evangelii von Jesu Christo, dem Sone Gottes‘; und bald darauff werden die Summarische Hauptstück gesetzt: Bus und vergebung der sünden; also Do [= Als] Christus nach seiner Aufferstehung den Aposteln befohlen, das Evangelium in aller Welt zu predigen, Marc. 16., fasset er die Summa solcher seiner Lere mit wenig worten zusammen, do er, Luc. 24, sagt: ‚Also ist geschriben und also muste Christus leiden und auferstehen von den Todten am dritten Tage und predigen lassen in seinem Namen Bus und vergebung der Sünden unter allen Heiden.‘ Gleichsfals auch nennet Paulus seine ganze Lere das Evangelium, Actor. 20. Er fasset aber die Summa solcher seiner Lere in diese Hauptstück: Busse zu Gott und den Glauben an Christum; und in dem verstande ist die Generalis definitio, das ist Die beschreibung, des worts Evangelii, wann es in weitleufftigem verstand und ausserhalb dem eigentlichen unterscheid des Gesetzes und Evangelii gebrauchet wird, recht, wann gesaget wird, Das Evangelium sey eine Predigt von der Bus und vergebung der Sünden, dann es haben Johannes, Christus und die Aposteln ire Predigt von der Bus angefangen und also nicht allein die gnadenreiche verheissung von vergebung der Sünden, sondern auch das Gesetz Gottes ausgelegt und getrieben.“ Es handelt sich um folgende Stellen der Schrift: Mk 1,1, 16,15, Lk 24,46f, Apg 20,24.

<sup>10</sup> BSELK 1432,37-1434,1.

der Schrift „die gantze bekerung des Menschen“<sup>11</sup>, wird an anderen Orten aber von der Vergebung oder vom Glauben unterschieden<sup>12</sup>. Schon Christus selbst, aber auch der Heilige Geist trösten die Bußfertigen mit dem Evangelium und strafen die Unbußfertigen durch das Gesetz<sup>13</sup>.

Dabei stehen Straftamt und Trostamt in einem spezifischen Verhältnis zueinander, nämlich als „Opus alienum, ut faciat opus proprium, das ist, er [der Geist] muss ein frembd Ampt vorrichten (welches ist straffen), biss er komm zu seinem eigenen werck, das ist trösten und von der Gnade predigen ...“<sup>14</sup> Zitate aus einer Lutherpredigt sowie aus den Schmalkaldischen Artikeln und aus der Apologie werden angeführt, die klar belegen, was jeweils Inhalt und Wirkung von Gesetz und Evangelium ist, nämlich Gottes Zorn und Gottes Gnade<sup>15</sup>. Das Fazit lautet: „Also sind beide Leren bey einander und müssen auch neben einander getrieben werden, aber in gewisser Ordnung und mit gebürlichem unterscheid und werden die Antinomi oder Gesetzstürmer billich verdammet, welche die Predigt des Gesetzes aus der Kirchen werffen und wollen, das man sünde straffen, reu und leid nicht aus dem Gesetze, sondern allein aus dem Evangelio leren solle.“<sup>16</sup>

Unter Hinweis auf den Römerbrief des Apostels Paulus und auf Luthers Antinomthesen werden dann Gesetz und Evangelium im jeweils engen Sinn und in ihrer Zuordnung zueinander definiert: „Alles was die sünde straffet, ist und gehöret zum Gesetz, dessen eigen Ampt ist, Sünde straffen und zur erkenntnis der sünden füren“<sup>17</sup>. Auch wo das Gesetz im Evangelium illustriert wird, bleibt es in seinem Amt, Sünde und Unglauben zu strafen und gute Werke zu lehren<sup>18</sup>. Das Evangelium wiederum wird streng als Christuspredigt bzw. Lehre vom Glauben an Christus bestimmt, sodass es heißt: „Dann alles was

<sup>11</sup> BSELK 1434,5 unter Hinweis auf Lk 13,5 und 15,7.

<sup>12</sup> Vgl. BSELK 1434,8-12: „Aber in diesem ort, Marc. 1, wie auch anderswo, da unterschiedlich gesetzet wird die Bus und der Glaube an Christum, Actor. 20., oder Bus und vergebung der sünden, Luc. 24, heisset Busse thun anders nichts, dann die sünde warhaftig erkennen, hertzlich bereuen und davon absteuen, welche erkenntnis aus dem Gesetz komet.“ Gemeint sind Mk 1,15, Apg 20,21 und Lk 24,46f.

<sup>13</sup> Vgl. BSELK 1434,15-33 unter Hinweis auf Lk 4,18, 2Kor 7,10, Mt 5,17-48 (zur geistlichen Auslegung des Gesetzes durch Christus selbst), Röm 7, 1,18, 2Kor 3,13-16.

<sup>14</sup> BSELK 1434,36-1436,2.

<sup>15</sup> Vgl. BSELK 1436,3-30.

<sup>16</sup> BSELK 1436,30-35.

<sup>17</sup> BSELK 1438,6f. Vgl. das Zitat im Kontext (BSELK 1438,1-9): „Daß das Gesetz eigentlich sey eine Göttliche Lere, darinnen der gerechte, unwandelbare wille Gottes geoffenbaret, wie der Mensch in seiner Natur, gedanken, worten und wercken geschaffen sein solte, das er Gott gefellig und angemen sey, und dreuet den ubertretern desselbigen Gottes zorn, zeitliche und ewige straffen; dann, wie Lutherus wider die Gesetzstürmer redet: Alles, was die sünde straffet, ist und gehöret zum Gesetz, dessen eigen Ampt ist, Sünde straffen und zur erkenntnis der sünden füren, Rom. 3 et 7; und nach dem der unglauwe eine wurtzel und brunquell aller strefflichen sünden ist, so straffet das Gesetz auch den unglauwen.“

<sup>18</sup> Vgl. BSELK 1438,10-12.

tröstet, die huld und gnade Gottes den ubertretern des Gesetzes anbeut, ist und heisset eigentlich das Evangelium, eine gute und fröliche Botschafft, das Gott die Sünde nicht straffen, sondern umb Christum willen vergeben wolle.“<sup>19</sup>

Aufgezählt werden in diesem Zusammenhang zahlreiche Stellen aus den Paulusbriefen, die das tötende Amt des Gesetzesbuchstaben und die seligmachende Kraft des Evangeliums vor Augen führen<sup>20</sup>. Wie in der Apologie wird aber auch in FC 5 der heilsgeschichtlich-gesamtbiblische Horizont nicht ausgeblendet. „Diese zwo Predigten seind von anfang der Welt her in der Kirchen Gottes neben einander je und allwege mit gebürendem unterscheid getrieben worden.“<sup>21</sup> Unterlegt wird dies durch den Hinweis auf den Sündenfall und das Protevangelium (Gen 3,15) sowie auf weitere messianische Verheißungen aus dem Alten Testament<sup>22</sup>.

Zum protologischen Rückblick auf den Anfang der Heilsgeschichte tritt sodann der eschatologische Ausblick auf das Ende und die daraus sich ergebende Aufgabe für Verkündigung und Seelsorge der Kirche, wenn es heißt: „Solche beide Leer glauben und bekennen wir, das sie für und für biss an das end der Welt fleissig, doch mit gehörtem, guten unterscheid in der Kirchen Gottes zutreiben sein, damit durch die Predig des Gesetzes und desselben drawung im Ampt des neuen Testaments die hertzen der unbusfertigen Menschen geschreckt und zu erkenntnis irer Sünden und zur Bus gebracht. Aber nicht also, das sie darinnen verzagen und verzweifeln, sondern (weil das Gesetz ein Zuchtmeister auff Christum, das wir durch den Glauben gerecht werden, Gal. 3, und also nicht von Christo, sondern auff Christum, der des Gesetzes ende ist, weiset und füret, Rom. 10) das sie durch die Predig des heiligen Evangelii von unserm Herren Christo widerumb also getröstet und gestercket, das nemlich inen, so sie dem Evangelio glauben, Gott alle ire sünde durch Christum vergeben, sie umb seinent willen an Kindes stat annemen und aus lauter gnaden, on all iren verdienst gerecht und selig machen: Aber doch nicht also, das sie

<sup>19</sup> BSELK 1438,28-31.

<sup>20</sup> Vgl. BSELK 1434,32-1440,5: Röm 4,25, 2Kor 5,21, 1Kor 1,30, Röm 5,19, 2Kor 3,6, Röm 1,16, 2Kor 3,8f, Gal 3,2.

<sup>21</sup> BSELK 1440,12-14.

<sup>22</sup> Vgl. BSELK 1440,14-25: „Dann die Nachkomen der lieben Altveter, wie dann auch die Altveter selbst, sich nicht allein stetigs erinnert, wie der Mensch anfangs von Gott gerecht und heilig erschaffen und durch betrug der Schlangen Gottes gebot ubertreten, zum Sünder worden und sich selbst sampt allen iren Nachkomen verderbet, in den Todt und ewig verdammnis gestürzt haben, Sondern auch sich widerumb auffgerichtet und getröstet durch die Predigt von des Weibes samen, welcher der Schlangen den Kopff zurtreten solle, Item, Von Abrahams samen, in welchem alle Volcker gesegnet werden sollen, Item, Von Davids Son, der das Reich Israel widerumb auffrichten und ein ‚Liecht der Heiden‘ sein sol, welcher ‚umb vnser sünden willen geschlagen und umb unser missethat willen verwundet, durch des wunden wir heil worden seind:‘ Die aufgerufenen Bibelstellen sind mit Gen 3,15, 22,18, Ps 110 und Jes 9,5f, 42,6 in der kirchlichen Tradition nach neutestamentlichem Vorbild messianisch gelesene Verheißungen, die Christum als Same (= Nachkomme) der Frau, als Same Abrahams und als Same Davids ankündigen.

sich der gnade Gottes missbrauchen und auff dieselbige sündigen, wie Paulus, 2. Cor. 3, den unterscheid zwischen dem Gesetze und Eangelio gründlich und gewaltig erweiset.“<sup>23</sup>

Dogmatisch und seelsorglich zugleich ausgerichtet ist die den Artikel nunmehr auch beschließende Warnung vor einer Vermischung und Verwechslung von Gesetz und Evangelium. Denn dadurch werden die Guttaten Christi verdunkelt, werden die Christen des Trostes beraubt, wird dem Papsttum die Tür in die Kirche aufgetan<sup>24</sup>. Noch einmal erfolgt der Hinweis auf den doppelten Evangeliums begriff in Apologie 4<sup>25</sup>, den man schön mit den Worten zusammenfassen und meditieren kann: „Evangelium ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.“<sup>26</sup>

### 2.1.2 FC 6: Vom dritten Gebrauch des Gesetzes

Beim sechsten Artikel der Konkordienformel geht es nicht wie in Artikel 5 um die Rolle des Gesetzes im Rechtfertigungsgeschehen, in dem der Sünder zum Gerechten wird. Vielmehr geht es um die Rolle des Gesetzes im Leben der Gerechtfertigten, in dem der neue Mensch sich weiterhin zum alten Menschen (zum Sünder, der er noch ist) verhalten muss. Vorweg wird festgehalten, wozu das Gesetz allgemein „nützet“ (was also sein „usus“ oder Nutzen ist), nämlich zur Disziplinierung aller Menschen im Sinne eines *usus politicus*, zur Erkenntnis der Sünde im Sinne des *usus elenchticus* [des überführenden Gebrauches] sowie als Unterweisung<sup>27</sup> derjenigen, die als Wiedergeborene, denen die Decke Moses vom Gesetz weggenommen ist (2Kor 3,16, Ex 34,34), „in dem Gesetz leben und wandeln“<sup>28</sup>.

Der entstandene Konflikt bezieht sich auf den letztgenannten „dritten“ Gebrauch des Gesetzes. Die eine Seite habe gelehrt, der neue Gehorsam bzw. der Wandel in guten Werken werde bei den Wiedergeborenen nicht aus dem

<sup>23</sup> BSELK 1440,26-1442,6, unter Hinweis auf 2Kor 3,6-9.

<sup>24</sup> Vgl. BSELK 1442,7-26. Die hier nur als Warnung formulierten Aussagen sind inhaltsgleich in der Epitome als Verwerfung formuliert. Vgl. BSELK 1250,18-25.

<sup>25</sup> Vgl. BSELK,1442,21-26: „So sagt auch die Apologia etzlich mal, Das Evangelium sey eine Predig von der Bus und vergebung der Sünden. Es zeigt aber daneben die Apologia auch das an, Das Evangelium eigentlich sey die verheissung der vergebung der Sünden und der Rechtfertigung durch Christum, das Gesetzt aber sey ein Wort, das die Sünde straffet und verdammet.“

<sup>26</sup> Lutz Mohaupt, Gesetz und Evangelium, S. 201.

<sup>27</sup> Im lateinischen Text heißt es: „... lege docentur, ut in vera pietate vivant et ambulent ...“ (1443,29)

<sup>28</sup> Vgl. das Zitat im Zusammenhang (BSELK 1442,28-34): „Nach dem das Gesetz Gottes nicht allein darzu nützet, das dardurch eusserliche zucht und erbarkeit wider die wilden, ungehorsamen Leute erhalten, Desgleichen das durch solches die menschen zu erkenntnis irer Sünden gebracht, sondern auch wenn sie durch den Geist Gottes neu geboren zu dem Herren bekeret und also inen die deck Mose aufgedeckt, in dem Gesetz leben und wandeln, hat sich über diesem dritten und letzten brauch des Gesetzes ein Zwispalt etlicher wenig Theologen zuge-tragen ...“

Gesetz gelernt, sondern komme durch das Eingeben und den Antrieb des Geistes spontan und frei zustande, so wie die Sonne gar nichts anderes tun kann, als ihrem Wesen entsprechend ihren Lauf zu vollbringen<sup>29</sup>. Dem gegenüber habe die andere Seite gelehrt, der heilige Geist gebrauche das Gesetz bei den Wiedergeborenen zur Lehre, wodurch sie lernen, Gott nicht nach eigenen Gedanken, sondern nach dem Gesetz zu dienen, welches „ein gewisse Regel und Richtschnur sey eines Gottseligen lebens und wandels nach dem ewigen und unwandelbaren willen Gottes anzurichten.“<sup>30</sup>

Die Klärung des Konflikts setzt ein bei der Klarstellung, dass die Gerechtfertigten zwar frei sind vom Fluch des Gesetzes, sich aber gemäß Ps 1 und Ps 119 zugleich „im Gesetz des Herrn teglich uben sollen“<sup>31</sup>. „Dann das Gesetz ist ein Spiegel, in welchem der wille Gottes und was ime gefellig, eigentlich abgemalet ist, das man den gleubigen stets vorhalten und bey inen one unterlas fleissig treiben sol.“<sup>32</sup> Dass dem Gerechten nach 1Tim 1,9 kein Gesetz gegeben ist, heißt nicht, dass der Gerechte ohne Gesetz lebt, hat er doch nach Röm 7,22 inwendig im Herzen Lust daran<sup>33</sup>. Nur wenn die Christen schon vollkommen bzw. bereits himmlisch und vollendet wären, bräuchten sie kein Gesetz<sup>34</sup>. Der Grund, warum sie es jetzt noch brauchen, ist die Not, dass ihnen trotz der empfangenen Vergebung und der anfänglichen Erneuerung des Lebens die alte, sündige Natur noch anhängt<sup>35</sup>. „Darumb so bedürfften in diesem leben die rechtgleubigen, auserwelten und widergeborene kinder Gottes von wegen solcher gelüsten des fleisches nicht allein des Gesetzes teglicher lere und vermanung, warnung und drewung, sondern auch offermals der straffen, Damit sie auffgemuntert und dem Geist Gottes

<sup>29</sup> Vgl. BSELK 1444,1-7.

<sup>30</sup> BSELK 1444,13-15.

<sup>31</sup> BSELK 1444,19f.

<sup>32</sup> BSELK 1444,21-24.

<sup>33</sup> Vgl. BSELK 1444,25-33: „Dann ob wol ‚dem gerechten kein Gesetz gegeben ist‘, wie der Apostel zeuget, ‚sondern den ungerechten‘, So ist doch solches nicht also blos zuverstehen, das die gerechten one Gesetz leben sollen, Dann das Gesetz Gottes inen in das hertz geschrieben und dem ersten menschen gleich nach seiner erschaffung auch ein Gesetz gegeben, darnach er sich verhalten solte, Sondern die meinung S. Pauli ist, Daß das Gesetz die jenigen, so durch Christum mit Gott versünet, mit seinem fluch nicht beschweren kan, auch die widergeborenen mit seinem zwang nicht quelen dürffe, weil sie nach dem inwendigen menschen lust haben an Gottes Gesetz ...“

<sup>34</sup> Vgl. BSELK 1444,33-1446,9: „... und zwar, wann die gleubigen und auserwelten kinder Gottes durch den einwonenden Geist in diesem leben vollkömlich verneuert würden, also das sie in irer Natur und allen derselben krefftten gantz und gar der sünden ledig weren, bedürfften sie keines Gesetzes und also auch keines treibers, sondern sie theten vor sich selbst und gantz freywillig, one alle lere, vermanung, anhalten oder treiben des Gesetzes, was sie nach Gottes willen zuthun schuldig sein, gleich wie die Sonn, der Mond und das ganze Himlische Gestirn sein ordentlichen lauff one vermanung, one anhalten, treiben, zwang oder nötigung vor sich selbst unverhindert hat nach der ordnung Gottes, die inen Gott einmal gegeben hat, Ja, wie die lieben Engel einen gantz freywilligen gehorsam leisten.“

<sup>35</sup> Vgl. BSELK 1446,10-23 mit Hinweisen auf Röm 7 und Gal 5,17.

folgen ...<sup>36</sup> Notwendig ist also das unterweisende Gesetz für die Gläubigen aus dem einen Grund, weil sie bis zum irdischen Tod weiterhin Sünder sind und Sünde begehen, der Sündenerkenntnis – und damit des überführenden Gebrauchs (*usus elencticus*) des Gesetzes – bedürfen, damit sie auch die Notwendigkeit der Vergebung erkennen.

Wichtig ist den Konkordisten die klare Unterscheidung<sup>37</sup>, „was das Evangelium zu dem neuen gehorsam der gleubigen thue, schaffe und wircke und was hierinnen, so viel die guten werck der gleubigen anlangen, des Gesetzes Ampt sey ...“<sup>38</sup> Die differenzierende Antwort folgt sogleich, wenn es heißt: „Dann das Gesetz saget wol, Es sey Gottes wil und befehl, das wir in neuem leben wandeln sollen, es gibt aber die krafft und vermügen nicht, das wirs anfangen und thun können ...“<sup>39</sup> Kraft und Vermögen gibt stattdessen allein „der heilige Geist, welcher nicht durch das Gesetz, sondern durch die Predig des Evangelii gegeben und empfangen wird, Gal. 3, erneuert das hertz; darnach brauchet der heilige Geist das Gesetz darzu, das er aus demselben die widergeborne leret und in den zehen geboten inen zeigt und weiset, welches da sey der wolgefellige wille Gottes, Rom. 12, In welchen ‚guten wercken sie wandeln sollen, die Gott zuvor bereitet hat‘, Eph. 2, Vermanet sie darzu und, da sie in dem von wegen des fleisches faul, nachlessig und widerspenstig sein, straffet er sie darumb durchs Gesetz also, das er beide Empter zusammen füret: ‚Er tödtet und macht lebendig, er füret in die Helle und füret wider heraus‘; welches Ampt ist nicht allein trösten, sondern auch straffen ...“<sup>40</sup>

Das Gesetz bleibt also auch bei den Wiedergeborenen das Mittel, durch das der Heilige Geist sein strafendes Amt ausführt, wofür als weitere Schriftbe-weise Joh 16,8 und 2Tim 3,16 herangezogen werden<sup>41</sup>. Zusammenfassend heißt es: „Darumb, so offt die gleubigen straukeln, werden sie gestraffet durch den heiligen Geist aus dem Gesetz und durch denselben Geist wider auffgerichtet und getröstet mit der Predigt des heiligen Evangelii.“<sup>42</sup>

Gegen weitere Missverständnisse halten die Konkordisten fest, dass, wenn von der Maßstäblichkeit des Gesetzes für die Werke die Rede ist, die nämlich nur dann gut sind, wenn sie dem Gesetz gemäß sind, mit dem Gesetz der un-wandelbare Wille Gottes gemeint ist, „nach welchem sich die menschen in irem leben verhalten sollen“<sup>43</sup>. Der Wille Gottes als Maßstab für die guten

<sup>36</sup> BSELK 1446,23-27 mit Hinweisen auf Ps 119,71, 1Kor 9,27, Hebr 12,8 und Luthers Kirchenpostille.

<sup>37</sup> Vg. BSELK 1446,35: „Es muss aber auch unterschiedlich erleret werden ...“

<sup>38</sup> BSELK 1446,35-37.

<sup>39</sup> BSELK 1448,1-3.

<sup>40</sup> BSELK 1448,3-13.

<sup>41</sup> Vgl. BSELK 1448,14-21.

<sup>42</sup> BSELK 1448,18-21

<sup>43</sup> BSELK 1448, 27f.

Werke bleibt somit vor und nach der Bekehrung des Menschen inhaltlich identisch. Einen Unterschied gibt es aber in den Werken aufgrund der Unterschiedenheit der Menschen.

Das betrifft zum einen den Unterschied zwischen den Wiedergeborenen und den nicht Wiedergeborenen. Letztere gehorchen aus Zwang, weil sie sich vor Strafe fürchten oder auf Lohn aus sind<sup>44</sup>. Ein wiedergeborener Mensch dagegen ist vom Geist getrieben und lebt „nach dem unwandelbaren willen Gottes, im Gesetz begriffen, und thut alles, so viel er neu geboren ist, aus freiem, lustigen Geist“, sodass es sich hierbei nicht eigentlich um „werck des Gesetzes, sondern werck und fruchte des Geistes“ handelt<sup>45</sup>.

Freilich geht diese „Unterschiedenheit“ zum ändern mitten hindurch durch die Christenmenschen, denn wegen des bis zum Tod noch anhaftenden Fleisches stehen sie im Kampf. Weil nach Röm 7 „das Gesetz in iren gliedern“ „dem Gesetz in irem gemüte“ widerstrebt, sind sie „nimmer one Gesetz und gleichwol nicht unter, sondern im Gesetz“ des Herrn, in dem sie „leben und wandeln und doch aus trieb des Gesetzes nichts thun.“<sup>46</sup> Der alte Adam selbst aber braucht „nicht weniger als die Gottlosen“ weiterhin die „drewungen des Gesetzes“, die ihn treiben und „im gehorsam“ halten<sup>47</sup>. Weiterhin ist den Gläubigen das Gesetz auch darum nötig, dass sie nicht eigene Heiligkeit aufgrund selbsterwählter guter Werke suchen, sondern sie sich an Gottes Wort halten<sup>48</sup>. Das Gesetz deckt wie ein „Spiegel“ die bleibende Unvollkommenheit der Christenmenschen auf<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. BSELK 1448,29-36: „Der unterscheid aber ist in den wercken von wegen des unterscheid der menschen, die nach solchem Gesetz und willen Gottes sich befeissigen zu halten. Dann so lange der mensch nicht wiedergeboren ist und sich nach dem Gesetz helt und thut die werck darumb, das sie also geboten seind, aus furcht der straffē oder gesuch des lohns, der ist noch unter dem Gesetz, und seine werck werden von S. Paulo eigentlich werck des Gesetzes genennet, dann sie werden von dem Gesetz erzwungen wie die Knechte, und das sein Cainische Heiligen.“

<sup>45</sup> BSELK 1450,1-9 unter Hinweis auf Röm 7,23.25 und andere Paulusstellen.

<sup>46</sup> BSELK 1450,13-17.

<sup>47</sup> BSELK 1450,13-22 unter Hinweis auf IKor 9,27 und Röm 7,18f.

<sup>48</sup> Vgl. BSELK 1450,23-28: „So ist auch solche lere des Gesetzes den gleubigen darumb nötig, auff das sie nicht auff eigene heiligkeit und andacht fallen und unter dem schein des Geistes Gottes eigen erwählten Gottesdienst one Gottes wort und befehl anrichten, wie geschrieben stehet, Deut. 12: ‚Ir sollet deren keins thun, ein jeder was in recht düncket‘, sondern höret die Gebot und Rechte, die ich euch gebiete, und ‚sollet auch nichts darzu thun, noch darvon thun‘.“

<sup>49</sup> Vgl. BSELK 1450,29-35: „So ist auch die lere des Gesetzes in und bey den guten wercken der gleubigen darumb von nöten, dann sonst kan im [= sich] der Mensch gar leicht einbilden, das sein werck und leben gantz rein und vollkommen sey. Aber das Gesetz Gottes schreibet den gleubigen die guten werck also für, das es zu gleich wie in einem Spiegel zeiget und weiset, das sie in uns in diesem leben noch unvollkommen und unrein sein, das wir mit dem lieben Paulo sagen müssen, Wann ich mir gleich nichts bewust bin, so bin ich darumb nicht gerecht fertiget.“ Es folgen Hinweise auf Röm 13,9 und Römer 7 sowie auf Ps 119,32 und 143,2.

Wie und warum aber die Werke der Gläubigen Gott gefällig sind, lehrt nicht das Gesetz, das vollkommenen Gehorsam erfordert, sondern das Evangelium, das lehrt, dass unsere Opfer Gott angenehm sind durch den Glauben an Christus<sup>50</sup>. Solcher Gestalt bzw. um des Glaubens an Christus willen sind die Christen nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade<sup>51</sup>. Der alte Adam aber braucht Gesetz und Strafen, die ihn in den Gehorsam Christi zwingen, bis zur Vollendung im Eschaton, wo weder das Gesetz mit seiner Drohung noch das Evangelium mit seinem Trost mehr nötig sind, sondern wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen und kraft des einwohnenden Geistes vollkommen und mit Freuden den Willen Gottes tun werden<sup>52</sup>.

Fasst man dies zusammen, so ist festzuhalten, dass die Konkordisten unterscheiden zwischen dem Gesetz als einer inhaltlichen Offenbarung des ewig bleibenden Willens Gottes und dem Gesetzesgebrauch, durch den Gott in der Welt dem Bösen wehrt und das Gute schützt (*usus politicus*) und durch den er in der Kirche (und universal im jüngsten Gericht) den Sünder seiner Sünde überführt, verurteilt und tötet (*usus theologicus*). Die Wirkung des Gesetzes auf den Christen ist bestimmt dadurch, dass er bis zum Tod Gerechter und Sünder zugleich ist. Sofern (lateinisch: *quatenus*) der Christ noch alter Mensch, *peccator* (= Sünder), ist und dem Evangelium wie den Geboten Gottes mit Unglaube und Ungehorsam begegnet, bleibt er dem überführenden und verurteilenden Gesetz ausgesetzt, ist der Gebrauch des Gesetzes (*usus legis*) also identisch mit dem die Sünde überführenden theologischen Gebrauch (*usus theologicus*). Zugleich bringt er nun als neuer Mensch frei und freudig – d. h. ohne Zwang und Zutun des Gesetzes – den inhaltlich bleibend gültigen Geboten Gottes dankbar den schuldigen Gehorsam entgegen.

Der neue Gehorsam des Christen ist nicht mehr nur durch das Gesetz geforderter Gehorsam, sondern von Gottes Geist durch das Evangelium geschenkter und gewirkter Gehorsam. Nicht der Wille Gottes bezüglich dessen, was ihm wohlgefällig ist, hat sich geändert, sondern das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist unter dem Evangelium von einem tödlichen Gegeneinander zu einem vertrauensvollen und lebendigen Miteinander geworden, in dem die Autorität des Herrn, des Schöpfers, Richters und Erlösers, vorbehaltlos und dankbar anerkannt wird.

---

50 Vgl. BSELK 1452,2-9 unter Berufung auf 1Petr 2,5 und Hebr 11,4.

51 Vgl. BSELK 1452,10-16: „Solcher gestalt sind die Christen nicht unter dem Gesetz, sondern unter der gnaden, weil die Person von dem fluch und verdammnis des Gesetzes durch den Glauben an Christum gefreiet, und weil ir gute werck, ob sie gleich noch unvolkommen und unrein, durch Christum Gott angeneh sein, weil sie auch nicht aus zwang des Gesetzes, sondern aus verneuerung des heiligen Geistes von hertzen willig und ungezwungen thun, was Gott gefellig ist, so viel sie nach dem innerlichen Menschen neu geboren sein ...“

52 Vgl. BSELK 1452,17-28.

## 2.2 Wir schöpfen aus der Fülle des Wortes Gottes – in der Unterscheidung von Verborgenen und Offenbarem:

### FC 11: Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes<sup>53</sup>

Als eine Anwendung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium lässt sich der Prädestinationsartikel der Konkordienformel lesen. Dieser behandelt eigentlich keine innerlutherischen Streitigkeiten, wohl aber im konfessionellen Gegenüber des Calvinismus wahrgenommene Gefährdungen der Schriftauslegung, Verkündigung und Seelsorge. Es geht darum, in einer vielfältig durch die Schrift bezeugten, aber mancherorts nicht sachgerecht behandelten oder sogar gescheuten Frage „umb missbrauchs oder missverstandes willen die lere des Göttlichen worts nicht [zu] unterlassen oder [zu] verwerffen, sondern eben derhalben allen missbrauch und missverstand abzuwenden“; darum „sol und muss der rechte verstandt aus grundt der Schrift erkleret werden.“<sup>54</sup>

Unterschieden wird zunächst zwischen dem ewigen Vorherwissen Gottes (*aeterna praescientia*), welches sich auf alle Dinge erstreckt, und der ewigen Wahl (*electio aeterna*) oder Prädestination, die als „Gottes verordnung zur seligkeit“<sup>55</sup> bestimmt wird und sich allein auf die Kinder Gottes erstreckt. Während die Vorsehung auch das Böse sieht, aber nicht bewirkt, ist die ewige Wahl mehr als ein Vorherwissen, nämlich eine „ursach, so da unsere seligkeit ... schafft, wircket, hilft und befördert, darauff auch unsere seligkeit also gegründet ist ...“<sup>56</sup>

Ein Missbrauch der biblischen Aussagen liegt dort vor, wo die Betrachtung des unerforschlichen Ratschlusses Gottes zu gefährlichen Gedanken führt wie „sicherheit und unbusfertigkeit“ auf der einen Seite oder „kleinmütigkeit und verzweifflung“ auf der anderen Seite<sup>57</sup>. „Wider diesen falschen wahn und ge-

<sup>53</sup> Vgl. Gunther Wenz, *Theologie*, S. 712-733; Robert Kolb, *Konkordienformel*, S. 91-95; Gottfried Adam, *Erwählung im Horizont der Christologie*, in: Brecht, Schwarz (Hg.), *Bekenntnis*, S. 219-233.

<sup>54</sup> Vgl. BSELK 1560,14-23 mit dem Zitat in 1560,19-23.

<sup>55</sup> BSELK 1562,5f. Gemeint ist, die Schrift rede ausdrücklich nur von der Prädestination der Kinder Gottes (unter Hinweis auf Eph 1,4f; vgl. 1562,7-9), nicht auch von der Prädestination der Verdammten.

<sup>56</sup> BSELK 1562,29-31 unter Hinweis auf Mt 16,18, Joh 10,28 und Apg 13,48.

<sup>57</sup> BSELK 1564,8f. Vgl. die seelsorglich orientierte Passage BSELK 1564,10-24: „Weil Gott seine auserwelten zur seligkeit vorsehen hat, ,ehe der Welt grundt geleget ward‘, Eph. 1, und Gottes vorsehen nicht fehlen, noch von jemand gehindert oder geendert werden kan, Isai. 14; Rom. 9: Bin ich denn zur seligkeit vorsehen, so kan mirs daran nicht schaden, ob ich gleich one bus allerley sünde und schande treibe, wort und Sacrament nicht achte, weder mit bus glauben, Gebet zur seligkeit mich bekümmere, Sondern ich werde und muss doch selig werden, denn Gottes vorsehung muss geschehen. Bin ich aber nicht vorsehen, so hilft es doch nicht, wann ich mich gleich zum wort hielte, bus thete, gleubte etc. Denn Gottes vorsehung kan ich nicht hindern oder endern.

Solche gedancken fallen auch wol Gottseligen hertzen ein, wenn sie gleich aus Gottes gnade, bus, glauben und guten vorsatz haben, das sie gedencken: Wenn du aber nicht von ewigkeit zur seligkeit vorsehen bist, so ists doch alles umb sonst, und sonderlich, wann sie auff ire schwachheit sehen und auff die Exempel derer, so nicht verharret, sondern wider abgefallen sind.“

dancken sol man nachfolgenden klaren grundt, der gewiss ist und nicht fehlen kan, setzen ...<sup>58</sup> Ausgangspunkt ist dabei die Frage, wozu eigentlich die Schrift bzw. Gottes Wort seiner eigenen Auskunft nach gegeben ist.

Weil die Schrift nicht zur Sicherheit und Unbußfertigkeit, sondern zur Strafe, Züchtigung und Besserung dient (2Tim 3,16), weil alles in Gottes Wort geschrieben ist, nicht damit wir in Verzweiflung getrieben werden, sondern Trost und Hoffnung finden (Röm 15,4), ist der gesunde Verstand oder rechte Gebrauch dieser Lehre keinesfalls gegeben, wenn dadurch Unbußfertigkeit oder Verzweiflung verursacht oder gestärkt werden<sup>59</sup>. Die Schrift führt die Lehre so, dass sie uns zum Wort weist, zur Buße mahnt, zur Gottseligkeit anhält, den Glauben stärkt und uns unseres Heils vergewissert<sup>60</sup>.

Darum gilt es, nicht von der „blossen, heimlichen, verborgenen, unausforschlichen vorsehung Gottes“ zu spekulieren, sondern zu beachten, „wie der Rath, fürsatz und verordnung Gottes in Christo Ihesu, der das rechte, ware ‚Buch des lebens‘ ist, durch das Wort uns geoffenbaret wird, nemlich Das die gantze Lere von dem fürsatz, rath, willen und verordnung Gottes, belangend unser erlösung, beruff, gerecht- und seligmachung zusammen gefasset werde, wie Paulus also diesen Artickel handelt und erkleret, Rom. 8; Eph. 1; Wie auch Christus in der Parabel Matth. 22, nemlich Das Gott in seinem vorsatz und rath verordnet habe ...“<sup>61</sup>

Diese in der Schrift geoffenbarte Heilsordnung wird in acht Punkten dargelegt:

1. Das menschliche Geschlecht ist „warhafftig“ mit Gott versöhnt durch Christus.
2. Christi Verdienst und Wohltaten sollen durch sein Wort und Sakrament uns vorgetragen und ausgeteilt werden.
3. Mit seinem Geist wirkt er durch das gepredigte Wort Buße und Glauben.
4. Die das Heil in Buße und Glauben annehmen, sind zur Kindschaft und zum ewigen Leben angenommen.
5. Die Gerechtfertigten heiligt er in der Liebe (Eph 1,4).
6. Die Angefochtenen schützt er wider Teufel, Welt und Fleisch und tröstet sie in Kreuz und Anfechtung.
7. Das angefangene gute Werk wird er vollenden, wo sie sich an Gottes Wort halten.
8. Die erwählt und berufen sind, wird er auch selig machen.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> BSELK 1564,25f.

<sup>59</sup> Vgl. BSELK 1564,25-1566,3.

<sup>60</sup> Vgl. BSELK 1566,3-7 mit folgenden Belegen: Eph 1,13f, 1Kor 1,21, 2Tim 3,16, Eph 1,15-23, Joh 15,16f, Eph 1,9, Joh 10,27-29, 2Thess 2,13-15.

<sup>61</sup> BSELK 1566,10-19.

<sup>62</sup> Vgl. BSELK 1566,19-1568,5.

Die seelsorgliche Zielrichtung wird auch hier betont, wenn es heißt, dies alles sei nicht nur allgemein festzuhalten, sondern auch hinsichtlich einer jeden Person der Erwählten<sup>63</sup>. Hiernach solle man sich einfüchtig richten<sup>64</sup>.

Dabei findet die Frage danach, „wie man das wissen, woraus und worbey erkennen könne, welche die auserwelten sind, die sich dieser lere zum trost annehmen können und sollen“<sup>65</sup>, im weiteren Verlauf in Anwendung des Schriftprinzips sowie der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ihre – die acht aufgezählten Punkte entfaltende – Antwort. Nicht aus der Vernunft oder nach dem Gesetz oder äußeren Schein, nicht aus dem uns Verborgenen ist diese Frage zu beantworten, sondern es gilt, „auff den geoffenbarten willen Gottes acht“ zu „geben“<sup>66</sup>.

In Aufnahme wichtiger Schriftstellen legen die Konkordisten dar, dass Gott uns in Christus das Geheimnis seines Willens offenbart<sup>67</sup>, er uns durch das Mittel der Predigt bzw. durch seine Diener beruft<sup>68</sup>. Die Predigt der Buße und die Verheißung ergeht „universalis“ und richtet sich an alle<sup>69</sup>. „Und solchen beruff Gottes, so durch die Predigt des worts geschicht, sollen wir vor kein Spiegelfechten halten, Sondern wissen, das dadurch Gott seinen willen offenbaret, das er in denen, die er also beruffet, durchs wort wircken wölle, das sie erleuchtet, bekeret und selig werden mögen. Dann das wort, dardurch wir beruffen werden, ist ein Ampt des Geistes, das den Geist gibt oder dardurch der Geist gegeben wird, 2. Cor. 3, Und ein krafft Gottes selig zu machen, Rom. 1. Und weil der heilige Geist durchs wort krefftig sein, stercken, krafft und vermügen geben wil, So ist Gottes wille, das wir das wort annehmen, gleuben und demselben folgen sollen.“<sup>70</sup> Denn die Auserwählten werden in der Schrift beschrieben als diejenigen, die das Wort hören und gehorchen und damit das Zeugnis empfangen, dass sie Gottes Kinder sind<sup>71</sup>.

Auch die Perseveranz, das Bleiben im Glauben, ist denen verheißen, die auf die Schrift achten: „So zeigt auch die heilige Schrift, das Gott, der uns beruffen hat, so getreu sey, wann er das gute werck in uns angefangen hat,

<sup>63</sup> Vgl. BSELK 1568,6-11: „Und hat Gott in solchem seinen rath, fürsatz und verordnung nicht allein in gemein die seligkeit bereitet, sondern hat auch alle und jede Personen der auserwelten, so durch Christum sollen selig werden, in gnaden bedacht, zur seligkeit erwelet, auch verordnet, das er sie auff die weise, wie jetzt gemeldet, durch seine gnade, gaben und wirkung darzu bringen, helffen, fördern, stercken und erhalten wölle.“

<sup>64</sup> Vgl. BSELK 1568,12-17.

<sup>65</sup> BSELK 1568,20-22.

<sup>66</sup> BSELK 1568,26.

<sup>67</sup> Vgl. BSELK 1568,26-31, unter Hinweis auf Eph 1,9f, 2Tim 1,9f und Röm 8,29f.

<sup>68</sup> Vgl. 1568,31-1570,5, unter Hinweis auf 2Kor 5,20, Mt 22,2-14, Mt 20,1-16.

<sup>69</sup> Vgl. 1570,6-24 (mit dem Zitat in 1570,8f) unter Hinweis auf Lk 24,47, Joh 3,16, 1,29, 6,51, 1Joh 1,7-9, 2,2, Mt 11,28, Röm 11,32, 2Petr 3,9, Röm 10,12, 3,22, Joh 6,40, Lk 24,47 und Mk 16,15.

<sup>70</sup> BSELK 1570,25-33.

<sup>71</sup> Vgl. BSELK 1570,34-1572,6, in einer Paraphrase folgender Bibelstellen: Joh 10,27f, Eph 1,11.13, Röm 8,25, Mt 5,6, Röm 8,16.26.

das ers auch bis ans ende erhalten und vollfüren wolle, wo wir uns nicht selbst von ime abkeren, sondern das angefangene wesen bis ans ende fest behalten, darzu er dann seine gnade verheisen hat ...<sup>72</sup> Um diesen offenbaren Willen sollen wir uns kümmern, ihm folgen, uns dessen befeißigen, „weil der heilige Geist durchs wort, dadurch er uns beruffet, gnade, krafft und vermügen darzu verleihet, und den abgründt der verborgenen vorsehung Gottes nicht forschen, wie Luc. 13 geschrieben ...“<sup>73</sup> Erinnert wird in diesem Zusammenhang an die Ermahnung Luthers aus der Römerbriefvorrede, dieser Epistel zu folgen „in irer ordnung; bekümmere dich zuvor mit Christo und seinem Evangelio, das du deine sünde und seine gnade erkennest, darnach mit der sünde streitest, wie Paulus vom ersten bis ins achte Capitel leret. Darnach, wenn du im achten Capitel in anfechtung unter Creutz und Leiden kommen wirst, das wird dich leren im 9., 10. und 11. Capitel die vorsehung, wie tröstlich die sey“ etc.<sup>74</sup>

Der Satz „viele sind berufen, wenige auserwählt“ aus Mt 22,14 darf nicht so verstanden werden, als ob Gott nur äußerlich berufe, es aber im Herzen nicht mit allen so meine: „Hoc enim esset Deo contradictorias voluntates affingere, das ist: Solcher gestalt würde geleret, das Gott, der doch die ewige wahrheit ist, ime selbst zuwider sein solte ...“<sup>75</sup> Zudem würde das den Trost vernichten, um dessentwillen wir an das Wort gewiesen sind<sup>76</sup>.

In diesem Zusammenhang der Erwählungsanfechtung weisen die Konkordisten darauf hin, dass Christus die Verheißung nicht nur mündlich vortragen lässt, sondern sie bekräftigt durch seine Sakramente, „die er als Siegel der verheissung angehenget und darmit einen jeden gleubigen insonderheit bestetiget.“<sup>77</sup> Hierin liege zudem der Segen der in CA 11 und Apol. 11 festgestellten Beibehaltung der Privatabsolution in den reformatorischen Gemeinden, denn in dieser hören wir gleichsam „eine stimme vom Himmel“, „welcher trost uns gantz und gar genommen, wenn wir nicht aus dem beruff, der durchs wort und durch die Sacrament geschicht, von Gottes willen gegen uns schliessen solten.“<sup>78</sup> Freilich ergibt sich durch die Bindung des Geistwirkens an das Wort gleichermaßen die Einsicht, dass diejenigen, die dieses verachten und darin

<sup>72</sup> BSELK 1572,7-11, mit abschließendem Hinweis auf 1Kor 1,8, Phil 1,6, 2Petr 3,9, Hebr 3,14.

<sup>73</sup> BSELK 1572,12-16, gemeint ist Lk 13,23f.

<sup>74</sup> BSELK 1572,19-24, vgl. WA DB 7,24,1-5

<sup>75</sup> Vgl. BSELK 1572,25-34 mit dem Zitat in 1572,32-34.

<sup>76</sup> Vgl. BSELK 1572,34-1574,5: „So doch Gott solche untugend, da man sich eins dinges erkleret und ein anders im hertzen gedencet und meinet, auch an menschen straffet, Psal. 5. und 12. Dardurch uns auch der nötige, tröstliche grundt gantzlich ungewis und zu nichte gemacht, da wir teglich erinnert und vermanet werden, das wir alleine aus Gottes wort, dardurch er mit uns handelt und uns berufft, lernen und schliessen sollen, was sein wille gegen uns sey und was uns solches zusagt und verheisset, das wir das gewis gleuben und daran nicht zweiffeln sollen.“

<sup>77</sup> BSELK 1574,7-9.

<sup>78</sup> BSELK 1574,14-17.

dem Geist widerstreben, nicht erwählt sind<sup>79</sup>. Darin liegt die Warnung des Satzes aus Mt 22,14<sup>80</sup>. Allerdings ist der Unglaube ursächlich nicht auf Gottes Vorsehung zurückzuführen, sondern auf die Schuld der Menschen: „Solcher verachtung des worts ist nicht die ursach Gottes vorsehung, sondern des menschen verkerter wille, der das mittel und werckzeug des heiligen Geistes, so im Gott durch den beruff vortreget, von sich stösset oder verkeret, und dem heiligen Geist, der durchs wort krefftig sein wil und wircket, widerstrebet ...“<sup>81</sup> Auch dies wird in der Schrift vielfältig bezeugt und davor gewarnt<sup>82</sup>.

Wird dies wahrgenommen und bleibt der Christ unter Verzicht auf eine übergeordnete Perspektive im Rahmen dessen, was offenbart ist, so ist der Artikel von der Vorsehung eine „nützliche, heilsame, tröstliche lere“, die den Artikel von der Rechtfertigung gewaltig bestätigt<sup>83</sup> und außerdem die irrigen Meinungen von den Kräften des menschlichen Willens niederlegt<sup>84</sup>. Doch nicht nur fügt sich diese Lehre somit ein in die Lehre von Sünde und Gnade, sondern sie spendet Trost in vielfältigen Anfechtungen<sup>85</sup>, indem sie vor Augen führt, dass Gott eines jeden Christen Bekehrung so wichtig nimmt, dass er vor Grundlegung der Welt darüber Rat gehalten hat<sup>86</sup>, auch dass er seine Gläubigen festhalten<sup>87</sup> und die Kirche gegen die Pforten der Hölle bewahren wird<sup>88</sup>. Auch werden aus diesem Artikel mächtige Mahnungen und Warnungen genommen, Gottes Rat und Berufung nicht zu verachten<sup>89</sup>. Das bekräftigende Zwischenfazit nach diesen Betrachtungen lautet: „Also kan die lere von diesem Artickel nützlich, tröstlich und seliglich gebrauchet werden.“<sup>90</sup>

Es folgt eine Vertiefung der Mahnung, den Unterschied festzuhalten zwischen dem, was in Gottes Wort offenbart und was nicht offenbart ist, gegen

<sup>79</sup> Vgl. BSELK 1574,18-28 mit einer Paraphrase von Mt 22,5f, Apg 13,40f.46, Hebr 4,2,7, Apg 7,51, Lk 14,18.24, Mk 16,16, Mt 7,15, 22,15 und Röm 9,30-33 und dem Fazit zum doppelten, ans Wort und an den Glauben gebundenen Ausgang des göttlichen Ratschlusses (BSELK 1574,28-35): „... wie Gott in seinem Rath verordnet hat, das der heilige Geist die auserwählten durchs wort beruffen, erleuchten und bekeren, und das er alle die, so durch rechten glauben Christum annemen, gerecht und selig machen wolle, Also hat er auch in seinem Rath beschlossen, das er diejenigen, so durchs wort beruffen werden, wann sie das wort von sich stossen und dem heiligen Geist, der in ihnen durchs wort krefftig sein und wircken wil, widerstreben und darin verharren, sie verstocken, verwerffen und verdammen wölle.“

<sup>80</sup> Vgl. BSELK 1576,1-3: „... sind viel beruffen und wenig auserwelet“. Dann wenig nehmen das wort an und folgen ihm, der grösste hauffe verachtet das wort und wil zu der Hochzeit nicht kommen.“

<sup>81</sup> BSELK 1576,3-7, mit anschließendem Hinweis auf Jesu Wort in Mt 23,37.

<sup>82</sup> Vgl. BSELK 1576,9-16 mit einer Paraphrase von Mt 23,37, Lk 8,13, Phil 1,6, 2Petr 2,10, Lk 11,24f und Hebr 10,26.

<sup>83</sup> Vgl. BSELK 1576,17-24 (mit dem Zitat in 1576,19), unter Hinweis auf Röm 9,11, 2Tim 1,9.

<sup>84</sup> Vgl. BSELK 1576,25-29.

<sup>85</sup> Vgl. BSELK 1578,10-21.

<sup>86</sup> Vgl. BSELK 1576,31-35 unter Hinweis auf Eph 1,4 bzw. 1Petr 1,20.

<sup>87</sup> Vgl. BSELK 1578,1-9 mit der Erinnerung an Joh 10,28 und Röm 8,28.35.

<sup>88</sup> Vgl. BSELK 1578,21-24.

<sup>89</sup> Vgl. BSELK 1578,26-31 mit Zitaten von Lk 7,30, 14,24, Mt 22,14, Lk 8,8, 8,18.

<sup>90</sup> BSELK 1578,30f.

unsern Fürwitz, der sich mehr um das Verborgene kümmern will als um das Offenbare<sup>91</sup>. So hat Gott zwar zuvor ersehen, die berufen werden und glauben, er allein weiß, wieviele es sind, wer zu welchem Zeitpunkt bekehrt wird, offenbart aber Zeit und Stunde nicht<sup>92</sup>. Von der Verstockung wiederum lehrt Paulus, dass sie Gottes Gericht für die Sünden ist und uns zeigt, was wir alle verdient haben<sup>93</sup>. Auf der Linie von Hos 13,9 ist zu bleiben, wo es heißt, das eigene Verderben sei unsere eigene Schuld, die Hilfe Gottes stehe auf seiner Gnade<sup>94</sup>. Für alles weitere, dem Menschen Entzogene, sollen wir uns an den Aufruf zur Demut in Röm 9,20 („Wer bistu mensch, der du mit Gott rechten wilt?“) und an die Einladung zum Gotteslob in Röm 11,33f halten<sup>95</sup>.

Die Mahnung, beim in der Schrift Geoffenbarten zu bleiben, wird sodann christologisch-trinitätstheologisch zugespitzt, wenn es heißt: „Demnach sol diese ewige Wahl Gottes in Christo und nicht ausserhalb oder one Christo betracht werden, dann [= denn] in Christo, zeuget der heilige Apostel Paulus, sind wir ‚erwehlet, ehe der Welt grundtfest geleyet war‘, wie geschrieben stehet: Er hat uns geliebet in dem geliebten.“<sup>96</sup> Die ganze Trinität weist auf Christus als auf das Buch des Lebens, in dem des Vaters Wahl gesucht werden soll<sup>97</sup>. Chris-

<sup>91</sup> Vgl. BSELK 1578,32-1580,8: „Es mus aber mit sonderem vleis unterscheid gehalten werden zwischen dem, was in Gottes wort ausdrücklich hiervon offenbaret oder nicht geoffenbaret ist. Dann uber das, davon bisher gesaget, so hiervon in Christo offenbaret, hat Gott von diesem geheimnis noch viel verschwiegen und verborgen und allein seiner weisheit und erckentnis vorbehalten, welches wir nicht erforschen, noch unsern gedancken hierinnen folgen, schliessen oder grübeln, Sondern uns an das geoffenbarte wort halten sollen, Welche erinnerung zum höchsten von nöten. Dann damit hat unser fürwitz immer viel mehr lust sich zu bekümmern, als mit dem, das Gott uns in seinem wort darvon offenbaret hat, weil wirs nicht zusammen reimen können, welches uns auch zu thun, nicht befohlen ist.“

<sup>92</sup> Vgl. BSELK 1580,9-24 unter Hinweis auf Röm 11,33f und App 1,7.

<sup>93</sup> Vgl. BSELK 1580,25-1582,13.

<sup>94</sup> Vgl. BSELK 1582,14-20: „Denn denen geschicht nicht unrecht, so gestraffet werden und irer sünden soldt empfangen. An den andern aber, da Gott sein wort gibt und erhelt und dardurch die Leute erleuchtet, bekeret und erhalten werden, preiset Gott seine lautere gnade und barmhertzigkeit one iren verdienst.

Wann wir so fern in diesem Artickel gehen, so bleiben wir auff der rechten bahn, wie geschrieben stehet Ose. 13: Israel, das du verdirbest, die schuld ist dein, Das dir aber geholfen wird, das ist lauter meine gnade.“

<sup>95</sup> Vgl. BSELK 1582,21-32.

<sup>96</sup> BSELK 1582,33-1584,2, unter Aufnahme von Eph 1,4 und 1,6.

<sup>97</sup> Vgl. BSELK 1584,8-14 (nach Zitaten von Lk 3,22, Mt 11,28 und Joh 16,14): „Das also die ganzte heilige Dreyfaltigkeit, Gott Vater, Son und heiliger Geist, alle menschen auff Christum weisen, als auff das ‚Buch des Lebens‘, in dem sie des Vatern ewige Wahl suchen sollen, dann das ist von ewigkeit bey dem Vater beschlossen, wen er wolle selig machen, den wolle er durch Christum selig machen, wie er selber spricht: ‚Niemand kompt zum Vater denn durch mich.‘ Und abermals: ‚Ich bin die Thür, so jemand durch mich eingehet, der wird selig werden.‘ (Joh 14,6, 10,9). Das Motiv vom ‚Buch des Lebens‘ geht zurück auf Phil 4,3 und Offb 20,15. Salomon Glassius (1593-1656) wird einige Jahrzehnte später dieses Motiv monographisch ausbauen zu einem großen schrifttheologischen Entwurf, der die Linien aus FC 11 sachgerecht aufnimmt (Arbor vitae, Der Baum des Lebens / JESUS CHRISTUS / Aus göttlicher Schrift durch die Gnade des heiligen Geistes vorgestellt / Vnd Zu tröstlicher Betrachtung / vnnd nöthiger Lebenserbawung, Jena 1629). Vgl. Armin Wenz, *Philologia Sacra und Auslegung der Heiligen*

tus aber hat es verkündet und ruft alle zu Buße und Glauben<sup>98</sup>. Wer selig werden will, soll das hören und sich nicht plagen mit eigenen Gedanken vom heimlichen Rat Gottes, sondern soll Christus hören, „welcher ist ‚das Buch des Lebens und der ewigen Wahl Gottes‘“<sup>99</sup>. Darum sollen alle kommen und glauben, was nicht aus eigenen Kräften möglich ist, sondern nur durch das Wirken des Geistes, der sich dafür ans Wort und die Sakramente gebunden hat<sup>100</sup>. Darum sollen wir um seine Gnade bitten, die er uns in der Taufe zugesagt hat, und nicht an der Verheißung der Gebetserhörung nach Lk 11,11-13 zweifeln<sup>101</sup>.

Schließlich nimmt der Heilige Geist Wohnung in den Auserwählten als in seinem Tempel, treibt sie als Kinder Gottes zum Gehorsam und bezeugt ihnen, dass sie Gottes Kinder sind (Röm 8,14-16)<sup>102</sup>. Mit David sollen sie den Weg gehen von der Klage der Verwerfungsanfechtung zum Lobpreis der Erhörung<sup>103</sup>. Weil die Wahl zum Leben nicht auf unserer Frömmigkeit, sondern auf Christi Verdienst gegründet ist, der sich nicht verleugnen kann (2Tim 2,13), der unwandelbar ist, ist der Heilige Geist zur Bekehrung auch der Strauchelnden kräftig, bleibt ihnen zugewandt und treibt sie durch sein Wirken wieder zu Buße und Glauben, wie schon im Alten Testament zu lernen ist<sup>104</sup>.

Es ist wahr, dass niemand bekehrt wird, den nicht der Vater zieht (Joh 6,44)<sup>105</sup>. Aber er zieht nicht ohne die Mittel des Wortes und der Sakramente. Jenseits dieser Mittel finden wir des Vaters Ziehen nicht.<sup>106</sup> Bei den Ver-

---

Schrift. Studien zum Werk des lutherischen Barocktheologen Salomon Glassius (1593-1656) (Historia Hermeneutica. Series Studia 20), Berlin/Boston 2020, S. 45-75.

<sup>98</sup> Vgl. BSELK 1584,15-21 mit Zitaten von Mk 1,15, Joh 6,40 und 3,16.

<sup>99</sup> Vgl. BSELK 1584,22-34 (mit dem Zitat in 1584,33f). Zitiert werden in diesem Abschnitt Joh 6,37 und Röm 10,17.

<sup>100</sup> Vgl. BSELK 1584,34-1586,7: Christus „bezeugt allen menschen one unterscheid, das Gott wolle, das alle menschen zu im kommen, die mit sünden beschweret und beladen sein, auff das sie erquicket und selig werden.

Nach dieser seiner Lere sollen sie von iren sünden abstehen, buss thun, seiner verheissung gleuben und sich gantz und gar auff in verlassen; und weil wir das aus eignen krefftten von uns selbst nicht vermögen, wil solches, nemlich busse und glauben, der heilige Geist in uns wircken durchs wort und durch die Sacrament.“

<sup>101</sup> Vgl. BSELK 1586,7-14.

<sup>102</sup> Vgl. BSELK 1586,15-25.

<sup>103</sup> Vgl. BSELK 1586,25-31: „Und ob sie gleich etwan in so tieffe anfechtung gerahten, das sie vermeinen, sie empfinden keine krafft des inwohnenden Geists Gottes mehr, und sagen mit David, Psal. 31: ‚Ich sprach in meinem zagen: ich bin von deinen augen verstossen‘, so sollen sie doch widerumb mit David darauff sagen, unangesehen was sie in inen selbst befinden, wie dann gleich folget. Ibidem: ‚Dennoch hörestu meines flehens stimme, da ich zu dir schrie.““

<sup>104</sup> Vgl. BSELK 1586,32-1588,10 mit einem Zitat von Jer 3,1.

<sup>105</sup> Vgl. BSELK 1588,11f.

<sup>106</sup> Vgl. BSELK 1588,12-23: „Aber der Vater wil das nicht thun one mittel, sondern hat darzu sein Wort und Sacrament als ordentliche mittel und werckzeug verordnet und ist weder des Vaters noch des Sons wille, das ein mensch die Predigt seines worts nicht hören oder verachten und auff das ziehen des Vaters one wort und Sacrament warten solle. Denn der Vater zeucht wol mit der krafft seines heiligen Geistes, jedoch seiner gemeinen ordnung nach durch das gehör seines heiligen, Göttlichen worts als mit einem Netze, dadurch die auserwelten aus dem Rachen des Teuffels gerissen werden, dazu sich ein jeder armer sündler verfügen, dasselbe mit

dammten aber, die gehört haben und nicht glauben, so wird nun noch einmal bekräftigt, liegt die Schuld nicht bei Gott, sondern bei ihnen<sup>107</sup>. Gott ist nicht Ursache der Sünde noch der Verdammnis; er will beides nicht, sondern will die Bekehrung, Rettung und Heiligung ehemals verlorener Sünder, wie die Schrift mehrfach bezeugt (2Petr 3,9, Hes 18,23, 33,11, 2Tim 2,21)<sup>108</sup>. Wenn Gott Sünde mit Sünde, das heißt, Sicherheit mit Verstockung bestraft, ist daraus nicht zu schließen, dass er diese Menschen nicht hatte annehmen wollen, denn offenbart ist, dass die Bußfertigen angenommen werden und dass er die Unbußfertigen strafen wolle (Hebr 10,29), wofür der Pharao als Beispiel gilt<sup>109</sup>.

Auch durch diese Lehre wird Gott seine Ehre dafür gegeben, dass er uns ohne Verdienst in Christus gerecht macht<sup>110</sup>. Darum ist es falsch zu lehren, dass auch in uns Menschen eine Ursache der Wahl Gottes sei, denn diese ist nur in Christus. Diese Ausschließlichkeit (*solus Christus*) betont die Schrift durch die Aussage, dass Gott uns in Christus erwählt hat, nicht allein ehe wir Gutes getan haben, sondern sogar ehe wir geboren wurden (Eph 1,4-6).<sup>111</sup>

Abschließend wird noch einmal der seelsorgliche Nutzen dieser Lehre festgehalten, die über die beiden verhängnisvollen Extreme der Verzweiflung und des Hochmuts hinausführt. Denn sie gibt weder Ursache zur Kleinmütigkeit noch zum wilden Leben, wenn die Leute hören, sie sollen im Buch des Lebens durch Buße und Glauben nach ihrer Erwählung suchen<sup>112</sup>. Der Trost für alle Angefochtenen besteht darin, dass sie wissen, „das ire Seligkeit nicht in irer hand stehe“<sup>113</sup>, „sondern in der gnedigen Wahl Gottes, die er uns in Christo geoffenbaret hat, aus des Hand uns niemand reissen wird, Johan. 10; 2. Timoth. 2.“<sup>114</sup>

Wird hingegen diese Lehre so geführt, dass Christen nicht getröstet, sondern in Verzeiflung geführt werden oder aber in Sünde vermessen werden, so ist gewiss, dass sie „nicht nach dem Wort und willen Gottes, sondern nach der vernunft und anstiftung des leidigen Teuffels getrieben werde ...“<sup>115</sup> Denn nach Röm 15,4 gilt unfehlbar: „Alles was geschrieben ist, das ist uns zur Lere geschrieben, auff das wir durch gedult und trost der Schriftt hoffnung haben.“<sup>116</sup> Dies führt zur Formulierung einer hermeneutischen Ausle-

---

vleis hören und an dem ziehen des Vaters nicht zweiffeln sol, denn der heilige Geist wil mit seiner krafft bey dem wort sein und dardurch wircken, und das ist das ziehen des Vaters.“

<sup>107</sup> Vgl. BSELK 1588,24-1590,10 mit Hinweis auf die Christus widerstrebenden Pharisäer sowie auf Röm 9,22f.

<sup>108</sup> Vgl. BSELK 1590,10-28.

<sup>109</sup> Vgl. BSELK 1590,29-1592,25.

<sup>110</sup> Vgl. BSELK 1592,26-33 mit einem Zitat von Eph 1,5f.

<sup>111</sup> Vgl. BSELK 1592,33-38.

<sup>112</sup> Vgl. BSELK 1594,6-18.

<sup>113</sup> BSELK 1594,14.

<sup>114</sup> BSELK 1594,16-18, mit Hinweis auf Joh 10,28 und 2Tim 2,19.

<sup>115</sup> Vgl. BSELK 1594,23f.

<sup>116</sup> BSELK 1594,25f.

gungsregel für das rechte Verstehen der heiligen Schrift, wenn es heißt: „Da uns aber durch die Schrift solcher trost und hoffnung geschwechet oder gar genommen, so ist gewis, das es wider des heiligen Geistes willen und meinung verstanden und ausgeleget werde.“<sup>117</sup> Bei alledem, so heißt es noch einmal, gilt es zu bleiben und allen Vorwitz zu sparen<sup>118</sup>.

### **2.3 Wir schöpfen aus der Fülle des Wortes Gottes – in der Unterscheidung von Schrift und Tradition (ius divinum und ius humanum): FC 10: Von Kirchengebräuchen<sup>119</sup>**

Das Augsburgerische Bekenntnis hatte im wichtigen Artikel 7 von der Kirche die schriftgemäße Übereinstimmung in der Evangeliumsverkündigung und in der Sakramentsverwaltung als Grundlage und Kriterium kirchlicher Einheit benannt. Diese Konzentration auf das von Gott in seinen Geboten und Verheißungen „Eingesetzte“ in Gestalt des Evangeliums und der Gnadenmittel eröffnete eine Freiheit im Umgang mit kirchlichen Gebräuchen oder Traditionen. „Und ist nicht not zu warer einigkeit der Christlichen kirchen, das allenthalben gleichförmig Ceremonien, von menschen eingesetzt, gehalten werden ...“<sup>120</sup> Unausgesprochen, aber vorausgesetzt war dabei, dass die Gebräuche und Traditionen der gottgegebenen Lehre und den von Gott eingesetzten Sakramenten dienen sollten und zu einem dem Stifter dieser Gaben angemessenen heilsamen Empfang derselben anleiten und verhelfen sollten, keineswegs aber im Widerspruch oder Konflikt zu den von Gott eingesetzten Vollzügen stehen durften.

Streit musste daher notwendigerweise aufkommen, als der Kaiser bzw. die mit ihm zwischenzeitlich verbündeten lokalen Obrigkeiten im Augsburger und im Leipziger Interim versuchten, in den reformatorischen Territorien durch die Reformation abgeschaffte altgläubige Lehren und Praktiken wieder einzuführen. Der Konflikt drehte sich daher nicht nur um die Frage, wie die

<sup>117</sup> BSELK 1594,26-29.

<sup>118</sup> Vgl. BSELK 1594,30-33: „Bey dieser einfeltigen, richtigen, nützlichen erklerung, die in Gottes offenbarten willen bestendig guten grund hat, bleiben wir, fliehen und meiden alle hohe, spitzige fragen und disputationes und was diesen einfeltigen, nützlichen erklerungen zu wider ist, das verwerffen und verdammen wir.“

<sup>119</sup> Vgl. Gunther Wenz, *Theologie*, S. 734-745; Robert Kolb, *Konkordienformel*, S. 57f; Joachim Mehlhausen, *Der Streit um die Adiaphora*, in: Brecht, Schwarz (Hg.), *Bekenntnis*, S. 105-128; Jobst Schöne, *Von den Grenzen kirchlicher Freiheit. Die Aussage des Artikels X der Konkordienformel über die Adiaphora*, in: Schöne (Hg.), *Bekenntnis*, S. 113-120.

<sup>120</sup> BSELK 102,13-15. Vgl. den lateinischen Text im Zusammenhang (BSELK 103,8-10): „Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.“

Unterscheidung von göttlich vorgegebenen (*ius divinum*) und kirchlich frei regelbaren (*ius humanum*) Gebräuchen recht zu treffen sei, sondern auch um die Frage, ob an sich freie Zeremonien nicht auch dann abzulehnen seien, wenn auch nur der Anschein erweckt würde, hier würden das Evangelium oder die Gnadenmittel verdunkelt und in ihrer Schriftgemäßheit verletzt. Die an sich freien Zeremonien bezeichnete man als „Adiaphora oder Mitteldinge“<sup>121</sup>. Darüber hinaus war strittig, inwieweit die Kirche bei der Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten obrigkeitlichen Vorgaben gegenüber verpflichtet sei.<sup>122</sup> Diese Dimension ist mit zu beachten, wenn die Verfasser der Konkordienformel zunächst den Stand der Kontroverse referieren, um dann die eigene Lösung des Konfliktes vorzutragen<sup>123</sup>.

In einem ersten Schritt wird die Akzeptanz solcher Mitteldinge abgelehnt, die diesen Titel nur zum Schein tragen und in Wirklichkeit im Widerspruch zu Gottes Wort stehen oder den Anschein einer Lehreinheit erwecken, wo diese faktisch nicht besteht<sup>124</sup>. Auch Showeffekte, die um ihres Unterhaltungswertes

<sup>121</sup> So die Überschrift zu FC 10: „Von Kirchengebreuchen, so man Adiaphora oder Mitteldinge nennet“ (BSELK 1548,5f).

<sup>122</sup> Vgl. Robert Kolb, Konkordienformel, S. 57: „Die beiden Interims und die sich daraus ergebende Kontroverse zu den Adiaphora hatten für die lutherischen Theologen drei Themen in den Mittelpunkt gerückt: 1. das Verhältnis zwischen der Freiheit des Christen und dem Zeremoniell bzw. den Bräuchen in der Kirche; 2. die Bedeutung des öffentlichen Bekenntnisses der Wahrheit; und 3. das Verhältnis zwischen der Kirche und der Gesellschaft, in der sie lebt, oder genauer, dem weltlichen Regiment dieser Gesellschaft.“

<sup>123</sup> Vgl. BSELK 1548,7-27: „Von Ceremonien und Kirchengebreuchen, welche in Gottes wort weder geboten noch verboten sind, sondern guter meinung in die Kirche eingefüret werden umb guter ordnung und wolstandts willen oder sonst Christliche zucht zu erhalten, Ist gleichermas ein Zwispalt unter etlichen Theologen Augspurgischer Confeßion entstanden, da der eine teil gehalten, Das man auch zu der Zeit der verfolgung und im fall der Bekentnis, wann die Feinde des heiligen Evangelii sich gleich mit uns in der Lere nicht vergleichen, Dennoch mit unverletztem gewissen etliche gefallene Ceremonien, so an im [= sich] selbst Mitteldinge und von Gott weder geboten noch verboten, auff der Widersacher dringen und erfordern widerumb auffrichten und man sich also mit inen in solchen Adiaphoris oder Mitteldingen wol vergleichen möge.

Der andere teil aber hat gestritten, Das zur zeit der verfolgung im fall der Bekentnis, sonderlich wann die Widersacher darmit umbgehen, das sie entweder durch gewalt und zwang oder hinderlistiger weise die reine Lere unterdrucken und ire falsche Lere in unsere Kirche gemechlich wider einschieben mügen, Solches, wie gesagt, auch in Mitteldingen mit unverletztem gewissen und one nachteil der Göttlichen warheit keines weges geschehen köndte. Diesen Streit zu erklaren und durch Gottes gnade endlich hinzulegen, geben wir dem Christlichen Leser hiervon diesen einfeltigen bericht ...“

<sup>124</sup> Vgl. BSELK 1548,28-1550,14: „Nemlich, Wann solche ding unter dem Tittel und schein der eusserlichen Mitteldinge fürgegeben werden, welche (ob inen gleich eine andere farbe angestrichen würde) dennoch im grundt wider Gottes wort sind, das dieselbige nicht als freie Mittelding gehalten, sondern als von Gott verbotene dinge gemieden sollen werden, wie auch unter die rechte, freie Adiaphora oder Mitteldinge nicht sollen gerechnet werden solche Ceremonien, die den schein haben oder, dadurch verfolgung zuvermeiden, den schein fürgeben wollten, als were unsere Religion mit der Papistischen nicht weit von einander oder were uns dieselbe ja nicht hoch entgegen, oder Wann solche Ceremonien dahin gemeinet, also erfordert oder auffgenommen, als ob darmit und dardurch beide widerwertige Religion

willen eingeführt werden, können nicht als tolerierbare Mitteldinge angesehen werden<sup>125</sup>. Adiaphora oder Mitteldinge im rechten Verständnis sind dagegen solche Dinge, die insofern nicht im engeren Sinn gottesdienstlicher Natur sind, als sie nicht auf Gottes Geboten, sondern auf menschlichen Satzungen gründen<sup>126</sup>. Sie sind also nicht göttlichen Rechts, sondern menschlichen Rechts und entsprechen der Unterscheidung und Zuordnung von göttlicher Schrift und menschlicher Tradition. Als solchermaßen bestimmte menschliche Satzungen sind sie frei und grundsätzlich veränderbar, unterliegen aber im kirchlichen Zusammenleben den biblischen Kriterien der Ordnung, der Rücksichtnahme auf die Schwachen und der Auferbauung der Gemeinde<sup>127</sup>.

Im Fall des Bekenntnisses bzw. in der Verfolgungssituation, in der die reine Lehre durch vermeintliche Mitteldinge infrage gestellt oder verneint wird, darf man weder in Worten noch Taten weichen und muss die Schwächung des rechten Gottesdienstes und die Bestätigung abgöttischer (irriger) Lehre verhindert werden<sup>128</sup>. Mitteldinge hören daher auf, Mitteldinge zu sein, wenn sie durch die Umstände ihrer Durchsetzung sich als im Widerspruch zum „hohen Artickel unsers Christlichen glaubens“ stehend erweisen<sup>129</sup>. Doch auch der „Artickel der Christlichen freyheit“ steht auf dem Spiel, wenn auf Menschengeboten fußende Praktiken in abgöttischer Weise als heilsnotwendig erklärt werden und

---

verglichen und ein Corpus worden, oder widerumb einen zutrit zum Bapsthumb und ein abweichen von der reinen Lere des Evangelii und waren Religion geschehen oder gemechlich daraus erfolgen solte. Dann in diesem fall sol und muss gelten, das Paulus schreibt, 2. Corinth. 6.: „Ziehet nicht am frembden Joch, was hat das Liecht vor gemeinschafft mit der Finsternis? Darumb gehet aus von inen und sondert euch abe, spricht der Herr“ etc.“

<sup>125</sup> Vgl. BSELK 1550,15-17: „Gleichsals sind das auch nicht rechte Adiaphora oder Mitteldinge, wann es unnütze, nerrische spectakel sind, so weder zu guter ordnung, Christlicher disciplin oder Evangelischem wolstandt [= Wohlergehen] in der Kirchen nützlich.“

<sup>126</sup> Vgl. BSELK 1550,18-23.

<sup>127</sup> Vgl. BSELK 1550,24-33: „Demnach glauben, leren und bekennen wir, Das die Gemeine Gottes jedes orts und jeder zeit derselbigen gelegenheit nach guten fug, gewalt und macht habe, dieselbige one leichtfertigkeit und ergernis ordentlicher und gebürlicher weise zu endern, zu mindern und zu mehren, wie es jeder zeit zu guter ordnung, Christlicher disciplin und zucht, Evangelischem wolstandt und zur erbauung der Kirchen am nützlichsten, förderlichsten und besten angesehen wird, wie man auch den schwachen im glauben in solchen eusserlichen Mitteldingen mit gutem gewissen weichen und nachgeben könne, leret Paulus, Rom. 14, und beweiset es mit seinem Exempel, Actor. 16. et 21; 1. Cor. 9.“

<sup>128</sup> Vgl. BSELK 1552,1-11: „Wir glauben, leren und bekennen auch, das zur zeit der Bekenntnis, da die feinde Gottes worts, die reine lere des heiligen Evangelii begeren unterzudrücken, die gantze gemeine Gottes, ja ein jeder Christenmensch, besonders aber die Diener des worts, als die vorsteher der Gemeine Gottes, schuldig sein, vermüge Gottes worts die lere und was zur gantzen Religion gehöret frey, öffentlich, nicht allein mit worten, sondern auch im werck und mit der that zu bekennen, und alsdann in diesem fall auch in solchen Mitteldingen den Widersachern nicht zu weichen, noch leiden sollen, inen dieselbigen von den feinden zu schwechung des rechten Gottesdienstes und pflanzung und bestetigung der Abgötterey mit gewalt oder hinderlistig auffdringen lassen ...“ Der Schriftbeweis wird sodann u.a. mit Gal 5,1, 2,4f, Kol 2,16 und Gal 2 geführt (vgl. BSELK 1552,11-31).

<sup>129</sup> BSELK 1552,35f.

damit sogar die für den Gottesdienst wichtigen Gottesgebote verdrängen<sup>130</sup>. Der dritte Maßstab, der kritisch zur Prüfung der Mitteldinge zu dienen hat, ist die Frage nach der Verletzung der Gewissen. Diese Gefahr lauert für die Konkordisten sowohl dort, wo die Falschgläubigen („Abgöttischen“) in ihrem Irrtum bestärkt werden, als auch dort, wo die Gläubigen im rechten Glauben betrübt, geärgert und geschwächt werden<sup>131</sup>.

Es folgen bestätigende längere Zitate aus den Schmalkaldischen Artikeln Luthers<sup>132</sup> und aus dem Tractatus Melanchthons<sup>133</sup>, die ebenfalls im Corpus der Bekenntnisschriften zu finden sind, sowie ein allgemeiner Hinweis auf weitere Lutherschriften<sup>134</sup>. Der Artikel schließt mit fünf Verwerfungen, die die dargelegten Inhalte noch einmal zuspitzen<sup>135</sup>, sowie mit einer impliziten Bestätigung der inhaltlichen Aussage von CA 7 zur Einheit der Kirche<sup>136</sup>. Diese macht deutlich, dass das lutherische Bekenntnis nicht traditionsfeindlich, sondern traditionskritisch verfährt, insofern es einübt in die Unterscheidung von Schrift und Tradition, göttlichem Recht und menschlichem Recht. Damit aber wird kirchlichen Gebräuchen und Traditionen gerade ihre Freiheit und Würde gegeben, die darin besteht, dass sie der Ausrichtung der schriftgemäßen Evangeliums predigt und Sakramentsverwaltung um des Heils der Menschen und um der Erbauung der Kirche willen dienen und diese nicht behindern.

Auch hier geht es also um den rechten Trost angefochtener Gewissen, weil es zugleich um die Ehre Christi geht. Um ihn im engeren Sinn, den wahren Sohn Gottes und einzigen Heiland der Menschen und sein Heilswerk, das Inhalt und tragende Kraft des Wortes Gottes (2) und des Glaubens (1) gleichermaßen ist, geht es daher im nächsten und letzten Teil unserer Betrachtung der Konkordienformel (3).

<sup>130</sup> Vgl. das Zitat im Zusammenhang (BSELK 1554,3-11): „Desgleichen Ists auch zu thun umb den Artickel der Christlichen freyheit, welchen zu erhalten der heilige Geist durch den mund des heiligen Apostels seiner Kirchen ... so ernstlich befohlen hat. Dann so bald derselbige geschwecht und Menschengebot mit zwang der Kirchen als nötig auffgedrungen werden, als were unterlassung derselben unrecht und sünde, ist der Abgötterey der weg schon bereitet, dardurch nachmals Menschengebot geheuffet und für ein Gottesdienst, nicht allein den gebotten Gottes gleich gehalten, sondern auch uber dieselbe gesetzt werden.“

<sup>131</sup> Vgl. BSELK 1554,12-22: „So werden auch durch solch nachgeben und vergleichen in usserlichen dingen, da man zuvor in der Lere nicht Christlich vereiniget, die Abgöttischen in irer Abgötterey gestercket, dagegen die rechtgleubigen betrübet, geergert und in irem glauben geschwechet, welches beides ein jeder Christ bey seiner Seelen heil und seligkeit zu meiden schuldig ist, wie geschriben stehet ...“ Es folgen Zitate von Mt 18,6f und 10,23.

<sup>132</sup> Vgl. BSELK 1554,29-1556,18.

<sup>133</sup> Vgl. BSELK 1556,19-36.

<sup>134</sup> Vgl. BSELK 1558,1-4.

<sup>135</sup> Vgl. BSELK 1558,5-27.

<sup>136</sup> Vgl. BSELK 1558,28-1560,3: „Solcher gestalt werden die Kirchen von wegen ungleichheit der Ceremonien, da in Christlicher freyheit einer weniger oder mehr derselben hat, einander nicht verdammen, wann sie sonst in der Lere und allen derselben Artickeln, auch rechtem gebrauch der heiligen Sacrament mit einander einig, nach dem wolbekanten Spruch: *Dissonantia ieiunii non dissolvit consonantiam fidei*, ‚Ungleichheit des fastens sol die einigkeit des glaubens nicht trennen.“

Siegfried Meier:

## Eine Pfingstkantate in unserer Zeit?

**Heinz Werner Zimmermanns  
St. Thomas-Kantate (1982/2002)**

1982 wurde Heinz Werner Zimmermanns „*St. Thomas-Kantate auf den Text des Pfingstliedes ‚O komm, du Geist der Wahrheit‘ (EKG 108) und Verse aus dem Johannes-Evangelium (Kap. 20)*“ im Rahmen der Sommerakademie J. S. Bach am 8. August in Stuttgart uraufgeführt<sup>1</sup>; bearbeitet wurde sie (nun als Leipziger Fassung von 2002) am 14. August 2010 in der St. Thomas-Kirche in Leipzig aufgeführt<sup>2</sup> – an einem Ort, den man wie keinen anderen mit Johann Sebastian Bachs Kantaten verbindet. Dass die Kantate von Anfang an einen Bezug zu Bach hatte, liegt sicher an dem Kontext der Bachakademie Stuttgart und an der selbstgewählten Form der Kantate, die klare Bezüge zu Bach-Kantaten aufweist.

Die siebenteilige Kantate hat nicht nur eine formelle Ähnlichkeit mit Bachs Kantaten, gerade auch den Choralkantaten<sup>3</sup>, sondern verfolgt auch eine ähnliche inhaltliche Absicht: Sie steht in der „Tradition der Schriftauslegung“ und ist eine „Predigt sui generis“<sup>4</sup> – was auch daran liegt, dass – wie bei Bach – gerne ein Bibelwort vorangestellt wird. Hier endet die Ähnlichkeit; bei Zimmermann wird ein Vers aus Joh. 20 in die sechste Strophe des Chorals aufgenommen, freilich an entscheidender Stelle – und es ist auch kein Jesuswort

<sup>1</sup> Erst nach Abschluss des Manuskripts erhielt ich auf freundliche Vermittlung durch Götz Wagner von Klaus Ruß die zwei Ausgaben des Magazins für Frankfurter Musikfreunde „F-Dur“ (Frankfurt 1982) mit dem Sonderdruck der Einführung Heinz Werner Zimmermanns in seine Kantate (eigene Paginierung) einschließlich der Presseberichte zur Uraufführung. Ich freue mich, dass wir in der Analyse übereinstimmen, nehme staunend zur Kenntnis, dass ihm das Problem Postmoderne schon 1982 vertraut war, notiere das von Bach her bekannte „Kreuzmotiv“ im vorletzten Satz und registriere die kaum noch als Missverständnis anzusehende krude Formulierung des Rezensenten aus „musik und kirche“ (6/82), dass es in eben diesem Satz um die „bestraften Ungläubigen“ geht.

<sup>2</sup> Die erste Fassung erschien unter der Nummer BA 7123 im Bärenreiter Verlag Kassel/Basel/London 1982, die sog. „Leipziger Fassung“ ebd. 2002.

<sup>3</sup> Häufig wird „Choralkantate“ als eigene Gattung geführt; sie hat aber auch eine formelle Weite. So ist in der Kantate „Christ lag in Todes Banden“ (BWV 4) nur der Choraltext vertont, ähnlich auch in „Der Herr ist mein getreuer Hirt“ (BWV 112). In der Kantate „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ (BWV 1) werden nur die erste und die letzte Strophe vertont und mit diesen beiden Strophen auch der Rahmen gesetzt (ähnlich auch BWV 96 „Herr Christ, der einge Gottessohn“).

<sup>4</sup> So die prägnante Zusammenfassung Renate Steigers in ihrem Werk *Gnadengegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit (DOCTRINA ET PIETAS: zwischen Reformation und Aufklärung; Texte und Untersuchungen, hg. v. Johann Anselm Steiger)*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002, VII.

oder ein alttestamentliches Gotteswort, wie sonst bei Bach<sup>5</sup>, sondern ein Wort des Jüngers Thomas. Diese Besonderheit (und die inhaltliche Besonderheit dessen, was Thomas sagt) macht diese Kantate zu einer Auseinandersetzung mit dem Glauben *der* Gegenwart und *in* der Gegenwart.

Wir werfen zunächst einen Blick auf das Lied „O komm, du Geist der Wahrheit“<sup>6</sup> und seine biblischen Bezüge, bevor wir uns in einem nächsten Schritt der Kantate zuwenden.

## I

### 1. Die Struktur

Das Lied präsentiert sich in seiner heutigen, siebenstrophigen Gestalt<sup>7</sup> als ein drängendes Gebet<sup>8</sup> mit eingestreuten Reflexionen, welches das durch das Gebet Formulierte auch an andere weitergibt<sup>9</sup>. Die Strophen sind vielfältig untereinander und miteinander verknüpft; im Großen bestimmen die Themen „Glaube“ und „freies Bekenntnis“ das Lied, im Kleinen knüpft jede Strophe durch Stichworte an die letzte an. So wird die Bitte des Kommens („O komm, du Geist der Wahrheit“) gleich in der nächsten Strophe aufgenommen („O ... komm zu uns“), ebenso der Titel „Geist der Wahrheit“ im „Tröster“, die „glaubensarme(n) Zeit“ aus Strophe zwei findet sich im „Unglaub“ der dritten Strophe wieder, die Bitte um Befreiung „von aller Menschenscheu“ spiegelt sich

<sup>5</sup> Vgl. Alfred Dürr, Johann Sebastian Bach. Die Kantaten, Kassel/Basel/London/New York/Prag 82000, 48.

<sup>6</sup> Das Lied gehört zum Kernbestand der Evangelischen Gesangbücher, z.B. im Evangelischen Kirchengesangbuch Nr. 108, im Evangelischen Gesangbuch Nr. 136, im kommenden Gesangbuch der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche Nr. 339. Die Sammlung „Psalter und Harfe“ (Leipzig 1847, eine der vielen, annähernd jährlich herausgegebenen Neuaufgaben) ist digitalisiert z.B. im Bestand der Universitätsbibliothek Marburg auch online verfügbar (<https://archiv.ub.uni-marburg.de/ubfind/Record/urn:nbn:de:hebis:04-eb2019-0002/View>). Zum Lied allgemein vgl. Ulrich Parent/Joachim Stalman, 136 O komm, du Geist der Wahrheit, in: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch Heft 4, Göttingen 2002, 68-70, zum biblischen Hintergrund Rudolf Köhler, Die biblischen Quellen der Lieder (Handbuch zum evangelischen Kirchengesangbuch 1/2) Göttingen 1965, 199-300, zu Spitta vgl. Detlef Klahr, Glaubensheiterkeit. Carl Johann Philipp Spitta (1801-1859) Theologe und Dichter der Erweckung (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 36) Göttingen 1999, dort auch 227f die später weggelassenen Strophen des Liedes.

<sup>7</sup> Dazu Klahr 227.

<sup>8</sup> Drei Strophen beginnen mit „O“ (wenn auch die sechste Strophe eher eine Reflexion ist), die siebte Strophe formuliert ihre letzte Bitte auch mit „O“. Es herrschen Imperative vor (Komm, kehre ein, verbreite, verbanne, gieß aus, komm zu uns, mach uns unverzagt, gib uns ...), die sich zu einem dreifachen „du musst“ steigern.

<sup>9</sup> So sind die ersten drei Strophen ein Gebet zum Heiligen Geist, die mit den Anreden „du Geist der Wahrheit“, „werter Tröster“ und einem permanenten „Du“ sich ebenso an den Heiligen Geist wenden wie die Schlusstrophen, die mit „Du Heiliger Geist“ einsteigt. Das Gegenüber ist das in einer Gemeinde zusammengefasste „uns/wir“. Die vierte Strophe zieht die Konsequenz aus der dritten, ebenso die sechste aus der fünften. Der drängende Tonfall ist der gleiche (zweimal „ach“).

im „*frei Geständnis*“ der vierten Strophe, das zu lobende „*Evangelium*“ dieser Strophe ist das „*kräftig Wort*“ in der Heiden Lande, das im Ausgangsland der Mission nicht mehr wirkt und so zum „*Strafgericht*“ führen könnte. Die Bitte, „*den Leuchter des Wortes*“ doch auch „*bei uns*“ stehen zu lassen, mündet in die Bitte der Schlusstrophe um ein durch das „*Zeugnis*“ von Jesus Christus begleitetes „*Pfingstfest*“.

Damit sind auch schon die inhaltlichen Linien aufgezeigt, die mehrere biblische Traditionen verknüpfen.

## 2. *Biblische Kerntexte des Liedes*

Für ein Pfingstlied ist schon der Einstieg mit dem Geist der Wahrheit (Joh 14, 17; 15, 26; 16, 13) ungewöhnlich, der mit der Bitte um sein Kommen<sup>10</sup> angerufen wird. Doch diese Bitte setzt einerseits den biblischen Rahmen durch die Verheißung Jesu, dass eben dieser Geist der Wahrheit, der Heilige Geist, kommen wird, ausgegossen wird, um seiner Gemeinde beizustehen. Und mit der Erinnerung an Pfingsten (Apg 2) und dem freimütigen Zeugnis der Jünger (Apg 4) wird genau das in Erinnerung gerufen.

Es ist aber nicht nur der Titel „Geist der Wahrheit“, der hier an die johanneischen Abschiedsreden erinnert. Der ganze Kontext will mitgehört werden: die Hilflosigkeit der Jünger angesichts des Weggangs Jesu zum Vater (Joh 16, 5), die Ankündigung des Geistes, der die Augen öffnen wird (Joh 16, 8), der als Beistand, als Paraklet, als Tröster (Joh 16, 7) bei den Jüngern sein wird und damit wie Jesus Christus in Person da sein wird. Der Geist der Wahrheit wird Zeugnis für Jesus Christus ablegen (Joh 15, 26) – und auch die Jünger sind Zeugen Jesu. Das verbindet die johanneischen Kapitel 14-16 mit der Apostelgeschichte des Lukas 2-4. Das Pfingstfest mit der Ausgießung des Heiligen Geistes (Apg 2), das erste Auftreten der Jünger (Apg 2, 14ff), das freimütige Auftreten des Petrus angesichts der Heilung des Gelähmten (Apg 3, 1ff, bes. 12ff), gefolgt von dem Verhör durch den Hohen Rat (Apg 4) – wie Jesus es den Jüngern ankündigte, Zeugen zu sein (Apg 1, 8), gerade auch in Jerusalem (ebd.), so bezeugen es die Jünger (Apg 2, 32; 3, 15; 4, 33). Lukanische Stichworte sind hier „Zeuge“ (μαρτύς) und „Zeugnis“ (μαρτύριον). Im „Zeugnis“ und den „Zeugen“ haben wir eine starke inhaltliche Verknüpfung beider Evangelien, die nicht nur dem Begriff nach, sondern auch der Sache nach hier sehr nahe sind. Das Zeugnis der Zeugen geschieht nach Lukas in einer bemerkenswerten Offenheit, die die Jünger nicht von der ängstlichen Seite zeigt, die wir in der Passionsgeschichte wahrnehmen, sondern frei und offen (παρρησία, Apg 2, 29; 4, 13.29.31 – vgl. auch das vorletzte Wort der Apostelgeschichte Apg 28, 31).

<sup>10</sup> Der Bezug zum Hymnus *Veni Creator Spiritus* liegt auf der Hand, weniger ein „Echo“ auf „O Heiliger Geist kehre bei uns ein“ (Köhler 200 zu EKG 103 = EG 130, Michael Schirmer 1602).

Damit sind zwei Linien erkennbar, die das Lied vereint: die Bitte um den Geist der Wahrheit, der der Welt die Augen öffnet, und das freie und mutige Zeugnis der Jünger, der Welt das Heil in Jesus Christus zu verkündigen.

### 3. Theologische Schwerpunkte

Das Lied bittet in der *ersten* Strophe eindringlich um die Erfüllung der Verheißung des Geistes der Wahrheit in der Gegenwart („kehrte bei uns ein“). Der Geist, der die Wahrheit vermittelt<sup>11</sup>, vermittelt Jesus Christus selbst und damit auch dessen Licht (Joh 1, 4f.9; 3, 19f) und Klarheit (Joh 17, 5), die im Gegensatz zu Trug und Schein der Welt stehen<sup>12</sup> (darum auch die Bitte um Öffnen der Herzen der Welt in Strophe 7!). Die Einkehr des Geistes der Wahrheit steht von Seiten der Welt unter dem gleichen Spott wie die Einkehr Jesu bei Zachäus (Luk 19, 5.7), johanneisch gesprochen dem Zelten des Logos (Joh 1, 14), dessen Herrlichkeit die *einen* sahen, die *anderen* aber nicht begriffen haben. Daher ist das Kommen des Geistes notwendig, um Christus zu erkennen<sup>13</sup> – heute. Kennzeichen der Welt sind Trug und Schein, demnach nicht das Licht und die Klarheit, die von Jesus Christus her kommen. Kennzeichen des gekommenen Geistes sind Bekenntnis, Lob und Anbetung, was durch Erinnerung an die Apostelgeschichte (Apg 2)<sup>14</sup>, prophetische Tradition (Jes 6)<sup>15</sup> und apostolische Erfahrung (Apg 2-4)<sup>16</sup> beglaubigt wurde. Damit ist das Ziel dieser Strophe, dass der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, die

<sup>11</sup> „τῆς ἀληθείας ist nicht einfach ein Genitiv der Näherbestimmung (der z. B. dem ἀληθινῇ in 15, 1 entspricht), er ist auch nicht einfach ein Ersatz für Jesus (der Geist Jesu, der die Wahrheit ist). Joh meint: »der Geist, der die Wahrheit vermittelt« – eine Bedeutung, die in enger Parallele steht zu der, die wir oben dem παράκλητος zugeschrieben haben, und dies gilt ganz besonders, wenn man daran denkt, daß in jüdischer und frühchristlicher Literatur ἀλήθεια oft die Wahrheit meint, die ein Missionar verkündigt und die von denen, die er bekehrt, angenommen wird (z.B. 2Kor 4,2).“ Charles Kingsley Barrett, Das Evangelium nach Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990, 452.

<sup>12</sup> Auch das ist sehr johanneisch gedacht, vgl. die Bedeutung des Kosmos im Johannesevangelium. Der Geist vermittelt Jesus Christus, die Christologie ist überhaupt das Kriterium des Heiligen Geistes, so Walter Mostert, Zwölf Sätze zum Heiligen Geist in der Theologie, mit besonderem Bezug auf das Johannesevangelium, in: drs., Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Pierre Bühler und Gerhard Ebeling, Tübingen 1998, 246.

<sup>13</sup> Vgl. Walter Mostert, Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik (in: Glaube und Hermeneutik, aaO 145): „Die Wahrheit, welche Christus selber ist, versetzt nun gerade den Menschen aus sich selbst hinaus, aus der Orientierung an sich selbst, aus dem Subjektivismus hinaus in Christus.“

<sup>14</sup> Das „heilig Feuer“ bezieht sich auf die Apostelgeschichte, sonst ist der Ausdruck nicht belegt, wenn man von 2. Makk 13, 8 absieht, wo vom Altar die Rede ist, dessen Feuer und Asche heilig ist. Die Ausgießung bezieht sich schon in der Apostelgeschichte auf Joel 3.

<sup>15</sup> In Jes 6 werden dem Propheten die Lippen rein gemacht. Lippen sind alttestamentlich die Organe des Lobens (Ps 51, 17; 63, 4; 119, 171), des Zeugnisses (Hiob 15, 6) und neutestamentlich die des Bekenntens (Hebr 13, 15).

<sup>16</sup> Schon hier der Hinweis darauf, dass sich die apostolische Erfahrung mit Jesus Christus verbindet, vgl. Matt 10, 32; Luk 12, 8; Joh 9, 22; Röm 10, 9.10; 14, 11 – und klassisch Phil 2, 11.

Christen gegen allen Trug und Schein der Zeit zu treuen Zeugen und Beken-  
nern werden lässt<sup>17</sup>.

Die *zweite* Strophe greift die Bitte der ersten auf<sup>18</sup> und betont, dass der Geist ja verheißen ist. Wenn dieser Tröster nicht käme, wäre die Christenheit verzagt<sup>19</sup>, doch um das zu verhindern, ist der Geist ja da. Die Zeitdiagnose („*schlafte und glaubensarme Zeit*“) trifft auch die Christen: Es geht um die Stärkung des *Glaubens* – damit ist ein weiteres, wichtiges Thema des Liedes angesprochen, das aber auch mit dem Heiligen Geist verbunden ist<sup>20</sup>. Das ist ein geistlicher Kampf, der eben nur mit Waffen des Geistes gewonnen werden kann – und da sind die „*scharfgeschliffnen Waffen*“ auch zuweilen scharfgeschliffne Worte<sup>21</sup>, die den Zeugen zum Bekennen<sup>22</sup> helfen.

Unglaube und Torheit – so zu Beginn der *dritten* Strophe – stehen dem Beken-  
nen und dem Bekenntnis entgegen. Es sind nicht einfach Verhaltensweisen, die veränderbar sind – nur der Heilige Geist kann zum Glauben führen<sup>23</sup>. Da treffen sich Unglaube und Torheit, denn schon die alttestamentliche Weisheit samt den Psalmen charakterisieren den Toren als denjenigen, dessen Leben nicht gelingen kann, weil er Gott nicht in sein Leben hineinlässt (Ps 14, 1). Auch Paulus betont, dass die Ungläubigen das Kreuz Jesu als Torheit ansehen (1. Kor 1, 18). Das Gebaren des Unglaubens wie auch der Torheit<sup>24</sup> bringt die Christen in Bedrängnis und Anfechtung. Dem Verzagen helfen nur die Waffen aus der Höhe ab<sup>25</sup>. Das dreifache „*du musst*“ klingt in unseren Ohren fordernd,

<sup>17</sup> Walter Mostert, *Glaube und Trauer*, in: *Glaube und Hermeneutik* aaO 73: „Alle Wahrheit und Wirklichkeit kommt nicht vom Menschen, sondern zum Menschen, ist nicht aus dem Menschen, sondern vor dem Menschen.“

<sup>18</sup> Auch mit Ähnlichkeiten in der Formulierung, gleich mit dem anhebenden „*O*“, „*komm zu uns*“, „*wertes Tröster*“.

<sup>19</sup> Das in den Liedern unseres Gesangbuches ungewöhnliche „*unverzagt*“ passt natürlich zu den vielen Sprachschöpfungen, die wir Spitta verdanken, könnte aber auch ein Echo auf Paul Gerhards „*Unverzagt und ohne Grauen*“ (EG 370, 7) sein.

<sup>20</sup> Die Auseinandersetzung mit den theologischen Strömungen seiner Zeit kannte Spitta aus der Zeit seines Studiums wie auch in der Gemeinde in Hameln, dazu Klahr, *Glaubensheiterkeit* 43ff und 160ff, bes. 162 zur Frage der Erlösung durch oder ohne Christus.

<sup>21</sup> Auch dazu Klahr 46, dass dem Studenten Spitta die Worte und Argumente in der theologischen Auseinandersetzung fehlten.

<sup>22</sup> Zwei Strophen aus dem „*anderen*“ Lied Spittas zu Pfingsten unterstützen das: EG 137, 6+7: „Gib Elias heilige Strenge, / wenn den Götzen dieser Zeit / die verführte blinde Menge / Tempel und Altäre weith, / daß wir nie vor ihnen beugen / Haupt und Knie, auch nicht zum Schein, / sondern fest als deine Zeugen / dastehn, wenn auch ganz allein. // Gib uns der Apostel hohen, / ungebeugten Zeugenmut, / aller Welt trotz Spott und Drohen / zu verkünden Christi Blut. / Laß die Wahrheit uns bekennen, / die uns froh und frei gemacht; / gib, dass wir's nicht lassen können, / habe du die Übermacht.“ Die Stichworte fallen klar ins Auge: Zeugen, Mut, Wahrheit, bekennen.

<sup>23</sup> Hier zeigt sich Spitta als treuer Schüler Luthers, der die Glaubensgerechtigkeit als Frucht seiner Bibellektüre (und paralleler Lektüre Luthers) am Römerbrief erkennt, vgl. Klahr 67.

<sup>24</sup> „*Brüsten*“ ist ein Wort mit negativem Hof, vgl. Hi 15, 27; Ps 73, 7.

<sup>25</sup> Nur einmal – Jes 32, 7 – werden im Alten Testament die Waffen metaphorisch gebraucht. Im Neuen Testament finden wir den metaphorischen Gebrauch durchgehend, vgl. Röm 6, 13; 13, 12; 2. Kor 6, 7; 10, 4 und – klassisch – Eph 6, 10ff.

legt aber die Betonung auf das „*du*“ und entspricht ganz dem flehenden Duktus des Liedes, dass das Widerstehen der Christen<sup>26</sup> nur mit dem Beistand des Geistes möglich ist. Hier kommt die Situation der Anfechtung genauso in den Blick wie die des Verhörs (vgl. Apg 4). Es geht darum, durchzuhalten (Kraft), Ausdauer zu besitzen (Geduld) und zu dem Glauben bzw. Bekenntnis zu Jesus Christus zu stehen (Glaubenstreu), und dies frei und offen<sup>27</sup>.

Auch die *vierte* Strophe spricht an, was „*in dieser unsrer Zeit*“ gesagt werden muss: „*ein frei Geständnis*“ und „*ein offenes Bekenntnis bei allem Widerstreit*“ – frei und offen, wie in der dritten Strophe, gebunden an das Bekenntnis<sup>28</sup>. Der Zeuge steht wie die Apostel (Apg 4) für das Zeugnis, den bezeugten Jesus Christus, ein und erfährt, dass der Heilige Geist (vgl. Mk 13, 11) wie ein Anwalt an der Seite steht. Der Widerstreit ist vielfältig und nicht erst seit Spitta auch mitten in der Christenheit verortet<sup>29</sup>. Doch das offene Bekenntnis (hier folgt Spitta sogar der griechischen Bedeutung des Wortes) spricht das Evangelium in Lob und Preis aus, als Widerstandswort und zugleich Wort zur Seligkeit. In diesem einen Wort konzentriert sich das (alleinige) Heil in Jesus Christus.

Die  *fünfte*  Strophe scheint den Blick von der „*glaubensarmen Zeit*“, „*die- ser unsrer Zeit*“ wegzulenken, doch sie greift das Evangelium, das kräftige Wort<sup>30</sup> wieder auf und sieht, was es „*fern in der Heiden Lande*“<sup>31</sup> bewirkt: es

<sup>26</sup> Vgl. Eph 6, 13, die Konsequenz der Waffen des Geistes: „an dem bösen Tag Widerstand leisten“ zu können. Das Schwert des Geistes wird als Wort Gottes gedeutet (Eph 6, 17), an den Freimut zur Rede wird auch in diesem Zusammenhang erinnert (Eph 6, 20).

<sup>27</sup> Abgesehen von einer bezeichnenden Ausnahme im Markusevangelium (8, 32: Jesus kündigt Leiden, Sterben und Auferstehen frei und offen an – so wie er bei dem Verhör Joh 18, 20 von seiner freien und offenen Verkündigung spricht), ist das Stichwort *παρησία* geradezu ein Vorzugswort bei Johannes (7, 4.13.26; 10, 24; 11, 14.54 sowie im Kontext der Abschiedsreden 16, 25.29) und in der Apostelgeschichte (2, 29; 4, 13.29.31; als Verb 14, 3; 18, 26 sowie als Partizip 9, 28; 26, 26).

<sup>28</sup> Auch hier ließe sich biographisches Material anführen, vgl. Klahr 160ff zum Streit auf den Kanzeln und bei der Katechismusprüfung in Hameln.

<sup>29</sup> Schon in Apg 4 betet die Gemeinde mit den Worten des 2. Psalms und rückt die Gegner, die ja aus dem eigenen Volk kommen, gefährlich in die Nähe der Heiden. Das mag Spitta auch so gesehen haben, doch lässt er mit den Worten „*trotz aller Feinde Toben, trotz allem Heidentum*“ Spielraum offen, wer seine direkten Gegner sind. Grundsätzlich scheinen in der 5. Strophe die Heiden keine lautstarke Bedrohung zu sein – sie dienen als Beispiele derer, die durch das kräftige Wort gewonnen werden sind, um ins Reich Gottes einzugehen.

<sup>30</sup> Das  *Wort*  spielt bei Spitta eine große Rolle, vgl. z.B. EG 358, 2: „Er kennet seine Scharen / am Glauben, der nicht schaut / und doch dem Unsichtbaren, / als sah er ihn, vertraut; / der aus dem Wort gezeugt / und durch das Wort sich nährt / und vor dem Wort sich beugt / und mit dem Wort sich wehrt.“

<sup>31</sup> Im EG geändert zu „*In aller Heiden Lande*“, wohl um anzudeuten, dass das Missionsgebiet nicht nur in der Ferne zu suchen ist, sondern auch in der Nähe. Ich halte diese Textänderung für genauso überflüssig wie die Änderung von „*ein strenges Strafgericht*“ in „*solch strenges Strafgericht*“ in Strophe 6, vgl. Parent 68, da „alle(r) Heiden Lande“ einen hohen Grad an Unbestimmtheit in den Ausdruck legt, wohingegen im 19. Jahrhundert relativ klar war, dass man hier an Afrika und Asien denken konnte, Orte, die von den Missionsgesellschaften besucht wurden. Und durch die altertümliche Formulierung „*solch*“ statt „*ein*“ gewinnt man auch nicht mehr Verständnis; beides bezieht sich auf den verwehrtten Eingang ins Reich Gottes.

erschallt hier wie da<sup>32</sup>, doch dort zeigt es die Kraft des Geistes, die Waffen des Geistes, die Befreiung von den Banden Satans<sup>33</sup> und den (toten) Götzen (1. Thess 1, 9f), die wie Fesseln abgeschüttelt werden können. Hier hat der Geist der Wahrheit die Lüge trügerischer Sicherheit entlarvt und zur Wahrheit in Christus geführt. Die Verkündigung bewirkt den Glauben und setzt die ungenannten „sie“ zweimal in den Gegensatz zu „uns“. Dass es ein Gegensatz ist, zeigt die fast wörtliche Anlehnung an Matth 8, 11-12 und Luk 13, 28-30. Bei Matth 8 kommen „viele“ von allen Seiten ins Himmelreich und sitzen mit den Erzvätern an einem Tisch, während die „Kinder des Reichs“ hinausgestoßen werden<sup>34</sup> – im Kontext der Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum, dessen Glauben Jesus bewundert, eine unverhohlene Warnung an die „Kinder des Reichs“, Israel, dass diejenigen, die der Meinung sind, dazuzugehören, sich verrechnet haben. Auch Luk 13 kontrastiert diejenigen, die zur Tischgemeinschaft gehören, und die Hinausgestoßenen. Ist die Pointe in den Evangelien, dass das selbstsichere Israel keinen Platz im Reich Gottes findet, wenn doch der Glaube (und nicht die Abstammung) das Kriterium des Zugangs ist, so sieht Spitta die gleichgültig gewordenen Gemeinden und ihre Prediger, die mehr auf Gewöhnung denn auf Glauben setzen. Soll uns das Reich genommen sein<sup>35</sup>? Die Frage verrät verlorene Selbstsicherheit: Wir *hatten* doch das Reich, sollte es uns nun „genommen“ und „verschlossen“<sup>36</sup> sein?<sup>37</sup>

<sup>32</sup> In Spittas Lebenszeit werden die großen Missionsgesellschaften gegründet, die Hermannsbürger Mission 1849, die Basler Mission schon 1815, das Berliner Missionswerk 1824, die Rheinische Missionsgesellschaft 1828 (als Zusammenschluss bereits bestehender Missionsvereine). Spitta zeigte schon in seiner Zeit in Lüne (ab 1824) „ein reges Interesse an der Missionsarbeit“ (Klahr 309). 1827, zur Zeit der Abfassung des Liedes, schreibt er (Klahr 311 A 100): „Die Zeichen unserer Zeit sind außerordentlich; fromme Gemüther sehen mit Entzücken die Verheißung sich erfüllen, daß die Fülle der Heiden eingehen solle, während sie andererseits bei der Verachtung der göttlichen Predigt unter uns sich mit Bitten und Flehen vor den Riß stellen, daß der Herr den unfruchtbaren Feigenbaum noch ein Jahr stehen lassen möge ...“ An den Zusammenhang zwischen lebendigem Christentum und Missionstätigkeit erinnert Klahr 313.

<sup>33</sup> In den Psalmen ist von den Banden oder Stricken des Todes die Rede; der Ausdruck „Satans Bande“ kommt nicht in der Bibel vor, trifft sich aber darin, dass derjenige, der durch die Bande gehalten wird, die Gewalt über sich selbst verloren hat; die häufige Verbindung mit den Banden des Totenreichs (2. Sam 22, 6; Ps 18, 5f; 107, 14; 116, 3.16) zeigt, dass keine Flucht möglich ist. Hier liegt aber auch eine Verbindung zu Psalm 2, 3 nahe, da dieser Text in Apg 4 ausführlich zitiert wird.

<sup>34</sup> Ähnlich auch im Gleichnis Matth 25, 1-13, wo die, die zu spät an die Türe klopfen, nicht mehr zur Hochzeitsfeier eingeladen sind.

<sup>35</sup> Die Wendung begegnet auch bei Paul Gerhardt, EG 11, 3. Doch wird Spitta an Matth 21, 43 denken, wo den bösen Weingärtnern das Reich Gottes (selten! Sonst bei Matthäus: „Himmelreich“!) genommen wird.

<sup>36</sup> Vgl. Matth 25, 10!

<sup>37</sup> Ich sehe im Gesangbuch kaum ein vergleichbares Lied, das in dieser Schärfe Parallelen zieht: hier das Volk Israel, seiner Position als erwähltes Volk sicher, wenn auch durch Johannes den Täufer und erst recht durch die Wendung Jesu zu den Heiden verunsichert. Und nun ist eben das neue Gottesvolk, das Israel aus Juden und Heiden, das Israel Gottes (Gal 6, 16), in der gleichen Position des damaligen Judentums: Gott wendet sich anderen zu. Wendet er sich dann auch ab?

Mit emphatischem „O“ und dem aus den Evangelien aus Jesu Mund vertrauen „wahrlich“ konstatiert die sechste Strophe, dass die, die vor der Türe bleiben müssen, draußen bleiben müssen, dieses „*strenge(s) Strafgericht*“<sup>38</sup> verdienen. „Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen“ (Joh 1, 5). Was im Johannesevangelium mehrfach variiert wird (Joh 1, 10.11; 3, 18-21), dass das Licht in der Finsternis nicht erkannt wird und damit Unglaube ist, wird auf die Christenheit der Zeit Spittas bezogen (und – bedingt durch das „uns“ – in *jede* singende Gegenwart)<sup>39</sup>. Wer gebeugt um Gottes Gnade fleht, ist bereit zur Umkehr, zur Buße, bis in diese demütige Geste hinein. Ziel der Gnade Gottes ist hier überraschenderweise nicht einfach, neben den anderen auch ins Reich hineinzukommen, sondern einerseits das Wort weiterhin zur Verfügung zu haben, das Wort, das Jesus Christus selber ist (Joh 1, 1), aber auch das Licht für andere, um zu Christus zu kommen<sup>40</sup>, und eben – Apk 2, 5! – stehen im Sinne von bestehen zu bleiben, als Gemeinde. Spitta redet aus Gemeindeperspektive, nicht als einzelner, der vielleicht noch bestehen könnte – es geht um die Gemeinde in der Gegenwart. „*Uns ist das Licht erschienen, allein wir glauben nicht*“ – das wäre das Gericht (Joh 3, 18.19). Es geht um den Glauben, das Stehen im Licht, das Erkennen des Lichtes Jesus Christus.

Daher beendet Spitta sein Lied mit der *siebten* Strophe, mit der Bitte, dass es zu einem Pfingstfest „nah und fern“ kommt, fern in der Heiden Lande wie im Lande derer, die wieder im Begriff sind, Heiden zu werden. Um es zu einem Pfingstfest werden zu lassen, bedarf es der Kraft des Heiligen Geistes (wie schon in der 3. Strophe erbeten), damit die Zeugen Zeugnis von Jesus Christus geben können – wie die Apostel auch. Der Inhalt des Pfingstfestes ist es, dass die Zeugen von Jesus Christus, dem Auferstandenen, reden. Damit das Zeugnis auch seinen Weg finden kann, wird wieder flehentlich dar-

<sup>38</sup> Spitta spielt auf Joh 3, 18-19 an, wo der Glaube an Christus als Glaube an das Licht, das in die Welt gekommen ist (vgl. Joh 8, 12), verstanden wird – und Gericht ist, wenn die Menschen die Finsternis mehr lieben als das Licht.

<sup>39</sup> „Der Widerspruch gegen diese Wahrheit ist, wie Luther ebenso sieht, nicht einfach die Lüge, sondern der Lügner oder der Sünder. Der Widerspruch gegen die Wahrheit ist das Subjekt als Wahrheitszentrum.“ Walter Mostert, *Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik*, aaO 151. Im gleichen Band (*Wahrheit – ein Hinweis* 80ff, hier: 85) vermerkt Mostert: „Es gibt zwei Arten von Finsternis. Die eine ist, in finsternerer Nacht ohne Licht in einer finsternen Höhle zu sitzen. Das ist kosmische Dunkelheit. Die andere ist, an einem wolkenlosen Julitag auf freiem Feld im Sonnenlicht die Augen zu schließen und den Kopf mit einem schwarzen Tuch zu verhüllen. Das ist existentielle, das ist Seinsfinsternis, Seinsvergessenheit, absurd, unnatürlich, lächerlich – sie meint Johannes.“

<sup>40</sup> Der „Leuchter“ stammt aus Apk 2, 5, ebenso die Warnung, dass „der Leuchter, der die Gemeinde symbolisiert“ – vgl. Apk 1, 13.20 – aus Jesu Nähe „entfernt werden“ soll, „wenn die Gemeinde nicht umkehrt“. Ulrich B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19)*, Gütersloh/Würzburg 1984, 103. Dieser Vers hat auch seine Spuren in Johann Sebastian Bachs Kantate „Bleib bei uns“ (BWV 6) hinterlassen.

um gebeten, dass der Heilige Geist die Herzen der Welt<sup>41</sup> und den Mund der bezeugenden Apostel auftut (wie es in Strophe 1 Herz und Lippen anrühren soll). Das Heil soll der Welt kundgetan werden – in Freude und Schmerzen. In Freude und Schmerzen der Verkündiger oder der Hörer – oder ist es eine ergänzende Zusammenstellung, die komplementär gedacht ist, wie z.B. Tag und Nacht? Diese Zusammenstellung erklärt sich am besten aus der sprachlichen Nähe zu der Passage in den johanneischen Abschiedsreden (Joh 16, 20-24), wo die Freude durch gewendete, verwandelte Traurigkeit entsteht, analog den Geburtsschmerzen einer Frau, die durch eine harte Zeit hindurch muss, dass sie sich danach an der Geburt freut. Möglicherweise ist auch der Erfolg der missionarischen Mühen im Blick. Es geht aber um nicht weniger als das Heil in Jesus Christus – und auch hier kommen die Abschiedsreden Jesu (Joh 15, 15; 17, 26) mit der Botschaft der Apostelgeschichte zusammen (Apg 2, 14; 4, 10; 28, 28).

Der Heilige Geist, erbeten als Geist der Wahrheit, rührt die Herzen der Hörenden und die Lippen der Zeugen an, dass treue Zeugen den Herrn bekennen und durch dieses kräftige Wort Menschen zum Glauben und Bekenntnis Christi kommen.

## II

Die Kantate Zimmermanns folgt den sieben Strophen Spittas<sup>42</sup>, in der „Aria Per Solo E Coro“ wird aber ein bemerkenswertes Zitat aus dem Johannes-evangelium (Joh 20, 25) eingebaut<sup>43</sup>, eine Forderung des Jüngers Thomas, der der ganzen Kantate ja seinen Namen gegeben hat, „St. Thomas“, der heilige Thomas, das hat seinen Grund, wie wir noch sehen werden.

Zunächst eröffnet Zimmermann die Kantate im leicht bewegten 6/4-Takt, der auch gerne in den 12/8-Takt wechselt, mit einem prägnanten, ja sogar rhythmisch einprägsamen Motiv, das zunächst die Trompete über einem Orgelpunkt der Hörner und dem pizzicato-Bass einführt<sup>44</sup>:

<sup>41</sup> Hat Spitta hier „johanneisch“ (die Welt als die gottfeindliche Welt, eben der κόσμος) oder „matthäisch“ („Gehet hin in alle Welt“ als der Missionsauftrag, der sich an alle Völker richtet) gedacht?

<sup>42</sup> Die einzelnen Sätze sind überschrieben I. Coro – II. Recitativo – III. Aria – IV. Fuga Per Coro E Soli – V. Recitativo Accompagnato – VI. Aria Per Solo E Coro – VII. Corale.

<sup>43</sup> Zimmermann kombiniert gerne einen Bibeltext (vgl. seine Psalmkompositionen) mit einer Liedstrophe – hier ist es umgekehrt: In die Choralkantate wird ein Bibelvers eingebaut.

<sup>44</sup> Zimmermann beschreibt dieses Verfahren als Kombination von „melodic section“ mit einem der gesprochenen Sprache abgelauchten Rhythmus und der „rhythm section“, die der Kontrabass mit pizzicato gespielten Viertelnoten übernimmt (vgl. Heinz Werner Zimmermann, Selbstportrait 2000 für die Hochschule für Kirchenmusik zu Heidelberg, in: Heinz Werner Zimmermann, *Komposition und Reflexion. Neue Überlegungen und Untersuchungen zur Musikästhetik und Musiktheorie*. Mit Einführung und Werkverzeichnis zum fünfundsiebzigsten Geburtstag des Komponisten herausgegeben von Friedhelm Brusniak, Tutzing 2005, 232).

Corni

Tromba

Contrabassi

Ab T. 9 setzt der Chor ein, der *cantus firmus* liegt im Bass des Chores, unterstützt vom Horn. Die Chormelodie spielt erst später wieder eine Rolle, wenn zu den Worten „Gieß aus dein heilig Feuer“ Trompete und Posaune im Kanon einfallen. Hier spielt Zimmermann auch gern mit den Worten „Gieß aus“ (T 36-41), die auch bildlich vor allem in der Violino I gezeigt wird, obwohl die gleiche Figur schon ab T 5 eine Rolle spielt:

Zimmermann deutet hier sonst nicht einzelne Worte aus, sondern betont mehrere Passagen durch ständige Wiederholung, wie z. B. „O komm, du Geist der Wahrheit“ sowie „dass jeglicher Getreuer den Herrn bekennen kann“. Auf dem Wort „bekennen“ liegt sozusagen das Achtergewicht der Strophe und eben auch dieser Einleitung, die dann mit den Takten 69-86 instrumental beschlossen wird.

Das folgende Rezitativ ist zweigeteilt; die auch aus Bachs Kantaten vertrauten Akkorde, dort meist vom *Basso continuo* und dem Cembalo übernommen, werden hier vom Fagott und dem Vibraphon gespielt (T 1-4)

Fagott

Vibraphon

Solo

O Du, den un-ser größ-ter Re-gent uns zu - ge-sagt, komm zu uns, wer-ter Trö-ster,

„Die scharfgeschliffnen Waffen der ersten Christenheit“ haben auch hier wieder das Achtergewicht und werden besonders betont (T 9-12):

poco ritard.

Fagott *mf* *f* *mf*

Solo  
der ers - - ten Christen-heit! —

VN I *f* *mf*

VN II *f* *mf*

VL *f* *mf*

VC *mf* *f* *mf*

Nach diesen harmonischen Akkorden könnte in der nachfolgenden Aria der Gegensatz nicht schärfer sein. C – e – gis, zwei übereinandergeschichtete große Terzen, die akkordisch über einem klar nach C-Dur tendierenden Bass gelegt werden, illustrieren den „hoch“mütigen Unglauben – und sicher auch die Torheit. Wir werden in der vorletzten Nummer der Kantate, ebenfalls einer Aria, als Stilmittel den kleinen Terzen begegnen, die ebenso wie hier die großen Terzen in ihrer Struktur gefangen sind und nicht „ausbrechen“ können<sup>45</sup>. Natürlich ist die Harmonik im 20./21. Jahrhundert weiter fortgeschritten, um hier noch von „harmonischen Wendungen“ früherer Jahrhunderte sprechen zu wollen, doch haben gerade die beiden ersten Sätze der Kantate so unverhohlenen traditionelle Töne angeschlagen (der Eingangssatz hatte seine harmonische Mitte in G-Dur), dass eine solche Wendung nun überrascht. Zudem tritt zu den Holzbläsern auch noch die Trompete, die *con sordino* gespielt den bei Zimmermann permanenten Einfluss des Jazz ver-rät:

<sup>45</sup> Pointiert gesagt: hier der Hochmut, dort der Kleinglaube?

Musical score for a section of the Pfingstkantate. The score is in 2/2 time and consists of seven staves: FL (Flute), OB (Oboe), C. I. (Clarinet in B-flat), COR (Cor Anglais), TR (Trumpet), TRN (Trombone), and CB (Cello/Double Bass). The FL, OB, and TR staves begin with a dynamic marking of *f*. The COR and TRN staves play sustained chords. The CB staff begins with a dynamic marking of *mf* and includes a *pizz* (pizzicato) marking.

Das „brüsten“ (s. o., ein Verb mit negativem Hof) wird bei Zimmermann vortrefflich charakterisiert. Das Bitten um die „*Waffen aus der Höh*“ führt nur dazu, dass der musikalische Beginn wiederholt wird. Im Gegensatz zu allen anderen Sätzen der Kantate konzipiert Zimmermann diese Arie als Da capo-Arie, d. h., er wiederholt nach „*du mußt uns Kraft verleihen ...*“ noch einmal den Beginn. Damit wird für ihn die Bitte um „*Waffen aus der Höh*“ zur Schlussbitte dieser Strophe.

Unter einem dichten Klangteppich der Streicher fährt der Solist mit den Worten „*Herr*<sup>46</sup>, *Du mußt uns Kraft verleihen*“ fort, und seine Stimme wird im Kanon von Flöten, der Oboe und der Trompete aufgenommen:

<sup>46</sup> An dieser Stelle ergänzt Zimmermann die Anrede „*Herr*“.

PL I, III OB *mf*

TR *mf*

SOLO *f*  
Herr, Du musst uns Kraft ver-lei-hen, Ge-duld und  
(mit breitem Bogenstrich)

VN I *mp*

VN II *mp*

VL *mp*

VC *mp*

CB *mp*

Die Bitte wird mehrfach geäußert, doch dann – im *Da capo* – wird wieder klar, warum: Ohne die Kraft des Heiligen Geistes wird kein Mensch erreicht, ohne sein Wirken nimmt Unglaube und Torheit überhand.

Die folgende „Fuga Per Coro E Soli“ ist ein Meisterstück Zimmermannscher Kontrapunktik, sie verbindet Jazz-Einflüsse mit abendländischer Fugentradition und wählt dazu die richtige Strophe des Liedes aus: frei und offen das Evangelium zu preisen. Das Fundament liefern die Streicher, die anfangs sehr leichtfüßig Stützzakorde hintupfen, um dann die Chorstimmen zu verstärken und schließlich (ab T 39) auch mit den Bläsern gemeinsam zum Höhepunkt der Kantate wie des Kantatensatzes zu streben. Das Fugenthema hätte kein anderer Komponist so schreiben können:

legato sempre *mf*

Es gilt ein frei- Ge-ständ-nis in die-ser uns - - rer Zeit, ein of- fe-nes Be-  
kennt-nis bei al-lem Wi - - der - streit.

Nachdem die Fuge wieder in ihrer Ausgangstonart angekommen ist, könnte eine Abwärtsbewegung einen der seltenen Rückgriffe bzw. motivische Verarbeitung der Choralmelodie darstellen (Viola T 63 mit gedachter Textierung „trotz aller Feinde Toben“):



Am Ende tauchen im kurzen „trotz aller Feinde Toben“<sup>47</sup> alle zwölf Halbtöne der Oktave auf, um dem Toben der Feinde dann hymnisch, eindrücklich und finaltauglich (*allargando*) „das Evangelium“ entgegenzustellen (Musikbeispiel T 67-71, nur Chor; die Instrumente verdoppeln oder oktavierieren die Chorstimmen):

trotz al - le Fein - de To - ben das E - van - ge - li - um.

trotz al - le Fein - de To - - ben das E - van - ge - li - um.

8 trotz al - ler Fein - de To - - ben das E - van - ge - li - um.

trotz al - ler Fein - de To - - ben das E - van - ge - li - um.

Das Evangelium ist die zusammenfassende Antwort, das geistgewirkte und geistunterstützte Evangelium, das von den Banden Satans und den Götzen ins Reich Christi ruft. Die Generalpause lässt Zeit zum Luftholen und zur Antwort, was es „gilt“: „zu preisen und zu loben das Evangelium“, weil dieses Wort zum Bekennen und zum Leben führt.

Im „*Recitativo accompagnato*“ tritt nun das Schlagwerk dazu und entführt uns in eine andere Welt, – fern in die „Heiden Lande“. Die Herkunft der Marimba aus Afrika und die Herkunft der Bongos aus der Karibik könnten Anhaltspunkte liefern, welche Länder gemeint sind, aber möglicherweise will Zimmermann auch nur die musikalische Atmosphäre liefern, und das sicher nicht ohne Augenzwinkern, wenn man sich die „orientalische“ Linie der Flöten anschaut bzw. anhört (T 3-5):



<sup>47</sup> Zimmermann verkürzt hier den Text auf „trotz aller Feinde Toben das Evangelium“.

Die Singstimme setzt T 7 ein, mit T 11 wird die traditionelle Linie verlassen:

sie wer-fen Sa-tans Ban-de und ih-re Gö-tzen fort\_

Bongos und Woodblock schweigen nun; Holzbläser spielen Ganztonleitern aufwärts und abwärts (T 14-15):

OB

*p cresc. ff*

C. I.

Die bange Frage „ach, soll es uns genommen, für uns verschlossen sein?“ wird zweimal gestellt (um einen Tritonus abwärts versetzt), dann klingt dieses Rezitativ sechs Takte lang mit einer fragenden Geste aus und bereitet die folgende Arie vor.

Die beginnt im 12/8-Takt, *larghetto* und *malinconico* (= melancholisch) mit gerückten Quartsextakkorden. In T 6 setzen die Chorstimmen des Tenor und des Bass in gerückten kleinen Terzen ein:

Tromba

Tenor

Bass

*mf* Es sei denn, dass ich in sei-nen Hän-den se-he die Nä-gel-ma-le

*mf* Es sei denn, dass ich in sei-nen Hän-den se-he die Nä-gel-ma-le

*ff*

*cresc.*

Orig.: 5x eses

so will ich nicht glau-ben!

so will ich nicht glau-ben!

Mit fünf Tönen analog zu den fünf Wundmalen bzw. Nägelmalen Christi setzt die Trompete ihren eigenen unüberhörbaren Kontrapunkt in Form eines Kreuzzeichens<sup>48</sup> – das Zeichen des Auferstanden oder sogar das Zeichen der *Gegenwart* des Auferstandenen?

Die Solostimme singt in das melancholische Geflecht der Bläser und Streicher, dass „solch strenges Strafgericht“ verdient ist, da uns das Licht erschienen ist, aber wir nicht glauben. Wieder wird der Einwand bzw. die Voraussetzung des Glaubens seitens Thomas wiederholt (diesmal von den Chorstimmen des Alt und des Sopran), wieder „antwortet“ die Trompete. Der Choral endet mit der Bitte, den Leuchter des Wortes stehen zu lassen<sup>49</sup>, dass auch die Gemeinde bestehen kann, wenn sie am Wort festhält. Die Arie läuft ruhig und doch harmonisch nicht konfliktfrei aus (T 56-59):

<sup>48</sup> Vgl. Johann Sebastian Bach, Matthäuspasion Nr. 55 („Und da sie ihn verspottet ...“) wird auf dem Wort „kreuzigten“ (T 5) auch im B.c. das Kreuz geschlagen:



Von Bach ausgehend findet dieses Stilmittel seinen Weg sogar bis in die Partitur Miklós Rózsas im Film „Ben Hur“ als das musikalische *signum Christi*!

<sup>49</sup> Ist in T 46f ein Anklang an die Chormelodie „Ach lasset uns gebeugter ...“ zu hören?

The musical score consists of five staves. The top staff (FL) is in treble clef and contains complex chordal textures with dynamics *p* and *pp*. The second staff (CFG) is in bass clef and contains a simple bass line. The third staff (COR) is in bass clef and contains a simple bass line with dynamics *p* and *pp*. The fourth staff (VN I/II, VL) is in treble clef and contains a simple bass line with dynamics *pp*. The fifth staff (VC / CB) is in bass clef and contains a simple bass line.

Spätestens hier aber ist der Ort, das Einfügen dieser merkwürdigen Forderung des Thomas in den Zusammenhang der Kantate zu bedenken<sup>50</sup>. Auch wenn nur dieser *eine* Vers (Joh 20, 25) hier Erwähnung findet, ist die ganze Thomas-Perikope (Joh 20, 24-29) zu bedenken.

Der Jünger Thomas<sup>51</sup> fehlte bei der Begegnung Jesu mit den anderen Jüngern und der Weitergabe des Heiligen Geistes (Joh 20, 19-23). Die übrigen Jünger bezeugen die Begegnung mit Jesus. Thomas sieht sich außerstande<sup>52</sup>, etwas zu bezeugen, was er nicht gesehen hat<sup>53</sup>. Es geht nicht einfach darum, ob Thomas etwas glauben kann, oder auch nicht, ob er nur glaubt, wenn er das sieht, was er sehen will – wichtig ist, dass er doch zum Zeugen des Auferstandenen werden soll (die anderen Jünger haben Jesus ja *auch* gesehen). Im Wort „glauben“ steckt auch schon von seiner alttestamentlichen Seite her das Wort „trauen“ und „fest stehen“. Wie soll Thomas einer Sache trauen, die für ihn nicht fest steht, die er nicht bezeugen kann? Die Struktur des Satzes lautet ja „wenn ich nicht – kann ich nicht“. Umgekehrt wäre es ja auch nicht automa-

<sup>50</sup> Für den freundschaftlichen Dienst, diese Abschnitte kritisch und hilfreich zu begleiten, danke ich Dr. Timo Laato (Göteborg).

<sup>51</sup> Weder die wenigen Erwähnungen in den synoptischen Evangelien (Matth 10, 3 par Mk 3, 18 par Luk 6, 15; Apg 1, 13) noch im Johannesevangelium (Joh 11, 16; 14, 5, später 21, 2) erlauben Schlussfolgerungen über Person oder Glaube des Thomas.

<sup>52</sup> Thomas nutzt im Griechischen die Wendung οὐ μὴ πιστεύσω.

<sup>53</sup> Wilhelm Schmidt, *Der brennende Dornbusch. Eine Darlegung des Evangeliums nach Johannes* (Kontexte Bd. 27), Frankfurt et al. 2000, 1296 verweist auf einen Midrasch, auf den bereits Joseph Barber Lightfoot aufmerksam gemacht hat: Gott weist Mose auf das goldene Kalb hin und Mose erwidert: Wenn ich es nicht sehe, glaube ich es nicht! Diese Antwort ist schon allein deshalb auffallend, weil Mose seinem Gott nicht glaubt, zeigt aber, dass es auf das Sehen ankommt. „Wehe den Menschen, die etwas bezeugen, was sie nicht sehen“ – so der Midrasch. Lothar Steiger, *Erzählter Glaube. Die Evangelien*, Gütersloh 1978, 77: „Zu tadeln ist Thomas nicht, weil er seinen Herrn so nah haben wollte.“

tisch so, dass dem Sehen das Glauben folgt, den Lieblingsjünger einmal ausgenommen, der glaubt, indem er die Leinentücher im Grab sieht (Joh 20, 8).

Jesus erscheint eine Woche später, Thomas ist diesmal dabei und Jesus geht bereitwillig (und ohne Tadel) auf die Forderung des Thomas ein. Es steht nichts davon da, dass Thomas nun auch seinen Finger in die Nägelmale legt, er antwortet mit dem höchsten Bekenntnis des Johannesevangeliums, ja des Neuen Testaments: mein Herr und mein Gott! Der folgende Vers kann als Frage gelesen werden („Weil du mich gesehen hast, Thomas, darum glaubst du?“), hat aber als Frage einen vorwerfenden Unterton. Überhaupt leidet die ganze Geschichte daran, dass Thomas in allem schlecht wegkommt: im Gegensatz zu Maria (von der nicht einmal da steht, dass sie Jesus zu Füßen fällt), die ihn nicht anrühren soll, wird für Thomas eine Ausnahme gemacht, er ist nicht bei den Jüngern, als Jesus das erste Mal erscheint (ob er den Berichten nicht traut?), er will sich auf den eigenen Augenschein und seinen Tastsinn verlassen und dann bekommt er noch zweimal zu hören, nicht „ungläubig“, sondern „gläubig“ zu sein, und dass im Gegensatz zu ihm alle die selig sind, die nicht sehen, aber glauben.

Lesen wir die Geschichte aber als Geschichte, um diesen Jünger zu *werben*, dass er mit seinen Ängsten, von etwas zu reden, was er nicht bezeugen kann, *ernst* genommen wird, der sieht und glaubt, der ein so großes Bekenntnis ausspricht – und dessen Wortwahl Jesus einfach nachahmt (du hast mich gesehen<sup>54</sup> – du glaubst)<sup>55</sup> und dessen Seligpreisung gar nicht dem Thomas gilt, nicht einmal, um das eine auf- und das andere abzuwerten, dann wird diese Geschichte eine „Wiederholungsgeschichte“<sup>56</sup>. Hier wird am lebendigen Beispiel erzählt, wie einer zum Glauben kommt<sup>57</sup>, Thomas soll nicht verloren gehen wie der andere der Zwölf, Judas<sup>58</sup>. Dann steht sie auch im Kontext anderer Ostergeschichten, wie der Emmausgeschichte („Brannte nicht unser Herz . . .?“ Luk 24, 32), der Geschichte von Maria Magdalena („Rabbuni!“ Joh 20, 16) und dem wundersamen Fischzug (Joh 21).

In der Geschichte des Thomas sagt Jesus ja zu ihm: werde nicht ἄπιστος, sondern sei πιστός! Beide Worte kommen bei Johannes sonst nicht vor. Als Eigenschaft wären die Worte zu blaß („ungläubig“ / „gläubig“), ihre Gegen-

<sup>54</sup> Steiger 78: „Die Verfehlung, die Thomas mit Hilfe des Herrn verfehlt, liegt ja in der anderen Möglichkeit des Sehens: *daß ihr mich gesehen habt und glaubt doch nicht* (6, 36).“

<sup>55</sup> Steiger 78.

<sup>56</sup> Steiger 69.

<sup>57</sup> Das ist im Johannesevangelium ja kein Einzelfall: Die Jünger glaubten an Jesus, als er seine Herrlichkeit in Kana offenbart (Joh 2), die Geschichte mit Nikodemus (Joh 3) ist auf das Glauben hin ausgerichtet, die Begegnung mit der Samariterin (Joh 4, 26) und deren Mitbewohnern im Dorf (Joh 4, 41-42), ebenso das Bekenntnis des Petrus (Joh 6, 69) und der Martha (Joh 11, 27).

<sup>58</sup> Vgl. Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 315.

überstellung zeigt eher: Sei kein Ungläubender, sondern ein Treuer<sup>59</sup>. Die in V. 29 stehenden Verben „du hast gesehen“ / „du hast geglaubt“ stehen im Perfekt. „Das griechische Perfekt drückt die Dauer des Vollendeten aus“<sup>60</sup>. Das griechische Wort *περίστευκας* hat als hebräisches Äquivalent *אֱמַן* diesem Wort „hängt der Begriff des unbedingt Zuverlässigen an.“<sup>61</sup> Spätere Jünger, Nachfolger Christi, trauen eben diesem Zeugnis der Zeugen. Damit sie zu diesem Zeugnis kommen und es bekennen, bedarf es des Heiligen Geistes, des Geistes der Wahrheit.

Wir werden im nächsten Abschnitt das Phänomen der Einfügung des Wortes aus dem Johannesevangelium in die Kantate noch zusammenfassend würdigen.

Im abschließenden, sehr flüssigen „Corale“<sup>62</sup> finden wir von Anfang an zwei Bewegungen, die abwärts schreitende<sup>63</sup> in der Trompete (später auch Violinen) T 1-2



und die aufwärts strebende der Oboe (T 3-4) als Kontrapunkt:



Auch hier liegt der Schwerpunkt am Ende, bevor die erwähnten Linien (nach Ende des Chorsatzes T 37-40) wieder verwoben werden und das Orchester *ff* schließt.

das Heil ihr ma - - - - - chen kund. \_\_\_\_\_

<sup>59</sup> Schmidt, Dornbusch 1297: „Der hebräische Satz ... werde nicht unfaßlich, sondern zuverlässig und treu – ist ein einziges Wort in zwei Wörtern: es stellt nicht dieses oder jenes zur Wahl, sondern ist dem geliebten Jünger, einem der Zwölf, die getreue Verheißung des ewigen HERRN.“

<sup>60</sup> Schmidt 1299.

<sup>61</sup> Schmidt 1299.

<sup>62</sup> Der *Cantus firmus* wird von der Flöte und dem Horn unterstützt, ab T 24 von der Trompete, ab T 34 von der ersten Violine und am T 37 wieder von der Trompete – als würden sich die Instrumente nach und nach die Botschaft des Chores zu eigen machen.

<sup>63</sup> Wie die Bewegung von oben nach unten das „Ausgießen“ des Geistes anzeigen konnte (vgl. I Coro), so könnte hier daran angeknüpft worden sein; im Vergleich dazu liegt es nahe, die Bewegung der Oboe (T 3-4) als „Antwort des Glaubens“ zu sehen.

## III

„Pfingsten bedeutet: Jesus Christus, der Gekreuzigte, wird wirksam im Raum der Geschichte; sein Wort und Werk, seine Sorge um die Seinen und um die Welt hören nicht auf, sondern gehen weiter.“<sup>64</sup> Was Manfred Seitz schlüssig formuliert, ist nicht mehr allgemeinverbindlich, im Gegenteil, Pfingsten ist zur großen Verlegenheit geworden, theologisch<sup>65</sup> wie musikalisch<sup>66</sup>. Heißt das, dass Pfingsten nicht zu predigen geschweige denn musikalisch zu erzählen wäre<sup>67</sup>? Freilich, wir haben bei Pfingsten „kein eigenständiges ‚heilsgeschicht-

<sup>64</sup> Manfred Seitz, *Einfach vom Glauben reden. Gott und den Menschen zugewandt*, Neuedition 2014, 85.

<sup>65</sup> Vgl. fünf dürftige Seiten zum Pfingsten unter dem Thema „Aufruhr zur Treue“ bei Eberhard Jüngel (in: *Von Zeit zu Zeit. Betrachtungen zu den Festzeiten im Kirchenjahr*, Kaiser Traktate 22, München 1976, 83-87) sowie wenigens bei Henning Schröder, Art. Pfingstpredigt, in: TRE 26, 391-394, immerhin wird man bei Herbert Breit (»Beweis des Geistes und der Kraft« – Überlegungen zur Predigt an Pfingsten, in: *drs., Der Hunger nach Glauben. Gesammelte Beiträge* herausgegeben und durch ein Vorwort eingeleitet von Manfred Seitz, Stuttgart 1980, 79-85) neben exegetischen Einsichten und praktisch-theologischen Hinweisen sogar systematisch-theologisch in die Diskussion um die Wahrheit hineingezogen.

<sup>66</sup> Sönke Remmert, *Bibeltexte in der Musik. Ein Verzeichnis ihrer Vertonungen* (Dienst am Wort 74), Göttingen 1996 bietet zu Apg 2 die 13. Rosenkranz-Sonate Heinrich Ignaz Franz Bibers („Die Ausgießung des Heiligen Geistes“), die Pfingstmotette „*Hodie completi sunt*“ von Giovanni Gabrieli und Palestrina (es fehlen die gleichlautenden Motetten z.B. von Melchior Franck) sowie Oskar Fredrik Lindbergs „*Pingst*“ für Chor a capella. Thomas Schipperges (*Musik und Bibel. Band 2: Neues Testament. 111 Figuren und Motive, Themen und Texte* [Bärenreiter Basiswissen] Kassel et al. 2009, 252f) notiert neben den bekannten Bach-Kantaten eine weitere des Bach-Sohns Wilhelm Friedemann und den Hymnus „*Veni Creator Spiritus*“, wie er in Gustav Mahlers achter Sinfonie (fehlt: Schlusssatz des Orgelkonzertes von Paul Hindemith oder das op. 4 von Maurice Durufle oder die Partita von Zoltán Gárdony, und wenn wir schon bei Pfingsten sind, auch Olivier Messiaen mit der Messe de la Pentecôte ...) und in einem kleinen geistlichen Konzert Heinrich Schütz' und in einer Motette von Mozart genutzt wurde. Fündig und wohlinformiert wird man für das 20. und 21. Jahrhundert bei Oskar Gottlieb Blarr, *Tagebuchnotizen Jörg Herchet betreffend, dem Bruder im Geiste zu seinem 75. Geburtstag*, in: Christoph Sramek (Hg.), „im teil ist das ganze verborgen“. *Dokumente zum Werk des Komponisten Jörg Herchet und seines Textautors Jörg Milbrandt*, Altenburg 2018, 566ff, der nicht nur den erwähnten Messiaen wieder ins Gedächtnis ruft, sondern auch das Pfingst-Oratorium *Spiritus intelligentiae, sanctus* von Ernst Křenek, *Die Pfingstgeschichte* von Wolfgang Fortner, die *Pfingstmusik* von Tilo Medek, Hans Werner Henzes *An den Wind* (2012), Matthias Drudes „Vom Geist der Vielfalt“ (2015) – und die Pfingstkantate von Jörg Herchet (2002/2005), die in ihrer Art, Pfingsten für heute verstehbar zu machen, einen anderen Ansatz als Zimmermann wählt, gleichwohl ist sein Ansatz auch überzeugend.

<sup>67</sup> Michael Heinemann fällt in seiner theologischen Analyse der Pfingstkantate Jörg Herchets in die spekulativ-psychologische Deutung vor gut siebzig Jahren zurück (Michael Heinemann, *Erfüllte Räume. Zur Pfingstkantate von Jörg Herchet*, in: Christoph Sramek, aaO 346): „Nach dessen [sc. Jesu] Himmelfahrt fühlten die Anhänger sich allein gelassen und unsicher, wie weiter zu verfahren sei. Doch in der Begegnung mit Vertrautem wurde ihnen das Potential ihrer Idee und ihres Programms bewusst. Plötzlich. Nicht zuletzt durch die Notwendigkeit, im Unwetter zueinander stehen zu müssen ... Zurückgeworfen auf die bloße Existenz, erfährt der Mensch die Macht einer Sprache, die alle Idiome und Dialekte sublimiert und ihn mit dem anderen verbindet. Die theologische Überhöhung diente lediglich dem Selbstverständnis der Gruppe und legitimierte eine Sonderstellung, im Weiteren auch den Anspruch ihrer Mission.“

liches Ereignis<sup>68</sup>, aber es geht darum, wie *das* heilsgeschichtliche Ereignis, die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, und seine Bedeutung bei den Menschen zum Glauben an diesen Auferstandenen führt. Wenn *nur* der Heilige Geist den historischen Abstand zu den Ereignissen im 1. Jahrhundert zu überbrücken in der Lage ist, wenn nur *er* den Glauben weckt, wenn nur *er* in der Lage ist, den Menschen aus sich heraus, aus seinem Sündersein zu einem Glaubenden zu machen, dann müssen wir den Irrweg Lessings verlassen<sup>69</sup>, dem es weder gelingen will, historische Wahrheit zu demonstrieren, noch eine zufällige Geschichtswahrheit zum Beweis einer notwendigen Vernunftwahrheit zu machen (das gilt auch für die Epigonen Lessings, die „nachzuweisen versuchten, daß sich Wahrheit in der Geschichte methodisch finden ließe“<sup>70</sup>).

Die Frage nach der Erfahrung<sup>71</sup> bleibt natürlich, und sie gehört zu dem Anliegen des Thomas. Der ist bei der ersten Begegnung Jesu mit den Jüngern (Joh 20, 19-23) nicht anwesend, sieht die Nägelmale nicht, die Jesus seinen Jüngern zeigt (Joh 20, 20), er wird nicht wie die anderen gesandt (Joh 20, 21) und er empfängt auch nicht den Heiligen Geist. Diese Erfahrung der Begegnung, verbunden mit dem Wunsch nach Berührung, will Thomas teilen – zu recht, wenn er ein Gesandter werden soll, ein Zeuge Jesu Christi. Thomas bekommt in der Tat etwas, was späteren Glaubenden versagt bleibt: die leibliche Begegnung. Aber er kommt zum gleichen Glauben wie diejenigen, die (nach ihm) durch den Heiligen Geist zum Glauben geführt werden. Jesus sagt zu ihm, mehr aber wahrscheinlich zu den Lesern und Hörern des Evangeliums: die Nicht-Sehenden aber Glaubenden sind selig. Und es geht hier nicht um ein *mehr* („seliger sind ...“).

Wenn Pfingsten bzw. der Heilige Geist den Zugang zum Glauben an den auferstandenen Jesus Christus eröffnen soll, dann bedeutet das für den Prediger wie für den Komponisten, dass das außerhalb seiner Möglichkeiten liegt. Dann geht es zuerst und zuletzt um die Bitte um den Heiligen Geist, ob nun mit

---

Das ist inhaltlich Pfingsten ohne den Heiligen Geist; sprachlich sind wir in babylonischen Verhältnissen. Zum Forschungsstand seit den 50er Jahren vgl. Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte* (KEK) Göttingen 1998, 49ff, und Klaus Haacker, *Die Apostelgeschichte* (Theologischer Kommentar zum neuen Testament) Stuttgart 2019.

<sup>68</sup> Breit aaO 79.

<sup>69</sup> Breit 80: „Lessing mißversteht die apostolische Predigt »in Erweisung des Geistes und der Kraft« (1 Kor 2,4), weil ihm sein Wahrheitsbegriff, der ausschließlich von der Vernunft her bestimmt ist, den Zugang zu dem biblischen Geistverständnis verbaut. Mit Recht freilich hat er das Problem der Evidenz Gottes in dessen geschichtlicher Offenbarung aufgeworfen. Er meinte aber, daß die Vernunft einen direkten Zugang zu den Gottes-Wahrheiten habe und der Umweg über die berichteten Geschichtswahrheiten erst einer Beglaubigung bedürfe, die dann, weil man hier allerlei Manipulationen vornehmen müsse, recht überzeugungsschwach ausfallen müsse.“

<sup>70</sup> Breit 80.

<sup>71</sup> Dazu Walter Mostert, *Erfahrung als Kriterium der Theologie*, in: *drs., Erfahrung als Kriterium der Theologie. Theologische Brocken aus drei Jahrzehnten (1966-1995)*, hg. v. Karl Adolf Bauer, Peter Koller, Christian Möller, Harald Weinacht, Zürich 2008, 55ff bes. 87.

den Worten „*Veni Creator Spiritus*“ oder „*O komm, Du Geist der Wahrheit*“. Der Choral ist eine Steilvorlage, da er die glaubensarme Zeit benennt und um Abhilfe durch den Heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, bittet – „Geist der Wahrheit“ ist ein für Gott reservierter Name, wie gerade das Johannesevangelium vielfältig bezeugt, bis hin zu Jesu Selbstbezeichnung als Wahrheit (Joh 14, 6). Wenn es eben nicht um einen Streit der Wahrheiten geht, sondern darum, durch den Heiligen Geist<sup>72</sup> aus dem Sünder-Sein zum Sein als Glaubender geführt zu werden, dann gilt auch hier: „Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme“ (Joh 18, 37).

Thomas könnte der Heilige der postmodernen<sup>73</sup>, ausschließlich auf die eigene Erfahrung fixierten Zeitgenossen<sup>74</sup> werden und daher ist ihnen Heinz Werner Zimmermanns Kantate auf der Spur<sup>75</sup>. Seine vom Sprechrhythmus geprägte Musiksprache, der einer Bach-Kantate vergleichbare Aufbau, auch ein vertrauter Choral bilden einen möglichen Anknüpfungspunkt. Und dieser Choral, der den Geist der Wahrheit um sein Kommen bittet, setzt ja darauf, dass der Geist zwischen Licht und Klarheit auf der einen Seite und Trug und Schein<sup>76</sup> auf der anderen Seite unterscheidet, dem ja auch das Sehen ausgelie-

<sup>72</sup> Vgl. die bekannten Worte Luthers aus „*De servo arbitrio*“ (WA 18, 603 = BoA 3, 98, hier wiedergegeben nach der deutschen Übersetzung Otto Schumachers: Martin Luther, Vom unfreien Willen. Eine Kampfschrift gegen den Mythos aller Zeiten aus dem Jahre 1525. Nach dem Urtext neu verdeutscht von Otto Schumacher, Göttingen 1937, 21): „Der heilige Geist, der den Christen vom Himmel her gegeben wird, soll Christum in ihnen aufleuchten lassen und ihn bis zu ihrem Tode bekennen [et confiteatur usque ad mortem]. Wenn jemand wegen seines Bekenntnisses den Tod erleidet, zeigt er, was eine feste Behauptung [assertionem] bedeutet.“

<sup>73</sup> Vgl. hierzu den bemerkens- und bedenkenswerten Aufsatz von Heinzpeter Hempelmann, Faktisch, postfaktisch, postmodern? Kommunikation von Wahrheit(sansprüchen) in pluralistischen Gesellschaften als Problem und Herausforderung, in: *Theologische Beiträge* 48 (2017), 6-23, bes. die Empfehlungen 16ff, wo es um Wahrheitsansprüche, Fakten, demütige Offenheit und den Verzicht auf Selbstbehauptung geht.

<sup>74</sup> Vgl. Heinzpeter Hempelmann, *Gott in der Erlebnisgesellschaft. Postmoderne als theologische Herausforderung*, Wuppertal 2003.

<sup>75</sup> Jörg Milbrandt, der Textautor der Pfingstkantate Jörg Herchets, geht so weit, dass er das Wort „Pfingsten“ vom Chor buchstabieren lässt, denn – so Christfried Brödel (in Christoph Srammek aaO 173) – „Das Werk geht von der Tatsache aus, dass der Inhalt des Pfingstfestes heute der Mehrzahl der Menschen unbekannt ist.“ Brödel hält gegen Heinemann (s.o.) fest: „Die vom Geist Gottes geschenkte Lebendigkeit und Freiheit wandelt das Beliebig in eine Vielfalt, die vom Geist beseelt und deshalb eben nicht mehr beliebig ist“ (ebd.). Dazu noch ein Ohrenzeugenbericht: „Ähnlich wie für eine ertragreiche Betrachtung mancher Bilder oder Skulpturen ikonographische Kenntnisse Voraussetzung sind, ist nämlich mindestens eine durch Gewohnheit zu erzielende rudimentäre Vertrautheit mit der Tonsprache Neuer Musik (oder eine behutsame Hinführung) erforderlich, um etwa in Jörg Herchets Pfingstkantate das kraftvolle, leise oder mächtig-überwältigende Wehen des Geistes, sein Ausgegossenwerden über die Hörenden zu erkennen und zu spüren.“ Corinna Dahlgrün, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*. Mit einem Nachwort von Ludwig Mödl, Berlin – New York 2009, 543, ebd. A 218 auch die Eindrücke einer Aufführung in der Dresdner Kreuzkirche 2005.

<sup>76</sup> Eduard Schweizer ThW VI 441: der Paraklet, der Geist der Wahrheit, erscheint „als Repräsentant der Wirklichkeit im Gegensatz zu allem Schein.“

fert ist, sicher auch das Berühren, mithin die Sinne gefährdet sind, wenn sie allein für das Glauben zuständig sein sollen. Nicht umsonst legt der Choral das Gewicht auf das Wort<sup>77</sup>, die Kernstellen aus dem Johannesevangelium und der Apostelgeschichte, die dem Choral zugrunde liegen, auch. Zimmermann gelingt es, mit einer Textverdichtung auch diesem Umstand Rechnung zu tragen: trotz aller Feinde Toben das Evangelium.

Ziehen wir ein Fazit, so müssten wir das Fragezeichen aus der Titelfrage streichen. In der Kantate geht es um Pfingsten, um den Heiligen Geist, um sein Wirken. Wer hier singt und musiziert, sieht sich nicht im Besitz der Wahrheit, sondern als Zeuge für die Wahrheit, für Jesus Christus selber<sup>78</sup>. Das Wort wird in der Musik weitergegeben, „das Evangelium“, wie es auch klar und deutlich bei Zimmermann auf dem Scheitelpunkt der Kantate (und des Chroals selber) ausgedrückt und ausgesungen wird. Am Wort festzuhalten, ist auch Quintessenz der sechsten Strophe, die mit den Einwüfen des Thomas kombiniert wird und hier die Position dessen aufleuchten läßt, der (noch) nicht glauben kann. Durch das Wort wird er eingeladen, durch den Heiligen Geist aus seiner Position herausgenommen zu werden, um glauben zu können<sup>79</sup>. Die Bitte um ein Pfingsten „jetzt“ beschließt die Kantate, die dadurch ja auch Gebet der Gemeinde wird. Der Heilige Geist soll bitte jetzt sein Werk tun. Indem Zimmermann die Schwerpunkte der Dichtung Spittas betont und Thomas' Einwänden Raum gibt, hat auch der zögerliche, vielleicht noch nicht glauben könnende Hörer seinen Platz in der Kantate. Die Geschichte des Thomas hat gezeigt, dass aus dem Jünger ein Glaubender geworden ist, der es sogar zum Patron vieler Kirchen gebracht hat („St. Thomas“!), die den Glaubenden und Zweifelnden Raum geben, sich durch den Heiligen Geist verändern zu lassen.

<sup>77</sup> Das Sehen kommt gar nicht vor!

<sup>78</sup> Gut Heinzpeter Hempelmann, Wahrheit ohne Toleranz – Toleranz ohne Wahrheit? Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen, Wuppertal 21997, 50: „Seine Wahrheit ist die einzige, die nicht dem Illusionsverdacht unterliegt, nichts anderes zu sein als Ergebnis interpretatorischer Überwältigungsakte. Sein Reden von Wahrheit vollzieht sich nicht als Selbstbehauptung eines Willens zur Macht, sondern im Gegenteil als Zurücknahme aller Selbst-Behauptung – bis hin zum Verlust des eigenen Lebens.“

<sup>79</sup> Hempelmann, Erlebnisgesellschaft aaO 73 betont, dass nur durch das Wort Gottes entsprechende Erfahrungen gemacht werden können: „Erfahrung wird uns nur möglich, wo wir uns darauf einlassen, durch Erfahrungen ‚gemacht‘ zu werden, sprich: Identität zu gewinnen. Erfahrungen gewinnen wir nur dort, wo wir uns riskieren, wo wir uns darauf einlassen, dass uns Welt und Selbst womöglich als Widerstand, Widerfahrnis begegnen, dem wir nicht gewachsen sind, und wo wir dann darauf angewiesen sind, dass uns ein Du, das wir nicht selbst sind, begegnet, uns anrufend Identität stiftet und uns am Leben erhält.“

Johannes Junker:

## **Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Das altlutherische Gesangbuch (3) –**

### **Vorarbeiten**

Erst 1893 erschien im Kirchenblatt für die Ev.-luth. Gemeinden in Preußen<sup>1</sup> ein Artikel von Kirchenrat Dr. phil. Detmar Schmidt<sup>2</sup> mit der Überschrift „Ein Kirchengesangbuch sollten wir haben“. Die Kirche war ja über viele Provinzen des Landes verstreut, und die Gemeinden gebrauchten jeweils die dort gewohnten üblichen landeskirchlichen Gesangbücher weiter. Schmidt nennt zunächst die Gründe für ein künftiges eigenes Gesangbuch:

„Ein Kirchengesangbuch sollten wir haben, wie wir nun seit sieben Jahren<sup>3</sup> eine Kirchen-Agende haben. Welche Wohltat die letztere ist, das werden alle Pastoren, Lectoren und Gemeinden, von denen sie gebraucht wird, gern bezeugen. Wir kommen in andere Gemeinden und haben nicht mehr nöthig, eine andere Liturgie zu lernen; denn auch dort wird der Gottesdienst in der selben Weise gehandelt, wie daheim. So fühlen wir uns bald heimisch und bekommen auch in diesem Stück etwas zu schmecken von der Gemeinschaft der Heiligen. Sollte nicht auch ein gemeinsames Gesangbuch der Einigkeit im Geiste förderlich sein?“

„Wie viele unserer Kirchglieder sind genöthigt, aus einer Gemeinde in die andere zu verziehen. Sie bringen ihr Gesangbuch mit, es ist ihnen lieb geworden, vielleicht ein Konfirmations- oder Hochzeitsgeschenk; aber in der neuen Gemeinde können sie es nicht brauchen, weil da ein anderes eingeführt ist. Das muß gekauft werden und nach wenig Jahren vielleicht wieder ein anderes ...“

„Oder es entstehen neue Gemeinden, die aus der Union kommen und bei uns Anschluß suchen. Das landeskirchliche Gesangbuch bietet die schönsten Kernlieder in jämmerlicher Verstümmelung und Verwässerung und ist vom Sauerteig falscher Lehre durchsetzt. Es giebt ja Sammlungen unverfälschter Kirchenlieder, größere und kleinere. Aber die Wahl ist schwer ... Wie einfach wäre der Rath, wenn man die Einführung eines von der Kirche dargebotenen und beglaubigten Gesangbuchs empfehlen könnte.“

Oder wenn ein in einer Gemeinde gebräuchliches landeskirchliches Gesangbuch „nicht neu aufgelegt, sondern durch ein neues ersetzt wird. Soll die

<sup>1</sup> Kirchenblatt für die Evangelisch-lutherischen Gemeinden in Preußen, 1893, S. 310-314. Die folgenden Zitate sind alle diesem Artikel entnommen.

<sup>2</sup> Geboren 15.03.1839 in Greiz; gestorben 23.03.1917 in Kassel.

<sup>3</sup> Cottbus, 1886.

lutherische Gemeinde dann auch das neue unierte Provinzial-Gesangbuch anschaffen oder von dem alten aufkaufen, soviel Exemplare sie davon habhaft werden kann? Sie würde sich im letzteren Falle doch nur kurze Zeit noch damit hinfristen, keinem Konfirmanden ein noch ungebrauchtes Gesangbuch einhändigen können, in jedem Falle aber eine der lutherischen Kirche unwürdige Abhängigkeit von fremden Kirchenwesen an den Tag legen. Und in dieser Verlegenheit befinden sich gerade jetzt wohl sechs oder sieben unserer Gemeinden. Da ist guter Rath theuer; er wäre es aber nicht, wenn wir ein eigenes Kirchengesangbuch hätten.“

Sodann behandelt Schmidt kritisch in drei Punkten das in einigen Gemeinden vorhandene Cromesche Gesangbuch, das auch nicht für eine Einführung geeignet gewesen sei.<sup>4</sup> Es waren seit der ersten Auflage auch 50 Jahre vergangen, der Zeitgeschmack hatte sich verändert und die hymnologische Forschung beschriftet neue Wege.

Anschließend unterrichtet Dr. Schmidt die Leser des amtlichen Kirchenblatts und damit alle aktiven Kirchglieder, wie es zum aktuellen Gesangbuchentwurf gekommen sei: Bei der Kirchensynode 1886 sei er gebeten worden, einen Entwurf anzufertigen. Als Vorlage hatte er einen von der Kirchensynode erbetenen Entwurf von Pastor Kluge aus dem Jahr 1852<sup>5</sup>. Wegen Arbeitsüberlastung übergab Schmidt diesen mit dem Synodalauftrag dem offenbar weniger belasteten Pastor Schulz in Steinbach-Hallenberg, dessen Arbeit nach seinem Tod<sup>6</sup> wiederum auf ihn zurückfiel. Über den nunmehrigen Kluge/Schulz-Entwurf schreibt Schmidt: „Dazu hat Pastor Schulz insofern schon den Anfang gemacht, als er, außer einem Verzeichnis der aufzunehmenden Lieder, eine Inhaltsübersicht, und Grundsätze über Auswahl und Textgestalt der Lieder aufgestellt hat. Ich glaube es nicht nur dem früh vollendeten Bruder, sondern auch der Kirche schuldig zu sein, diese kleine Vorarbeit hier unten wörtlich mitzutheilen und die wichtige Angelegenheit dadurch zu fördern, und thue es mit der Bitte, daß alle Sachverständigen, insonderheit die lieben Amtsbrüder, was ihnen dazu nöthig scheint, mir bis Mitte November gefälligst mittheilen zu wollen. Dann könnte von mir oder, wenn sich ein Geschickterer sich dazu erbietet, von diesem zunächst ein vollständiges Verzeichnis der aufzunehmenden Lieder – vielleicht durch Vermittlung des Lutherischen BÜchervereins – veröffentlicht und angegeben werden, in welcher Ordnung sie einander folgen sollen, so daß Jedermann Gelegenheit gegeben wäre, seine etwaigen Wünsche geltend zu machen. Damit würde die Sache schon so weit

---

<sup>4</sup> Diese Kritik haben wir bereits am Ende des ersten Artikels dieser Folge, „Das Cromesche Gesangbuch“, LUTH. BEITR. 4/2020, S.252, wiedergegeben.

<sup>5</sup> Vgl. Einleitung zu „Das Cromesche Gesangbuch“. Pastor Carl August Eduard Kluge (1801–1874). Es war also etwa 40 Jahre lang nicht wirklich an einem Gesangbuch weitergearbeitet worden.

<sup>6</sup> Pastor August Schulz (1860-1893).

vorbereitet sein, daß die im nächsten Jahre, so Gott will, zusammentretende Generalsynode, wenn sie überhaupt darauf eingeht, das vorhandene Material einer Kommission übergeben könnte mit dem Auftrag, daraus nicht erst einen kostspieligen Entwurf, sondern das Kirchengesangbuch selbst fertigzustellen und nach Genehmigung des Ober-Kirchen-Kollegiums dem Druck zu übergeben.“<sup>7</sup> Wie angekündigt, folgen dann zunächst eine von Schulz vorgeschlagene Rubrizierung und Grundsätze zur Auswahl und zu Textgestalt der Lieder.<sup>8</sup>

### ***Der Entwurf***

Zwei Jahre später, 1895, meldet sich Dr. Schmidt am gleichen Ort zur Sache unter der Überschrift: „Wie steht es um das neue Gesangbuch?“<sup>9</sup> Zunächst nimmt er Stellung zur gestarteten Umfrage, die vom Kuratorium des Büchervereins in Elberfeld unter seinem Vorsitz in den wöchentlichen Sitzungen ausgewertet worden sei. 25 Pfarrbezirke hätten auf die Umfrage überhaupt nicht reagiert, 13 hätten gemeldet, dass kein Gesangbuchbedarf bestünde, 9 hätten eine indifferente Haltung eingenommen, aber 16 hätten das „Unternehmen mit großer Freude begrüßt“.<sup>10</sup> Bei damals 63 Pfarrbezirken zeichnete sich also kein Mehrheitsergebnis für ein neues Gesangbuch ab. Schmidt: „Obwohl hiernach zunächst nur etwa der vierte Teil unserer Gemeinden als Absatzgebiet für das neue Kirchengesangbuch in Frage kommt, so glaubten wir doch, den Plan nicht aufgeben, sondern weiter verfolgen zu müssen, und haben uns der großen Mühe, die Drucklegung desselben vorzubereiten, gern unterzogen in der Erwägung, einmal, daß diesen sechzehn Parochien, bzw. Gemeinden, doch womöglich zu einem gemeinsamen Gesangbuch müsse verholfen werden, wenn der Notstand der Zersplitterung in diesem Stück nicht immer größer werden soll, und sodann, daß ein aus unserer Mitte hervorgegangenes und den Bedürfnissen der Zeit entsprechendes Gesangbuch, wenn es einmal mit kirchenregimentlicher Genehmigung in so viel Gemeinden eingeführt ist und sich bewährt hat, auch anderwärts Freunde gewinnen und anderen Gemeinden, wenn sie früher oder später in dieselbe Notwendigkeit kommen sollten, als ein in unserer Kirche bereits heimisch gewordenes recht willkommen sein werde.“<sup>11</sup> Man habe auch, so wird mitgeteilt, andere Schwierigkeiten gehabt. Man habe Kompetenzfragen behandelt, welche Gremien überhaupt für das Gesangbuch zuständig seien: Kirchenkollegien, Diözesansynoden oder Generalsynoden. Hier hatte Schmidt offenbar Enttäuschungen erlebt: „Aber nachdem schon zwei Generalsynoden

<sup>7</sup> Kirchenblatt 1893, S. 312.

<sup>8</sup> Wir verzichten hier auf deren Wiedergabe, da sich diesem frühen Stadium nur Punkte ergeben, die sich später nur noch *bedingt* relevant für die Erstellung des Gesangbuchs erweisen.

<sup>9</sup> A.a.O. 1895, S. 307-310 und 324-329.

<sup>10</sup> A.a.O., S. 308.

<sup>11</sup> A.a.O.

über einen dahin zielenden Antrag kurzerhand zur Tagesordnung übergegangen sind, war auf diesem Wege gemeinsamer Arbeit nichts mehr zu erwarten, und die in der Gesangbuchnot befindlichen Gemeinden mußten sich, wenn sie nicht noch Jahrzehnte vergeblich auf Abhilfe warten wollten, nach einem andern Weg umsehen. Man wird es ihnen nunmehr nicht verdenken, geschweige denn verwehren können, wenn sie, der von uns gegebenen Anregung folgend, jetzt zusammenwirken wollen, um in den Besitz eines guten Kirchengesangbuches zu gelangen...<sup>12</sup>. Dann kommt er auf den Entwurf zurück: „Was nun den vor uns liegenden Entwurf angeht, so sind uns recht viele dankenswerte Änderungsvorschläge zugegangen, und zwar nicht bloß von den zunächst beteiligten Pastoren und Kirchenkollegien, sondern auch von einzelnen sachkundigen Kirchengliedern, welche damit ihr großes Interesse an dem Unternehmen bekundet haben ...“<sup>13</sup>.

Schmidt fügt anschließend die sieben Haupt-Rubrizierungen mit den jeweiligen Untergruppen und der Anzahl der Lieder bei:

„I. Auf die Festzeiten des Kirchenjahres

1. Adventslieder (22), 2. Weihnachtslieder (28), 3. Neujahrslieder (12), 4. Epiphaniastlieder (6), 5. Auf Mariae Reinigung (2), 6. Auf Mariae Verkündigung (3), 7. Passionslieder (43), 8. Osterlieder (29), 9. Himmelfahrtslieder (15), 10. Pfingstlieder (15), 11. Trinitatislieder (9), 12. Auf Johannistag (2), 13. Auf Mariae Heimsuchung (2), 14. Auf Michaelistag (3).

II. Von der Kirche und ihren Gnadenmitteln

1. Missionslieder (13), 2. Von der Kirche Schutz und Trutz (29), 3. Zur Kirchweihe (4), 4. Für den Anfang und Schluß des Gottesdienstes (12), 5. Vom Wort Gottes (16), 6. Von der heiligen Taufe (11), 7. Bei der Konfirmation (2), 8. Von dem heiligen Abendmahl (21).

III. Nach der Gnadenordnung

1. Vom Gesetz, Buße und Bekehrung (29), 2. Von Evangelium, Glaube und Rechtfertigung (25), 3. Vom gottseligen Wandel (42), 4. Jesuslieder (33).

IV. Lobpreisung und Anbetung

1. Lob- und Danklieder (19), 2. Gebetslieder (12), 3. Morgenlieder (40), am Sonntage (7), am Kommunionstage (2), 4. Tischlieder (9), 5. Abendlieder (37), am Sonntage (6), am Kommunionstage (2).

V. In allerlei Ständen und Anliegen

1. Vom heiligen Ehestand (6), 2. Für Eltern und Kinder (6), 3. Für den Haus- und Nährstand (11), 4. Wetter- und Erntelieder (12), 5. Für das Vaterland und die Obrigkeit (3), 6. In Kriegszeiten (4), 7. In allgemeinen Nöten (5), 8. Reise-  
lieder (3).

<sup>12</sup> A.a.O., S. 309.

<sup>13</sup> A.a.O., S. 309.

## VI. Kreuz- und Trostlieder (48)

## VII. Von den letzten Dingen

1. Sterbe- und Begräbnislieder (34), beim Abscheiden von Kindern (5), 2. Von Auferstehung, Gericht und ewigem Leben (28).<sup>14c</sup>

Diese Aufstellung ergibt 728 Lieder, 43 mehr als im Vorentwurf. 76 wurden gestrichen und 119 hinzugefügt. Gestrichen wurden u. a. 16 von Weyermüller, 3 von Gellert, 2 von Zinzendorf, 3 von Spitta, je 2 von Benjamin Schmolck und J. Heermann und jeweils eins von Scheffler, Klopstock, Gerhardt und Luther.<sup>15</sup>

Auch die Beigabe von Noten war umstritten. Dazu heißt es hier: „Die Beifügung von Noten ist von mehreren Seiten gewünscht, von einer sogar zur Bedingung gemacht worden. Andere fürchten, daß das Gesangbuch dadurch zu dickleibig werden möchte. In der Tat würde es eine ungebührliche Raumverschwendung sein und das Buch unnötig verteuern, wenn bei jedem dieser 728 Lieder die Melodie in Noten vorausgestellt werden sollte. Dazu kommt das Bedenken, daß viele Lieder nach verschiedenen Melodien gesungen werden können, durch den Vordruck der Noten aber diese Freiheit wesentlich beschränkt würde, während die bloße Angabe der Melodie nicht so bindend ist. Wir haben uns daher entschlossen, nur denjenigen Liedern, welche eine „Eigene Melodie“ haben, diese in Noten mit dem ersten Vers vorausgehen zu lassen, bei allen anderen aber auf die betreffende Nummer zu verweisen. So kann jeder, der überhaupt nach Noten fragt, schnell die zugehörige Melodie auffinden. Wir hoffen, daß sich damit auch die Notenfreunde zufrieden geben werden.“<sup>16</sup> Die Melodien sind fast alle dem Choralbuch von Layritz entnommen. Es wird ein Zweispaltendruck vorgeschlagen und zusammenfassend wird berichtet: „Augenblicklich liegt das Manuskript dem hochwürdigen Ober-Kirchen-Collegium zur Einsicht und Prüfung vor, mit dessen Genehmigung wir die Drucklegung desselben recht bald in Angriff zu nehmen hoffen. Gott walte es zum Besten.“<sup>17</sup>

Weil dieser Artikel offenbar manche Unruhe ausgelöst hat, erscheint noch im gleichen Jahr ein kurzer Artikel, in dem erneut versichert wird, dass zur Einführung des Gesangbuchs keine Zwänge auf die Gemeinden ausgeübt werden sollen. Die Prüfung sähe so aus, dass das OKC eine Kommission bestellt hat aus dem Superintendenten Heinrich Kleinwächter aus Posen und den Pastoren Reinhold v. Flañß und Dr. Georg Oergel<sup>18</sup> und auf deren Gutachten wartet. Noch immer können dort Wünsche eingebracht werden. Das öffnet natürlich den Weg für nochmalige Veränderungen des Manuskripts.

<sup>14</sup> A.a.O., S. 309f.

<sup>15</sup> Paul Gerhardt „O Herz des Königs aller Welt, / des Herrschers in dem Himmelszelt“: Martin Luther: „Unsre große Sünd und schwere Missethat“.

<sup>16</sup> A.a.O., S. 328.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 329.

<sup>18</sup> Keiner von ihnen war bisher an der Erarbeitung des Gesangbuchs beteiligt!

## Die erste Auflage des neuen Gesangbuchs

Im Jahr 1897 ist dann das Manuskript „nach sorgfältiger Prüfung der Liederauswahl und der Texte durch das hochwürdige Ober-Kirchen-Collegium“<sup>19</sup> im Druck. Über die letzte Phase hatte der BÜCHERVEREIN seinen Rechenschaftsbericht vom Vorjahr veröffentlicht<sup>20</sup> und darin noch einiges mitgeteilt, darunter auch, dass er diese nochmaligen Veränderungen „unter sechs Pastoren unserer Kirche ...“<sup>21</sup> verteilt und uns unmittelbar vor Schluß des Jahres 1896 den Entwurf wieder zugestellt“ habe „unter Beifügung eines eigenen Gutachtens“.<sup>22</sup> „Wir haben nun diesen Forderungen und Wünschen entsprechend eine ganze Anzahl Lieder, meist solche neueren Datums, aus dem Entwurf gestrichen und dafür eine weit größere Zahl von hie und da beliebten Liedern, meist aus Burg und Porst, aufgenommen, so daß sich die Gesamtzahl der Lieder auf ca. 800 belaufen wird. Bei der Revision der Textgestalt, die wir uns noch vorbehalten hatten, haben uns die sorgfältigen Arbeiten der oben genannten Herren Pastoren sehr dankenswerte Erleichterungen gebracht. Ihren Vorschlägen konnten wir fast ausnahmslos Folge leisten“<sup>23</sup>. Mit Dank an das Ober-Kirchen-Collegium wird die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, „daß nun dem langsam gebornen Kinde die kirchenregimentliche Empfehlung zu teil und damit die Heimatberechtigung in unserer Kirche zuerkannt werde“<sup>24</sup>. Offenbar ist bis zum letzten Augenblick auch die Frage virulent geblieben, ob das Gesangbuch nun mit oder ohne Noten erscheinen solle: „Denn an der rein äußerlichen Frage, ob, wie es unsere Absicht war, wenigstens den Liedern, welche eine eigene Melodie haben, diese in Noten beige druckt werden soll oder nicht, wird hoffentlich das schon soweit geförderte Unternehmen nicht zuguterletzt noch scheitern. Hier scheiden sich Osten und Westen. Die Rheinisch-Wesfälische Diözesansynode von 1896 hat erklärt, daß, wenn von der Beigabe der Melodien abgesehen werde, die Einführung des Buches in dieser Diözese unmöglich sein werde. Im Osten hat man dafür keinen Sinn. Die Stimmen von dort lauten vielmehr darauf hin, daß die Noten im Gesangbuch der Einführung desselben in dortigen Gemeinden ein unüberwindliches Hindernis entgegenstellen würden. Das ist die Macht der Gewohnheit. Wir hatten geglaubt, in der Beschränkung auf die ‚eigenen Melodien‘ einen beide Lager befriedigenden Mittelweg gefunden zu haben, erfahren aber nun aus den uns gemachten Gegenvorschlägen, daß dies nicht der Fall ist. Ob es möglich sein wird, einem dieser Vorschläge zufolge gleich zwei Ausgaben (einer mit und einer ohne Noten) drucken zu lassen, ist

<sup>19</sup> Kirchenblatt 1897, S. 455.

<sup>20</sup> Kirchenblatt 1897, S. 268ff.

<sup>21</sup> Außer den oben genannten: Sup. Ernst Nagel, Sup. Martin Weicker und Pastor Johannes Seidel.

<sup>22</sup> A.a.O., S. 269.

<sup>23</sup> A.a.O., S. 269.

<sup>24</sup> A.a.O.

eine noch reiflich zu erwägende Frage, die in Anlehnung des beschränkten Absatzgebietes und unserer geringen Geldmittel noch nicht bestimmt mit Ja beantwortet werden kann ...<sup>25</sup> Endlich wird im Kirchenblatt die Fertigstellung des Gesangbuchs bis Weihnachten 1897 avisiert und mitgeteilt: „Um den verschiedenen Wünschen zu entsprechen, haben wir eine Ausgabe (A) mit Noten und eine Ausgabe (B) ohne Noten veranstaltet. Von ersterer werden 6000, von letzterer 4000 gedruckt, im ganzen also 10.000 ... Wir müssen doch auch einen Vorrat haben ... Das ist aber ein kostspieliges Unternehmen, und wir wissen noch nicht, woher wir das Geld nehmen werden ...“<sup>26</sup>. Dazu wird noch mitgeteilt, dass in der Ausgabe B die Episteln und Evangelien ausgedruckt erscheinen, in der Ausgabe A aber nur ihre Stellenangaben.<sup>27</sup> Der offizielle Empfehlungstext der Kirchenleitung, des Ober-Kirchen-Collegiums in Breslau, erscheint gleich 1898:

„An die Gemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen. – Das uns vorliegende, von dem lutherischen Bücherverein in Elberfeld herausgegebene Gesangbuch für die evangelisch-lutherischen Kirche (in zwei Ausgaben – mit und ohne Noten –), empfehlen wir den Gliedern unserer Kirche zur Einführung in ihren Gottesdiensten und zur Benutzung im Hause, mit dem Wunsche, daß Gottes Segen auf dem Gebrauch dieses Buchen ruhen möge.

Die Lieder sind zum größten Teil dem reichen Schatz der bewährten Gesangbücher von Burg, Porst und Bollhagen entnommen, so daß ein zeitweiser Parallelgebrauch mit diesen älteren Gesangbüchern möglich ist. Die Aufnahme einiger neuerer Lieder entspricht dem Bedürfnis und die gewählten Lieder sind dem Glauben und dem Bekenntnis unserer Kirche gemäß. Wenn die Gemeinden auch einzelne, ihnen lieb gewordene Lieder vermissen werden, so erscheint die getroffene Auswahl doch im ganzen dem Bedürfnis unserer Kirche entsprechend. Der Text ist im wesentlichen unverändert; einzelne kleine Abänderungen müssen als berechtigte anerkannt werden. Auch die Form der Melodien ist meist die ursprüngliche.

Wir weisen darauf hin, daß nach unserer Kirchenordnung die Einführung dieses Gesangbuches in den öffentlichen Gottesdienst dem freien Ermessen der Gemeinden überlassen bleibt, und daß sie nur auf Antrag des Kirchen-Collegiums<sup>28</sup> und Beschluß der Gemeindeversammlung stattfinden darf.

Wir bitten Gott, daß alle dahingehenden Beschlüsse im Frieden gefaßt werden und daß der Gebrauch dieses Gesangbuches die Liebe zum Gesang der köstlichen Lieder unserer Kirche wecken und vermehren wolle, auf daß wir einmütig und mit einem Munde loben Gott und den Vater unsers Herrn Jesu Christi.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 269f.

<sup>26</sup> Kirchenblatt 1897, S. 551ff.

<sup>27</sup> 27 A.a.O.

<sup>28</sup> Das ist der Kirchenvorstand.

## Allein Gott in der Höh' sei Ehr!

Breslau am Epiphanienfest 1898 – Das Ober-Kirchen-Kollegium der evang.-luth. Kirche in Preußen.

v. Rheinbaben<sup>29</sup>

Die noch im gleichen Jahr tagende Generalsynode behandelt nun auf der Tagesordnung auch einmal das Gesangbuch: „Die General-Synode begrüßte das mit Sorgfalt und Umsicht hergestellte neue Gesangbuch unter dem Ausdruck des Dankes gegen den Herausgeber und seine Mitarbeiter freudig und erkannte darin ein neues Einheitsband für unsere Kirche, dessen Wert je länger je mehr hervortreten würde.“<sup>30</sup>

Die synodale Erkenntnis wurde Wirklichkeit. Nach und nach wurde das Gesangbuch in den Gemeinden in Ost und West eingeführt. Aber noch gab es ein Für und Wider, Progressive und Konservative, Freunde und Gegner.<sup>31</sup> Martin Kiunke<sup>32</sup> bemerkt 1941: „Das Burgsche Gesangbuch wird heute noch vereinzelt in den Gemeinden der Evgl.-luth. Kirche Altpreußens benutzt. Die letzte Ausgabe erschien 1912.“

Als das Gesangbuch erschien, hatte es 744 Lieder, darunter 30 von Martin Luther, aber auch 38 von Benjamin Schmolck (1672–1737). Später kam noch einmal ein Liedernachtrag von 11 Liedern hinzu. Es gibt keine Register über die Kirchenliederdichter oder Melodisten. Innerhalb der Rubriken bzw. deren Unterteilungen sind die Lieder alphabetisch nach ihren Liedanfängen geordnet.

Im Standardwerk von Philipp Dietz über die Restauration des evangelischen Kirchenliedes<sup>33</sup> kommt das Gesangbuch zum Schluss eher marginal vor. Als Schüler von August Vilmar stört ihn die Anzahl der Lieder: „Was wir vor allem an dem Buche auszusetzen haben, ist wiederum die allzu große Zahl der gebotenen Lieder. Daß mit solchen voluminösen Gesangbüchern den Gemeinden nicht gedient ist, haben wir schon oft genug betont, und es würde das vorliegende Buch in unseren Augen bedeutend am Wert gewonnen haben, wenn, wir wollen nicht sagen die Hälfte der Lieder, aber doch mindestens ein Drittel derselben gestrichen worden wäre.“<sup>34</sup> Dann verbreitet er sich ausführlich meist negativ über die gegenüber dem Urtext vorgenommenen Änderungen und schließt: „Eine der schwächsten Seiten des vorliegenden Gesangbuchs scheinen uns die Dichterangaben bei den einzelnen Liedern zu sein.“

<sup>29</sup> Kirchenblatt, 1898 S. 49f.

<sup>30</sup> Beschlüsse der Generalsynode S. 916.

<sup>31</sup> Aus dem Leserkreis. Kirchenblatt, 1898, S. 219; 382-385.

<sup>32</sup> Martin Kiunke, Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation, Dissertationsdruck D 29, Erlangen 1941, S. 413. Anmerkung 32.

<sup>33</sup> Philipp Dietz, Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes. Marburg, R. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1903. S. 785-788.

<sup>34</sup> A.a.O., S. 786.

Abgesehen davon, daß verschiedene derselben ... ganz unzutreffend sind, ist auch die Schreibung der Namen oft unrichtig.<sup>35</sup> Dass die Rubrizierung diese ganzen turbulenten Bearbeitungsphasen unbeschadet unverändert überstanden hat, sollte jedoch für sie sprechen.

## Die Weiterarbeit

Die Weiterarbeit betrifft zunächst Melodien- und Choralbuchfragen. Ein Melodienbuch wurde 1898 mit der Herausgabe des Gesangbuches ebenfalls vom Lutherischen Bücherverein gedruckt.<sup>36</sup> Dafür wurde Professor Dr. Herzog, München, um ein Gutachten gebeten. In seinem Gutachten würdigt er, dass „die Choräle in tonischer und rhythmischer Beziehung so viel wie möglich nach den Originalweisen“ wiedergegeben seien, und schließt mit den Worten, „daß die oben genannte Melodiensammlung als wesentlicher Fortschritt auf dem Gebiete des evangelischen Kirchengesanges zu bezeichnen ist“<sup>37</sup>.

1902 wird in einer amtlichen Bekanntmachung ein Choralbuch zur Einführung empfohlen<sup>38</sup>, das 1925 in einer zweiten verbesserten Auflage, nun vom Bücherverein in Breslau, herauskommt. Im Vorwort heißt es: „So wurde namentlich eine solche Tonlage vermieden, welche nicht auch ohne Pedal nur mit den Händen zu greifen möglich wäre, so daß also die Choräle auch auf dem Harmonium oder dem Klavier gespielt werden können“<sup>39</sup> Das gleiche Choralbuch wird nun auch Posaunenchören und „Gesangvereinen“ empfohlen und offenbar von ihnen auch benutzt.

In einer lesenswerten Artikelserie zum 400-jährigen Jubiläumsjahr des ersten lutherischen Gesangbuchs von 1524<sup>40</sup> beschäftigen sich Studienrat Dr. Kliche in Wittenberg und Rudolf Bilke noch einmal mit offenbar immer noch virulenten Melodienfragen und machen auf unterschiedliche Weise Mut zum rhythmischen Singen. Kliche erinnert: „Ein Teil der in unseren Gemeinden benutzten Gesangbücher verdient eigentlich den Namen ‚Gesangbuch‘ nicht mit vollem Rechte, das sind die Ausgaben ohne Noten; denn erst durch die den Worten beigefügte Melodie wird aus einem religiösen Gedicht ein Gesang, ein Lied. Wie in den Schulen keine Liederbücher ohne Noten benutzt werden dürfen, so müßte auch jedes Gesangbuch Noten haben. Es sagt doch niemand,

<sup>35</sup> A.a.O., S. 788.

<sup>36</sup> Kirchenblatt 1899, S. 619-621 und 631-634 in einem Artikel von Kuhnheim in Radevormwald.

<sup>37</sup> A.a.O., S. 620.

<sup>38</sup> C. Kölbl und Dr. D. Schmidt (Hgb.), Choralbuch zum Gebrauch in Kirche, Schule und Haus im Anschluß an das Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Kirche in Preußen, Lutherischer Bücherverein, Elberfeld, 1902.

<sup>39</sup> Kirchenblatt 1902, S. 689f.

<sup>40</sup> Kirchenblatt 1924, S. 82, 216, 243, 310, 311, 313, 338, vgl. im gleichen Jahrgang auch S. 498, 598, 610.

daß etwa ältere Leute keine Notenkenntnisse besitzen und daher die Noten im Gesangbuch überflüssig seien. Die Gesangbücher werden zumeist gleichzeitig auch von Kindern und Enkelkindern benutzt und die Jugend lernt jetzt auch in der kleinsten Dorfschule das Notensingen.<sup>41</sup> In die Diskussion, ob Noten oder nicht in der nächsten Auflage des Gesangbuchs, greift auch der Lutherische Bücherverein ein und nimmt abschließend Stellung: „1. Daß man in unserer Kirche jeden Choral überall in der gleichen Form singen sollte, schwebt dem Bücherverein nicht als erstrebenswertes Ideal vor Augen, und zwar um des willen, weil in der verschiedenen Singweise verschiedener Gegenden sich z. T. durchaus berechnete Eigentümlichkeiten verschiedener Volksstämme und ihres verschiedenartigen Ausdruckbedürfnisses offenbaren. 2. Da die Melodien im Elberfelder Choralbuch tatsächlich einen stark süddeutschen Einschlag haben, können sie nicht für alle unsre über ganz Preußen, ja weit darüber hinaus verstreute Gemeinden passen. 3. Weil nun berechtigterweise ein Teil unsrer Gemeinden die Melodienformen des Elberfelder Choralbuch nicht gebraucht, so würde es unrichtig sein, wollte der Bücherverein die notwendige Neuauflage der großen Ausgabe unseres Gesangbuches mit jenen Melodienformen ausstatten. Ein großer Teil derer, die die große Ausgabe begehren, würde dann Melodien vor Augen haben, die er ganz anders kennt, liebt und singt ...“<sup>42</sup> Wieder geht es um die gleichen Fragen, die gleichen Probleme und die gleichen möglichen Lösungen; aber dann wird mitgeteilt, dass Prof. Dr. Rudolf Schäfer für 1925 einen Buchschmuck für die nächste Auflage zugesagt habe, die dann wirklich erst 1926 realisierbar wird.<sup>43</sup>

Sonst wird 1907 mitgeteilt, dass das Gesangbuch nun nach Australien exportiert werde<sup>44</sup>. 1909 wird der unermüdliche Gestalter dieses Gesangbuches, Kirchenrat D. Schmidt, pensioniert. 1910 wird in einer Rezension zum „Allgemeinen Evangelischen Gesangbuch“ bedauert, dass die Herausgeber des Elberfelder Gesangbuchs nicht berücksichtigt worden seien.<sup>45</sup> 1917 stirbt D. Schmidt<sup>46</sup>. Nach seinem Tod und dem 1. Weltkrieg gerät der Bücherverein mehr und mehr in personelle und finanzielle Schwierigkeiten. 1920 kommt die erste Nachkriegsausgabe heraus.<sup>47</sup> Aufrufe helfen nur vorübergehend.<sup>48</sup> 1922 wird er nach Kassel verlegt<sup>49</sup> und noch im gleichen Jahr nach Breslau.<sup>50</sup> Ende des Jahres wird mitgeteilt, dass ein Gesangbuch (Ganzleinen/Farbschnitt) „vorläufig“

<sup>41</sup> Kirchenblatt 1924, S. 243.

<sup>42</sup> A.a.O.

<sup>43</sup> Diesem Gesangbuch werden wir uns in Nr. 4 dieser Artikelserie besonders zuwenden.

<sup>44</sup> Kirchenblatt 1907, S. 196.

<sup>45</sup> Kirchenblatt 1910, S. 804.

<sup>46</sup> Kirchenblatt 1917, S. 218.

<sup>47</sup> Kirchenblatt 1926, S. 29.

<sup>48</sup> Kirchenblatt 1918, S. 484f, 499f.

<sup>49</sup> Kirchenblatt 1922, S.12, 429.

<sup>50</sup> Kirchenblatt 1922, S. 727.

zum Preis von 650 Mark geliefert werden könne.<sup>51</sup> 1923 wird der Lutherische Bücherverein in Breslau ein Eingetragener Verein.<sup>52</sup> Eine Weiche ist gestellt, die das „Elberfelder Gesangbuch“ bald zum „Breslauer Gesangbuch“ macht. 1926 erscheint dann die schon erwähnte Auflage mit dem Buchschmuck von Rudolf Schäfer. Es folgen noch einige Auflagen in verschiedenen Formaten bis 1939<sup>53</sup>.

Dann setzt der 2. Weltkrieg auch diesem Gesangbuch ein Ende. Nach 1945 muss sich die Ev.-Luth. (altluth.) Kirche wie keine andere wieder „neu sortieren“. Nach nur 50 Jahren eigener Gesangbuchgeschichte gibt sie ihr Gesangbuch auf und geht wie andere lutherische Freikirchen auf das Evangelische Kirchengesangbuch (EKG) zu.

---

<sup>51</sup> Kirchenblatt 1922, S. 730.

<sup>52</sup> Kirchenblatt 1923, S. 431.

<sup>53</sup> In der Auflagenbezeichnung gibt es offenbar auch fehlerhafte Merkwürdigkeiten. Verf. besitzt eine „Achte Auflage. Breslau 1934“ und eine „Fünfte Auflage. Breslau 1939“.

## Umschau

Johannes Junker:

### „Vor Pestilenz und teurer Zeit ... behüt uns, lieber Herre Gott“

So steht es noch in unserem Gesangbuch<sup>1</sup>, so haben wir es früher immer in der Feier der Heiligen Osternacht gesungen, obwohl – oder gerade *weil* – die letzte Pandemie, die Pest, vor 300 Jahren in Europa eine Million Todesopfer gekostet hatte<sup>2</sup>. Doch schon bei der von der SELK neu herausgegebenen Liturgie zur Osternacht<sup>3</sup> fehlt diese Bitte und auch im letzten Vorentwurf für ein neues Gesangbuch der SELK gibt es diese Formulierung nicht mehr.<sup>4</sup> Warum? Weil die Pandemien aus der nahen und fernen Vergangenheit nicht mehr vorkommen?

Jetzt haben wir wieder eine. Nach gut zwei Jahren beschäftigt sie uns immer noch, die Pandemie, die nach dem Robert-Koch-Institut „COVID-19“ genannt wird. Rückblickend sei noch einmal erinnert: Die Osternachtsfeiern fielen, wie die übrigen Gottesdienste zum Osterfest 2020 und 2021, aus, oder richtiger, sie fielen nicht aus, sie wurden in die Wohnzimmer verlegt, wie die Kirchenleitung vorgab<sup>5</sup>. Die meisten Christen schalteten dann einen Fernsehgottesdienst an und wurden einer Verkündigung ausgeliefert, die oft nicht mehr als *Gottes* Wort gelten konnte. Abendmahlsfeiern? Die Kirchenleitung damals: „Dabei ist der Verzicht auf das Heilige Abendmahl ein besonderes Fasten, das uns in diesen Tagen auferlegt wird.“<sup>6</sup> Sehr wahr! Das tat weh. Aber ist das alles? Wie ist man eigentlich in der Kirche damals mit der Pest umgegangen?

Ich weiß: Das einzige, was beide Pandemien gemeinsam haben, ist, dass sie von China kamen. Alles andere ist anders. Die Erreger: damals ein Bakterium<sup>7</sup>, heute ein neuartiges Virus; die Infektionswege: damals Flöhe von Ratten auf der Seidenstraße, heute Tröpfcheninfektionen bei Menschenansammlungen; die Therapien: damals Aderlasse, heute Beatmungsgeräte; die Dauer: damals sechs Jahre<sup>8</sup>, heute – das ist noch offen. Ebenso die Anzahl der Toten. Doch: Wie ging die Kirche damit um?

<sup>1</sup> Die Litanei im ELKG 138.

<sup>2</sup> Siehe Wikipedia > Schwarzer Tod.

<sup>3</sup> Die Feier der Osternacht, VLB Groß Oesingen, 2003, S. 23.

<sup>4</sup> Vorentwurf III, Vorlage zur Kirchensynode 19.-21. April, 2018, Stadthagen, S. 84: „Vor Plagen und Elend“.

<sup>5</sup> Rundbrief der Kirchenleitung an die Gemeinden vom 21.03.2020.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> *Yersinia pestis*.

<sup>8</sup> Erste Pestpandemie: 1330-1353, letzte: 1708-1714 (Wikipedia).

Da ich keine „Pestliteratur“ besitze, hätte ich gern wieder in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel nachgeforscht. Die war aber damals geschlossen – wegen der Corona-Pandemie. So erinnerte ich mich nur daran, dass ich in einem meiner alten Gesangbücher im Inhaltsverzeichnis einmal die merkwürdige Rubrik „Pestlieder“ gelesen hatte. Das ist also das z. Zt. Einzige, was mir unter den gegebenen Umständen zur Verfügung steht. Voller Titel: „Geistreiches Haus-Gesang-Buch, welches Alle Glaubens-Lehren und Lebens-Pflichten in siebenhundert auserlesenen, meist neuen, und zum Theil noch nie gedruckten Liedern / In welchen die dunckle Redens-Arten erleutert, und fast alle Verse mit Parallel-Stellen der heil. Schrift versehen sind, in sich fasset; Nebst nützlichen Registern der Lieder und Materien, zur Beförderung der Hausandacht ausgefertigt Von D. Johann Jakob Rambach<sup>9</sup> / Hochfürstl. Hessen-Darmst. ersten Superint. Und Prof. Theol. Primario in Gießen. Franckfurt und Leipzig, Verlegts Wolfgang Ludwig Spring. 1735.“<sup>10</sup> Da gibt es bei den Bittliedern unter der Überschrift „In Pest-Zeiten“ drei<sup>11</sup> und unter den Lob- und Dankliedern unter der Überschrift „Dank-Lied nach abgewandter Pest“ eines<sup>12</sup>, alle vier ohne Angabe der Liederdichter. Doch schon nach wenigen Zeilen erschrecke ich. Da ist von Sünde, verdienter Strafe, von Reue und Vergebung, vom Zorn Gottes, von Buße und Gnade die Rede, alles Dinge, die bisher in *allen* kirchlichen Verlautbarungen zur Corona-Pandemie kaum zu finden sind<sup>13</sup>. Beispielhaft zitiere ich gleich das erste Lied<sup>14</sup>, das nach der Melodie „Vater unser im Himmelreich“ gesungen werden soll:

1. Allmächtiger Herr Zebaoth! / Du ewiger gerechter Gott! / Du drohest uns in deiner Schrift / die Strafe, die die Sünder trifft. / Gehorcht die Welt nicht deiner Stimm, / so reizt sie deines Eifers Grimm.
2. Wer Gott nicht hört, in dem er ruft, / den schlägt Gott mit vergiftger Luft; / Wer Gott nicht sucht, wer ihn verlässt, / den sucht er heim mit einer Pest; / Wer lebenslang nur Böses getan, / dem hängt er Sterbedrüsen an.
3. Herr, wir bekennen dir mit Reu, / dass unsre Wunde stinkend sei; / der Sünden giftiger Gestank / macht uns an dieser Seuche krank. / Aus unsrer Missetaten Greul / entspringt die schwarze Eiterbeul.

---

<sup>9</sup> 1693-1735. Auch Lieddichter von ELKG 152 Ich bin getauft auf deinen Namen; 480 Mein Schöpfer, steh mir bei; und 520 Großer Mittler, der zur Rechten seines großen Vaters sitzt.

<sup>10</sup> Diesem Haus-Gesangbuch ging ein Kirchen-Gesangbuch mit 500 Liedern voraus.

<sup>11</sup> Nr. 574 Allmächtiger HErr Zebaoth, 575 Herr, unser Gott, ach straf uns nicht, 576 Herr, über Leben und den Tod.

<sup>12</sup> Nr. 618 Nun wollen wir Lob, Ehr und Preis Gott, unserem Helfer bringen.

<sup>13</sup> „Dass es eine Strafe Gottes sei, kann nur jemand behaupten, der sich für Gottes Rathaus oder für den Empfänger einer Sonderoffenbarung hält.“ (Missionsblatt Nr.3, Jahrgang 112, S. 3).

<sup>14</sup> Orthographie der heutigen Schreibweise angepasst.

4. Wo Laster eingeschlichen sein, / da schleichen nun die Seuchen ein, /  
und wo der Frevel sonst regiert / wird ein regierend Gift gespürt; / Der  
toten Werke ihr Geruch / bringt uns den wohlverdienten Fluch.
5. Ach Herr Gott, der gebrochne Bund / reut uns von ganzem Herzens-  
grund. / Das große Übel schmerzet uns, / wir schämen uns selbst unsres  
Tuns, / wir klagen uns selbst vor dir an, / dass wir so gar nicht recht  
getan.
6. Verschone unser mit dem Fluch. / Ach riech den süßesten Geruch / des  
Opfers, das der Heiland tat; / wir wissen sonst ja keinen Rat. / Erhör im  
Himmel unsre Bitt / wo unser Jesus uns vertritt.

Hier geht es uns nicht um den Wert dieser Dichtung, noch darum, dass wir dieses Lied – oder eines der anderen – heute etwa singen wollten oder sollten, sondern nur um die theologischen und seelsorgerlichen Akzente, die diese Lieder in ihrer Pandemie damals setzten, die aber uns in den meisten katholischen und evangelischen kirchlichen Verlautbarungen bis dato offenbar fehlen. Oder kommt das noch?

Vielleicht wird auch jetzt wieder die abhanden gekommene Bitte aus der Litanei aktuell. Und wenn das Wort „Pestilenz“ heute so unmöglich erscheint, dass es unbedingt ausgewechselt werden muss: könnte es dann wohl lauten:

**„Vor Pandemien und teurer Zeit ...  
behüt uns, lieber Herr Gott.“**

## Von Büchern

**Heiko Herrmann, Der Teufel im Gesangbuch.** Eine hymnologisch-satanologische Studie über das Evangelische Gesangbuch und ausgewählte Lieder (= Mainzer Hymnologische Studien 29), Tübingen 2020, Francke Verlag, 613 S., ISBN 978-3-7720-8691-5, 98,- €.

Mit dieser Leipziger Dissertation begibt sich der Verfasser gleich doppelt in eine Nischensituation. So fristet zum einen die Hymnologie im Konzert der theologischen Disziplinen ein Mauerblümchendasein. Der Teufel wiederum wird seit den akademischen „Exorzisten“ Schleiermacher, Herbert Haag und Bultmann kirchlich und theologisch weitgehend verschwiegen. Dies ist angesichts der allseits beteuerten Zeitgemäßheit um so erstaunlicher, wenn man mit dem Verfasser den „Spuren des Satans“ etwa in der Populärkultur nachgeht. Das Bild des Teufels in der Gesellschaft prägen andere, so Herrmann, aber nicht die evangelische oder die römische Kirche mit ihren modernen Erwachsenenkatechismen. Eine Ausnahme aber stellt immer noch das Gesangbuch dar. Hier den „Spuren des Satans“ nachzugehen lohnt sich um so mehr, weil es (so vermutet Herrmann) das Gesangbuch ist, das „das Weltbild der Gläubigen“ prägt (28).

Als Ausgangspunkt liegt das „Evangelische Gesangbuch“ (EG) zugrunde – und zwar in synchroner Perspektive, quasi als das Glaubensbewusstsein prägender Liederkanon. Die diachrone Perspektive kommt nur durch den Vergleich der jeweiligen Liedfassungen im EKG und im EG in den Blick. Dieser Vergleich ergibt für das EG einen – entgegen der Intention der Herausgeber (Herrmann zeichnet den Weg vom EKG zum EG und die Kritik an letzterem überblicksartig nach) – konservativen Befund zum Thema „Satanologie“. So wurde der Teufel im EG im Vergleich zum EKG weit weniger wegreformiert als etwa die Brautmystik. Methodisch folgt Herrmann den Verfahrensschritten der sprachwissenschaftlichen Analyse. Die gebräuchlichen Synonyme für den Bösen werden anhand der Konkordanz gesichtet, inhaltliche Koreferenzen und Koreferenzketten werden benannt. Die Texte werden einer semantischen und einer pragmatischen Analyse unterzogen. Dabei werden die Lieder redundant jeweils einer von fünf simulierten Kommunikationssituationen zugeordnet (1. euchologisch-preisend, 2. narrativ-erzählend, 3. paränetisch-ermahnend, 4. gruppenbezogen, 5. offen, unspezifisch). Leitend ist zudem die Frage nach der Rezeption biblischer Bezüge. Erfrischend liest sich die Selbstauskunft des Verfassers: „Es ist nicht Absicht und Aufgabe dieser Studie, Werke vergangener Tage schulmeisterlich zu maßregeln.“ (65)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mit dem ebenso lesenswerten Zitat von Kurt Flasch (66, Anm. 99): „Denn der Eifer, in der Vergangenheit auf der Seite der Gerechten gewesen sein zu wollen, ergibt nur einen Show-Effekt. Er erzeugt eitle, also un-ethische Rhetorik.“

Das betrifft im ersten inhaltlichen Hauptteil die Untersuchung des Teufels „bei den Gesangbuchfürsten“ Martin Luther und Paul Gerhardt, die im EG nach wie vor prominent vertreten sind. Luther und Gerhardt sind die einzigen Liederdichter, von denen Herrmann auch dasjenige Liedgut untersucht, das nicht Eingang in EKG oder EG gefunden hat. So werden die Gesangbuchlieder in den breiteren Kontext des Liedschaffens beider Dichter einbezogen. Die Musik- und Liedanschauung Luthers (etwa anhand der Vorrede zum Klugsehen Gesangbuch) und von Johann Walter kommen ebenso in den Blick wie die Verortung des Liedschaffens beider im Kontext der kirchlichen Seelsorge. Dabei wird etwa von Walter die therapeutische Dimension von Melodien und die exorzistische Wirkung von Musik ausdrücklich bedacht. Inhaltlich geht es in den Liedern des Reformators durchweg um den Sieg Christi über die „dämonische Dreieinigkeit“ (144) von Sünde, Tod und Teufel, die als Erfüllung des Protevangeliums aus Gen 3,15 besungen wird. Als erkenntnisvertiefend erweist sich die Detailbetrachtung des nicht mehr in den Gesangbüchern zu findenden Lutherliedes „Ein neues Lied wir heben an.“

Auch Paul Gerhardts Schaffen wird überblicksweise historisch kontextualisiert im Horizont der Musik- und Kirchenliedkultur sowie der Dichtkunst und Dogmatik der lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert. Kam bei Luther dessen Komponist Johann Walter auch mit musiktheologischen Erwägungen zu Wort, so bei Gerhardt entsprechend Georg Ebeling. Auch bei Gerhardt sichtet Herrmann dessen gesamte Lieddichtung. 18 unterschiedliche „Titel“ für den Teufel kommen in dessen Liedern vor in insgesamt 102 Belegen. „Hier wird die Gemeinde ausgerüstet mit der Kraft Gottes, indem sie sich die Worte Gerhardts aneignet und die eröffnenden Identifikationsangebote annimmt, quasi zum Kollektivexorzisten.“ (225) Dabei geht es bei Gerhardt wie bei Luther niemals um den Teufel um seiner selbst willen, schon gar nicht um eine spekulative Ontologie des Satanischen, sondern um die Benennung des Gegenspielers Christi und der Seinen. Nicht die Entmythologisierung besiegt den Satan, sondern der gekreuzigte und auferstandene Herr – und zwar nicht nur durch sein damaliges Heilswerk, sondern auch durch die im Wort und in den Sakramenten gestiftete Heilsgewissheit, die der Satan fortwährend zu untergraben sucht. Darum ist das Wort Gottes das in den Liedern angeeignete exorzierende Mittel schlechthin. Bestätigt wird der allgemeine Befund durch die Detailbetrachtung des ebenfalls in den gängigen Gesangbüchern ausgelassenen Liedes: „Auf den Nebel folgt die Sonn.“ Herrmann lässt immer wieder – auch in Auseinandersetzung mit der Literatur – Einzelbeobachtungen einfließen, die von großem Wert sind. So etwa, wenn er darauf hinweist, dass das singende „Ich“ bei Gerhardt nicht modern-individualistisch zu verstehen ist, sondern exemplarisch für die Gemeinde steht.

Im zweiten inhaltlichen Hauptteil nimmt Herrmann das Vorkommen des Teufels und seines Tuns in den Gesangbuchrubriken zum Weihnachts-

und Osterfestkreis (mit Detailbetrachtungen von: „Ihr lieben Christen freut euch nun“ und: „O Tod, wo ist dein Stachel nun“), in den Bitt-, Lob- und Trostgesängen (detailliert: „Jesu hilf siegen, du Fürste des Lebens“) und in den Tageslaufliedern (mit Detailbetrachtung des Ristliedes: „Werde munter, mein Gemüte“) in den Blick. Bedauerlich ist das Fehlen einer Betrachtung der Tauflieder, wie überhaupt die Taufe im vorliegenden Werk unterbelichtet bleibt. Das ist um so erstaunlicher, als der in Luthers Taufbüchlein bis hin zu heutigen lutherischen Taufagenden dem liturgischen Gebrauch dargebotene kleine Exorzismus der „Sitz im Leben“ schlechthin für das Anliegen des Verfassers sein könnte oder gar müsste, eine „milde Form eines evangelischen Exorzismus“ (554) wiederzugewinnen.

In zehn ausgeführten Thesen fasst Herrmann seine Ergebnisse zusammen, bevor er zu einer lesenswerten Schlussbetrachtung über „Die Bedeutung der gefundenen Sprachformen für Liturgie und Seelsorge“ ansetzt. Mit dem oft genug moralistisch begründeten Verzicht auf eine theologisch reflektierte Satanologie verliert die Kirche die Möglichkeit, das Böse nicht nur moralisch zu interpretieren. Zugleich liefert sie sich einem konstruktivistischen Menschenbild aus (der Mensch als Herr über sein Leben) und nimmt die biblische Spannung zwischen heilig und unheilig nicht mehr wahr. Hier aber bedarf es mehr als nur der historischen Aufklärung über die von Ontologie und Spekulation völlig freie Satanologie der Gesangbücher, wozu Herrmann mit seiner vorliegenden Untersuchung vorbildlich beiträgt. Hier bedarf es bei den Pfarrern des mystagogischen Einübens: „Der Geistliche muss Unheiliges durch Zufluss des Heiligen abfließen lassen.“ „Ein Seelsorger muss durcheinanderwerfende (diabolische) Atmosphären ablegen, um in geisterfüllter heiliger Ruhe und Einfalt für die Begegnung mit der atmosphärisch gedrückten Seele gewappnet zu sein.“ (538) Das „Müssen“ bezeichnet hier eine poimenische Notwendigkeit, insofern es darum geht, Christi Worte in Vollmacht nachzusprechen. Dass das Wort ein Machtgeschehen ist, bewährt sich im Kampf gegen den geistlichen Feind Christi und seiner Kirche in konkreten Handlungen wie Beichte, Salbung und Segnung, deren exorzistische Relevanz wiederzuentdecken ist. Aber auch der gesamte Gottesdienst einschließlich des Kirchenraums und der liturgischen Gebärden, des Gesangbuchs selbst und vor allem des Singens als Gestalt des Wortes Gottes erweist sich als seelsorglich relevant und besitzt „exorzierendes Potential“ (542). Dass die Kirche des Gesangbuchs tatsächlich den Menschen unserer Zeit näher ist als das weithin üblich gewordene „neutrische[] Reden von bösen Strukturen“ (546), wird bekräftigt, wenn man mit Kurzke wahrnimmt: „Nicht mehr die Neurose ist heute die psychische Krankheit vom Dienst, sondern die Depression.“ (553, Anm. 102) Erst recht gilt das mit Blick auf die demographisch alternde Kirche. „Die therapeutische Dimension von Kirchenliedern, die vielfach früher noch auswendig gelernt worden sind, bei dementen Menschen ist bekannt.“ (554, Anm. 110) Was Christus und der Ver-

kündigung des von ihm im Sieg über den Satan vollbrachten Heilswerks dient, dient den Menschen, die er heilen will. Darum kann die Gemeinde, will sie nicht selbst depressiv und neurotisch werden, nicht aufhören zu singen. Die in den Liedern aufgenommenen Schriftstellen zur Satanologie listet Herrmann im Anhang nicht nur auf, sondern schreibt sie aus. Man sollte sie lesen, oft und halblaut. Auch dadurch wird der Geschmack geschult für heilsame biblische Lehre, wie sie in den Gesangbuchliedern aufbewahrt ist und singend angeeignet wird.

Armin Wenz

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**Actor.** = Abk für Actorum, die Apostelgeschichte – **Anthropologie** = Wissenschaft vom Menschen – **Antinomismus** = Ablehnung der bleibenden Geltung des Gesetzes – **Christologie** = Lehre über die Person und Bedeutung von Jesus Christus – **diachron** = Betrachtung der Sprache in ihrer Veränderung im Laufe der Zeit – **emphatisch** = mit Nachdruck, eindringlich – **Epigonen** = Nachfahren, die schon vorhandenen Vorbildern nacheifern – **eschatologisch** = endzeitlich, auf die letzten Dinge bezogen – **Eschaton** = die zukünftige Zeit und Welt – **Evidenz** = die unmittelbare Deutlichkeit – **exegetisch** = die Auslegung der Schrift betreffend – **existenziell** = das im Handeln sich erschließende, wesenhafte menschliche Dasein betreffend – **Exorzist** = jemand, der den Teufel austreibt – **FC** = Formula Concordiae, die Konkordienformel ist die letzte, zusammenfassende Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche – **generalis definitio** = allgemeine Beschreibung – **genuin** = echt, natürlich – **Hermeneutik** = Lehre von der Auslegung eines Textes – **Homiletik** = Predigtlehre – **Hymnologie** = Liederkunde – **Idiom** = eigentümliche Wortprägung – **ikonographisch** = die Deutung von Bildwerken betreffend – **komplementär** = das andere ergänzend – **Kontext** = der umgebende Text, Zusammenhang – **Korreferenten** = zweiter Gutachter – **Kosmos** = Welt – **lectio continua** = fortlaufende Lesung – **messianisch** = den Messias, den königlichen Heilsbringer betreffend – **metaphorisch** = in bildhafter Weise dargestellt – **Midrasch** = Auslegung des Alten Testaments nach den Regeln der jüdischen Schriftgelehrten – **monographisch** = ein einzelnes Problem darstellend – **Orthodoxie** = Rechtgläubigkeit – **Parabel** = kurze lehrhafte Beispielerzählung – **Paraklet** = Tröster, der Heilige Geist – **Paraphrase** = Umschreibung eines sprachlichen Ausdrucks – **Perseveranz** = Beharrlichkeit – **Polemik** = scharfer Angriff im Rahmen einer Auseinandersetzung – **postmodern** = der Zeitströmung nach der Moderne zugehörig – **Prädestination** = Lehre von der Vorherbestimmung – **pragmatisch** = auf das praktische Handeln gerichtet – **Privatabsolution** = persönlicher Zuspruch der

Vergebung – **Protevangeli**um= das erste Evangelium, Weissagung des kommenden Messias 1.Mose 3,15 – **protologisch** = die Lehre vom Anfang betreffend – **Rabbuni** = Mein Meister – **redundant** = überreichlich, wiederholende Redeweise – **Reflexion** = das Nachdenken, die Betrachtung über eine Sache – **Rezeption** = Übernahme eines Gedankens, einer Idee – **Satanologie** = Lehre über Wirken und Wesen des Teufels – **semantisch** = die Bedeutung betreffend – **Subjektivismus** = philosophische Anschauung, nach der alle Erkenntnisse Ausfluss des eigenen Bewusstseins sind – **sublimieren** = auf eine höhere Ebene erheben – **sui generis** = einzigartig, von besonderer Art – **Summa, summarisch** = Zusammenfassung – **synchron** = Betrachtung der Sprache zu einem bestimmten Zeitpunkt – **synoptisch** = nebeneinander vergleichend – **tertius usus legis** = der dritte Gebrauch des Gesetzes – **trinitarisch** = auf den dreieinigen Gott bezogen – **usus politicus** = erste Gebrauch des Gesetzes, der allen Menschen gilt

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

Pfarrer Dr. Siegfried Meier

Flutgrabenstraße 20, 35576 Wetzlar

**Die ganze [heilige] Schrift muss in die zwei folgenden Hauptstücke eingeteilt werden: in das Gesetz und in die Verheißungen.**

**Apologie zum Augsburger Bekenntnis**

---

**Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):**

**Aufsätze:**

- J. Junker: „Alter Martinus“ – Martin Chemnitz in Braunschweig –  
A. Pflock: Pandemie und Gottesdienst. Reflexionen angesichts des Corona-Jahres 2020  
A. Wenz: Woraus schöpft und lebt die Kirche?  
Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 3  
Wir schöpfen aus der Fülle Jesu Christi

**Änderungen vorbehalten!**

---

**LUTHERISCHE BEITRÄGE** erscheinen vierteljährlich.

**[www.lutherischebeitraege.de](http://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](mailto: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 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck + Vers.: MHD Druck und Service GmbH, Hermannsburg

# Lutherische Beiträge

Nr. 4/2021

ISSN 0949-880X

26. Jahrgang

## Aufsätze:

- A. Pflock: Pandemie und Gottesdienst. Reflexionen angesichts des Corona-Jahres 2020 207
- A. Kupsch: Luthers Ekklesiologie als systematisch-theologisches Argument. Typen der Lutherrezeption in der jüngeren Dogmatik 243



## Inhalt

### Aufsätze:

- |            |   |     |
|------------|---|-----|
| A. Pflock: | Pandemie und Gottesdienst. Reflexionen angesichts des Corona-Jahres 2020  | 207 |
| A. Kupsch: | Luthers Ekklesiologie als systematisch-theologisches Argument. Typen der Lutherrezeption in der jüngeren Dogmatik | 243 |

### Rezension:

- |            |  |     |
|------------|--|-----|
| A. Pflock: | Lawrence Feingold, The Eucharist                 |     |
|            | <b>Inhaltsverzeichnis des 26. Jahrgangs 2021</b> | 269 |
|            | Fremdwörter                                      | 271 |

## Zum Titelbild

*Über den Eingang in den Turm der ev.-luth. Christus-Kirche Nettelkamp (SELK), der 1906 errichtet wurde, ist dies Mosaik gesetzt. Darunter ist zu lesen: „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ (Hebräer 13, 8). Dargestellt ist Christus als Weinstock nach Johannes 15, 5. Der Weinstock nimmt die Form einer Monstranz an und umschließt in seiner Mitte eine Hostie. Unter Brot und Wein ist Christus real präsent. Alpha und Omega verweisen auf den auferstandenen Herrn der Kirche, der durch sein Altarsakrament in seiner Kirche gegenwärtig ist. Ein beeindruckendes Zeugnis für die Realpräsenz.*

*Der Begriff Realpräsenz ist in Zeiten der pandemiebedingten Abgrenzung und Distanz zu neuer Aktualität gekommen. Im schulischen Bereich wird der Ruf laut: Präsenzunterricht statt Distanzunterricht. Und in der Kirche? Mit digitalen Gottesdiensten, Livestream oder Onlinegottesdiensten bleibt man in der Distanz. Es bleibt ein Abstand bestehen, der digital nicht überwunden werden kann. Der Schritt zur Präsenz, in die Gegenwart hinein, wo Jesus wirklich präsent ist, der vollzieht sich dort, wo die Gnadenmittel gereicht werden: die Predigt in der realen Präsenz des von Gott beauftragten Pfarrers, die Beichte mit dem Zuspruch der Vergebung, das Abendmahl mit der realen Präsenz des Leibes und Blutes Jesu. Das ist Präsenzgottesdienst, in dem der auferstandene Herr mitten in seiner Gemeinde wirklich anwesend ist = real präsent.*

A. E.

*Quelle: Christus-Gemeinde Nettelkamp der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche*

Andreas Pflock:

# Pandemie und Gottesdienst.

## Reflexionen angesichts des Corona-Jahres 2020 aus exegetischer, historischer und systematisch-theologischer Perspektive

### 1. Einleitung

Die Debatte um die Bedeutung, Effekte und Reflexion der Corona-Pandemie und ihrer Maßnahmen ist in ihrem Facettenreichtum ein Prüfstein für Gesellschaft und Kirche.<sup>1</sup> Aufgrund der Krisenhaftigkeit und Unverfügbarkeit dieser Phänomene ergibt sich ein interdisziplinärer und kontroverser Diskurs,<sup>2</sup> wovon in diesem Beitrag nur auf einen Ausschnitt des umfangreichen Themenspektrums fokussiert wird. Denn weder soll hier die Diskussion aus den disparaten virologischen und epidemiologischen Beiträgen nachgezeichnet werden noch im theologischen Rahmen eine alle Aspekte abdeckende Untersuchung vorgelegt werden. Dass jedoch Bedarf nach einer Reflexion des christlichen und kirchlichen Handelns angesichts des Corona-Jahres 2020 besteht, zeigt schon die Kontroversität innerhalb des kirchlichen Kontextes:<sup>3</sup> Für die Felder von

<sup>1</sup> Zur gesellschaftlichen Debatte vgl. die Beiträge der verschiedenen Disziplinen im 70. Jahrgang der Zeitschrift der *Bundeszentrale für politische Bildung*, Corona-Krise, A[us]P[olitik] u[nd]Z[eitgeschichte] 35-37 (Mörfelden-Walldorf, 24.08.2020), 1-45. Als Beiträge zur theologischen Diskussion vgl. exemplarisch Karl-Hinrich *Manzke/Lutz Gräber*, Kontrollverlust und Gottvertrauen – Corona und die Theologie. Anmerkungen zu einer Debatte über den Beitrag der Theologie in Zeiten der Pandemie, Texte aus der VELKD 186 (Hannover Juni 2020), 2-9, sowie Henning *Theißen*, Erschöpfte Schöpfung. Theologische Aufsätze aus der Corona-Krise, Texte aus der VELKD 187 (Hannover Juli 2020), 2-52.

<sup>2</sup> Zum kontroversen Diskurs auf naturwissenschaftlicher und gesellschaftspolitischer Ebene vgl. nur die unterschiedlichen Empfehlungen der zwei Strategietypen „Focused Protection Strategy“ und „The wave-breaker, low number-maintainer, vaccination strategy“, die der Great Barrington Declaration (GBD) bzw. einem Aufruf anderer Wissenschaftler (u. a. Christian Drosten) zugrunde liegen. Die beiden Dokumente finden sich online unter <https://gbdeclaration.org/> bzw. <https://www.containcovid-pan.eu/>; mit dem John Snow Memorandum (JSM), abrufbar unter <https://www.johnsnowmemo.com/> (Stand der drei Links: 07.01.21), soll kritisch auf die Great Barrington Declaration reagiert werden. Zur Diskussion von GBD und JSM vgl. die Debatte an der Johns Hopkins University online unter [https://www.youtube.com/watch?v=p78RLWjSKpA&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=p78RLWjSKpA&feature=emb_title) (Stand 07.01.21).

<sup>3</sup> Als Beitrag aus der Prä-Lockdown-Zeit vgl. bspw. Stefan *Krebs*, „Korona und Glaube – erste persönliche Annäherungen“ vom 13. März 2020, online unter: <https://www.ekhn.de/service/massnahmen-gegen-corona/theologische-ueberlegungen-zum-corona-virus.html> (Stand: 07.01.21). Mit ekklesiologischem Akzent vgl. die drei Beiträge von Philipp *Elhaus*, Kirchen schließen – Jesus rauslassen? Kirchentheoretische Beobachtungen zur Veränderung von Kirche in der Corona-Krise I-III, *medi*. Evangelische Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung (18.-20. Mai 2020), online u. a. unter: <https://www.mi-di.de/magazin/kirchen-schliessen-jesus-rauslassen-teil-1> (Stand: 07.01.21).

Theologie und Kirche steht in diesem Beitrag die Thematik von „Pandemie und Gottesdienst“ im Zentrum. Insbesondere angesichts von Entscheidungen zum Aussetzen bzw. Pausieren von Gottesdiensten ist dieses Thema virulent und wird im Folgenden aus verschiedenen Blickwinkeln untersucht.

Damit wird einerseits dem stets auf Prüfung lebensweltlicher Umstände sowie auf Selbstüberprüfung angewiesenen kirchlichen Handeln und andererseits der kritischen Korrektivfunktion wissenschaftlicher Beiträge Rechnung getragen. Dieser theologische Beitrag soll dabei zugleich der religiösen Meinungsbildung dienen, die grundsätzlich mit jeder Positionierung ermöglicht wird. Zielperspektive des Beitrags ist sowohl die Reflexion des bisherigen kirchlichen Handelns in der jüngeren Vergangenheit anhand von relevanten Referenztexten als auch die Darbietung von Argumenten für die Entwicklung einer eigenen Position für die Gegenwart und Zukunft. Dabei sollen explizit kritische Stimmen aus dem Gesellschaftsdiskurs, die sich zum kirchlichen Handeln im Corona-Jahr 2020 geäußert haben, integriert werden und ebenfalls zu Wort kommen.

So warf Anfang August 2020 der Beitrag in der Süddeutschen Zeitung von Heribert Prantl die provokante Frage auf, ob sich die Kirchen mehr am Infektionsschutzgesetz als an der Bibel abgearbeitet hätten.<sup>4</sup> Mit dieser grundlegenden Frage ist nicht nur der zentrale Referenztext christlicher Theologie und kirchlichen Handelns berührt, sondern auch der Rahmen des Corona-Jahres 2020 skizziert, in welchem dem Infektionsschutzgesetz eine herausragende Relevanz beigemessen wurde.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vgl. Heribert Prantl, Kirchenleere, SZ Nr. 182 (8./9. August 2020), S. 5: Er skizziert es in dieser Kolumne als fatalen Paradigmenwechsel, dass die Religionsgemeinschaften den „Abstand“ zur „neuen Form der Nächstenliebe erklärt [haben]“ (ebd.); zur Kontroverse im März um die Schließung von Kirchen infolge von Pandemie bzw. ihren Maßnahmen vgl. Evelyn Finger/Wolfgang Thielmann, Darf die Kirche ihre Türen schließen?, DIE ZEIT Nr. 13 (21. März 2020), S. 56. – Aus dem Mai stammen die Beiträge des Epd („Debatte um Rolle der Kirchen während Corona-Krise. Landesbischof Kramer weist Lieberknecht-Kritik zurück“ vom 19.05.20, online: <https://www.evangelisch.de/inhalte/170330/19-05-2020/debatte-um-rolle-der-kirchen-waehrend-corona-krise>) bzw. der Tagesschau zur WDR- und NDR-Umfrage bei allen katholischen Bistümern und evangelischen Landeskirchen in Deutschland zur Handhabung des kirchlichen Gesangs in Zeiten von Corona-Maßnahmen (vgl. Markus Grill/Luisa Meyer, „Singen in reduzierter Form“. Gottesdienste in Corona-Zeiten“ vom 31.05.20, online: <https://www.tagesschau.de/investigativ/wdr/corona-gottesdienst-101.html> [Stand der Links jeweils 07.01.21]).

<sup>5</sup> Zum Infektionsschutzgesetz vgl. Hans-Jürgen Papier, Umgang mit der Corona-Pandemie. Verfassungsrechtliche Perspektiven, in: *Bundeszentrale*, a.a.O., 4-8. Er resümiert: „Das bisherige Instrumentarium des Infektionsschutzgesetzes musste angesichts der akuten Gefährdungslage deshalb genutzt werden, weil es keine besseren rechtlichen Instrumentarien gab. [...] Für den epidemischen Notstand von nationalem Ausmaß fehlt indes nach wie vor eine rechtlich hinreichende Vorsorge.“ Und vorher a.a.O., 7 zu den auf §§ 28 und 32 des Infektionsschutzgesetzes (IfSG) gestützten Corona-Schutzmaßnahmen: „Ein sogenannter Shutdown nationalen Ausmaßes ist aber in diesem Gesetz [= IfSG, AP] weder angesprochen noch in grundsätzlicher Hinsicht geregelt. Eine derartige massive und nicht nur kurzzeitige Einschränkung des gesamten gesellschaftlichen und individuellen Lebens sollte nicht auf eine solche Generalklausel gestützt werden dürfen, also dem weitgehenden Ermessen von 16 Landesregierungen und ihren nachgeordneten Behörden überantwortet sein.“

Im Folgenden wird nun der Thematik „Pandemie und Gottesdienst“ nachgegangen, indem zuerst vom biblischen Befund ausgehend eine Argumentationsbasis eruiert wird. Die anschließenden historischen Vergleichspunkte richten den Blick auf kirchliche Äußerungen und gottesdienstliches Handeln in Seuchenzeiten vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Vor dem Abschlussplädoyer sollen einzelne systematisch-theologische Aspekte zur Reflexion von kirchlichen Positionierungen des Jahres 2020 dienen.

## 2. Exegetische Impulse

In Ermangelung klarer biblischer Anweisungen für den – epidemischen oder auch pandemischen – Seuchenfall ist jede Positionierung<sup>6</sup> durch einen spezifisch konstruktiven Rekurs auf die Referenztexte der Bibel oder anderer Quellen charakterisiert. Die exegetischen Impulse dieses Beitrags konzentrieren sich auf drei Facetten des biblischen Befundes: Zuerst werden einige Wegpunkte zum Thema Seuchen in der Bibel markiert. Danach werden unter der Maßgabe, dass Seuchen eine Form von Krankheit darstellen, biblische Akzente zum Thema Krankheit und Heilung gesammelt und anhand der neutestamentlichen Lehre zu den Charismen und zur Krankensalbung angewendet. Zuletzt erfolgt dann die Thematisierung der gottesdienstlichen Dimension der Impulse durch den Bezug zur Eucharistiefeyer.

### (a) *Seuchen in der Bibel*

In Theologie und Kirche zeigt sich wie in anderen Wissenschaftsdisziplinen und Lebensbereichen die „Bedeutung individueller und kollektiver Deuteprozesse“.<sup>7</sup> Auch Seuchengeschehen sind davon nicht ausgenommen oder etwa selbsterklärend. Daher kann auf der einen Seite festgehalten werden, dass biblische Texte sowohl Seuchen als auch Katastrophen wiederholt erwähnen; auf der anderen Seite darf nicht vernachlässigt werden, dass die Symptomatik von Krankheiten in biblischen wie außerbiblischen Quellen oft zu allgemein ausfällt, um davon auf spezifische Diagnosen schließen zu können.<sup>8</sup> Im Fra-

<sup>6</sup> Zur unvermeidbaren Positionalität von Interpretationsakten vgl. die „Grundzüge einer Ethik der Interpretation“ bei Stefan *Alkier*, Neutestamentliche Wissenschaft – Ein semiotisches Konzept, in: Christian Strecker (Hg.), Kontexte der Schrift II. Kultur, Politik, Religion, Sprache, Stuttgart 2005, 343-360, hier: 352-354; vgl. auch *ders.*, Positionierung – Transpositionierung – Dialogizität. Zur aktuellen hermeneutischen Relevanz der paulinischen Schriftrezeption, in: Florian Wilk/Markus Öhler (Hg.), Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen (FRLANT 268), Göttingen 2017, 275-296.

<sup>7</sup> Hans-Ferdinand *Angel*, Der religiöse Mensch in Katastrophenzeiten. Religionspädagogische Perspektiven kollektiver Elendssphänomene (RSTh 48), Frankfurt am Main 1996, 112. Vgl. dazu ausführlich a.a.O., 680-710.

<sup>8</sup> Vgl. *Angel*, a.a.O., 60. Vgl. ähnlich auch im Exkurs zur Natur der biblischen Seuche in Irene *Huber*, Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike (Oriens Et Occidens 10), Wiesbaden 2005, 81-86.

gen nach der theologischen Bedeutung von Seuchen gilt einerseits, dass diese „zu den Machtmitteln des Todes zählen“ und andererseits auch als „Zeichen göttlicher Souveränität“ wahrgenommen werden.<sup>9</sup> Die theologischen Ausführungen zeugen dabei von realen lebensweltlichen Erfahrungen, die durch diese Deutung bewältigt werden: Denn mittels dieses Bewältigungsprozesses kann das Seuchengeschehen in die Überlegungen zum Gottesverhältnis integriert werden und verliert die grausame Konnotation des völligen Ausgeliefertseins an eine unbekannte, unzugängliche und deshalb unheimliche Macht.<sup>10</sup>

So erweist sich der Glaube als Ressource und existenzielle Kompetenz.<sup>11</sup> Gelebter Glaube erfordert und ermöglicht die theologische Auseinandersetzung mit Krankheit, Leid und Tod. Damit kommt ein umfangreiches Themenspektrum in den Blick, welches sich bereits in den biblischen Texten wiederfinden lässt.<sup>12</sup> In der Beschäftigung mit den Ausführungen der Bibeltexte öffnen sich Erfahrungsräume, die wiederum Auseinandersetzung *mit* bzw. Anschluss *für* Erfahrungen der Gegenwart ermöglichen.<sup>13</sup> Dabei kann die Pluralität theologischer Perspektiven als Gewinn und Vorteil bewertet werden: „Die verschiedenen Standpunkte setzen andere Schwerpunkte und fordern somit heraus, die gesamte Bandbreite von Leidens- und Sterbesituationen zur Kenntnis zu nehmen.“<sup>14</sup>

Aus den theologischen Deutungsangeboten entstehen in der Folge religiöse Weltmodelle. In Bezug auf diverse Seuchengeschehen lässt sich nun beobachten, dass bei diesen im Verlauf der europäischen Geschichte fast ununterbrochen eine einzige Deutungsvariante prädominiert: Seuchen unter dem Motiv

<sup>9</sup> Beide Zitate bei *Angel*, a.a.O., 60 unter Rekurs auf Hos 13,14 bzw. Hab 3,5.

<sup>10</sup> So zusammenfassend im religionsgeschichtlichen Rückblick *Angel*, a.a.O., 61.

<sup>11</sup> Aus der Fülle der Literatur mit positiver Würdigung von religiösem Potenzial vgl. mit religionspsychologischer und religionssoziologischer Ausrichtung Human-Friedrich *Unterrainer*, Spiritualität und psychische Gesundheit. Glaube als Ressource in der Krankheitsverarbeitung, Saarbrücken 2007; Eva *Baumann-Neuhaus*, Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten, St. Gallen 2019.

<sup>12</sup> Vgl. im Rekurs auf das Alte und Neue Testament bei *Angel*, a.a.O., 93-100 zu Krankheit und Leid mit den Feldern Heil und Erlösung, Menschenbild und Gottesbild, Leidensreflexion und -erfahrung, Hoffnungsperspektiven, Leid- und Krankheitsdeutungen, sowie a.a.O., 105-108 zu Tod und Sterben. Noch besser gelungen scheint mir die Darstellung zu Krankheit und Heilung im Neuen Testament bei Eberhard *Schockenhoff*, Krankheit – Gesundheit – Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht (Topos plus Taschenbücher 406), Regensburg 2001, 86-127. Die Auseinandersetzung kann neben der akademischen Reflexion auch liturgisch vollzogen werden, indem in der Reflexion von Texten, der Verarbeitung der Predigt oder im Aussprechen von Gebeten die entsprechenden Themen von Krankheit, Leid und Tod artikuliert und bewältigt werden.

<sup>13</sup> Vgl. liturgisch Jörg *Neijenhuis*, Liturgik. Gottesdienstliche Elemente im Kontext, Göttingen 2012, oder Stefan *Geiger*, Der liturgische Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum. Liturgietheologische Erkundungen in den Dimensionen von Personalität und Ekklesiologie, Regensburg 2019. Bibeldidaktisch vgl. Mirjam *Schambeck*, Bibeltheologische Didaktik. Biblisches Lernen im Religionsunterricht (UTB 3200), Göttingen 2009.

<sup>14</sup> *Angel*, a.a.O., 112.

der göttlichen Strafe zu interpretieren.<sup>15</sup> Dabei ist neben der Monopolstellung des Strafmotivs eine andere Interpretation möglich, die vielleicht einerseits zurückhaltender ist, aber andererseits ebenfalls biblisch verankert werden kann: „Wenn man etwa – im Anschluß an Kohelet oder Ijob – die Krankheiten einzelner als ‚nicht zu erklären‘ interpretiert hätte, dann wäre es sogar besonders plausibel gewesen, das Seuchengeschehen, [sic!] als ‚erst recht nicht erklärbar‘ zu interpretieren.“<sup>16</sup>

Wenngleich also aus theologischer Perspektive auch Seuchengeschehen Teil des souveränen göttlichen Handelns sind, so bleibt zugleich die Frage nach ihrer genauen Ursache oder ihrem Zweck unklar, sofern Gott nichts Konkretes dazu offenbart.<sup>17</sup> Folglich wären andere, klarere Worte der Schrift in den Blick zu nehmen, die für die Thematik von Krankheit und Heilung geeignet sind.

### **(b) Biblische Akzente zu Krankheit und Heilung in der christlichen Gemeinde**

Jesu Verhalten im Evangelium gerade Aussätzigen gegenüber ist geprägt von einer auffallenden Distanzlosigkeit. Dort, wo Abstandsgebote bestanden, wo Leid bestand und wo Menschen auf Distanz gehalten wurden, war er anwesend und brachte die Nachricht von Gottes Heil und der angebrochenen Königsherrschaft. Mehr sogar: „Jesus erweist sich als der, in dem das Reich Gottes gekommen ist, wenn er Aussätzige durch sein Wort reinmacht: ‚Ich will es – werde rein.‘ (Mt 8,3). Diese Zeichen zu vollbringen ergeht als Imperativ an die Jünger: ‚Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus.‘ (Mt 10,8).“<sup>18</sup>

Diese Facette des Dienstes Jesu wurde nach Mt 10,8 als Heilungsauftrag

<sup>15</sup> Vgl. zum dominanten Strafmotiv *Angel*, a.a.O., 113. Ebd. ist auch von der „Monopolisierung der theologischen Krankheitsdeutung“ die Rede, insbesondere bei Pestepidemien. Dass sowohl im historischen als auch im liturgischen Bereich diese Tendenz besteht, wird a.a.O., 112-115, dargelegt.

<sup>16</sup> *Angel*, a.a.O., 115. Vgl. zu Krankheit und Heilung im Alten Testament *Schockenhoff*, a.a.O., 57-86; Henrike *Frey-Anthes*, Artikel Krankheit und Heilung (AT), WiBiLex.de (Erstellung August 2007, neuste Version September 2019), online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036/>, sowie ausführlich die alttestamentlichen Aufsätze in Günter *Thomas/Isolde Karle* (Hg.), „Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 47-138. Zudem vgl. Eva *Jenny Korneck*, Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept. Die Rede von Gottes Allmacht in religiösen Bildungsprozessen (ATM 27), Berlin 2014.

<sup>17</sup> So z. B. bei David, der sowohl über die Ursache als auch die Länge der Seuche Bescheid wusste (vgl. 2Sam 24). Davids Beispiel demonstriert die Bedeutung aktueller Prophetie, denn dadurch ist der König sich sowohl im Klaren über seine Situation als auch über Gottes Gedanken dazu. Aus Salomos Gebet und der Antwort darauf (vgl. 1Kön 8,37-43, parallel 2Chr 6,28, sowie 7,12-22) ergeben sich die Umkehr zu Gott und das Flehen um seine Vergebung als die probaten Mittel, auf die von Gottes Seite eine Reaktion verheißen wird.

<sup>18</sup> *Angel*, a.a.O., 70. Vor diesem Hintergrund kann er ebd. „Krankheit als ‚Symptom eines weiterreichenden Unheils und tiefergehenden Bruches‘“ verstehen und damit Heilung der Aussätzigen als Aufweis des angebrochenen Gottesreichs.

auch den Aposteln übertragen. Dass diese damit nicht allein betraut waren, zeigt schon das Beispiel des Evangelisten Philippus (vgl. Apg 8,4-8). Stattdessen lässt sich von der Charismenliste in 1Kor 12 sowie von der Krankensalbung in Jak 5 ein ekklesiologischer Zugang entwickeln, der in Seuchenzeiten schrifttheologisch nicht weniger relevant ist als in anderen. Dabei ist zu beachten, dass sowohl die Charismen des Ersten Korintherbriefs als auch die Krankensalbung bzw. das Presbytergebet des Jakobusbriefs *gemeindeintern* ausgerichtet sind:

Wie im Epheserbrief, der zudem Evangelisten erwähnt, wird in 1Kor explizit der charismatische Erbauungscharakter für die *Gemeinde* hervorgehoben: Entsprechend sind auch die erstrebenswerten Charismen der Heilung darauf angelegt, dass sie der Gemeinde zugute kommen.<sup>19</sup> Neben den natürlichen Mitteln, die selbstverständlich im Krankheits- bzw. Seuchenfall zur Verfügung stehen bzw. – falls sie zur Verfügung stehen – herangezogen werden dürfen (z. B. Ärzte, Medizin), will der Heilige Geist der Kirche weitere Mittel geben, die sich nicht technisch erlernen lassen,<sup>20</sup> sondern die zu den Äußerungen des von Gott inspirierten Gemeindelebens gehören sollen. Das ist umso mehr zu betonen, da der cessationistische Auffassung auslegungsgeschichtlich eine prägende Rolle zukommt, wonach bestimmte Charismen ihre Bedeutung nur für die Anfangszeit der christlichen Gemeinde hatten.<sup>21</sup> Dem wirkt schon das lutherische Schriftprinzip entgegen. Wo also im seuchenbedingten Krankheitsfall die menschlichen Mittel versagen oder nicht vorhanden sind, bilden die Heilungscharismen eine durch Gottes Kraft wirksame Alternative im Raum der christlichen Gemeinde.<sup>22</sup> Es stellt sich die Frage, was es für die

<sup>19</sup> Evangelisten als *gemeindeextern* Tätige werden in Eph 4,11 erwähnt. Zum Erbauungscharakter der Charismen vgl. 1Kor 12,7.12ff.; 14,3f.12.26. Die Heilungscharismen kommen in 1Kor 12,9.28 zur Sprache. Vgl. mit immer noch sehr sprechendem Untertitel die Monographie von Heinz Doebert, *Das Charisma der Krankenheilung. Eine biblisch-theologische Untersuchung zu einer vergessenen Grundfunktion der Kirche*, Hamburg 1960.

<sup>20</sup> Hildegard Scherer, *Charismen in Korinth – das Konzept des Paulus*, in: Pavlina Rychterová u. a. (Hg.): *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen* (Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 2), Berlin 2008, 59-72, hier: 72, kontrastiert „Charismen“ und „Technik“: „Charisma – geschenkte Kompetenz ist das Gegenkonzept zu τέχνη – käuflich erwerbbarer Kompetenz. Indem Paulus die τέχνη in der christlichen Gemeinde entmachtet, entmachtet er damit zugleich die Status- und Leistungsimplicationen, die mit ihr verbunden sind.“

<sup>21</sup> Vgl. exemplarisch Darren M. Pollock, *The Exegetical Basis of Jonathan Edwards' Cessationism*, JES 5 (2/2015), 121-137. Dagegen hier nur kurz James D.G. Dunn, *1Corinthians* (NTGu), Sheffield 1999, 82: „The old view that the charisms were only for the apostolic age, or the period prior to the New Testament, could be now completely discounted, and freed from a tendentious interpretation in favour of that view.“

<sup>22</sup> Vgl. drei neutestamentliche Einsichten zum Heilungscharisma bei Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch* (KKR 42), Göttingen 2002, 151ff.: (1) Heilungen als Zeichen des Reiches Gottes, (2) Ablehnung eines naiven Tun-Ergehen-Zusammenhangs; (3) Gemeinde Jesu als heilende Gemeinschaft. Dazu auch Beate Jakob/Ulrich Laepple, *Gesundheit, Heilung und Spiritualität. Heilende Dienste*

Funktionalität und das Selbstverständnis der Gemeinde bedeutet, wenn u. a. diese Charismen *nicht* zur Verfügung stehen. Vielleicht können gerade Seuchenzeiten diese Frage verstärkt zu stellen helfen und ein Streben der christlichen Gemeinde nach den biblisch verankerten Wirkungen des Heiligen Geistes forcieren.<sup>23</sup>

Ähnlich könnten Seuchenzeiten ein Streben nach der biblischen Form der Krankensalbung evozieren, wie sie im Jakobusbrief geschildert wird.<sup>24</sup> Dort wird ebenfalls eine gemeindeinterne Situation vorausgesetzt: „Ist jemand unter euch krank, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde, dass sie über ihm beten und ihn salben mit Öl in dem Namen des Herrn.“ (Jak 5,14 LÜ 2017). Appliziert auf eine Virus- oder andere Erkrankung ist hier zweierlei zu beachten: (1) *Die erkrankte Person* hat von dieser Option eigeninitiativ Gebrauch zu machen. Gerade in Zeiten, die geprägt sind von Abstandsgeboten und Isolation, kommt dieser Dimension eine besondere Bedeutung zu. Diese Person handelt dann gemäß der biblischen Anweisung und nimmt eigenständig ihre Möglichkeiten samt eigener Verantwortung wahr. (2) *Die gerufenen Presbyter*, deren Verpflichtung darin besteht, dem Ruf an sie nachzukommen und die Krankensalbung auszuführen sowie das verheißungsvolle Gebet des Glaubens zu sprechen (vgl. Jak 5,15), werden entlastet. Denn sie wissen, dass sie sich oder ihren Dienst niemandem aufdrängen und diese Handlung nicht aus eigenem Entschluss oder Können vollziehen, sondern im Befolgen eines Rufes aus der Gemeinde und in der Vollmacht des Herrn.<sup>25</sup> Vor diesem Hintergrund wird die Zuversicht auf Heilung der betroffenen Person verständlich, wie sie in dieser Gemeindeordnung des Briefes zutage tritt. Schon daher ergeben sich für den kirchlichen Umgang einige erste Impulse, die sich vom textuellen Befund herleiten lassen.<sup>26</sup>

---

in Kirche, Diakonie und weltweiter Ökumene, Neukirchen-Vluyn 2014, 89-99, zur Kirche als heilender Gemeinschaft; vgl. auch a.a.O., 107ff. zu christlichen Gemeinden als Orten der Heilung.

<sup>23</sup> Zur expliziten Aufforderung nach diesen Wirkungen des Heiligen Geistes zu streben vgl. 1Kor 12,31 und 14,1.

<sup>24</sup> Zur Krankensalbung vgl. meinen Beitrag Andreas *Pflock*, Zur Wiedergewinnung der Krankensalbung für Kirche und Seelsorgepraxis. Über einige Facetten des Plädoyers von Gert Kelter, LuthBeitr 25 (2/2020), 71-91. Zum Jakobusbrief vgl. *ders.*, Art. Jakobusbrief, WiBi-Lex.de (Oktober 2019), online unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/50055/>.

<sup>25</sup> Zu dieser Namensformel vgl. Hubert *Frankemölle*, Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5 (ÖTK 17/2), Gütersloh 1994, 711-713, und Karl-Wilhelm *Niebuhr*, One God, One Lord in the Epistle of James, in: Matthew V. *Novenson* (ed.), Monotheism and Christology in Greco-Roman Antiquity, Leiden/Boston 2020, 172-188, hier: 186, der für Jak die Anwendung des Kyriostitels für Gott sowie Jesus Christus zugleich und in ihrer Zuordnung plausibilisiert.

<sup>26</sup> Vgl. zu dieser Heilung als Dienst an den Kranken bei *Jakob/Laepfle*, Gesundheit, a.a.O., 91-92. Aus den auch für heute wichtigen, grundlegenden Aspekten des Themas entstammt das nachfolgende Zitat a.a.O., 92 (Kursivierungen im Original). Zur Leibhaftigkeit der Begegnung in der Krankensalbung sowie zum theologischen Gabecharakter auch der ärztlich verordneten Medikamente vgl. *Doebert*, a.a.O., 57-59.

- „Krankheit wird unter Christen nicht bagatellisiert, sondern *als eigenständiges Thema* ernst genommen.
- Krankheit wird als *Angelegenheit der Gemeinde* betrachtet, findet Berücksichtigung in ihrer Organisationsstruktur, ja wird sogar zur Sache der Gemeindeleitung.
- Der Text zeigt eine fast selbstverständliche *Zuversicht des Vertrauens auf Besserung des Krankheitszustands*, ja auf Heilung. Diese Zuversicht spiegelt offenbar eine Erfahrung der Urgemeinde wider.
- Dabei ist Heilung *ein ganzheitliches Geschehen*: Gebet, Salbung und Vergebung nehmen die Bedürftigkeit des kranken Menschen in umfassender Weise auf (vgl. dazu auch Ps 103,3-6 und Mk 2,9ff).“

**(c) „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“**

Im Frühjahr 2020 gab es Wochen und Monate, in denen u. a. christliche Gottesdienste ausgesetzt und insbesondere die Feier der Eucharistie samt der damit verbundenen Austeilung des Abendmahls unterblieb. Dieses kirchliche und kirchenleitende Handeln wurde bspw. im Rahmen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) per Rundschreiben kommuniziert.<sup>27</sup> Dieser Befund steht im Widerspruch zu dem auch als Wiederholungsbefehl bezeichneten Gebot Christi an seine Kirche zur Eucharistiefeier.<sup>28</sup>

Die aus diesem Widerspruch resultierende Problematik wirft Fragen auf, die eine auch schrifttheologisch belastbare Antwort verlangen: So stellt sich etwa die Frage, worauf seitens von Kirche bzw. ihren Entscheidungsträgern

<sup>27</sup> Vgl. *Kirchenleitung und Kollegium der Superintendenten*, Ich will euch trösten – Brief an die Gemeinden, Hannover am 21. März 2020 (online unter: <https://selk.de/index.php/brief-zu-laetare>). Vgl. auch die dem folgenden Schreiben: *dies.*, Geh hin, mein Volk, in deine Kammer und schließ die Tür hinter dir zu! Verbirg dich einen kleinen Augenblick, bis der Zorn vorübergehe. (Jesaja 26,20), Hannover am 4. April 2020 (online unter: <https://selk.de/index.php/corona-brief-2>); *dies.*, Mein Herz ist fröhlich in dem HERRN, ... und er erhöht den Armen aus der Asche. (1. Samuel 2,1+8), Hannover am 18. April 2020 (online unter: <https://www.selk.de/index.php/corona-brief-3>); *dies.*, ... als die Jünger versammelt und die Türen verschlossen waren aus Furcht ..., kam Jesus und trat mitten unter sie und spricht zu ihnen: Friede sei mit euch! (Johannes 20,19), Hannover am 29. Mai 2020 (online unter: <https://selk-kassel.de/wp-content/uploads/2020/05/4.-Rundschreiben-in-der-Corona-virus-Krise.pdf>), und *dies.*, Meine Seele verlangt nach deinem Heil; ich hoffe auf dein Wort. Meine Augen sehnen sich nach deinem Wort und sagen: Wann tröstest du mich? ... Deine Gebote vergesse ich nicht. Wie lange soll dein Knecht warten? (Psalm 119,81-84), Hannover am 12. Juli 2020 (online unter: <https://selk-kassel.de/wp-content/uploads/2020/07/5.-Rundschreiben-in-der-Corona-Krise.pdf>) [Stand jeweils 13.01.21]. Die exegetische Diskussion des Schriftgebrauchs dieser Rundschreiben ist ein Thema für sich.

<sup>28</sup> So wird dieses Gebot Christi in 1Kor 11,25 „ausdrücklich als ‚Wiederholungsbefehl‘ formuliert“ (Hans *Conzelmann*, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK 5], Göttingen <sup>11</sup>1969, 235); vgl. zu diesem Befehl auch Walter *Simonis*, *Lebenszeichen der Kirche. Sakramentenlehre*, Düsseldorf 2006, 106-107. Lawrence *Feingold*, *The Eucharist. Mystery of Presence, Sacrifice, and Communion*, Steubenville 2018, 108-109, formuliert dazu: „By this Christ is commanding that the sacramental re-presentation of His sacrifice on Calvary, which He celebrated at the Last Supper, be repeated until the end of the world.“

das Mandat zur Aussetzung von Gottesdiensten oder der ausbleibenden Eucharistiefeyer und Abendmahlsausteilung zurückgeführt wird.<sup>29</sup> In schrifthermeneutischer Hinsicht ist der Frage differenziert nachzugehen, ob das Abweichen von diesem Gebot Christi bzw. seine Übertretung theologisch überhaupt legitimiert werden kann. Aus der Wichtigkeit des Gebots zur Nächstenliebe leitet sich nicht automatisch eine solche Legitimation ab. Wo jedoch das Gegenteil behauptet und anhand des Gebots zur Nächstenliebe dieses Gebot Christi zumindest relativiert wird,<sup>30</sup> liegt m. E. die Beweislast auf Seiten derer, die solche Relativierungen vornehmen. Dass ein anderer liturgischer Umgang auch in Seuchenzeiten bzw. unter den Bedingungen der Corona-Maßnahmen allgemein möglich ist, zeigt nicht nur ein geschichtlicher Rückblick (s. dazu im Folgenden unter 3.), sondern auch der Verlauf seit Mai 2020: Denn offenbar werden vermehrt wieder Gottesdienste inklusive Eucharistiefeyern gehalten, ohne dass das Gebot zur Nächstenliebe als diese Feiern verbietende Referenz herangezogen würde. Ohne damit den Wert von Wachsamkeit, Vorsichtsmaßnahmen und Infektionsschutz zu bestreiten, ergibt sich doch eine andere Argumentationsbasis und Zuordnung der Gebote, wenn nicht das eine Gebot (Christi) durch das andere Gebot (der Nächstenliebe) in seiner Geltung relativiert wird.

Das gilt umso mehr, wenn dem Ausführungen zur Eucharistiefeyer an sich beigesellt werden, aus denen mehrere theologische Facetten dieser Feier hervorgehen: Abgesehen von Stimmen zur Empfehlung sogar des täglichen Kommunionempfangs und der Vereinigung mit Christus im Herrenmahl,<sup>31</sup> sind

---

<sup>29</sup> Als eine frühzeitige Anfrage 2020 vgl. mit theologisch-juristischem Akzent Martin *Michaelis/Caroline Kienitz*, „Seid nüchtern und wachet!“ Anstößige Gedanken zur Corona-Krise, Quedlinburg am 9. April 2020 (Dokument online unter: [www.thueringer-pfarrverein.de/neu/index.php/downloads/send/6-sonstiges/100-seid-nuechtern-und-wachet](http://www.thueringer-pfarrverein.de/neu/index.php/downloads/send/6-sonstiges/100-seid-nuechtern-und-wachet) [Stand 14.01.21]). Vgl. auch den treffenden Hinweis auf die Frage nach dem kirchlichen Mandat in der Rezension von Michael *Wenz*, die in der Ausgabe 1/2022 der Lutherischen Beiträge erscheinen wird, zu John T. Pless/Jacob A. Corzine „Faith in the Shadow of a Pandemic“ (St. Louis 2020), der den Zusammenhang als „essentielle theologische Frage“ markiert.

<sup>30</sup> So exemplarisch *Kirchenleitung*, Ich will euch trösten, a.a.O., 2, mit der Herleitung sowohl des Gehorsams gegenüber staatlichen Anordnungen als auch des Verzichts auf das Abendmahl aus diesem Gebot. Dem Impuls, trotz aller staatlicherseits gegebenen Verbote Gottesdienste zu halten, wird entgegnet: „Wir antworten hier sehr klar, dass dies nicht möglich ist, denn dem steht das Gebot der Nächstenliebe gegenüber.“ (ebd.) – Naheliegende Rekurse auf die bzw. Reflexionen zu der Clausula Petri sind in keinem Rundschreiben geführt. An diese Thematik anschließende Überlegungen werden dem – nicht nur geschichtlich – komplexen Verhältnis von Kirche und Staat nachgehen. Als exegetischen Impuls vgl. etwa Manuel *Vogel*, Römer 13,1-7 als Lobrede auf die Verfolger, in: Stefan Alkier u. a. (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft in gesellschaftlicher Verantwortung. Studien im Anschluss an Eckart Reinmuth, Leipzig 2017, 221-252.

<sup>31</sup> Vgl. zu dieser Empfehlung bei *Feingold*, a.a.O., 561-569, und zur Vereinigung mit Christus mit Rekurs auf Joh 6 z. B. Rudolf *Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen<sup>12</sup>1952, 174-176.

mit dieser Feier nämlich spirituelle<sup>32</sup>, soteriologische und sogar kosmologische Implikationen verbunden, die bei der theologischen Reflexion insbesondere zum Vollzug der Feier in Krisen- oder Seuchenzeiten zu berücksichtigen sind. Einen Aspekt dabei bildet der persönliche *Empfang* der durch Christus bewirkten Erlösung in der Kommunion, wie ihn bspw. auch das „Sagorsker Gespräch über das heilige Abendmahl“ betont. Dort wird in einem der neutestamentlichen Beiträge dargelegt:

„Die Beständigkeit der erlösenden Wirkung Christi läßt uns das Gebot Christi verstehen, die Eucharistie zu seinem ‚Gedächtnis‘ zu vollziehen, sowie auch die Beziehung der Eucharistie zum Kreuzesopfer. Das einmalige Opfer von Golgatha ist unwiederholbar, und seine rettende Wirkung erstreckt sich auf alle Zeiten. Aber die Annahme der Erlösung kommt durch den Glauben und die Teilnahme an der Eucharistie, und das Gedächtnis des erlösenden Opfers Christi ist ein Zeugnis dieses Glaubens. Und kraft des Glaubens vereinigt sich Christus auf Golgatha, gibt er uns die Früchte seines Opfers zum Empfang. [...] ‚Gedächtnis‘ ist nicht einfach ein psychologischer Akt für die Verherrlichung unseres Glaubens, sondern die Kommunion durch den Glauben mit Christus selbst, die Realisierung der Macht seiner Inkarnation, des ganzen Erlösungswerkes in unserem Wesen. Das ist ein persönliches Empfangen jener Gabe, die im Opfer Christi für alle enthalten ist.“<sup>33</sup>

Der mit dieser unvergänglichen Speise verbundene Empfang geistlicher Lebenskräfte<sup>34</sup> zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben im Vollzug der Eucharistie ist jedoch noch um weitere *individuelle und kollektive Effekte des Eucharistieempfangs* sowie um die theologisch nicht zu vernachlässigende *kosmologische Dimension* zu ergänzen, die durchaus – vgl. das anschließende Zitat – nicht nur Christen orthodoxer Denomination, sondern alle betrifft:

<sup>32</sup> Vgl. z. B. Anselm *Grün*, Eucharistie und Meditation, in: ders./Reinhard Deichgräber (Hg.), Freude an der Eucharistie, Göttingen 2003, 9-21, der a.a.O., 21, für das meditative Miterleben dieser Feier hervorhebt, „daß wir frei werden von uns selbst, uns selbst vergessen, um erfüllt zu werden von Jesus Christus und dem Heil, das er uns durch Tod und Auferstehung geschenkt hat und immer wieder neu schenken will.“

<sup>33</sup> Iosif *Pustoutov*, Die Eucharistie nach dem Neuen Testament, in: Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das hl. Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche (Studienheft 8), Bielefeld 1974, 42-74, hier: 62.

<sup>34</sup> So Vladimir *Sabodan*, Der eucharistische Gottesdienst und der Mensch des 20. Jahrhunderts, in: Kirchliches Außenamt, a.a.O., 160-171, hier: 161: „Aber wie wunderbar und heilsam ist für die Menschen die Teilnahme am Gottesdienst, an der hl. Eucharistie, dieser großen, ewigen und unerschöpflichen Quelle geistlicher Lebenskräfte! Die Eucharistie umschlingt mit göttlicher Liebe jeden Menschen, der zur Welt kommt, als Gottes Geschöpf, das mit dem kostbaren Blut Christi des Lebenspenders erlöst worden ist, und speist ihn mit unvergänglicher Speise zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben.“

„Es ist charakteristisch, daß die Orthodoxen, nachdem sie das Heilige Abendmahl Christi empfangen haben, mit ihrer Herzenseinheit, mit dem Bewußtsein ihrer Demut vor Gottes Größe, Weisheit, Gnade und Liebe, unwillkürlich, rein psychologisch, in verschiedener Weise, durch ihren hohen geistlichen Stand, Einfluß auf die Menschen ausüben, mit denen sie in den dem Kommunionempfang folgenden Tagen in Berührung kommen. Und Gottes Gnade wird durch die Kommunikanten diesen Menschen weitergegeben und die geistliche Freude, die von dieser Begegnung herrührt, vereinigt sie und erfüllt ihre Herzen mit Liebe und Frieden. Sie wird zum inspirierenden Stimulans für neue schöpferische Arbeit. Der Nutzen und der Wert der hl. Eucharistie ist unermesslich groß, nicht nur für die ganze Orthodoxe Kirche, sondern auch für die ganze Welt, für alle Menschen aller Glauben und Konfessionen; denn das unblutige Opfer und die Gebete werden dem Herrn für die ganze Welt dargebracht: ‚für alle und alles‘. Wegen des Vollzugs der Eucharistie duldet Gott die ganze Welt und erbarmt sich ihrer ... Das Lamm Gottes umfaßt die ganze Welt.“<sup>35</sup>

Bei der theologischen Überlegung zu Bedeutung und Vollzug von Gottesdienst und Eucharistie sind also deutlich mehr Aspekte zu berücksichtigen als nur das Gebot der Nächstenliebe. Entsprechend wichtig ist die differenzierte Verhältnisbestimmung von Gebot Christi und Gebot zur Nächstenliebe, das ebenfalls ein Gebot Christi bildet. Im Zusammenhang dieses Beitrags wird zu Präzisionszwecken unter dem „Gebot Christi“ jedoch der Befehl zur Feier bzw. zur Wiederholung der Eucharistie gefasst, wie er mit Bezug auf Lk 22,19 und 1Kor 11,24.25 in der Überschrift „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ zur Sprache kommt.

Dass bei Seuchen weder für den Umgang miteinander noch für die kirchliche liturgische Praxis das Gebot der Nächstenliebe den alleinigen zentralen Bezugspunkt bildete, eröffnet zudem der Blick auf die Zuordnung innerhalb der eucharistischen Gemeinschaft der Gemeindeglieder zu ihrem Herrn sowie zueinander:

---

<sup>35</sup> So *Sabodan*, Gottesdienst, a.a.O., 162, zum die Kommunionsempfänger stimulierenden Effekt der Eucharistie sowie zu ihrer weit über die sichtbare Welt hinausgehenden Wirkung in Bezug auf Gott. Noch gar nicht gesprochen ist dabei über den der Eucharistie inhärenten Sendungsgedanken: Aus der Eucharistie speist sich die Sendung der Kirche in dieser Welt: „Jesus sendet seine Jünger bei diesem Mahl unter die Menschen, auch uns sendet Er! Sendung ist ein eigentümlicher Vorgang. Man wird von ihr betroffen, ist einer, der sie erleidet. Und gleichzeitig wird man, Betroffener bleibend, zum Täter, der weiß, daß die Botschaft ‚Tut Buße und glaubet an das Evangelium‘ die Welt verändert, durch die Menschen, die den Mut haben, sich Gott in Jesus Christus zuzukehren, ihre Verfehlungen und Versäumnisse vor ihm zuzugeben, sie ernstzunehmen, und von ihm in der Eucharistie die Gnade des Neuanfangs, die Vergebung der Sünden, zu bekommen.“ (Fairy v. *Lilienfeld*, Die Eucharistie und der Mensch des 20. Jahrhunderts, in: Kirchliches Außenamt, Eucharistie, a.a.O., 172-189, hier: 187).

„In der Gemeinschaft mit ihrem Herrn lebt auch die Gemeinschaft der Kirche. Nicht als eine als Objekt betrachtete gesellschaftliche Institution, nicht als ein Verband zur Erreichung bestimmter partikularer Ziele in unserer Welt und Gesellschaft, sondern als Gemeinschaft sich in Liebe und Achtung ihres gegenseitigen lebendigen Subjektseins beegnender Menschen. Hier macht keiner den anderen zum Objekt seiner Strebungen. Sondern indem sie auf den Herrn hören, hören sie aufeinander (anders als das bei weltlichen Herren der Fall ist). Indem sie Ihm vertrauen und sich Ihm hingeben, der sich ihnen gibt, vertrauen sie einander und geben sich einander hin. Das alte Bild des Abbas Dorotheus gilt noch immer: In dem Maße, in dem sich die Menschen Gott nähern, verringern sie auch die Abstände voneinander und umgekehrt.“<sup>36</sup>

### 3. Historische Vergleichspunkte

In diesem Abschnitt werden zuerst mit den Pestwellen des 16.–18. Jahrhunderts sowie der sog.<sup>37</sup> Spanischen Grippe Anfang des 20. Jahrhunderts historische Vergleichspunkte gesucht, die zu dokumentieren helfen, wie sich das religiöse Denken und Leben in Seuchenzeiten der Vergangenheit artikuliert. Als konkrete theologische Positionierung zur Zeit der Pest in Deutschland werden anschließend zentrale Aussagen aus der Schrift Luthers „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ (1527) präsentiert:

#### (a) Pestwellen als analoge lebensweltliche Erfahrung

In der Geschichte der Seuchen wurden verschiedene Phänomene mit dem Oberbegriff „Pest“ oder „Pestilenz“ belegt.<sup>38</sup> Wenngleich hier nicht behauptet werden soll, dass Diagnosen oder Symptomatik von Erkrankungen in der Corona-Pandemie analog betrachtet werden können, so zeigen sich gleichwohl

<sup>36</sup> So *Lilienfeld*, a. a. O., 188. Eines eigenen Beitrags bedürfte die Beantwortung der Frage dazu, inwiefern etwa durch Corona- und andere Infektionsschutzmaßnahmen innerhalb der Kirche „(k)einer den anderen zum Objekt seiner Strebungen [macht]“ und wie sich in Seuchenzeiten das „alte Bild des Abbas Dorotheus“ (beide ebd.) konkret realisieren lässt.

<sup>37</sup> Zur Nomenklatur sowie der Etikettierung bei Seuchen vgl. „Krankheit mit vielen Namen“ bei Laura *Spinney*, 1918 – Die Welt im Fieber. Wie die Spanische Grippe die Gesellschaft veränderte, München (2018) <sup>8</sup>2020, 75-80.

<sup>38</sup> Vgl. Otto *Ulbricht*, Pesterfahrung. „Das Sterben“ und der Schmerz in der Frühen Neuzeit, Jahrbuch für Medizin, Gesellschaft und Geschichte 15 (1996), 9-35, hier: 14. Als seuchengeschichtlichen Überblick vgl. Manfred *Vasold*, Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute, München 1999; etwa auch für München Dominik *Feldmann* u. a. (Hg.), Der Feind in der Stadt. Vom Umgang mit Seuchen in Augsburg, München und Nürnberg (Staatliche Archive Bayerns – Kleine Ausstellungen 50), München 2016, sowie Heiner *Fangerau*/Alfons *Labisch*, Pest und Corona. Pandemien in Geschichte, Gegenwart und Zukunft, Freiburg im Breisgau 2020, 48-62 im geschichtlichen Überblick.

im historischen Vergleich bemerkenswerte Ähnlichkeiten und zugleich Unterschiede in der lebensweltlichen Erfahrung der Menschen sowie in der individuellen sowie gesellschaftlichen Reaktion auf derartige Seuchen: So war in der Frühen Neuzeit bspw. die Tödlichkeit der Pest den Menschen von Jugend an bekannt;<sup>39</sup> es herrschte ein differenzierter Umgang mit der Seuche.<sup>40</sup> Gleichzeitig gab es auch in diesen Jahrhunderten sowohl diverse Ängste als auch altbekannte obrigkeitliche Maßnahmen, wenn die Pest in der Stadt grassierte:<sup>41</sup> „Wenn die Pest in der Stadt war, waren Menschenversammlungen zu verbieten, von Gottesdiensten abgesehen, wenn es schlimm wurde, wurde die Universität, sofern vorhanden, geschlossen, und wenn es sehr schlimm wurde, unterband die landesherrliche Regierung jeglichen Verkehr durch eine Sperre.“

Abstandsmaßnahmen innerhalb einer Stadt sowie der dramatisierend als „Flucht“ bezeichnete Ortswechsel sind nicht erst seit der Frühen Neuzeit bekannte Reaktionsweisen zumindest der Menschen, die sich dieses Verhalten auch ökonomisch leisten konnten.<sup>42</sup> Auch damals war die Einschränkung des Besucherverkehrs als schnelle obrigkeitliche Maßnahme bekannt, durch die örtliche oder überregionale Regierungen versuchten, „durch teils drastische Maßnahmen eine Ausbreitung der Seuche zu verhindern“<sup>43</sup>. Wie heutzutage fielen die Reaktionen unterschiedlich aus, und die Verordnung von Maßnahmen rief neben Zustimmung ebenfalls Unverständnis und Weigerung der Maßnahmenbefolgung hervor, da die nachhaltige Behinderung des öffentlichen Lebens und die gesetzlichen Maßregeln unerträglicher als die Seuche selbst werden konnten.<sup>44</sup>

Zur Angstreduktion konnte dabei schon beitragen, wenn das Bewusstsein von möglichen Gegenmaßnahmen gegen die Seuche bestand, während Hilfe in

<sup>39</sup> Vgl. *Ulbricht*, Pesterfahrung, a.a.O., 15.

<sup>40</sup> Zur Einschätzung der Gefährlichkeit akuter Seuchen in der Zeit vgl. *Otto Ulbricht*, Angst und Angstbewältigung in den Zeiten der Pest 1500-1720, in: Petra Feuerstein-Herz (Hg.), *Gotts verhängnis und seine straffe – Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit*, Wolfenbüttel 2005, 101-112, hier: 102: „Die Menschen, die mit der Pest aufgewachsen waren, gerieten deshalb keineswegs in Panik [...] Man verfolgte vielmehr den Zug der Pest durch weiter und näher entfernte Städte. [...] Sie versuchten erst einmal den Alltag so lange wie möglich aufrecht zu erhalten. Sie hatten gelernt zu beobachten und zu differenzieren.“

<sup>41</sup> Vgl. zu der vierfachen Angst vor Ansteckung, Schmerzen, Tod und Verlust bei *Ulbricht*, Angst, a.a.O., 104, und a.a.O., 111, zu Trennungsängsten. Das folgende Zitat zu den obrigkeitlichen Maßnahmen steht a.a.O., 104 (Markierung AP). Zur Angst als komplexem Phänomen vgl. a.a.O., 112.

<sup>42</sup> Zum Ortswechsel vgl. *Ulbricht*, Angst, a.a.O., 103. Zum von der ökonomischen Lage definierten Gefährlichkeitsgrad der Krankheit vgl. *ders.*, Pesterfahrung, a.a.O., 13. Die Pest traf neben Kindern besonders Arme und Frauen: vgl. a.a.O., 16, sowie *Angel*, a.a.O., 722-738, zur Bedrohung von Minderheiten und gesellschaftlichen Randgruppen in Krisenzeiten.

<sup>43</sup> *Angel*, a.a.O., 714.

<sup>44</sup> Zu „einem rapiden Verfall ‚von überörtlicher Solidarität‘ und zu einer Weigerung, Verständnis für ‚obrigkeitliche Maßnahmen zur Krisenbewältigung‘ zu entwickeln“ *Angel*, a.a.O., 715, und a.a.O., 714-715, zu den Abwehrmaßnahmen als häufigem Gegenstand der Kritik.

dieser Zeit „zuallererst die Kirche und der christliche Glaube an[boten]“.<sup>45</sup> Diese Hilfe konzentrierte sich vorrangig auf den liturgischen und pastoralen Bereich, wenngleich es auch seitens von Kirche und Theologie nicht an Deutungsversuchen zur Seuche mangelte: So bewegten sich etwa die Ursprungstheorien in römisch-katholischen Predigten zwischen der Seuchendeutung als Zorn Gottes oder als Produkt der Natur; zudem zeugen protestantische Pestschriften von der Suche nach kausalen Erklärungsmodellen für die Seuchenphänomene.<sup>46</sup> Zum Vergleich wichtig ist dabei: „Bei Krankheiten, bei denen es um Leben und Tod ging, schob sich im alten Europa die theologische Ursachenerklärung vor die empirisch-naturwissenschaftlichen Interpretationen.“<sup>47</sup>

Zentrale Aufmerksamkeit hatte und gewann umso mehr der liturgische und pastorale Bereich: Denn für die Menschen war entscheidend, ob sie Krankheit und Tod geistlich gut vorbereitet entgegensehen konnten oder nicht, ob sie noch in der Beichte ihre Sünden bekennen und das Abendmahl empfangen konnten, um darin sowohl ihre Ängste und Sorgen religiös zu bewältigen als auch Kraft zu schöpfen und Linderung ihrer Not zu erfahren.<sup>48</sup> Diese Versuche zur Krisenbewältigung gingen so weit, dass etwa Heiligenverehrung im römisch-katholischen Bereich oder Pestblätter, -medaillen und -amulette im protestantischen Bereich geläufige Mittel waren, zu denen die Gläubigen griffen.<sup>49</sup> Neben diesen Mitteln waren es insbesondere die Feier von Gottesdienst und Eucharistie, denen das Hauptaugenmerk der Gläubigen galt, sodass dies sogar als ein Frömmigkeitskennzeichen in den Pestwellen bezeichnet werden kann:

<sup>45</sup> Vgl. *Ulbricht*, *Angst*, a. a. O., 103, zum Bewusstsein von Gegenmaßnahmen sowie a. a. O., 104-105, zur Hilfe durch Kirche und christlichen Glauben: „Wer nun stark und fest im Glauben war, dem konnte es gelingen, die Angst zurückzudrängen oder sie gar zu überwinden. Denn die ‚allergewisseste Pestilenz-Artzney‘, das mußten auch die Ärzte der Zeit eingestehen, kam aus der ‚himmlischen Apotecken‘.“

<sup>46</sup> Zu Theorien in römisch-katholischen Predigten: John Marshall *Frymire*, *Pestilence and Reformation. Catholic Preaching and a recurring Crisis in sixteenth-century Germany*, Ann Arbor 2001, 117-243. Zu protestantischen Pestschriften vgl. Matthias *Lang*, „Der Vrsprung aber der Pestilenz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich ...“. Medizinische und theologische Erklärung im Spiegel der Seuche protestantischer Pestschriften 1527-1650, in: Otto *Ulbricht* (Hg.), *Die leidige Seuche. Pest-Fälle in der Frühen Neuzeit*, Köln u. a. 2004, 133-180, hier: 143-147, der a. a. O., 147-153, die unterschiedlichen Kausalbegriffe in Medizin und Theologie herausarbeitet.

<sup>47</sup> *Ulbricht*, *Pesterfahrung*, a. a. O., 25-26.

<sup>48</sup> Vgl. *Ulbricht*, *Pesterfahrung*, a. a. O., 26-27, und *Angel*, a. a. O., 391.

<sup>49</sup> Vgl. Heinrich *Dormeier*, *Pestepidemien und Frömmigkeitsformen in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, in: Manfred *Jakubowski-Tiessen/Hartmut Lehmann* (Hg.), *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*, Göttingen 2003, 14-50, hier: 26-40 zur Heiligenverehrung in Pestzeiten bis um 1500 sowie a. a. O., 43-44, zum protestantischen Raum mit Pestblättern, etc. Zur „Tatsache, daß Menschen in Form einer ‚rituellen Abwehr‘ auf Bedrohungen reagiert haben“ (*Angel*, *Mensch [wie Anm. 7]*, 384) vgl. auch *Huber*, a. a. O., 202-249, zu Ritualen als Systeme der Krisenbewältigung in der Antike. Zu magischen Vorstellungen im Rahmen der Pest vgl. zudem Otto *Ulbricht*, *Gelebter Glaube in den Pestwellen 1580-1720*, in: Hartmut *Lehmann/Anne-Charlott Trepp* (Hg.), *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999, 159-188, hier: 184-188.

„Nicht in dem rationalen und für viele Lebensbereiche angeordneten, wenn auch durchaus nicht immer beachteten Gebot, jede Ansteckungsgefahr zu meiden, sondern gerade in der für uns ‚inkonsequenten‘, für die Zeitgenossen jedoch logischen Konsequenz, sich der Kirche mehr als zuvor zuzuwenden, die Massenversammlung des Gottesdienstes zu besuchen, sonst aber solche Veranstaltungen zu vermeiden, liegt ein Kennzeichen der Frömmigkeit in den Pestwellen.“<sup>50</sup>

Darum kann auch keine Rede davon sein, dass während der Pestwellen Gottesdienste ausgesetzt oder verkürzt wurden: Stattdessen wurde „in Notzeiten das liturgische Angebot nicht selten ausgeweitet und von seiten der Gläubigen verstärkt in Anspruch genommen“.<sup>51</sup> Das bedeutete Ausdehnung der Gottesdienstangebote, Schaffung vermehrter Möglichkeiten zur Beichte und zum Abendmahlsempfang sowie teilweise tägliche Bet- und Bußstunden:<sup>52</sup>

„Ganz besonders wichtig war den Besuchern der Gottesdienste allerdings das der Beichte folgende Abendmahl, denn vor dem plötzlichen Tod hatten die Menschen des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit ganz besondere Angst. Auf keinen Fall wollten sie unversöhnt mit Gott sterben. [...] Um dem jähen Tod zu entgehen und nicht im Zustand der Sünde zu sterben und eines Tages so vor den Schöpfer zu treten, versuchten sie in Pestzeiten in Scharen, noch einmal zu beichten und das Abendmahl zu empfangen. Das wurde aber in der Regel nur sonntags gefeiert. Die Kirchen reagierten auf den nicht zu bewältigenden Andrang und boten das Sakrament häufiger an.“<sup>53</sup>

Das wiederum bedeutet nicht, dass es damals keine zögerlichen Gemeindeglieder gab, von denen galt: „Christlicher Glaube ja, aber sein Leben für diesen gefährden, dazu waren sie nicht bereit“.<sup>54</sup> Denn trotz des Ausgehverbots für Pestkranke besuchten auch diese den Gottesdienst, sodass es Mut erforderte, die Gottesdienste in der Kirche zu besuchen.<sup>55</sup> Nun scheint sich jedoch insbesondere im reformatorischen Kontext der neue Glaube als weniger stark bzw. tröstend erwiesen zu haben als die vorherige Frömmigkeitspraxis der Heiligen-

<sup>50</sup> Ulbricht, Glaube, a.a.O., 175.

<sup>51</sup> So Angel, a.a.O., 385. Vgl. a.a.O., 372.384, zu liturgischen Zusatzangeboten und grundsätzlich a.a.O., 382-391, zur Eucharistie und dem Kirchgang der Gläubigen.

<sup>52</sup> Vgl. Ulbricht, Glaube, a.a.O., 170. Zur vergrößerten Möglichkeit zum Abendmahlsempfang: „So hatte man schon vor Jahrhunderten reagiert.“ (a.a.O., 171); zur Erklärung von Berichten über manche Schließung von Kirchen: „Bei den selten feststellbaren Schließungen von Kirchen handelte es sich um Neben- oder Sonderkirchen, auf deren Angebot man verzichten konnte.“ (a.a.O., 170).

<sup>53</sup> Ulbricht, Angst, a.a.O., 106.

<sup>54</sup> Ulbricht, Glaube, a.a.O., 169.

<sup>55</sup> Vgl. Ulbricht, Glaube, a.a.O., 176. Zur liturgischen Begleitung von Leprosen vgl. bei Angel, a.a.O., 388-390.

verehrung: „Gerade in Pestjahren scheint die Furcht vor der Seuche und vor einem raschen Tod stärker als der neue Glaube gewesen zu sein. [...] Luther konnte sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich das Volk im Lichte des neuen Evangeliums stärker zu fürchten schien als vorher [...]“<sup>56</sup>

Mehr noch: Auch die psychosomatische Dimension solcher Seuchenergebnisse war den Menschen geläufig und so sind Zeugnisse der Pesterfahrung bekannt, dass „Menschen allein aus Furcht und Grauen krank wurden und starben“.<sup>57</sup> Es wurde durchaus ein Zusammenhang hergestellt zwischen einer unkontrollierten Furcht und der leichteren Seuchenanfälligkeit: Von medizinischer Seite gab besonders die „Humoralpathologie [...] mit der Lehre von den *sex res non naturales* wichtige Hinweise“ zum Verhalten während der Pestwellen.<sup>58</sup> So zeigt ein historischer Rückblick in die Pesterfahrung der Frühen Neuzeit sogar, dass in zeitgenössischen Quellen vor allem vor dem *Erschrecken* gewarnt wurde und sich Isolationserfahrungen sowie fehlende zwischenmenschliche Zuwendung „tiefer einprägen und die Persönlichkeit mehr verändern [konnten] als körperliche Schmerzen.“<sup>59</sup>

Das Verbot, sich bewusst und gewollt in Gefahr zu begeben und darin zu verderben, wurde zwar teils aus dem fünften Gebot hergeleitet, sodass ein Ortswechsel durchaus als ratsam erscheinen konnte: Allerdings mit Einschränkungen für alle *Amtspersonen*, inklusive des pastoralen Personals, deren Dienst unverzichtbar und verpflichtend war.<sup>60</sup> Dass die Ausführung der Amtspflichten mit dem Ergreifen von Schutzmaßnahmen einherging, manifestiert sich an folgenden zwei Beispielen: So demonstriert etwa der Pastor Valerius Herberger in Fraustadt in der Pestwelle von 1613 die „übliche Kombination von persönlichen Schutzmaßnahmen und treuer Amtsführung“.<sup>61</sup> Und ein Jahrhundert später erlässt der Eichstätter Bischof die Pestinstruktion

<sup>56</sup> *Dormeier*, a.a.O., 42. Zur Reformation vgl. den kurzen Abschnitt bei *Vasold*, a.a.O., 117-120, der schließlich a.a.O., 120 auch kurz aus Luthers Schrift von 1527 zitiert (zu dieser s. unten).

<sup>57</sup> Sabine *Holtz*, Die Unsicherheit des Lebens. Zum Verständnis von Krankheit und Tod in den Predigten der lutherischen Orthodoxie, in: *Lehmann/Trepp*, *Zeichen*, a.a.O., 135-157, hier: 141. Oder *Ulbricht*, *Glaube*, a.a.O., 180: „Menschen, die selbst noch nicht erkrankt waren, gerieten manchmal während einer großen Pestwelle in eine Sinnkrise und wurden von einer depressiven Stimmung überwältigt.“

<sup>58</sup> *Ulbricht*, *Angst*, a.a.O., 106.

<sup>59</sup> *Ulbricht*, *Pesterfahrung*, a.a.O., 31; zum *Erschrecken* vgl. a.a.O., 29. Zu den eindeutig negativen Auswirkungen solchen Sozialverhaltens und Obrigkeitsmaßnahmen und der allem voran erlittenen *Einsamkeit* vgl. a.a.O., 30. Laut *Ulbricht*, *Angst*, a.a.O., 107, sollten Furchtsame ihrerseits die Gesellschaft fröhlicher Menschen suchen.

<sup>60</sup> Vgl. *Holtz*, a.a.O., 142. So zählte als erste weltliche Vorkehrung der rechte Gebrauch der Medizin; wer die Verwendung verweigerte, „versuchte Gott und begab sich mutwillig in Gefahr“ (a.a.O., 143). Zu Medizingebrauch und der Pflicht amtlicher Personen vgl. auch *Manzke/Gräber*, a.a.O., 4f.

<sup>61</sup> *Ulbricht*, *Glaube*, a.a.O., 166. Dieser „ging [...] seinen Pflichten nach, aber er ergriff auch Maßnahmen, um sein eigenes Leben zu schützen.“ (a.a.O., 165). *Angel*, a.a.O., 374, weist darauf hin, dass von Katastrophenzeiten sogar „Impulse für eine ökumenische Zusammenarbeit ausgehen konnten.“

*Brevis instructio ad clerum diocesis eystettensis pro tempore pestis* (1713), welche folgende Vorschriften enthält:

„1. Nicht ohne vorherige Nahrungsaufnahme zu den Kranken gehen. 2. Vorsichtigen Umgang mit ihnen pflegen, ihnen nicht das Gesicht zuwenden, möglichst nicht den Atem des Kranken aufnehmen. 3. Nicht länger als nötig beim Kranken bleiben. Falls ein längerer Aufenthalt nötig wurde, sollten die Fenster geöffnet und Räucherwerk angezündet werden.“<sup>62</sup>

Neben der Angst vor der Seuche bestanden auch damals andere starke Gefühle und Gefühlshaltungen wie bspw. die Zuneigung zueinander, die Angewiesenheit aufeinander sowie nicht zuletzt das Pflichtgefühl, das im Zusammenhang mit den eigenen Amtspflichten stand:

„Viele Menschen mußten in der Frühen Neuzeit die Angst schon deshalb unterdrücken, weil es ihre Amtspflicht erforderte. Im Gegensatz zur Zeit des Schwarzen Todes kamen die Vertreter der Obrigkeit, Pastoren und Ärzte in dieser Zeit ihren inzwischen oft schriftlich fixierten Pflichten nach, wie es auch Luther 1527 gefordert hatte. [...] Während Vertreter der Obrigkeit sich manchmal in nahe gelegene Orte begaben und vor [sic!] dort aus die Maßnahmen leiteten, bleiben die Pastoren vor Ort. Sie waren in der Pestzeit besonders gefordert; entweder mußten sie selbst oder spezielle Pestprediger der Epidemie ins Auge sehen. Spätestens am Ende des 16. Jahrhunderts waren die protestantischen Pastoren (für die katholischen Priester darf man einige Zeit nach Trient Ähnliches vermuten) so gut ausgebildet und so fest in ihrem Glauben, daß sie nicht flohen, sondern ihren Amtspflichten nachgingen, bis sie starben oder bis die Pest vorbei war.“<sup>63</sup>

Luthers Forderung wird durch den geschichtlichen Hintergrund erhellt, dass in Zeiten von grassierenden Infektionskrankheiten bisweilen sowohl Geistliche als auch Bischöfe regen Gebrauch von der Präventivmaßnahme der Flucht, also: des Ortswechsels, machten.<sup>64</sup> Bevor als nächstes seine Schrift

<sup>62</sup> *Angel*, a.a.O., 374. Vgl. a.a.O., 368, zu Geistlichen als durch ihre Tätigkeit in Seuchenzeiten besonders gefährdete Berufsgruppe, von denen auszugehen ist, dass zahlreiche „im Verlauf der europäischen Seuchengeschichte Opfer ihres pastoralen und diakonischen Einsatzes wurden“ (ebd.). Zum Klerus vgl. ausführlich a.a.O., 364-370. Vgl. auch *Ulbricht*, *Glaube*, a.a.O., 162-170, zum Handeln der Pastoren in den Pestwellen: Vgl. a.a.O., 163, zur Bereitschaft und Erfahrung protestantischer Pastoren in Erfüllung ihrer Aufgaben ihr Leben zu geben sowie a.a.O., 163-164, zur Einrichtung des spezifischen Dienstes von Pestpredigern.

<sup>63</sup> *Ulbricht*, *Angst*, a.a.O., 109.

<sup>64</sup> Vgl. *Angel*, a.a.O., 365-366. „Selbst wenn ‚ein Teil der Geistlichkeit es der übrigen Bevölkerung gleichtat und verseuchte Orte möglichst schnell verließ, harrten andere Priester aus, spendeten die Sterbesakramente und trösteten die Zurückgebliebenen‘. Es wird wohl immer Selbstlosigkeit neben Verantwortungslosigkeit und engagierten Einsatz neben einem Verhal-

„Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ von 1527 näher untersucht wird, folgt zuvor ein kurzer Ausblick in die Zeit der sog. Spanischen Grippe:

**(b) Die sog. Spanische Grippe Anfang des 20. Jh.**

Mit der sog. Spanischen Grippe wurde zwischen März 1918 und März 1920 jeder dritte Erdbewohner infiziert und derzeitige Forschungen nehmen Todesopferzahlen von 50 bis 100 Millionen Menschen an, was 2,5 bis 5 % der Weltbevölkerung darstellte.<sup>65</sup> Mit dieser tödlichen Krankheit wurde in diversen Ländern unterschiedlich umgegangen, woraus sich bis heute wichtige Erkenntnisse gewinnen lassen.<sup>66</sup> So biete eine historische Untersuchung der Influenza und des von der Spanischen Grippe mitbestimmten Erfahrungsraums die „Möglichkeit, neues Entscheidungswissen zu generieren oder zumindest das alte, bisher wirkmächtige Entscheidungswissen kritisch zu hinterfragen.“<sup>67</sup>

Denn Entscheidungswissen bedarf es zu allen Zeiten und eine katastrophische Seuchenerfahrung wie die der sog. Spanischen Grippe kann erhellend für Abwägungsprozesse in der Gegenwart sein. Aus diesem Grund werden kurz wenige Aspekte zum Gottesdienst bzw. zur Handlungsweise von kirchlichen und politischen Entscheidungsträgern präsentiert:

So scheint das Aussetzen von Gottesdiensten in der Zeit der Spanischen Grippe bspw. in einigen Kantonen der Schweiz erfolgt zu sein, während im Deutschen Reich eine andere Entscheidung getroffen wurde:

„Zu drastischen Maßnahmen, die praktisch zum Stillstand des öffentlichen Lebens geführt hätten, inklusive einem generellen Verbot von Versammlungen, der Schließung von Gaststätten und dem Aussetzen von Gottesdiensten, wie sie etwa einige Kantone der Schweiz verordneten, konnte sich kein Bundesstaat und keine Kommune im Reich durchringen. [...] Ein allgemeines Verbot von Versammlungen, Kulturveranstaltungen und Gottesdiensten, wie es in einigen Kantonen der Schweiz erfolgt sei, stehe in keinem Verhältnis zu den wirtschaftlichen

---

ten gegeben haben, das, wie etwa Flucht, der Selbsterhaltung diene“ (a.a.O., 366), wobei nicht zu übersehen ist, dass „die moralische Verfassung des Klerus immer wieder Anlaß zu Klagen gab“ (a.a.O., 365).

<sup>65</sup> So bspw. *Spinney*, a.a.O., 12. Das Spektrum der Opferzahlen zeigt, wie vage die Erkenntnisse heute teils immer noch sind. Möglicherweise forderte diese Infektion mehr Todesopfer als beide Weltkriege zusammen, sodass es ebd. zu Recht heißt: „Die Spanische Grippe bedeutete die größte Vernichtungswelle seit dem Schwarzen Tod im Mittelalter, ja vielleicht sogar die größte der Menschheitsgeschichte.“

<sup>66</sup> Vgl. Marc *Hieronimus*, Krankheit und Tod 1918. Zum Umgang mit der Spanischen Grippe in Frankreich, England und dem Deutschen Reich, Berlin 2006. Zur Geschichte der Influenza allgemein vgl. David *Rengeling*, Vom geduldigen Ausharren zur allumfassenden Prävention. Grippe-Pandemien im Spiegel der Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit (Gesundheitssoziologie 1), Baden-Baden 2017, 48-95.

<sup>67</sup> *Rengeling*, a.a.O., 425.

Nachteilen einer solchen Maßnahme und würde unter den derzeitigen Verhältnissen nur noch die Beunruhigung der Bevölkerung steigern.“<sup>68</sup>

Im religiösen Kontext wurde die Spanische Grippe u. a. als Strafe Gottes interpretiert, wenngleich auch hier das Spektrum der Interpretationsoptionen facettenreicher war:<sup>69</sup> So nahm etwa der Bischof von Zamora, Antonio Álvaro y Ballano, das Seuchengeschehen als Anlass zur Gesellschaftskritik, indem er äußerte: „Die modernen Gesellschaften verwechseln [...] die Missachtung göttlicher Gesetze mit Fortschritt“.<sup>70</sup>

Dass aber auch in Spanien selber die grassierenden Infektionsgeschehen seitens der kirchlichen Entscheidungsträger nicht zum Aussetzen der Gottesdienste führten, zeigen zwei Begebenheiten aus dem gesellschaftlichen sowie kirchlichen Alltag: 1.) Geradezu für die Zulassung von Pluralität und Meinungsfreiheit spricht der Befund einer Zeitungsausgabe, in welcher parallel sowohl ein Artikel zum Verbot von größeren Menschenansammlungen als auch die aktuellen Zeiten der katholischen Messen abgedruckt waren.<sup>71</sup> Und 2.) Noch im Oktober 1918 wurden in Zamora täglich Messen gehalten und die Zahl der Gottesdienstteilnehmer stieg sogar eher noch.<sup>72</sup>

Vor diesem Hintergrund wird zumindest deutlich, dass auch in Zeiten einer Pandemie mit sehr hohen Todesopferzahlen andere liturgische Entscheidungsoptionen gewählt werden können und gewählt wurden. Während sich politische Entscheidungen ‚zwischen einem ‚geduldigen Ausharren‘ und einem ‚überzogenen Warnen‘ einer Risikowahrnehmung und Risikokommunikation annähern, die bei aller epistemischer Unsicherheit als angemessen bezeichnet

<sup>68</sup> So Eckard Michels, Die „spanische Grippe“ 1918/19. Verlauf, Folgen und Deutungen in Deutschland im Kontext des Ersten Weltkrieges, V[jierteljahreshefte]f[ür]Z[itgeschichte] 58 (1/2010), 1-33, hier: 20. Für die USA verweist Rengeling, Ausharren (wie Anm. 66), 270, auf die Forschungen von Crosby, wonach unter anderem „Gottesdienste ausgesetzt [wurden], um der Ausbreitung der Influenza zu begegnen.“ (ebd., FN 793).

<sup>69</sup> So Spinney, a.a.O., 95: „An Theorien herrschte kein Mangel.“

<sup>70</sup> Spinney, a.a.O., 97. Zum Bischof von Zamora vgl. ausführlich a.a.O., 96-103. Aber auch für ihn manifestiert sich in der Seuche der Zorn Gottes, wie a.a.O., 102, in seinem Rückblick auf die Zeit der Grippe beschrieben wird: „Während er über die verlorenen Menschenleben klagte, pries er die Menschen, die durch ihre Teilnahme an den zahllosen Novenen und Messen ‚Gottes rechtmäßigen Zorn‘ besänftigt hätten, und gedachte der Priester, die im Dienst am Nächsten ihr Leben verloren hatten. Auch tröste es ihn, mit welch frommer Ergebenheit selbst die gleichgültigsten Gläubigen die Sterbesakramente empfangen hätten.“

<sup>71</sup> „In einer Ausgabe des *Lorreo* stand ein positiver Artikel über die Entscheidung des Provinzgouverneurs, große Menschenansammlungen bis auf Weiteres zu verbieten, direkt neben den Anfangszeiten der katholischen Messen in den Kirchen der Stadt.“ (Spinney, a.a.O., 99: Kursivierung im Original).

<sup>72</sup> „Noch immer wurden den ganzen Oktober hindurch – obwohl die Epidemie in diesem Monat am schlimmsten grassierte – täglich Messen abgehalten, und die Zahl der Besucher nahm eher noch zu, weil die angsterfüllten Einwohner Zamoras Zuflucht in den Kirchen suchten. Deren romanische Mauern hallten wider von dem Gebet *Pro tempore pestilentia*, das die Heimsuchung als Gottes Willen hinnimmt und darauf verweist, dass nur SEINE Barmherzigkeit ihr ein Ende setzen kann.“ (SPINNEY, A.A.O., 101; Kursivierung im Original).

werden kann<sup>73</sup>, sind für theologisch fundierte Entscheidungen weitere Kriterien zu beachten, wie sie nun anhand der o. g. Schrift Martin Luthers analysiert werden.

**(c) Luthers Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ (1527)**

Dass Seuchen schon zu anderen Zeiten grundsätzliche theologische Fragen auszulösen vermochten, zeigt die Schrift Luthers aus dem Jahr 1527: „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“. In dieser reagiert er auf eine Anfrage aus Breslau, wo zwischen dem 10. August und dem 19. November 1525 Seuchensymptome der Pest auftraten.<sup>74</sup> Vom Rat der Stadt wurden damals strenge Verordnungen dagegen erlassen, wenn Menschen mit entsprechenden Krankheitssymptomen „unter die lebende Gemeinde gingen“ und „mit ihrer anfälligen Seuche und Athem vergifteten und ihrer Viele zum Tode brächten“<sup>75</sup>.

Luther hebt zu Beginn seiner Schrift hervor, dass es allgemein zwei Reaktionen in Zeiten erhöhter Sterblichkeit gibt:<sup>76</sup> Die eine Meinung erlaubt in solchen Zeiten keine Flucht bzw. keinen Ortswechsel, da die Seuche als Gottes Strafe zu ertragen sei; die andere Meinung erlaubt den Ortswechsel (WA 339,26-341,2). An der ersten Meinung findet Luther nichts Tadelnswertes, sondern begrüßt die Betonung eines starken Glaubens als „eine gute sache“ und lobt die, welche „mit ernst so gesynnet sind, das sie des todes nicht gros achten“ (341,4.8f). Doch könne nach seiner Einschätzung dies nicht auf alle Christen übertragen und somit nicht von allen erwartet werden, da es auch Schwache im Glauben gebe, die es zu berücksichtigen gilt (s. 341,12-21).<sup>77</sup>

Im Anschluss setzt Luther eine wichtige Fundamentalentscheidung an: Es gibt ihm zufolge zwei Weisen, wie ein Mensch seuchenbedingt dem Sterben und Tod zu entkommen versuchen könnte. Einerseits *illegitim*, „so es geschicht widder Gotts wort und befeh“ (341,23f), sowie andererseits – sofern der Wunsch zur Flucht besteht – ganz *legitim* unter der Bedingung, dass niemand

<sup>73</sup> Rengeling, a.a.O., 430.

<sup>74</sup> Vgl. WA 23, 323. Zur gesamten Einleitung in diese Schrift vgl. a.a.O., 323-337 (insbesondere a.a.O., 324 zur „Annahme einer allmählichen Entstehung der vorliegenden Schrift“). Im Folgenden wird die Druckfassung dieser Schrift Martin Luthers, Ob man vor dem Sterben fliehen möge, in: WA 23 (1527), 339-379 näher untersucht, von der a.a.O. 324 zu Recht gesagt wird: „Immer wieder, besonders in Zeiten, wo Seuchen herrschten, hat man sie neu durch den Druck ausgehen zu lassen für werth gehalten“. Vgl. zu dieser u. a. bei Vasold, a.a.O., 120; Angel, a.a.O., 454.519.606f.634f.646; Christian Neddens, Heilige Corona, hilf!, in: Lutherische Kirche. Kirchenblatt der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche 51 (6/2020), 10-11; und bei Pless/Corzine, a.a.O., 13-14.21-26.

<sup>75</sup> Beide Zitate WA 23, 323.

<sup>76</sup> Mit „in Zeiten erhöhter Sterblichkeit“ ist das bei Luther, a.a.O., 339,27 verwendete „ynn sterbens leufften“ wiedergegeben. Seiten- und Zeilenangaben im Haupttext beziehen sich auf diese Lutherschrift.

<sup>77</sup> Mit Rekurs auf Röm 15 und 1Kor 12: „Nu wil Christus seine schwachen nicht verworffen haben“ (WA 341,20f). So auch a.a.O., 349,21f: „Wer so starck ist ym glauben, der warte fein, Aber er verdamme die nicht so da fliehen.“

in Not zurückgelassen und die Versorgung gewährleistet wird, „[d]a acht ich, sey es frey beyde zu fliehen und zu bleyben.“ (347,1).<sup>78</sup>

Außerhalb dieser zwei Weisen nimmt Luther die Prediger und Seelsorger im geistlichen Amt aufgrund des expliziten Befehls Jesu Christi in die Pflicht.<sup>79</sup> Sie sind nach seiner Auffassung „schuldig zu stehen und bleiben ynn sterben und tods noeten. [...] Denn ym sterben darff man des geistlichen ampts am aller hohesten, das da mit Gotts wort und Sacrament die gewissen stercke und troeste, den tod ym glauben zu uberwinden.“ (343,1-2.4-6). Diese Pflicht ist auch den Menschen im weltlichen Amt auferlegt (vgl. 343,16-28), wenngleich für Luther sich die Pflicht nicht auf diese zwei Ämter beschränkt: Er sieht diese Verpflichtung auch für „andern personen, so mit dienst odder pflicht verbunden sind aneinander.“ (343,30-345,1): So seien etwa Knechte ohne Dispens ihrer Herren durch Gottes Gebot zum Bleiben verpflichtet.<sup>80</sup>

Und wer stark und zuversichtlich im Glauben ist und deshalb bleibt, sündigt darin nicht (vgl. 347,1-3); ebensowenig sündigt jemand, wenn er – sofern die Beistandspflicht durch andere sichergestellt ist – aufgrund von Furcht und Glaubensschwäche flieht (s. 347,3-6). Hier bringt Luther schöpfungstheologisch den Überlebensinstinkt ins Spiel, der aber an die Gottes- und Nächstenliebe rückgebunden wird.<sup>81</sup>

Ob Fliehen oder nicht: In beiden Fällen soll sich der Mensch mit seinem Leben im Glauben Gott anbefehlen, auf dessen Güte und Vorsehung er angewiesen ist. Wer aufgrund der eigenen Verpflichtung gebunden ist und nicht fliehen kann, „das er mus ym sterben bleiben seinem nehesten zu dienst, so befel er sich Gott“ (351,15-16), und umso eher befehle sich der aufgrund seines Unglaubens Fliehende Gott in dem Bewusstsein an, dass das Überleben vom Fliehen allein nicht abhängt.<sup>82</sup>

Und wer Beistand und Hilfe aufgrund einer befürchteten Ansteckungsgefahr versage, so Luther, „der wird nymer nicht seinem nehesten helfen“ (353,7-8): Durch die Selbstzentrierung finde ein solcher Mensch immer Gründe zum

<sup>78</sup> Wo jedoch die gebotene Beistandspflicht nicht durch andere erfüllt ist, da gilt für Luther gemäß Mt 25,43 die eigene Verpflichtung zum Krankenbesuch etc. wahrzunehmen (vgl. WA 345,18-23).

<sup>79</sup> Diesen Befehl leitet *Luther*, a.a.O., 343,2-4 aus Joh 10,12 ab. Unpräzise in der Zuordnung von Pflicht und Bedürfnissen *Neddens*, a.a.O., 11. Hierzu besser *Ulbricht*, *Angst*, a.a.O., 109.

<sup>80</sup> Vgl. dazu *Luther*, a.a.O., 345,1-13 im Rekurs auf den Gehorsam durch das vierte Gebot.

<sup>81</sup> *Luther*, a.a.O., 347,6-8: „Denn sterben und tod zufliehen und das leben zurretten ist natürlich von Gott eingepflantz und nicht verboten, *wo es nicht widder Gott und den nehesten ist*“ (Markierung AP). So auch a.a.O., 351,11-13: „Aus dem allen nehmen wir solche unterricht: Wir sollen widder allerley ubel bitten und auch uns dafür hueten, wie wir koennen, so ferne das wir nicht widder Gott damit thun, wie droben gesagt ist.“

<sup>82</sup> „Ist er aber los und kann fliehen, So befel er sich [...] und spreche: Herr Gott ich bin schwach und furchtsam, Drumb fliehe ich das ubel und thu so viel dazu, als ich kann, das ich mich da fur heute. Aber ich bin gleichwol ynn deiner hand ynn diesem und allerley ubel, so mir begegen mugen, Dein will geschehe. Denn meine flucht wirts nicht thun, Sintemal eitel ubel und unfal allenthalben ist.“ (*Luther*, a.a.O., 351,20-25).

Umgehen der Nächstenliebe anstatt Wege zu dieser.<sup>83</sup> Die Rolle der staatlichen Obrigkeit sieht Luther dabei vor allem in der mildtätigen Unterstützungsfunktion und fordert unter Androhung des Verlusts der Seligkeit mit Bezug auf das Gebot der Nächstenliebe dazu auf, dass diese Unterstützung von den Christenmenschen übernommen wird, falls etwa seitens der Obrigkeit diese Funktion nicht wahrgenommen wird.<sup>84</sup>

Zum grundlegenden geistlichen Wissen gehört für Luther, das Spiel des Teufels mit Furcht und Schrecken zu kennen (vgl. dazu 355,24-359,2). Dieses und dessen klare Intention porträtiert er so, dass der Teufel zustande bringen will, „das wir an Gott verzweifeleten, unwillig und unbereit zum sterben wurden und ynn solcher furcht und sorge als ym tunckeln wetter Christum unser liecht und leben vergessen und verloren und den nehesten ynn noeten liessen und uns also versundigeten an Gott und menschen: das were sein hertz und lust.“ (357,1-6).<sup>85</sup> Den Auszug eines Gebets zum Widerstand gegen den Teufel formuliert Luther mit direkter Anrede wie folgt (357,27-359,2):

„Kanstu schrecken, so kan mein Christus stercken; kanstu toedten, so kan Christus leben geben. Hastu giffit ym maul, Christus hat noch viel mehr ertzney. Solt mein lieber Christus mit seim gepot, mit seiner wolthat und allem trost nicht mehr gelten ynn meinem geist denn du leydiger mit deinem falschen schrecken ynn meinem schwachen fleisch, das wolt Gott nymmer mehr. Heb dich teuffel hinder mich. Hie ist Christus und ich sein diener ynn diesem werk, der sols wollen.  
AMEN.“

So entsprechend gerüstet steht es den Menschen frei, zu den Kranken zu gehen und ihnen zu dienen (vgl. 361,1). Doch verblasse jede Seuche im Vergleich zu Gott, was auch für die Teufel in der Welt gilt: „Was sind alle Pestilenz und teuffel gegen Gott, der sich hie zum warter und artzt verbindet und

<sup>83</sup> „Denn wer dem andern nicht ehe will helfen und beystehen, er muge es denn thun on fahr und schaden seines guts odder leibs, der wird nymer nicht seinem nehesten helfen: Denn es wird allezeit sich ansehen, als sey es yhm selbs ein abbruch, fahr, schaden odder verseumnis.“ (Luther, a.a.O., 353,6-9). Hier findet Luther unter Rekurs auf 1Joh 3,15.17 sehr klare Worte für zwei Sorten von Unterlassungsünden: „So aber die sollen so geurteilt werden, die zu den armen und krancken nicht gehen und huelffe anbieten, Wie wils den gehen, die von yhn lauffen und lassen sie liegen wie die hunde und sewe?“ (a.a.O., 353,23-26).

<sup>84</sup> „Wo aber das nicht (als denn an wenig oerten) ist, Da müssen wir fur war einer des andern spital meister und pfleger sein ynn seinen noeten bey verlust der selickeit und Gottes gnaden. Denn da stehet Gotts wort und gebot ‚Liebe deinen nehisten als dich selbst‘.“ (Luther, a.a.O., 355,4-7).

<sup>85</sup> Für die Begegnung mit dem Teufel empfiehlt Luther, a.a.O., 357,11-18, als Doppelstrategie, (a) sich des göttlichen Wohlgefallens der eigenen Taten zu vergewissern; er nimmt für das eigene Handeln an (ebd., 15-16): „wo ichs thu, das ich ynn seinem willen und rechten Gotts dienst und gehorsam gehe [...]“. Und (b) die Stärkung durch passende Zusprüche Gottes aus der Schrift, z. B. Ps 41 (vgl. 359,3-4) bzw. Ps 91 (vgl. 361,8-17).

verpflicht?“ (361,4-5).<sup>86</sup> Ob in Seuchenzeiten mit dem Dienst am Nächsten, der praktizierten Nächstenliebe und der eigenen Nachlässigkeit möglicherweise Gott versucht werde, spielt auch 1527 eine Rolle: Hier galt als Versuchung Gottes, wenn Medikamente nicht genommen wurden oder Gott nicht vertraut wurde (vgl. 363,30-365,13).<sup>87</sup>

Luther hält in seiner Einschätzung die verschiedenen Facetten vom Bedürfnis des Nächsten, die abgelehnte Kontaktvermeidung sowie die Nichtversuchung Gottes zusammen. Daher: „Wo aber mein nehester mein darff, will ich widder stet noch person meiden, sondern frey zu yhm gehen und helfen, wo droben gesagt ist. Sihe das ist ein rechter Gottfurchtiger glaube, der nicht thumkune noch frech ist und versucht auch Gott nicht.“ (367,6-9). Auch fokussiert Luther die Lage von ehemals sowie aktuell erkrankten Menschen, die er im Fall von verantwortungslosem Verhalten wie Gottesdienstbesuch unter Verheimlichung der eigenen Erkrankung scharf kritisiert (vgl. 367,10-369,20).<sup>88</sup> Schließlich folgt zuletzt der Hinweis auf die Drucklegung der Schrift sowie den angehängten kurzen Unterricht, worin u. a. festzuhalten wäre, dass „ein iglicher sich selbs zeitlich schicke und zum sterben bereite mit beichten und Sacrament nehmen“ (371,23-24).<sup>89</sup>

#### 4. Systematisch-theologische Aspekte

In den bisherigen Ausführungen wurde bereits deutlich, dass die Thematik „Pandemie und Gottesdienst“ ein breites Spektrum von Facetten umfasst.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Ein „leydiger unglawe“ (*Luther*, a.a.O., 361,5-6) jedoch verachte diese Verpflichtung Gottes und es gebe mehr Schrecken durch die ungewisse Gefahr als Stärkung durch solche göttlichen, gewissen und treuen Verheißungen (vgl. ebd., 7-8). Aktives Verlassen notbedürftiger Menschen führt Luther ebd., 18-21, dabei auf mangelndes Gottvertrauen zurück: „Darumb, lieben freunde, last uns nicht so verzagt sein und die usern, so wir verpflicht sind, nicht so verlassen und fur das teuffels schrecken so schendlich fliehen, davon er uber uns eine freude und spot und Gott on zweifel sampt allen Engeln einen unwilligen und unlust hat.“ Zu Recht daher *Pless/Corzine*, a.a.O., 25-26: „Luther’s letter to Hess is a robust testimony to his reliance on God alone while at the same time recognizing human responsibility to care for the infected. He chastises his readers who are tempted to fear infection more than God Himself: ‚Shame and more shame on you, you out-and-out unbeliever, for despising such great comfort and letting yourself become more frightened by some small boil or some uncertain danger than emboldened by such sure and faithful promises of God! What would it avail you if all physicians and the entire world were at your service but God were not present?‘ (AE 43:129)“

<sup>87</sup> Vgl. *Luther*, a.a.O., 365,6-8, zum Medizin- und Vernunftgebrauch: „Denn Gott hat die ertzney geschaffen und die vernunft gegeben, dem leibe fur zustehen und sein pflegen, das er gesund sey und lebe.“

<sup>88</sup> Vgl. auch die Rekurse darauf bei *Angel*, a.a.O., 454.519.

<sup>89</sup> Zu diesem kurzen Unterricht vgl. ausführlich bei *Luther*, a.a.O., 371,5-379,6.

<sup>90</sup> Dies zeigt auch Alexey *Streltsov*, Die COVID-19-Pandemie und die Digitalisierung der Kirche. Theologische Überlegungen, *LuthBeitr* 25 (4/2020), 254-259, die der Reflexion der Digitalisierung dienen sollen. Vgl. zu dieser Johanna *Haberer*, Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart, München 2015; Antonio *Spadaro*, Cybertheology. Thinking Christianity in the Era of the Internet, New York 2014.

Insbesondere die systematische Theologie dient der fächerübergreifenden Verständigung und wirkt mit an der gesamtgesellschaftlichen Aufgabe und Verantwortung, die der theologischen Disziplin insgesamt zukommt. Darum werden nun durch den Fokus auf die Lehre vom Deus absconditus bzw. Deus revelatus zuerst im engeren Sinne theologische und danach dezidiert anthropologische Akzente gesetzt, bevor mit ekklesiologischen Erwägungen aufgrund der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche geschlossen wird.

**(a) Theologie: Deus absconditus und Deus revelatus**

Ohne explizite Offenbarungen zu Dauer, Schwere und Sinn von Seuchenzeiten werden auch Kirche und Theologie vor die herausfordernde Frage gestellt, was es mit dem krisenhaften Geschehen auf sich hat und wie Gott darüber mit seiner Welt und Kirche kommuniziert.<sup>91</sup> So ließ Ende März 2020 etwa die Kirchenleitung der SELK verlauten, dass „wir die Frage, warum Gott zulässt, dass Menschenleben und wirtschaftliche Existenzen gefährdet werden, nicht beantworten [können]. Gott ist hierin verborgen, weil er unsere begrenzten menschlichen Vorstellungen übersteigt.“<sup>92</sup> Unter Rekurs auf die Verborgenheit von Gottes Handeln in der Corona-Krise wurde dann zugleich für den Gottesdienst der Terminus vom „Abendmahlsfasten“ etabliert: Der Verzicht auf das Heilige Abendmahl sei „ein besonderes Fasten, das uns in diesen Tagen auferlegt wird.“<sup>93</sup>

Neben der zumeist unbeantwortbaren Frage der Verborgenheit von Gottes Handeln in Seuchen wird diesem hier damit eigentümlicherweise Offenbarungscharakter beigemessen. Auf diese Weise wird jedoch „die Unterscheidung zwischen deus revelatus und deus absconditus nicht mehr aufrechterhalten“.<sup>94</sup> Eine solche Unterscheidung zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Willen Gottes ist theologisch aber unbedingt erstrebenswert, da

<sup>91</sup> Theologisch gut verarbeitet ist dies bei Christoph *Raedel*, Corona ist nicht König, *idea-Spektrum* 12 (2020), 16-19. Als exemplarische online-Artikel 2020 vgl. auch Günter *Thomas*, Gott ist zielstrebig (I-V). Theologie im Schatten der Corona-Krise, *zeitzeichen* (März 2020), online unter: <https://zeitzeichen.net/node/8206>, und Stephan *Schaede*, Corona-Panorama in elf Akten. Fragen der Krise, auf die auch Kirche Antworten finden muss, *zeitzeichen* (April 2020), online unter: <https://zeitzeichen.net/node/8229>, auf die sich auch Notger *Slenczka*, Was haben wir zu sagen? Corona und unsere Rede von Gott, *zeitzeichen* (15.06.2020), online unter: [https://zeitzeichen.net/node/8365?fbclid=IwAR07P18nHA7gbar95dGhCWjEpTLdwZGc-ZoCWd45lDasF404zkkqNi8pt\\_](https://zeitzeichen.net/node/8365?fbclid=IwAR07P18nHA7gbar95dGhCWjEpTLdwZGc-ZoCWd45lDasF404zkkqNi8pt_), S.8, bezieht (Stand der Links jeweils 28.01.21).

<sup>92</sup> *Kirchenleitung*, Ich will euch trösten, a.a.O., 1.

<sup>93</sup> So *Kirchenleitung*, Ich will euch trösten, a.a.O., 2. Deutlicher noch in *Kirchenleitung*, Geh hin, mein Volk, in deine Kammer, a.a.O., 2: Unter der Überschrift „Abendmahlsfasten“ wird postuliert, dass „uns durch ‚höhere Gewalt‘ – letzten Endes von Gott – nun ein Sakramentsfasten auferlegt ist“. Vgl. mit dem gleichen Stichwort des Abendmahlsfastens unter Rekurs auf das Plädoyer des EKD-Vizepräsidenten bei *Schaede*, a.a.O.

<sup>94</sup> So bei Michael *Roth*, Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik (TBT 117), Berlin 2002, 218, zur monistischen Konzeption des Deus absconditus bei Schleiermacher.

einerseits die Verborgenheit von Gottes Handeln eine Redeweise zur Grenzmarkierung der Gotteserkenntnis darstellt und andererseits den Erfahrungen kein maßstäblicher Charakter zukommen soll.<sup>95</sup> So besteht eine Versuchung unserer Rede von Gott „darin, dass wir uns einrichten in der Faktizität des Handelns Gottes und nicht mehr unterscheiden zwischen seinem offenbaren Willen – dem Willen zur Gemeinschaft – und dem Handeln und Zulassen, in dem sein Wille verborgen ist.“<sup>96</sup>

Die in Jesus Christus gegebene Gotteserkenntnis verweist nun an den sich mitteilenden, offenbarenden Gott: nicht „an den wortlosen und darum in der Anfechtung sprachlos machenden Gott, sondern an das Wort Gottes, den verkündigten Gott, den Glauben gewährenden, Gewißheit schenkenden Gott.“<sup>97</sup> Damit ist zugleich der Fluchtpunkt heilsamer Gotteserkenntnis gegeben, die zum *Deus revelatus* flieht:<sup>98</sup> Denn in der Suche nach Gottes Willen halten sich Theologie und Kirche an die vorhandenen Glaubens- und Offenbarungsquellen, welche die für jene geltenden Grundlagen<sup>99</sup> bilden. Diese führen u. a. zur wichtigen Unterscheidung von offenbartem und nicht offenbartem Gotteswillen:

<sup>95</sup> Zur Bestimmung der Verborgenheit Gottes als Begriff, der die Grenze der Gotteserkenntnis markiert, vgl. Roth, a.a.O., 222. Aus einer „Gleichsetzung von Gottes Handeln und Weltgeschehen, von Gott und Natur“ würde laut Reinhard Slenczka, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung. Randbemerkungen zu einem dogmatischen Gespräch, in: *ders.*, Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten. Band 1: Aufsätze zu dogmatischen Themen (hg. von Albrecht Immanuel Herzog), Neuendettelsau 1999, 97-115, hier: 107, „theologisch ein Pantheismus folgen, ethisch aber ein Fatalismus oder Quietismus.“

<sup>96</sup> Slenczka, Was haben wir zu sagen?, a.a.O. Er führt zur Verborgenheit des Willens Gottes ebd. aus: „Wir erfahren uns als einer Macht ausgesetzt, aber wir wissen nicht, worauf das Ganze hinausoll. Die Christen sprechen hier nicht nur von Gott, sondern von der Verborgenheit seines Willens. Sie erkennen den Gott, von dem sie zu sprechen gewohnt sind und den sie im Gebet ansprechen, in diesem wirkenden Willen nicht wieder.“

<sup>97</sup> Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken (UTB 1090), Tübingen 41981, 270. Vgl. a.a.O., 259-279, allgemein zum verborgenen und offenbaren Gott. Mit Luther hebt er a.a.O., 276, die Unterscheidung hervor „zwischen Gott selbst, der uns entzogen bleibt, und dem Worte Gottes, an das wir uns zu halten haben“. Ähnlich Athina Lexutt, Luther (UTB 3021), Köln u. a. 2008, 70, zur *theologia crucis*, die darauf schaut, „was Gott offenbart hat“, und „nicht Geheimnisse lüften [muss], die weit über das hinausgehen, was in der Schrift zu finden ist“.

<sup>98</sup> „Den dreieinigen Gott erkennen und ehren wir erst dort, wo wir im Geist durch den Sohn zu Gottes Vaterherz dringen und darin in einer eschatologischen Fluchtbewegung vor dem verborgenen Gott zum offenbaren Gott fliehen.“ (so resümierend Albrecht Peters, Verborgener Gott – dreieiniger Gott. Beobachtungen und Überlegungen zum Gottesverständnis Martin Luthers, in: Peter Manns [Hg.], Martin Luther – „Reformator und Vater im Glauben“. Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für europäische Geschichte Mainz [Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte Beiheft 18], Wiesbaden 1985, 74-105, hier: 98).

<sup>99</sup> „Bei einem Widerspruch gegen solche Grundlagen jedoch ist zu prüfen, ob dann nicht andere Grundlagen im Spiel und in Kraft sind. Woher aber sollte sonst der Heilige Geist erkannt und empfangen werden, wenn nicht aus dem Wort des dreieinigen Gottes der Heiligen Schriften und durch die Sakramente?“ (Reinhard Slenczka, Die Erkenntnis des Geistes, die Lehre vom Geist und die Unterscheidung der Geister, in: *ders.*, Neues und Altes, a.a.O., 138-168, hier: 145).

„Man muß von Gott oder dem Willen Gottes, den er uns hat predigen lassen (*nobis praedicata*), den er uns offenbart und angeboten hat, anders reden als von dem Willen Gottes, den er nicht hat predigen lassen (*de Deo non praedicato*), nicht offenbart, nicht angeboten hat. Sofern sich nun Gott verbirgt (*Deus sese abscondit*) und von uns hier nicht erkannt sein will, sollen wir uns nicht darum kümmern, und hierhin gehört recht eben das Wort: *Quae supra nos nihil ad nos*. Was über uns ist, oder was uns zu hoch ist, das geht uns jetzt nicht an ... Denn da hat sich Gott nicht in sein Wort gefaßt, sondern schwebt frei über allem (*Neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum sese reservavit super omnia*).“<sup>100</sup>

### **(b) Anthropologie: Handlungen von Mensch und Menschheit in Seuchenzeiten**

Zu verschiedenen Zeiten standen Menschen vor der Herausforderung, ihr Handeln verantwortlich auszuüben und zu begründen. Etwas davon wurde im historischen Rückblick bereits deutlich und als letztes Beispiel aus dieser Zeit soll hier das des Arztes und päpstlichen Ratgebers Fracastorius dienen.<sup>101</sup> Auch in der heutigen Zeit sind Menschen zur verantwortlichen, da begründeten Ausführung ihrer Handlungen auf Ratgeber angewiesen. Sowohl im gesellschaftlichen als auch im religiösen Kontext bedarf es daher der verschiedenen spezifischen Expertisen, deren Notwendigkeit sich insbesondere in Umbruchszeiten nur zu deutlich manifestiert.<sup>102</sup> Ethische Überlegungen haben viele verschie-

<sup>100</sup> Zitat bei Enrico *de Negri*, Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie (Impulse der Forschung 11), Darmstadt 1973, 71, in Übersetzung von WA 18, 685.

<sup>101</sup> Auf sein Anraten fand aus Seuchengründen der Umzug des Konzils von Trient nach Bologna statt: Von ihm schreibt *Vasold*, a. a. O., 116-117: „Fracastorius war einer der weitsichtigsten Mediziner seiner Zeit. Er besaß Einsichten in die Verbreitung von Infektionskrankheiten, die besser in das 19. Jahrhundert passen als in das 16. Er war ein aristokratischer Arzt, eher der Typ des Gelehrten als der des Arztes am Krankenbett; trotzdem haben ihn bedeutende Persönlichkeiten seiner Zeit um Rat gefragt. Fracastorius war sich im Klaren, daß die Gegenstände, mit denen zum Beispiel ein Pestkranker täglich hantierte, also das Bettzeug, die Kleider und vieles mehr, mit ansteckenden Giftstoffen benetzt waren, die dem bloßen Auge unsichtbar blieben. In seinem Werk *De Contagione et contagionis morbis* unterschied er drei Möglichkeiten der Übertragung: nämlich *per contactum*, *per fomites* und *ad distans* – durch Berührung, durch Zwischenträger und auf eine gewisse Entfernung, also beispielsweise durch Tröpfcheninfektion. Fracastorius sprach von *seminaria*, die Krankheiten verbreiten, von winzigen ‚Krankheitssamen‘. Sein Name muß in Italien und auch im päpstlichen Hof einen guten Klang gehabt haben, denn als das große Reformkonzil der katholischen Kirche 1545 in Trient zusammentrat, ernannte der Papst ihn zum Ratgeber in medizinischen Dingen.“

<sup>102</sup> Vgl. zu Makro- und Mikroumbrüchen Thierry *Malleret*/Klaus *Schwab*, COVID-19. Der große Umbruch, Genf 2020; zu beklagenswerten Versäumnissen in Deutschland aus risiko(sozial)epistemologischer Sicht Nikil *Mukerji*/Adriano *Mannino*, Covid-19: Was in der Krise zählt. Über Philosophie in Echtzeit (reclam 14053), Ditzingen 42020, 23-62. Exemplarisches anhand seiner Gangel-Studie zeigt Hendrik *Streeck*, Hotspot. Leben mit dem neuen Corona-Virus, München 2021. Religiöses (nicht nur) in Deutschland fokussiert der Band Jeannine *Kunert* (Hg.), Corona und die Religionen. Religiöse Praxis in Zeiten der Pandemie (EZW-Texte 268), Berlin 2020.

dene Faktoren im Blick zu behalten und kommen bereits zu unterschiedlichen Ergebnissen, wenn etwa die Unterscheidung der juristischen und moralischen Rechtmäßigkeit vorgenommen wird.<sup>103</sup> Im Fall der Corona-Pandemie und ihrer staatlicherseits angesetzten Maßnahmen steht z. B. die Frage im Raum, ob die ergriffenen Maßnahmen im Ausmaß der angerichteten Schäden sowohl wirtschaftlich und psychisch als auch politisch, sozial und existenziell nicht sogar die Schäden der Seuche an sich übersteigen.<sup>104</sup>

Die Pflicht zur Abwägung, sowohl seitens der Gläubigen als auch seitens der Regierung, ist aus religiöser bzw. juristischer Perspektive zu entwickeln und zu plausibilisieren: Dabei wurde unter dem Stichwort der Güterabwägung nicht nur ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts getroffen, sondern auch von kirchlicher Seite darauf referiert.<sup>105</sup> Oft wurde im kirchlichen Kontext der Eindruck erweckt, als ständen Individuum wie Institution vor der Wahl zwischen verschiedenen – inkompatiblen – Geboten: Nicht erst im 21., sondern bereits im 17. Jahrhundert wurde das fünfte Gebot herangezogen, um damit für den Schutz des Lebens grundsätzlich zu argumentieren.<sup>106</sup> Doch „Mordvorwürfe“ – denn Mord geht es im Wortlaut des Gebots – gegenüber Virentägern sind sowohl juristisch als auch moralisch illegitim, wie eine kurze ethische Reflexion von Handlungen an sich verdeutlicht: Diese seien „nur dann Handlungen, wenn sie auf Wissen und Vorsatz beruhen. Schuldhaft sind sie

<sup>103</sup> So bspw. der Philosoph Berthold Wald im Interview von Dominik Lusser, „Es gibt Tragödien, die durch keine Ethik zu vermeiden sind“ vom 21.05.2020, online: <https://www1.kath.net/print/71723> (Stand: 22.02.21).

<sup>104</sup> In dieser Überzeugung etwa Wald bei Lusser, a.a.O.: „Jedermann kann grundsätzlich wissen, dass eine weitgehende und andauernde Störung der wirtschaftlichen und sozialen Wechselbeziehungen der Menschen auf familiärer, lokaler, nationaler und globaler Ebene Schäden verursachen wird, die den Nutzen der Schutzmassnahmen [sic!] weit übertreffen werden.“ Ähnlich auch der Vorgänger von Christian Drostens an der Charité, der Virologe Detlev Krüger, im phoenix-Interview (live übertragen am 05.02.21), online: <https://www.youtube.com/watch?v=FjNg5MOPCS4>. In dem Zusammenhang interessant ist auch ein interner Bericht aus dem Bundesinnenministerium von Stephan Kohn, Coronakrise 2020 aus Sicht des Schutz- und Kritischer Infrastrukturen. Auswertung der bisherigen Bewältigungsstrategie und Handlungsempfehlungen (Version 2.0.1 vom 7. Mai 2020), Berlin 2020, worin (neben gravierenden Fehlleistungen des Krisenmanagements) Defizite im Regelungsrahmen für Pandemien und „keine ausreichende Evidenz“ dafür konstatiert wird, dass „es sich – bezogen auf die gesundheitlichen Auswirkungen von Covid-19 auf die Gesamtgesellschaft – um mehr als um einen Fehlalarm handelt“ (a.a.O., 2; Markierung des Originals entfernt, AP).

<sup>105</sup> Vgl. *Kirchenleitung*, Mein Herz ist fröhlich, a.a.O., 2; vgl. zur Güterabwägung auch das *Institut für öffentliche Theologie und Ethik der Diakonie*, Argumentarium – Living Paper (Version 1). Ethische Konflikte in Zeiten von Corona, Wien (Mai) 2020, 6. Zur Abwägungspflicht bei Lusser, a.a.O., wo Wald postuliert: Es wurde die „Pflicht zu umfassender Abwägung jedoch weitgehend ignoriert, nachdem die Vermeidung von Infektionstoten und die Unterbrechung der Infektionsketten zum obersten Handlungsziel der Politik erklärt wurde, dem alle anderen Bereiche des menschlichen Zusammenlebens unterzuordnen sind.“

<sup>106</sup> Bei Holz, Unsicherheit (wie Anm. 57), 142. Die gleiche Logik ist der Ansteckungsvermeidung und den Abstandsgeboten heutzutage inhärent, die sich m. E. zu Unrecht auf das fünfte Gebot berufen, da dieses *Mord* verbietet (vgl. zu dieser Übersetzungs- und ethischen Frage prägnant Roland Gradwohl, Frag den Rabbi. Streiflichter zum Judentum, Stuttgart<sup>2</sup>1995, 31).

dann, wenn wissentlich und vorsätzlich jemandem Unrecht getan wird. Nicht jeder Schaden, den ich anderen ohne mein Wissen und ohne Absicht zufüge, ist Unrecht und schuldhaft. Ich kann nie die Gesamtfolgen meines Handelns überblicken, wozu ich in der Position Gottes sein müsste.“<sup>107</sup>

Wird aber nicht genau eine solche schuldhafte Handlung unterstellt, wenn Besuche als unerwünscht gelten, da eine potenzielle (Ansteckungs-)Gefahr drohe,<sup>108</sup> oder es geradezu als tugendhaft angesehen wird, wenn Gottesdienste weder gehalten noch genutzt werden, um keinen – körperlichen – Schaden anzurichten? Die einem solchen Narrativ inhärente Logik beruft sich dann auf das Gebot der Nächstenliebe und meint dieses als im Konflikt mit anderen Geboten (z. B. dem der Feiertagsheiligung) sehen zu können. Was aber, wenn nicht ausgeführte Besuche oder gerade die ausgesetzten Gottesdienste die – eigentliche bzw. viel größere – Verletzung des Gebots der Nächstenliebe darstellen? So kann es seinerseits als Unrecht wahrgenommen werden, dass im Versuch der Anti-Corona-Schutzmaßnahmen der eigentlich wichtige Schutz der menschlichen Würde unterlaufen wurde und wird:

„Die Frage, was jemandem gerechterweise zusteht oder zu lassen ist, kann nicht beantwortet werden ohne eine dahinterstehende Auffassung vom Menschen. Das oberste Rechtsgut, das zu schützen der Staat und die internationale Gemeinschaft verpflichtet sind, ist laut UNO-Charta und Grundgesetz ‚die Würde des Menschen‘ und nicht die Erhaltung des Lebens um jeden Preis. [...] Es widerspricht der Würde des Menschen, ihn darauf zu reduzieren, potenzieller Virusträger bzw. Opfer einer Viruserkrankung zu sein, das isoliert werden muss zum eigenen Schutz wie zum Schutz der anderen. Manches von dem, was hier staatlicherseits angeordnet und von den Kirchen widerspruchlos hingenommen wird, ist schweres Unrecht.“<sup>109</sup>

<sup>107</sup> So Wald bei *Lusser*, a.a.O. Vgl. in diesem Zusammenhang besonders den Beitrag von Michael Hüttenhoff, Über moralische Dilemmata, Schuld und Sünde, in: Christoph Barnbrock/Christian Neddens (Hg.), *Simul-Existenz. Spuren reformatorischer Anthropologie* (LThG 1), Leipzig 2019, 142-161, hier: 157: „Schuld ist in einer Dilemma-Situation also nicht unvermeidbar, aber das Risiko, schuldig zu werden, ist groß. Es ist aber nicht identisch mit dem Risiko der falschen Entscheidung. Wenn eine Person in einer Dilemma-Situation eine falsche Entscheidung fällt, obwohl sie die Handlungsmöglichkeiten so gewissenhaft wie möglich abgewogen hat, macht sie das nicht in einem moralischen Sinne schuldig.“ Vgl. im gleichen Band anhand von Luthers Theologie, aber in der Zuordnung vom allen anderen Autoritäten vorgeordneten Gehorsam gegenüber Gott: Sasja Emilie *Mathiasen Stopa*, „Durch die Sünde hat die Natur ihr Vertrauen auf Gott verloren“. Sünde und Vertrauen als formgebende Elemente von Martin Luthers Gesellschaftsverständnis, a.a.O., 122-141, hier: 140.

<sup>108</sup> *Thomas*, a.a.O., bemerkt passend, dass es keine „pointiert unbegrenzte Verantwortung“ gibt. Vgl. ebd. auch zur Endlichkeit und Verletzlichkeit des Menschen.

<sup>109</sup> So Wald bei *Lusser*, a.a.O.. Auch *Schaede*, a.a.O., fragt: „Was hilft es einer virologisch immunisierten Gesellschaft, wenn sie sich in einem sozialen Dauerdesaster wiederfindet, dem etliche Wirtschaftszweige, eine Vielzahl von Unternehmen und individuelle berufliche Existenzen anheimgefallen sind?“

Und wie steht es um die Nächstenliebe, inklusive dem Schutz der Menschenwürde, wenn „[v]or allem Frauen, Kinder, Alte und Kranke“ die „Folgen der allumfassenden Corona-Maßnahmen“ tragen müssen?<sup>110</sup> Und könnte nicht gerade der Gottesdienst als Glaubensraum der Gemeinschaft und Sakrotop mit seiner charakteristischen Leiblichkeit die Basis zur Freisetzung neuer – geistlicher und körperlicher – Kräfte bilden, sodass ausgehend von körperlicher Kopräsenz die Erlangung emotionaler Energie erfahren wird?<sup>111</sup> Diese Fragen zeigen vor allem die zentrale Bedeutung von ethischen sowie liturgischen Überlegungen, die beide im Rahmen ausführlicher systematisch-theologischer Reflexionen zu integrieren sind.

### (c) *Ekklesiologie:*

#### *Erwägungen anhand der lutherischen Bekenntnisschriften*

Solche wie im vorherigen Abschnitt aufgeworfenen Fragen bedürfen nicht nur der verantwortbaren, sondern auch der verbindlichen Antwort. Im (konkordien) lutherischen Kontext wird dabei neben der Heiligen Schrift auf die *norma normata* der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSELK) rekurriert.<sup>112</sup> Mit einigen ekklesiologischen Einblicken aus dem Konkordienbuch werden nun die Überlegungen zu den systematisch-theologischen Aspekten abgeschlossen. Bei diesen Einblicken werden im Zusammenhang des Gesamtthemas dieses Beitrags insbesondere das Schriftprinzip sowie die Sakramentsverwaltung in den Blick genommen:

Das Schriftprinzip bildet den Ausgangspunkt und die Grundlage kirchlicher theologischer Begründungen und Überlegungen. Dabei kann auch von der „*normative[n] Vorgegebenheit* des Wortes Gottes als Erkenntnisgrundlage, Urteilsmaßstab und Kriterium“<sup>113</sup> geredet werden, wie sie im Summarischen Begriff

<sup>110</sup> Die Zitate bei *Jeannine Kunert*, Einführung, in: *dies.*, Corona (Hg.), 3-11, hier: 4.5. Zu Einsamkeits-Erfahrungen bei alten und pflegebedürftigen Menschen vgl. *Schaede*, a.a.O.

<sup>111</sup> Den Zusammenhang von körperlicher Kopräsenz und erzeugt emotionaler Energie stellen bspw. *Loïc Bawidamann* u. a., Corona und Religion. Modifikation religiöser Rituale im Rahmen der *ausserordentlichen Lage*, Universität Zürich 2020, 26, her, die ebd. diese körperliche Kopräsenz als „[zentral] für das Gelingen von Ritualen“ festhalten. Hierzu wäre ein eigener praktisch-theologischer Beitrag aus liturgischer Perspektive wünschenswert. Voraussetzung für körperliche Kopräsenz ist dabei eine dezidiert leibphilosophische bzw. -theologische Ausrichtung: Zur ersteren vgl. den Rekurs auf die „lange von Kollegen absichtsvoll und schnöde übersehene Leibphilosophie von Hermann Schmitz“ (*Klaas Huizing*, *Affektive Identität. (Religiöse) Anthropologie im Zeiten der Mediatisierung*, in: Roland Rosenstock/Ines Sura [Hg.], *Mediatisierung und religiöse Kommunikation. Herausforderungen für Theologie und Kirche*, Hamburg 2018, 45-78, hier: 52); zur letzteren vgl. als exemplarischen neueren Beitrag *John Kleinig*, *Wonderfully Made. A Protestant Theology of the Body*, Bellingham 2021. Für den Hinweis darauf danke ich dem Taller Vikar Felix Hammer.

<sup>112</sup> Dass es im lutherischen Kontext auch Beiträge zum Thema gibt, die ohne Bekenntnisschriftenrekurs auskommen, zeigen bspw. *Manzke/Gräber*, a.a.O. und *Theißen*, a.a.O.

<sup>113</sup> *Armin Wenz*, *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (FSÖTh 75)*, Göttingen 1996, 222 (Kursivierung im Original). Vgl. auch a.a.O., 217, zu Gottes exklusiver Bindung an das Zeugnis der

der Konkordienformel kodifiziert wurde (vgl. BSELK 1216,9-19 bzw. 1308ff). Von dieser suffizienten<sup>114</sup> Erkenntnisgrundlage ausgehend kann dann jede Facette und Form ekklesiologischer Positionierung beurteilt und geprüft werden. Für die Kirche als Stiftung Gottes gilt, dass sie durch Sakrament und Wort nicht nur zustandekommt, sondern auch an diesen erkannt wird.<sup>115</sup> In dieser Gewissheit und auf dieser Grundlage betont die Confessio Augustana als kirchliche Konstitutiva: „Es wirt auch geleret, das alzeit müsse ein heilige Christlich kirche sein und bleiben, welche ist die versamlung aller gleubigen, bey welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament laut des Evangelii gereicht werden.“ (CA VII, BSELK 102,7-10). In ihren sakramentstheologischen Ausführungen erweist sich die Confessio Augustana als dem Schriftprinzip verpflichtet.<sup>116</sup>

Neben der *Lehre* zu den Sakramenten wird in den Bekenntnisschriften auch vielfach zu der *Verwaltung* der Sakramente Stellung genommen. Dieser Beitrag beschränkt sich dabei auf einige Ausführungen zur Verwaltung des Altarsakraments, da sich vorrangig an diesem und seiner – entweder fast lückenlos eingestellten oder im Gegenzug vehement geforderten – Austeilung die Diskussionslage im Frühjahr 2020 veranschaulichen lässt.<sup>117</sup> So wird etwa im Tractatus als Mandat für den Dienst kirchlicher Amtsträger hervorgehoben: „[D]as Evangelium gebeut denen, so den Kirchen sollen fürstehen, das sie das

---

Apostel und Propheten, sodass Gottes Wort „nur auf dem Weg über das Wort dieser Zeugen“ gehört werden kann (Zitat von H. Diem, Was heißt schriftgemäß, Neukirchen 1958, 21). Vgl. u. a. zum Schriftprinzip den Band Stefan Alkier (Hg.), *Sola Scriptura 1517-2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen* (Colloquia historica et theologica 7), Tübingen 2019.

<sup>114</sup> Als „zentrale Fragestellung, welche in den in dieser Arbeit untersuchten Texten aufbricht“ bezeichnet Wenz, Wort, a.a.O., 292, folgende Grundopposition: „Entweder ist die Schrift suffizient hinsichtlich ihrer grundlegenden claritas und ihrer heilschaffenden und kirchegründenden efficacia, oder aber sie bedarf aufgrund von veränderten, zeitbedingten Konstellationen bzw. Bestreitungen ihrer Autorität und ihres Inhalts der Nachhilfe des Menschen, dem sie begegnet und gilt.“ Zu fragen wäre, ob eine Seuche wie die Corona-Pandemie nicht genau eine solche zeitbedingte Konstellation herbeigeführt hat, der kirchlicherseits von der Klarheit der Schrift ausgehend zu begegnen war und ist.

<sup>115</sup> Vgl. Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Band 2, Berlin/New York 1997, 249 (vgl. zur Kirche als congregatio sanctorum a.a.O., 237ff). Deshalb spricht Hans Helmut Eßer, *Die Sakramente der Kirche nach der Confessio Augustana in Lehre und Leben der Reformation*, in: *Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts*. Zweiter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 24. bis 26. Oktober 1980 in Jassy (ÖR.B 43), Frankfurt am Main 1982, 60-69, hier: 62, zu Recht vom „Elementargeschehen der versammelten Gemeinde mit ihren beiden Kennzeichen: reiner Predigt des Evangeliums und dem Wort Gottes gemäß Feier der Sakramente“.

<sup>116</sup> So ist etwa laut Eßer, a.a.O., 62 die Sakramentenlehre der Confessio Augustana „konsequent an das Schriftprinzip gebunden“.

<sup>117</sup> Bedingt gilt der Diskussionsstand auch noch im Frühjahr 2021, da bei Weitem nicht jede Kirche ihre Türen bereits wieder regulär geöffnet hat oder flächendeckend Eucharistiefiern stattfinden.

Evangelium predigen, sünde vergeben und Sacramenta reichen sollen.“ (BSELK 823,31-33). Dies umfasst auch das Altarsakrament und jede gegenteilige Lehre bzw. Praxis bedarf der eingehenden Prüfung.<sup>118</sup>

Dabei führt eine kritische Prüfung kirchlichen Handelns insbesondere für den o. g. Zeitraum nicht an der Frage vorbei, „ob Kirchenleitungen gegenwärtig [= April 2020, AP] selbst an der Behinderung der Ausübung des Dienstes mitwirken.“<sup>119</sup> Sowohl aufgrund des göttlichen Mandats als auch aufgrund des geistlichen Nutzens für die Empfänger des Altarsakraments – beide Facetten illustriert bspw. Luthers Großer Katechismus – lässt sich nicht nur die Wichtigkeit, sondern die Unersetzlichkeit und Unabsetzbarkeit der Abendmahlsausteilung begründen: Denn primär ist theologisch festzuhalten, dass es sich beim Altarsakrament um „Gottes wort und Ordnung oder befehl (Dei verbum, ordinem et mandatum)“ handelt (BSELK 1134,13 bzw. 1135,13-14); zugleich aber wird ebenfalls die Glaubensstärkung als Zielwirkung des Abendmahls hervorgehoben: „Darum ist es gegeben zur teglichen Weide und Fütterung, das sich der Glaube erhole und stercke, das er in solchem Kampff nicht zurück fälle, sondern immerdar je stercker und stercker werde, denn das neue Leben sol also gethan sein, das es stets zuneme und fortfare.“ (BSELK 1138,28-31).<sup>120</sup>

Daraus kann ein Doppelpes geschlussfolgert werden, nämlich dass 1.) kirchliches Handeln sich einem expliziten Gebot Gottes widersetzt, wenn Gottesdienste und insbesondere das Abendmahl ausgesetzt werden; und dass 2.) die stetige Entwicklung und Zunahme des Glaubenslebens, die im Großen Katechismus an den Empfang der „Seelenspeise“ (vgl. BSELK 1138,23) geknüpft werden, durch den Entzug des Abendmahls im Leben der Gemeinde(n) beeinträchtigt wird. Dies ausgehend vom Bekenntnis zu bekennen, ist kirchlicherseits m. E. ein erster wichtiger Schritt einer konkordienbuchadäquaten Standortbestimmung.

Auf dieser Grundlage kann dann in einem zweiten Schritt für Seuchenzeiten überlegt werden, wie Gefahrenreduktion und Krisenbewältigung aussehen

<sup>118</sup> So auch *Michaelis/Kientz*, a.a.O., 10: „Es muss gründlich geprüft werden, ob überhaupt und wenn, unter welchen Umständen und von wem die Rechte und Pflichten aus dem Ordinationsversprechen außer Kraft gesetzt werden können, sei es zeitweilig oder auf Dauer.“

<sup>119</sup> So bei *Michaelis/Kientz*, a.a.O., 13, die damit eine Frage artikulieren, die sich in Besinnung auf das Bekenntnis nicht nur 2020, sondern immer wieder stellt, wenn Kirche an ihren normativen Grundlagen Maß nimmt. In diesen Zusammenhang gehört auch die ständige Versuchung „angemaßte[r] Herrschaft über Gottes Wort“ (so Robert *Kolb*, Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie (OUH.E 8), Göttingen 2011, 110 im Kontext der Kritik Luthers an der kirchlichen Praxis der Abendmahlsausteilung sub una). Dieses geschichtliche Beispiel zeigt, dass kirchliches Handeln einer solchen Versuchung durchaus erliegen kann und sich daher anhand der Schrift kontinuierlich selbst prüfen muss.

<sup>120</sup> Zum Mandat sowie der Wirkung des Abendmahls hält *Wenz*, Wort, a.a.O., 294 fest: „Entweder der Mensch schöpft diese [= Heilsgewissheit, AP] aus seiner Glaubenserfahrung in der von ihm angeeigneten, ihm angemessenen Gestalt, oder aber er erfährt sie allein im sich selbst in authentischer Verbindlichkeit (mandatum), gewißmachender Konkretion (promissio) und erfahrbarer Wirksamkeit (sacramentum) zueignenden Wort.“

können – und zwar ohne zentrale göttliche Gebote zu übertreten. Dabei stehen die Gebote der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten sich weder im Wege noch im Widerspruch zueinander. Stattdessen ist „Liebe als die Zusammenfassung christlicher Ethik auf das erste Gebot und damit auf den Glauben bezogen und kann zugleich ihre Konkretion und Verifikation nicht im menschlichen Ermessen, sondern allein in den schriftbeschlossenen Geboten Gottes gewinnen.“<sup>121</sup> In Konkretion für die Feier des Abendmahls kann das aufgrund des Wiederholungsbefehls Christi nicht bedeuten, angesichts irgendwelcher Widerstände oder Widrigkeiten Abendmahlsfeiern auszusetzen, da dies weder in der Vollmacht der Kirche liegt noch dem geistlichen Nutzen der Glaubenden dient. Ausnahmehandlungen wie Hausgottesdienste oder Hausabendmahlsfeiern können in diesem Zusammenhang wegen ihres partikularen Charakters nur bedingt als Ersatz fungieren: Zwar wird sich in diesen ein Teil der congregatio sanctorum versammeln, Gottes Wort hören und ggf. auch das Altarsakrament empfangen, doch kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass der ordentliche und öffentliche Gemeindegottesdienst ausgesetzt wurde.<sup>122</sup>

## 5. Abschlussplädoyer

Dieser Beitrag präsentiert einige ausgewählte Blickwinkel aus dem Facettenreichtum der Debatte um die Corona-Pandemie im gesellschaftlichen und vor allem: im kirchlichen Raum. Nach einzelnen exegetischen, historischen und systematisch-theologischen Darlegungen, die sich u. a. gegen eine vermeintliche theologische Alternativlosigkeit religiöser Reaktionsweisen auf Seuchenphänomene richten, folgt nun das Abschlussplädoyer. In diesem wird 1. die *Wahrnehmung der Krise in ihrer Uneindeutigkeit und Unverfügbarkeit* hervorgehoben: So sind etwa auch die Konsequenzen des Virus bzw. der Virus-Erkrankung oder des darauffolgenden Shutdowns „nicht eindeutig negativ“.<sup>123</sup> Dies gilt es bei den verschiedenen theologischen Interpretationen des Seuchengeschehens zu berücksichtigen. Hier könnte seitens eines (konkordien)lutherischen Zugangs ein Anknüpfungspunkt für die Redeweise von Deus absconditus und Deus revelatus liegen. Zudem vermag insbesondere die

<sup>121</sup> Wenz, Wort, a.a.O., 320. Daraus folgt: „Wo in Kirche, Theologie und Ethik auf die Konkretion der biblischen Gebote Gottes verzichtet wird, da setzt man sich unausweichlich der Willkür der von innen und außen aufbrechenden Meinungen aus.“ (a.a.O., 320-321).

<sup>122</sup> Als starkes lutherisches Plädoyer für den öffentlichen Gottesdienst vgl. mit theologischen, naturwissenschaftlichen und soziopolitischen Statements aus dem Kontext kanadischer Laien von Paul Gyger u. a., Lutheran Laymen's Declaration and Petition. Sine Dominico Non Possumus, Advent 2020, auf ihrer Homepage unter: <https://www.sdn2020.com/> bzw. als Direktlink zum Dokument unter: [https://11a18e2b-67d0-4cc7-a5d2-4009fb758a4e.filesusr.com/ugd/db09d3\\_c5a0760602e04ad1b395cb238b24bf05.pdf](https://11a18e2b-67d0-4cc7-a5d2-4009fb758a4e.filesusr.com/ugd/db09d3_c5a0760602e04ad1b395cb238b24bf05.pdf) (Stand jeweils: 09.03.21).

<sup>123</sup> So bspw. Slenczka, Was haben wir zu sagen?, a.a.O. zur Uneindeutigkeit der Krise.

Unverfügbarkeit<sup>124</sup> der Krise das – individuelle und kollektive<sup>125</sup> – Bewusstsein für die „schlechthinnige Abhängigkeit“ des Menschen (Schleiermacher) sowie für das Bestehen von dessen Existenz übersteigenden Instanzen der Selbstwahrnehmung zu fördern.<sup>126</sup> Dazu passt auch die kritische Sicht auf jeden menschlichen Fortschrittsoptimismus, der sich im 20. Jahrhundert u. a. in einem „epidemiologischen Optimismus“ manifestierte:<sup>127</sup> So ist zu beobachten, dass globale Ereignisse wie die Corona-Pandemie „selbstzufriedene Fortschrittsnarrative [unterlaufen]“ und „die Ungewissheit der Welt erscheinen [lassen].“<sup>128</sup> Uneindeutige und unverfügbare Ereignisse wie Pandemien führen damit nicht nur die „Ungewissheit der Welt“ vor Augen, sondern auch das menschliche Bedürfnis nach Gewissheit.<sup>129</sup> – 2. Eine *Infragestellung der Priorisierung des Lebensschutzes als Leitkriterium*: Diese Infragestellung ergibt sich nicht nur anlässlich alternativer Perspektiven und Verhaltensweisen, wie

<sup>124</sup> Zur Unverfügbarkeit vgl. bereits *Raedel*, a.a.O. sowie Frank *Biess*, Corona-Angst und die Geschichte der Bundesrepublik, in: Bundeszentrale, a.a.O., 33-39, hier: 38: Ihm zufolge ist die Pandemie ein „kaum zu übertreffendes Beispiel für jene ‚Unverfügbarkeiten‘, die laut dem Soziologen Hartmut Rosa für das spätmoderne Subjekt zunehmend schwerer zu ertragen sind.“ Vgl. ebd. den Bezug auf Hartmut *Rosa*, Unverfügbarkeit, Wien/Salzburg 2018.

<sup>125</sup> Beide Aspekte gehören zusammen fokussiert. Hinsichtlich der Konsequenzen für Individualität und Kollektivität beobachtet *Biess*, a.a.O., 36: „In einer ‚Gesellschaft der Singularitäten‘ definierte sich das ‚spätmoderne Subjekt‘ über das ‚Individuelle, Besondere, Nichtaustauschbare‘. Die Pandemie konterkarierte diese Sehnsucht nach dem Singulären. Das Virus attackiert den Menschen als Gattungswesen. Die betroffenen Gesellschaften streben genau das Gegenteil des Singulären an, nämlich die sogenannte Herdenimmunität. Um es pointiert zu sagen: Die Pandemie reduziert uns von dem singulären Individuum, als das wir uns qua Lebensweise definieren, zu einem reinen Gattungswesen in Analogie zur Schafherde. Das sichtbarste äußere Merkmal der Pandemie – das Tragen einer Maske – verhüllt genau jenen Teil unseres Körpers, der wie kein anderer für unsere Individualität steht: das Gesicht.“

<sup>126</sup> Zur aktuellen Schleiermacher-Forschung vgl. Christian *Neddens*, Schleiermacher weiterdenken – aber wohin? Überlegungen im Anschluss an einen kontroversen Schleiermacher-Band, LuThK 44 (2-3/2020), 223-232, im Rekurs auf Sven *Grosse* (Hg.), Schleiermacher kontrovers, Leipzig 2019. Zu der Frage von die Existenz des Menschen übersteigenden Instanzen vgl. das Konzept der Erfahrung von Selbsttranszendenz bei Hans *Joas*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>2004, 12-31.

<sup>127</sup> So bei *Biess*, a.a.O., 38: „Die neu auftauchenden Epidemien und Pandemien seit der Jahrtausendwende haben den epidemiologischen Optimismus des späten 20. Jahrhunderts beendet. Sie transformierten die Krisenhaftigkeit der Globalisierung in sinnlich erfahrbare Körperängste.“ Zur „emotionale[n] Dynamik konkurrierender Ängste“ bereits a.a.O., 37. Über die Beschädigung sowie die Krise des Fortschrittsoptimismus vgl. Ernst *Hanisch*, Die linguistische Wende. Geschichtswissenschaft und Literatur, in: Wolfgang *Hardtwig*/Hans-Ulrich *Wehler* (Hg.), Kulturgeschichte Heute (GuG 16), Göttingen 1996, 212-230, hier: 212, bzw. Rolf-Ulrich *Kunze*, Art. Krise des Fortschrittsoptimismus, in: Armin *Grunwald* (Hg.), Handbuch Technikethik, Stuttgart 2013, 67-72.

<sup>128</sup> *Biess*, a.a.O., 39. Zu fragen wäre bei der „Zukunftsprojektion einer grundsätzlichen Veränderbarkeit der Welt“ (ebd.) nach der Verhältnisbestimmung zur a.a.O., 38, betonten Unverfügbarkeit.

<sup>129</sup> Vgl. dazu Gesche *Linde*, Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs (RPT 69), Tübingen 2013, und dazu Christoph *Barnbrock*, Rezension von Gesche *Linde*, Zeichen und Gewißheit, LuThK 39 (2016), 281-284.

sie oben unter den historischen Vergleichspunkten skizziert wurden.<sup>130</sup> Hinzu kommt eine theologisch bedenkliche Tendenz der Logik des Lebensschutzes als absolutem Leitkriterium. Unter der Voraussetzung, dass der Lebensschutz nämlich als absolutes – und zugleich legitimes – Leitkriterium kirchlicher Entscheidungen fungiert, wie es in dieser Zeit der Corona-Pandemie der Fall zu sein scheint, dann hätte dies fatale Konsequenzen für die eigene religiöse Lehre und Praxis: Wenn nämlich unter der Maßgabe des Lebensschutzes als höchstem Gebot nun scheinbar in Seuchenzeiten die Übertretung anderer göttlicher Gebote akzeptiert wird, wie ist es dann im Rahmen antichristlicher, totalitärer Systeme? Falls das Leben<sup>131</sup> als Wert über allem steht, dann müsste folglich in solchen totalitären Kontexten bei lebensbedrohlichem Widerstand gegen die eigene Religion deren Verleugnung oder Nichtausübung das Nahe-liegende und den Gläubigen Anzuratende sein, um ihr Leben zu schützen. Da das christliche Martyrium sich aber in manchen Fällen bis hin zum eigenen Tod erstrecken kann, kann schon deshalb absoluter Lebensschutz nicht die primäre Aufgabe der Kirche sein.<sup>132</sup> Hinzu kommt anhand der o. g. ekklesiologischen Erwägungen, dass die Kirche nach Schrift und Bekenntnis ein ihr vom Herrn anvertrautes, befohlenes und am Jüngsten Tag eingefordertes überzeitliches Mandat hat, das ihr unabhängig von zeitlichen Umständen, gesellschaftlichen Entwicklungen und mehrheitlichen<sup>133</sup> Meinungen zukommt. Die Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus verheißt nicht den absoluten Schutz des Lebens in dieser Welt, aber die Partizipation am Leben des Eschatons bei der Auferstehung der Toten. Während – gesellschaftlicher- wie kirchlicherseits – bei der verstärkten Konzentration auf den Lebensschutz als absolutem Kriterium der Eindruck entstehen könnte, dass zuweilen der Fra-

<sup>130</sup> Vgl. zudem *Angel*, a.a.O., 443-470, zu Ethos und ethischen Verhaltensweisen in Zeiten von Seuchen und Katastrophen.

<sup>131</sup> Eine eigene Untersuchung verdient die Frage, was denn im Kontext der Logik des Lebensschutzes als Leitkriterium unter „Leben“ verstanden und wessen Leben fokussiert wird. So weist etwa *Biess*, a.a.O., 38, darauf hin: „Soziale Distanzierung war und ist immer auch ein Mittelklasseprivileg, die Opferzahlen unter sozial Schwachen und Minderheiten sind um ein Vielfaches höher.“ Und schöpfungstheologisch gewinnt die Frage nach dem „Leben“ an Bedeutung, wenn etwa einem virologischen Ansatz wie dem von Karin Mölling, *Viren. Supermacht des Lebens*, München 2020, gefolgt wird.

<sup>132</sup> Vgl. zum Überblick Manfred *Scheuer*, Art. Martyrer, Martyrium IV. Systematisch-theologisch, in: *LThK*<sup>3</sup> 6 (2006), 1441-1443. Vgl. Barbara *Henze*, Art. Martyrer, Martyrium III. Historisch-theologisch, a.a.O., 1439-1441, hier: 1439: „In einer Zeit wachsender Spannungen hat Jesus vom Jünger verlangt, auch im Konfliktfall ihm und seiner Botschaft treu zu bleiben.“

<sup>133</sup> „Das Meistzitierte ist das Glaubwürdigste“, wie Christoph Türcke, *Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft*, München 2019, 131, zum H-Index illustriert: „Was immer die meisten Stimmen auf sich vereinigt, hat höchste Autorität. Es gewinnt sie nicht durch Offenbarung, sondern durch Masse. Was durch Masse autorisiert ist, bedarf ebensowenig einer zusätzlichen inhaltlichen Wahrheitsprüfung wie das, was durch Offenbarung autorisiert ist. Es gilt. Punkt. Der H-Index [...] verkündet das Evangelium der Menge“ (a.a.O., 131f).

ge sowie der Realität des Todes ausgewichen wird,<sup>134</sup> bietet die christliche Botschaft gerade für das Leben in der diesseitigen und der jenseitigen Welt differenzierte und verheißungsvolle Perspektiven.<sup>135</sup> – Und 3. *Konzentration der Kirche auf ihre Kernaufgaben*: Die Notwendigkeit dieser Konzentration folgt bereits aus o. g. Mandat und kann zugleich auf andere Weise begründet werden. Denn Kirche und Theologie leisten mit ihren spezifischen Expertisen und Perspektiven unersetzliche Beiträge für den und die Menschen als Individuum oder Gesellschaft. Was genau zu diesen Beiträgen gehört, bedarf angesichts jeder neuen Frage und Herausforderung des Diskurses und der genauen Prüfung. Dabei kann die liturgische und seelsorgliche Begleitung von Menschen als Zentralbestand kirchlicher Kernkompetenz angesehen werden. Gottes Wort in seinen vielfältigen Formen der Verkündigung zum Menschen zu bringen, umfasst u. a. in Krisen- und Seuchenzeiten Worte zu finden, in denen sich Menschen im Gebet an den Schöpfer und Erhalter ihres Lebens wenden können.<sup>136</sup> Beispiele für die Erfüllung solcher kirchlicher Aufgaben liegen etwa seitens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) durch die „Maßnahmen gegen Corona“ oder seitens des Magazins zur Förderung des Glaubenswissens orthodoxer Christen durch die „Verschiedene[n] einzelne[n] Gebete in der Zeit der Corona-Pandemie“ vor.<sup>137</sup> Da es sich beim gottesdienstlichen Leben um eine zentrale Lebensäußerung des christlichen Glaubens handelt, muss der Fokus und alle Mühe besonders auf diese gerichtet sein.<sup>138</sup> Denn die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft unter Got-

<sup>134</sup> Nicht so etwa *Theißen*, a.a.O., 32-38, unter der Überschrift: „Der Zeuge der Krone, die Krone des Zeugen. Kreuz und Tod in Zeiten von Corona“. Vgl. auch Otto Hermann *Pesch*, Theologie des Todes bei Martin Luther, in: Hansjakob Becker u. a. (Hg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II*, St. Ottilien 1987, 709-789, sowie a.a.O., 1321-1361: Bardo *Weiss*, „Kostbar ist in den Augen des Herrn das Sterben seiner Heiligen“. Vom Sterben und vom Trost der Heiligen.

<sup>135</sup> Vgl. Otto Böcher, *Die ausgebliebene Parusie. Und die Toten in Christus? Enderwartung und Jenseitshoffnung im Neuen Testament*, in: Hansjakob Becker u. a. (Hg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I*, St. Ottilien 1987, 681-705, und Franz *Kamphaus*, „Im Kreuz ist Heil, im Kreuz ist Leben, im Kreuz ist Hoffnung“. Gepredigte Hoffnung im Angesicht des Todes, in: *Becker* u. a., a.a.O., 1037-1042. Zum Thema Auferweckung vgl. Stefan *Alkier*, *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (NET 12)*, Tübingen 2009.

<sup>136</sup> Zu der anderen Perspektive der Schöpfung als Anrede vgl. Oswald *Bayer*, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen 1986.

<sup>137</sup> Vgl. online bei der EKHN unter <https://www.ekhn.de/service/massnahmen-gegen-corona.html> sowie im o.g. Magazin unter <https://orthodoxe-katechese.jimdofree.com/verschiedene-gebete-in-der-zeit-der-corona-pandemie/> (Stand der Links: 03.03.21). Zur Unverzichtbarkeit insbesondere des öffentlichen Gebets notiert *Slenczka*, *Was haben wir zu sagen?*, a.a.O.: „Die Bitte nicht nur um das physische Überleben, sondern um das Leben im Vollsinn menschlich-leiblicher Gemeinschaft muss in öffentlichen Gebeten laut werden, in denen Gott gegen sein dunkles Handeln auf seine Verheißung angesprochen und bei ihr behaftet wird: dass der Mensch zur Gemeinschaft bestimmt ist und auf dieser Gemeinschaft Gottes Segen liegt.“

<sup>138</sup> Vgl. etwa Sven-O. *Berglund*, „Mein Haus soll ein Bethaus sein“, in: Jürgen Diestelmann/Wolfgang Schillhahn (Hg.), *Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne*, Groß

tes Segen äußert sich im Kontext christlicher Religiosität vorrangig im gottesdienstlichen Leben in leiblicher Präsenz.<sup>139</sup> Daher meine ich der kritischen Anfrage an tagesaktuelle kirchliche Praxis und dem zugleich selbstkritischen Geständnis von Notger Slenczka beipflichten zu müssen:

„[E]s gab keinen nachdrücklichen Hinweis darauf, dass eine solche Unterbrechung des gottesdienstlichen Lebens in leiblicher Präsenz gegen das Wesen des christlichen Glaubens ist. Es gab nur sehr schwache Proteste aus den Gemeinden, und nicht den geringsten Widerstand gegen den Anschein, dass der öffentliche Gottesdienst nicht systemrelevant ist – auch ich habe nicht protestiert.“<sup>140</sup>

---

Oesingen 1997, 55-68. Zur gottesdienstlichen Kommunikation als „zentrale Lebensäußerung christlichen Glaubens“ bei Ilona Nord, *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität* (PThW 5), Berlin 2008, 238. Vgl. auch Wolfgang Runge, *Der Gottesdienst als Ort religiöser Erfahrung. Eine systematisch-theologische Untersuchung über die Grundlagen religiöser Praxis im Anschluss an Eilert Herms* (Schriften des Instituts für Theologie und Ethik der Universität der Bundeswehr München 6), Berlin 2019. Zu Seelsorge und Gottesdienst als kirchliche Entfaltungsbereiche vgl. die beiden Beiträge in Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn 2014 von Isabelle Noth, Art. Seelsorge, a.a.O., 221-227, sowie a.a.O., 236-243: David Plüss, Art. Gottesdienst und Liturgie.

<sup>139</sup> Zur körperlichen Kopräsenz aus Sicht der Liturgik vgl. z. B. Alexander Deeg, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik* (APLH 68), Göttingen 2012, 371, oder im interaktionstheoretischen Sinne bei Christian Wälti, *Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie* (APLH 87), Göttingen 2016, 388, als ein Charakterzug im Wahrnehmungsverhältnis der Teilnehmenden im Gottesdienst untereinander.

<sup>140</sup> So Slenczka, *Was haben wir zu sagen?*, a.a.O., damals zur Situation des Frühjahres 2020.

Alexander Kupsch:

## **Luthers Ekklesiologie als systematisch-theologisches Argument. Typen der Lutherrezeption in der jüngeren Dogmatik\***

Das Verhältnis der protestantischen Theologie zur Lehre von der Kirche ist kompliziert. Auf der einen Seite zählt die Reformation und die Entstehung der protestantischen Kirchen zu den treibenden Faktoren für die theologische Ausbildung eines dogmatischen Traktats von der Kirche.<sup>1</sup> Bis zum 15. Jahrhundert sah die Struktur der Lehrbildung keine eigenständige Abhandlung der Kirche vor. Die Einbindung der Ekklesiologie in die Dogmatik wurde zuerst von reformatorischen Theologen vollzogen.<sup>2</sup>

Auf der anderen Seite gehört es zum Selbstverständnis der meisten protestantischen Christen (und Theologen), ein eher lockeres Verhältnis zur Kirche als Institution organisierter Religion zu pflegen und darin den Gegenentwurf zum römisch-katholischen Kirchenverständnis zu erblicken.

Klassischer Ausdruck dieser Zuordnung von Kirche und Einzelem ist Friedrich Schleiermachers Definition in §24 der Glaubenslehre von 1830/31. Demzufolge „kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche.“<sup>3</sup> Der „Charakter des Protestantischen“<sup>4</sup> besteht also darin, die unmittelbare Gottesbeziehung des Einzelnen als konstitutiv zu beschreiben und dem die Kirche nachträglich zuzuordnen statt umgekehrt.

Ihre Wurzeln hat diese Rangfolge zweifellos in Luthers reformatorischer Kritik an Praxis und Selbstverständnis der spätmittelalterlichen Kirche und

---

\* Dieser Aufsatz wurde durch Jonathan Mumme ins Englische übersetzt und zuerst veröffentlicht unter dem Titel: *The Reception of Luther's Ecclesiology in Contemporary German Dogmatic Theology*, in: *Church as Fullness in All Things: Recasting Lutheran Ecclesiology in an Ecumenical Context*. Edited by Jonathan Mumme, Richard J. Serina Jr., and Mark W. Birkholz, 35-55. Lanham, MD: Lexington Books, 2019. Für die Lutherischen Beiträge wurde der ursprüngliche Aufsatz leicht überarbeitet.

<sup>1</sup> Im Mittelalter gab es freilich bereits ausführliche ekklesiologische Reflexionen. Diese bezogen sich aber insbesondere auf das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht und waren darum eher rechtlicher als theologischer Natur. Vgl. dazu Medard *Kehl*: Art. Ekklesiologie, in: LThK Bd. 3, 568–573.

<sup>2</sup> Vgl. Wolfhart *Pannenberg*, *Systematische Theologie*, Band III, Göttingen 1993, 33–35.

<sup>3</sup> Friedrich *Schleiermacher*, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), Bd. 1, hg. v. Martin Redeker, Berlin/New York 1999, 137.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Anm. a.

seiner Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche, mittels der die Einschaltung einer menschlichen Institution als eigenmächtige Vermittlungsgröße zwischen Gott und Glaubenden kritisiert wurde. Angesichts einer geradezu allmächtigen Amtskirche musste diese Korrektur als Befreiung wirken. In welchem Sinne aber ist Luthers Weichenstellung für die gegenwärtige Ekklesiologie relevant? Wie verhalten sich in einer historisch gewandelten Situation und angesichts anderer kirchlicher Voraussetzungen Glaubenssubjekt und Glaubensgemeinschaft, Einzelner und Kirche, zueinander?

Im Folgenden wird dieser Frage nachgegangen durch eine Untersuchung neuerer ekklesiologischer Ansätze aus der deutschsprachigen Theologie. Der Bezug auf Luther gehört dabei für gewöhnlich zum festen Arsenal der Argumentation. Herauszuarbeiten ist darum, welche Optionen in der Zuordnung von Glaubenssubjekt und Glaubensgemeinschaft entwickelt werden und wie Luthers ekklesiologisches Denken dabei in Anspruch genommen wird.

## 1. Drei Typen der Lutherrezeption

Bei der Auswahl dogmatischer Texte für die Untersuchung der systematisch-theologischen Rezeption Luthers sind drei Kriterien leitend: 1. Es soll sich um *neuere* Ansätze handeln. Der übliche Kanonisierungszeitraum von ca. 50 Jahren wurde darum gezielt unterschritten. Damit ist zugunsten der Aktualität bewusst die Umstrittenheit der Auswahl in Kauf genommen. 2. In den Ansätzen soll sich ein gewisses *Spektrum* verschiedener ekklesiologischer Positionen im gegenwärtigen protestantischen Diskurs abbilden. 3. Die Ansätze sollen gleichwohl repräsentativ sein für die deutsche akademische Landschaft und also jene Formen ekklesiologischer Positionen abbilden, mit denen Studenten der Theologie an deutschen Universitäten gegenwärtig erwartbar konfrontiert werden.

Dabei ist die Wahl auf die ekklesiologischen Ansätze von Wolfhart Pannenberg, Christoph Schwöbel und Christian Danz gefallen.<sup>5</sup> Leitend für deren Analyse ist die doppelte Fragenhinsicht: Welche ekklesiologische Position wird vertreten? In welcher Form wird Luthers Ekklesiologie aufgegriffen, um die eigene Position zu stützen?

---

5 Wolfhart Pannenberg (1928-2014) war von 1967 bis 1994 Professor für Systematische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Christoph Schwöbel (\*1955) ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt Professor für Systematische Theologie an der University of St. Andrews, Schottland, und hatte zuvor Lehrstühle u. a. in Heidelberg und Tübingen inne. Christian Danz (\*1962) ist Professor für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Universität Wien.

### 1.1 Christian Danz:

#### **Kirche als Anstoß individueller Selbstdeutung**

a) *Position.* Bei Christian Danz wird eine Ekklesiologie vertreten, die streng auf die Funktion der Kirche für die Begründung des *individuellen Glaubens* hingeorde­net ist. Leitend ist die Überlegung, dass „das im individuellen Glauben beschlossene Gottesverhältnis bereits das Ganze der Religion ausmacht“.<sup>6</sup> Der „individuelle Glaube als ein Selbstbewusstsein endlicher Freiheit“<sup>7</sup> ist deshalb das Ziel der kirchlichen Kommunikation. Dieses Ziel ist dort erreicht, wo der Einzelne zu einem neuen und tieferen Sich-Verstehen kommt.<sup>8</sup>

Für diese glaubensbegründende Kommunikation ist die sichtbare Kirche als Organisation und Institution unvermeidbar, weil der Mensch als soziales Wesen grundsätzlich nur durch Vermittlungen zu sich selbst kommt.<sup>9</sup> Individualität und Sozialität sind nach Danz zwei Seiten derselben Sache, insofern der Prozess der Individualisierung nicht anders als durch soziale Überlieferung vor sich geht. Die Kirche hat demnach die Aufgabe, dem Einzelnen Deutungen zuzuspielen, die ihm helfen, sich und seine Welt im Lichte der christlichen Botschaft besser zu verstehen. Eine reine Verborgenheit der Kirche als innere Wirklichkeit auf Seiten der Glaubenden ist deshalb nicht denkbar. Die organisierte Institution ist notwendig, und zwar zum Aufbau eines reflektierten Selbstverhältnisses des Individuums. Zugleich findet die Institution Kirche auch ihre bestimmte Grenze am „nur individuell zu lebenden Glauben“.<sup>10</sup> Die Kirche intendiert geradezu ihre eigene Selbstaufhebung. Sie transzendiert sich als Organisation selbst zugunsten der christlichen Freiheit der Glaubenden. Diese Freiheit der Glaubenssubjekte verunmöglicht nach Danz, insbesondere unter den Bedingungen eines Pluralismus von Lebensformen, eine fest gefügte und präskriptive Gemeinschaftsform. Auch im Bezug auf das Sozialleben der Christen bietet sie Deutungen an und vermittelt eine „Hermeneutik der Lebensformen“, ohne sich selbst zu einer verbindlichen Lebensform zu gestalten – abgesehen von den Strukturen zur Überlieferung von eben jenen Deutungsangeboten.<sup>11</sup>

b) *Rekurs auf Luther.* Bei Christian Danz übernimmt Luther die Rolle eines Impulsgebers protestantischer Ekklesiologie. Danz findet in Luthers Kir-

<sup>6</sup> Christian Danz: Wort Gottes, Kirche, Organisation. Zur evangelischen Ekklesiologie im Anschluss an Martin Luther, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 6 (2006), 157.

<sup>7</sup> Danz, Wort Gottes, 170.

<sup>8</sup> Christian Danz, Systematische Theologie, Tübingen: 2006, 250.

<sup>9</sup> A.a.O., 240–244.

<sup>10</sup> Danz, Wort Gottes, 171.

<sup>11</sup> Christian Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, Darmstadt 2010, 155: „Mit dem Glauben als einem individuellen Selbstbewusstsein endlicher Freiheit ist grundsätzlich ein Pluralismus von Lebensformen anerkannt, der sich gar nicht mehr in eine Gemeinschafts- und Organisationsform einbinden lässt. Die Kirche ist als eine solche Organisation zu verstehen, der die Aufgabe einer Hermeneutik der Lebensformen obliegt.“

chenverständnis eine Spannung angelegt, die sich in der weiteren Geschichte des Protestantismus als produktiv erwiesen hat. Diese Spannung besteht Danz zufolge darin, dass Luther einerseits eine klare Unterscheidung, andererseits eine unaufgebbare Beziehung von sichtbarer und verborgener Kirche vertreten habe. Der eine Pol der Spannung wird markiert durch Luthers Auffassung, dass Gott auf verborgene, innerliche Weise am einzelnen Menschen handle, indem er dessen Herz über die Wahrheit des Evangeliums aufkläre. Hier wird zwischen Gott und dem Einzelnen als „Privatperson“<sup>12</sup> eine unmittelbare Beziehung gestiftet. Der andere Pol der Spannung wird markiert durch die Form der Vermittlung dieses innerlichen Wirkens. Es geschieht durch Wort und Predigtamt, also durch die öffentliche und sichtbare Kirche. Insofern ist die Unmittelbarkeit des persönlichen Glaubens abhängig von der sichtbaren Kirche als Instrument des Wirkens Gottes am Einzelnen.

Bemerkenswert an dieser Rekonstruktion der Ekklesiologie Luthers ist zunächst die Quellenverwendung: Danz kommt, abgesehen von Schlagworten<sup>13</sup>, in seiner Rekonstruktion des Kirchenbegriffs ohne Rekurs auf einen der im engeren Sinne ekklesiologischen Texte Luthers aus. An deren Stelle tritt die Darstellung der doppelten Klarheit der Schrift nach *De servo arbitrio*.<sup>14</sup> Die äußere Klarheit korrespondiert mit dem öffentlichen Predigtamt und damit der sichtbaren Kirche, die innere Klarheit korrespondiert mit dem inneren Wirken des Geistes und damit der verborgenen Kirche. Die Freiheitsschrift von 1520 wird zitiert, um die Individualität evangelischen Glaubens zu unterstreichen.<sup>15</sup> Für Danz sind diese einschlägigen Quellen zur Konstitution des persönlichen Glaubens systematisch deshalb ausreichend, weil der Kirchenbegriff ganz auf die Ermöglichung der unmittelbaren Gottesbeziehung des Einzelnen zuläuft. Luthers Äußerungen zur äußerlichen, wordhaften Vermittlung des Glaubensgegenstandes und seiner inneren Aneignung durch den Einzelnen werden entsprechend als Inbegriff seiner Ekklesiologie interpretiert.

Die beschriebene Spannung von Unmittelbarkeit und Vermittlung des Glaubens ist nach Danz die Hinterlassenschaft Luthers an die protestantische Ekklesiologie. Ob sie bei Luther zu einem systematisch befriedigenden Ausgleich kommt, ist nicht die bestimmende Frage. Denn der gesetzte Impuls ist mit der Reformation nicht am Ende, sondern schreibt sich fort in der Rezeption und Bearbeitung dieser Grundspannung im neuzeitlichen Protestantismus.<sup>16</sup> Zwei Auslegungsformen der von Luther eröffneten Spannung bieten sich im

<sup>12</sup> Danz, Wort Gottes, 160.

<sup>13</sup> Danz, Wort Gottes enthält zitatweise Anspielungen auf die Kirchendefinition in den Schmalckaldischen Artikeln (155), den Begriff *creatura verbi divini* aus den Resolutiones der Leipziger Disputation (157), die Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche in Vom Papsttum zu Rom (161) sowie zwei Stellen aus Von Konziliis und Kirchen (157.160).

<sup>14</sup> Vgl. Danz, Wort Gottes, 157–160.

<sup>15</sup> A.a.O., 155.

<sup>16</sup> A.a.O., 162–168.

19. Jahrhundert an: Schleiermacher und der Konfessionalismus. Bei Schleiermacher findet Danz eine Ekklesiologie, in der die Kirche der Realisierung der Erlösung klar funktional zugeordnet ist. Die Sozialität der sichtbaren Kirche hat demnach eine unentbehrliche Vermittlungsrolle, sie ist *conditio sine qua non* des Glaubens, aber bleibt doch klar unterschieden vom Glauben des Einzelnen selbst. Als Gegensatz wird der konfessionelle Lutheraner Wilhelm Löhe eingeführt. Er habe Danz zufolge die Spannung Luthers in Richtung einer Identifikation von sichtbarer und unsichtbarer Kirche aufgelöst, sodass sich an der Stellung des Einzelnen zur Kirche auch die Stellung zu Gott entscheide.

Danz recurriert also auf Luther, aber nicht direkt, sondern vermittelt über die weitere Auslegungsgeschichte seiner Ekklesiologie. Das von Luther eröffnete Spannungsfeld von sozialer Vermittlung des Glaubens und individueller Gottesbeziehung muss Danz zufolge in der Neuzeit stets neu austariert werden. Für diese Aufgabe ist Luther als ursprünglicher Impulsgeber von bleibender Bedeutung, weil er den Ursprungsort der unaufhebbaren Spannung markiert. Zugleich wird Luther aber auch positionell in Anspruch genommen, und zwar für eine entschieden subjektorientierte Ekklesiologie, die die Sichtbarkeit der Kirche eindeutig in ihrer Instrumentalität für die individuelle Glaubenskonstitution lokalisiert und auch auf sie beschränkt.<sup>17</sup>

### **1.2 Christoph Schwöbel: Kirche als Gemeinschaft des Glaubens**

a) *Position.* Christoph Schwöbel entwirft die Ekklesiologie anders als Danz ganz vom *communio*-Gedanken her.<sup>18</sup> Er bestimmt die Kirche als „Sozialgestalt des christlichen Glaubens“<sup>19</sup> und sieht es als ein Defizit der lutherischen Theologie an, das kirchliche Leben als ein Gemeinschaftsleben traditionell nicht ausreichend theologisch ernstgenommen zu haben. Deshalb tritt bei Schwöbel zur bei Danz stark gemachten instrumentellen Funktion der Kirche für die Begründung des Glaubens beim Einzelnen auch das Moment der Kirche als Realisierungsort des Glaubens hinzu.

Das Anliegen, den Charakter der Kirche als Gemeinschaftsleben verstärkt in den Blick zu nehmen, kommt in der Beschreibung von Grund, Gestalt und Auftrag der Kirche zum Ausdruck.<sup>20</sup> Der Grund der Kirche ist nach Schwöbel die trinitarische Selbstmitteilung Gottes mit dem Ziel, Menschen in Gemein-

<sup>17</sup> Damit ist in der Sache erstaunlicherweise nicht nur Löhe, sondern auch Schleiermacher widersprochen, der die Kirche sowohl in Glaubensvermittlung als auch in der Glaubensrealisierung im starken Sinne als besonderes Gemeinschaftsleben denkt. Vgl. *Schleiermacher*, *Der christliche Glaube*, Bd. 2, 248–251.

<sup>18</sup> Christoph Schwöbel, *Kirche als Communio*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 379–435.

<sup>19</sup> A.a.O., 385.

<sup>20</sup> A.a.O., 423–428.

schaft mit sich zu bringen. Durch die Begründung dieser Gottesgemeinschaft werden die angesprochenen Menschen aber auch zur Gemeinschaft untereinander verbunden. In der Gemeinschaft der Glaubenden kommt demnach geradezu zum Ausdruck, *dass* die Menschen durch Christus in die Gemeinschaft mit dem Vater aufgenommen sind. Die Gestalt der Kirche ist entsprechend am Charakter ihrer spezifischen Sozialität orientiert. Die Gemeinschaft der Kirche ist von allen anderen Formen von Sozialität unterschieden durch den Bezug auf den gemeinsamen Glauben und transzendiert dadurch alle „natürlichen, ethnischen, sozialen, funktionalen oder interessebedingten Gemeinschaften“.<sup>21</sup> Schließlich beschreibt Schwöbel auch den Auftrag der Kirche als sozial bestimmt mit dem Begriff der „Zeugnisgemeinschaft“. Damit ist angedeutet, dass auch die Vermittlung des Evangeliums in ihrer Form als eine Aktivität der *communio* zu verstehen sei.

So interpretiert Schwöbel den auch bei Danz zugrunde gelegten Gedanken der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft durchgehend im Hinblick auf eine soziale Gemeinschaft als Raum des Glaubens der Einzelnen. Zwar kann auch Schwöbel, so wie Danz, von einer strikt funktionalen Wesensbestimmung der Kirche für die Konstitution des Glaubens sprechen.<sup>22</sup> Dabei ist aber auch der durch Sozialität konstituierte Glaube des Einzelnen wiederum auf Gemeinschaft ausgerichtet. Bei Schwöbel ist mithin die Sozialität des Glaubens auch als *Ziel*, nicht nur als *Mittel* der kirchlichen Kommunikation vorgestellt. Während sich bei Danz die Sozialität der Kirche transzendiert und im Selbstverstehen des Einzelnen zur Aufhebung kommt, erfüllt sich bei Schwöbel der Glaube des Einzelnen gerade in seiner Partizipation an der Gemeinschaft der Glaubenden. Bei Danz hat die Begründung des Glaubens Sozialcharakter, bei Schwöbel hat sowohl die Begründung als auch das Leben des Glaubens Sozialcharakter.

*b) Rekurs auf Luther.* Schwöbels Lutherrezeption setzt in gewisser Weise dort an, wo Danz' Rezeption endete. Denn Schwöbel nimmt die Frage auf, ob sich der Kirchenbegriff Luthers tatsächlich so vollständig auf die Dimension der Glaubensbegründung beim Einzelnen beschränke, dass er in Hinsicht auf die sichtbare Gestalt der Kirche zum Spiritualismus neige und den Konnex zur sozialen Gestalt der *communio sanctorum* vernachlässige. Schwöbel versucht zu zeigen, dass dies nicht der Fall ist, sondern die im Neuen Testament betonte Sozialität kirchlichen Lebens sich auch bei Luther wiederfinde.<sup>23</sup> Dafür greift Schwöbel auf den Abendmahlssermon von 1519 als Zeugnis einer explizit sozial angelegten Ekklesiologie zurück. Damit weist er einen starken Akzent auf dem Gemeinschaftsaspekt im Kirchenbegriff bei Luther nach, den er auch in

<sup>21</sup> A.a.O., 427.

<sup>22</sup> A.a.O., 428.

<sup>23</sup> Vgl. die Rekonstruktion der neutestamentlichen Ekklesiologie: A.a.O., 394–403.

der Vermittlung der christlichen Freiheit mit der Liebe zum Nächsten in der Freiheitsschrift von 1520 wiederfindet.

Mit Blick auf den Großen Katechismus fällt zwar auf, dass der Kirchenbegriff ganz auf die Instrumentalität für die Begründung des Glaubens zuläuft, ohne die Beziehung der Glaubenden untereinander eigens zu thematisieren. Schwöbel meint jedoch, diese Leerstelle sei im Großen Katechismus anderweitig gefüllt, und zwar durch die Auslegung des Dekalogs. Hier findet er ausführlich die Sozialgestalt des Glaubens expliziert in der Zuwendung zum Nächsten. So gleicht die zweite Tafel des Dekalogs gleichsam das soziale Defizit des Kirchenbegriffs aus.<sup>24</sup>

Methodisch wird Luther in diesem Entwurf gemeinsam mit der *Confessio Augustana*<sup>25</sup> als bleibend gültiger Ausdruck reformatorischer Ekklesiologie ins Spiel gebracht. Während Danz Luther als Startpunkt versteht, von dem her sich die protestantische Ekklesiologie im „Dauerstreit“<sup>26</sup> entwickelt, greift Schwöbel auf Luther als fundierende Instanz einer konfessionell bestimmten Ekklesiologie zurück. Mit dem Abendmahlssermon und dem 3. Credo-Artikel im Großen Katechismus werden zwei tatsächlich ekklesiologisch ausgerichtete Texte vorgestellt, wenngleich auch hier andere zentrale Texte wie *Von Konzilien und Kirchen* (1539) oder *Wider Hans Worst* (1541) auffälligerweise fehlen. Leitend ist das Bemühen, scheinbare Spannungen innerhalb des Kirchenbegriffs bei Luther (frühe soziale Ausrichtung, späte instrumentelle Zuspitzung) auszugleichen. Luthers ekklesiologische Wirkung wird nicht, wie bei Danz, in der Eröffnung eines Spannungsfeldes gesehen, sondern in der Gestalt einer schlüssigen Lehre von Begründung und Sozialgestalt der Kirche.

Die Vorordnung der neutestamentlichen Texte zeigt zwar die grundsätzliche Korrigierbarkeit auch dieser Instanz durch die Schrift an. Faktisch aber sieht Schwöbel in Luthers Kirchenbegriff eine sachlich angemessene Fortschreibung der neutestamentlichen Ekklesiologie(n). Von Luther und der CA kann Schwöbel darum unmittelbar übergehen zu eigenen Überlegungen in Hinsicht auf Grund und Gestalt der Kirche.

### **1.3 Wolfhart Pannenberg: Kirche als Antizipation des Reiches Gottes**

*a) Position.* Bei Pannenberg ist die Ekklesiologie eingebunden in eine am Begriff des Reiches Gottes ausgerichtete Geschichtstheologie. Das für Pannenberg seit „Offenbarung und Geschichte“ (1961) charakteristische Interesse an der geschichtlichen Beschreibung des Christentums setzt sich auch im Kir-

<sup>24</sup> A.a.O., 406–419.

<sup>25</sup> Hier wird eine ähnliche interpretatorische Strategie angewendet: Der instrumentell zuge-spitzte 7. Artikel wird vor dem Hintergrund der vorangegangenen Artikel gelesen, wobei sich vor allem aus dem 6. Artikel die ethisch-soziale Implikation ergebe. Vgl. a.a.O., 419–423.

<sup>26</sup> Danz, Wort Gottes, 155.

chenbegriff fort. Deshalb setzt Pannenberg – anders als Danz und Schwöbel – nicht zuerst beim Kommunikationsbegriff an, sondern beim Reich-Gottes-Gedanken.<sup>27</sup> Das Wesen der Kirche erschließt sich ihm zunächst nicht durch die Funktion für die Glaubensbegründung beim Einzelnen, sondern durch den Bezug auf die „Zukunft der Gottesherrschaft“. Damit ist die Zweckbestimmung der Kirche in ihrem Inhalt „politisch bestimmt“: Sie ist bezogen auf die Bestimmung der Menschen zu einer in Frieden und Recht vollendeten Gemeinschaft.<sup>28</sup> Diese vollendete menschliche Gemeinschaft bildet die Kirche vorlaufend zeichenhaft ab. Die Kirche ist demnach zwar nicht selbst das Reich Gottes, aber sie ist Zeichen des Reiches Gottes – und zwar insofern in ihr schon zeichenhaft die eschatologisch neue Gemeinschaft greifbar wird. Von daher erklärt sich die Zentralstellung des Abendmahls für Pannenberg's Ekklesiologie. Denn die Abendmahlsgemeinschaft interpretiert er als „Antizipation der [...] Gemeinschaft der Menschen in der Heilszukunft der Gottesherrschaft“.<sup>29</sup>

Die Inkorporation in diese Gemeinschaft verläuft freilich auch bei Pannenberg über das Individuum und seinen Glauben. Pannenberg hebt gerade auch die moderne Entwicklung zur Mündigkeit des Einzelnen positiv hervor und betont, ähnlich wie Danz, ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Christus, das sogar den kirchlichen Vermittlungsprozess vergessen lassen könne.<sup>30</sup> Die Einbettung des Kirchenbegriffs in den sozialen Reich-Gottes-Begriff sorgt allerdings dafür, dass dieser individuelle Glaube stets orientiert bleibt auf die „Gliedschaft am Leibe Christi“ und also die Zugehörigkeit zur konkreten Gemeinschaft der Ortsgemeinde, die für Pannenberg die Grundgestalt der Kirche darstellt.<sup>31</sup> Das Phänomen einer kirchendistanzierten Christlichkeit muss demnach als Kritik an der gegenwärtigen Gestalt der Kirche ernstgenommen werden, hebt aber nicht den prinzipiell sozialen, in der Abendmahlsgemeinschaft zum Ausdruck kommenden Charakter der Kirche auf.<sup>32</sup>

b) *Rekurs auf Luther.* Schon der Ansatz der Ekklesiologie Pannenberg's beim Reich-Gottes-Begriff macht deutlich, dass sich sein Rückgriff auf Luther von Danz und Schwöbel unterscheidet. Denn Pannenberg setzt zunächst nicht ein mit den in der protestantischen Ekklesiologie üblichen Formeln *creatura euangelii* und *communio sanctorum*, um von hier aus einen Kirchenbegriff der Kommunikation des Evangeliums zu entwickeln, sondern bestimmt die Kirche als Vor-Zeichen des Reiches Gottes. Dafür stützt er sich nicht auf Luther, sondern kann diesen sogar eher kritisch als Beispiel einer problematischen Identi-

<sup>27</sup> Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie III, 40–51.

<sup>28</sup> A.a.O., 115.

<sup>29</sup> A.a.O., 44.120.

<sup>30</sup> A.a.O., 143.

<sup>31</sup> A.a.O., 117–128.

<sup>32</sup> A.a.O., 144–145.150.

fikation von Kirche und Reich Gottes anführen.<sup>33</sup> Prominent wird der Lutherbezug erst bei der genaueren Erörterung des Verhältnisses von Kirche und Einzelnem. Hier, also nachdem mit dem Reich Gottes der Rahmen der Ekklesiologie bereits gesetzt ist, wird mit Luther und der CA der Begriff der *communio* zum Ausgangspunkt. Der konkrete Gehalt des *communio*-Konzepts wird allerdings nicht mit Hilfe von Luther expliziert. Vielmehr greift Pannenberg dafür Entwicklungen der ökumenischen Theologie auf und konzentriert die *communio* auf die Kirche als Abendmahlsgemeinschaft. Während bei Schwöbel in ähnlicher Weise die *communio* als Leitbegriff aus der ökumenischen Diskussion aufgegriffen, dann aber durch ausführliche Rückversicherung bei Luther spezifisch konfessionell begründet wird, genügt Pannenberg eine knappe Anmerkung: Auch bei Luther finde sich die vorgeschlagene Verknüpfung von Kirchenbegriff und Abendmahl.<sup>34</sup> Diese nachträgliche Feststellung der Übereinstimmung mit Luther ist charakteristisch für Pannenburgs Lutherbezug in der Ekklesiologie: Wesentliche Weichenstellungen finden zunächst ohne Luther statt – sei es durch Bezug auf eine historisch-kritisch informierte biblische Theologie<sup>35</sup> oder Einsichten der jüngeren Theologie<sup>36</sup>. Im Zuge einer Darstellung der christlichen Theologiegeschichte kann dann auch Luther ins Spiel kommen, immer wieder auch als besonders wichtige Figur, nicht aber im Sinne einer konfessionell verbindlichen Größe.<sup>37</sup> Argumentationsstrategisch ist der Rekurs auf Luther nicht sachentscheidend, sondern additiv oder ergänzend zu verstehen: Auch Luther konnte die Dinge ähnlich sehen. Insofern ist die ekklesiologische Lutherrezeption bei Pannenberg am stärksten selektiv und der ursprünglichen Begründung nachgeordnet. Die direkteste Berufung auf Luther findet dort statt, wo Pannenberg die Unmittelbarkeit des Glaubenden zu Christus herausstellt. Luthers Lehre vom „allgemeinen Priestertum“ ist für Pannenberg die „klassische Gestalt“ der Einsicht in dieses Unmittelbarkeitsverhältnis. Auch hier aber fehlt nicht der Hinweis auf die Allgemeinchristlichkeit dieses Gedankens und seine vorreformatorischen Gestalten, etwa in der Mystik oder im spätmittelalterlichem Augustinismus.<sup>38</sup> Was Luther sieht und sagt, haben auch andere vor oder nach ihm gesehen und gesagt. Der Rück-

<sup>33</sup> Vgl. a.a.O., 47, Anm. 103.

<sup>34</sup> A.a.O., 121 (Anm. 16). „Auch Luther konnte diese besondere Verbindung zwischen Abendmahl und Kirchenbegriff hervorheben.“ Es folgt der Hinweis auf den Sakramentssermon von 1519 sowie auf Darstellungen bei Paul Althaus.

<sup>35</sup> Zu Kirche und Reich Gottes vgl. a.a.O., 40–45; zum Verhältnis von Ortskirche und Gesamtkirche vgl. a.a.O., 122 (Anm. 20).

<sup>36</sup> So im Falle der sakramentalen *communio*, vgl. a.a.O., 122–125.

<sup>37</sup> Vgl. a.a.O., 117: Die reformatorische Deutung der *communio sanctorum* ist nicht originell, sondern bereits in der scholastischen Theologie nachweisbar. 122: Die Gesamtkirche als Gemeinschaft der Ortskirchen ist ein Grundgedanke bei Jean-Marie Tillard und sei „im Prinzip“ schon von Luther vertreten worden.

<sup>38</sup> A.a.O., 146 (Anm. 83) und 147.

griff auf Luther ist für Pannenberg demnach hier und da sinnvoll, jedoch nicht konstitutiv.<sup>39</sup>

#### 1.4 Fazit

Mit Danz, Schwöbel und Pannenberg liegen drei Typen gegenwärtiger protestantischer Ekklesiologie im Rückgang auf Luther vor. Sie unterscheiden sich teilweise in ihrer sachlichen Bestimmung des Verhältnisses von Glaubenssubjekt und Glaubensgemeinschaft, alle aber in ihrer Form des argumentativen Gebrauchs der Ekklesiologie Luthers.

*Sachlich* liegt bei Danz eine am glaubenden Subjekt orientierte Ekklesiologie vor, die den modernen Individualismus als Ausgangsvoraussetzung der Kirchenlehre annimmt und die Kirche dem Subjekt als Lieferant von Deutungsangeboten zuordnet. Bei Schwöbel dagegen wird die für den individuellen Glauben konstitutive Funktion der Kirche ergänzt um den Akzent der Gemeinschaftsorientierung des Kirchenbegriffs. Damit wird Ekklesiologie stärker gemeinschafts- als subjektorientiert akzentuiert. Bei Pannenberg wird zwar ähnlich wie bei Danz die Emanzipation des Individuums als Errungenschaft der Moderne positiv hervorgehoben, schließlich aber doch die „zeichenhafte“ Aufhebung der Konkurrenz von Individuum und Gemeinschaft in der Kirche als *communio* anvisiert<sup>40</sup> – insofern sachlich also der Akzent ähnlich gesetzt wie bei Schwöbel.

Der *Rückgriff auf Luther* hingegen ist bei allen drei Typen verschieden angelegt: Danz sieht Luther als Impulsgeber einer evangelischen Ekklesiologie. Sein wesentlicher Impuls ist die Zentralstellung der Glaubensunmittelbarkeit des Individuums und die instrumentelle Zuordnung der Kirche zur Konstitution dieses individuellen Glaubens. Spätere Gestalten evangelischer Ekklesiologie haben mitunter diese Zuordnung revidiert (Konfessionalismus) und zeigen damit die nach wie vor offene Debatte um einen evangelischen Kirchenbegriff an. Danz selbst aber greift auf Luther als Unterstützer einer am Individuum und seiner Glaubensausübung orientierten Ekklesiologie zurück. Bei Schwöbel liegt eine breitere Aufnahme von Texten Luthers vor, die auch explizit ekklesiologische Texte einbezieht. Er sieht bei Luther eine maßgebliche und schlüssige Gestalt der Ekklesiologie, die im Ergebnis das Bild eines sozialen Kirchenbegriffs liefert. Bei Pannenberg ist Luther aufgrund der intendierten Orientierung an der gesamten Christentumsgeschichte keine autoritative Gestalt. Ekklesiologische Entscheidungen werden bisweilen mit Luther abgestimmt, ohne aber verbindlich Rekurs zu nehmen.

<sup>39</sup> Pannenberg weist übrigens auch auf die aus seiner Sicht exegetisch problematische Verknüpfung von Glaubensunmittelbarkeit und Priestertum aller Gläubigen bei Luther hin: a.a.O., 148.

<sup>40</sup> Vgl. a.a.O., 150.

## 2. Individuum und Gemeinschaft in Luthers Ekklesiologie

Wie ist nun die sachlich unterschiedlich beurteilte Frage nach dem Verhältnis von Glaubenssubjekt und Glaubensgemeinschaft von Luthers Ekklesiologie her zu bewerten? Ist mit Danz dafür zu votieren, den Kirchenbegriff auf die funktionale Begründung des Glaubens des Einzelnen zu beschränken, oder steht Schwöbels Ausrichtung des Glaubens auf eine kirchliche *communio* näher an Luthers Sicht der Kirche? Oder ist eine leistungsfähige Ekklesiologie für die Gegenwart besser ohne konstitutiven Bezug auf Luther zu gestalten, wie bei Pannenberg?<sup>41</sup>

### 2.1 Funktionale Definitionen

Überblickt man die wichtigsten ekklesiologischen Definitionen Luthers, so fällt auf, dass das Gemeinschaftsleben der Gemeinde hier keine entscheidende Rolle zu spielen scheint. In den Schmalkaldischen Artikeln kann Luther zwar von den „heiligen Gläubigen“ sprechen, die „ihres Hirten Stimme hören“.<sup>42</sup> Er denkt also offenbar bei der Kirche zuerst an eine personale Gemeinschaft.<sup>43</sup> Die Vollzüge ihres Gemeinschaftslebens werden jedoch nicht eigens thematisiert. Stattdessen geht Luther auf die Korrelation von Wort und Glaube genauer ein und nimmt also die Funktion der Kirche für die Konstitution der Gottesbeziehung der Gläubigen in den Blick. Dies entspricht auch dem Befund im Großen Katechismus. In der Auslegung des 3. Artikels des Glaubensbekenntnisses wird die Kirche als Mittel eingeführt, durch die der Heilige Geist das Wort austeilte und die Heiligung der Glaubenden begründet und fortführt.<sup>44</sup> Das Gemeinschaftsleben wird zwar als „einträchtig in der Liebe“<sup>45</sup> angesprochen, bleibt jedoch in seinen Konkretionen unausgeführt.

---

<sup>41</sup> Es sei angemerkt, dass die drei beschriebenen ekklesiologischen Modelle nicht das ganze Spektrum dessen abdecken, was Luther selbst ekklesiologisch formuliert. Insbesondere Luthers Konzept der Kirche als einer göttlich eingesetzten Institution spielte keine Rolle, da der Mainstream der gegenwärtigen deutschsprachigen Dogmatik davon, soweit ich sehe, keinen Gebrauch macht. Dabei wird freilich ausführlich von der Kirche als Institution gesprochen, allerdings im sozialwissenschaftlichen Sinne einer menschlichen Organisationsform mit einem spezifischen Handlungsziel, nicht aber im Sinne einer strikt *de iure divino* existierenden Einrichtung. Im letzteren Sinne aber spricht Luther von der Kirche als Institution. Meine kritischen Beobachtungen beziehen sich im Folgenden auf jene Punkte, die zwischen den beschriebenen Typen faktisch kontrovers sind, also insbesondere die Verhältnisbestimmung von Glaubenssubjekt und kirchlicher Gemeinschaft. Ob eine stärkere Akzentuierung des Aspekts der göttlichen Einsetzung einen Ausweg aus den Problemen gegenwärtiger Ekklesiologie und des kirchlichen Lebens überhaupt bieten könnte, lässt sich diskutieren. Ich gebe allerdings zu, dass ich darin kein allzu großes Rettungspotenzial im Kontext säkularisierter Gesellschaften erkennen kann.

<sup>42</sup> BSLK 459,20–22.

<sup>43</sup> Vgl. Paul *Althaus*, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963, 253–254.

<sup>44</sup> BSLK 657,42–658,2.

<sup>45</sup> BSLK 657,31–32.

Als *notae ecclesiae* der wahren Kirche führt Luther 1520 das Evangelium und die Sakramente ein und zeichnet damit die funktionale Kirchenbestimmung von CA 7 vor.<sup>46</sup> Auch in den erweiterten Listen in *Von Konziliis und Kirchen* (1539) und *Wider Hans Worst* (1541) spielt der *communio*-Aspekt keine eigene Rolle: Neben Wort und Sakrament kommen hier die Schlüssel und die Ämter, der öffentliche Gottesdienst, Leiden und Verfolgung unter dem Kreuz,<sup>47</sup> das Ehren der Obrigkeit und des Ehestands sowie der Gewaltverzicht des Christen in eigenen Dingen hinzu.<sup>48</sup> Luther dringt also in den späteren Bestimmungen zwar auf die ethischen Folgen des Glaubens in der Welt, thematisiert aber nicht die Gemeinde als spezifische christliche Lebensform.

Dort, wo Luther die wesentlichen Merkmale der wahren Kirche benennt, liegt also tatsächlich eine Konzentration auf die glaubenskonstituierenden Elemente – Wort und Sakrament – vor. Eine eigene Beschreibung der Gemeinde und ihres Soziallebens fehlt. Insofern kann sich Danz zu Recht auf Luther beziehen, wenn er die Kirche wesentlich über ihre Vermittlungsfunktion für den Glauben bestimmt.

## 2.2 Die *communio*-Ekklesiologie um 1520

Jenseits dieser klassischen Bestimmungen gibt es allerdings bei Luther auch Texte, in denen ausführliche und emphatische Beschreibungen der Kirche als Sozialraum der *communio* der Glaubenden zu finden sind. Allen voran ist hier an den Abendmahlssermon von 1519 zu denken. Anders als in seinen späteren Abendmahlsauslegungen<sup>49</sup> interpretiert Luther das Altarsakrament hier ganz unter Hinsicht auf seine gemeinschaftsstiftende Funktion der Christen untereinander.<sup>50</sup> Wer am Abendmahl teilnimmt, nimmt vermittelt über die Gemeinschaft an Christus auch an der Gemeinschaft der Glaubenden teil. Luther spricht deshalb vom „Sakrament der Liebe“<sup>51</sup> und bezieht die Wandlung im Sakramentsgeschehen auf die Verwandlung der Kommunikanten in eine durch gegenseitige Liebe verbundene Gemeinschaft.<sup>52</sup> Konkret wird diese sakramental begründete Gemeinschaft durch das Anteilnehmen und Anteilgeben der Glaubenden untereinander. Sie teilen miteinander Glück, Freuden, Reichtum und Erfolge, aber auch Unglück, Leiden, Armut und Scheitern. Die gegen-

<sup>46</sup> WA 6,301,3–4.

<sup>47</sup> Dies die *notae* nach *Von Konziliis und Kirchen*: WA 50,628–643.

<sup>48</sup> Dies die über Konziliis hinausgehenden *notae* in *Wider Hans Worst*: Vgl. Martin Abraham, *Evangelium und Kirchengestalt: Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Berlin/New York 2007, 39.

<sup>49</sup> *Althaus*, *Theologie*, 278.

<sup>50</sup> WA 2,743,7–8: „Die bedeutung odder das werck dißes sacraments ist gemeynschafft aller heyligen.“

<sup>51</sup> WA 2,745,25.

<sup>52</sup> WA 2,748,24–26: „Also werden wir ynn eynander vorwandelt und gemeyn durch die liebe, an wilche keyn wandell nit geschehen mag.“ S.a. WA 2,751,15–17.

seitige Hilfe wirkt sich handfest und praktisch aus in der Unterstützung der Bedürftigen, weshalb Luther auf die ursprüngliche Bedeutung der Kollekte in der Messe verweist, mit der einst die Sammlung von leiblichen Gütern für die armen Geschwister verbunden war.<sup>53</sup> Darüber hinaus denkt Luther aber vor allem auch an die geistliche Anteilnahme und Unterstützung untereinander. Wer schwach und angefochten im Glauben sei, finde in der Gemeinschaft von Brot und Wein die Gelegenheit, sein Leid der Gemeinde zu übergeben und bei der Versammlung der Glaubenden Hilfe zu suchen.<sup>54</sup> Umgekehrt ist das Ertragen der Sünde des Mitschwestern eine der wichtigsten und vornehmsten Pflichten eines Christen und ein egoistischer Sakramentsempfang interessiert sich nur für den eigenen Vorteil und verweigert sich der Solidarität mit der leiblichen und geistlichen Bedürftigkeit der anderen.

Aus dieser Deutung der Abendmahlsgemeinde entsteht das Bild einer Gemeinschaft in enger persönlicher Verbundenheit, in der der Christusglaube sich in einer affektiven und praktischen Anteilnahme am Leben der anderen Glaubenden realisiert. Im Abendmahlssermon von 1519 bündeln sich dabei eine Reihe von Motivsträngen, die bei Luther im Zeitraum um 1520 auch in anderen Texten zu finden sind:

- Die Verbindung von Gal 6,2 („Einer trage des anderen Last“) mit 1Kor 12,12ff. (Leib und Glieder), die auf die Einheit der Gemeinde in der gegenseitigen Anteilnahme zielt.<sup>55</sup>
- Die Metaphorik der Glaubenden als „ein kuche“, mit der Luther die unlösliche Verbundenheit der Glaubenden sowohl mit Christus als auch untereinander bezeichnen kann.<sup>56</sup>
- Die Interpretation der Abendmahlsgaben von Brot und Wein als Zeichen für die Gemeinschaft der Kommunikanten: Wie die Körner im Brot und die Trauben im Wein eins geworden sind, so würden auch die Glaubenden durch die Teilnahme am Mahl untrennbar eins.<sup>57</sup>
- Die Stellvertretungslogik, nach der – analog zum Christusverhältnis – unter den Glaubenden die Güter und Tugenden der einen für die anderen aufgewendet werden.<sup>58</sup>

In den *Tessaradecas consolatoria* von 1520 bietet Luther sogar eine ekklesiologische Definition, die im Gegensatz zu den späteren und in die Bekenntnisschriften eingegangenen Definitionen ihren Ausgang von diesem Gedanken der solidarischen *communio* nimmt: „Das heißt es, wenn wir sprechen: Ich

<sup>53</sup> WA 2,747,14–25.

<sup>54</sup> WA 2,745,2–4.

<sup>55</sup> WA 2,743,38–744,1 und 745,32f.; WA 2,606,4–10; WA 6,131,10–14.

<sup>56</sup> WA 2,748,18; WA 12,490,1–6. Auch noch in der Auslegung von Joh 17 im Jahr 1528, dann allerdings ohne Sakramentsbezug: WA 28,149,10.33.

<sup>57</sup> WA 2,748,6–26; WA 12,488,1–14.

<sup>58</sup> WA 2,745,38–746,5; WA 6,131,16–20; WA 12,488,19–489,3.

glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche. Was heißt an die heilige Kirche zu glauben als an die Gemeinschaft der Heiligen zu glauben? Und worin besteht diese Gemeinschaft? Nämlich im Guten wie im Schlechten: Alles gehört allen, wie das Altarsakrament anzeigt in Brot und Wein. Wie der Apostel sagt: Ein Leib, ein Brot, ein Kelch.<sup>59</sup> Die gegenseitige Anteilnahme in Freud und Leid ist hier der Inbegriff der *communio*, die durch die Sakramentsfeier begründet ist.

Das besondere Gewicht dieses theologischen Motivkreises für die Frage nach der konstitutiven Bedeutung der sichtbaren *communio* der Glaubenden für den Kirchenbegriff liegt darin, dass Luther die geschilderte Solidargemeinschaft als Implikat des Abendmahls ausweist. Wenn also Wort und Sakrament als *notae ecclesiae* in allen ekklesiologischen Bestimmungen wiederkehren, so bieten jedenfalls die frühen Texte Anlass dazu, das Sakrament auch als Haftpunkt einer spezifischen Sozialgemeinschaft der Glaubenden, nämlich als enge Verbundenheit in Anteilnahme und gegenseitiger Unterstützung, zu verstehen. Eine Auslegung von CA 7 und den Parallelen bei Luther unter Ausschluss dieser konkreten sozialen Verbundenheit der Sakramentsempfänger wäre dann als reduktionistisch zu bezeichnen.

### 2.3 Das Zurücktreten des *communio*-Motivs

Es ist allerdings kein Zufall, dass in den späteren Bestimmungen der *notae ecclesiae* die Ausrichtung auf die Solidargemeinschaft der Glaubenden fehlt. Denn darin spiegelt sich ein allgemeines Zurücktreten des beschriebenen Motivkreises in Luthers Texten. Paul Althaus bemerkt, dass die Verknüpfung von Abendmahl und karitativer *communio sanctorum* nur bis 1524 reicht und sich danach das Interesse auf die Realpräsenz verschiebt.<sup>60</sup> Von einem echten „Sprung im Kirchenbegriff“ konnte Martin Rade sprechen, weil er mit dem Verschwinden der Deutung von 1519/20 auch das Verschwinden der konkreten sozialen Gemeinschaft im Kirchenbegriff Luthers insgesamt diagnostizierte.<sup>61</sup>

Tatsächlich lässt sich ein echter Mangel der in der Frühphase so stark betonten Dimension gegenseitiger sozialer Zuwendung in der Gemeinde in den späteren Behandlungen sowohl des Kirchenbegriffs als auch des Abendmahls feststellen. Weder in den Auslegungen von 3. Artikel und Einsetzungsworten im Großen Katechismus noch in den Beschreibungen der *notae ecclesiae* in *Von Konziliis und Kirchen* oder *Wider Hans Worst* finden sich Parallelen zu

<sup>59</sup> WA 6,131,35–132,3: „Hoc est quod dicimus ‘Credo in spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam’. Quid est credere Ecclesiam sanctam quam sanctorum communionem? Quo communicant autem sancti? nempe bonis et malis: omnia sunt omnium, sicut figurat sacramentum altaris in pane et vino, ubi unum corpus, unus panis, unus potus ab Apostolo dicimur.“

<sup>60</sup> Althaus, *Theologie*, 278.

<sup>61</sup> Martin Rade, *Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff und die Entstehung der Landeskirche*, in: ZThK 24 (1914), 241–260, bes. 246–254.

jenen Passagen des frühen Sakramentssermons, der *Tessaradecas consolatoria* und entsprechender Predigten.<sup>62</sup> Die *communio sanctorum* wird hier zwar als durch Wort und Sakrament begründete Gemeinde benannt, eine wirkliche Beschreibung ihres Soziallebens aber fällt aus. Christoph Schwöbel weist in kritischer Auseinandersetzung mit Martin Rades These nun darauf hin, dass die sozialetischen Ausführungen im Rahmen des Kirchenartikels etwa im Großen Katechismus zwar fehlten – nicht aber die sozialetische Dimension überhaupt. So habe Luther über die zweite Tafel des Dekalogs jenes Sozialethos der solidarischen Nächstenliebe wieder eingeholt, das im Kirchenbegriff ausgespart bleibe. In der Gesamtstruktur der katechetischen Darstellung des christlichen Glaubens liege deshalb keine Leerstelle vor. Luthers Dekalogauslegung mit ihrer Ausrichtung auf die Erfüllung der Gebote im Glauben übernehme jenen Akzent der „Gemeinschaft des Glaubens“ als „Handlungsgemeinschaft“, der in der frühen Phase durch die Verbindung von Christusgemeinschaft und Christengemeinschaft im Abendmahl gesetzt wurde.<sup>63</sup>

Daran ist richtig, dass natürlich nicht von einem Ausfall der ethischen Konsequenzen des Glaubens beim späten Luther gesprochen werden kann. Der Zusammenhang von Glaube und Liebe bleibt die konstante Größe in Luthers Theologie und wird durch die Antinomier-Kontroverse auch in ihrer Bedeutung für den Kirchenbegriff nochmals gestärkt.<sup>64</sup> Allerdings muss im Vergleich der ekklesiologischen Texte und Passagen dennoch von einer echten Differenz zwischen frühen und späteren Äußerungen gesprochen werden. Diese Differenz betrifft nicht den Stellenwert der ethischen Verwirklichung des Glaubens, auch nicht die konkreten inhaltlichen Bestimmungen, insofern Luther durchgehend die stellvertretende Übernahme der Nöte des Nächsten betont. Sie betrifft aber den *Ort*, an dem die Ethik der Nächstenliebe ihren Ausdruck findet. Sowohl im Großen Katechismus als auch in *Von Konziliis und Kirchen* wird das Leben der Christen aus dem Glauben und in der Liebe als eine Lebensbewegung in den geschöpflichen Strukturen der Welt, nicht als Liebesgemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, beschrieben. Es sind die Beziehungen zu Eltern und Obrigkeit, zum Ehepartner, zum Nächsten in Nachbarschaft, Geschäftsbeziehungen und Rechtsstreitigkeiten, in denen sich die christliche Liebe bewähren soll. Wie ein Blick auf Luthers Dekalogauslegungen seit den *Decem praecepta* von 1518 zeigt, ist diese Orientierung der Ethik auf die Weltbeziehungen der Christen von Anfang an ein stabiles Moment in seiner Theologie. Bis 1524 wird diese aber ergänzt durch die Beschreibung der besonderen ethischen Gemeinschaft, in die sich der Christ im Kontext der Abendmahlsgemeinschaft gestellt findet. Dieses Moment fällt in den späteren Ausführungen

<sup>62</sup> Vgl. *Althaus*, Theologie, 262, Anm. 28.

<sup>63</sup> *Schwöbel*, *Communio*, 416–419.

<sup>64</sup> Dies zeigt sich in der Betonung der 2. Tafel in *Von Konziliis und Kirchen*, vgl. WA 50,626,15–627,33; 643,6–26.

fort, sodass das christliche Leben nun ganz als Leben in den Ordnungen der Welt und in der Beziehung zum Nächsten – unabhängig von dessen Zugehörigkeit zur *communio sanctorum* – gekennzeichnet wird. Dass Luther unter der historischen Voraussetzung der weitgehenden Deckungsgleichheit von politisch-gesellschaftlicher und kirchlicher Gemeinschaft dabei keinen Bruch in seiner Theologie wahrgenommen hat, liegt nahe. Aus der Rückschau und in einer veränderten kirchlichen Ausgangslage ist die Differenz allerdings auffällig.

Zur Illustration sei dafür Luthers Auslegung von Gal 6,1ff., einem zentralen Referenztext seiner *communio*-Ekklesiologie, von 1519 mit derjenigen von 1531 verglichen. In der frühen und dem Abendmahlssermon zeitlich unmittelbar nahestehenden Auslegung finden sich typische Motive der solidarischen Abendmahlsgemeinschaft: die gegenseitige Stellvertretung der Glaubensgeschwister<sup>65</sup>, die Übernahme der Sünden der anderen als Ausdruck der christlichen *fraternitas*,<sup>66</sup> das Zuwenden der eigenen Güter (Gelehrsamkeit, Keuschheit, Weisheit, Macht, Reichtum) zu den bedürftigen Gliedern am Leibe Christi nach 1Kor 12.<sup>67</sup> Das gegenseitige Tragen der Lasten ist hier das Prinzip des Soziallebens der *communio sanctorum*. In der späteren Auslegung von 1531 liest sich die Auslegung desselben Verses dagegen so:

„Die Liebe ist süß, gütig, geduldig, sie lebt nicht im Empfangen, sondern im Hingeben, sie hat Nachsicht in vielen Dingen und trägt sie. In der *Ecclesia* sehen fromme Lehrer viele Irrtümer und Sünden, die müssen sie tragen. In der *Politia* muss die Obrigkeit nachsichtig sein [...], sonst taugt sie nicht zur Regierung. In der *Oeconomia* (Hausstand) unterläuft auch viel, was den Hausvätern missfällt, aber wenn wir unsere eigenen Sünden und Fehler ertragen können [...], sollen wir auch die anderer tragen.“<sup>68</sup>

Das von Luther propagierte Handlungsprinzip ist hier unverändert: Die Glaubenden sollen der Liebe dadurch Ausdruck verleihen, dass sie die Fehler und Schuld anderer geduldig ertragen. Allerdings wird dieses Prinzip nun eingezeichnet in die gesellschaftliche Struktur der drei Stände *ecclesia*, *politia* und *oeconomia* und kommt in der Existenz der Christen im Raum der Welt

<sup>65</sup> WA 2,603,8–22.

<sup>66</sup> WA 2,603,23–27.

<sup>67</sup> WA 2,606,2–19.

<sup>68</sup> WA 40/III,144,25–145,15: „Caritas ergo dulcis, benigna, paciens est, non in recipiendo, sed exhibendo, cogitur enim ad multa connivere et ea portare. In Ecclesia vident doctors pii errata et peccata multa, quae portare coguntur. In Politia numquam respondet obedientia subditorum legibus Magistratus, ideo nisi norit Magistratus dissimulare, non erit idoneus ad Republicam gubernandam. In Oeconomia multa fiunt, quae displicent patrifamilias. Sed si ferre et egregie connivere possumus ad nostra vitia et peccata, quae quotidie multa committimus, feramus etiam aliorum.“

zum Ausdruck. Besonders fällt auf, dass das Lastentragen in der Kirche nun auf die Lehrer und ihren Umgang mit den Schwächen der Glaubenden bezogen wird, nicht mehr auf die versammelte Gemeinde als ganze. Christliches Handeln realisiert sich jetzt in der Eingebundenheit des Christenmenschen in private Bezüge einerseits und in Amtspflichten andererseits.<sup>69</sup> Die *communio sanctorum* als eigene Lebensform wird nicht erwähnt.

Wie kommt es zu diesem auffälligen Zurücktreten der Gemeinde als sozialer Lebensform? Berücksichtigt man, dass das Verschwinden des beschriebenen Motivkomplexes in die Mitte der 1520er-Jahre fällt, so liegt die Vermutung nahe, dass es mit dem Auftreten separatistischer Gruppierungen im evangelischen Lager zu tun haben könnte. Luther musste sich nun abgrenzen von reformatorischen Tendenzen, in denen die Gemeinde der Glaubenden entweder als eigene Sozialform der Bürgergemeinde radikal gegenübergestellt wurde oder die Bürgergemeinde durch die Ideale der Gemeinde umfassend transformiert werden sollte.<sup>70</sup> In der Deutschen Messe beschreibt Luther selbst noch 1526 eine „dritte Weise“ des Gottesdienstes, in dem in nicht-öffentlicher, vom „Volk“ separierter Form die ernsthaften Christen zusammenkommen, um Wort und Gebet zu pflegen.<sup>71</sup> Aber er deutet an, dass eine solche Form der Gefahr der sektiererischen Abspaltung nahe steht, und verzichtet auf ihre Umsetzung. Die Vermeidung jeder Form von Selbstüberhebung der Frommen gegenüber den Schwachen und damit einhergehender Separation ist ein Leitmotiv der Ekklesiologie Luthers und findet sich gerade auch dort, wo Luther die solidarische Lebensform der Gemeinde beschreibt. Das Tragen der Lasten innerhalb der Gemeinde nach Gal 6,2 verbietet für Luther gerade die Trennung vom Sünder und die Etablierung einer besonderen Gemeinschaft der Geheiligten.<sup>72</sup> Das für ihn abschreckende Beispiel der separatistischen Teile der Reformation mag Luther bewogen haben, die Behandlung einer besonderen Gestalt der *communio sanctorum* als eigene Lebensform im Unterschied zu Stadt und Bürgergemeinde einzuschränken und stattdessen die Verantwortlichkeit des Christen in der Welt als den Ort seiner christlichen Liebestätigkeit hervorzuheben.

## 2.4 Fazit

Für die Frage nach der *communio sanctorum* als Lebensform des Glaubens liegt in Bezug auf Luther also ein komplexer Befund vor: Für Danz' Modell einer strikten Funktionalisierung der Kirche für die Begründung des Glaubens beim Einzelnen und eine Hermeneutik der Lebensformen statt einer Kirchlichkeit als eigener Lebensform spricht Luthers zunehmende Zurückhaltung

<sup>69</sup> Vgl. dazu auch Luthers Auslegung der Bergpredigt, WA 32,299–544.

<sup>70</sup> Vgl. Hans Schneider, Art. Separatisten/Separatismus, in: TRE 31,153–160.

<sup>71</sup> WA 19,75.

<sup>72</sup> Vgl. Luthers Kritik der Böhmen: WA 2,605,3–34.

gegenüber einer Beschreibung der *communio sanctorum* als ethischer Gemeinschaft. Diese Zurückhaltung hat theologische Gründe: zum einen die Bestimmung der *communio sanctorum* als verborgener Gemeinschaft, die gegen jede Identifizierung einer konkreten, sichtbaren Personengemeinschaft mit der Gemeinschaft der Heiligen festzuhalten ist. Darum Luthers Verzicht auf die „dritte Weise“ des Gottesdiensts der ernstesten Christen. Zum anderen die Betonung der Weltzugewandtheit des christlichen Lebens, die einer drohenden Selbstbezüglichkeit der Kirche entgegensteht und den Ort der Bewährung des Glaubens vor allem im Raum der alltäglichen Weltbeziehungen der Christen sieht.

Für das von Christoph Schwöbel vertretene Modell einer Kirche als *Communio*, in der die Gemeinschaft der Glaubenden nicht nur eine vermittelnde Funktion für den Glauben des Einzelnen besitzt, sondern prinzipiell auch als Form der sozialen Glaubensverwirklichung bestimmt wird, spricht zum einen Luthers frühe Betonung der Abendmahlsgemeinschaft als Solidargemeinschaft der Glaubenden. Wie gezeigt wurde, legt Luther hier die *nota ecclesiae* der sakramentalen Kommunikation so aus, dass sie den Zusammenschluss der Glaubenden zu einer lebendigen Gemeinschaft gegenseitiger Anteilnahme impliziert. Zum anderen ist auch dort, wo bei Luther diese spezifische Motivik zurücktritt, die bleibende Ausrichtung auf den verpflichtenden Gemeinschaftscharakter des Glaubens zu berücksichtigen. Auch wenn zunehmend die funktional-geordnete Welt der Geschöpflichkeit der Ort der ethischen Realisierung wird und die geschwisterliche *communio* der Glaubenden in den Hintergrund tritt, ist damit doch keinesfalls eine Entlassung der Glaubenden in die Sphäre der unbestimmten Individualität intendiert. Vielmehr liefert auch das Ethos der 2. Dekalogtafel eine klar strukturierte Einweisung in die Sozialität christlichen Lebens, die in unbeeinträchtiger Weise die Solidarität mit dem Nächsten zur Ausdrucksgestalt des Glaubens erklärt.

### 3. Luther und die Gegenwart

Für die Frage nach einem der Gegenwart angemessenen Kirchenbegriff ist freilich die Feststellung des Befundes bei Luther alleine nicht ausreichend. Die Einschätzung der Akzentsetzungen Luthers muss auch für eine in lutherischer Tradition stehende Ekklesiologie vermittelt werden mit der Einschätzung der eigenen geschichtlichen Situation und ihren Herausforderungen und Anforderungen an einen evangelischen Kirchenbegriff. Hier zeigen sich nun zweifellos erhebliche Veränderungen der Ausgangslage gegenüber Luthers Situation.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Für die Grundzüge der folgenden Analyse vgl. Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt am Main 2002, 57–96, und *A Secular Age*, Cambridge/London 2007, 473–535.

Diese betreffen zum einen den Übergang von einer gesellschaftlichen Konfiguration, in der politische Gemeinschaft und Kirche theoretisch unterschieden, praktisch aber annähernd deckungsgleich waren, zu einer Konfiguration, in der die christlichen Konfessionen und Kirchen als sozial definite Gruppierungen innerhalb einer Gesamtgesellschaft existieren, die auch andere religiöse Gruppierungen beherbergt. Damit ist in rein soziologischer Hinsicht eine Separation der Kirchen von der Gesellschaft bereits vollzogen. Die für Luther tatsächlich noch angestrebte Bewahrung einer religiösen Einheit des Volks ist für eine gegenwärtige Ekklesiologie darum keine Aufgabe mehr. Die Pluralisierung der Gesellschaft und die damit in westlichen Gesellschaften teilweise einhergehende Ablösung von spezifisch christlichen Prägungen mag man als Verlust an ethischer Orientierung beklagen oder auch als Klärung vormals uneindeutiger Gemengelagen begrüßen. In jedem Fall resultiert daraus eine Präzisierung der Kirchen als von der Gesamtgesellschaft nicht nur prinzipiell, sondern auch faktisch klar unterschiedener Gemeinschaften. Die Reflexion auf die Gestaltung dieser begrenzten Gemeinschaften ist Aufgabe einer gegenwärtigen Ekklesiologie. Sie hat dafür eine weitere Veränderung gegenüber der Situation Luthers zu berücksichtigen.

Die durch kirchliches Handeln zu begleitende und mitzugestaltende Religiosität der Gegenwart ist geprägt durch unterschiedliche Entwicklungen seit der Aufklärung und kann in ihrem Ergebnis heute mit Charles Taylor als expressiv-authentische Religiosität bezeichnet werden. Das Paradigma religiöser Authentizität ist die Suche nach der Verwirklichung des Selbst auf dem Feld des Religiösen, das Streben nach einem Glauben, in dem sich der Einzelne authentisch selbst zum Ausdruck bringt. Die wesentlichen Merkmale des authentischen Expressivismus nach Taylor sind dreifach: Maßgeblichkeit der Gefühle für die Akzeptanz religiöser Positionen, eine Haltung des Nonkonformismus und ein Ethos des Toleranz.

Menschen wollen religiöse Inhalte als emotional bedeutsam für sich selbst erleben. Religion und Spiritualität sollen sich im Einklang mit den eigenen Gefühlen befinden. Als entscheidend gilt es, sich selbst und seinem Erleben treu zu bleiben. Dies prägt insbesondere auch das Verhältnis zu institutionell formulierten Glaubensinhalten. Die Organisation von Religion in Bekenntnis, Ritual und Institution wird als Äußerlichkeit, mitunter auch als Entfremdung vom eigentlichen Kern des Spirituellen wahrgenommen. Eine nonkonformistische, selektive Einstellung gegenüber durchgeformter Religion wird als authentisch und reif, eine Übernahme des „gesamten Pakets“ als unreif und konformistisch verstanden. Jeder Einzelne hat darum im Einklang mit sich selbst und seinem Erleben zu entscheiden, wie die eigene Religiosität gestaltet wird. Die religiöse Überzeugung und Praxis anderer ist unbedingt zu respektieren. Es herrscht eine ausgeprägte Sensibilität gegenüber jeder Form von Zwang und Manipulation.

All dies bündelt sich in einer betont individualistischen Religiosität. Der

Einzelne ist der genuine Ort des Religiösen und seine Selbstwerdung ist das Ziel einer authentischen Spiritualität. Vergemeinschaftete Religiosität mit ihren Autoritäten, Hierarchien, Ordnungen und Dogmen steht dem tendenziell als äußerlich gegenüber.

Von der Bewertung dieses Paradigmas einer expressiv-authentischen Religiosität ist auch die systematisch-theologische Beschreibung eines gegenwärtigen Kirchenbegriffs abhängig.

Im Modell einer am Glaubenssubjekt orientierten, funktionalen Ekklesiologie drückt sich die prinzipielle Akzeptanz dieses Paradigmas aus, das zugleich als moderne Ausgestaltung des Priestertums aller Gläubigen interpretiert werden kann. Im Modell einer Ekklesiologie, die die Glaubensgemeinschaft als Lebensform des Glaubens begreift, sind kritische Einwände gegen das Paradigma expressiver Authentizität impliziert.

Auch ohne die Absicht, vormoderne Kollektivismen zu romantisieren,<sup>74</sup> erscheint das zweite, auf die Kirche als Mittel *und* Ziel der Glaubenskommunikation ausgerichtete Modell sachgemäßer. Denn es steht nicht nur den gemeinschaftsorientierten biblischen Begriffen von Kirche (Leib, Volk, Versammlung) näher.<sup>75</sup> Hier ließe sich noch einwenden, die historische Differenz zwischen vormodernem und modernem Sozialleben sei unzureichend beachtet. Es erscheint aber auch als Implikat des Evangeliums selbst, dass es auf die Schaffung einer erneuerten, versöhnten menschlichen Sozialität aus ist. Glaube realisiert sich zwar stets am Ort des Individuums, aber in der Weise, dass er das Individuum in die Gemeinschaft führt. Und dies geschieht wenigstens auch am Ort der Glaubenskommunikation in Form einer Sammlung der Glaubenden. Soll diese Sammlung aber dem Bild einer durchs Evangelium erneuerten Sozialität entsprechen, wird sie sich in Form der gegenseitigen Zuwendung, Unterstützung und Solidarität ausdrücken.

Dieses Element hat Luther in der Frühphase seiner Ekklesiologie stark gemacht, wie Schwöbel betont und Danz ausblendet. Daran wäre für eine lutherisch orientierte Ekklesiologie anzuschließen. Luthers spätere Zurückhaltung gegenüber einem eigenen Sozialleben der kirchlichen Gemeinschaft mag dabei weiterhin als Warnung verstanden werden, die Weltbeziehung der Glaubenden wie der Kirche als ganzer nicht zu vernachlässigen. Die Befürchtung einer

Separation von Kirche und Gesellschaft hingegen ist durch die sozialgeschicht-

<sup>74</sup> Vgl. Taylor, Formen, 99: „Manche konservative Seelen meinen, es reiche aus, dieses Zeitalter zu verurteilen, festzustellen, daß es viele Menschen zu unverbindlicher, bequemer Spiritualität verleitet hat. Doch [...] begünstigt nicht jedes Glaubenssystem seine eigenen Formen der Abwegigkeit? Wenn unseres dazu neigt, die etwas seichten und anspruchslosen spirituellen Optionen zu vermehren, sollten wir die spirituellen Kosten verschiedener Arten erzwungener Konformität nicht vergessen.“

<sup>75</sup> Leib: Röm 12,4–6; 1Kor 12,12–27; Eph 1,22f.; Kol 2,19. Volk: Röm 9,24–26; 1Petr 2,10. Versammlung: 1Kor 1,2; 11,32; 2Kor 1,1; Hebr 2,12.

lichen Entwicklungen überholt. Heute findet sich jede Kirche als Teilelement der Gesellschaft, nicht als ihr übergreifendes Dach vor. Als Gruppierung innerhalb der Gesellschaft hat sie ihr eigenes Sozialleben und sollte dies bewusst im Sinne einer einladenden Solidargemeinschaft der Glaubenden gestalten.

Dabei lässt sich von der Ausweitung des begrifflichen Feldes profitieren, die Pannenberg's Ekklesiologie vornimmt. Denn durch seine Integration der Kirche in den Reich-Gottes-Gedanken wird ein Doppeltes geleistet:

Die kirchliche Gemeinschaft wird zum einen als fragmentarisches Zeichen einer zukünftigen, umfassenderen Gemeinschaft begriffen, die jetzt ihren Ort in der Gemeinschaft der Abendmahl feiernden Glaubenden besitzt. Als Zeichen für die eschatologische Gemeinschaft hat sie aber tatsächlich jetzt schon gemeinschaftlichen Charakter. Damit ist einer Separation des Individuums gewehrt bzw. einer Auflösung des Kirchenbegriffs in eine Menge separierter Individuen.

Zum anderen ist die gemeinschaftliche Orientierung der Kirche ausgerichtet auf ein sie transzendierendes Ziel, das kommende Reich Gottes. Damit ist der sektiererischen Separation einer Gemeinschaft der Glaubenden von der Welt gewehrt, die Luther in der Reaktion auf täuferische Gruppierungen kritisierte. Die Transzendenz der Kirche auf das Ziel des Reiches Gottes muss sich in der Offenheit der Kirche auf die Welt hin manifestieren. Das schließt auch ein Freilassen der Glaubenden in einen selbst verantworteten Glauben und das kirchliche Interesse an starken außerkirchlichen Verbindungen ihrer Mitglieder ein.

Dass Luther diesen begrifflichen Rahmen nicht bietet, ist kein Schaden. Es lassen sich genug wertvolle Impulse bei ihm finden. Eine gegenwärtige Ekklesiologie wird dies als Ressource aufnehmen, ohne sich in allen Akzenten an Luther ausrichten zu müssen.

## Von Büchern

**Lawrence Feingold, *The Eucharist*.** Mystery of Presence, Sacrifice and Communion, Verlag Emmaus Academic, Steubenville 2018, ISBN 978-1-9451-2572-0, 706 S., 59,95 \$.

Seine umfangreichen Ausführungen zum komplexen und schon geschichtlich facettenreichen Thema der Eucharistie strukturiert der Autor Lawrence Feingold (= Vf.), der in St. Louis am röm.-kath. Kenrick-Glennon Seminar Theologie und Philosophie doziert und u.a. für seine Einleitung in die Fundamentaltheologie sowie die drei Bände zum Verhältnis von Kirche und Israel bekannt ist, anhand der drei Rubriken Präsenz, Opfer und Gemeinschaft als den wesentlichen Feldern zur Thematik. Damit fungiert der Untertitel zugleich als Strukturprinzip und erste thematische Orientierung über das Gesamtfeld.

Der Aufbau des Buches ist durch vier Einheiten charakterisiert, die sich in 16 Kapitel aufgliedern: Nach dem grundlegenden Teil I (Foundations: 1-230) folgen Teil II (Real Presence and Transsubstantiation: 231-320), der zweitgrößte Teil III zu opfertheologischen Aspekten der Eucharistie (Sacrifice: 321-484) sowie Teil IV zur Gemeinschaftsdimension (Communion: 485-602). Diese vier Einheiten werden durch das Resümee (603-607) sowie eine prägnante und luzide Einleitung (xxvii-xxxii) gerahmt, in welcher bereits anhand von Dokumenten des römisch-katholischen Lehramts (Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Vaticanum II) der Gabecharakter der Eucharistie als zentraler Bestandteil (xxix: „the gift par excellence“) skizziert wird.

Teil I umfasst dabei die Kapitel 1-5 zu Gründen der Eucharistie-Einsetzung, der AT-Präfiguration, NT-Texten, der Eucharistie bei den Kirchenvätern sowie den wesentlichen Elementen der Eucharistie. In Kapitel 1, das einleitend Theologie als „faith seeking understanding“ fasst (3), wird aus der Verbindung von Christologie und Eucharistie (vgl. 10-31) die Eucharistie als Sakrament der Liebe (6: „charity, or gift of self“) hergeleitet, woraus sich o.g. drei Rubriken der Präsenz, des Opfers und der Gemeinschaft ergeben, „for love seeks to dwell with the beloved, sacrifice for the beloved, and unite oneself with the beloved as intimately as possible“ (12). Diese drei Rubriken dienen dann auch zur Illustration der eucharistischen Facetten in ihrer alttestamentlichen Präfiguration (vgl. 39-70), die in ihrer Einheit am Ende von Kapitel 2 hervorgehoben werden (vgl. 68-69). Kapitel 3 (vgl. 71-128) fokussiert erst Joh 6 in adäquater Auslegung mit teils patristischen Rekursen und dann die vier Berichte zur Einsetzung der Eucharistie, wo besonders zur Datierung des Letzten Abendmahls die Diskussion von vier Hypothesen zum Verhältnis der Zeitdimensionen von Synoptikern und Johannesevangelium empfehlenswert ist (vgl. 90-103), um dann neben den Opferkonnotationen der Einsetzungsworte (Pro-Existenz,

Gedächtnis-Formel, vergossenes Blut zur Sündenvergebung und neuer Bund mit weiteren neutestamentlichen Eucharistie-Referenzen zu schließen, wobei gerade die impliziten Stellen aus Hebr und Apk weniger auf die Eucharistie gelesen werden könnten. – Der Überblick zur patristischen Tradition in Kapitel 4 versammelt 19 Stimmen von der Didache bis Johannes von Damaskus (vgl. 129-177), denen für die Eucharistie als Resultat ihr sakramentaler Charakter, die Gebundenheit an die Vollmacht des Bischofs, die Einheit des Opfers Christi auf Golgatha und folglich die reale Präsenz von Leib und Blut Christi entnommen wird, so dass Vf. mit dem provokanten Newman-Zitat schließt: „To be deep in history is to cease to be a Protestant“ (176). Das Kapitel 5 zu den essentiellen Eucharistie-Elementen (vgl. 179-229) beschließt den ersten Teil mit der Skizzierung der sakramentalen Zeichen als Instrumente Christi, der Materialität der Eucharistie und den für ihre Gültigkeit relevanten verwendeten Verba, wozu auch Fragen um Konsekration, Epiklese und Verwalter der Eucharistie verhandelt werden.

Wenngleich Luther bereits S. 225f. zitiert wird, werden er sowie andere reformatorische Theologen erst in Teil II mit den Kapiteln 6-8 ausführlich thematisiert. Dieser Teil dient vor allem als geschichtlicher Überblick zu Auseinandersetzungen innerhalb der eucharistischen Theologie, wo Vf. sich besonders auf die Berengarius-Kontroverse, Thomas von Aquins Transsubstantiationslehre sowie deren reformatorische Infragestellung samt ihren Konsequenzen konzentriert. Kapitel 6 (vgl. 233-258) hat dabei neben Paschasius Radbertus und Berengarius von Tours vor allem die Konsequenzen der Berengarius-Kontroverse für die eucharistische Theologie im Blick (vgl. 243-257), die als positive Kulmination bei Thomas einerseits sowie reformatorische Fehlentwicklung mit Wycliff und Luther andererseits als ambivalent porträtiert werden. Dieser Thomas wird mit seiner Transsubstantiationslehre in Kapitel 7 (vgl. 259-292) geschildert: Laut Vf. kann die Realpräsenz Christi widerspruchsfrei nur durch diese Transsubstantiationslehre realisiert werden, wofür er mit Thomas im Rahmen der Logik scholastischer Theologie argumentiert (vgl. 261-267). Diese Orientierung zeigt sich ebenfalls am Beispiel der sub una-Austeilung im lateinischen Teil der Kirche, deren Praxis aufgrund der Konkomitanzlehre nicht infrage gestellt, sondern legitimiert wird (vgl. 284-285). Mit Kapitel 8 kommen dann Stimmen zu Wort, die Kritik an der Transsubstantiationslehre äußern (vgl. 293-320): Neben Luther (293-300) werden hauptsächlich Zwingli (300-303), Calvin (303-306) sowie die Anglikanische Perspektive (306f.) im Urteil der tridentinischen Reaktion präsentiert (vgl. 308-312), um dann mit der Diskussion im 20. Jahrhundert um Transsubstantiation und Transsignifikation zu schließen (vgl. 314-319), für die Vf. Pauls VI. Bestätigung des Tridentinums paraphrasiert: „Every theological explanation of the mystery must affirm that the bread and wine objectively cease to exist after the consecration, having been changed into the reality of His Body and Blood“ (318-319). Gerade diesem

Kapitel hätte eine Auffächerung des Spektrums weiterer römisch-katholischer sowie ökumenischer Stimmen und Gesprächsprozesse gutgetan, wie sie etwa mit den Publikationen von Susan K. Wood oder Walter Kardinal Kasper, *Harvesting the Fruits* (2009), auch in englischer Sprache zur Verfügung stehen. Besonders auffällig ist das so gut wie vollständige Schweigen von Stimmen aus dem orthodoxen Teil der Kirche und Theologie im Buch, weshalb hier nur an die Gemeinsame lutherisch-orthodoxe Kommission in Bratislava (2006) erinnert wird, die einvernehmlich die mittelalterliche Transsubstantiationslehre verwarf.

Teil III beinhaltet die Kapitel 9-12 zum Messopfer, Einwänden zum Opfercharakter der Messe, der Partizipation der Gläubigen an der Darbringung des Messopfers und seinen Früchten. Gerade im säkularen Zeitalter kann dem Opfer als fundamentalem religiösen Akt (vgl. 323-332 und 326 zu den vier unterschiedlichen Opferzwecken) zu Recht erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt werden, was Vf. in Kapitel 9 (vgl. 323-373) sowie besonders in Kapitel 10 (vgl. 375-404) angesichts von populären reformatorischen Einwänden zum Messopfer anhand der Kritik von Luther und Calvin plausibel gelingt. Vielleicht sind aus diesen Plausibilisierungsversuchen besonders die Hinweise auf den Gnadenmittelcharakter der Sakramente sowie die katabatische und anabatische Dimension von Religion von Nutzen für interkonfessionelle Gespräche: „It does not seem to be reasonable to think that the sacraments should be efficacious only in transmitting grace from God to man and contain no aid for man to give glory to God through Christ“ bzw.: „[T]he greatness of the Eucharist lies in the fact that it perfectly unites the ascending and descending movement that makes up religion and Christ’s perfect mediation between man and God“ (380.403). Kapitel 11 führt die opfertheologische Ausdifferenzierung durch die Verhältnisbestimmung von Amts- und allgemeinem Priestertum fort, die für Israel und den Neuen Bund nachgezeichnet wird (vgl. 405-449). Dabei ist gerade der Kapiteleinstieg sehr bedenkenswert, der dem individuell orientierten Menschen in der modernen Gesellschaft den sozialen, religiösen und öffentlichen Charakter von Opferhandlungen plausibilisieren soll (vgl. 405). In Kapitel 12 geht es anhand der Früchte des Messopfers um die Applikation der Verdienste des Golgathaopfers, die vier Ziele des Messopfers sowie wichtige Unterscheidungen, z.B. die Differenzierung von Wirksamkeit (*ex opere operato*) und den Früchten oder von generellen, speziellen und persönlichen Früchten (vgl. 451-483, wo erste Kritik vielleicht vor allem beim Purgatorium [463] oder der Herleitung von eucharistischer Konzelebration schon anhand von Ign Phd 4 [473] ansetzen würde).

Teil IV schließlich thematisiert in den Kapiteln 13-16 wichtige ekklesiologische und auch spirituelle Aspekte, die sich aus den vorherigen Teilen herleiten lassen, etwa Effekte der Kommunion, sichtbare und unsichtbare Kirchengemeinschaft als Voraussetzung zur Kommunion sowie den Empfang der

Kommunion und die eucharistische Anbetung. Während protestantischerseits oft Gemeinschaftscharakter und Versorgungsaspekt prädominieren, rückt in Kapitel 13 (vgl. 487-532) die Heiligungsgnade der Eucharistie in den Mittelpunkt, wodurch Opfer, Kommunion und Leben in Form von Moral, Tugend und geistlichen Gaben ins Verhältnis gesetzt werden. Kapitel 14 umreißt die notwendige Voraussetzung von Kirchengemeinschaft für Abendmahls-gemeinschaft und expliziert Themen um (un)würdigen Kommunionsempfang, Interkommunion und lehramtliche Texte zur Kommunion von Geschiedenen und Wiederverheirateten (vgl. 533-559). Der Empfang der Kommunion wird dann in Kapitel 15 (vgl. 561-585) noch vertieft etwa anhand der Themen Kinderkommunion, Wegzehrung und der Frequenz des Kommunionsempfangs: Bemerkenswert zu dieser Frequenz ist dabei besonders die gezeichnete Linie von der Apg bis zu Pius X. und J.R.R. Tolkien als Stimmen zur Empfehlung des täglichen Kommunionsempfangs (vgl. 561-569). Mit der eucharistischen Anbetung schließt Kapitel 16 (vgl. 587-602) „not an afterthought, but rather an essential aspect of the Eucharist“ (587) an, da laut Vf. die Anbetung Christi im Sakrament „is a natural consequence of the Church’s faith on the real substantial presence of Christ in the Eucharist“ (ebd.), zu deren Begründung primär auf theologische Ausführungen Ratzingers (vgl. 589-592) sowie lehramtliche Texte zum Thema von Paul VI. bis Franziskus rekurriert wird (vgl. 592-599).

Insgesamt besticht der Band mit seiner Dichte an Texten, deren Reduzierung dem Gesamtwerk vielleicht an mehreren Stellen zur Verschlinkung verholfen hätte, und der minutiösen Nachzeichnung geschichtlicher Entwicklungen und dogmatischer Positionen. Dabei eignet sich dieser Beitrag nicht nur aufgrund seiner Komplexität und seines Facettenreichtums als Studienbuch primär der lehramtlichen römisch-katholischen Eucharistielehre: Als sehr nützlich für seinen Charakter als Studienbuch erweisen sich auch die Study Questions und Lektürevorschläge zur Vertiefung am Ende eines jeden Kapitels. Die umfangreiche Bibliographie sowie die Register zu Themen, Namen und Bibelstellen helfen zur Orientierung und beim Nachschlagen.

Dem Werk ist anhand des Übermaßes von Thomas von Aquin-Rekursen die Expertise des Autors auf diesem Gebiet anzumerken. Nichtsdestotrotz ist dem Band bereits einiger Erfolg beschieden, da er 2019 bereits in dritter Auflage erschienen ist. Den Geschenkcharakter und die Wertschätzung der Eucharistie bringt vielleicht mit am besten ein online-Feedback zum Ausdruck, in dem ein Mann erzählt, dieses Buch bei seiner Frau gefunden und gelesen zu haben und aufgrund dessen ein solches Verlangen nach der Eucharistie bekommen zu haben, dass er am nächsten Tag eine Donnerstagmorgen-Messe besucht hat.

Andreas Pflock

# Lutherische Beiträge

Beihefte zu LUTHERISCHE BEITRÄGE  
erscheinen in loser Reihenfolge



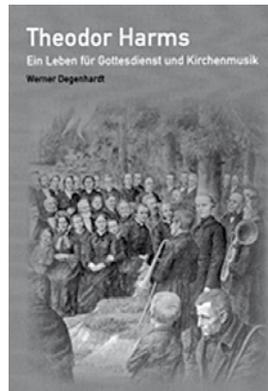
**Kirche auf dem Kreuzweg**  
*Zum Selbstverständnis der  
Selbständigen Evange-  
lisch-Lutherischen Kirche*  
von Thomas Junker  
53 S., kartoniert,  
14,8 x 21 cm, € 4,00,  
ISBN 3-86147-220-1

**Mission der Liebe**  
*Gottes Dialog mit dem Islam*  
von Martti Vaahtoranta  
98 S., kartoniert  
14,8 x 21 cm, € 5,80,  
ISBN 978-3-86147-306-0



**Gott ist gegenwärtig**  
*Anregungen für die Feier des  
lutherischen Gottesdienstes*  
von Gert Kelter  
96 S., kartoniert, 14,8 x 21 cm,  
€ 5,80, ISBN 3-86147-254-6  
*Vergriffen! Neue erweiterte  
Auflage im Sola-Gratia-Verlag:*  
[www.sola-gratia-verlag.de](http://www.sola-gratia-verlag.de)

**Theodor Harms**  
*Ein Leben für Gottesdienst  
und Kirchenmusik*  
Werner Degenhardt und  
Johannes Junker (Hg.)  
99 S., kartoniert  
14,8 x 21 cm, € 8,00,  
Ludwig-Harms-Haus Verlag,  
ISBN 978-3-937301-90-7



Alle Beihefte können zum angegebenen Preis beim Schriftleiter oder  
unter [Bestellung@LutherischeBeitraege.de](mailto:Bestellung@LutherischeBeitraege.de) bestellt werden.

# Lutherische Beiträge

## INHALTSVERZEICHNIS DES 26. JAHRGANGS 2021

### AUFSÄTZE:

J. Mumme:	Die Botschaft der Reformation. Luthers Reform und Wrights Neubestimmung der Rechtfertigung	4
J. Junker:	Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Der Vilmar'sche Einfluss in Hessen (2) –	46
G. Kelter:	Hausbesuche – Ein Dienst zwischen lästiger Fleißarbeit und Kernaufgabe des Seelsorgers	71
A. Wenz:	Woraus schöpft und lebt die Kirche? Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 1: Wir schöpfen und leben aus der Fülle des Glaubens	100
A. Wenz:	Woraus schöpft und lebt die Kirche? Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 2: Wir schöpfen aus der Fülle des Wortes Gottes	139
S. Meier:	Eine Pfingstkantate in unserer Zeit Heinz Werner Zimmermanns St. Thomas-Kantate (1982/2002)	162
J. Junker:	Gesangbücher aus der Geschichte der SELK – Das altlutherische Gesangbuch (3)	185
A. Pflock:	Pandemie und Gottesdienst. Reflexionen angesichts des Corona-Jahres 2020	207
A. Kupsch:	Luthers Ekklesiologie als systematisch-theologisches Argument. Typen der Lutherrezeption in der jüngeren Dogmatik	243

### DOKUMENTATION:

H.-J. Voigt:	„Es gibt kein Recht auf selbstbestimmtes Sterben – Sterben und Geborenwerden stehen nicht in menschlicher Hand – um der Würde des Menschen willen“	126
C. Möller:	„Leben ist unvergängliche Gemeinschaft mit Gott“. Predigt über 2. Timotheus 1, 10	128

**UMSCHAU:**

J. Junker:	„Vor Pestilenz und teurer Zeit ... behüt uns, lieber Herre Gott“	196
------------	---	-----

**REZENSIONEN:**

A. Wenz:	Johann Rist/Michael Jacobi: Neue Musikalische Kreuz-, Trost-, Lob- und Dank-Schule (1659)	56
J. Junker:	Jochen Hörisch, Kann ein allmächtiger Gott sterben?	59
G. Kelter:	Bernd Feise, Evangelische Katholizität	62
J. Junker:	Wilhelm Löhe, Tagebuch 1828 Berlin	134
A. Wenz:	H. Herrmann, Der Teufel im Gesangbuch	199
A. Pflock:	Lawrence Feingold, The Eucharist	264

	<b>Inhaltsverzeichnis des 26. Jahrgangs 2021</b>	269
--	--	-----

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

Dr. Alexander Kupsch	Elsa-Brändström-Str.13, 72074 Tübingen
Vikar Dr. Andreas Pflock	Hackländerstr. 30, 70184 Stuttgart

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**additiv** = hinzufügend – **affektiv** = gefühlsbetont – **Antinomer** = Lehre, die die Geltung des Gesetzes ablehnt – **Antizipation** = Vorwegnahme – **cessionistisch** = Vorstellung, dass Geistesgaben nur am Anfang der Kirchengeschichte gegeben wurden – **Charismen** = Geistesgaben – **communio** = Gemeinschaft – **communio sanctorum** = Gemeinde der Heiligen – **conditio sine qua non** = unabdingbare Voraussetzung – **creatura evangelii** = durch das Evangelium geschaffen, hervorgebracht – **definit** = festgelegt – **Denomination** = Religionsgemeinschaft – **Diskurs** = Erörterung – **disparat** = nicht zueinanderpassend – **Dispens** = Befreiung von einer Verpflichtung – **Ecclesia** = Kirche – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **emphatisch** = mit Nachdruck, eindringlich – **epistemisch** = auf die Erkenntnis bezogen – **eruieren** = durch gründliche Nachforschungen feststellen – **eschatologisch** = endzeitlich, auf die letzten Dinge bezogen – **evozieren** = hervorrufen – **exegetisch** = die Auslegung der Schrift betreffend – **existentiell** = das im Handeln sich erschließende, wesenhafte menschliche Dasein betreffend – **Expertise** = Gutachten eines Fachmanns – **explizieren** = näher erläutern – **fraternitas** = Bruderschaft – **genuin** = echt, natürlich – **Hermeneutik** = Lehre von der Auslegung eines Textes – **Humoralpathologie** = Lehre von den Körpersäften – **Implikat** = etwas, was in etwas anderes einbezogen ist – **Implikation** = Einbeziehung einer Sache in die andere – **inhärent** = innewohnend oder anhaftend – **Inkorporation** = Eingliederung – **Instrumentalität** = Mittel zur Ausführung – **intendieren** = auf etwas hinzielen – **Kanonisierung** = Festlegung – **katechetisch** = unterweisend – **Kollektivismus** = Anschauung, die der Gemeinschaft den Vorzug vor dem Individuum gibt – **Konfiguration** = bestimmte Art der Gestaltung – **Konkretion** = Vergegenständlichung – **Konnex** = Zusammenhang, Verbindung – **Konnotation** = Nebenbedeutungen und Begleitvorstellungen – **Kopräsenz** = gemeinsame Anwesenheit – **Konstitution** = Verfasstheit, Aufbau – **konstitutiv** = bestimmend, als Grundlage festlegend – **Korrelation** = wechselseitige Beziehung – **Metaphorik** = bildhaft übertragener, sprachlicher Ausdruck – **notae ecclesiae** = Kennzeichen der Kirche – **Paradigma** = Beispiel, Muster – **Partizipation** = das Teilhaben – **positionell** = die Stellung betreffend – **prädominieren** = vorherrschen, überwiegen – **präskriptiv** = bestimmte Normen festlegend – **Presbyter** = Ältester, Priester – **reduktionistisch** = auf ein Einzelelement zurückführend – **Referenz** = andere Bezugsquellen – **Reflexion** = das Nachdenken, die Betrachtung über eine Sache – **rekurrieren** = auf etwas früher Gesagtes Bezug nehmen – **Rezeption** = Übernahme eines Gedankens, einer Idee – **Sakrotop** = heiliger Raum – **separatistisch** = spalterisch, trennend – **Sermon** = Predigt – **Sozialität** = Gemeinschaftsbezogenheit – **Stimulans** = anregendes Mittel – **subjektorientiert** = auf das Bewusstsein bezogen – **suffizient** = ausreichend – **textuell** = den Text betreffend – **thumkune** = dummkühn – **Traktat** = schriftliche Abhandlung – **transzendieren** = überschreiten – **trinitarisch** = auf den dreieinigen Gott bezogen – **votieren** = für etwas stimmen

# Man kann in der Predigt Christus vergessen. Im Abendmahl kann man ihn nicht vergessen.

Herman Sasse

---

## Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

### Aufsätze:

- J. Junker: „Alter Martinus“ – Martin Chemnitz in Braunschweig –  
C. Möller: Joseph Wittig – ein „Luther redivivus“. 1879–1949  
A. Wenz: Woraus schöpft und lebt die Kirche?  
Eine Einführung in die Inhalte der Konkordienformel – Teil 3  
Wir schöpfen aus der Fülle Jesu Christi  
J. Junker: Gesangbücher aus der Geschichte der SELK  
– Ein Schmuckgesangbuch aus Breslau (4) –

### Änderungen vorbehalten!

---

**LUTHERISCHE BEITRÄGE** erscheinen vierteljährlich.

**[www.lutherischebeitraege.de](http://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](mailto: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  
Prof. 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 BIC: GENODEF 1EK1  
Druck + Vers.: MHD Druck und Service GmbH, Hermannsburg