

theol

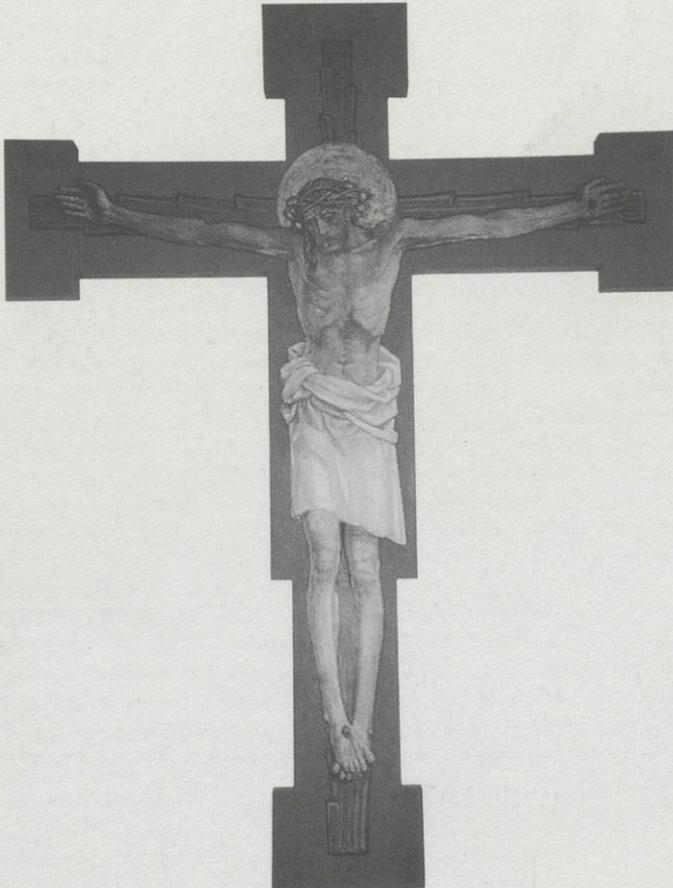
Lutherische Beiträge

Nr. 1/2001

ISSN 0949-880X

6. Jahrgang

- Oliver T.*
- C. Horwitz: Anpassung – geistlicher Sprengstoff aufgezeigt an der Königsgeschichte Israels 3
- T. Junker: Zur Frage der Abendmahlszulassung in der SELK im Kontext des Allgemeinen Pfarrkonvents von Hofgeismar 1989 15
- K. Hildén: Der Geist und das Wort 57



Z A 9317

✓ Z 10

Inhalt

Aufsätze:

C. Horwitz:	Anpassung – geistlicher Sprengstoff aufgezeigt an der Königsgeschichte Israels	3
T. Junker:	Zur Frage der Abendmahlszulassung in der SELK im Kontext des Allgemeinen Pfarrkonvents von Hofgeismar 1989	15
H. Hildén:	Der Geist und das Wort	57

Dokumentation:

PRO ECCLESIA:	Das biblische Menschenbild und die Frage der Homosexualität	66
---------------	---	----

Rezensionen:

J. Junker:	R.v.Poser, Rudolf Schäfer Kirchengestaltungen, Religiöse Malerei zwischen Bibelfrömmigkeit und Pathos	73
A. Wenz:	R. Slenczka, Altes und Neues (3 Bde)	75
T. Junker:	H. Obst, Apostel und Propheten der Neuzeit	78
J. Junker:	D.A.Rische, Johann Heinrich Volkening	81

Zum Titelbild

Mit dem Titelbild (Foto: J. Junker) konkretisieren wir diesmal die Buchbesprechung von Renata von Poser „Rudolf Schäfer Kirchengestaltungen“ (s. S.71f). Das Bild zeigt das von ihm wohl 1939 als Pastellmalerei gemalte Kruzifix „Christus am grünen Holz“, das seit 1949 in der St. Georgskapelle („Spittel“) in Arnstadt hängt. Rudolf Schäfer hat es der damaligen altlutherischen Gemeinde in Arnstadt gestiftet zum Dank und zur Erinnerung daran, daß er 1939 in der kleinen eben erst entstandenen Gemeinde eine geistliche Heimat gefunden hatte, während er an der Ausgestaltung im Marienstift zu Arnstadt arbeitete. Seine Gegenwart hat bei der Gemeindegründung – gegen die Deutschen Christen im Kirchenkampf – für die Gemeinde eine große Stärkung bedeutet (vgl. Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, ein Leitfaden durch die Gemeinden, Groß Oesingen 2000, S. 6).

„Der gemalte Corpus stellt einen Dreinageltypus dar. In der Neigung des Kopfes und der Behandlung des gemalten Kreuzesstammes steht das Werk dem früheren Kruzifix in Wangen nahe. Das Lententuch weicht allerdings von diesem Typus ab und hat Gemeinsamkeiten mit dem in den vierziger Jahren entstandenen Kreuz für den Kalandshof in Rotenburg“

(R.v.Poser, a. a. O. S. 172; vgl. auch Schwarz/Weiß-Abbildung 154 S. 394). J.J.

Christoph Horwitz:

Anpassung – geistlicher Sprengstoff aufgezeigt an der Königsgeschichte Israels

Wer heute einen genau forschenden Blick auf christliche Gemeinden lenkt, wird sehr schnell zu dem Urteil kommen: Anders zu sein als die Menschen der eigenen Umgebung, das ist nur schwer zu ertragen. So bleibt es auch nicht aus, daß die Lebensweise von Christen und Nichtchristen sich sehr stark angleicht, die Unterschiede weitgehend verwischen. Die Christen verstehen es sehr häufig, solche Angleichung fromm zu begründen. Es sei doch, um nur ein Beispiel zu nennen, sehr unchristlich, mit seiner Umwelt nicht in völligem Frieden zu leben und um des Glaubens an Christus willen in Streit und Auseinandersetzungen zu geraten.

Es stellt sich die Frage, wie solche Anpassung zu beurteilen ist. Da es sich bei dieser Lebenshaltung keinesfalls erst um eine Praxis unserer Gegenwart handelt, ist uns hinreichend Gelegenheit gegeben, am Verlauf der Geschichte des Gottesvolkes Israel, vor allem seiner Königsgeschichte, zu einer begründeten Antwort zu kommen. Sie wird uns dann Einsichten vermitteln, welche Folgerungen sich für eine in der Christusunachfolge stehende Gemeinde ergeben.

Die Zeit der Landnahme und die Zeit der Richter

Beim Einzug nach Kanaan war es zunächst ein faszinierendes Erlebnis für Israel: Sein Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erwies sich als der Herr über die Götter des Landes. Die Götzen Kanaans vermochten es nicht zu verhindern, daß der Herr Himmels und der Erde auf seiner Thronlade über den Jordan einzog. Israel wurde nicht, wie damals sonst üblich, den Göttern des neuen Landes untertan, es brachte vielmehr seinen Herrn, seinen Gott mit.

Die Freude über dieses Ereignis verblaßte ziemlich schnell, denn schon der Befehl Gottes, alle bisherigen Einwohner des Landes zu vertreiben, wurde von Israel nicht befolgt.

Diese Befehlsverweigerung hat sehr bald handgreiflich faule Früchte hervorgebracht. Gottes Volk vermochte es nicht, im Zusammenleben mit seinen Nachbarn den Anspruch seines Herrn, allein lebendiger Gott zu sein, ohne Einschränkung auszuleben. Es zeigte sich nach kurzer Zeit, daß Israel dem Einfluß der Götzen Kanaans erlag, die mit den nicht vertriebenen Einwohnern im Lande geblieben waren. Gott hatte schon gewußt, warum er anordnete, keinen der früheren Einwohner Kanaans in seinen Grenzen zu belassen. Götzendienst ist einer ansteckenden Krankheit vergleichbar.

In dieser Frühzeit Israels nistete sich der Drang nach Anpassung bei Gottes Volk bereits ein, denn es brachte nicht die Kraft dazu auf, anders als die andern zu leben. Es erschien der Weg, gegen Gottes Befehl zu handeln, offensichtlich

leichter und der Situation angemessener zu sein, als die Leute in der unmittelbaren Umgebung vor den Kopf zu stoßen.

Sehr auffällig zeigen sich die Folgen dieser Anpassung in der Zeit der Richter. Es ist von diesem Abschnitt der Geschichte Israels im Blick auf unser Thema dieses Bild zu zeichnen: Auf Israels Gebet hin, nach entsprechender handfester Demütigung durch die jeweiligen Feinde, schickte Gott einen von seinem Geist erfüllten Richter. Neben der Rechtspflege betätigte er sich als Feldherr, um Israel aus seiner Bedrückung zu befreien. Solange der Richter lebte, gingen die Dinge insgesamt einen ordentlichen, geistlichen Gang. Sobald aber der von Gott berufene Richter gestorben war, setzte im Verhältnis des Gottesvolkes zu seinem Herrn ein völliger Bruch ein: Jeder tat, was ihm in seinen Augen richtig erschien! Das erste Gebot war vergessen. Besonders deutlichen Ausdruck fand diese Haltung, indem Ehen mit den Kanaanitern eingegangen wurden.

Zur Königsgeschichte – ihre Anfänge

Unter dem letzten Richter Samuel kam es zur offen ausgesprochenen Forderung: Wir wollen einen König wie die um uns her lebenden Völker. Nach außen scheint eine fromme Begründung dafür vorzuliegen: Die Söhne Samuels, die gegebenenfalls dem Vater im Amt hätten folgen können, kümmerten sich nicht um Gottes Willen, sondern setzten ihre eigenen Maßstäbe. Sie kamen daher für eine Nachfolge nicht infrage. Die politische Lage machte darüber hinaus für Israel eine äußerst stramme Führung erforderlich, sollte Gottes Volk nicht von den rivalisierenden Philistern an die Wand gedrückt werden. Es scheint also sehr einleuchtende Gründe für den Ruf nach einem König gegeben zu haben.

Doch wer genaue Einsichten zu diesem Vorgang haben will, muß die entsprechenden Berichte im 1. Buch Samuel scharf unter die Lupe nehmen. Wir lesen im 1. Buch Samuel im 8. Kapitel „... So setze nun einen König über uns, der uns richte, wie ihn alle Heiden haben.“ Dieser Satz läßt die fatale Vermutung aufkommen, daß es nicht nur um die erforderliche straffe Führung im Gegenüber zu den Philistern geht, sondern hier scheint sich auch eine Absage an das Gesetz Gottes, den Sinaibund, zu verbergen. Wir wollen nicht anders sein als unsere Nachbarn. Wir wollen nicht unter einem besonderen Gesetz stehen. Diese Vermutung bestätigt sich in der Stellungnahme, die Gott zu diesem Vorhaben abgibt.

Auf Samuels verzweifelte Anfrage bei seinem Gott wird ihm geantwortet: „Gehorche der Stimme des Volks in allem, was sie zu dir gesagt haben; denn sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, daß ich nicht mehr König über sie sein soll.“ Gibt Gott resigniert seinem Volk nach? Das 1. Buch Samuel vermeldet uns weiter: „... So gehorche nun ihrer Stimme. Doch warne sie und verkünde ihnen das Recht des Königs, der über sie herrschen wird.“ Das von Samuel daraufhin vorgelegte Königsrecht ist Anpassung an die orientalischen

ZA 9317

Könige der Israel umgebenden Völker. Außerordentlich zu beachten ist es, daß nach der Darlegung des Königsrechts folgender Schlußsatz überliefert wird: „... Wenn ihr dann schreien werdet zu der Zeit über euren König, den ihr euch gewählt habt, so wird euch der Herr zu derselben Zeit nicht erhören.“ Gott macht seinem Volk offensichtlich klar: Wenn ihr nicht zur Einsicht kommt und euer Begehren verwirklicht, wird euch das entsprechende Folgen einbringen.

Auf diesem Hintergrund müssen wir die abschließenden Sätze aus dem 8. Kapitel des 1. Samuelbuches aufnehmen: „... Aber das Volk weigerte sich, auf die Stimme Samuels zu hören, und sie sprachen: Nein, sondern ein König soll über uns sein, daß wir auch seien wie alle Heiden, daß uns unser König richte und vor uns her ausziehe und unsere Kriege führe!“

Israel besteht auf einem „König wie die Heiden!“ Obwohl seine Geschichte reich an Beispielen ist, daß sein Gott es aus den heikelsten und ausweglosesten Lagen herausgeholt hat, – Israel hat es dennoch satt, anders als die anderen zu sein, es will Anpassung an die Nachbarn, die umliegenden Völker. Dafür ist es bereit, den Preis zu zahlen, Gott als seinen Herrn zu entlassen. Ob die Wortführer sich der daraus möglicherweise erwachsenen Folgen voll bewußt gewesen sind, muß bezweifelt werden. Warum sollte Gott sein Volk nicht führen, auch wenn ihm ein vom Volk erwählter König voranging? Da Gott trotz seiner eindringlichen Warnungen sein Ja zum König gegeben hat, ist nun die Frage: Kann dieses Königtum gesegnet sein, wenn an seinem Anfang das Vorzeichen gestanden hat „ein König wie die Heiden“? Kann Israel seine Sonderstellung ablegen, sich den Heiden gleichschalten, ohne sein Verhältnis zu seinem Gott nachhaltig zu zerstören? Gehört das „Anders-sein-als-die-andern“, als die Völker rundumher, als unaufgebbares Kennzeichen zum Volke Gottes oder nicht? Darüber muß die Königsgeschichte Israels nach den vorliegenden Ereignissen, die an ihrem Anfang stehen, Auskunft geben. Die Antwort, die wir bekommen, wird auch für das neutestamentliche Gottesvolk trotz nicht zu übersehender Verschiedenheit in der gegebenen Lage nötige Schlußfolgerungen an die Hand geben.

Der erste König – SAUL

Unter welchen hohen Spannungen das neu entstandene Königtum Israels von vornherein gestanden hat, wird schon bei seinem ersten Vertreter, König Saul, überaus deutlich. Er startet zwar mit der Vorgabe, seine Herrschaft unter Gottes Führung zu gestalten, aber da sind ihm immer wieder Gottes Forderungen im Wege, die Entscheidungen verlangen, die er nicht glaubt verantworten zu können, die ihn „zwingen“ wollen, anders zu sein als die „Kollegen“ in seinem Umfeld. Sehr eindrucksvoll steht dafür die Auseinandersetzung mit den Amalekitern, die uns 1. Samuel 15 geschildert wird. Natürlich erscheint es militärisch gesehen unsinnig, den Beginn des Kampfes hinauszuschieben, bis Samuel kommt, um das Opfer für Gott zu vollziehen, wenn in der Zwischenzeit im-

mer mehr der zur Verfügung stehenden Streitkräfte den Dienst quittieren. Menschlich ist es nur zu verständlich, daß Saul die Initiative ergreift, das Handeln in seine Hand nimmt, auch, wenn Gottes Forderung damit außer Kraft gesetzt wird, daß eben Samuel und nicht Saul die anstehenden Opfer vollziehen soll. Aber damit ist genau die empfindliche Nahtstelle getroffen: Gott wird als König Israels verworfen; Saul handelt „wie ein König der Heiden.“

Wenn wir die uns vorliegenden Nachrichten über Saul insgesamt zu überblicken versuchen, wird klar: Die Vorgänge um den Kampf mit Amalek können nicht als ein einmaliger „Ausrutscher“ Sauls gewertet werden, vielmehr ist er der Versuchung immer neu erlegen, seinen eigenen Kopf durchzusetzen ohne Rücksicht auf Gottes Willen. Anders wäre es auch nicht zu verstehen, daß Gott Saul verwirft, die Beziehung zu ihm abbricht, vielleicht genauer gesagt, die Folgerungen zieht, die sich aus Sauls Verhalten für das Verhältnis Gott-Saul ergeben.

Das Ende Sauls läßt das nachhaltige Verhängnis dieses ersten Königs Israels vor Augen treten: Gott ist für ihn unerreichbar geworden; er wendet sich der von Gott ausdrücklich verbotenen Welt des Spiritismus zu (siehe dazu 1. Samuel 28). Sie führt ihn – das gilt es aufmerksam zu registrieren – in eine Sackgasse, zu seinem Tod im Abfall von Gott. Ist damit der weitere Weg „des Königs wie die Heiden“ unumkehrbar vorgezeichnet?

König DAVID – der Mann nach dem Herzen Gottes

Schon der zweite König Israels scheint eine durchgreifende Wende zu bringen. Sein Weg auf den Königsthron ist von solchen Hindernissen gepflastert, daß es ohne Gottes vollmächtige Eingriffe überhaupt nicht zur Herrschaft Davids gekommen wäre. Ich weise nur auf die ständig neu von Saul aufgestellten Fallen hin, um den lästigen Konkurrenten auszuschalten. Die Verheißung, die David von Gott bekommt, läßt mindestens auf den ersten Blick einen grundlegenden Wandel des Königtums erwarten. Ein ewiges Königreich steht in Rede, so lesen wir es 2. Samuel 7. Solche Zusagen für das Königshaus David kann Gott doch nicht aussprechen, wenn sich bei David der Verlauf seiner Herrschaft gegenüber Saul nicht ändern würde.

Derartige Überlegungen scheinen auf einem Holzweg einzumünden. David fällt derartig tief in Sünde und gebärdet sich in der Affäre mit Bath-Seba, mit aller Vorsicht gesagt, weit schlimmer als Saul, wie ein König orientalischen Verhältnissen angepaßt, so daß das Urteil: „Mann nach dem Herzen Gottes“ als völlig verfehlt eingeschätzt werden muß.

Das Handeln Davids hat aber noch eine ganz andere Seite, eine Seite, die ihn in aller Schärfe von einem „König wie die Heiden“ unterscheidet. David wurde nicht nur vor seinem Gott klein und bekannte sich als Sünder, als er von dem Propheten Nathan im Auftrag Gottes auf seine Schandtaten hin angesprochen wurde, sondern er stellte sich auch vor seinen Untertanen als Versager dar

und beschönigte nichts. Das war gewiß kein Verhalten eines „Königs wie die Heiden“. Diese von David an den Tag gelegte geistliche Demut im Angesicht Gottes und vor den Augen seines Volkes hat seinem Königtum trotz allen Versagens, trotz zeitweiser Anpassung an orientalische Machtausübung eine dennoch im Kern gesunde Grundlage verschafft. Daß sein Sündenbekenntnis vor Gott kein oberflächliches gewesen ist, zeigt sich daran, daß er sich der Strafe Gottes für seine schweren Gebotsübertretungen gestellt hat (siehe dazu 2. Samuel Kapitel 11 ff). Dieser Hinweis wird besonders durch Davids Bußgebet – niedergelegt in Psalm 51 – untermauert. Unter diesem Blickpunkt gesehen ist die Aussage über König David, den Mann nach dem Herzen Gottes, zustandekommen.

Es hat demnach den Anschein, daß das Königtum in Israel nicht unwider-ruflich unter das Gericht Gottes fallen muß, sofern sich der jeweilige König unter Gott als seinen Herrn stellt und sich von ihm leiten läßt.

SALOMO – der Friedenskönig

Die Regierung König Salomos scheint die Bestätigung dafür zu bringen, daß sich das Königtum von seinem Ursprung – wir wollen einen König wie die Heiden – radikal abwendet und einen neuen Kurs einschlägt. Hat es bei der ersten Forderung eines Königs unter Richter Samuel noch geheißt: „... So setze nun einen König über uns, der uns richte, wie ihn alle Heiden haben ...“, so lesen wir 1. Könige 3, als Gott Salomo auffordert, ihm seine Wünsche an ihn vorzulegen: „... So wollest du deinem Knecht ein gehorsames Herz geben, damit er dein Volk richten könne und verstehen, was gut und böse ist. Denn wer vermag dies dein mächtiges Volk zu richten?“

Die grundlegende Weichenstellung ist deutlich: Samuel soll Israel einen König einsetzen, der es richtet. Gott sagt eindeutig dazu: Sie wollen mich nicht als König, also auch nicht als Richter.

Salomo erbittet von Gott geradezu die Fähigkeit, das Volk Gottes richten zu können, wie es ihm wohlgefällt. Gott und Samuel lassen ihr Mißfallen an Israels Bitte um einen „König wie die Heiden“ deutlich werden. Salomos Begehren wird ausdrücklich als gottwohlgefällig herausgestellt und die Erfüllung zugesichert.

Die sich anschließenden Herrschaftsjahre sind offensichtlich von umfassendem Segen bestimmt gewesen. Salomo war es schließlich, der den Tempel, die Wohnung Gottes unter seinem Volk, bauen und einweihen durfte. Es muß dabei klar herausgestellt werden, daß der Herr Israels unter einer Wolke in den Tempel einzog und dort für sein Volk gegenwärtig war. Die in Salomos Weihegebet zum Ausdruck kommende Haltung des Königs gegenüber seinem Gott hat nichts mehr von der aggressiven Forderung, wie sie sich in dem unbeugsamen Verlangen nach einem „König wie die Heiden“ dargestellt hat. Eine grundsätzliche Kehrtwende scheint sich anzubahnen. König Salomos Pro-

gramm: Das Volk Israel mit von Gott verliehenem Verstand zu regieren und zu richten!

Erste Schatten fallen auf dieses Bild durch die augenscheinlich nicht gerade sehr menschliche Behandlung der Fronarbeiter, die für die umfangreichen Bauten des Königs zur Verfügung stehen mußten.

An einer anderen, aber sehr empfindlichen Stelle erfuhr diese gute Entwicklung des Verhältnisses Gott-König einen handfesten Einbruch. Wir lesen dazu im 1. Buch der Könige im 11. Kapitel: „... Aber der König Salomo liebte viele ausländische Frauen ... aus solchen Völkern, von denen der Herr den Kindern Israel gesagt hatte: Geht nicht zu ihnen und laßt sie nicht zu euch kommen; sie werden gewiß eure Herzen ihren Göttern zuneigen. An diesen hing Salomo mit Liebe ... und seine Frauen verleiteten sein Herz. Und als er nun alt war, neigten seine Frauen sein Herz fremden Göttern zu, so daß sein Herz nicht ungeteilt bei dem Herrn, seinem Gott, war, wie das Herz seines Vaters David. So diente Salomo der Astarte, der Göttin derer von Sidon, und dem Milkom, dem greulichen Götzen der Ammoniter. Und Salomo tat, was dem Herrn mißfiel und folgte nicht völlig dem Herrn wie sein Vater David. Damals baute Salomo eine Höhe dem Kemosch, dem greulichen Götzen der Moabiter, auf dem Berge, der vor Jerusalem liegt und dem Moloch, dem greulichen Götzen der Ammoniter. Ebenso tat Salomo für alle seine ausländischen Frauen, die ihren Göttern räucherten und opferten.“

Die Wurzel der Absage an den Gott Israels, die sich in dem Verlangen nach einem „König wie die Heiden“ kundgetan hatte, brachte nach verhältnismäßig kurzer Zeit erneut ihre scheußlichen Früchte hervor. Auch ein König Salomo vermochte es nicht, auf die Dauer anders zu sein als die andern. Er paßte sich seinen Frauen an und machte um das erste Gebot einen Bogen.

Wir treffen hier auf eine weitere schlimme Form des Abfalls. Salomo ließ seine Gottesdienste für den Gott Israels weiterlaufen und gab sich so der Täuschung hin, daß Gott doch zu seinem Recht komme. Diese Zweigleisigkeit hat in Israels Geschichte mit seinem Gott immer wieder eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Salomo hat nun zwar die Gerichtsansage von Gott bekommen, weil er sich so von seinem Herrn abgewandt hatte; zu seinen Lebzeiten aber sind die Samenkörner seines Abfalls noch nicht zu reifen Früchten geworden. Der Herr Israels aber ließ keinen Zweifel daran, daß Salomo als ein „König wie die Heiden“, als einer, der sich anpaßte um seiner Frauen willen, Gottes Gefallen unter keinen Umständen finden konnte.

JEROBEAM I. und die Reichsteilung

Zu tiefgreifenden Veränderungen ist es unter dem Nachfolger Salomos, seinem Sohn Rehabeam, gekommen. Die Kapitel elf und zwölf des ersten Buches der Könige geben uns in diese Zeit einen treffenden Einblick.

König Rehabeam erkennt die Lage in Israel und zeigt sich nicht willens, verbesserte Arbeitsbedingungen für Israel zu schaffen, er kündigt vielmehr an, noch härter mit seinen Untertanen umzuspringen als sein Vater Salomo es getan hat, sobald er die Herrschaft übernommen hat. Den Ratschlag, auf das Verlangen des Volkes einzugehen, schlägt er in den Wind. Das Ergebnis ist entsprechend: Zehn Stämme des Volkes lösen sich von Rehabeam und machen Jerobeam, den Sohn Nebats, zu ihrem König. Jerobeam war Vogt unter Salomo. Ihm trachtete Salomo nach dem Leben, denn Gott hatte ihn als Herrn der zehn Stämme des Nordreiches ausersehen, als Salomos Abfall sich abzeichnete. Als der daher nach Ägypten Geflohene nach Salomos Tod zurückkehrte, konnte er das von Gott ihm verliehene Königsamt antreten. Salomos Sohn Rehabeam mußte sich auf Juda, das Südreich, beschränken.

Jerobeam I. ist zu einer verhängnisvollen Schlüsselfigur in der weiteren Geschichte Israels – vornehmlich des Nordreiches – geworden.

Es wird dem Bibelleser der Königsgeschichte Israels auffallen, daß der Name Jerobeams auch nach seiner Regierungszeit immer wieder auftaucht. Bei der Wertung des jeweiligen amtierenden Königs im Blick auf sein geistliches Regiment lesen wir immer wieder: Der König X tat, was dem Herrn übel gefiel, er wandelte in den Spuren Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel sündigen machte. Wie konnte es zu diesem vernichtenden Urteil kommen? Wie war es möglich, daß dieser König über Generationen hinaus solchen Einfluß ausüben konnte?

Die von Jerobeam I. getroffenen Maßnahmen mußten auf den ersten Blick sehr klug und umsichtig erscheinen. Der Tempel lag in Juda, im Südreich, mit dem Mittelpunkt der Stadt Jerusalem. Dort würden auch weiterhin die Gottesdienste des Herrn stattfinden. Die Bürger des Nordreiches würden je länger je mehr nicht nur nach Jerusalem reisen, um die Feste des Herrn im Tempel zu feiern, sondern sie würden sich mit ihren Brüdern dort wieder zusammenraufen, die Trennung nicht mehr begreifen und auf die Wiedervereinigung Israels drängen. Da Jerobeam die einmal erlangte Königswürde keinesfalls wieder verlieren wollte, ersann er folgenden Plan. Wir erfahren dazu im zwölften Kapitel des ersten Königsbuches ab Vers 28: „... Und der König hielt einen Rat und machte zwei goldene Kälber und sprach zum Volk: Es ist zu viel für euch, daß ihr hinauf nach Jerusalem geht; siehe, da ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägyptenland geführt hat. Und er stellte eins in Bethel auf, und das andere tat er nach Dan. Und das geriet zur Sünde, denn das Volk ging hin vor das eine in Bethel und vor das andere in Dan.“ Neben allem anderen war das ein geschicktes Zugeständnis an die menschliche Bequemlichkeit.

Jerobeam hat so dafür gesorgt, daß der Schein bestand, Gott erfahre den ihm zustehenden Gottesdienst; in Wirklichkeit machte sich Israel Götzen nach seinem Bilde, trennte sich von seinem Gott, ohne es wirklich zur Kenntnis zu nehmen und richtete sich eine handfeste Schutzmauer gegen jede Bußpredigt auf. So fand eine erste durchgreifende Anpassung an den Götzendienst der umwohnenden Heiden im Nordreich statt. Dabei aber sollte es nicht bleiben.

In den nächsten Versen desselben Kapitels wird berichtet: „Er (Jerobeam) baute auch ein Höhenheiligtum und machte Priester aus allerlei Leuten, die nicht von den Söhnen Levi waren. Und er machte ein Fest am fünfzehnten Tag des achten Monats wie das Fest in Juda und opferte auf dem Altar. So tat er in Bethel, daß er den Kälbern opferte, die er gemacht hatte und bestellte in Bethel Priester für die Höhen, die er gemacht hatte.“ Wer aufmerksam liest, dem sträuben sich die Haare. Der von Gott eingesetzte König stellt Götzenbilder auf, der von Gott eingesetzte König verändert den von Gott vorgezeichneten Festkalender und setzt Priester gegen Gottes Ordnung ein. Diese Eingriffe sind so schwerwiegend, daß sie für Generationen Wirkung haben werden, sie können nicht ohne weiteres ungeschehen gemacht werden. Anpassung theologisch verbrämt, so könnten wir diesen Vorgang beschreiben. Von dieser Vergiftung hat sich das Königtum nicht wieder erholen können. Sie brachte immer neue schaurige Früchte des Abfalls vom Gott Israels hervor.

Die nachhaltige und durchdringende Wirkung auf die nächsten Generationen ist in der immer wiederkehrenden Wendung erkennbar ... Jerobeam, der Sohn Nebats, der Israel sündigen machte. Diese theologisch verbräimte Anpassung an die Umwelt – ich bleibe bei meinem Gott und tue dennoch, was mir gut scheint – ist eine nicht zu übersehende Anfechtung und Herausforderung für die Gemeinde Gottes bis in unsere Tage hinein.

Das Ende Nordisraels

Wir könnten jetzt König für König des Nordreiches durchgehen, eine durchgreifende Änderung hat es nicht gegeben. Überwiegend heißt es von den Herrschern: Sie taten, was dem Herrn, dem Gott Israels, mißfiel, sie wandelten in den Spuren Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel sündigen machte. Das Gericht Gottes, das auf die Stämme des Nordreiches zukam, wurde von dem Propheten Amos in bedrängend dichter Form dargelegt. 722 vor Christi Geburt hat sich das Schicksal des Nordreiches vollzogen. Die zehn Stämme Israels, die es umfaßte, wurden in die assyrische Gefangenschaft geführt. Das Verfahren war dieses: Das besiegte Volk wurde im Lande des Siegers angesiedelt. Ziel dieser Methode war es, durch Vermischung der Völker die Besiegten ein für allemal als eigenständiges Volk zu beseitigen.

2. Könige 17 wird ausführlich darauf verwiesen, daß sich Israel diese Strafe durch seinen Abfall von seinem Gott selbst zuzuschreiben hatte. Durch diese Wegführung des größeren Teiles des Gottesvolkes wurde eine Botschaft offen-

bar, die nicht sorgfältig genug zur Kenntnis genommen werden kann: Da diese zehn Stämme Israels, die nach Assur gefangengeführt wurden, nie in ihr Land zurückgekehrt sind, heißt das: Dieser Teil des erwählten Volkes hat die Verheißungen seines Gottes verspielt. Für Nordisrael bedeutete dieser Einschnitt Ausschluß von der Heilsgeschichte! An dieser Stelle wird unübersehbar deutlich, daß das Gericht Gottes erbarmungslos zuschlägt, wenn alle Bußrufe nicht verfangen wollen, ja, wie wir es bei Amos gesagt bekommen, Gottes Wort mit allen Mitteln zum Verstummen gebracht wird, einschließlich Mitteln roher Gewalt (siehe Amos 2/12). Es kann nicht genug hervorgehoben werden: Diese scheußliche Frucht ist aus dem Samen erwachsen: Wir wollen einen König wie die Heiden. Diese unvorstellbare geistliche Katastrophe für einen großen Teil des Volkes Israel sollte die neutestamentliche Gemeinde vor Augen haben, wenn sie vor entsprechenden Versuchungen steht, ihrem Gott den Laufpaß zu geben.

Der Fortgang im Südreich

Bei den Königen Judas gab es mehrfach ein Aufbäumen gegen den Götzen dienst, gegen das sich Anpassen an die heidnischen Nachbarn. Herausragend sind dabei die Könige Hiskia und Josia.

Besonders eindrucksvoll ist die Reform des Josia. Er hat mit unvorstellbarer Gründlichkeit alles, was mit dem Abfall vom Gott Israels zu tun hatte, auszurotten versucht und höchste Anstrengungen unternommen, um dem Sinaibund und seinen Bestimmungen wieder Geltung zu verschaffen. In den Kapiteln 22 und 23 des zweiten Buches der Könige sind seine Bemühungen geschildert. Dieser Bericht läßt sehr deutlich erkennen, daß der Abfall von Gott das gesamte Leben Israels bis in den Tempelbezirk hinein geradezu überwuchert hatte. So kann es denn auch kaum verwundern, daß auch dieser wahrlich nicht oberflächlich angelegte Versuch, Gottes Volk zu seinem Gott zurückzubringen, keine dauerhaften Ergebnisse hervorzubringen vermochte. Es ist erschütternd wahrzunehmen, daß sowohl nach der Regierungszeit König Hiskias als auch nach der des Josia alsbald der Abfall von dem Herrn Israels wieder neue Blüten trieb (Siehe Manasse; Joahas).

Die babylonische Gefangenschaft

In mancher Hinsicht verschärfte diese Katastrophe für das Volk Gottes seine Lage erheblich. Juda – der Rest des Volkes – wurde nach Babel weggeführt, um als selbständiges Volk nicht länger zu bestehen. Daran konnten die im Lande Zurückgelassenen wohl nichts ändern, zumal der Tempel zerstört war, die Stätte, an der der Herr Himmels und der Erde seit König Salomo seine Gegenwart garantiert hatte, und darüber hinaus ein Teil von ihnen sich gegen Gottes Willen nach Ägypten absetzte. Für die frommen Israeliten, die dem um sich greifenden Abfall von Gott getrotzt hatten, bohrte sich tief in ihr Herz die Anfechtung:

Hat Gott sein erwähltes Volk endgültig verlassen und will nicht länger etwas mit ihm zu tun haben? Wie tief diese Angst gesessen hat, wird schon daran deutlich, wie mühselig es beispielsweise für den Propheten Hesekiel war, dem Verheißungswort auf Rettung und Neuanfang Gehör zu verschaffen.

An dieser Stelle der Geschichte Israels wird ein Abgrund unbegreiflichen Ausmaßes erkennbar. Die Frage kann nicht ohne weiteres ins Land der Phantasie verwiesen werden: Gott hat mit seinem Volk Schluß gemacht, die Heilsgeschichte beendet – trotz all der Liebe und des Einsatzes, den er bis zu diesem Zeitpunkt für Israel aufgebracht hatte? Auch die neutestamentliche Gemeinde tut gut daran, sich dieser Überlegung gründlich zu stellen: Was wäre, wenn Gott damals den unwiderruflichen Schlußstrich für Israel und damit auch für uns gezogen hätte, da wir mit seinem Volk Israel im Blick auf die Heilsgeschichte untrennbar zusammengebunden sind.

An dieser erneuten Einbruchsstelle der Geschichte Israels muß noch einmal nachdrücklich betont werden: Dieses Ereignis – Wegführung nach Babel – ist wiederum eine Frucht der verhängnisvollen Forderung Israels: Wir wollen einen König wie die Heiden, uns zu richten, die ihre ersten Wurzeln schon in der Frühzeit Israels erkennen läßt. Auch die Gerichtsansage für Juda findet ihre entscheidende Begründung in dem Abfall des Volkes von Gott, angeführt durch seine Könige, die, von den genannten Ausnahmen abgesehen, taten, was dem Herrn, dem Gott Israels, mißfiel und ihn zum Zorn reizte. Es wird uns erschreckend vor Augen geführt, wie vollkommen unfähig der Mensch nach dem Sündenfall geworden ist, einen vor Gott wohlgefälligen Weg aus eigener Kraft gespeist zu gehen. Wir gewinnen neu tiefe Einsicht in den Aufschrei des Apostels Paulus am Ende seiner Auseinandersetzung um die Geltung des Gesetzes Gottes für die Menschen: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ (Römer 7,24)

Judas Rückkehr und die weitere Entwicklung

Entgegen allen menschlichen Berechnungen und Erwartungen gewährt Gott für sein Volk in Babel die Chance für einen Neuanfang im eigenen Land. Dazu lesen wir im Zweiten Buch der Chronik 36,22f: „Aber im ersten Jahr des Kyros, des Königs von Persien, erweckte der Herr – damit erfüllt würde das Wort des Herrn durch den Mund Jeremias – den Geist des Kyros, des Königs von Persien, daß er in seinem ganzen Königreich mündlich und auch schriftlich verkünden ließ: So spricht Kyros, der König von Persien: Der Herr, der Gott des Himmels, hat mir alle Königreiche der Erde gegeben und hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen zu Jerusalem in Juda. Wer nun unter euch von seinem Volk ist, mit dem sei der Herr, sein Gott, und der ziehe hinauf!“

Wenn auch verheißend auf dieses Ereignis hingewiesen wurde (siehe u.a. Jesaja 44,28), so war dieser Vorgang dennoch als eine Sensation zu bewerten. Politisch gesehen grenzte es an Torheit, dieses nach vielen Anstrengungen end-

lich besiegte Volk aus der Gefangenschaft zu entlassen, ihm die Möglichkeit zu schaffen, sich wieder als selbständiges Volk mit Zukunftsperspektive in seinem Lande niederzulassen. Daß es um ein Geschehen gegen alles vernünftige Planen durch Menschenverstand ging, macht die Wendung deutlich: Gott erweckte den Geist des Kyrus. Wieviel Vertrauen zu Gott im weiteren Verlauf der Rückkehr und des Wiederaufbaus der Stadtmauern, des Tempels und der Wohnhäuser in Jerusalem die Heimkehrer aufbringen mußten, um zur Vollen dung dieses Werkes zu gelangen, das können wir sehr lebendig gestaltet in den Büchern Esra und Nehemia nachlesen.

Nach allen Erfahrungen, die Gottes Volk nunmehr gesammelt hatte, erwarten wir eine entschlossene Ausrichtung des Lebens nach Gottes Willen, eine bewußte Abkehr von der Forderung: Wir wollen einen König wie die Heiden, uns zu richten.

Aber auch jetzt dauert es nicht lange und Esra und Nehemia, die Führer des Volkes, bekommen es mit eben denselben Problemen wieder zu tun, wie sie sich durch die Geschichte Israels hindurchgezogen haben. Im neunten Kapitel des Buches Esra lesen wir: „Als das alles ausgerichtet war, traten die Oberen zu mir (Esra) und sprachen: Das Volk Israel und die Priester und Leviten haben sich nicht abgesondert von den Völkern des Landes mit ihren Greueln, nämlich von den Kanaaitern, Hethitern. – ... denn sie haben deren Töchter genommen für sich und für ihre Söhne und das heilige Volk hat sich vermischt mit den Völkern des Landes. Und die Oberen und Ratsherren waren die ersten bei diesem Treuebruch ...“

Wieder bricht das Problem auf: Israel erträgt es nicht, anders zu sein als seine Nachbarn. Es paßt sich an bis hin zum Götzendienst. Diese weiter zu verfolgende Linie kann nicht aus den Augen verloren werden, auch wenn Esra und Nehemia an dieser Stelle und im weiteren Verlauf der Geschichte des Volkes Gottes immer wieder Fromme aufgetreten sind, die sich gegen solche Entwicklung mit aller Kraft gestemmt haben. Angesichts solcher immer wiederkehrender Vorfälle ist es nicht zu verwundern, daß Israel viele Heimsuchungen durch seinen Gott zu durchleben hatte. Wir können nur staunen, daß Gott seine Heilsgeschichte nicht einfach abgebrochen hat.

Es muß beachtet werden, wie diese Giftsaat aus der Frühzeit der Geschichte des Volkes Gottes fortwährend Früchte hervorgebracht hat: Anpassung an die heidnische Umwelt; dieser Versuchung, dieser Verlockung ist auch die Kirche von ihren Anfängen bis hin zur Gegenwart ausgeliefert und sie wird es bis zum Jüngsten Tage sein. Umso nötiger ist es, diese Gefahr mit ihren äußerst schädlichen Folgen vor Augen zu haben, um immer neu Kräfte zu mobilisieren, um den Kampf gegen sie aufzunehmen.

Ausblick

Auf den ersten Blick mag der von uns herausgehobene Mosaikstein alttestamentlicher Botschaft lediglich für geschichtlich Interessierte von Belang sein. Was sagt die Königsgeschichte Israels schon für uns heute aus, außer, daß wir einmal in großen Zügen zur Kenntnis nehmen, wie Gottes Volk sich durch die Geschichte hindurch bewegt hat. Für die meisten bleibt nach der Lektüre nur ein Wirrwarr von Namen zurück, die er kaum einzuordnen vermag.

Ich denke, daß die Heilsgeschichte auch dort, wo ihr Verständnis nicht beim ersten Lesen erkennbar ist, dennoch hohe Wertschätzung beanspruchen und unseren ganzen Einsatz verlangen kann, um sie für uns zu erschließen.

Ein ganz wesentlicher Hinweis wird uns im Neuen Testament dazu gegeben: Das ist euch zur Warnung geschrieben! Sosehr gerade auch die Königsgeschichte Israels ihre ermutigende Botschaft vor Augen führt, wenn sie handfest aufzeigt, wie aus dem Samen Davids der Retter aus Sünde und Tod hervorgehen wird, sowenig darf das Stichwort „Anpassung“ übersehen werden, das ebenso eine wesentliche Botschaft dieses Zeitabschnittes darstellt. Anpassung an die Nachbarn und ihre Lebensweise, diese Haltung führt in verhängnisvoller Weise zur Verschleuderung geistlicher Güter. Das ist nicht nur an Israels Königsgeschichte aufzuweisen, aber sie liefert ein besonders eindringliches Beispiel.

Wie bereits angedeutet, besteht diese Gefahr für Gottes Gemeinde heute ebenso wie damals. Ob wir daran denken, wie unterschiedslos sich das Geschäftsleben vieler Christen gegenüber dem solcher abspielt, für die Gottes Gebote nichts gelten; ob wir an das Zusammenleben der Geschlechter denken, das sich vielfach an das unserer Umwelt anpaßt, ohne nach Gottes Willen zu fragen. Die Liste der Stichworte zu diesem Thema wäre ohne weiteres zu verlängern.

Das aber sollten uns unsere Überlegungen deutlich gemacht haben: Anpassung an die Umwelt, die ohne die Gebote Gottes ihr Leben gestaltet, macht uns für Gottes Gericht reif. Schenke uns Gott, der Herr, rechtzeitig die nötige Einsicht und ein in der Christusnachfolge gestaltetes Leben, nachdem wir Vergebung durch unseren Herrn Jesus Christus für unser Versagen empfangen haben.

Abendmahlszulassung

Thomas Junker:

Zur Frage der Abendmahlszulassung in der SELK im Kontext des Allgemeinen Pfarrkonvents von Hofgeismar 1989

1. Der historische Hintergrund der Auseinandersetzung

Sich mit Fragen der Lehrzucht, der Häresie, der Verwerfungen oder sogar der Verdammungen, der Abgrenzung im kirchlichen Sinne, zu beschäftigen, ist nicht populär. Begriffe wie Häresie, Irrglaube und Ketzerei werden kaum noch sinnvoll eingesetzt, jedenfalls nicht im positiven Sinne. Sie haben weitgehend als vollzogene „Ausschließungsurteile“ in einer pluralistisch-toleranten Gesellschaft ihre Bedeutung verloren. Eher erscheinen sie als Relikte vergangener Jahrhunderte.¹ Natürlich sind Begriffe wie Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, Kirchen- und Abendmahlsgrenzen oder gar „Schranken“ von vorn herein nicht mehr Kennzeichen wahrer Kirche und ökumenischer Verantwortung, sondern sektiererischer Intoleranz und Eigenbrötlerei. Der Staat billigt schon seit langem der Wahrheit dasselbe Recht wie dem Irrtum zu.² Aber von „Lehrautorität“ nicht nur im Blick auf gesamtkirchliche Entscheidungen, sondern gerade auf dem Gebiet gemeindlichen Lebens, insbesondere im gottesdienstlichen Leben kann um uns herum kaum noch die Rede sein.

Gerade die *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche* (SELK) ist von diesem Prozeß hart betroffen. Wird doch gerade im „evangelischen“ Umfeld selbst von Pastoren die Trennung am Altar nicht mehr verstanden, obwohl sie doch gerade am Anfang der Freikirchenbildung stand. Ihr Kampf gegen jeden „Unionismus“, gerade auch am Altar, scheint oft seine Kraft verloren zu haben.

1 Vgl. Johannes *Wirsching*, Wahrheit und Gemeinschaft, in: KuD 30, 1984/2, S. 167ff; Karl Gerhard *Steck*, Die christliche Wahrheit zwischen Häresie und Konfession, München 1974, S. 41.

2 Ebd. S. 156; auch Hermann *Sasse*, SACRA SCRIPTURA, Erlangen 1981, S. 172; auch: Jörg *Baur*, Lehre, Irrlehre, Lehrzucht, in Ges. Aufsätze 1978, S. 221ff. – Diese staatliche Seite des Problems darf nicht unterschätzt werden. Sie hat in vergangenen Jahrhunderten gerade auf diesem Gebiet eine große Rolle gespielt, auf die noch zurückzukommen ist. Erst mit dem Religionsfrieden von 1555 und schließlich dem Westfälischen Frieden von 1648 gewann das vorher – die Einheit der Kirche voraussetzende – Verständnis von Lehrverurteilungen und Abgrenzungen wirklich Gewicht. Erst hier wurde die sog. Wittenberger Reformation „konfessionalisiert“. So Gunther *Wenz*, Protestantismus und Konfessionalität, in: KuD, 43, 1997/4, S. 312f. Bis dahin war nicht von verschiedenen Kirchen, sondern lediglich von „Neugläubigen“, „Altgläubigen“, „Evangelischen“, „Lutheranern“ oder auch „Augsburger Konfessionsverwandten“ die Rede. „Lutherische Kirche“ gab es als Begriff nicht. Vgl. *Wenz*, ebd. S. 318.

Kirche wird auch hier – wie sonst – als pluralistische Vielheit interpretiert. Gemeinschaft ist vor allem das primär emotionale Erleben bestimmter Gemeinschaftserfahrungen, dem gegenüber solche Überlegungen über Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft stimmungstötend und lähmend, vor allem zu „kopflastig“ oder „theoretisch“ erscheinen. Mit der allgemeinen „Duldungs-Christlichkeit“ verbindet sich die Schnucki-Putzi- und Teddybärenwelt, in der für Ausgrenzungen kein Platz ist.³ Echte und vor allem „streitbare“ Kirchlichkeit, die sich in Verantwortung an einem „Ganzen“ versteht, weicht auch hier subjektiver Glaubensintensität. Abgrenzungen werden dem Umfeld entsprechend eher auf ethischem, nicht dogmatischem Gebiet vollzogen, so grausam und unbarmherzig, daß es schlimmsten Inquisitionen alle Ehre macht. Zwar kann sich die SELK in der Abendmahlszulassungsfrage noch (!) auf ähnliche Positionen in der römisch-katholischen Kirche berufen. Aber sie muß wissen, daß auch dort eine Ekklesiologie Platz greift, die sogar sogn. Nichtchristen zur Familie der Gotteskinder zählt. Das Mysterium der Kirche umfaßt eben den ganzen Erdball.⁴ Ganz allgemein muß sich diese Kirche dem Wahrheitsbegriff unserer Zeit stellen: „Wahr ist alles, was mehr ökumenische Handlungsfreiheit, stärkere Integrationsleistungen, umfassendere Vereinigung bewirkt.“⁵ Vor allem eines ist höchst unzeitgemäß und umstritten: Die Bindung von Wahrheit an Gemeinschaft! „Wahrheit“ wird meist als das verstanden, was „ich für mich“ erkannt habe. Objektive Wahrheiten, die sogar Gruppen oder Kirchen bestimmen, darf es dagegen nicht mehr geben. Dagegen müßte es im Sinne des Neuen Testaments und der Theologie der Bekenntnisschriften heißen: „Wahr ist christlich nur das, was auch in Gemeinschaft und für eine solche wahr ist.“⁶ „Ecclesiae magno consensu apud nos docent...“ (deutsch: „Erstlich wird einträchtiglich gelehrt und gehalten“), heißt es als Einleitungsformel zum 1. Artikel der Augsburger Konfession (= CA).⁷ Dieser „Magnus consensus“ (= großer Lehrkonsens) bezeichnet die Gemeinschaftsbezogenheit des Wahrheitszeugnisses, wobei hier – wie wir grundsätzlich sogar noch im Blick auf die Konkordienformel feststellen müssen – ein „konfessionskirchliches Gefüge“ nicht vorausgesetzt sein konnte. Auch die Reformation konnte die Wahrheit über das Hl. Abendmahl nur als „Auseinandersetzungswahrheit“ verstehen und vertreten und brauchte dafür nicht den Beistand neuerer philosophischer oder gar

3 Stephan *Holthaus*, Trends 2000. Der Zeitgeist und die Christen, Basel 3.Aufl. 1998, S. 173ff.

4 *Wirsching*, Wahrheit und Gemeinschaft, a.a.O., S. 160ff.

5 Ebd. S. 163.

6 Ebd. S. 164. Vom Dogmenbegriff her urteilt entsprechend Alister E. *McGrath*, Dogma und Gemeinde, in: KuD 37,1991/1, S. 26: „Zum Dogma gehört die Hingabe an eine Gemeinschaft und die Verpflichtung, für sie zu sprechen, und dabei bekommt der Gemeingeist einer Gemeinschaft für die individuelle Wahrnehmung der Wahrheit eine begrenzende Funktion.“ Dogma „unterscheidet“ auch in sozialer Hinsicht, kennzeichnet konkurrierende Gemeinschaften. McGrath macht zu Recht auf die Bedeutung des Dogmas auch für die Sakramente aufmerksam. Ebd. S. 29.

7 BSLK 50,3.

evolutionstheoretischer Ansätze, die dieses Phänomen auf ihre Weise bestätigen.⁸

Im folgenden geht es um eine wichtige kirchliche *Entscheidung* im Blick auf die Abendmahlsgemeinschaft in der SELK, 1989 in Hofgeismar (bei Kassel) getroffen, die ihr nicht leicht gefallen ist und es ihr bis heute nicht leicht macht. Sie hat *abgrenzende Funktion* in einer Zeit, die bei aller Ökumene und bei allem Lehrunionismus insgesamt „konfessionskirchlich“ bestimmt ist. Geschichtlich und phänomenologisch haben wir es mit der Transformation des reformatorischen Bekenntnisbegriffs zu tun, die seine Radikalität ebenso wie seine Offenheit auf kirchliche Gemeinschaften, Gruppen und Organisationen übertrug.⁹ Diese Entwicklung seit Mitte des 16. Jahrhunderts, bei der die SELK bewußt geblieben ist, wird entschieden unterschiedlich bewertet. Eher selten ist das Urteil, diesen Prozeß als „unvermeidliches Ergebnis einer Suche nach Selbstdefinition“ positiv zu bewerten.¹⁰ Aber kirchliche Gemeinschaften haben oder geben sich bis heute ebenso ein „Bekenntnis“, wie sie andere ablehnen, gerade auch wenn sie sich auf Minimalbekenntnisse beschränken. Dieses Merkmal konfessioneller „Sozialisation“ ist kein Merkmal der SELK allein, *eher ist diese Kirche Produkt allgemeiner Konfessionalisierung, die mit Erlöschen territorialer Bindung gerade für sie nur um so mehr zu einer rein „kirchlichen“ Angelegenheit geworden ist.* Es muß uns aus dieser geschichtlichen Perspektive darum beschäftigen, welchen Sinn die Aussagen einer Zeit machen, seien es die des Neuen Testaments, aber auch der lutherischen Bekenntnisschriften, die von solchen starren ekklesiologischen Grenzen und Grenzziehungen noch nichts wußten oder nichts wissen konnten. Selbst Luther hat sich nicht wie Melanchthon an ekklesiologische Grenzziehungen, die durch Konsenspapiere bezeichnet wurden, orientiert. Bekenntnis war für ihn persönliche Tat, *die allerdings – und das darf hier im Blick auf unsere Gegenwart nicht vergessen werden – auch für ihn darin „partikularistischer“ noch als Melanchthon wirkte, weil sie im Dissens absolute Scheidung zur Folge hatte.* Luther trennte nicht nach Kirchentümern, sondern nach dem Sachgehalt des persönlichen Bekenntnisses. Ansonsten war für ihn ekklesiologisch die Zugehörigkeit zur wahren und allgemeinen Kirche entscheidend.¹¹ Bekenntnisformulierung-

8 Vgl. *Wirsching*, Wahrheit und Gemeinschaft, a.a.O., S. 164ff.

9 Vgl. *Gunther Wenz*, Protestantismus und Konfessionalität, a.a.O., S. 310; Wenz beruft sich vor allem auf *W. Reinhard*, Konfession und Konfessionalismus in Europa, in: Bekenntnis und Geschichte, München 1981, S. 165ff.

10 *McGrath*, Dogma und Gemeinde, a.a.O., S. 36.

11 Vgl. *Wilhelm Maurer*, Ökumenizität und Partikularismus in der protestantischen Bekenntnisentwicklung, in: *PROTESTANTICA*, 2. Heft (= Marburger Theologische Studien), Gotha 1931, S. 24ff; zum gesamten Phänomen der Konfessionalisierung auch *Ernst W. Zeeden*, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionalisierung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München-Wien, 1965. Zeeden sieht in diesem Phänomen einerseits die Folge eines reinen Bekenntniskampfes, daneben aber auch die Folge der Politisierung dieses Kampfes. Es ging auch entscheidend um die „Uniformität eines Territoriums“, ebd. S. 45.

gen, äußere Bündnisse, Formeln fanden seine grundsätzliche Geringschätzung. Dies ist in den Bekenntnisschriften neben den kirchenpolitisch partikularistischen Bestrebungen erkennbar, die sich in Melanchthons Bemühungen um rechtskräftige Bekenntnisse zeigen.¹² Insgesamt führte dies schon früh, schon vor dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, zur „protestantischen Konfession“, zur ekklesiologischen Abgrenzung verschiedener Kirchentümer im Sinne rechtlicher Territorien.¹³ *Diese Entwicklung darf im Blick auf den „Ökumenismus“ im Kirchenbegriff der Bekenntnisschriften, auch im Blick auf das Damnamus (= Verwerfung) der Konkordienformel (= FC) nicht übersehen werden. Ein romantischer Rückbezug auf frühe Positionen trifft weder Luthers Radikalismus, noch trägt er der Konfessionalisierung Rechnung, die früh begann. Sich auf die „ökumenische Struktur“ der CA zurückzuziehen, muß auch heißen, sich radikal auf das „Recte“ (= rechte Lehre und Sakramentsverwaltung) zurückzubedenken und die Verwerfungen im Abendmahlsartikel ernst zu nehmen.* Die Grundentscheidungen von damals müssen auf eine veränderte Situation angewandt werden. Dabei sind wir heute nicht die ersten, sondern stehen in einem schon lange sich vollziehenden Prozeß der „Konfessionalisierung“ auch und gerade im Blick auf Abendmahls- und Kirchengemeinschaft, die ihren Höhepunkt im 19. Jahrhundert fand.

2. Einordnung der Erklärung von Hofgeismar im Blick auf die innerkirchlichen Lehrentscheidungen der SELK

Hofgeismar stellt nicht das erste kirchliche Dokument der SELK zur Frage der Abendmahlszulassung, sondern ein Produkt langwieriger Auseinandersetzungen dar. Ihm gingen die „Erklärung der Kirchenleitungen freier ev.-luth. Kirchen in Deutschland zur Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft“ von 1969¹⁴ und das „Pastorale Anschreiben des Kollegiums der Superintendenten zur Frage der Abendmahlszulassung“ von 1983 voraus. Aber es war wohl vor allem die Wegweisung „Mit Christus leben“, von der Kirchensynode 1983 verabschiedet, die die Diskussion um das ekklesiologische Moment der Abendmahlszulassung nicht verstummen ließ. Da heißt es: „Das Heilige Abendmahl ist Gnadenmittel. Es ist zugleich Vollzug von Kirchengemeinschaft. Darum

Beides führte zur Bildung von „Kirchenorganisationen“ auf dem Boden politischer Einheiten. Ebd. S. 54f.

¹² Maurer, Partikularismus, a.a.O., S. 31ff.

¹³ Ebd. S. 14ff.

¹⁴ Dieses frühe Dokument entfaltet das Abendmahlszeugnis des Neuen Testaments, das Abendmahlsbekenntnis der lutherischen Kirche, sowie die Frage der Abendmahlsgemeinschaft. Im Blick auf die Abendmahlsgemeinschaft argumentiert es von „echter Seelsorge“ und von der „Verpflichtung zur Wahrheit“ her. Ohne Glaubenseinigkeit werde das kirchliche Bekenntnis gerade beim Abendmahl unglaubwürdig, der Kampf gegen Lieblosigkeit und Uneinigkeit aufgegeben und das Abendmahlszeugnis kraftlos. In diesem Dokument gibt es noch keine „Ausnahmen in seelsorgerlichen Fällen“!

sollen Glieder der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche grundsätzlich nur an Altären *der* Kirchen kommunizieren, mit denen Kirchengemeinschaft besteht. Entsprechend sollen Christen aus Kirchen, zu denen keine Kirchengemeinschaft besteht, an Altären in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche nicht kommunizieren.¹⁵ In der Lebensordnung der SELK wird dies allerdings – und zwar mit den Worten von Hofgeismar – eingeschränkt: „Es gibt aber seelsorgerliche Situationen, in denen auch Gläubigen anderer Kirchen das Abendmahl gereicht werden kann...“¹⁶ Die Zulassung wird gebunden an die Kenntnis des Kleinen Katechismus in seinem inhaltlichen Sinn und an die Zuversicht, mit dem Abendmahlsgenuß sich in der Kirchengemeinschaft festmachen zu lassen. Die „Wegweisung“ ist insofern wichtiger als alle anderen Dokumente, als sie die Ansicht nicht nur eines Pfarrkonvents, sondern einer ganzen Kirchensynode wiedergibt! Sie ist damit gerade auch im Wortlaut für Hofgeismar, der ihr entspricht, im Grunde noch wichtiger als alle pastoralen Entscheidungen, die ihr folgten.

Schon das „Pastorale Anschreiben“ von 1983 bezog sich nun aber auf den Allgemeinen Pfarrkonvent in Farven 1981 und dessen Vorlage von Bischof Dr. Rost.¹⁷ In Farven wurde beschlossen, Teile dieser Vorlage anzunehmen, aber auch, daß das Kollegium der Superintendenten gerade am „ekklesiologischen Aspekt“ der Abendmahlszulassung weiterarbeiten sollte. Dies ist mit dem „Pastoralen Anschreiben“ zunächst geschehen. Die angenommenen Teile sind darin eingeflossen und bilden die Grundlage für die Formulierungen auch in Hofgeismar, insbesondere S. 5 des „Pastoralen Anschreibens“ („Es gibt aber seelsorgerliche Situationen...“). Dies wird im Anschreiben breit begründet und schon hier wird auf den Charakter der Verwerfungen im lutherischen Bekenntnis hingewiesen („halsstarrige Lehrer und Lästere...“).¹⁸ Außerdem wird unter Berufung auf die „Einigungssätze“ von 1948 – offenbar wichtig – festgehalten, daß es selbstverständlich auch Christen über die Kirchengrenzen der SELK hinaus gäbe.¹⁹ Es müßte daraus gefolgert werden, daß es „seelsorgerliche Situationen“ gibt, in denen das Abendmahl durchaus „gläubigen Christen anderer Kirchen“ (eine Formulierung aus Farven!) gereicht werden könne. Aber schon Farven habe dies eingegrenzt und an bestimmte Voraussetzungen gebunden: Erstens müsse nach diesem „rechten Glauben“ gefragt und vor unwürdigem Genuß gewarnt werden, zweitens müsse man sich zum Kl. Katechismus

15 Mit Christus leben, 1983, S. 17.

16 Ebd. S. 17.

17 Vgl. Protokolle, Farven S. 6-7.

18 Hier wird deutlich, daß diese Argumentation vor allem auf Hans-Werner Gensichen, DAMNAMUS, Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin 1955 (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums; Bd. 1), S. 158ff zurückgeht. - Dazu Anschreiben, S. 5.

19 Vgl. Anschreiben, S. 6.

bekennen wollen. Das Abendmahl sei zudem Bekenntnisgemeinschaft.²⁰ Von da aus schließt das „Anschreiben“ alle aus, die sich nicht prüfen lassen können oder wollen, insbesondere solche, die hartnäckig die Wahrheit des Hl. Abendmahls leugnen. Wo nun eine solche Leugnung nicht vorliegt, bedarf es darüber hinaus einer besonderen seelsorgerlichen Situation.²¹ Ausdrücklich wird auf spontane Kommunion, auf landeskirchliche Paten bei Konfirmationen als unzureichenden Grund der Zulassung hingewiesen.²² Seelsorgerliche Situation sei das „geistliche Verlangen nach dem Sakrament“ im „Unionsgebiet“, aber auch – und dies geht sehr weit – für Paten bei der Konfirmation, „wenn zwischen Paten und Konfirmanden eine geistliche Beziehung besteht“ und für Kranke und Angefochtene, die „in besonderer Weise nach dem Sakrament verlangen“ insbesondere in Altenheimen, die von einem Pastor unserer Kirche betreut werden. Schließlich ist von Beispielen die Rede, „die sicher noch vermehrt“ werden könnten.²³ Es müsse sich nur um „Christgläubige“ handeln, die den Glauben an die Realpräsenz teilen. – Diese Aussagen gingen sehr weit und sind in Hofgeismar durchaus nicht alle aufgenommen worden.

Das auf dem Allgemeinen Pfarrkonvent in Hofgeismar²⁴ von einer „Abendmahlszulassungskommission“ der SELK angenommene Abschlußdokument („Vorlage“) zur Abendmahlszulassung, „Abendmahlsgemeinschaft im Kontext der Ekklesiologie“, ist vielen kaum mehr bekannt, eher noch die Vorlage „Wegweisung“ der SELK (S. 17), oder auch in der Rezeption in „Ökumenische Verantwortung“ von 1994 (S. 12-14), *sollte aber in seiner ekklesiologischen Problematik nach Meinung der Kirchenleitung wieder aufgearbeitet werden*. Gerade der „Rechenschaftsbericht“ wurde schon vom Pfarrkonvent 1989 zur „Weiterarbeit“ empfohlen. Die „Vorlage“, noch deutlicher der „Rechenschaftsbericht“, *gehen beide davon aus, daß die institutionelle Kirchenzugehörigkeit*

20 Ebd. S. 6.

21 Ebd. S. 7.

22 Ebd. S. 8.

23 Ebd. S. 8.

24 Vgl. Unterlagen des Allgemeinen Pfarrkonvents 1989 in Hofgeismar (= Hofgeismar), Vorberichtsheft II, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Armin Zielke (Kirchenrat) vom 10.1.1989, S. 29ff „Abendmahlsgemeinschaft im Kontext der Ekklesiologie“. Diese von der Abendmahlszulassungskommission am 18. März beschlossene Fassung wurde vom Allgemeinen Pfarrkonvent der SELK angenommen. Sehr viel umfangreicher war das beigelegte Dokument („Rechenschaftsbericht“) „Zur Frage der Abendmahlsteilnahme und – Verweigerung“ (ebd. S. 32ff). Der Pfarrkonvent diskutierte beide Dokumente. Vgl. Protokoll der 4. Sitzungsperiode; 7.6.1989, S. 8f. Die Abschlusserklärung geht auf die Vorlage des Allgemeinen Pfarrkonvents der SELK in Farven zurück, wird dabei in Hofgeismar erläutert. Ebd. S. 8. Der Pfarrkonvent in Hofgeismar hatte auch im Blick auf die luth. Freikirchen ernste Konsequenzen, die gerade mit der Frage der Abendmahlsgemeinschaft zusammenhängen. In der 76. Synode der Ev.-Luth. Freikirche (damals: Karl Marx-Stadt, 6.-8.10. 1989) entschied man sich auf Grund der „teilweisen Öffnung des Zugangs zum Abendmahlstisch“ in Hofgeismar zur Trennung von der SELK (Beschluß/hektographiert, S. 1).

zur SELK Voraussetzung zur Zulassung zum Abendmahl bleiben müsse. Die Praxis in den Gemeinden der SELK geht dagegen oft schon oder immer noch vom „persönlichen Bekenntnis des Einzelnen“ aus, der das Abendmahl bei uns sucht. Dabei zeigen sich unterschiedliche Akzentsetzungen in der Form der Zulassung: In einigen Gemeinden wird ein Gespräch vorher gefordert, in anderen nur vage – im Blick auf Fremde – liturgisch vermahnt. In wieder anderen wird freundlich eingeladen, aber dabei das Wesen des Sakraments betont. In nur wenigen Gemeinden wird an dem Beschluß von Hofgeismar strikt festgehalten und kein Landeskirchler zugelassen. Dabei spielt die Berufung auf die in Hofgeismar angesprochenen „seelsorgerlichen Fälle“ eine große Rolle. War dort nur von absoluten Ausnahmen die Rede (Sterbefälle; wirkliche Not), wird weitgehend in den Konventen die Meinung vertreten, bei Taufen, Konfirmationen oder anderen Familienfeiern auch ohne schwere Not Landeskirchler zum Abendmahl zuzulassen und dies als „seelsorgerlichen Fall“ zu betrachten. Damit zusammen hängt die Haltung gegenüber „unerwarteten“ Kommunikanten. Ihre Zurückweisung wird von den meisten Brüdern abgelehnt. Manche sehen sich dazu grundsätzlich nicht in der Lage, andere sehen darin eine große Not. Außerdem ist der „Trend“ erkennbar, von Vermahnungen im üblichen Sinne zu freundlicher, positiver Einladung im Sinne des Wesens des Abendmahls nach lutherischem Verständnis überzugehen.

Dabei stellt sich bei allem letztlich immer wieder die Frage, ob die institutionelle Zugehörigkeit zur SELK als absolutes Kriterium der Abendmahlszulassung gelten kann. Diese Frage beschäftigte Hofgeismar und bringt den Stand der Kontroverse zum Ausdruck. Der „Status controversiae“ (= Kontroverspunkt) besteht somit nicht darin, wissentliche oder provokative Versuche zu vereiteln, die „geschlossene Praxis“ zu unterhöhlen. Er besteht auch – mit Einschränkung – nicht darin, an der Praxis der Abendmahlsanmeldung und der Forderung eines Gespräches festzuhalten, auch wenn hier die Meinungen divergieren, ob dieses Gespräch vorher oder nachher stattfinden müsse. Er besteht erst recht nicht darin, lutherische Abendmahlslehre und Frömmigkeit aufrecht zu erhalten und gegen Irrlehren zu verteidigen. Dabei muß mit Hofgeismar erkannt werden, daß es immer schon verschiedene Auffassungen der Abendmahlspraxis in dieser Frage gegeben hat. Die Aussage, daß selbst Hofgeismar schon umstritten war („um es zum Abschluß zu bringen“) hat so zwei Aspekte: Zum einen bestätigt sie die Wichtigkeit dieser Frage auch heute und ihre Brisanz, zum anderen zeigt sie, daß mit kirchlichen Verlautbarungen allein, ohne wirkliche Umsetzung in der Praxis, nichts gewonnen ist. Es muß zudem erkannt werden, daß dieses Faktum unterschiedlicher Zulassungspraxis der SELK nach innen und nach außen Schaden zufügt und Not bereitet und intensive, konstruktive theologische Arbeit in den Konventen nötig macht.

Der Satz „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft“ in Hofgeismar ist als theologischer Einstieg und Angelpunkt festzuhalten. Dieser Satz ist in seiner dogmatisch-ekklesiologischen Bedeutung und Rechtgläubigkeit nicht

zu bestreiten. Er stellt zwar ein Stück Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts dar, ist aber sinngemäß Ausdruck dessen, was die Kirche Jesu Christi von Anfang an lehrte und entsprechend praktizierte. *Die Frage ist nur, welche Konsequenzen dieser Satz in der Anwendung darauf hat, wenn jemand mit lutherischem Abendmahlsverständnis aus den Landeskirchen das Abendmahl in der SELK begehrt.* Die unmittelbare Übertragung von Hofgeismar würde bedeuten: Weil Abendmahlsgemeinschaft Kirchengemeinschaft „voraussetzt“, darf jemand mit lutherischem Abendmahlsverständnis aus den Landeskirchen nicht an den Altären der SELK kommunizieren. Zu fragen aber ist: Was bedeutet im Blick auf den Einzelnen „Kirchengemeinschaft“? Ist sie durch die institutionelle Zugehörigkeit zu einer Kirche bestimmt? Ist sie durch das persönliche Bekenntnis zum lutherischen Abendmahlsverständnis bestimmt? Ist sie überhaupt auf die konfessionell-dogmatischen Unterschiede beschränkbar, weil sie nur dort offenbar Anwendung findet? Ist die Zulassung zum Abendmahl unter ekklesiologischem Gesichtspunkt überhaupt wichtig?

3. Die kritische Analyse der Einzelaussagen von Hofgeismar aus heutiger Sicht

a) Die exegetischen Aussagen von Hofgeismar in ihrer Unzulänglichkeit

Zu den exegetischen Implikationen der Zulassungsfrage soll hier kritisch auf die exegetischen Grundlagen der Vorlage der Abendmahlszulassungskommission von Hofgeismar eingegangen werden, kritisch vor allem in sofern, als Ergänzungen notwendig erscheinen:²⁵ Am Anfang muß das „Corpus Paulinum“ (= Paulusbriefe) stehen. In 1.Kor. 11,27ff – die zentrale Stelle zum Thema – wird eine ernste Warnung ausgesprochen, die den Glauben des Einzelnen betrifft: „Welcher (also) unwürdig von diesem Brot isset oder von dem Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst (wörtlich: Man prüfe sich selbst!), und so esse er von diesem Brot und trinke von diesem Kelch. Denn welcher also isset und trinket, daß

25 Besonders wichtig erscheint mir hier der Hinweis auf Günther *Bornkamm*, Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie, in: Das Ende des Gesetzes, München 1952 (= Beiträge zur ev. Theologie; Bd. 16), S. 123ff. Weiterführende Literatur im Sammelband KOINONIA, hrsg. v. d. VELKD, Hannover 1957. Besonders wichtig: Leonhard *Goppelt* und Wolfram *Krause!* Kirchengeschichtlich immer noch unübertroffen: Werner *Elert*. Ebd. S. 34ff. – Darüber hinaus der Sammelband „Abendmahlsgemeinschaft?“ (bes. mit Ernst *Käsemann!*) und Martin *Wittenberg*, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, Luth. Rundblick 3-4, 1961 (Sonderdruck). Zu Arnoldshain und Leuenberg sind die Stellungnahmen fast unübersehbar, aber sehr lehrreich, aber auch Friedrich Wilhelm *Hopf*, Eine Kontroverse zwischen Harleß und Döllinger über die Abendmahlszulassung bayrischer Protestanten, in: Luth. Blätter, 7. Jg. 1955, S. 112ff. Gerade bei *Hopf* finden sich viele Zeugnisse dafür, daß schon im 19. Jh. „gastweise“ Zulassung Reformierter geübt wurde, daß zwar nicht Gemeinden, aber Pfarrer daran Anstoß nahmen, daß man schon damals die ekklesiologische Seite des Problems nicht nur in den entstehenden Freikirchen diskutierte.

er nicht unterscheidet den Leib des Herrn, der isset und trinket sich selber zum Gericht.“²⁶ Die Gemeinde erscheint dabei im Zusammenhang des Korintherbriefes gewiß (noch) nicht als „Institution“ im modernen Sinne, sondern als geistliche Größe, als „Leib Christi“ (1. Kor. 12,12). Dennoch sind ekklesiologische Gesichtspunkte auch hier lebendig: Immer wieder redet der Apostel vom „Zusammenkommen“ (1. Kor. 11,18. 20. 33) und deutet damit auch nach Hofgeismar²⁷ an, daß dieses persönliche Problem zugleich eines der zusammenkommenden Gemeinde, bzw. Kirche ist. Die massiven Verfehlungen in Korinth betreffen nicht nur sittliches Fehlverhalten (wie in 1. Kor. 5,9-13) oder die Trennung von heidnischen Kulturen (1. Kor. 10,14; 21)²⁸, sondern damit auch die

26 Vgl. Hofgeismar, S. 38. Dazu *Bornkamm*, *Anathema*, a.a.O., S. 129. Der Exeget verweist zunächst auf den allgemeinen Charakter zur Selbstprüfung. Er vermutet aber zugleich, daß diese Worte (!) liturgischen Charakter hatten: „Das Besondere in 1. Kor. 11 ist dies, daß Paulus die in der Liturgie an die Ungläubigen adressierte Warnungs- und Ausschlussformel paränetisch gegen die Teilnehmer des Herrenmahls in Korinth wendet, also gegen die, die sich selbstverständlich zur Teilnahme am Mahl berechtigt glaubten.“ Ebd. S. 129. Bei aller Fragwürdigkeit der historischen Materie, behalten diese Beobachtungen Gültigkeit. Dazu auch *Olfried Hofius*, *Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis*, in: *Paulusstudien* (Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT; Bd. 51) Tübingen 2. Aufl. 1994, S. 239, der aufgrund von 1. Kor. 11,17-34 urteilt: „Niemand, der das eucharistische Brot gegessen hat und aus dem eucharistischen Kelch trinken wird, (damals das hl. Abendmahl; Verf.) kann so tun, als sei das von diesen Akten umschlossene Sättigungsmahl (damals die Agape; Verf.) eine Privatangelegenheit des Einzelnen oder eine Sache, mit der ein jeder so verfahren kann, wie es ihm beliebt. Am >Tisch des Herrn< (1. Kor. 10,21) versammelt sich die ecclesia tou theou (= Kirche Gottes; Verf.; 11,22), die ihre Signatur in dem hyper hymon (= für euch; Verf.) hat, von der das Brotwort spricht. Eben dieses „hyper hymon“ (= für euch; Verf.) aber ist es, was alle Glieder der Gemeinde – auch über soziale Unterschiede hinweg – miteinander verbindet, aneinander weist und füreinander verantwortlich macht.“

27 Vgl. Hofgeismar, S. 38. – Der „Leib Christi“ (= soma Christou) begegnet im Neuen Testament (nicht nur als Bild!) vor allem bei Paulus in Röm. 6,12f und 1. Kor. 10, 14-22; 12,12-27. Dieser Begriff definiert Gemeinschaft als „Teilhaben“ und stellt so den Leib Christi, die kirchliche Gemeinschaft in unmittelbare Verbindung zum Empfang des Leibes und Blutes des Herrn. Vgl. *Goppelt*, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 3. Aufl. 1981, §41,2, S. 478. „Das Teilhaben am Leib Christi als Abendmahlsgabe macht die Feiernden zum Leib Christi, das heißt, zur Gemeinde.“ Ebd. S. 478. Es ist hier die Ursache einer Einheit des „Leibes“ nicht das Gefühl der Einigkeit untereinander („subjektive Zuneigung“), sondern der sich selbst gebende Christus in seinem Leib und Blut.

28 Das Bild des „Götzenopfers“ in 1. Kor. 10,14-22 unmittelbar auf das Abendmahl an d e r e r Kirchen zu übertragen, ist natürlich nicht möglich. Aber grundsätzlich wird hier deutlich, daß „Gemeinschaft“ nicht von unten her, sondern vom Abendmahl selbst her verstanden wird. Das e i n e Brot schließt zusammen zu e i n e m Leib, nicht der eine Leib zu einem Brot. „Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn Anteil haben und am Tisch der Dämonen“ (V. 21). Die Gemeinschaft am Tisch des Herrn schließt eine anders orientierte Gemeinschaft aus. Damit ist der Abendmahlsempfang und mit ihm die Zulassung nicht Privatangelegenheit, sondern steht unter dem Vorzeichen der Gemeinschaft. Selbst das, was die Kommunikanten außerhalb und privat sonst tun, tangiert das Abendmahls geschehen. Man bringt in diesem Fall die Gemeinschaft als Ganze in Verbindung mit den Dämonen. Vor allem liegt in V. 21 der klare Hinweis auf den Tischherra, der Gastgeber des Mahles ist und bleiben muß. An keiner Stelle wird so deutlich – bei aller Übereinstimmung mit heidnischen Kulturen im äußeren Sinne – betont, was sich

Lehre und Praxis *innerhalb* der Christenheit und der christlichen Gemeinde. Sie legen uns also die Prüfung auch *innerhalb* der Gemeinde/Kirche auf und gehen davon aus, daß es hier „unwürdigen“ Genuß des Sakraments geben kann, der vermieden werden muß.²⁹ Dieses Vermeiden wird als „Selbstprüfung“ beschrieben (1. Kor. 11,28), lenkt aber auch den Blick auf das „wir“ (V. 31ff) der Gemeinde und die Zusammenkunft und ein „Aufeinander-warten“ (V. 33). Es ist also keineswegs so, daß eine Selbstprüfung unabhängig vom Gemeinschaftsgeschehen des Sakraments quasi zuhause genüge. Diese Selbstprüfung steht im Kontext der Gemeinde und der Abendmahlsfeier (V. 28: „...prüfe sich aber selbst; und so esse er...“). Ein Verstoß gegen diese Selbstprüfung fällt nach Paulus auf die Gemeinde zurück.³⁰ Alle Aussagen des Apostels sind im Kontext von 1. Kor. 12,12-26 zu verstehen, dem „einen Leib“, an dem alle Glieder mitleiden und keine Spaltung zuzulassen ist. Dieser Leib setzt die Taufe voraus, verwirklicht sich aber wohl auch im Altarsakrament. Dieser Leib hat für den Apostel durchaus eine „institutionelle“ Seite in Ämtern, Ordnungen (vgl. 1. Kor. 14,33; 40). Daß hier schon beim Apostel Paulus von einer kirchlichen Institution die Rede sei und die Zugehörigkeit zu ihr der Selbstprüfung unterliege, bzw. kirchlichen Ausschluß verlange, ist natürlich nicht der Fall.³¹ Sehr wohl wird aber eine institutionelle Seite nicht ausgeschlossen und das Problem des unwürdigen Genusses in ekklesiologischem Zusammenhang gestellt.³² Die Polemik des Apostel Paulus in Galater 1,6-9 und 5,12 gegen die „Irrlehrer“ bezieht sich nicht auf einzelne irregeleitete Gläubige, sondern wirkliche Ketzer, solche, die Irrlehre wissentlich verbreiten.³³ Mit ihnen soll es kei-

„gegenseitig ausschließt“. Vgl. Christian Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther II, (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament; VII,2), Berlin 1982, S. 56f. Auch Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (= KEK; Bd. V), Göttingen 11. Aufl., 1969, S. 205 („prinzipielle Schärfe“). Die Schärfe des Gegensatzes drückt sich auch im rhetorischen Stil aus. Ebd. 205, Anm. 38. Grundsätzlich gilt hier, was Gottfried Voigt zu dieser Stelle sagt: „Es wäre irrig, wollte man behaupten, entscheidend sei allein, was einer sich – bei dem einen wie bei dem anderen – d e n k t; etwa so: weder Wein noch Brot noch Opferfleisch haben etwas zu bedeuten, sondern nur, was ich mir d e n k e, also was damit g e m e i n t i s t. Es ist anders. In jedem Fall habe ich es mit der Realität des Gemeinten zu tun. Indem ich esse (und trinke), bekomme ich „Anteil“ an der im „Sakrament“ vorhandenen Wirklichkeit...“ Voigt, Gemeinsam glauben, hoffen, lieben. Paulus an die Korinther I, Göttingen 1989, S. 90f.

29 Hierher rührt der alte Grundsatz auch im Gegenüber zum „ex opere operato“ (aus dem Mittelalter: Abendmahl als bloßer Vollzug). Nein, es kommt nicht nur darauf an, d a ß man das Abendmahl genießt, sondern zum gesegneten Empfang auch w i e man es genießt!

30 Vgl. Hofius, Herrenmahl, a.a.O., S. 240. – Die „Selbstprüfung“ ist eigentlich durch modernistische Auslegung zur Privatsache geworden. In 1. Kor. 11,28 heißt es: „M a n prüfe vielmehr sich selbst...“ Vgl. Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, a.a.O., S. 93. Dies ist zunächst sicher eine Forderung zur selbstkritischer Prüfung. Aber sie ergeht auch an die Gemeinde als Ganze!

31 Vgl. Hofgeismar, S. 38.

32 Vgl. Hofgeismar, S. 39.

33 Vgl. Hofgeismar, S. 39. – Hier sollte freilich noch weiter gedacht werden. Denn diese Äußerungen des Apostels sind in ihrer Exklusivität kaum überbietbar. Vgl. Albrecht Oepke, Der

ne Gemeinschaft geben. Hier geht es freilich um solche, die *das Evangelium selbst* in Frage stellen, die „durch das Gesetz gerecht werden wollen“ (Gal. 5,4), die die Beschneidung wieder einführen wollen (V. 2; 6; 11), nicht unmittelbar um das Abendmahl. *Allerdings kann man auch in den Vorgängen in Antiochien „letzten Endes“ eine Warnung im Blick auf die Abendmahlsgemeinschaft sehen.*³⁴ Es geht zwar um „ein anderes Evangelium“ (Gal. 1,6) und um „Verführer“, die andere „abwenden“ wollen (Gal. 1,6), die andere „verwirren“ (V. 1,7), „etliche falsche Brüder, die sich eingedrängt haben“ (Gal. 2,4) oder sogar „eingeschlichen“ haben, aber damit auch um die Abendmahlsgemeinschaft im Sinne von Gal. 2,1 ff. Der Galaterbrief läßt überdies erkennen, daß verwirrte Gewissen (wie es die Galater ja waren!) gewarnt werden müßten und sie selbst die Pflicht zur Trennung hätten. Zwar ist nicht jeder – in unsere Situation übertragen –, der aus anderen Kirchen kommt, im Sinne des Galaterbriefes gleich ein Irrlehrer und Ketzler. Aber die Pflicht der Kirche ist es, mit dem Apostel im Galaterbrief davor zu warnen, den Irrlehrern zu verfallen. – In 1. Kor. 16,20-24 begegnet uns ganz entsprechend zum sonstigen paulinischen Zeugnis eine merkwürdige „Ballung“ zum Thema der Abendmahlszulassung:³⁵ „Es grüßen euch alle Brüder. Grüßet euch untereinander mit dem heiligen Kuß.

Brief des Paulus an die Galater (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament; Bd. 9), Berlin 4. Aufl. 1979, S.50ff. Sie richten sich dennoch nicht gegen Einzelpersonen! „Er nimmt seinem Fluch dadurch das Verletzende, daß er ihn nicht auf bestimmte Einzelpersonen zuspitzt, vielmehr in hypothetischer Form sich selbst mit darunter stellt.“ *Oepke*, ebd., S. 52. Dennoch wird hier „verflucht“, ohne Scheiterhaufen aufzurichten. Paulus ist jede „Mysterienreligion“ fremd, die keine Verwerfungen kennt und grenzenlose Toleranz zeigt. Ist er im Persönlichen sehr tolerant (etwa gegenüber Apollos; 1. Kor. 3,5ff), so bleibt er in der Sache hart und unnachgiebig.

34 Man darf freilich auch hier nicht übersehen, daß sich der Konflikt wohl am und um das Abendmahl entzündete. Die Tischgemeinschaft mit Heidenchristen war Ausgangspunkt des Konfliktes mit den Judenchristen in Galatien, wie Gal. 2,11-21 zeigt. Vgl. *Oepke*, Galater, a.a.O., S. 86f. Dabei ging es nicht direkt um das Herrenmahl, wohl aber um das damit verbundene „Gemeindemahl“. Schon hier sieht Paulus wie in 1. Kor. 11,20ff die Gemeinschaft dadurch verletzt, daß man andere Kriterien als die „Gnadenordnung“ (*Schlier*) auf das Mahl anwandte und so gegen innere Kriterien verstieß. Ebd. S. 89. Peter *Brunner* bemerkt zu dieser Stelle: „Ganz anders sah er jene Vorgänge in Antiochien an, auf die er in Gal. 2,11ff zu sprechen kommt. Auch hier geht es letzten Endes um die Wahrung der Abendmahls-Koinonia. Dadurch, daß Petrus nach der Ankunft jener Jakobus-Leute die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufhob und sich absonderte, zerstörte er die bestehende Abendmahls-Koinonia und damit die Kirchengemeinschaft der Ekklesia (= Kirche; Verf.) in Antiochien.“ *Brunner* führt zu Röm. 14,1-15,13 und Gal. 2,11ff aus, daß hier deutlich werde, daß die örtliche Abendmahlsgemeinschaft „Bekennnisfall“ werden könne, die vor allem die Substanz des Evangeliums betreffen müßte. Irrtümer und falsche Praxis müßten zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft führen, gerade auch im „Herzpunkt des Gemeindelebens“, in der Tischgemeinschaft. Bei aller brüderlichen Liebe sei unbedingt Irrtümern zu widerstehen und keine Konzessionen zu machen. Diese – als Auslegung der Hl. Schrift – gemachten Aussagen zu Gal. 2 sind für *Brunner* und seine letztliche Position beachtenswert. *Brunner*, KOINONIA, Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft, in: PRO ECCLESIA, Bd. 2, Berlin 1966, S. 308ff.

35 Dies ist auch Ausgangspunkt der Beobachtungen von *Bornkamm*, Anathema, a.a.O., S. 123.

Hier mein, des Paulus, eigenhändiger Gruß. Wenn jemand den Herrn nicht lieb hat, der sei verflucht. Maranatha.“ In Zusammenhang des „heiligen Kusses“ in der Einleitung zum Abendmahl steht unmittelbar das Anathema! Dies entspricht altkirchlicher Darstellung der Abendmahlsliturgie.³⁶

Die Synoptiker (Matthäus, Markus, Lukas) sprechen das Problem des Abendmahlsempfangs und der Zulassung vor allem in der Person des Judas an (auch Joh. 6,70f im Blick auf 6,52ff). In Hofgeismar spielt dies keine Rolle, *obwohl doch gemeinhin Judas als das Paradigma einer unbeschränkten Abendmahlszulassung gilt*. Aber geben das die Aussagen der Synoptiker her? In Mk. 14,17ff steht das Abendmahl im engsten Zusammenhang des Fluches über den Verräter: „Gut wäre es für ihn, wenn jener Mensch nicht geboren wäre“ (V. 21). Im engsten Kreis der Jünger sitzt einer, der Verrat begehen wird. Das „der mit mir in die Schüssel taucht“ (V. 20b) wird hier nicht kommentiert. Es ist dies keineswegs schon auf die Teilnahme am Abendmahl zu beziehen. Offen bleibt, ob Judas schon zuvor „erkannt“ wurde. Der Nachdruck liegt hier darauf, daß „alle“ es für möglich halten, selbst der Verräter zu werden, nicht aus schlechtem Gewissen, sondern aus dem Wissen um die „Macht“ des Wortes Jesu (etwas anders in Lk. 22,23).³⁷ Dies deutet auf die „tragische“ Gestalt des Judas. Sein Verrat ist nicht nur menschliche Tat, sondern Gottes Fügung.³⁸ In Lk. 22,21ff sieht man zwar die Hand Judas´ zum Empfang des Brotes ausgestreckt, aber eben nur ausgestreckt. Vers 22 macht deutlich, daß dieser Mensch das Brot des Lebens nicht zum Nutzen empfangen kann.³⁹ Ob er es empfangen hat, wird auch hier nicht gesagt. Im Gegenteil kann man sich sogar vorstellen, daß der Angeredete seine Hand wieder zurückzog. Zudem darf der „Judaskuß“ im Zusammenhang in Lk. 22,47ff (par.) auch in den unmittelbaren Zusammenhang dieser Abendmahlsdarstellung gestellt werden. Der „heilige Kuß“ war von Anfang an fester Bestandteil der Abendmahlsliturgie, wie 1. Kor. 16 zeigt. Am ausführlichsten zum Verrat des Judas äußert sich Mt. 26,14-16; 20-25; 27,3-10. Der Verrat des Judas wird wie in Mk. 14,10f und Lk. 22,3ff beschrieben. Aber bei Mt. wird vor der Einsetzung des Mahles Judas sogar „kenntlich“ gemacht. Er wird „benannt“ (Mt. 26,25). Es wird schließlich das Todesurteil selbst durch Beschreibung des Selbstmordes erweitert. Auch hier läßt sich nicht mit absolu-

36 Ebd. S. 124. – Hier muß vor allem der unmittelbare *Bezug von Liebe und Fluch* beachtet werden. In der Abendmahlsgemeinschaft – versinnbildlicht durch den hl. Kuß – geht es nicht um oberflächliche Einmütigkeit, sondern um die Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Nach Paulus schließen sich Liebe und Fluch nicht aus, ja bedingen sich. Es spiegelt dies doch nur das Leben wieder, das in den Fragen innigster Einheit weder halbherzige Liebe – aus Gewohnheit, Programm, Konzession –, aber auch nicht halbherzige Abweisung kennt.

37 Vgl. Walter *Grundmann*, Das Evangelium des Markus (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament; Bd. 2), Berlin 8. Aufl. 1980, S. 385.

38 Auch wenn er nicht „blindes Werkzeug, sondern schuldhaftes Organ“ darstellt. Vgl. *Grundmann*, Markus, a.a.O., S. 386.

39 Vgl. *Grundmann*, Das Evangelium des Lukas (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament; Bd. 3), Berlin 9. Aufl. 1981, S. 400.

ter Bestimmtheit sagen, daß Judas am Abendmahl teilgenommen hat, nachdem Jesus ihn sogar namentlich als Verräter hinstellte. Aber auch wenn er teilnahm (bzw. teilnehmen durfte), so vollzog sich in und mit Judas in einer besonderen Weise der Wille Gottes für ihn zum Fluch. Das ist der Sinn der synoptischen Schilderung insgesamt, die weit darüber hinausgeht, in Judas einen bloßen „Sünder“ zu sehen, wie wir Menschen es alle sind. Interessant ist hier der Vergleich der Synoptiker mit dem Johannesevangelium. Hier wird Judas „erwählt“, Joh. 13,18, um die Schrift zu erfüllen, Ps. 41,10: „Der mein Brot isset, tritt mich mit Füßen.“ Judas bekommt einen Bissen von Jesus und wird damit als Verräter erkennbar (V. 26: „Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn“). Der Empfang des Bissens macht Judas zum Werkzeug des Satans. Die Schilderung des Johannes weicht von den Synoptikern ab, da hier ein Tag *vor* dem Passa beschrieben wird (13,1 obwohl 13,30 wieder auf ein Passamahl weist) *und es also fraglich ist, ob man hier im Hintergrund die Datierung der Einsetzung des Abendmahls vermuten kann*. Es kann sich bei diesem „Abendmahl“ nach Johannes 13,2 und 4 auch um ein Mahl *vor* der Einsetzung gehandelt haben. *Das aber würde für Johannes bedeuten, wenn dieser tatsächlich nicht d a s Abendmahl beschreibt, daß die Scheidung von Judas schon vor dem letzten Mahl stattgefunden hätte (13,30f)*. Wie die Teilnahme des Verräters auch immer einzuschätzen ist, war sie – wenn sie tatsächlich stattgefunden hat – eine zu seinem Fluch! Fluch und Trennung stehen auch hier im unmittelbaren Zusammenhang zum Abendmahl, wie in 1. Kor.16, aber auch 1. Kor. 11,29ff, wo der Unwürdige es sich zum Gericht ißt.⁴⁰

Es muß auch auf Apg. 2,42 und 46 verwiesen werden, worauf Hofgeismar – vielleicht aus verständlichen Gründen, weil die Sachlage sehr unklar ist – ebenfalls nicht eingeht: „Und sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet“ und dazu V. 46: „Und sie waren täglich und stets beieinander einmütig im Tempel und brachen das Brot hin und her in den Häusern.“ Man nimmt nun an, mit „Brotbrechen“ sei nur das alltägliche „Gemeinschaftsmahl“ gemeint, als „Fortsetzung der Tisch-

40 Judas hat – so die lutherische Orthodoxie – das Abendmahl unwürdig gegessen, nicht im Glauben, und so den Zweck der Einsetzung nicht erlangt. Die Schuld liegt gerade darin, wirklich Christi Leib und Blut empfangen zu haben. *Dannhauer* schreibt: „Welcher, spricht der Apostel, unwürdig von diesem Brote isset, welches die Gemeinschaft des Leibes des Herrn ist, der wird schuldig sein ... am Leibe des Herrn selbst, nämlich wie Judas und wie die kreuzigenden Soldaten dieses Leibes schuldig worden sind: jener hat ihn mit einem Kuß verraten, diese haben ihn mit den Händen ergriffen und sind mit seinem Blute besprengt worden ohne alle Frucht für sie.“ *Dannhauer*, HODOSOPHIA CHRISTIANA (1649) bei Emanuel *Hirsch*, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin 1951, S. 365. Schon Martin *Chemnitz* verweist auf Judas, der – im Gegenüber zu Petrus - das Abendmahl zum Gericht empfing. Er spricht davon, daß bei Unwürdigkeit das Sakrament den Tod bringt, obwohl das Leben in ihm wohnt. Vgl. *Chemnitz*, Kurze, einfältige Form und Anleitung (der Visitation 1574), Milwaukee 1886, S. 179. Vgl. Karl-Hermann *Kandler*, Die Abendmahlslehre der luth. Orthodoxie, in: KuD 33, 1987, S. 17f.

gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern“.⁴¹ Damit wird die Frage, *warum man zwar im Tempel betete, aber in den Häusern das Brot brach* (bzw. Abendmahl feierte!) hinfällig mit allen frühen, biblischen Ansätzen der „Arkandisziplin“, d.h., der Abgrenzung des Abendmahls nach außen hin, wie sie schon bald in liturgischen Formularen deutlich wurde. „Ein Ansatz zur Arkandisziplin liegt kaum vor“, heißt es.⁴² Allerdings gab es immer auch andere Stimmen zu dieser Stelle. Möglich ist auch die Bezeichnung „in Gemeinschaft“ als Ausdruck des Gemeinschaftsmahles und des „Brotbrechens“ als Ausdruck des Herrenmahls, wobei letzter Ausdruck dem jüdischen Sprachgebrauch für normale Sättigungsmahle „entlehnt“ sein muß.⁴³ Es wird diese Frage wohl nie ganz geklärt werden können. Für die eucharistische Deutung spricht Lk. 24,30.35 (Emmausjünger) und vor allem Apg. 20,7.11, wo Paulus mit gleichen Worten – allerdings am Sonntag „das Brot bricht“ und ißt. Die Konstruktion eines „kultischen Mahls“ in Apg. 20 wirkt bei gleichem Sprachgebrauch künstlich.⁴⁴ Eher ist anzunehmen, daß das Abendmahl mit dem Begriff „Brotbrechen“ einen *Decknamen* bekam und so selbst der Name der Arkandisziplin unterlag.⁴⁵ *Gehen wir aber davon aus, daß sich schon in der Apostelgeschichte das Abendmahl nicht in aller Öffentlichkeit und Offenheit gestaltete, ja, daß noch nicht einmal der Name des Abendmahls offen genannt wurde, können wir hier zumindest erste Anzeichen späterer Liturgien sehen, die die Messe der Gläubigen (= missa fidelium) von den Katechumenen, Besessenen und Büßern scharf trennte*, wie schon in der Didache IX,5 und 10,6 auch im Blick auf „Irrlehrer“ unmittelbar hinter den Aussagen zum Abendmahl (XI,1) um 100 n. Chr. ausgeführt wird.⁴⁶ Ebenso in der „Traditio Apostolica“ XXVII aus dem frühen 3. Jh.⁴⁷ In der Apostolischen Konstitution VIII,11 aus dem 3. Jh. heißt es im Offertorium ausdrücklich, daß alle Türen verschlossen bleiben sollen, damit kei-

41 Vgl. neben anderen neuerdings auch Jacob *Jervell*, Die Apostelgeschichte (= KEK Bd. 3; 17. Aufl.), Göttingen 1998, S. 155.

42 Vgl. Ernst *Haenchen*, Die Apostelgeschichte (= KEK 3. Abt. 14. Aufl.), Göttingen 1965, S. 153.

43 Vgl. dazu Gottfried *Schille*, Die Apostelgeschichte des Lukas (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament Bd. 5), Berlin 1983, S. 116. Für die eucharistische Interpretation setzten sich auch *Conzelmann* und *Schneider* ein.

44 Gerhard *Delling* meint: „Mit zwingender Sicherheit können wir aus keiner der Stellen entnehmen, ob Lukas bei dem Brotbrechen an die Feier des Herrenmahls denkt oder eine Tischgemeinschaft der Gläubigen im Stil des jüdischen Genossenschaftsmahles. Aber es wäre seltsam, wenn Lukas jenes überhaupt nicht erwähnte, zumal er keine Bedenken trägt, von der Taufe zu sprechen; wenn schon bei ihm Arkandisziplin anzunehmen wäre, dann müßte sie sich auf beide Handlungen erstrecken. Das Nächstliegende bleibt danach die Deutung des Brotbrechens auf das *Abendmahl*.“ *Delling*, Der Gottesdienst im Neuen Testament, Berlin 1952, S. 125.

45 Ebd. S. 125. Anm. 32. *Delling* beruft sich auch auf J. *Jeremias*.

46 Vgl. DIDACHE, in: *Fontes Christiani* Bd. 1, Freiburg S. 123ff.

47 Ebd. S. 299.

ner der Katechumenen, keiner der Ungläubigen, „keiner der Irrgläubigen“ sich einschleichen könne.⁴⁸ Erst dann begann die Abendmahlsfeier.⁴⁹

In der „johanneischen Literatur“, von der Hofgeismar im Blick auf Abendmahlszulassung nur die Johannesbriefe erwähnt,⁵⁰ wird der Antichrist beschrieben, vor dem sich die Gemeinde Gottes in Acht nehmen soll (1. Joh. 1,18-23; 4,1-6; 2. Joh. 1,7). Kriterium für die „Prüfung“ (!) des Geistes dieses Antichrists ist, „ob Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist“ (1. Joh. 4,2; 2. Joh. 1,7) oder, Jesus „der Christus“ sei (1. Joh. 2,22). *Diese Aussage spiegelt gerade nach johanneischer Terminologie nicht nur christologische Implikationen, sondern auch Abendmahlsterminologie wieder.* Das fleischgewordene Wort ist zugleich der fleischgewordene Christus des Abendmahls (Joh. 6, 51-59). Am Anfang von 1. Joh. 1 wird dieser fleischgewordene Christus nun nicht nur als historisches Objekt beschrieben, sondern als unmittelbare „Gemeinschaft“ mit dem Sohn Gottes, *der auch heute* „gesehen“ und „betastet“ werden kann (1. Joh. 1,1-4). Bei Johannes vollzieht sich die Scheidung gerade an den Worten vom Abendmahl, dem Essen des Fleisches und dem Trinken des Blutes Christi (Joh. 6,54f). Sie wirken als „Skandal“ (= Skandalon; Anstoß) und können nur von denen verstanden werden, die den Geist haben und daran glauben (Joh. 6,63f). Die anderen wenden sich ab (V. 66). Gerade am Abendmahl scheiden sich also auch hier die Geister!⁵¹ Die Rede Jesu vom „Guten Hirten“ nach Jo-

48 Vgl. Apostolische Konstitution (= Bibliothek der Kirchenväter) Kempten 1912, S. 42.

49 Alles Wissenswerte zu dieser kirchengeschichtlichen Entwicklung ist bei Werner *Elert*, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954 nachzulesen, ein Buch, daß auch in Hofgeismar – kirchengeschichtlich – eine zentrale Rolle spielte.

50 Vgl. Hofgeismar, S. 39.

51 Abgesehen davon, daß die Stelle Joh. 6, 60-71 nach Rudolf *Bultmann* zwar nicht als Fälschung zu verstehen sei, aber nachträglich dem Abendmahlsdialog „angehängt“ wurde, und damit natürlich jeden Bezug zum Abendmahl verliert, sich nur noch auf das Fleisch gewordene Gotteswort beziehe, spielt diese Stelle für *Bultmann* eine zentrale Rolle: Es vollzieht sich „Scheidung“! Vgl. *Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes*, (= KEK, 2. Abt. 18. Aufl.) Göttingen 1964, S. 340ff. – Gegen *Bultmann* hat diese Scheidung etwas mit dem Ärgernis über die zuvor gehaltene „harte Rede“ zu tun, insbesondere bezogen auf die Worte Joh. 6,53f: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.“ Entsprechend V. 55f. – Auf diese Worte bezieht sich der Skandal in V.60ff, auch wenn in V. 63 das Wort „Fleisch“ (griechisch: „sarx“) in einem anderen Sinn verstanden wird. In V. 53ff ist vom Essen und Trinken des Menschensohnes die Rede, d.h. dem eucharistischen Essen. In V. 60ff ist davon die Rede, daran zu „glauben“. Dieser Glaube wird durch den Geist geschenkt. Das „Fleisch“ (nicht *m e i n* Fleisch wie in V. 53f) ist da nichts nütze. Durch die „Worte“ Jesu (wohl nicht einzuengen auf die Einsetzungsworte!) kommt der Geist und das Leben (V. 63b) – Charles *Kingsley Barrett*, *Das Evangelium des Johannes* (= KEK Sonderband), Göttingen 1990, S. 312 diskutiert die Folgen der Annahme von Interpolationen. *Bornkamm* meinte – anders als *Bultmann* – V. 51-58 (!) seien später eingefügt worden und eben *d a r u m* V.63 nicht auf das Abendmahl, bzw. das eucharistische Fleisch, zu beziehen. Ebd. S. 312. Es sei hier allgemein *d a s* Fleisch gemeint als „natürliches Prinzip des Menschen“. *Barrett* entgegnet dieser – so wahren wie zugleich spekulativen – Auslegung damit, daß das Wort „Fleisch“ dann

hannes darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden (Joh. 10,1-30). „Einem Fremden aber folgen sie nicht nach, sondern fliehen vor ihm; denn sie kennen der Fremden Stimme nicht“ (V. 5). Dies bedeutet für die christliche Gemeinde die Trennung von allen, die mit anderer Stimme reden, auch im Bezug auf die Einsetzung des Abendmahls. In 1. Joh. 5,6 wird zudem die Verbindung des „fleischgewordenen Christus“ mit dem, „der gekommen ist mit Wasser und Blut, Jesus Christus“ gezogen und betont, nicht mit Wasser allein, „sondern mit Wasser und Blut“, sicher ein Hinweis auf den Kreuzestod, aber auch ein Hinweis auf die enge Bindung der johanneischen Christologie an Taufe und Abendmahl, bzw. die Sakramentstheologie! Es können also die Absagen an die Irrlehrer nicht nur christologisch verstanden werden. „Geist, Wasser und Blut stimmen überein!“ (1. Joh. 5,7). Auch in den Johannesbriefen geht es primär um „Verführer“ (1. Joh. 2,26). Aber es wird eben die ganze Gemeinde, also alle, vor ihnen gewarnt. Der Apostel differenziert zwar zwischen dem Verführer und der Gemeinde (1. Joh. 2, 26-27), aber er ermahnt die Gemeinde (!), solche nicht aufzunehmen, ja nicht einmal zu grüßen „Denn wer ihn grüßt, der macht sich teilhaftig seiner bösen Werke“ (2. Joh. V. 11; vgl. 3. Joh. V.10).

Im 2. Petrusbrief 2,1ff⁵² hat die Mahnung vor den „Irrlehrern“ ebenso wie in 1. Joh. 2,18-23 (vgl. 2. Joh. 7) stark ethische Bezüge. Hier ist vom „zuchtlosen Wandel“ (2. Petr. 2,2), vom „verderblichen Wesen“ (V. 2,12), von Ehebruch, Schlemmerei, Habsucht, fleischlicher Lust usw. die Rede. Daher trägt 2. Petr. 2,1 im Blick auf sittliche Verfehlungen bei der Zulassung viel, ansonsten aber im Blick auf unsere Frage wenig aus. Doch so schnell sollte man nicht über das Zeugnis der Petrusbriefe hinweg gehen. – Da ist scheinbar metaphorisch vom „Kosten“ der Güte des Herrn die Rede (1. Petr. 2,3) und dies im Zusammenhang „ungeheuchelter Bruderliebe“ und dem „Gehorsam zur Wahrheit“

völlig unmotiviert dastände. Denn in V. 35-50 begegne es nicht. Er verweist – wie die alten Ausleger – auf die Unterscheidung von „mein Fleisch“ und „Fleisch als solches.“ Ebd. S. 312.

In unserem Zusammenhang wichtig ist nicht nur der Bezug von V. 60ff auf die Rede vorher, die nicht nur deutlich eucharistische Merkmale trägt, sondern das Verständnis von V. 66 selbst: „Von da an wandten seiner Jünger viele sich ab und wandelten hinfort nicht mehr mit ihm.“ Eigentlich heißt es: „fielen ab“. Barrett bemerkt, daß Ausdruck und Konstruktion merkwürdig erscheinen. Er vermutet, dieses „Abwenden“ beruhe auf einer hebräischen Konstruktion (nasog `ahor), die auch manchmal „weggeschickt“ werden oder „zurückgewiesen“ werden bedeutete (Jes. 42,17). Vgl. Barrett, Johannes, a.a.O., S. 315. Die „Scheidung“ oder Entscheidung, die sich an der Wahrheit des Abendmahls entzündet, kann hier wohl nicht nur als ein bloßes „im Stich lassen“ (Bultmann) verstanden werden. Sie ist „Scheidung“ im höheren Sinn und schließt damit mit dem Abfall eine höhere Entscheidung ein, *die Gott selbst fällt* (V. 65). Dies deutet gerade an, daß auch hier sich am Abendmahl die Geister nicht nur scheiden, sondern *geschieden werden!* Dies geschieht durch die Predigt Jesu vom Abendmahl selbst, durch seine Worte, die Geist und Leben sind und den Glauben verlangen. Es ist damit diese „Trennung“ keine freie Entscheidung, sondern Folge göttlichen Willens und damit im eigentlichen Sinne „Abendmahlsverwaltung“, die auch Zurückweisung beinhalten kann, hier freilich von höchster Stelle.

52 Vgl. Hofgeismar, S. 39.

(V. 1,22). Natürlich wird hiermit die „Wiedergeburt“ als Voraussetzung christlicher Existenz beschrieben. Aber was „kostet“ man dann noch, wenn nicht das Altarsakrament?⁵³ Auch die Wendung „Zu ihm tretet herzu“ in 1. Petr. 2,4 steht im Zusammenhang des „geistlichen Opfers“ und schließlich von V. 7: „Euch nun, die ihr glaubt, wird die Ehre zuteil.“ Die „Einladung“ wird hier als „Ehre“ bezeichnet. Sie bezieht sich auf das „geistliche Opfer“.⁵⁴ Auch hier kann man durchaus von eucharistischen Aussagen ausgehen, die darauf dringen, daß der Zugang zum Abendmahl an bestimmte Voraussetzungen (Bruderliebe; Wahrheit; Glaube) gebunden ist und nicht einfach wie selbstverständlich jedem zuteil wird, auch, oder wenn das Abendmahl – aus Arkandisziplin – nicht direkt angesprochen wird.

In den „Pastoralbriefen“⁵⁵ wird oft die totale Trennung von den Gegnern, „verführerischen Geistern“, „Heuchlern“ gefordert (1. Tim. 4,1; 6,3-5; 2. Tim. 2,16-19; Tit. 1,13ff; 3,9). Dabei steht die „Lehre“ im Mittelpunkt, auch da, wo ethische Gesichtspunkte genannt werden (vgl. 1. Tim. 4, 2-5). Die „heilsamen Worte“ Jesu und die „Lehre“ gilt es gegenüber der „Seuche der Fragen“ zu verteidigen (1. Tim. 6,3). „Halte dich fern“, heißt es im Blick auf „geistloses Geschwätz“ (2. Tim. 2,16). Dabei steht als „Irrlehre“ die „Gnosis“ (= „Erkenntnis“; vgl. 1. Tim. 6,20) im Vordergrund, eine Bewegung, die asketischen und antiweltlichen Zügen folgend das Mittlerdasein Christi leugnete.⁵⁶ Auch hier gilt das Bekenntnis: „Er ist offenbart im Fleisch!“ (1. Tim. 3,16) als „Mysterium“ schlechthin (ebd. 16a). Es ist vom „Geheimnis des Glaubens“ die Rede (ebd. V. 9) und damit wieder auch vom Abendmahl. „Irrlehre“ in den Pastoralbriefen führt an der „Haushalterschaft“ (denn man traf sich im Hause) im Herrenmahl vorbei (1. Tim. 1, 3; 4; 15). Sie sprengt die „Liebe“ (Agape) des Mahles (1. Tim. 1,5). Der, der in der Gemeinde ist, soll die Liebe des Mahls „ungeheuchelt“ praktizieren (1. Tim. 1,5) und zwar mit „ungeheucheltem Glauben“. Die Abwendung der Irrlehrer kann auch als Abwendung vom Abendmahl hin zum Synagogalgottesdienst verstanden werden⁵⁷ Die Lieblosigkeit ist dann

53 Unverständlich ist hier *Goppelt*, Der erste Petrusbrief (= KEK; Bd. XII/1) 8. Aufl., Göttingen 1978, der zwar zugibt, daß hier mit „Kosten“ die „Erfahrung durch Taufe und Eucharistie“ vermittelt wird, ebenso wie mit dem Wort „Herzutreten“ in V. 4, aber meint, dies sei kaum beabsichtigt. Ebd. S. 138. Immerhin wurde das Bild in der ersten Christenheit mit Psalm 34 („Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“) in der Abendmahlsliturgie besungen! Ebd. S. 138, Anm. 58.

54 Auch hier wieder lehnt *Goppelt* jeglichen Abendmahlsbezug ab, weil er – zu Recht – meint, eine Opferterminologie stände hier im Blick auf das Abendmahl noch nicht zur Debatte. Ebd. S. 146, Anm. 40. Aber ist damit der Bezug zum Abendmahl ausgeschlossen? Könnte nicht das Opfer in der Hingabe an der Gabe des Sakraments bestehen, an dessen „Gebrauch“ im lutherischen Sinne? *Goppelt* selbst bezieht das Opfer auf die Annahme desselben! Ebd. S. 147.

55 Vgl. Hofgeismar, S. 40.

56 Asketisch zu deuten ist wohl auch die Praxis, Wein bei gnostischen Feiern zu meiden. Man gebrauchte Wasser! Vgl. *Bornkamm*, Anathema, a.a.O., S. 128.

57 Vgl. *Gottfried Holtz*, Die Pastoralbriefe (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament; Bd.13) Berlin 1980, S.38.

auch im Brief des Ignatius an die Smyrnäer 6,2 Hinweis auf Ketzler, die sich vom Herrenmahl fernhalten (ebd. 7,1): „Die sich nun der Gabe Gottes (Abendmahl) widersetzen, sterben an ihrem Streiten.“⁵⁸ In 1. Tim. begegnen erste Anklänge an Abendmahlsliturgie (vgl. 1,17 mit Didache X, 3,4.; 2,1-7),⁵⁹ so daß der ganze Brief auch in seiner Polemik vom Abendmahlsgedanken getragen erscheint. Selbst die „Danksagung“ in 1. Tim. 4,4 kann eucharistisch verstanden werden. Dabei wird deutlich, daß hier die Irrlehrer nicht in Einzelnen zu suchen sind, die zu einer fremden Institution gehören, aber die Liebe und Gemeinschaft des Mahls als inhaltlich so hohes Gut begriffen wird, daß es Irrlehrer ausschließt. *Die Gemeinde wird aber gewarnt, insbesondere ihre Bischöfe, „geschickt zur Lehre“ zu sein (1. Tim. 3,2).*

Hebräer 6,4ff wird im Dokument von Hofgeismar nicht erwähnt, obwohl diese Stelle, die keine „erneute“ Buße zuläßt, im unmittelbaren Zusammenhang zur Taufe und zum Abendmahl steht: „Denn es ist unmöglich, die, so einmal erleuchtet sind und geschmeckt (!) haben die himmlische Gabe und teilhaftig (!) worden sind des heiligen Geistes und geschmeckt (!) haben das gute Wort Gottes... und doch abgefallen sind... wiederum zu erneuern zur Buße.“⁶⁰ Hier ist auch in Hebr. 10,29 und 13,10 eine Abwehrformel unmittelbar mit Elementen der Abendmahlsliturgie verbunden.⁶¹ Besonders Hebr. 13,10 darf nicht vergessen werden: „Wir haben einen Altar, davon kein Recht haben zu essen, die der Stiftshütte dienen.“ V. 9 macht deutlich, daß es sich hier um judaistische Irrlehrer handelt, die nicht zum Altar zugelassen werden können.⁶² Ihr Schicksal entspricht in V. 11 dem Jesu, der ebenfalls „hinausgeschafft“ wurde.

58 Ebd. S. 39.

59 Ebd. S. 49; 52ff; 63.

60 Vgl. *Bornkamm*, *Anathema*, S.129f.

61 Ebd. S. 130.

62 Vgl. Otto *Michel*, *Der Brief an die Hebräer* (= KEK Abt. 13), 12. Aufl. Göttingen 1966, S. 501 spricht von der Ausscheidung der Judaisten („Diener am Zelte“) vom Heilsvolk, bzw. von ihrem Altar. Das alttestamentliche Kultrecht findet hier eine neutestamentliche Anwendung. Dies ist um so erstaunlicher, als nach den sonstigen Aussagen des Hebräerbriefes der Tempel keine Rolle mehr spielt. Ebd. S. 502. *Michel* vermutet: „Bestimmte Menschen werden von der Mahlgemeinschaft dieses Altars ausgeschlossen, weil sie sich als Vertreter selbst ausschließen.“ Ebd. S. 502. *Michel* hebt darauf ab, die sachliche Berührung von „Altar“ und „Tisch des Herrn“ nicht zu übersehen und betont, daß der Hebräerbrief schon eine bestimmte Abendmahlslehre voraussetzte, sie aber nicht entwickle. Ebd. S. 503. Wichtig ist auch der Hinweis auf O. *Holzmann*, in: ZNW 10, 1909, S. 251ff, der davon ausging, daß der Hebräerbrief um eine „realistische Abendmahlslehre“ kämpfe im Gegenüber zu bloßer Tischgemeinschaft, d.h. einen Kampf um das Sakrament in seiner sakralen Bedeutung. Ebd. S. 503. Einen ganzen Exkurs finden wir dazu bei Hans-Friedrich *Weiß*, *Der Brief an die Hebräer* (= KEK; Bd. 13), 15. Aufl. Göttingen 1991. *Weiß* weist alle eucharistische Deutung zurück, obwohl er immer zugeben muß, daß sie mit Händen zu greifen sei. Ebd. S. 727. Über die Problematik, warum Hebr. nur auf das Abendmahl „anspiele“, kommt *Weiß* zum Schluß: Hier sei nicht das Sakrament des Altars, sondern nur (!) Christus gemeint. Ebd. S. 729. Diese rein christologische Deutung halte ich für verkürzt.

In der Offenbarung des Johannes – die in Hofgeismar ebenfalls keine Beachtung findet⁶³ wird in 22,17-20 ein Stück urchristlicher Abendmahlsliturgie und Abendmahlspraxis deutlich, die zugleich Zeugnis der Heiligen Schrift darstellt⁶⁴: „Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! Und wer es hört, der spreche: Komm! Und wen dürstet, der komme; und wer da will, der nehme das Wasser des Lebens umsonst. Ich bezeuge allen, die da hören die Worte der Weissagung in diesem Buch: Wenn jemand etwas dazusetzt, so wird Gott zusetzen auf ihn die Plagen, die in diesem Buch geschrieben stehen. Und wenn jemand davontut von den Worten der Weissagung, so wird Gott abtun sein Anteil vom Baum des Lebens und von der heiligen Stadt.“ – Alles ist hier von Abendmahlsliturgie durchzogen.⁶⁵ Das Anathema, die Verwerfung ist unmittelbar im Zusammenhang mit der Aufforderung zum Abendmahl verbunden (vgl. auch Offb. 3,20f: „Siehe, ich stehe vor der Tür“). In der Didache X, 6-8, d.h. um 100 n. Chr. heißt es in der *Abendmahlsliturgie*: „Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosianna dem Gott Davids! Wer heilig ist (!), der soll herkommen! (wörtlich: Wenn einer heilig ist). Wer es nicht ist, soll Buße tun. Maranatha. Amen.“⁶⁶ Ist dieser Zusammenhang zur Offenbarung, die zumindest um dieselbe Zeit geschrieben wurde, zufällig?⁶⁷

Im Neuen Testament kann „rechte Lehre“ noch nicht als fest umrissener „Gegenstand“ erwartet werden. Auch die Kirche ist weitgehend noch nicht „Institution“, jedenfalls nicht eine einheitliche Institution im Gegenüber zu „anderen Kirchen“. Die Häretiker sind damit nicht solche, die durch Zugehörigkeit zu „häretischen Gruppen“ oder „Kirchen“ definiert werden, die wiederum klare (abweichende) Bekenntnisse haben. Diese Fragestellungen und Ausformungen konnten sich erst später ergeben und finden schon in der frühesten Kirche ihren Widerhall.⁶⁸ Aber die Grundlagen sind gelegt, auch die Grundzüge der

63 Obwohl sie doch voller gottesdienstlicher Bezüge ist, gerade auch im Blick auf die Feier des Abendmahls.

64 Vgl. *Bornkamm*, Anathema, a.a.O., S. 126ff.

65 Ebd. S. 126. – Dazu Eduard *Lohse*, Die Offenbarung des Johannes (= NTD Bd. 11) Göttingen, 15. Aufl. 1993, S.116: „Wie der Abschluß des 1. Korintherbriefes zeigt, gehört dieses kurze Gebet in den Gottesdienst der Gemeinde. Nach der Verlesung der apostolischen Schriften schickt sich die Gemeinde an, die Feier des Herrenmahls zu begehen. In dieser Feier sind die Herzen zum Herrn erhoben und auf das nahe bevorstehende Kommen Christi ausgerichtet.“

66 Didache, in: *Fontes Christiani*, Bd. 1, Freiburg 2. Aufl. 1992, S. 126f. – „Maranatha“ kommt her von 1.Kor. 16,22 und kann auch bedeuten „Unser Herr i s t gekommen!“ Eine Entscheidung über Futur oder Perfekt kann nicht getroffen werden. Entweder geht es um die Wiederkunft oder um die Feier der Eucharistie, den anwesenden Herrn in Leib und Blut. Ebd., S. 126f Anm. 114.

67 Werner Georg *Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 20. Aufl. 1980, S. 414 datiert die Offenbarung auf das Ende des 1. Jahrhunderts, genauer um 90-95 n. Chr. gegen Ende der Regierungszeit Domitians.

68 Heinrich *Schlier* abschließend zur Frage der Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament: „Wir sehen, das NT bringt die Einheit der Kirche unter einer Reihe von Gesichtspunkten zur Sprache. Es sind nicht alle, die wir gern von ihm beantwortet hätten. Es fehlen z.B. fast ganz Ausführungen über die Grenze solcher Einheit. Freilich kann man deutlich erkennen, daß es

Einheit der Kirche.⁶⁹ Am nächsten stehen diesen späteren Positionen naturgemäß die Pastoralbriefe. Aber schon das Neue Testament bezeugt die Gabe des Abendmahls als *Gabe an die Gemeinde* und damit nicht nur an Einzelne. Es bindet damit die persönliche Prüfung und die Teilnahme an die kirchliche Gemeinschaft. Der persönliche Glaube ist zwar Kriterium für den rechten Empfang des Sakraments, nicht aber der Einzelne deshalb aus der Gliedschaft „am Leibe“ herausgehoben. Dies wird insbesondere darin deutlich, daß diese Gemeinschaft keine Spaltungen und Gegensätze verträgt (bes. 1. Kor. 10,12; 10,16ff). Die Forderung zur Trennung und damit zur „geschlossenen Kommunion“ bezieht sich im Neuen Testament nicht nur auf sittliche Verfehlungen, sondern auch auf Irrlehre und Irrlehrer.⁷⁰ Dabei wird auch hier (wie im luth. Bekenntnis) zwischen Irrlehrern und Irregeleiteten unterschieden, aber nicht getrennt. Den Irrlehren/Irrlehrern begegnet das Neue Testament *umfassend* mit folgenden Forderungen: 1. Der Gemeinde und jedem ihrer Glieder wird der rechte Glaube eingeschärft (Unterweisung in sacris). 2. Sie wird gewarnt, sich nicht verführen zu lassen, sondern über die apostolische Wahrheit und Einheit zu wachen. 3. Sie soll sich von Irrlehren/Irrlehrern trennen. Dabei spielt die Trennung im Blick auf das Abendmahl eine untergeordnete Rolle, weil sie selbstverständlich erscheint. Immerhin werden in 2. Thess. 3,10 die Irrlehrer schon von gewöhnlichen Mahlzeiten ausgeschlossen und in 1. Kor. 16,20 wird unmittelbar unter Bezug auf den Friedenskuß das Anathema ausgesprochen (V. 22). Hauptstellen zur Problematik bleiben jedoch 1. Kor. 10,18-20 und 11,27ff, in denen zwar ekklesiologische Gesichtspunkte im Sinne späterer Konfessionskirchen nicht enthalten sein können, aber die Abendmahlsgemeinschaft nicht individualisiert und die grundsätzliche Forderung zur Prüfung aller Kommunikanten aufgestellt wird. Das Abendmahl ist damit nicht nur Sache dessen, der es begehrt, sondern der ganzen Gemeinde/Kirche. Es ist von Abendmahlszucht

solche gibt. Der Kirche sind – freilich ohne Hochmut – „die draußen“ gegenübergestellt, und dieses „draußen“ ist konkret gemeint. „Die draußen“, das sind teils solche, die das Evangelium nicht annehmen, teils diejenigen, die sich wieder von ihm und seiner apostolischen Lehre geschieden haben (vgl. Mk. 4,11 par; 1. Kor. 5,12f; Kol. 4,5; 1. Thess. 4,12; Apk. 22,15). Auch dies läßt sich dem NT entnehmen, daß die Entscheidung über die Zugehörigkeit zur Einheit der Kirche in der Hand der Apostel, ihrer Vertreter und Nachfolger und der Gemeinden liegt (vgl. Mt. 16,19; 18,15ff; 1. Kor. 5,1ff; 2. Thess. 3,14f) und daß sie nicht leichtthin getroffen wird, sondern nach manchen Versuchen, die Irrenden und Fehlenden zurechtzubringen (vgl. Mt. 18,15ff; 2. Tim. 2,23ff; Tit. 2,9ff; 3,10f). Endlich ist sichtbar, daß die Grenzen der Einheit sich dort erheben, wo die Faktoren verkehrt oder mißbraucht werden, die die Einheit der Kirche hervorrufen und als geschichtliche bewahren, dort also, wo es um das Evangelium, die Sakramente und das Amt geht (vgl. etwa noch 1. Tim. 1,18ff; 2. Tim. 2,17; 4,14).“ Ausdrücklich betont *Schlier* hier das Erwachsen der Einheit nicht nur aus Wort und Taufe, sondern auch aus dem Herrenmahl. Schützend über dem steht das apostolische Amt. Vgl. *Schlier*, Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, in: *Besinnung auf das Neue Testament* (Ges. Schriften) Bd. 2, Freiburg 1967, S. 191f.

69 *Schlier*, Einheit der Kirche, a.a.O., S. 192.

70 Diese Forderung der Trennung ist gerade im Neuen Testament im nächsten Umkreis von Abendmahlstexten zu beobachten. Vgl. *Bornkamm*, Anathema, a.a.O., S. 127.

die Rede. Diese Zucht bedeutet auch in 1. Kor. 11,28 mit dem „Unterscheiden“ nicht nur ein ethisches Problem, sondern bezieht sich auch auf das inhaltliche Verständnis des Sakraments. Die einfache Mahlzeit ist von dem Sakrament zu „unterscheiden“, weil dieses Teilhabe am Leib und Blut Christi ist.

b) Die Unzulänglichkeit des Dokuments von Hofgeismar im Blick auf die Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften

Zu Recht sind dogmatisch-theologische und pastoraltheologische Erwägungen im Sinne der lutherischen Bekenntnisschriften – neben kirchengeschichtlichen Einsichten⁷¹ – in Hofgeismar zur Sprache gekommen.⁷² Dieser Abschnitt scheint mir aber noch schwächer als der exegetische Teil. Er grenzt an völliges Versagen. Im „Abschlußdokument“ von Hofgeismar wird die „kirchliche Verbundenheit“ betont im Blick auf die Wirklichkeit des Leibes Christi und seine Gefährdung durch Un- und Irrglauben. Gegen „satanische Kräfte“ bis hinein in die Kirche, sollen die Sakramente rein zur Wirkung kommen.⁷³ Grundtenor ist die positive Hilfe verwirrter Gewissen ohne falsche Rücksichtnahme. Die „Gabe und Verheißung des Herrenmahls“ soll nicht zweifelhaft werden.⁷⁴ Sodann führt das Abschlußdokument noch konkreter ekklesiologische Grundsätze aus: Die SELK müsse sich nach ihrer Grundordnung nach innen stärken, nach außen zugleich gegen Irrtümer abgrenzen und missionarisch öffnen.⁷⁵ Diese drei Gedanken werden nun expliziert. Gestärkt wird die Kirche nach innen durch ein intensives Sakramentsleben. Nach außen müßten die Unterschiede nach theologischen, nicht menschlichen Gesichtspunkten gewichtet und wenn möglich im gemeinsamen Ringen vom Wort Christi her überwunden werden.⁷⁶ Zentrale Rolle nimmt in der Entscheidung der Sakramentszulassung der zuständige Pastor ein: „Die Entscheidung trifft der zuständige Pastor aufgrund eines Gesprächs in pastoraler Verantwortung.“⁷⁷ Dennoch sei eben auch missionarisch „einzuladen“, bezogen aber auf

71 Ich möchte hier nicht weiter auf die kirchengeschichtlichen Aspekte eingehen, die zugleich ökumenische Dimension haben. Neben Hofgeismar (S.40ff) verweise ich auf Werner Elert, Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954, sowie auf seinen Aufsatz: Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, in: KOINONIA, a.a.O., S. 57ff. Elerts Erkenntnisse und die Gründlichkeit seiner Untersuchung sind bis heute unübertroffen. - Die Problematik im 19. Jahrhundert beschäftigt Wittenberg (a.a.O.) ebenso wie August Kimme, in: KOINONIA, a.a.O., S. 79ff.

72 Vgl. Hofgeismar, S. 29ff; 42ff; 45ff. Das Abschlußdokument führt unter „Grundsätzliches“, ohne eine Schriftstelle zu nennen (!), eigentlich theologisch-ekklesiologische Überlegungen aus. Ebd. S. 29ff.

73 Vgl. Hofgeismar, S. 29.

74 Vgl. Hofgeismar, S. 30.

75 Vgl. Hofgeismar, S. 30.

76 Vgl. Hofgeismar, S. 31.

77 Hofgeismar, S. 31.

Menschen „ohne kirchliche Bindung“ und „aufgrund kirchlicher Unterweisung“.⁷⁸ Weit ausführlicher ist der Abschlußbericht der Abendmahlszulassungskommission. Hier wird zentral auf CA VII (Apol. VII,28.20.30) hingewiesen, aber auch auf FC, SD VII,60. Ep. VII,18f; X,23; Tract. §§ 41f; FC SD XII,8; Apol. XI,5 (62). In CA VII ist davon die Rede, daß die rechte Kirche bei denen sei „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht (= lat.: „recte administrantur sacramenta“) werden.“⁷⁹ Diese Stelle der Bekenntnisschriften war freilich immer wieder in ihrer Deutung umstritten. Was heißt „lauts des Evangelii“? – Die radikalste Deutung versteht diese Aussage geradezu in Ablehnung aller Abendmahlsbeschränkungen eben „rein evangelisch“ im Sinne des Heilandsrufes: „Kommt her zu mir alle...“⁸⁰ Damit wird immerhin deutlich, daß CA VII hier nicht nur ein lehrtheoretisches Urteil fällt, sondern die Abendmahlsverwaltung und Praxis meint. Es geht mit anderen Worten um die „evangelische“ Weise der Verwaltung des Abendmahls. Aber „lauts des Evangelii“ bedeutet doch wohl zuerst: Gemäß dem, was im Evangelium von der Einsetzung bezeugt wird, d.h. „recte“ (= richtig). Dem entspricht auch der erste Kommentar der CA, die Apologie VII,5: „Und dieselbige Kirche hat doch auch äußere Zeichen, damit man sie kennet, nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakramente demselben gemäß gereicht werden, da ist gewiß Kirche.“⁸¹ „Evangelium“ ist in CA darum nicht im strengen Sinne, sondern im weiteren Sinne gemeint, d.h. als „Gottes Wort“ oder biblisches Zeugnis. Der Sinn von CA VII besteht wohl darin, daß das Sakrament nicht nur stiftungsgemäß gefeiert, sondern auch stiftungsgemäß verwaltet werden soll, „das heißt durch das Ereignis ihrer Darreichung und ihres Empfangs im Zusammenhang mit der rechten Sakramentspredigt.“⁸² Es ist damit erstaunlich, welches Zeugnis schon CA VII nicht nur für eine rechte Abendmahlslehre, sondern eher für eine wirklich korrekte Abendmahlsverwaltung abgibt. Lehre und Abendmahlsverwaltung sollen und müssen im Einklang stehen. Nun wird immer wieder eingewandt, daß in CA VII an sich nichts von

78 Vgl. Hofgeismar, S. 31.

79 BSLK 61,5-7.

80 In diese Richtung weist Regin Prenters Deutung: „Das Evangelium ist die Freudenbotschaft, daß wir in Christus Gottes heiliges Volk allein kraft seiner gnädigen Erwählung sind. Die rechte Verwaltung von Taufe, Abendmahl und Beichte ist die, die diese Gnadenmittel als unverdiente Gaben Gottes seinem auserwählten Volk spendet.“ In: Das Bekenntnis von Augsburg, Erlangen 1980, S. 106. – So richtig dies ist und so sehr Prenter selbst vorher auf die stiftungsgemäße Verwaltung pocht, so sehr kann dies auch im Sinne einer Abendmahlsverwaltung verstanden werden, die keine mehr ist. Das tut auch Prenter hier nicht. Im Gegenteil betont er das Abendmahl als „Gabe“ gerade in seiner Verwaltung, nicht als Anspruch menschlicherseits. Außerdem redet Prenter vom „auserwählten Volk“, nicht einfach von allen Menschen, die das Abendmahl begehren. Es bleibt freilich etwas Unklares in diesen Ausführungen.

81 BSLK 234,34-235,4.

82 Edmund Schlink, Enge und Weite der Augsburger Konfession, in: Luth. Weltrundschau, 1,1949, S. 2.

„Verwaltung“ stünde. Aber auch hier erläutert Apol. VII,22 die CA sehr deutlich im Sinne der Verantwortung des Predigtamtes und warnt vor Irrlehrern mit falscher Konfession und falschem Bekenntnis.⁸³

Die Bekenntnisschriften explizieren auch ihre Vorstellung von „rechter“ Sakramentsverwaltung. Von Apol. VII,22 war schon die Rede. In Apol. XI,5 ist nicht nur von solchen die Rede, die infolge „öffentlicher Laster“ vom Abendmahl ausgeschlossen werden sollen, sondern auch von „Sakramentsverächtern.“⁸⁴ Diese Stelle wird auch in Hofgeismar zitiert.⁸⁵ Sie läßt freilich offen, wer ein „Sakramentsverächter“ sei. In diesem Zusammenhang sind hier wohl nicht „Irrlehrer“ oder „Irregeleitete“ gemeint, sondern nur solche, die eben nicht „oft“ das Sakrament gebrauchen.⁸⁶ Wichtiger ist deshalb aber schon hier der Hinweis, daß man nicht alle Leute einer Pfarre zur gleichen Zeit dazu dringen sollte, zum Altar zu laufen. Da „können sie nicht so fleißig verhört und unterrichtet werden“.⁸⁷ Dieses Verhör oder dieser Unterricht taucht dann in den bekannten Sätzen von CA XXV,1 wieder auf: „Denn diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhört und absolviert sind.“⁸⁸ Besondere Bedeutung kommt so schon in der CA und der Apologie dem Beichtverhör zu, das dem Abendmahl vorausgehen soll (CA XXV,1).⁸⁹ In den Katechismen liegt aller Nachdruck auf der „Reizung“ zum Sakrament, nicht auf Abgrenzung. Der Sakramentsgang dürfe nicht unter

83 BSLK 239,29-30.

84 BSLK 250,37.

85 Vgl. Hofgeismar, S. 42.

86 BSLK 250,18-55.

87 BSLK 250,45f.

88 BSLK 97,34-36. Vgl. Hofgeismar S. 42f. - Diese Sätze sind nicht nur *Melanchthons* Schöpfung. Sie stammen aus *Luthers* „Formula missae“ (WA XII,215,18ff) und dem Unterricht der Visitatoren (WA XXVI, 220 Zusatz *Luthers* 216,27ff). Ebd. Anm. 2.

89 Vgl. Hofgeismar, S. 42ff. - Was hier S. 44 CA XV,1 aussagen soll, bleibt mir unklar. Dort ist nicht vom Verhör die Rede. Vgl. BSLK 69,6ff. - In der pastoraltheologischen Literatur hat hier vor allem C.F.W. *Walther* zum „Hirtenamt“, „Wächteramt“ und zur „Haushalterschaft“ (Eph. 4,11; 1. Tim. 3,1; Hebr. 13,17; Hes. 3,17-21) klare Worte gefunden, die sich vor allem auf die sog. „Exploration“ von CA XXV beziehen. Dort heißt es: „Diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhört (nisi antea exploratis) und absolviert sind“ (BSLK 97, 34-37). Dazu *Walther*, Pastoraltheologie, 5. Aufl. St. Louis, 1906 §15, Anm. 1, S. 143f, der aus einem Aufsatz des „Lutheraner“ Nr. 21 zitiert: „Nicht wenige Prediger dieses Landes (Amerika; Verf.) pflegen, so oft sie die Feier des heiligen Abendmahls anstellen, sich zuvor an alle Versammelte zu wenden und alle, selbst die gegenwärtigen Glieder anderer Konfessionen nicht ausgenommen, zur Teilnahme aufzufordern. Insonderheit benutzen dieses Mittel die hiesigen deutschen Methodistenprediger, um bei den hier zerstreut wohnenden deutschen Protestanten Eingang zu finden. Die letzteren haben oft jahrelang der öffentlichen Predigt und des Abendmahls genusses entbehren müssen; kommt nun einmal ein Methodistenprediger in ihre Einsamkeit, und predigt er ihnen nicht nur, sondern macht er ihnen auch nicht die mindeste Schwierigkeit, eine Abendmahlsfeier unter ihnen anzustellen und einen jeden ohne weiteres dazu anzunehmen, so hat er damit die Leute meist schon für sich gewonnen. Er gebraucht sich des heiligen Abendmahls als eines Köders,

Zwängen stehen.⁹⁰ Aber auch hier wird „Unterricht“ gefordert und zwar als Voraussetzung des Sakramentsempfangs. „Welche aber nicht lernen wollen (nämlich den Katechismus! Verf.), daß man denjenigen sage, wie sie Christum verleugnen und keine Christen sind, sollen auch nicht zum Sakrament gelassen werden.“⁹¹ Ob hier nun von solchen die Rede ist, die nur zu faul waren, das zu lernen, was Luther im KK formuliert hat oder solchen, die sich aus inhaltlichen Gründen dagegen sperrten, ist nicht völlig zu klären. Luther verlangt hier den vorausgehenden Unterricht eben auch in Bezug darauf, daß das Sakrament Christi wahrer Leib und Blut ist. Ja, er meint sogar, daß man noch mehr vom Sakrament wissen müsse („völliger Verstand“) als die Kinder und ABC-Schützen.⁹² Alle diese Aussagen geben zugegebenermaßen noch keine Begründung ekklesiologischer Vorentscheidungen in der Frage der Abendmahlszulassung. Sie weisen aber auf die Verantwortung des kirchlichen Amtes und die Bedeutung des Beichtverhörs.

nämlich als eines wohlfeilen Mittels, die Seelen in das Netz seiner Schwärmerei und Sektiererei zu locken. Aber möchten nicht auch viele sogenannte „lutherische“ Prediger eine ähnliche Praxis (Handlungsweise) verfolgen! Wir haben jedoch, leider! in Erfahrung gebracht, daß nicht wenige selbst von den lutherisch sich nennenden Predigern (in der Meinung, daß dies recht evangelisch sei), wenn sie den heiligen Tisch zur Sakramentsverwaltung gerüstet haben, nun alles, was nur kommen will, zu dieser Gnadenspende herzurufen und ohne Prüfung ihres Glaubens und Lebens zulassen; ja, es ist zu fürchten, daß viele so handeln aus dem unlauteren Grunde, um unter den Gliedern aller Parteien für recht „liebe, weitherzige“ Männer angesehen und als solche gerühmt zu werden; es ist zu befürchten, daß viele das heilige Sakrament darum jedermann Preis geben und selbst offenbar Gottlosen reichen, weil sie auch bei den Gottlosen gut stehen, den Zorn und Haß der Welt nicht auf sich laden und ihre etwa einträgliche Pfarrstelle nicht verlieren wollen. *Denn es ist freilich wahr; kaum gibt es in der ganzen Seelsorge etwas, was einem treuen Diener der Kirche mehr Not macht, als wenn er in Zulassung zum heiligen Abendmahl gewissenhaft handeln will.* Übernimmt ein rechtgläubig-lutherischer Prediger eine neue Gemeinde, und will er nun kein Glied derselben zum Tische des Herrn lassen, als bis er jeden einzelnen gesprochen und aus seinem eigenem Munde vernommen hat, daß er wisse, was das heilige Abendmahl sei, daß er sich für einen armen Sünder erkenne, daß er an Gottes Wort von Herzen glaube, daß er nach Gnade und Vergebung der Sünden in Christi Blut herzlich verlange, daß er auch den ernstlichen Vorsatz habe, Christo in einem heiligen, von der Welt unbefleckten Leben nachzufolgen und dergleichen, auf welchem einen harten Widerstand stößt er dann gewöhnlich sogleich! *Wie viele Feinde macht er sich dann gewöhnlich sogleich damit! Wie selten geht es dann ohne entstehende Spaltungen ab! Wie oft sieht er sich dann genötigt, sogleich seinen Wanderstab weiter fortzusetzen, und sich noch nachsagen zu lassen, er habe über die Gemeinde herrschen wollen.*“

Dieses Dokument macht nicht nur deutlich, was ekklesiologisch mit dem Abendmahl verbunden ist und daß Teilnahme auch zu kirchlicher Gemeinschaft verpflichtet, es ist auch ein erschütterndes Dokument der Repressalien, die ein Pastor erleiden muß, wenn er an der hergebrachten, lutherischen Praxis der Zulassung festhält. Es zeigt zudem, daß dies nicht nur ein Problem unserer Zeit darstellt und man keinesfalls – schon dogmatisch-theologisch betrachtet, von einem neuen Problem sprechen kann, das neue Lösungen erfordere!

90 BSLK 505f.

91 BSLK 503,33-36.

92 BSLK 554,25.

Im Mittelpunkt weiterer Überlegungen muß die Vorrede zur Konkordienformel stehen, die auch die Vorrede zum gesamten Konkordienwerk darstellt. Denn diese Überlegungen bilden schließlich die Voraussetzung der Forderung eines Beichtverhörs und dessen Inhalte. *Die Vorrede der FC kommt merkwürdigerweise in Hofgeismar nicht zur Sprache*, obwohl doch an dieser Stelle der lutherischen Bekenntnisschriften einzig über „Verwerfungen“ auf höchster Ebene grundsätzlich reflektiert wird. Es lohnt sich, sich mit der Geschichte dieser Vorrede zu beschäftigen. Gerade diese Formulierungen, die auch in die Vorrede zum Konkordienbuch eingingen, waren sehr umstritten. Es ging um die Frage der Personalkondamnation, d.h. die Verwerfung nicht nur von Irrlehren, sondern auch von Irrlehrern. Die FC entscheidet sich für die Verwerfung von Personen, aber unterscheidet andererseits zwischen den wahren Irrlehrern und denen, „so aus Einfalt irren“.⁹³ Auch diese Formulierungen waren umstritten. Gerade die Helmstedter (Niedersachsen) wollten sie nicht gelten lassen. Vor allem Herzog Julius (vielleicht auch etwas aus Verärgerung über Chemnitz) ließ sich von der radikalen Deutung Heßhusius leiten, in Matth. 7 („Wölfe im Schafspelz“) seien auch Irregeleitete gemeint. Dagegen erklärte Kurfürst August, man habe in der Vorrede auch Irregeleitete nie ganz entschuldigen wollen, sondern ihre „Bekehrung“ erhofft.⁹⁴ Eine andere Praxis in Bezug auf Irregeleitete läßt sich aber gerade aus der Konkordienformel nicht ableiten. Die „Irregeleiteten“ sind auch hier solche, die „keinen Gefallen“ an der Irrlehre tragen und „wann sie in der Lehr unterrichtet (!) werden, durch Anleitung des Heiligen Geistes zu der unfehlbaren Wahrheit des göttlichen Wortes mit uns (!) und unseren Kirchen (!) und Schulen begeben und wenden werden.“⁹⁵ Hier kommt nicht nur zum Ausdruck, daß auch die Konkordienformel noch von keiner Konfessionskirche ausgeht, zu der man sich bekennt, sondern auch, daß die, die zugelassen werden, vorher zu unterrichten und nur dann zuzulassen sind, wenn sie keinen Gefallen an der Irrlehre haben. Das Zugehen der lutherischen „Kirchen“ auf Irregeleitete wird zudem ganz klar mit dem Ziel verfolgt, Irregeleitete zur rechten Kirche zu bekehren! – Hofgeismar bezieht sich in seiner Argumentation auf der Grundlage der Bekenntnisschriften vor allem auf FC VII und XII. In FC VII (SD) wird an Luthers Wort über die Schwärmer erinnert: „Ich rechne sie alle in einen Kuchen...“⁹⁶ Jeder, der die Realpräsenz des Leibes und Blutes im Abendmahl leugne, „der lasse mich nur zufrieden und hoffe nur keine Gemeinschaft; da wird nichts anders aus.“⁹⁷ Alle diese Äußerungen lassen sich, wie gesagt, „individuell“ deuten und stehen zunächst in keinem Zusammenhang konfessionskirchlicher Grenzen. Auch FC VII,60 (SD) spricht zu-

93 BSLK 756,3.

94 BSLK 756, Anm. 1.

95 BSLK 756,27-757,1.

96 BSLK 982,39f.

97 BSLK 982,46-60.

nächst nur von „unwürdigen Gästen“ (1.Kor. 11) , die ohne wahre Reue und wahren Glauben das Abendmahl begehren. Auch hier wird gefordert, mit ihnen „weder Teil noch Gemein“ zu haben.“⁹⁸ Auch dies ist noch nicht als ekklesiologische Entscheidung im strengen Sinne Hofgeismars zu verstehen. Aber in veränderter geschichtlicher Situation wird man, wie schon angedeutet, nicht urteilen können, daß solche Aussagen für die Problematik der Kircheng Zugehörigkeit im heutigen Sinne keine Bedeutung hätten. Im Gegenteil gewinnen sie durch die konfessionskirchliche Entwicklung nur an Bedeutung. Schon im Anschreiben vor Hofgeismar wurde im Zusammenhang der Vorrede der FC auf H. W. Gensichen verwiesen, der gerade diese Fragen wissenschaftlich erörtert hatte.⁹⁹ Ich möchte hier nur kurz, aber zugleich relativ vollständig die Ergebnisse Gensichens zur FC in seinem Buch „Darnamus“ wiedergeben:

Die Vorrede zur FC thematisiert zum ersten mal die Verwerfung grundsätzlich. Daher ist sie von zentraler Bedeutung.¹⁰⁰

Die FC lehnt zwar nur die Personalkondamnation im Blick auf die „Verführten“ ab, betont zugleich die Verpflichtung zur Warnung oder zur „Erinnerung“.¹⁰¹ Auch „Hypothese“, d.h. „namentliche Aufzählungen“ (Ketzerlisten) der Irrlehrer werden nicht zugelassen.

Zu Irrlehren gehören nach FC auch diejenigen, die das Abendmahl betreffen. Freilich richtet sich immer mehr der Streit um die Frage, ob „Hauptartikel“ betroffen sind. „Unnützes Gezänk“ soll unterbunden werden.

Verwerfungen sollen nur kirchlich-seelsorgerliche Konsequenzen haben, nicht strafrechtliche Folgen.¹⁰² Diese nicht unerhebliche Fragestellung spielt nun eher für eine Staats- oder Landeskirche eine Rolle, nicht aber für „Freikirchen“, die diese Mittel von Anfang an ablehnten.

Kirchlich – ekklesiologisch wird sogar noch in der FC wie selbstverständlich daran festgehalten, daß auch „in anderen Kirchen“ (gemeint sind Ortsgemeinden!) „Rechtgläubige“ zu finden sind und daher nicht ganze „Kirchen“ („Gemeinden“) zu verdammen sind. Diese Äußerung der Bekenntnisschriften aber wird mißbraucht, wenn sie – gegen Gensichen – unmittelbar in die neuzeitliche Problematik übertragen wird.¹⁰³

98 BSLK 996,14-19; 1093,12.

99 Vgl. Anschreiben, S. 5.

100 Gensichen, DAMNAMUS, a.a.O., S. 159.

101 Ebd. S. 144 und 153.

102 Ebd. S. 146 und 159.

103 Ebd. S. 158. – Hier fragt sich, ob Gensichens Interpretation nicht schief liegt. Sie ist merkwürdig undeutlich gegenüber den Begriffen wie „Kirche“ oder „Kirchen“. Auf S. 158 wird ein Zitat aus den BSLK „Personen, so mit Einfalt irren“ mit einem Nichtzitat „noch ganze Kirchen“ recht unvermittelt und vor allem unreflektiert verbunden. In den BSLK wird aber in den Anmerkungen auf die konfessionskirchliche Problematik schon damals verwiesen. Genauer heißt es in der Vorrede: Verworfen werden „.....viel weniger aber ganze Kirchen in und außerhalb des Heiligen Reiches Deutscher Nation“ BSLK 756,5f. – Dahinter steht das An-

Verwerfungen im Sinne der FC kann „jeder“ aussprechen und vertreten. Es bedarf hier nicht konziliarer Entscheidungen. Es bedarf auch nicht kirchenleitender Richtlinien. Lehreinheit ist damit lutherisch nicht bloß eine Kirchenangelegenheit und damit auch nicht rein theoretische Behauptung von Lehreinheit, sondern gebunden an die Feststellung der Lehreinheit vor Ort.¹⁰⁴

Ein Damnamus wirkt „kirchentrennend“.¹⁰⁵ Der Betroffene steht „extra ecclesiam Christi“ (= außerhalb der Kirche Christi). Er steht damit freilich nach FC nicht nur außerhalb einer Konfessionskirche, sondern außerhalb der Kirche schlechthin. Dabei soll nach FC das Seelenheil nicht abgesprochen werden, erst recht nicht im Blick auf Verführte.¹⁰⁶

Nach *Gensichen* bleibt auch nach FC das Damnamus „sachgebunden“. Das Urteil ist „ausgewogen“.¹⁰⁷ Doch auch er fragt an, in welcher Weise sich die entscheidenden Verwerfungen am „Fundament“ orientieren, die eigentlich zur Abgrenzung nötigen.¹⁰⁸ Er hält das „Lehramt“ dafür zuständig, solche Trennungen zu vollziehen.

Gensichen meint schließlich, es sei zu „überprüfen“, ob solche Gesichtspunkte noch gültig seien.¹⁰⁹

Gensichens Ausführungen selbst sind in mancher Hinsicht zu überprüfen. Daß sie in Hofgeismar einfach rezipiert wurden, zeugt nicht von besonderer Durchdringung der Problematik. Es ist allerdings klar, auch nach diesen Sätzen, daß dogmatische Grundsätze hier praktische Maßnahmen erfordern. Auch dies ist Inhalt der Bekenntnisschriften. – Ein eigener grundsätzlicher dogmatisch-systematischer Entwurf würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Hier kann ich nur andeuten, in welche Richtungen meine Gedanken gehen könnten. Sie gehen davon aus, daß Lehre, Irrlehre, Trennung und Unterscheidung im Neuen Testament gerade im Blick auf das Abendmahl eine besondere Rolle spielen (s.o.). Irrlehre ist dabei nicht nur Gegenstand irgendwelcher kirchlicher Dokumente oder konfessioneller Unterschiede, sondern auch heute Eindringen einer „fremden“, dem Evangelium nicht gemäßen Lehre auch im Blick auf das Hl. Abendmahl. Die Zulassung zum Abendmahl ist auch eine Frage der Lehre, nicht nur eine Frage des Wandels. „Irrlehre“ definiert sich da-

sinnen der Königin von England und des Königs von Navarra, „Religionsverwandte“ in England, Spanien, Niederlanden und der Schweiz zu schützen, nicht mehr. Vgl. BSLK 756, Anm. 2. Sie sollten in Deutschland erst „verhört“ werden.

104 *Gensichen*, DAMNAMUS, a.a.O., S. 150f. Hier lag übrigens nach *Gensichen* ein klarer Unterschied der Einschätzung lutherischer und calvinistischer Theologen.

105 Ebd. S. 159.

106 Ebd. S. 159. – Zu Recht ergänzt *Gensichen* hier, daß Kirchengrenzen für die FC nicht mit der „Kirche Christi“ zusammenfallen. Ebd. S. 159. Doch muß auch hier wieder die historische Dimension der Fragestellung stärker berücksichtigt werden. Waren damals noch gar keine verschiedenen Kirchen im Blick, bietet sich heute ein anderes Bild.

107 Ebd. S. 160.

108 Ebd. S. 161f.

109 Ebd. S. 162.

bei theologisch-dogmatisch an einem „unevangelischen“ Verständnis des Hl. Abendmahls. Dies bedeutet: 1. Das Festhalten an einer Abendmahlspraxis nach CA 7, die „evangeliumsgemäß“ ist, d.h. den Einsetzungsworten formal¹¹⁰ und inhaltlich voll entspricht. 2. Die Abwehr jeglicher Versuche, das Abendmahl nicht als *Gabe Gottes an seine Gemeinde* zu verstehen, sondern individualistisch als „Angelegenheit des Einzelnen“ zu isolieren, der „Anspruch“ oder „Recht“ auf das Abendmahl hat. 3. Das klare Zeugnis auch in unserer Zeit, daß sich „Gemeinschaft“ (= Synaxis; Communio) nicht „von unten“, sondern von „oben her“ definiert. *Der Behauptung, daß die Gabe des Mahles, sein Geschenkcharakter, die Einladung, eine „geschlossene Kommunion“ verbiete oder zumindest in Frage stelle, wird von Beginn an in der Kirche entgegnet, daß eine wirkliche Einladung nicht mit einer bloßen Zulassung aller, eine wirkliche Gabe nicht mit einem Anspruch, ein wirkliches Geschenk nicht mit zeitgemäßen Wünschen gleichgesetzt werden kann.*¹¹¹

c) Die praktisch-theologischen Folgerungen von Hofgeismar und ihre Scheu vor traditionellen Fragestellungen

Hofgeismar argumentiert im „Rechenschaftsbericht“ auch und gerade „pastoraltheologisch“. Der Pastor trägt letztlich die Verantwortung. Er darf sich dieser Verantwortung nicht entziehen oder diese Verantwortung auf andere über-

¹¹⁰ Selbst die Frage des Brotbrechens ist in der dogmatischen Literatur dahingehend beantwortet, daß ein Brechen des Brotes durch die einzelnen Hostien schon vorweggenommen ist und dieses Brechen eigentlich nur zum Akt des Austeilens zu zählen ist, wenn man von einem Brotleib ausgeht. Wo Schauhostien gebrochen werden, um zumindest symbolisch dem „Brechen“ des Brotes zu entsprechen, sollte man diesen Brauch nicht abschaffen. Wo die Frage der stiftungsgemäßen Verwaltung an dem „Brechen“ problematisiert wird, sollte man das Brechen einer Schauhostie wieder einführen.

¹¹¹ Es schmerzt daher, selbst von Martin Wittenberg, solche Worte zu hören: „Ich nenne die ganz bittere, wenn schon viele unserer kirchlichen Großredner nicht interessierende Frage der zerrissenen Abendmahlsgemeinschaft zwischen bekennnisgleichen Kirchen, in Deutschland also zwischen lutherischen Freikirchen und Landeskirchen: eine Frage, die ja weder so angefaßt werden darf, daß unsere Freikirchen pauschal als De-facto-Lutheraner und die Landeskirchler als bestenfalls De-jure-Lutheraner bezeichnen, noch so, daß sie kämpfende und daher sakramentlich vereinsamte und verkümmerte Lutheraner aus Landeskirchen entweder nur zu leicht als Bettler behandeln, die gnadenweise in einer Freikirche kommunizieren dürfen – oder ihnen eigentlich Feigheit, Verleugnung und die gefährlichste Form der Gewissensverwirrung nachsagen...“ Wittenberg, Kirchengemeinschaft, a.a.O., S. 47. – Abgesehen davon, daß die „tapfer kämpfenden“ Lutheraner in der EKD und VELKD in Sachen Abendmahl, erst recht für eine lutherische Abendmahlszulassung, sehr selten anzutreffen sind, erschüttert dieses Wort deshalb, weil hier doch wieder ein „Recht“ konstatiert wird und jeder, der es nicht einlöst, als „gnadenlos“ gilt. Sind wir nicht in Wirklichkeit alle „Bettler“, die wir das Abendmahl „begehren“, ob Freikirchler oder Landeskirchler? Und besteht bei aller Berücksichtigung eines Kampfes in den Landeskirchen nicht doch eine Berechtigung, solche „Kämpfer“ darauf hinzuweisen, daß ihr Kampf schon verloren ist und sie – wenn sie nicht ekklesiologische Konsequenzen ziehen – wirklich „verleugnen“, was Luther gelehrt hat?

tragen.¹¹² Dabei bleibt dem Pastor das Recht, „Ausnahmen“ zu machen, die aber vor allem über längere Zeit der Kirchenleitung mitgeteilt werden sollen.¹¹³ Drei Gruppen werden dann unterschieden: Glieder der Gemeinde, bei denen „Würdigkeit“ wohl vor allem eine ethische Dimension hat, Glieder anderer Gemeinden oder Kirchen, mit denen Abendmahlsgemeinschaft besteht und schließlich Glieder solcher Kirchen, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht. Letztere sind nach Hofgeismar grundsätzlich nicht zum Abendmahl zuzulassen.¹¹⁴ „Ausnahmen“ können dabei nach Hofgeismar nicht kasuistisch aufgelistet werden. Doch auf der anderen Seite dürfe die Zulassung auch nicht nur emotionalen Motiven entspringen.¹¹⁵ Das „Unwissen“ der Leute („arm verführt Volk“) muß barmherzig mit einbezogen werden, darf aber nicht dazu führen, großzügig zum Abendmahl zuzulassen. Ausdrücklich wird auch die Konfirmation angesprochen und die Zulassung landeskirchlicher Paten grundsätzlich abgelehnt.¹¹⁶ Im Vordergrund soll die „Aufklärungsarbeit“ stehen.¹¹⁷

Über Hofgeismars Äußerungen hinaus ist daran festzuhalten, daß persönlicher Glaube und kirchliche Bindung nicht getrennt werden können.¹¹⁸ Dies deutet sich schon im Neuen Testament an. Die Unterscheidung von Irrlehrern und Verirrten bleibt bestehen. *Die Liebe gebietet es, die Verirrten zu warnen*, aber zugleich sie von denen zu unterscheiden, die sie verführt haben. Die Wahrheit gebietet es, die Verirrten darauf hinzuweisen und die Irrlehrer kategorisch aus der Kirche Jesu Christi auszuschließen. Dies bedeutet heute gerade in der „Polemik“ auf Kanzel, im Unterricht und vor allem bei „Gesprächen“ zur Vorbereitung familiärer Hochereignisse (Konfirmationen; Taufen usw.) dies nicht zu unterdrücken. Es fällt auf, daß Hofgeismar sich nur sehr zögernd den traditionellen Fragestellungen der Pastoraltheologie nähert. Es wird nicht mehr von Sachproblemen der pastoralen Verantwortung, sondern von unterschiedlichen Personengruppen gesprochen, die eine unterschiedliche Behandlung erfordern

112 Vgl. Hofgeismar, S. 46: „Deshalb hat ein Pastor kein Recht, sie (die Zulassung in der SELK; Verf.) außer Kraft zu setzen; sieht er das anders, dann setzt er sich mit seiner Kirchenleitung deswegen in Verbindung.“

113 Hofgeismar, S. 46.

114 Vgl. Hofgeismar, S. 47.

115 Vgl. Hofgeismar, S. 50.

116 Vgl. Hofgeismar, S. 51.

117 Vgl. Hofgeismar, S. 51.

118 So schon *Walther*, Pastoraltheologie, a.a.O., § 15, Anm. 1. S. 145: „Eine andere Eigentümlichkeit des heiligen Abendmahls, wie überhaupt der heiligen Sakramente, ist, daß es zu den Charakteren, zu den Feldzeichen der Kirche und zu den Siegeln der Lehre und des Glaubens gehört (Röm. 4,11; vgl. 1. Kor. 10,21; Exod. 12,48). In welcher Kirche man daher an dem heiligen Abendmahle teilnimmt, zu der Kirche und deren Lehre bekennt man sich. Eine in- nige brüderliche Gemeinschaft kann es nicht geben, als in welche man mit denen tritt, in deren Gemeinschaft man das heilige Abendmahl genießt. Denn, so sagt der Apostel, so oft ihr von diesem Brote esset, und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkünden, bis daß er kommt.“ Und: „Die heilige Communion ist ein Akt des Bekenntnisses!“ Ebd. S. 145.

sollen. Diese „Anthropologisierung“ (und zugleich Klerikalisierung!) des Problems schien damals wohl unentrinnbar. Dem gegenüber sind die richtigen Grundsätze von Hofgeismar unter pastoraltheologischer Sicht nicht nur auf verschiedene Personengruppen zu konkretisieren, sondern auf die *drei traditionellen Fragestellungen* der Notwendigkeit eines Beichtverhörs, der Gründe der Abendmahlsverweigerung und dem speziellen Thema der Suspension.¹¹⁹

Im *Beichtverhör* (oder sogar: „Institut der Beichtanmeldung“) geht es darum, das „Sakrament nicht unter die Leute zu werfen“ (Luther), sondern gewissenhaft und seelsorgerlich als Wächter des Evangeliums, das Sakrament zu verwalten (Hes. 3,17f; Mt. 16,19; 1. Kor. 4,12. Tim. 2,15.25f; Hebr. 13,17).¹²⁰ Der Verzicht auf dieses Beichtverhör (gleichbedeutend mit der Auflösung der Beichtfeier überhaupt und der ständigen Kritik an der „Anmeldung“) kommt diesen Grundsätzen nicht nach. Begründet wird diese Beichtanmeldung laut Gutachten der theologischen Fakultät Wittenberg vom 15. Juni 1619 mit der Möglichkeit und Gelegenheit des Gesprächs, auch im Blick auf die Lehre.¹²¹ Fakt ist, daß das „Beichtverhör“ auf Luther zurückgeht. Von Luther her sind Fragen überliefert.¹²² Sie zielen auf Katechismuswissen.

Inhalt des Beichtverhörs ist es nicht, immer wieder automatisch bekannte und unterrichtete Leute abzufragen. Luther hatte hier sogar sehr weitherzige Vorstellungen.¹²³ Es geht um die Klarstellung gerade bei solchen, die dem Seelsorger nicht bekannt sind, insbesondere um die Fragen, ob man verstehe, was das Sakrament sei, was es nützt und gibt und wozu wir es brauchen.¹²⁴ Grundvoraussetzungen nicht nur im Verhör, sondern zur Zulassung überhaupt, sind a) die Taufe, b) die Fähigkeit zur Selbstprüfung, die jungen Kindern abgesprochen wird, c) der Nachweis, nicht „Unchrist“ oder *Irrgläubiger* zu sein, d) der

119 Um deutlich zu machen, daß es hier nicht nur um die Pastoraltheologie *Walthers* geht, der ja im Grunde selbst nichts anderes tut, als frühere Quellen zu zitieren, verweise ich besonders auf Claus *Harms*, Pastoraltheologie 3. Aufl. Kiel 1878 2. Buch, 9. Rede, S. 212ff und 10. Rede, S. 223ff.

120 Vgl. Anm. 39. – Dazu *Wittenberg*, Kirchengemeinschaft, a.a.O., S. 10: „Bei der Frage aber nach der Zulassung – also Anmeldung, Beichte, Einzelbeichte, Beichtverhör – kommt heraus, daß Luther keineswegs der Meinung ist, es müsse alles dahin abgestellt werden, möglichst viele Menschen zum Sakrament zu führen.“ *Wittenberg* erläutert Luthers Wort aus dem Brief an die Frankfurter (1532) von den „Säuen, die zum Trog kommen“ (WA 30 III, 597,13) charakteristisch so: „Man erlebt wohl, daß die Borstentiere aus irgendwelchen Gründen nicht fressen wollen, wenn nicht ihr Pfleger oder ihre Pflegerin zu jedem einzelnen von ihnen ein herzliches Wort gesprochen oder es gar gestreichelt hat. Da heißt es, alles tun, damit die lieben Schweinchen fressen; wehe, wenn etwas geschieht, das ihnen mißfällt! Wehe, wenn nicht sie diktieren, sondern die Herrschaft! – Das aber ist es, was Luther beim Abendmahl nicht will.“ Ebd. S. 10.

121 Vgl. *Walther*, Pastoraltheologie, a.a.O., §15, S. 150.

122 Vgl. *Laurentius Klein*, Evangelisch-Lutherische Beichte, Paderborn 1961, S. 75.

123 Ebd. S. 76 („einmal im Leben“)

124 Vgl. *Walther*, Pastoraltheologie, §15, S. 149.

Nachweis, sich vorher versöhnt zu haben.¹²⁵ Zum Nachweis nach Punkt c) genügt es dabei nicht, sich selbst zu einem lutherischen Verständnis zu erklären, wenn man nicht ein Glied der rechtgläubigen Kirche ist.¹²⁶ Immer wieder werden die Sakramente Symbole, Losungen, Feldzeichen des christlichen Bekenntnisses zur himmlischen Wahrheit, zum lebendigen Glauben und zur wahren Kirche genannt!¹²⁷ Luther sah sich noch wirklicher Unkenntnis in größter Weise gegenüber, gerade auch unter der Jugend. Später wurde Verhör und Einzelbeichte eng verschmolzen. Dieses Verhör wurde zur Pflicht vor dem Abendmahlsgang.¹²⁸ Betont wurde immer der *würdige* Genuß.¹²⁹ Aber auch hier bestand das Verhör nicht im Abfragen und Ausforschen, sondern vor allem im *Unterricht!*¹³⁰ Zugleich bleibt weitgehend im Unklaren, welche Funktionen hier Sündenbekenntnis und vor allem die Absolution gespielt haben.¹³¹ Tatsache ist, daß „Beichte“ weitgehend den Charakter des Unterrichts, der Befragung annahm und auch weithin behielt.

Die Frage der *Suspension vom Abendmahl*, bei den zur Beichte kommenden, bezieht sich zwar eher auf bekannte Gemeindeglieder, deren Verfehlungen offenbar sind, macht aber traditionell deutlich, daß ein Pastor bei „Ausschluß“ vom Sakrament sich in der lutherischen Kirche nicht einfach ohne Rat anderer, besonders der Vorgesetzten, entscheiden soll. Zwar wird die Suspension in die Verantwortung des Gemeindepastors gelegt, zugleich aber schon seit Joh. Gerhard an das Urteil des „Kirchensenats“ (nicht nur an das des Ministeriums; Vorstandes) verwiesen.¹³² Auch Joh. Dietrich meint, daß ein einzelner Pastor nicht das Recht habe, generell vom Abendmahl zu suspendieren. In den Sächsischen Generalartikeln (Art. VII) heißt es daher auch: „Niemand allein auf eigen Erkenntnis der Pfarrer vom heiligen Abendmahl abgehalten werden soll.“¹³³ Gemeint ist hier allerdings, daß der Pfarrer zunächst „widerraten“ soll, nicht „verbieten“, erst recht nicht im Namen des Herrn!¹³⁴ Angesprochen ist immer auch nur der Fall, der auf „Widerspruch“ aufbaut. Gemeint sind außerdem die Fälle, die „zweifelhafte Urteile“ betreffen. Auf keinen Fall kann

125 Ebd. §18, S. 190.

126 Ebd. §18, Anm. 4, S. 193.

127 Ebd. §18, Anm. 4, S. 193. - *Wittenberg* weist zu Recht auf die Forderung Luthers hin, die Kommunikanten möchten beim Abendmahl „heraustreten“, um sich zu zeigen! *Wittenberg*, Kirchengemeinschaft, a.a.O., S. 8. Für die lutherische Kirche galt dabei – und diese Formulierung *Wittenbergs* sollte man sich merken – nicht nur „vera fides“ (= wahrer Glaube), sondern auch „recta fides“ (= rechter Glaube). Ebd. S. 9.

128 Vgl. *Klein*, Beichte, a.a.O., S. 177ff.

129 Ebd. S. 178.

130 Ebd. S. 179.

131 Ebd. S. 182ff.

132 Vgl. *Walther*, Pastoraltheologie, a.a.O., §16, S. 163.

133 Ebd. § 16, S. 164.

134 Ebd. §16, S. 164.

die Frage der Zuständigkeit für die Zulassung Anders- oder Irrgläubiger anderen überlassen oder delegiert werden, auch nicht einer Kirchenleitung. Dies aus der Suspensionsfrage abzuleiten, wäre nicht im Sinne traditionell-lutherischer Pastoraltheologie.

Der Grundsatz „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft“ muß in seiner grundsätzlichen Bedeutung als Ausdruck dessen, daß sich im Abendmahl wirklich innigste gemeindliche und kirchliche Gemeinschaft zeigt und ereignet, sein Recht behalten. „Man i s t und man w i r d dadurch lutherisch!“ (Petri)¹³⁵. Er wurde auch in der Theologie des 19. Jahrhunderts als „Grundsatz“ verstanden. Ein Eingriff in diese innerste Gemeinschaft der Kirche bleibt eine Verletzung ihrer Einheit. Dementsprechend muß dieser Kern innerster Einheit gegen Einflüsse von außen bewahrt werden, die Spaltungen hervorrufen können. Wenn die SELK am „geschlossenen Altar“ festhält (was sie bei weitem nicht überall in demselben Sinne tut), dann muß sie dies glaubwürdig tun. Sie darf nicht hier so, dort anders verfahren. Sie darf auch diese Frage nicht einer kirchlichen „Entwicklung“ unterwerfen. Sie darf dies auch aus dem Grund nicht, daß sich im Neuen Testament und in den Bekenntnisschriften keine „institutionellen“ Abgrenzungen finden. Es gab diese Institutionen eben noch nicht. – Das Neue Testament gibt dennoch klare Richtlinien, die sich in der späteren Institutionalisierung der Lehre, der Kirche und der Irrlehrer nur verschärfen. Das Gebot der Liebe erfüllt sich im Blick auf die Abendmahlszulassung zuerst in der Unterrichtung zur „würdigen“ Zulassung, nicht in der „offenen Kommunion“. Die rechte, segensreiche Zulassung erfüllt damit auch das Gebot der Liebe als Kriterium rechter Lehre im Sinne des Neuen Testaments. „Ungeheuchelt“ soll der Umgang sein, gerade auch im Blick auf das „Allerheiligste“. Als grundsätzliche Folgerungen aus dem Neuen Testament und den daraus resultierenden systematisch-theologischen und praktischen Erwägungen, ergibt sich meiner Ansicht nach die *Beibehaltung* des ekklesiologischen Aspekts von Hofgeismar, in dem Sinne, daß Abendmahlsgemeinschaft für die SELK auch weiterhin Kirchengemeinschaft mit der SELK voraussetzt. *Auch nach der bloßen „Vorlage“ von Hofgeismar und ihrer Aufnahme in die „Wegweisung“ der SELK ist die Zugehörigkeit zur Kirche eindeutig Voraussetzung für die Abendmahlszulassung. Dies ist auch biblisch und systematisch-theologisch zu belegen und begründbar. Die Diskussionen um die „Vorlage“ in Hofgeismar rücken die „Ausnahmen“ ebenso fern, wie der Rechenschaftsbericht klipp und*

135 Vgl. Wittenberg, Kirchengemeinschaft, a.a.O., S. 24f. – Ohne auf die spezielle Fragestellung der SELK, bzw. der Konfessionskirche abzielen, heißt es bei Goppelt immerhin: „Die Abendmahlsgemeinschaft verpflichtet zur Kirchengemeinschaft. Der Empfang des Mahles stellt uns objektiv in die Kirchengemeinschaft mit den Mitfeiernden; wir sind nur gefragt, ob wir uns zu dieser Heilsgabe bekennen oder uns zum Gericht verleugnen wollen.“ In: Koinonia, a.a.O., S. 26.

klar diese „Ausnahmen“ in „seelsorgerlichen Fällen“ kommentiert. Dies bedeutet konkret:

Grundsätzlich hat *jedes* Glied einer Kirche teil an dem, was seine Kirche lehrt oder als Lehre duldet! Zwar ist nicht jedes Glied einer der Landeskirchen oder anderer Kirchen ein „Irrlehrer“, macht sich aber in der Zugehörigkeit auch im passiven Sinne an Irrlehre schuldig. Aktiv wäre erst der Aus- und Übertritt in die lutherische Kirche. Hier ist kein Unterschied zwischen lutherischen oder anderen Landeskirchen zu machen.

Die neutestamentliche und bekenntnisgemäße Unterscheidung von Irrlehrern und Irregeleiteten kann nicht im Sinne einer strikten Trennung zweier Bereiche verstanden werden. Im Sinne der „Unterscheidung“ muß weiter verfahren werden, indem das „unwissende Volk“ anders gewertet wird, als solche, die es eigentlich wissen müßten (Pastoren; Bischöfe; Räte; Professoren; Vorsteher usw.).

Deshalb wäre über Hofgeismar hinaus einem Glied der ev. Landeskirchen, evtl. auch einem Glied anderer Kirchen, das Abendmahl nur dann (in seelsorgerlichen Fällen) zu gewähren, wenn klar und deutlich die ekklesiologische Brisanz vor Augen gestellt wurde, die auf persönliche Konsequenzen drängt. Eine andere Praxis würde den Beschlüssen von Hofgeismar ebenso widersprechen wie der „Wegweisung“ der SELK.

Damit gilt weiterhin, daß Glieder der ev. Landeskirchen ausdrücklich auf „Irrlehre“ hingewiesen werden müssen, die mit der „Union“ im historischen Sinne und der aktuellen Union innerhalb der EKD (Leuenberger Konkordie usw.) sich im reformierten Abendmahlsverständnis begründet. Begehren diese dennoch das Abendmahl in der SELK im persönlichen Glauben an die Wahrheiten des lutherischen Katechismus, ist ihnen ein „Gaststatus“ unter der Voraussetzung zu gewähren, daß dieser nicht bedeutet, daß man am Altar zwischen SELK und Landeskirche *wechselt*, sondern nur in der SELK kommuniziert und daß dies nur gewährt werden kann, wenn aus diesem Gaststatus erkennbar eine engere kirchliche Gemeinschaft *erwachsen* soll. Ein anderes Feld bildet die Teilnahme bei Familienfeiern (Paten usw.). Die Paten sollen im Taufgespräch und später *vor* der Konfirmation angesprochen werden. Grundsätzlich besteht keine Notwendigkeit, bei solchen Gelegenheiten mit zu kommunizieren. Die SELK hält mit Hofgeismar hier am geschlossenen Altar fest.¹³⁶ Wieder etwas anders verhält es sich mit wirklichen „seelsorgerlichen Notfällen“ (Sterbefall usw.), die Hofgeismar anspricht und meint.¹³⁷ Hier sollte der Pastor und Seelsorger von Fall zu Fall entscheiden können. Er sollte dabei berücksichtigen, daß die Fülle der Gnadenmittel großen Freiraum bietet. Vergebung in der Absolution ist nicht weniger als die im Altarsakrament!

136 Vgl. Hofgeismar, S. 52.

137 Vgl. Hofgeismar, S. 31. - Alte Kirchenordnungen erlauben sogar nicht einmal in „articulo mortis“ (= Sterbefall) die „communio in sacris cum haereticis“ (= Abendmahlsgemeinschaft mit Häretikern). Vgl. Wittenberg, Kirchengemeinschaft, a.a.O., S. 13.

Besonders umstritten ist der Fall des „plötzlichen Herzutretens“, bei dem unklar ist, wer und nach welchem Verständnis das Abendmahl begehrt. Dabei ist unstrittig, daß bei offensichtlicher Provokation durchaus auch am Altar das Abendmahl verweigert werden kann. Geschieht dies nicht, dann muß auf jeden Fall ein klärendes, auch trennendes Gespräch folgen. Umstritten ist nur der Fall, wenn jemand in der SELK zum Altar kommt, der Luthers Abendmahlslehre teilt. Weil der Seelsorger hiervon aber nichts wissen kann, ist ihm durchaus zuzugestehen, wenn er das Abendmahl verweigert. Tut er es nicht, dann sollte er auf jeden Fall unmittelbar *nach* dem Gottesdienst freundlich, aber klärend zur Rede stellen. Dies ist meist möglich und durchaus praktikabel. Es sollte nur nicht vor versammelter Menge geschehen.

4. Der Umgang mit landeskirchlicher Polemik in Hofgeismar und neuere Entwicklungen

Mit der Polemik Andersdenkender wird dabei immer zu rechnen sein.¹³⁸ Die Abendmahlskommission von Hofgeismar hat sie für ihre Zeit relativ vollständig zusammengefaßt.¹³⁹ Dabei ist die Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft als „Abschneiden vom Leib Christi“ nur als sehr billige Polemik zu verstehen. Es geht in der Stellung Hofgeismars nicht um Abschneiden vom Leibe Christi, sondern um dem Erhalt im wahren, einen Leibe Christi! – „Zugehörigkeit zur SELK“ wird da als „Leistung“ beschrieben, die nicht Voraussetzung sein dürfe. Doch weder ist die Zugehörigkeit zur SELK Leistung (die meisten werden es wohl als Gnade verstehen und sind seit ihrer Taufe darin), noch ist das Abendmahl nur für die Mühseligen und Beladenen. *Christus lädt alle ein,*

138 In seiner Polemik gegen Abendmahlsschranken war lange Ernst Käsemann wohl kaum zu übertreffen. Im Zusammenhang des „Abendmahlsforum“ in der Nürnberger St. Lorenz Kirche (Nürnberger Kirchentag) soll er gesagt haben: „Das Herrenmahl sei... nur möglich in Reue über die eigene Unzulänglichkeit und Schuld, in Protest gegen Uneinigkeit oder gar Verweigerung des Abendmahls durch Christen, Theologen, Kirchenleitungen und Konfessionen.“ Für Käsemann ist Herrenmahl ökumenisch oder nicht mehr Herrenmahl, sondern Sektenfeier. Sektiererei aber entsteht da, wo man sich innerlich und äußerlich von denen abgrenzt, „welche in anderer Weise als wir als Jünger glauben, denken und handeln...“ Zitiert nach Quellen (Berichte; Stellungnahmen; Informationsbriefe der Bekenntnisbewegung) bei Werner Schilling, Heiliges Abendmahl oder Feierabendmahl, Bielefeld 1980, S. 111f. – Proteste ließen nicht auf sich warten. Ebd. S. 112ff. – Auch Reinhold Koch überschüttet Hopf, Sasse und Elert als Vertreter lutherischer Abendmahlspraxis mit billigstem Spott. Es gehe bei ihnen um die „Intellektualisierung“ des „Glaubensbegriffs“ (?), darum, daß erst das rechte Lehrverständnis die Gabe des Abendmahls „wirksam“ mache, eine „neue Werkelei“, im Ganzen vorgetragen in „pathetisch pharisäischer Hybris“. Vgl. Koch, Erbe und Auftrag, München 1957, S. 14ff. Immer wieder taucht gerade das Argument geistlichen Hochmuts auf! – Der Vorwurf der „Werkelei“ ist übrigens alt. Schon Hans Asmussen nannte die konfessionelle Haltung des Neuluthertums eine „Werkelei der Lehre“. „Richtig in der Lehre zu sein“ entscheide über die Würdigkeit. Vgl. Asmussen, Abendmahlsgemeinschaft? In: Abendmahlsgemeinschaft? A.a.O., S. 9. Und auch der „Pharisäismus“ wurde schon immer gern zitiert. Ebd. S. 20.

139 Vgl. Hofgeismar, S. 34f., besonders die Punkte 8-13.

heißt es wieder polemisch: Wie könnt „ihr“ zurückweisen?! Abgesehen von der falschen Wiedergabe des Heilandsrufes (Mt. 11,28ff), der sich nicht auf das Abendmahl bezieht, ist auch hier die „Einladung“ Voraussetzung, nicht das Bedürfnis oder ein Anspruch auf dieses Mahl. Hier sind durchaus nicht alle Geladene! Zudem bezieht sich dieses Wort nicht auf die, die Ansprüche erheben, sondern solche gar nicht zu stellen wagen! – Es sei „Hochmut“, das Sakrament zu verweigern. Dahinter steckt wieder ein Anspruchsdenken, das sich selbst nicht „beschenken“ lassen will und daher die, welche die Gabe austeilen (oder: verwalten) nicht zu achten bereit ist. Sie gelten als „hochmütig“, während sie doch im Grunde nur „dienen“. Der „Öffentlichkeitscharakter“ des Gottesdienstes ist dabei ebenso wenig ein Argument wie der Hinweis auf die Taufe!¹⁴⁰ Es geht um das Abendmahl und das Abendmahlsverständnis, nichts anderes sonst. Natürlich ist die Taufe Voraussetzung, aber nicht die einzige! Hier muß doch noch anderes eine Rolle spielen, als den Vorweis eines Taufscheines!¹⁴¹ Und was den Charakter des Gottesdienstes betrifft, sollte man sich doch wieder auf die Geschichte des Abendmahls im Gottesdienst der Kirche beziehen!

Es sei erlaubt, in diesem Zusammenhang aber auch *Aktuelles* zu bringen und kritisch zu beleuchten, mit dem Hofgeismar noch nichts zu tun haben konnte. Im Blick auf Polemik ist hier wohl Jörg Zink kaum zu überbieten. „Zum Abendmahl sind alle eingeladen“ heißt es in jenem Machwerk, das zu Hauf auf den Büchertischen feilgeboten wird.¹⁴² Unterschrift: „Warum ziehen die Kirchen Grenzen?“ Welche Kirchen eigentlich noch? Alte Polemik ist hier in bemerkenswerter Weise zusammengefaßt und überboten. Welche Kirchen sind hier eigentlich gemeint? Außer der römischen Kirche – die sich gegen eine gemeinsame Abendmahlsfeier beim evangelisch-katholischen Kirchentag sperrt, gibt es wohl kaum noch Kirchen, außer der SELK, die hier – wenigstens offiziell – sperren. Aber Zink meint noch etwas anderes: „Die Kirchen“ sind die Offiziellen, die Theologen, die von oben her entscheiden wollen. Dem stellt er schon auf der ersten Seite entgegen: „Sind wir nicht das Volk?“¹⁴³ Worum geht es ihm? Das Abendmahl definiert sich vor allem als „Zeichen, das die Seinen miteinander verbinden sollte.“¹⁴⁴ Natürlich stört es da, daß dies „Mahl der Ge-

140 Hierauf antwortet schon *Walther*, *Pastoraltheologie*, a.a.O., S. 144: „Es ist damit ganz anders bewandt, als mit der Predigt des göttlichen Wortes.“ Das Wort soll Menschen zum Glauben bringen, das Abendmahl darin erhalten, bewahren und fördern!

141 *Bornkamm*, *Anathema*, S. 125 bemerkt zu Recht, daß in 1. Kor. 16,22 und in der ältesten Christenheit bei der Teilnahme am Herrenmahl die Grenze nicht (allein) zwischen Getauften und Ungetauften gezogen wurde. Zwar steht das Recht nach Did. 9,5 nur den Getauften zu, machte diese Regelung aber nicht selbstverständlich als „*conditio sine qua non*.“ Ebd. S. 126.

142 Vgl. Jörg Zink, *Zum Abendmahl sind alle eingeladen. Warum ziehen die Kirchen Grenzen*, Stuttgart 1997.

143 Ebd. S. 1. Später heißt es ausdrücklich, daß hier neben den „Protestanten“ (?), Katholiken, Orthodoxe und „Freikirchen“ anzusprechen sind. Ebd. S. 12.

144 Ebd. S. 1. Die symbolische Deutung der Einsetzungsworte findet sich später in der Suche nach einem „Gesamtsinn“: „Jesus gibt sich in den Tod, damit andere, die „vielen“ oder „wir“,

meinschaft“ jahrhundertlang (warum nicht Jahrtausende?) zum „eklatanten Zeichen der Trennung“ geworden ist.¹⁴⁵ Das kann nur „Unsinn“ genannt werden, dem sich das „Volk“ (oder: Kirchenvolk?) nach *Zink* entgegen stellen muß. Er selbst tritt als Sprecher dieses „Volkes“ auf. Was hat er zu bieten? Welches Verständnis vom Abendmahl steht hinter seiner Forderung? Schon zu Beginn definiert er es als „Symbol“, als Symbol der Verbindung von Menschen.¹⁴⁶ Das Abendmahl sei zuerst Zeichen der Tischgemeinschaft und signalisiere: Ihr gehört zu mir! Ihr gehört zusammen. In Anspielung auf den Heilandsruf, wird zum *Einladen aller* aufgefordert.¹⁴⁷ Die „traditionell eher bedrückende“ Abendmahlsfeier müsse durch lebendige Sprache und neue Gestalt ersetzt werden.¹⁴⁸ Über der traditionellen Abendmahlsfeier läge Todestraurigkeit, Schwärze und Steifheit, die durch „ein Fest“ abgelöst werden müsse.¹⁴⁹ Im wahrsten Sinne des Wortes geschmacklos wird eine Frau zitiert: „Wenn ich die trockene Hostie esse, dann denke ich nicht: Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist, sondern wie trocken und ohne Geschmack!“¹⁵⁰ Hier ist Abendmahl nun endgültig zur „Geschmackssache“ verkommen. Fragen über den Sinn des Ganzen werden gestellt – weil ja schließlich das Ganze einen Sinn haben muß, oder? Es bedroht den Festcharakter der Feier schon, näher über das Wort „Das ist mein Leib“ nachzudenken. Schließlich gäbe es auch noch die „dunkle Drohung“ der Unwürdigkeit, den Zwang zum Abendmahl und das Ritual, in dem ein Mann im Mittelpunkt stände.¹⁵¹ Frauen sähen das Abendmahl anders. Im Sinne des Festes klagen sie nach *Zink* die „Sünde der Verzagtheit“ ein, die aus traditioneller Verschüchterung durch die Männerwelt gerade beim Abendmahl zum Tragen gekommen sei.¹⁵² Mit richtig oder falsch hat das Abendmahl für *Zink* wenig, ja gar nichts zu tun. Wir alle sind nur auf dem „Weg“ und dieser Weg zur Wahrheit ist für ihn unendlich. Er weiß nur noch entfernt, daß dieses Mahl ja irgendwo hergekommen ist und erzählt dann – aus seiner Sicht – von

das Heil finden und neue Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen gestiftet werden kann.“ Ebd. S. 28. Auch hier reduziert sich das Symbol im Begriff der Gemeinschaft untereinander (und mit Gott).

145 Ebd. S. 1.

146 Ebd. S. 9. – Vgl. auch *Zinks* Definition des „Sakramentalen“. Sakramental ist für ihn im Grunde alles, was die Gestaltwerdung Christi in dieser Welt bedeutet. Ebd. S. 99.

147 Ebd. S. 10.

148 Ebd. S. 12.

149 Ebd. S. 14.

150 Ebd. S. 15.

151 Ebd. S. 15ff. – Diese geschlechtsspezifischen Fragestellungen in der Polemik konnte Hofeismar wohl noch nicht berücksichtigen. Die „dunkle und gefährliche Frage“ der Unwürdigkeit bildet schließlich auch den Abschluß der Überlegungen *Zinks*. Ebd. S. 93ff. Seine Deutung von 1. Kor. 11 ist bewußt banal: Es mag sein, daß es gelegentlich unappetitlich zugegangen sei! Ebd. S. 94. Bloß nicht zu „heilig“! Bloß nicht „würdig“! Das ist auf knapp einer Seite im ganzen Buch zu dieser Stelle zu lesen.

152 Ebd. S. 19.

der Stiftung.¹⁵³ Ganz klar für *Zink* geht es im ersten Abendmahl um ein bloßes Abschiedsessen, nicht um ein Passamahl.¹⁵⁴ Es ärgert natürlich, daß die Gäste beim ersten Mahl nur Männer waren. Aus Johannes 12,1-8 (Salbung zu Betanien), die er wie selbstverständlich mit dem Abendmahl gleichsetzt, und der Speisung der Fünftausend (die die Frauen mitzählte), nimmt *Zink* einen „größeren Kreis von Anhängern“ an, mindestens 120 Leute, vor allem Frauen.¹⁵⁵ Auch das Wort Mk. 14,20 („Einer von euch zwölf wird mich verraten“) macht für ihn nur Sinn bei der Vorstellung einer unübersehbaren Gästeschar an „demselben Tisch“. Es war vor allem keine Männergesellschaft, sondern ein „Familienfest“.¹⁵⁶ Entscheidend ist für *Zink* das Wort „Versöhnung“. Dies sei aber in „unterschiedlicher Deutung“ zum Ausdruck gebracht.¹⁵⁷ Daraus wird wie selbstverständlich abgeleitet, daß das Abendmahl auch für uns nur „verschiedene Bedeutungen“ haben kann.¹⁵⁸ Worin die „Bedeutung“ für *Zink* liegt, ist von vorn herein klar. „Der Gast ist heilig!“ Selbst Christus ist nur Gast, nicht etwa Gastgeber.¹⁵⁹ „Gastlichkeit“ bedeutet aber Frieden zu schaffen, Gemeinschaft zu eröffnen, die Früchte der Erde zu verteilen, Gerechtigkeit walten zu lassen und weiter zu geben.¹⁶⁰ Was aber heißt dann „Sündenvergebung“? *Zink* hat damit seine Schwierigkeiten. Er beruft sich darauf, daß dieser Aspekt ohnehin kaum mehr eine Rolle spiele, außer in der Liturgie.¹⁶¹ Sünde aber sei – wenn überhaupt davon die Rede sein muß, Lieblosigkeit, Entfremdung und Selbstherrlichkeit. Sündenvergebung dagegen Ermutigung, Aufrichtung und Kräftigung.¹⁶² Wir können darauf verzichten, *Zinks* „praktische Fragen“ näher zu beleuchten, die sich aus seinem Verständnis ergeben.¹⁶³

153 Ebd. S. 24ff.

154 Hintergrund des Abendmahls sind für *Zink* selbstverständlich die Gastmahle in Galiläa. Ebd. S. 31ff. Immer wieder wird die Speisung der Fünftausend bemüht und die Tatsache, daß bei diesen Gastmahlen kein Unterschied zwischen Würdigen und Unwürdigen gemacht worden wäre. Ebd. S. 33. Keiner mußte da beichten, heißt es, keiner „Bußgesinnung“ zeigen. Ebd. S. 34. Und natürlich war die Einladung zu diesen Gastmahlen an sich schon Sündenvergebung. S. 35ff.

155 Ebd. S. 30.

156 Ebd. S. 31.

157 Ebd. S. 52ff; 68ff.

158 Ebd. S. 73ff.

159 Ebd. S. 83. Zum Begriff der „Deutungen“ auch S. 99f: „Alle Deutungen entstehen in menschlichen Köpfen.“

160 Ebd. S. 83ff.

161 Ebd. S. 91f.

162 Ebd. S. 93.

163 Muß es Brot und Wein sein? Ebd. S. 101ff. Erinnerungen an den Krieg werden wach und Vorurteile gegen eine römische Wandlungslehre. Kinder sollen auch mitmachen. Ebd. S. 103ff. Konkret wird es dann bei der Frage, ob man fragen sollte, wer da teilnimmt. Es wird auf jedes Fragen verzichtet. S. 105f. Denn schließlich: Gastgeber sei allein Christus, kein Pastor. Jeder kann das Abendmahl verwalten, natürlich auch jede Frau. S. 107f.

Für *Zink* ist die Zeit der „Konfessionen“ vorbei.¹⁶⁴ Sie bestand doch nur im Versuch der wissenschaftlichen Ausgrenzungen und der willkürlichen „Deutungen“. „Laßt uns feiern“, „Streiten können wir später, wenn wir es dann noch wollen“.¹⁶⁵ Vermutlich will *Zink* gar nicht mehr streiten. Warum oder worum auch? Er hofft, dies durch eine schöne Feier erledigt zu haben. Wenn man ordentlich zusammen „gezecht“ hat, ergeben sich wohl manche Sachprobleme von selbst, oder? „Laßt uns feiern“, heißt es bei *Zink* immer wieder. – „Liebe Seele, du hast einen großen Vorrat auf viele Jahre; habe nun Ruhe, iß, trink und habe guten Mut“, heißt es dagegen in der Bibel zu jeder „Wohlstandstheologie“, die auch hier fröhliche Urständ feiert. Die Antwort Gottes folgt: „Du Narr! Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und wes wird's sein, das du bereitest hast?“ (Lk. 12,19ff). Hofgeismar hat manche Polemik zusammengefaßt. Aber diese Polemik war meist noch theologisch begründet und wissenschaftlich rechenschaftsfähig. Die Ausführungen *Zinks* entbehren dagegen meist jeder Rechenschaftsfähigkeit. Es gibt dabei – und auch das muß gesagt werden – keine neuen Irrtümer, *nur Irrtümer in neuem Gewand*. Dies ist anders bei der Wahrheit, die zwar auch die Gleiche bleibt, aber sich nicht immer neue Gewänder sucht! Wir bemerken hier vor allem – und darauf kommt es an – ein Wohlstandsdenken, daß bis in die tiefsten Winkel der Theologie Platz gegriffen hat, gerade unter ökologisch-emanzipatorischen Vorzeichen.

Dagegen muß auf dem niedrigsten Niveau eingewandt werden: *Eine Feier wird auch heute noch „begangen“, nicht nur gefeiert. Sie hat sogar soziologisch bestimmte „Regeln“*. Zu ihr wird offiziell eingeladen. Es kann auch „ungebetene“ Gäste geben. Eine Einladung ist „verbindlich“. Sonst muß „abgesagt“ werden. Tischordnung ist ebenso wichtig wie das, was „aufgetischt“ wird. Abendmahl ist „festliches Essen“ (*Josuttis*), herausgelöst aus jeder Unverbindlichkeit und Beliebigkeit. Es bleibt Gnadengabe und jedem „Anspruch“ enthoben, den es, sei es von Kirchenoberen gegenüber ihrem Gott, oder von einem Kirchenvolk gegenüber ihren Oberen, geben kann.¹⁶⁶ *Es kommt hier ei-*

164 Ebd. S. 108ff.

165 Ebd. S. 110.

166 Unter diesem Gesichtspunkt ist es sehr lesenswert, was Manfred *Josuttis* (Hrsg.), Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, Stuttgart 1980, schreibt. Von einem völlig anderen – eher reformierten – Verständnis des Abendmahls her, heißt es da abschließend nach langer soziologischer, psychologischer und religionsgeschichtlicher Betrachtung: „Die neuen Tendenzen in der Gemeindepraxis, der Abbau der innerprotestantischen (!) Konfessionsgrenzen, die Zulassung der Kinder, die Förderung einer fröhlichen Abendmahlsstimmung sind ja insgesamt dadurch charakterisiert, daß die Hemmschwellen zum Sakramentsempfang herabgesetzt werden sollen. Das Abendmahl soll zugänglicher werden. Das bedeutet aber zugleich: Es kann nun auch leichter konsumiert werden. Konsumiert in dem Sinn, daß beim heiligen Essen fehlt, was schon zu jedem guten profanen Essen dazugehört: Zeit zur Vorbereitung, Zeit zum Empfang, Zeit zur Verarbeitung. So wird bei der Entwicklung von Festformen zu berücksichtigen sein, daß die Teilnahme am heiligen Essen trotz aller Öffnung, die inzwischen vollzogen sind (?), für niemanden selbstverständlich ist. Die Einladung zur gemeinsamen Mahlzeit macht ja die innere und die äußere Vorbereitung nicht

gentlich das Entscheidende zur Sprache: Verstehen wir eigentlich noch, was wirklich „Gnade“ bedeutet? Gnade für mich (als Kommunikant), durch mich (als Pastor)? Wenn wir das nicht mehr verstehen, ist unser Verständnis im tiefsten Sinne auch nicht mehr „evangelisch“. Was Zink hier bietet, ist das Niveau, auf dem wir uns heute auseinandersetzen müssen und welches daher ernst zu nehmen ist und nicht nur müde zu belächeln. Im tiefsten Grunde ist dies Ausdruck des Zeitgeistes, der auch kräftig in unseren Gemeinden wirkt, ja vielleicht in unseren eigenen Köpfen. Das konfessionelle Zeitalter ist nicht zu Ende.

5. Schlußbemerkungen

Abschließend muß nach Analyse neutestamentlicher, bekennnistheologischer und pastoraltheologischer Erwägungen von Hofgeismar her festgestellt werden:

1. Bei aller Veränderung des ekklesiologischen Umfelds, vor allem der Bildung von „Konfessionskirchen“ gerade auch im evangelischen Bereich, bleibt das *Beichtverhör* als unbedingte Forderung auch in der Frage nach dem Verständnis des Abendmahls als monolithischer Block bestehen. Daran kann nicht vorbei argumentiert werden, erst recht nicht unter Berufung geschichtlicher Veränderungen in ekklesiologischer Hinsicht.

2. Neben dieser eher praktischen, aber entscheidenden, Forderung tritt weiterhin die Frage der *Irrlehre* und des *Damnamus*. Sie stellt sich bis heute unverändert. Der Kampf gegen „Irrlehre“ ist auch heute ein Kampf um „die“ Kirche Christi, so wie im Neuen Testament oder in den lutherischen Bekenntnisschriften. Die „Unmittelbarkeit“ dieses Kampfes, für die vor allem Luther steht, ist jeder kirchenrechtlichen Sicht enthoben. Sie betrifft jeden einzelnen Kommunikanten und nicht nur in seiner Zugehörigkeit zu einer Kirche. *Das Kriterium ist noch radikaler: Wer ihm nicht standhält, steht sogar außerhalb der Kirche Jesu Christi!* – Dies erfordert natürlich, wie bei Luther und in den Bekenntnissen, die genaue, vorhergehende Prüfung und Befragung, von der die Rede war. Die „Konfessionalisierung“ der Abendmahlszulassung ist immer noch zutiefst davon bestimmt, daß eben der Einzelne – mehr oder weniger – Teil hat und verantwortlich bleibt für das Ganze, nämlich die Lehrsituation seiner Kirche.

3. Die „Konfessionalisierung“ des Problems nach Hofgeismar ist gerade durch die neuere *Entwicklung außerhalb der SELK* vorgegeben. Sie betrifft die Kirchen nach Leuenberg, die sich ein „Bekenntnis“ gegeben haben, das sie als „Konfession“ kennzeichnen. Hier geht es gerade auch nach Leuenberg nicht nur um Häresien innerhalb „der“ Kirche, noch nicht einmal um solche innerhalb evangelischer Kirchen, sondern um Einheit und Abgrenzung verfestigter

überflüssig, sondern notwendig.“ Ebd. S. 123f. – Von völlig anderem Standpunkt aus – und für die SELK (noch) Zukunftsmusik – ein sehr wahres Wort!

Kirchentümer und statischer Gebilde.¹⁶⁷ Die SELK mußte darauf reagieren und hat es in Hofgeismar getan. Entscheidender als „historische“ oder „traditionelle“ Verbindlichkeiten in den Landeskirchen ist die Beantwortung der Frage, was *tatsächlich gilt*. Während man die Aussagen der Bekenntnisschriften als „zeitgebunden“ und „korrekturbedürftig“ einstuft, stehen hier ganz oben die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1958 und eben die Leuenberger Konkordie von 1972.¹⁶⁸ Hinter Leuenberg steht zuletzt die Idee der EKD. Auch wenn vorerst nicht von „Fusion“ verschiedener Kirchen und damit der Zusammenlegung von Kirchenleitungen die Rede war (jedenfalls nicht öffentlich), sich dies nun geändert hat und man offen von einer auch organisatorischen Einheit spricht, *lag die eigentliche kirchliche Einheit immer in der Aufrichtung unbeschränkter Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft*.

Man kann schließlich nicht „romantisierend“ so tun – und zwar auf konservativer wie liberaler Seite –, als sei die ekklesiologisch unreflektierte Übertragung ökumenischer Weite der Äußerungen des Neuen Testaments und der Bekenntnisschriften in unsere Zeit der Schlüssel zur Lösung des Problems.¹⁶⁹ Auf der anderen Seite bilden und bleiben die Aussagen der Hl. Schrift und der Bekenntnisschriften gerade in ihrer ekklesiologischen Radikalität die Grundlage für ekklesiologische Entscheidungen, die natürlich in veränderter Situation und Lage neu bewertet werden müssen. Die SELK hat es auch in Hofgeismar getan und kann sich dabei natürlich nicht auf eine Aussage der Bibel oder der Bekenntnisse „*expressis verbis*“ berufen, allerdings auf deren Geist. Es ist dies nicht ein „schwärmerischer“ Geist, sondern ein gebundener Geist, gebunden an die Aussagen der Heiligen Schrift und ihrer Interpretation durch die Kirche.

Sehen wir uns zum Schluß, einmal abgesehen von den eher hochgesteckten Überlegungen kontrovers theologischer Natur, in unserer Zeit um. Im exegetischen Bereich ist entgegen dem wirklich biblischen Befund das Hl. Abendmahl zur „Tischgemeinschaft“ verkommen (siehe *Zink*). Alle „kultischen Elemen-

167 Vgl. Hans Martin Müller, Der Lehrbegriff der Leuenberger Konkordie und die Frage der Kirchengemeinschaft, in: KuD 25, 1979/1, S. 2ff.

168 Vgl. *Was gilt in der Kirche?* Die Verantwortung für Verkündigung und verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen 1985, S. 17 und 57. Bewußt oder unbewußt wird das Wort „Bekenntnis“ vermieden. Aber Leuenberg steht in der selben Reihe der reformatorischen Bekenntnisse, ja über ihnen! Auch wenn sich hier verschiedene Kirchen nur „erklärten“ (ebd. S. 57), „verpflichteten“ sie sich zur Union!

169 Eher konservativ, aber im Grunde ebenso „romantisch“ ist der Rückgriff Jürgen Diestelmans, der damit ekklesiologisch auch unverbindlich bleibt: „Der lutherische Kirchenbegriff ist also auf die Gesamtkirche bezogen und behauptet keinen Alleinvertretungsanspruch der eigenen Konfession.“ In: Luthertum und Orthodoxie (= Für Kirche, Wort und Sakrament; Heft 8), S. 7. In diesem Satz, der dann natürlich erläutert wird, liegt das ganze Problem schon in sprachlicher Hinsicht. Ist die „Gesamtkirche“ für die lutherischen Bekenntnisse ein Gegensatz zur Konfession? Besteht nicht die „eigene Konfession“ gerade darin „Gesamtkirche“ zu bezeugen? Wie kann das lutherische Bekenntnis keinen „Alleinvertretungsanspruch“ erheben, wenn sie doch in ihrem Kirchenbegriff auf die „Gesamtkirche“ bezogen ist?

te“, die man früher noch sah, werden dabei immer weiter ausgeschaltet. „Mysterienelemente“ fördern eben keine fröhliche Feier, eher die Solidarität mit der Schöpfung!¹⁷⁰ Man wird bei allen religionspsychologischen Erkenntnissen „heiligen Essens“ darüber doch nicht zum wirklich „Heiligen“ vorstoßen können. Tischgemeinschaft ist natürlich (nicht nur im Judentum) religiös.¹⁷¹ Die Betonung der Gemeinschaft, die damit einher geht (und sich meist in Opposition zu Luthers Vergewisserung der Sündenvergebung versteht!)¹⁷² ist eben nur ausgerichtet auf ein brüderlich-schwesterliches Zusammengehörigkeitsgefühl, also auf ein Fest der Gemeinschaft, das wir mit Gott feiern.¹⁷³ „Barrieren“ sind daher abzubauen.¹⁷⁴ Dies setzt sich fort in der *Gestaltung* des Abendmahls und der Abendmahlsfeier. Da kommt es „von unten her“ auf die Motivation der Teilnehmer an, die „gemeinsame Initiative“, ein „Zeichengeben“ durch die Mahlgemeinschaft, ein Umgang mit der „Materie“ (Brot und Wein), der nicht unbedingt stiftungsgemäß, sondern symbolisch sein sollte, der schwindenden Funktion des Priesters oder Pastors, der Ablehnung des Altars im Blick auf wirkliche Tischgemeinschaft, dem Weiterreichen der Elemente durch die Reihe, dem Einbau „gewohnter Tischgebete“, der Ablehnung liturgischer Kleidung, der Umgestaltung des Abendmahls in eine „Agapefeier“ („Liebesmahl“) mit sozialem oder gar politischem Hintergrund.¹⁷⁵

Die Gemeindeglieder fragen immer, was bei uns in der SELK so viel anders wäre. Sie meinen damit den oftmals – zumindest in Norddeutschland – weiterbestehenden Gebrauch der Sakramentsfeier nach Agende I der VELKD. Experimenten im landeskirchlichen Bereich steht auch dort noch eine große Opposition gegenüber, die sich der Identität des Abendmahls und seiner Feier bewußt ist. Aber selbst sie sieht darin keine ekklesiologische Dimension und hält die Augen zu, wenn es um schleichende Veränderungen geht. Alle diese „Kleinigkeiten“ weisen auf eines hin: Das Abendmahl wird immer mehr „von unten“, d.h. vom Menschen und damit „römischer“ interpretiert, verstanden und gefeiert. Es ist kein Wunder, daß hier römische Meßfeiern als Vorbild fungieren.¹⁷⁶ *Von „unten her“ bedeutet aber theologisch betrachtet, dem Evangelium zuwider der Versuch, Gemeinschaft, Heil und Heilung vom Menschen aus zu suchen und zu bauen. Es bedeutet, das Abendmahl nicht „evangeliumsgemäß“*

170 Vgl. Werner Schilling, Heiliges Abendmahl oder Feierabendmahl, Bielefeld 1980, S. 108.

171 Löwe, a.a.O., S. 14.

172 Ebd. S. 21.

173 Ebd. S. 22.

174 Ebd. S. 22: „Unsere liturgischen Formen sollten eine Hilfe zu solcher Erfahrung (der Gemeinschaft mit Gott) sein und keine hohen Barrieren aufrichten, über die der vom Traditionsstreik Betroffene nicht zu springen vermag.“

175 Dies alles gibt Aspekte des Buches „Abendmahl in der Tischgemeinschaft“ (a.a.O.) wieder, zugleich aber auch mehr, die uns umgebende Wirklichkeit in den lutherischen Landeskirchen!

176 Johannes Lütticken, in: Abendmahl in der Tischgemeinschaft, a.a.O., S. 23ff.

(CA 7) zu verstehen und zu verwalten. Und wenn es ein Kriterium gibt, das hier als „lutherisch“ gelten kann, dann ist und bleibt es doch das Evangelium, die frohe Botschaft, daß Gott handelt, er gibt, er heilt, er stiftet.

Seit 1989 hat sich meines Erachtens kaum etwas an der Problematik der Abendmahlszulassung verändert. In den 10 Jahren seither ist nur noch offensichtlicher, daß man auch innerhalb der SELK „offenherziger“ und vor allem „offener“ mit den sogenannten „Ausnahmen“ umgeht. Dies ist bedauerlich. Denn auch im Umfeld unserer Kirche, insbesondere in den lutherischen Landeskirchen wird sehr genau diese Entwicklung beobachtet, die sich schon in der Kritik in Farven und später in Hofgeismar an den Dokumenten der theologischen Kommission, später der Abendmahlszulassungskommission, niederschlägt. Natürlich wird die Position der SELK in den Kreisen der VELKD nicht geteilt. Auf der anderen Seite sieht man hier sehr wohl, daß eine Freigabe der Abendmahlszulassung das Ende der SELK bedeuten würde. Es geht hier um eine der Kernfragen in Lehre und Praxis, die ins Herz des Gottesdienstes weist. *Die Veränderung in der Handhabung der Beschlüsse von Hofgeismar setzen Hofgeismar selbst nicht in Frage. Wir sollten eher unsere Praxis erneut von Hofgeismar her hinterfragen!* Leicht war diese Problematik nie, vom Neuen Testament her, in der Alten Kirche, zur Reformationszeit und danach nicht. Sie wurde auch von der Gründung der lutherischen Freikirchen an immer als echte „Not“ empfunden. Aber diese „Not“ darf nicht zur Tugend gemacht werden. Sie muß erlitten und getragen werden, gerade vom Pastor vor Ort.

Helge Hildén:

Der Geist und das Wort*

Vor allem zwei *Erwägungen* bewegen mich beim Thema unseres Symposions: „Der Geist und das Wort“:

Die erste Erwägung: Wie brennend aktuell ist es, und wie offensichtlich ist der Abfall in unseren Kirchen heutzutage:

- (1) innerhalb der Theologie, wo von der Bibel als der einzigen Trägerin des Wirkens des Geistes allgemein Abstand genommen wird,
- (2) innerhalb der Verkündigung, wo in den letzten Dezennien dieselbe Tendenz zu Tage liegt, und
- (3) innerhalb der modernen Ökumenik.

Die zweite Erwägung: Wie eindeutig nahm das Luthertum von Anfang an von derartigen Tendenzen Abstand! Dem klassischen Ausdruck dafür begegnet man in den Schmalkaldischen Artikeln¹ des Jahres 1538, wo Luther schrieb: „*Die Schwärmerei (der Enthusiasmus) steckt in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet und ist aller Ketzerei ... Ursprung, Kraft und Macht. Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott mit uns Menschen nur durch sein äußeres Wort und Sakrament handeln will. Aber alles, was ohne dieses Wort und Sakrament als Geist gepriesen wird, das ist vom Teufel (eigentlich: „das ... ist der Teufel“) ... „Glaubensartikel aufzustellen, „kommt alleine Gott zu“, schrieb Luther in einem früheren Zusammenhang derselben Artikel. „An diesem Punkte können wir keinerlei Zugeständnisse machen.“*

Christliche Geistlichkeit ist also nach Luthers Auffassung radikal exklusiv. Jede Glaubensäußerung, die nicht aus der Schrift kommt, ist Schwärmerei, mag sie auch in Vernunftsubjektivismus (Rationalismus) oder Erlebnis- und Gefühlssubjektivismus bestehen. Rationalismus dünnt die Lehre der Schrift aus und hinterläßt schließlich bloß einen toten Baumstumpf anstelle eines blühenden und fruchttragenden Baumes. Gefühls- und Erfahrungssubjektivismus (auch eine Art Rationalismus) tötet die Lehre der Schrift durch Ersticken. Wilde Triebe nehmen überhand. Der deutschen Redensart „*Weniger wäre mehr*“ entsprechend muß man sich Gottes im Hinblick auf den Geist und das Wort in einer rechten Gemeinde sorgfältig an Jesu Wort (Matth. 15,13 [-20]) erinnern: „*Alle Pflanzen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, die werden ausgerissen.*“

Im Folgenden beschränke ich mich fast ganz auf das Material, das Luthers

* Einleitungsvortrag beim Theologischen Symposium der Nordeuropäischen Lutherakademie („NELA“) am 2. September 1999 in Helsinki. Die Übersetzung verdanken wir Pfr. i. R. Jürgen Diestelmann, Braunschweig.

Predigten über Joh. 14-16 (1537-38) darbieten.² Der Stoff würde sonst zu umfangreich werden. Die Schlußfolgerungen ziehe ich mit Hilfe seiner Kommentare zum übrigen Johannesevangelium und zu Eph. 2,19f: über den Grund der Apostel und Propheten, und Joh. 7, 16f: Jesu große Verheißung über den Zusammenhang von dem Geist und dem Wort: „*Meine Lehre ist nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat. Wenn jemand dessen Willen tun will, wird er innerwerden, ob diese Lehre von Gott ist oder ob ich von mir selbst aus rede.*“ Das ist die Verheißung einer festen Einsicht in die Sache.

In den Predigten über das Johannesevangelium greift Luther das Thema mit derselben Frontstellung auf wie in den Schmalkaldischen Artikeln³. Er sagt: „... *der Teufel immerdar hat etwas aufgeworfen, daß nur die Lehre von Christo nicht rein bliebe ... Und hierzu dient ihm seine Braut, Frau Unhulde, die spitziige Vernunft, welche ... kann sich meisterlich verdrehen, daß sie nicht durch Gottes Wort gefangen werde.*“⁴ Und was ist die Folge aus diesem Werk des Teufels und seiner Hurenbraut? Ja, daß Gott in seiner Gemeinde lediglich zu einem „Titulargott“ („*ein [nur] genannter Gott*“) wird⁵, „ein Abgott“⁶. Und wo Gott uns zu einem Titulargott wird, wird auch unser Gottesdienst zu einer bloßen Schale. Wir versetzen Christus an „*einen Ort droben am Himmel ... wie der Storch in seinem Nest auf einem Baum*“.⁷ Da mag Gott weiterhin gegenwärtig sein, aber im Haus, im Herzen und in der Gemeinde regiert unser eigener Geist, weiterhin auch gern als unter Gottes Namen. Nein, sagt Luther: „*Also müssen wir uns über uns und außer uns in ihn schwingen, ja, gar und ganz in ihn verleiht und sein eigen sein, als die auf ihn getauft und sein heilig Sacrament darauf empfangen. Dadurch verliert sich Sünde, böses Gewissen, Tod und Teufel.*“⁸

Luther stempelt das Phänomen als späten Manichäismus ab: Menschen begnügen sich nicht mit dem, was in der Schrift gegeben ist, sondern rühmen sich solcher Dinge, die sie nicht aus der Schrift haben.⁹

In Jesu Abschiedsreden gibt es eine Aussage, die zunächst so wirkt, als stünde sie im Gegensatz zu Luthers Gedankengang. Sein Wort in Joh. 16, 12-13a: „*Ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten ...*“

2 Die Bezeichnung Walch² bezieht sich auf Luthers Sämtliche Schriften I-XXIII, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen (Walch²). Walch² VIII 264-745 umfaßt den hier herangezogenen Text.

3 AS III 8.

4 Walch² VIII 365, 228f.

5 Walch² VIII 371, 242f.

6 Walch² VIII 284, 49.

7 Walch² XX 1014, 301.

8 Walch² VIII 426, 368.

9 „*Auf das überchristliche, übergeistliche Buch des Bocks Emser zu Leipzig*“, 1521. Walch² XVIII 1327.

Wie hat Luther mit diesem Wort im Gedächtnis den Bogen spannen können, zu dem, daß alles, was außerhalb des Bibelwortes steht, außerhalb des „*uns anvertrauten*“ (paradosis, depositum, 1. Tim. 6,20), nach Jesus und seinen Aposteln der Teufel ist? Es gibt ja nach Jesus „*noch mehr zu sagen*“. Und das, was Jesus noch nicht sagte, soll nach seiner Verheißung uns der Geist sagen.

Luther räumt in seinem Gedankengang keinen Fehler ein. In Joh. 16, 12-13 geht es nicht um eine komplettierende Offenbarung des Geistes. Beim Werk des Geistes geht es nicht um den Glaubensinhalt, sondern um die Aufnahme dieses Glaubensinhaltes bei uns: „*Er wollte gerne, der liebe Herr, die Jünger wohl stärken und rüsten zu dem, so ihnen in der Welt widerfahren soll nach seinem Abscheiden ... Er sieht aber, daß er's jetzt mit Worten ihnen nicht also ins Herz reden kann ... Darum will er nun abbrechen, und was er mit Worten jetzt nicht kann ausrichten, dem Heiligen Geist befehlen, der ... sie alles wohl lehren soll, was sie jetzt nicht verstehen noch ertragen könnten, ...*“.¹⁰

Drei Ausgangspunkte hat Luther für diesen Gedankengang:

1. Den, den wir sonst auch verstanden haben: Daß Jesu Tod und Auferstehung für die Einsicht der Jünger eine entscheidende Voraussetzung war. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, wie sehr das bisher gesagte nach seinem Tod und seiner Auferstehung für die Jünger lebendig wurde. Denken wir an die Emmausjünger, wie Jesus mit ihnen „*anfang* bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war“, wie ihre Herzen in ihnen brennend wurden und wie dann damit das längst vorliegende Wort eine ganz und gar neue Bedeutungsfülle für sie bekam. (Lukas 24, 27-32) - nicht eine neue Bedeutung (eine neue Bedeutung in sich), sondern eine neue Bedeutungsfülle.

2. Daß der Geist sein Werk tut in der „Schule der Erfahrung“¹¹:

- Im Blick auf Joh. 14, 8, der Bitte des Philippus: „*Herr, zeige uns den Vater!*“ betont Luther, daß die Jünger schon die Stimme Gottes vom heiligen Berge gehört hatten: „*Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören!*“ (Matth. 17, 5), daß sie es aber nicht verstanden hatten, denn „*... Dazu kommt kein Rottengeist, kein hoffärtiger Heuchler nimmermehr, sondern allein die armen, betrübten, trostlosen und demüthigen Herzen und Gewissen, doch mit Mühe und Arbeit, daß sie sich darob müssen ängsten und martern.*“¹² Betrübnis, Trostlosigkeit und Gewissensnöte sind die Dreschflegel für das Wirken des Geistes und Werkzeug für das Werk des Geistes, ganz und gar wie das Werk des Gesetzes ist der Geist ein Werk für den Eingang des Evangeliums bei uns.

- Und wenn Jesus in Joh. 14, 20 sagt: „*An jenem Tage werdet ihr erkennen ...*“, betont Luther das Wort „*ihr*“: „*Ihr*“, die ihr damit begonnen habt

10 Walch² VIII 666, 124.

11 Walch² VIII 668, 129.

12 Walch² VIII 326, 143.

– ihr Jünger, die ihr allezeit bei mir wart, euch wird er es lehren. Also: ihr, mit der schon gegebenen Offenbarung. Aber wiederum: Hierzu ist es nötig, daß „*der Herr der Gemeinde Feuer unter seinen Schmelztiegel zu legen weiß*“; denn diese Wahrheit, dieser Trost „*geht doch nicht ein, bis es die Anfechtung heimbringt ... Wenn der Tod mit uns ringt, oder andere Not uns dringt und ängstet, da versteht und erfährt man's, daß man kann sagen: Ich bin wohl im Tode gesteckt und durch diesen Trost erhalten.*“¹³

Der eigentliche Beweis für diese Auffassung liegt jedoch in einigen ausdrücklichen Worten, wo Jesus das inhaltliche der Gottesoffenbarung nicht der Zukunft überläßt, sondern es in das schon Gegebene verlegt.

Wir begegnen dem zum Beispiel in dem Wort, da Jesus in näherem Zusammenhang mit Joh. 14, 20 von jenem „Tage“, da die Jünger „erkennen“ sollen – in Joh. 14, 26 sagt: „*Der Tröster, der Heilige Geist wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.*“ Beachte hier sowohl das Wort „erinnern“, wie auch das Wort „alles“! Hier müssen wir innehalten.

Zuerst vor dem Wort „erinnern“: „Erinnern“ kann man sich nur an das, was schon gesagt wurde. In Joh. 16, wo wir meinten, bereits mit dem Vers 12 einem Problem zu begegnen, sagt Jesus schon im Vers 13, daß der Geist „*nicht aus sich selber reden wird; sondern was er hören wird, das wird er reden.*“ Er wird also wiedergeben, was schon vorliegt. Eine äußerliche Bestätigung dafür haben wir in den Versen 14 und 15, wo Jesus das wiederholt sagt: „*... von dem Meinen wird er ...*“ – der Geist, der Tröster – „*nehmen*“.

Das Wort „alles“ veranlaßt eine weitere Überlegung, da wir zuerst einer neutestamentlichen Regel begegnen und danach zur neutestamentlichen Theologie geführt werden, auf die diese Regel baut.

Die Regel zeigt sich in einer Analogie. Ebenso wie Jesus an manchen Stellen seine Unterweisung als Inhalt und Grund für das Werk des Geistes bezeichnet, bezeichnet er das Werk des Vaters als Ausgangspunkt für sein eigenes Werk. In Joh. 5, 19 sagt er, daß er „*nichts von sich aus tun kann, sondern nur, was er den Vater tun sieht*“; in Joh. 4, 34 sagt er, daß er „*den Willen dessen tut, der ihn gesandt hat*“; und in Joh. 15, 15 sagt er: „*... alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch kundgetan.*“ Beachte auch hier – ganz wie bei dem, was er über das Werk des Geistes sagte – das Wort „alles“: „alles, was (auch) ich hörte“ und „alles, was (auch) ich verkündigte“! Es liegt vor, es ist im voraus vorhanden in Gott. Es steht zu lesen bei „Mose und den Propheten“ (Lukas 16, 29)!

Analog zu dem, was von Jesu Verhältnis zum Vater gilt, und was Jesus über das Verhältnis des Geistes zu ihm selbst sagt, zieht Luther nun die Schlußfolgerung auch über den Geist: „*daß auch der heilige Geist nichts anderes oder neues lehren kann noch soll*“, sondern nur ihn (Jesus) erklären und uns erinnern an all das, was er (Jesus) sagte¹⁴, und: „*Also setzt er dem heiligen Geist*

13 Walch² VIII 428, 374.

14 Walch² VIII 669, 131.

*selbst ein Ziel und Maß seiner Predigt, daß er nichts Neues noch Anderes soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist, auf daß wir ein gewiß Wahrzeichen und Prüfstein haben, die falschen Geister zu urteilen.*¹⁵

Die Theologie, die hinter dieser Anschauung steht, wurde während der ersten Jahrhunderte der Christenheit klar bewahrt. Sie bekam ihre Fixierung in den großen ökumenischen Glaubensbekenntnissen. Sie lebte dann während der Reformation wieder auf und war während der Orthodoxie noch ganz lebendig. Danach war es allerdings leider nicht mehr so.

Diese Theologie hat ihren Ausgangspunkt darin, daß der Geist eines Wesens mit dem Vater und dem Sohn ist. Er „geht aus“, „wird ausgesandt“, „kommt“, „hört“ und „redet“ – und ist in all dem ganz und gar wie der Sohn „Gott von Gott“. Aber er ist nicht der Vater: Der Vater kommt ja nicht, wird auch nicht ausgesandt. Und er ist auch nicht der Sohn: „*[Der Tröster] ist ja nicht der Vater, weil der Vater nicht kommt, noch gesandt wird; auch nicht der Sohn, der da schon kommen ist und nun wieder zum Vater geht, und von welchem der Heilige Geist predigen und ihn verklären soll.*“¹⁶

Von den drei göttlichen Personen gilt ihrer Wesenseinheit nach etwas, was sich in ihren Werken zeigt und seinen Ausdruck in dem schon angeführten Zitat aus dem Johannesevangelium findet: *opera Dei ad extra sunt indivisa*, die Werke Gottes nach außen (ad extra) – in allem nach außerhalb Gottes gerichtet – sind ungeteilt (indivisa).

Luther greift in seiner Auffassung vom Geist und vom Wort auf diese biblische Auffassung von der Dreieinigkeit zurück. Er drückt sich manchmal ganz überraschend aus, aber dennoch nicht weniger durchdacht. Im Hinblick auf Joh. 16, 13 – „*Was er hören wird, das wird er reden*“ – kann er zum Beispiel sagen: „*Denn allhier sagt er von einem Gespräch, so gehalten wird in der Gottheit (außer allen Creaturen) und setzt einen Predigtstuhl, da beide sind, der da redet und der da zuhört*“, daß Jesus „*den Vater zum Prediger, den Heiligen Geist aber zum Zuhörer*“ macht¹⁷. Näher erklärt er dies so: „*Und hier gehört her, daß die Schrift unsern Herrn Christum (nach seinem göttlichen Wesen) nennt ein ‚Wort‘ (Joh. 1, 1), das der Vater bei und in ihm selbst spricht; also, daß es wahrhaftiger göttlicher Natur ist vom Vater, doch nicht aus dem Vater fällt (wie ein leiblich natürlich Wort, von einem Menschen gesprochen, so ... nicht in ihm bleibt, sondern außer ihm kommt und bleibt), sondern ewiglich in ihm bleibt. Das sind nun die zwei unterschiedlichen Personen; Der da spricht, und ‚das Wort‘, so gesprochen wird, das ist, der Vater und Sohn. Hier aber folgt jedoch nun auch die dritte, nämlich der Hörer, beide [= sowohl] des Sprechers und des gesprochenen Worts, ... Aber dieses alles, Sprechen, Gesprochen werden und Zuhören geschieht alles innerhalb der göttlichen Natur und bleibt auch allein in derselben, da gar keine Creatur nicht ist noch sein kann; ... denn*

15 Walch² VIII 677, 148.

16 Walch² VIII 677, 149.

17 Walch² VIII 678, 150.

in dem göttlichen Wesen ist keine Änderung noch Ungleichheit, und weder Anfang noch Ende, daß man nicht sagen kann, daß der Hörer etwas außer Gott sei, oder angefangen habe, ein Hörer zu werden, sondern, gleichwie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Sohn in Ewigkeit gesprochen wird, also ist der Heilige Geist von Ewigkeit der Zuhörer“¹⁸.

Diese vollkommene Wesenseinheit Gottes zugleich damit, daß jede Person in Gott ihre Verrichtung hat, erhält ihren Ausdruck in der Einheit und Fülle der Offenbarung, und ihren Niederschlag in der Einheit, Fülle und Genüge der Heiligen Schrift.

Das, was hier scharf hervortritt, ist, daß der Geist in seinem Werk einerseits ständig und in allem der große Hörer bleibt, aber andererseits – ad extra – ebenso in allem einzig und allein redet und wirkt, was der Sohn redet und wirkt – ganz und gar so, wie der Sohn in allem, was er redet und tut einzig und allein redet und tut, was der Vater redet und tut.

„Darum“ sagt Luther: *„hüte dich vor solchen Gedanken, so bloß ohne Wort fahren, und Christum von Gott scheiden und reißen. Denn er hat dir nicht befohlen, daß du sollst so bloß hinauf fahren und gaffen, was er im Himmel mache mit den Engeln; sondern also heißt sein Befehl: ‚Dies ist mein lieber Sohn, den sollt ihr hören‘. [Matth. 3, 17] Da komme ich herab zu euch, daß ihr mich sehen, hören und greifen möget; da mich sollen treffen und finden ... Wo man nun dieses Mannes Wort hört oder sein Werk sieht, da hört oder sieht man gewißlich Gottes Wort und Werk. - Wenn nun Christus weiter seinen Aposteln Befehl gibt, sein Wort und Werk zu verkündigen und zu treiben, da hört und sieht man auch ihn selbst, und also auch Gott den Vater; denn sie [sc. die Apostel] kein ander Wort reden noch führen, ohne was sie aus seinem Munde genommen haben, und alleine auf ihn weisen.“¹⁹ Und: „Also ist es alles in einen Kuchen geschlagen, daß es durch Christum alles von dem Vater geht ... Also St. Paulus und andere Apostel oder Prediger [sagen]: ‚Nicht ich taufe oder absolviere, sondern Christus; wir sind’s nicht, die da reden, sondern Christus und Gott selbst etc. Darum, wenn du diese Predigt hörst, so hörst du Gott selbst; wiederum, so du diese Predigt verachtest, verachtest du nicht uns, sondern Gott selbst. Denn es ist alles Gottes, der sich also herunter läßt, in eines jeglichen Christen oder Predigers Mund, und sagt: Willst du mich sehen oder mein Werk, so siehe auf Christum; willst du mich hören, so höre dieses Wort. So befiehlt es denn Christus weiter den Aposteln, die Apostel aber geben’s ihren Nachkommen, Bischöfen und Predigern; und diese weiter der ganzen Welt“²⁰ Und in der Pfingstpredigt der Kirchenpostille über den Geist: *„Merket ... wie hier Christus den Heiligen Geist an seinen Mund bindet und setzt ihm Ziel und Maß, daß er nicht weiter gehen soll denn sein Wort. ... Damit zeigt er, daß auch hinfort in der Christenheit nichts anderes soll gelehret werden durch den Heiligen Geist,**

18 Walch² VIII 678, 151.

19 Walch² VIII 335, 162f.

20 Walch² VIII 336, 164.

denn das sie, die Apostel, von Christo gehört, aber noch nicht verstanden, und durch den Heiligen Geist gelehrt und erinnert sind worden, daß es also gehe immerdar aus Christi Mund von einem Mund zum andern, und bleibe doch Christi Mund, und der Heilige Geist der Schulmeister sei, der solches lehre und erinnere.“²¹

Jesu Wort in Joh. 15, 15b „... alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch kundgetan“ und in Joh. 16, 13: „... was er hören wird, das wird er reden“ – ebenso Luthers an diese Jesuworte geknüpfte Betonungen, teils, daß „in der Christenheit nichts anderes durch den heiligen Geist gelehrt werden soll als was die Apostel von Christus gehört haben“, teils über die Wichtigkeit, „dieses Wahrzeichen und den sicheren Prüfstein für die Abweisung der falschen Geister“ mündet nun aus in Eph. 1, 19f über unsere Mitbürgerschaft mit den Heiligen und Zugehörigkeit zu Gottes Hausgenossen, wo wir „erbaut sind auf den Grund der Apostel und Propheten.“ Und: „wo (d. h. auf und in welchem Grund) Christus der Eckstein ist.“

In einer Thesenreihe schrieb Luther 1536:

These 1: „Nächst der Gewalt Christi kann keine Gewalt der der Apostel und Propheten gleichgestellt werden.“

These 2: „Alle andern Nachfolger müssen nur für Schüler derselben gehalten werden.“

These 3: „Die Apostel hatten (nicht allein ihrer Art nach [in specie], sondern auch ihrer Person nach [in individuo]) die gewisse Verheißung des Heiligen Geistes.“

These 7: „In allem was sie lehren oder anordnen wollen, müssen sie dem Ansehen der Apostel folgen und dasselbe dafür beibringen.“

These 11: „Wenn nun die Nachfolger dem Grunde (fundamentum) der Apostel nicht folgen ... so sind sie Ketzer oder Widerchristi ...“²²

In dem Buch „Von den Konzilien und der Kirche“ (1539) geht es um dieselbe Sache, wo Luther auf das Beispiel des heiligen Bernhard hinweist: „... er wolle lieber aus dem Born selbst, weder aus dem Bächlein trinken. Wie dann alle Menschen, wo sie aus der Quelle mögen trinken, der Bächlein wohl vergessen, ohn daß sie des Bächleins, zum Born zu kommen, nützlich brauchen. Also muß doch die Schrift Meister und Richter bleiben; oder wo man dem Bächlein zu sehr nachgeheth, führen sie uns zu weit vom Born, und verlieren beide, Schmach und Kraft, bis sie in das gesalzene Meer sich verfließen ...“²³ Uns Christen soll der Glaube also ausschließlich bibelgebunden sein, nicht etwa an den Prediger oder an die Kirche gebunden. Im Buch „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ (1520) schreibt Luther: „Denn das Wort Gottes ist unvergleichlicher Weise über der Kirche, über welches die Kirche nicht Macht hat, etwas zu stiften, zu ordnen oder zu tun, sondern sie soll gestiftet, geordnet

21 Kirchenpostille, Walch² X1 1073, 74.

22 Walch² XIX 1766ff.

23 „Von den Konzilien und der Kirche“, Walch² XVI 2155, 12.

und gemacht werden als eine Creatur. Denn wer kann seinen Vater oder Mutter gebären? Wer hat seinen Urheber zuvor gemacht?“²⁴. Und wiederum in den Johannespredigten: „Weil er [Jesus] die Verheißung und den Trost gegeben hat ... daß er wolle ihnen den Tröster senden ... sagt er also von seinem Reich, so er auf Erden will anfahren ... durch Kraft des Heiligen Geistes ..., daß es nicht soll sein ein weltlich Regiment, daß er sollte mit dem Schwert um sich schlagen ..., sondern solch Regiment, das allein durchs Wort oder Predigtamt der Apostel geführt, und doch durch solches alle Welt ihm soll unterworfen, und zum Gehorsam gebracht werden. ... [Die Apostel] sollen und müssen mit ihrer Predigt die Welt strafen, und sollen alle Menschen von Gottes wegen diesem Predigtamt unterworfen sein ... wollen sie anders Gottes Gnade haben, und selig werden ... Und über das alles ist das Allerverdrießlichste, daß solches Strafens sich unterstehen nicht hohe, gewaltige, gelehrte Leute, sondern arme, geringe, unbekante, verachtete Fischer; und solche Leute, so jedermann für Bettler oder Landläufer hält.“²⁵

Von dem apostolischen Wort gilt damit, was Jesus in Lukas 10, 16 sagt: „Wer euch hört, der hört mich; und wer euch [die Apostel] verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat.“ Der christliche Glaube bleibt durch alle Zeiten ein apostolischer Glaube, ein Glaube, dessen Lebensstrom über Christi Mund von Gottes Mund ausgegangen ist und nun durch des Geistes Mund im apostolischen Wort in die Welt hinausgeht. Und wenn Jesus sagt: „Es steht geschrieben (5. Mose 8,3): »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht«“ (Math. 4,4), handelt es sich heute und allezeit um das apostolische Wort. Das Wort „alles“ ist hier also dasselbe „alles“, dem wir schon früher begegneten. Diesem „Wort, das ausgeht“, begegnen wir also in dem Grund der Apostel und Propheten, auf dem die Kirche Christi ständig zu stehen hat und das hinreicht, um sich von allem anderen abzugrenzen. Diese Kontinuität und diese begrenzte Fülle erklären Pauli wiederholte Betonungen:

– von der weiterhin bestehenden Bedeutung des Alten Testaments: in Apg. 24, 14: „Das bekenne ich ... daß ich ... dem Gott meiner Väter so diene, daß ich allem glaube, was geschrieben steht im Gesetz und in den Propheten“, in Apg. 20, 27: „Ich habe nicht unterlassen, euch den ganzen Ratschluß Gottes zu verkündigen.“, in Röm. 15, 4 „was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben ...“, usw.

– und ebenso von dem Unaufgebbaren in dem, uns von den Aposteln anvertrauten – wie Jesus es sagte: „Wer euch hört, der hört mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat“ (Luk. 10, 16).

Und so schließlich zu Jesu Wort Joh. 7, 16f: „Meine Lehre ist nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat. Wenn jemand dessen Willen tun will,

24 Walch² XIX 108.

25 Walch² VIII 646, 80-83.

wird er innerwerden, ob diese Lehre von Gott ist oder ob ich von mir selbst aus rede“ (Vgl. hiermit auch 7,46; 3,21 und 8,31f).

Durch diese Worte macht Jesus die Frage nach dem Geist und dem Wort zu einer höchst persönlichen Sache. Höchst persönlich ja, aber nicht subjektiv. Wir haben niemals mit unseres Herzens Glauben zu Christus zu gehen, wie mit einer halb oder ganz gefüllten Kanne, sondern möglicherweise ganz leeren; dagegen sollen wir von ihm mit einer möglichst gefüllten Kanne kommen!

Wie also? Zuerst negativ. Luther sagt angesichts Joh. 7, 16f: „Wiederum, der seinen eigenen Willen tun will, und sein Gutdünken, und, was ihm gefällt, predigen, und hört was er erwählt und will, der hat einen zugeschlossenen und versperrten Himmel, und der soll nimmermehr riechen oder schmecken ein Fünklein oder Tüttel davon, was ein Spruch oder Wort aus der Schrift sei ... Also soll es dem Papst mit den Schwärmern auch gehen, wenn sie die Schrift meistern ... [Ich meinerseits] sage: ‚Lieber Herr Christe, ich will dein Schüler sein, und glaube deinem Wort; will die Augen zutun und mich deinem Wort gefangen geben.‘ Also macht er mich zu einem freien Junker, ja zu einem feinen Doctor und Lehrer, der mit dem Worte Gottes gefangen ist, und richten könne, daß des Papsts, der Türken, der Juden und Sacramentirer Glauben nicht recht sei; sie müssen hernieder, ich werfe sie alle unter meine Füße ...“²⁶

Aber auch affirmativ: „Das meint nun der Herr Christus, daß wir bei dem äußerlichen und mündlichen Wort bleiben und dabei festhalten sollen, ... und uns dazu gewöhnen, auf daß man das Wort fleißig höre und lerne. Bist du noch nicht geschickt dazu, daß du es für Gottes Wort hältst, so ... höre es noch mehr, so wird eine Stunde kommen, daß unser Herr Gott einmal dir solches in das Herz drücken wird und du dann sagst: Was hast du für ein Wort gehört? Ei, es war eine gute Predigt. Du hast Gott den himmlischen Vater gehört. ... und du fragst nicht viel mehr ... Nimm nur das Evangelium an, und siehe Christo auf den Mund ... dann bist du ein Jünger Christi und bist gezogen vom Vater.“²⁷

In der Kirchenpostille vergleicht Luther Gottes Wort mit Funken, die gleichsam tot unter der Asche liegen und „dennoch wieder Feuer geben und anzünden, so man sie rühret und aufbläst.“²⁸ Es geht also nur darum, das Wort anzurühren und fleißig zu blasen, sowohl auf der Kanzel wie auf den Kirchenbänken.

So schließt sich der Zirkel: „... wenn wir die Schrift haben und die Schrift uns hat, ... was wollt ihr Menschen mehr von uns haben?“²⁹

26 Walch² VIII 33, 76f.

27 Über Joh 6,45f, Walch² VII 2298, 226.

28 Walch² XI 1074, 78.

29 Walch² XVIII 1330f.

Dokumentation

Diese Bibelarbeit zum Thema Homosexualität wird verantwortet von der Theologischen Arbeitsgemeinschaft PRO ECCLESIA. Die Mitarbeiter der Theologischen Arbeitsgemeinschaft, die der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) angehören, wollen mit ihrer Arbeit – laut Statut – „einen Beitrag leisten zum Bau der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche als einer orthodoxen lutherischen Kirche und zu deren Einheit“. Auf ihrer Sitzung vom 9. Oktober 2000 in Berlin hat sich PRO ECCLESIA mit dem Thema der Homosexualität in exegetischer, dogmatischer und praktischer Hinsicht beschäftigt. Zuvor wurde vom Pfarrkonvent im Sprengel Nord der SELK, wie es im Protokoll heißt, die Bitte an PRO ECCLESIA gerichtet, „bei der nächsten Sitzung dieser Theologischen Arbeitsgemeinschaft den exegetischen Befund aufzuarbeiten und die Ergebnisse den Bezirkspfarrkonventen zur Verfügung zu stellen“. Dieser Bitte wollte PRO ECCLESIA nachkommen, indem in Form einer sehr gerafften biblischen Besinnung eine Zusammenfassung der exegetischen Arbeit dieser Tagung vorgelegt wurde, die wir hier nun dokumentieren.

A.E.

Das biblische Menschenbild und die Frage der Homosexualität

1. Sexualität im vorchristlichen und im christlichen Leben (im alten und im neuen Äon)

Sexualethische Fragestellungen wie die Frage der Praxis der gleichgeschlechtlichen Liebe und homosexueller Beziehungen lassen sich nicht allein aufgrund isolierter Bibelstellen beurteilen. Der reformatorische Grundsatz, daß die Bibel sich selber auslegt, eröffnet zu den Themen christlicher Lehre und Ethik biblische Perspektiven, die im Miteinander der verschiedenen biblischen Stimmen ansichtig werden. Diese biblischen Perspektiven sind in Anwendung des Grundsatzes von der Suffizienz und Klarheit der Heiligen Schrift zunächst einmal aus sich selber heraus darzustellen, bevor sie mit den Einwänden der zeitgenössischen Vernunft konfrontiert werden. Denn nur so kann Gottes guter Wille für den Menschen unverfälscht zur Kenntnis kommen. Das biblische Gesamtbild gibt dann den Maßstab ab zur Beurteilung zeitgenössischer Ansichten und Handlungsweisen.

Wichtig ist dabei folgende Beobachtung: Die neutestamentlichen Weisungen für das Leben der Christen lassen sich nicht auf das Liebesgebot reduzieren. Vielmehr werden konkrete Verhaltensweisen benannt, die dem Leben in der Gemeinschaft mit Gott entsprechen, und andere, die zur Scheidung der Getauften vom Reich Gottes führen. Hierbei kommt ein eigentümliches Zeit- und Wirklichkeitsverständnis zum Tragen. Früher und jetzt, Finsternis und Licht, alt und neu verhalten sich im Neuen Testament nicht wie zwei Stadien einer Entwicklung, sondern es handelt sich um Gegensätze. Die alte, seit der Taufe hinter ihm liegende und überwundene Lebensweise stellt für den Christenmenschen eine beständige Gefährdung da, aus der er herausgerufen wird. Doch führt der Glau-

be nicht in die Weltabgeschiedenheit. Vielmehr weisen die neutestamentlichen Ermahnungen ein in den heilsamen Umgang mit den Schöpfungsgaben Gottes und damit auch mit der Sexualität.

Alt und Neu, die Knechtschaft in der Sünde und die Freiheit in der Heiligung, Leben in der Finsternis und Leben im Licht, Leben im Fleisch und Leben im Geist werden z.B. in folgenden Schriftabschnitten einander gegenübergestellt:

Röm 6; 1.Kor 6,9-11; Gal 5,16-26; Eph 4,17-5,20; Kol 3,1-17; 1.Thess 5,1-11; Tit 3,3-8; 1.Petr 1,13-16 (Hinweis auf 3.Mose 19,2: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig; vgl. 1.Thess 4,3). In diesem Zusammenhang werden geschlechtliche Verfehlungen explizit u.a. an folgenden Stellen benannt: 1.Kor 6,9; Gal 5,19; Eph 5,3; Kol 3,5; Tit 3,3.

An all diesen Stellen wird zweierlei erkennbar: Die Verhaltensweisen aus der vorchristlichen Zeit der Getauften und aus ihrer nichtchristlichen Umgebung bleiben zum einen eine Anfechtung und Versuchung für die im Glauben stehenden Christen. Das betrifft nicht nur die Sexualität, sondern auch den Umgang mit Geld und Gütern etc. Das betrifft auch nicht nur die sündige Tat, sondern schon den sündigen Wunsch, die Begierde (vgl. z.B. Matth 5,27-32; 2.Petr 2,14). Nun werden aber zum andern die Christen mit Nachdruck aufgefordert, sich mit diesen Verhaltensweisen nicht abzufinden, sondern sie vergangen sein zu lassen. Zugleich wird mit der Ausrufung der heilsamen Wirkungen des Erlösungshandelns Christi (vgl. auch 1.Kor 6,20; 7,23; 1.Petr 1,18f), der Taufe und der Gegenwart des Geistes die Freiheit eröffnet, die früheren Sünden zu meiden und die christlichen „Tugenden“ zu leben. Gegenbegriffe von Unzucht und Unreinheit, wodurch die sexuellen Verfehlungen bezeichnet sind, sind dabei die Keuschheit und die Reinheit. Der Christ ist frei, Gottes Gaben im Bereich der Sexualität, des Eigentums, der Speise in Gebrauch zu nehmen; aber er soll es in den Grenzen tun, in denen Gott ihm diese Gaben schenkt. Für den Bereich des Sexuellen heißt das: Verzicht auf Unzucht in jeder Gestalt. Ehe und Familie oder sexuelle Enthaltsamkeit. Die Unzucht, die schändlichen Begierden etc. sind überwundene Vergangenheit und Anfechtung zugleich, gegen die der Christ in der Kraft des Heiligen Geistes ankämpfen soll.

Diese neutestamentlichen Weisungen zu sexuellen Fragen stehen in der Bibel nicht wie ein Fremdkörper. In ihnen spiegelt sich vielmehr das Menschenbild, wie es in den zentralen Bibelstellen zur Schöpfung des Menschen im Alten wie im Neuen Testament erkennbar wird.

2. Das biblische Menschenbild: der Mensch als Mann und Frau

2.1. Mann und Frau als Schöpfung Gottes: Die Ehe als „Woher“ und „Wohin“ des Menschen

Die Bibel kennt keine Schöpfung eines geschlechtslosen Menschen, sondern sie berichtet von der Schöpfung des Menschen als Mann und Frau.

1.Mose 1,27-28: Die Erschaffung des Menschen als Gottes Ebenbild. Man beachte den Wechsel: Gott schuf den Menschen – er schuf sie als „Mann und Weib“. Gott erschafft also den Menschen in der zweigeschlechtlichen Gemeinschaft, die selber wiederum auf Erweiterung der Gemeinschaft in den Nachkommen angelegt ist (Vers 28).

Davon heißt es dann in Vers 31 im Urteil Gottes: „Es war sehr gut.“

1.Mose 2,18-24 erzählt noch einmal von der Erschaffung des ersten Menschenpaares.

Adam ist zwar durch Einhauchung des göttlichen Lebensodems schon für sich „ein lebendiges Wesen“ (Vers 7), doch er ist noch nicht vollkommen: Gott will nicht die Einsamkeit des Mannes; er soll eine Gehilfin bekommen (Vers 18). Diese wird im Tierreich nicht gefunden (Vers 20), sondern von Gott selber dem Adam gleichsam gebaut und zugeführt (Verse 21-22).

Adam erkennt sie als „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ und doch wird sogleich die Zuordnung und Unterschiedenheit beider markiert: „man wird sie Männin nennen, weil sie vom Mann genommen ist“ (Vers 23).

Hierauf folgt eine allgemeingültige Schlußfolgerung: „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden sein ein Fleisch.“ (Vers 24). Die Einheit von Mann und Frau markiert also sowohl das „Woher“ als auch das „Wohin“ des Menschen: Der Mann kommt her von Vater und Mutter. Er wird sie verlassen mit dem Ziel, mit einer Frau ein Fleisch zu werden und so selber Leben weiterzugeben.

Allerdings kommt durch den Sündenfall als Wirkung des Strafhandelns Gottes etwas in die Zweierbeziehung zwischen Mann und Frau hinein, wovon zuvor nicht die Rede war: Schmerz und Leid für Mann und Frau prägen und entstellen nun die Lebensgemeinschaft, die Fürsorge füreinander und die Weitergabe des Lebens (1.Mose 3,16-19). Es bleibt aber das Gebot und die Verheißung, Leben in dieser Zweierbeziehung weiterzugeben. Wie dies in Erfüllung geht, schildern die Völkertafeln und Geschlechtsregister in der Urgeschichte (1. Mose 5-11).

Das „Ein-Fleisch-Sein“ von Mann und Frau als „Woher“ (Ursprung) und „Wohin“ (Ziel) des Menschen wird von Jesus selbst in Aufnahme von 1. Mose 2,24 ausdrücklich bestätigt.

Matth 19,4-6 (vgl. 1.Kor 7,10-11): Wichtig ist, daß diese Stelle unmittelbar der Kindersegnung durch Jesus vorausgeht (Matth. 19,13-15). Das Gelingen des Menschseins in der Ehe ist die Voraussetzung dafür, daß Kinder geboren werden, welche von den Erwachsenen am Einlaß ins Himmelreich nicht gehindert werden sollen.

Neu ist im Neuen Testament nun freilich, daß der Gottesseggen in Christus auch im ehelosen Leben weitergegeben werden kann. Es gibt das ehelose Leben um des Himmelreichs willen, aber das ist deutlich die Ausnahme und schließt sexuelle Enthaltksamkeit ein (Matth 19,12; 1.Kor 7,1-7). Eheloses Le-

ben und der Ehestand sind gleichsam zwei Weisen, in denen sich das Reich Gottes im Neuen Testament ausbreitet und der Glaube weitergegeben wird (vgl. z.B. 1.Kor 7,14; 2.Tim 1,5; Titus 2,4f; auch: Titus 1,6; 1.Tim 3,2-4).

Ehe und Familie sind im Neuen Testament also nicht nur die Weise, wie der Segen des Schöpfers und Erhalters wirkt, sondern auch der Ort der Weitergabe des in Christus beschlossenen Heils. Dem Miteinander von Mann und Frau, Eltern und Kindern gelten daher zahlreiche Mahnungen in den Haustafeln (Eph 5,21-6,4; Kol 3,18-25; 1.Petr 3,1-7).

Zugleich gilt aber, daß angesichts des Heils in Christus und der vergehenden Welt Ehe und Familie keinen absoluten Wert darstellen (vgl. Luk 14,26; 1.Kor 7,29).

2.2. Die Ehe zwischen Mann und Frau als Bild des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk

In zahlreichen Stellen im Alten wie im Neuen Testament wird die Ehe zwischen Mann und Frau als Abbild des Verhältnisses von Gott zu seinem Volk erkennbar (Hos 1-3; Jer 2,2; 3,1; Hes 16,23; Mal 2,14-16; Eph 5,21-33). Hier wird besonders gut deutlich, worum es bei der Ehe geht: um einen lebenslangen Bund, in dem in Treue zwei Menschen unterschiedlichen Geschlechts Leben miteinander teilen und weitergeben. So wie die Ehe Bild für die Treue Gottes zu seinem Volk ist, so ist die Unzucht Bild für die Gottlosigkeit des Volkes Gottes. So wie die Ehe und die Treue zu Gott unter Gottes Segen steht und zum Gedeihen des Lebens beiträgt, so stehen die Hurerei und der Abfall von Gott unter Gottes Zorn und Gericht. Im Neuen Testament wird dies christologisch zugespitzt, wenn etwa Paulus den Eheleuten die Selbsthingabe Christi für seine Gemeinde als Vorbild für ihr Miteinander vor Augen führt (Eph 5,23-33) oder wenn immer wieder das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche mit dem Bild von Hochzeitsfeier, Braut und Bräutigam beschrieben wird.

2.3. Zusammenfassung

Die Gemeinschaft von Mann und Frau in der Ehe ist wesentlich für das biblische Menschenbild im Alten und Neuen Testament. Sie ist der Ort, in dem der Mensch – nicht nur sexuelle – Erfüllung und gemeinschaftliches Leben findet. Zudem spielt die Ehe auch eine Rolle für das Gottesbild, spiegelt sich in ihr doch die Treue Gottes zu seinen Menschen. Das Leben und der Glaube an Christus wird in Ehe und Familie weitergegeben. Nach dem Neuen Testament entspricht das Verhältnis von Mann und Frau in Gemeinschaft und Verschiedenheit zudem dem Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche.

3. Die biblischen Aussagen zur Homosexualität

3.1. Homosexualität als Symptom der Menschheit unter Gottes Zorn: Römer 1,18-32

Die Aussagen zur Homosexualität im Römerbrief stehen im Zusammenhang von Römer 1,18-3,20, wo Paulus – als Voraussetzung der Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes in Christus – von der Offenbarung des Zornes Gottes über alle Menschen, von der Unentschuldbarkeit der ganzen Menschheit aus Juden und Heiden vor Gott spricht. In Röm 1,18ff kommt er zunächst auf die Heiden zu sprechen, bei denen sich die Schuld vor Gott anders manifestiert als bei den Juden. Thema dieses Abschnitts ist die Offenbarung des Zornes Gottes über das gottlose Wesen und die Ungerechtigkeit der Menschen (Vers 18).

1,20-23: Trotz der Erkennbarkeit Gottes aus seinen Schöpfungswerken ist das Verhältnis des Menschen zu Gott verkehrt. Es ist gekennzeichnet durch Undankbarkeit und Verfinsterung des menschlichen Herzens. Folge ist, daß der Mensch – sich weise dünkend – zum Narren wird und die Herrlichkeit Gottes *vertauscht* mit Bildern von Menschen und Tieren.

1,24-31: Nun folgt ein Abschnitt, der durch ein dreifaches „darum hat Gott sie dahingegeben“ gegliedert ist. Die erste Dahingabe betrifft das menschliche Herz, das nach Vers 21 undankbar und unverständlich ist. Diese Hingabe an die Begierden des Herzens ist gleichbedeutend mit „Unreinheit“ und impliziert, daß der Mensch seinen eigenen Leib verunehrt. Vers 25 erinnert noch einmal, um wen es sich handelt, um diejenigen, die Gottes Wahrheit in Lüge verkehrt und das Geschöpf verehrt haben statt den Schöpfer.

Die zweite Dahingabe betrifft die Leidenschaften. Dies wird nun erläutert durch den Hinweis auf das *Vertauschen* des natürlichen Verkehrs mit dem widernatürlichen bei Frauen und Männern. Es geht dabei um den geschlechtlichen Verkehr. Auf diese Weise fügen sich die Ausführenden selber den Lohn ihrer Verirrung zu.

Die dritte Dahingabe betrifft den Sinn (nous) des Menschen, der verkehrt ist. Das äußert sich darin, daß der Mensch tut, was nicht recht ist, und wird durch einen Lasterkatalog (Verse 29-31) näher erläutert. Vers 32 resümiert: der Mensch tut wissentlich, was nach Gottes Recht den Tod verdient. Er tut es aber nicht nur, sondern hat auch Gefallen an denen, die es tun.

In diesem Abschnitt ist homosexueller Verkehr ein Ausdruck der Trennung der Heiden von Gott neben anderen. Zugleich ist aber diese Verhaltensweise hier in besonderer Weise herausgehoben. Es gibt nicht nur ein dreifaches Dahingeben des Menschen durch Gott, es gibt – gleichsam als andere Seite der Medaille – ein dreifaches Vertauschen durch den verblendeten Menschen: er vertauscht Gottes Ehre gegen Götzenbilder (23); er vertauscht Wahrheit und Lüge (25); er vertauscht den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen (26).

Auch im Römerbrief wird deutlich: Diese Zeit und Verhaltensweise ist für die Christen Vergangenheit. Diese Verhaltensweisen fallen unter die Vergebung

Gottes um Christi willen, „indem er die Sünden vergibt, die früher begangen wurden in der Zeit seiner Geduld“ (3,25-26). Diese Verhaltensweisen sollen nun aber auch kraft der Taufe vergangen und überwunden bleiben, denn auch sie fallen unter die Frage des Apostels: „Wie sollten wir in der Sünde leben wollen, der wir doch gestorben sind?“ (6,2). Auch von der Herrschaft dieser Sünde, die ihm zuvor den Tod (1,32; 6,23) – die sichere Verdammnis – brachte, ist der Christ frei (6,3-23). Sie gehört zu den Werken der Finsternis, welche der Christ im Licht des kommenden Tages des Herrn ablegt zugunsten der Waffen des Lichts (13,11-14).

3.2. Homosexualität als überwundene Vergangenheit und bleibende Anfechtung mancher Christen: 1.Kor 6,9-11

Röm 1,27 spricht im Zusammenhang von homosexuellem Verhalten von Verirrung. Das muß man in Erinnerung haben, wenn Paulus nun ermahnt: laßt euch nicht irreführen. Die Verirrungen von Röm 1 wirken auch auf die christliche Gemeinde noch ein. Ist in Röm 1,18 von Ungerechtigkeit die Rede, so nun von Ungerechten: Sie sind, so wie sie sind, vom Gottesreich ausgeschlossen. Genannt werden auch diejenigen, die gleichgeschlechtlichen Verkehr praktizieren, sei es als der aktive Part (Luther: Knabenschänder; dabei geht es keineswegs nur um Päderastie, sondern um die dominante Seite im Verkehr) oder als der passiv Beteiligte (Lustknabe). Sie stehen hier neben anderen Sündern.

Lapidar stellt Paulus fest: solche sind einige von euch gewesen. Dann folgt die Taferinnerung: Aber ihr seid reingewaschen, geheiligt, gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes.

Angesichts des drohenden oder bereits geschehenen Einbruchs des alten Wesens in die Gemeinde erinnert Paulus also an die Taufe. Die Taufe ist zweierlei: Antritt des himmlischen Erbes und Ende des alten gottlosen Lebens – die andere Seite des Neubeginns in Christus. Sündenvergebung und Heiligung sind gleichermaßen durch die Taufe gegeben (Vers 11). Die alten Verhaltensweisen werden also nicht in das neue christliche Leben integriert, sondern sind durch die Taufe vergeben und abgetan (entmachtet!). Nicht mehr auf den Götzen, den Sexus, den Rausch oder das Geld ist das Leben der Erben des Gottesreiches ausgerichtet, sondern auf den heiligen Gott. Wie er heilig ist, sind auch sie durch ihre Taufe heilig. Daß dies insbesondere für das Sexualleben Folgen hat, erläutert Paulus dann weiter in 6,12-7,40.

Auch 1.Tim 1,8-11 nimmt explizit Bezug auf homosexuelles Verhalten. Gegen eine falsche Gesetzhaltung hält der Apostel in diesem Brief fest, wogegen sich das Gesetz Gottes richtet und wogegen nicht. Während die Ehe dem Menschen von Gott geschenkt ist (4,1-5), richtet sich das Gesetz gegen die Sünder und Gottlosen, darunter Mörder, Unzüchtige, Knabenschänder etc., Lebensweisen, die nach Paulus „der heilsamen Lehre zuwider“ sind.

*Exkurs: Homosexualität im Alten Testament:
Das Heiligkeitsgesetz im 3. Buch Mose*

Paulus verwendet sowohl in 1.Kor 6,9 als auch in 1.Tim 1,10 das griechische Wort ὁρσενοχοΐτης. Dieses Wort meint einen Mann, der mit Männern oder Knaben geschlechtlichen Verkehr hat. Es erinnert sowohl dem Wortlaut nach (in deutlicher Anlehnung an die Septuaginta, die griechische Übersetzung des Alten Testaments) als auch in der Sache an die Aussagen in 3. Mose 18,22 und 20,13, wo der Beischlaf eines Mannes mit einem Mann als Greuel (hebr.: to'eba) bezeichnet wird und in Israel unter die Todesstrafe gestellt wird.

Diese klaren Aussagen gegen die Homosexualität müssen im Zusammenhang des sogenannten „Heiligkeitsgesetzes“ (3. Mose 17-26) gesehen werden. Dieses gilt zunächst einmal dem Volk Israel. Freilich finden sich darin Weisungen, die in der Sache und zum Teil im Wortlaut dann auch im Neuen Testament für das neue Gottesvolk explizit aufgenommen werden. Gerade die Aussagen des Heiligkeitsgesetzes zur Homosexualität werden durch die wörtliche Anlehnung mit dem Begriff ὁρσενοχοΐτης auch in der Heiligung der Christen zur Geltung gebracht. Wenn Paulus schreibt, der Beischlaf zwischen Männern schließe vom Reich Gottes aus, dann entspricht dies der Verwerfung dieses Beischlafes durch Gott im Alten Testament als „Greuel“, das den Menschen von Gottes Segen ausschließt und ihn so dem Tode preisgibt.

3.3. Zusammenfassung

Im Alten wie im Neuen Testament ist der gleichgeschlechtliche Verkehr eine von vielen Sünden, die die Trennung und Abkehr des Menschen von Gott offenbaren. Sie wird im Neuen Testament als Verhängnis und Schuld des Menschen zugleich erkennbar. Wie andere Sünden steht gleichgeschlechtlicher Verkehr unter der Vergebung durch Christi Kreuzesopfer. Die Taufe als wirksame Zueignung dieser Vergebung verpflichtet zugleich den Christen zum Kampf gegen seine früheren gottwidrigen Leidenschaften, die eine bleibende – aber entmachtete – Gefährdung seines Lebens mit Gott (Anfechtung) darstellen. Dieser Kampf, den jeder Christ zu führen hat, hat aufgrund der Taufe eine große Verheißung, weil Christus und sein Geist stärker sind als die alten Sünden. Dies in Verkündigung, Unterweisung und Seelsorge ernst zu nehmen und zuzusprechen, ist der Auftrag der Kirche im Umgang mit allen Menschen, auch mit denen gleichgeschlechtlicher Orientierung. Befreiung von sündhaften Leidenschaften, Prägungen und Verhaltensweisen aller Art, aber auch auf sexuellem Gebiet, steht nicht in der Macht des Menschen, sondern sie ist Gabe Gottes durch die heilige Taufe.

Renata von Poser geht auch ausführlich ein auf Rudolf Schäfers *religiöse* Leitbilder des konfessionellen Luthertums, die für die SELK heute noch theologisch wichtig sind: August Vilmar (Vgl. auch: P. Hauptmann LUTH. BEITR. 4/2000 S. 277), Wilhelm Löhe und Rudolf Rocholl (S. 22-28): „Der Einfluß der Lehren Vilmars und Löhes läßt sich bis in die Äußerungen des Malers zu kirchenpolitischen Fragen, zur kirchlichen Kunst im allgemeinen, ja bis in die Bildinhalte seiner Werke verfolgen“ (S.29). Besonders die Korrespondenz R. Schäfers mit F.W. Hopf offenbart seine auf Schrift und Bekenntnis bezogene theologische Grundhaltung.

Rudolf Schäfers *künstlerische* Stilrichtung ist vornehmlich geprägt von seinem Düsseldorfer Lehrer Eduard von Gebhardt und anderen zeitgenössischen Künstlern wie Fritz Mackensen, Wilhelm Steinhausen und Ludwig Richter. Aber auch ältere italienische, niederländische und deutsche Künstler spiegeln sich in seinen Werken wieder. Schäfers künstlerisches Niveau wurde oft – damals bis heute – bestenfalls dem Bereich volkstümlicher, kirchlicher Heimatkunst zugeordnet.

Auch wenn Rudolf Schäfers Kunst im „Dritten Reich“ nicht wie die von Ernst Barlach oder Emil Nolde unter das Verdikt „Entartete Kunst“ fiel, sondern oft deutschnationale (nicht nationalsozialistische!), oder romantisch germanisierende Attribute erhalten hat und noch erhält, war bei ihm keine erfolgreiche Karriere unter der braunen Diktatur zu erwarten, denn „aufgrund seiner religiösen Prägung empfand Schäfer keinerlei Sympathien für die ‚Deutschen Christen‘“ (S. 117). „Die in seinen Äußerungen zur Kunst immer wieder deutlich werdende gedankliche Befangenheit in völkischen Denkmustern ist ein Phänomen, das in den Jahrzehnten vor der Herrschaft des Nationalsozialismus alle Gebiete der Geistesgeschichte erfaßt hatte“ (S. 98).

Den glühendsten Verehrer hat Rudolf Schäfer in dem Erlanger Professor für Kirchengeschichte Hans Preuß gefunden. Es ist nicht bekannt, was R.S. selbst dazu gemeint hat. F.W. Hopfs Freundschaft beruhte vorwiegend in der an Schrift und Bekenntnis gebundenen, in tiefer Frömmigkeit verwurzelten Theologie des Künstlers. Sie setzt, soweit ich sehe, ein nach dem Erscheinen der sog. „Schäfer-Bibel“ 1929, nach der erstmalig polarisierende Stellungnahmen zum Werk Rudolf Schäfers von an kirchlicher Kunst interessierten Theologen vernehmbar waren. „Auffällig an allen Stellungnahmen zum Werk Rudolf Schäfers ist die Tatsache, daß Apologeten *wie* Kritiker ihrem Urteil retrospektive Maßstäbe zulegen; die Kunstentwicklung nach dem Tode Eduard von Gebhardts und der Vergleich mit der zeitgenössischen Kunst bleiben ausgeklammert“ (S. 94).

Das durch Subventionen preislich noch wertvollere Buch von Renata von Poser ist letztlich nicht in diesem Rahmen auch nur annähernd angemessen zu rezensieren. Es erschließt sich erst wirklich in allen Facetten – auch in den Akzentuierungen der Autorin, die manchmal einen gewissen Abstand erkennen lassen – wenn man dieses Werk durcharbeitet. Jedes Auflisten von möglichen oder tatsächlichen Defiziten würde dieses wunderbare Gesamtwerk ungebührlich beschädigen.

Johannes Junker

Reinhard Slenczka, Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, drei Bände hg. von Albrecht Immanuel Herzog, Freimund-Verlag, Neudettelsau 2000

Band 1. Aufsätze zu dogmatischen Themen, ISBN 3-7726-0207-X, 419 S., DM 69.-

Band 2. Vorträge für Pfarrer und Gemeinden, ISBN 3-7726-0208-8, 342 S., DM 49.-

Band 3. Dogmatische Gutachten und aktuelle Stellungnahmen, ISBN 3-7726-0209-6, 287 S., DM 39.-

Alle drei Bände zusammen: ISBN 3-7726-0212-6, DM 139.-

„Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Matth 13,52). Dieses Wort Jesu steht hinter dem Titel der drei Aufsatzbände des früheren Erlanger Dogmatikers, der jetzt Leiter der pastoraltheologischen Ausbildung der lutherischen Kirche Lettlands ist. Bisher verstreut veröffentlichte oder noch unveröffentlichte Aufsätze aus vier Jahrzehnten hat der Herausgeber Albrecht Immanuel Herzog zusammengestellt. Das ist eine überaus verdienstvolle Arbeit, denn bei Reinhard Slenczka handelt es sich nicht um einen professionellen Vielschreiber, der sein einmal fertiges theologisches System in immer neuen Varianten auf den Büchermarkt bringt. Die meisten der in die vorliegende Sammlung aufgenommenen Beiträge gehen auf äußere Anregungen und konkrete Anlässe zurück. Es geht daher durchweg um für Kirche und Theologie, für Pfarrer und Gemeinden bedeutsame und wichtige Themenkreise kirchlicher Lehre und Praxis.

Theologische Beiträge grundsätzlicher Art sind im ersten Band versammelt. Hier geht es um die Heilige Schrift als alleinige Grundlage kirchlicher Verkündigung und theologischer Lehre, um das Bekenntnis zum Dreieinigen Gott, zur wahren Gottheit des Menschen Jesus Christus und zur wahren Gottheit des Geistes als heilsnotwendigem und unterscheidendem Ausweis christlichen Glaubens, um ein Verständnis von Kirche und Gottesdienst, das in Schrift und Bekenntnis begründet ist, schließlich um das Miteinander und Gegenüber von Kirche und Welt vor Gott dem Schöpfer und Richter. Slenczka schreibt durchaus anspruchsvoll. Doch wer sich die Mühe macht, sich einzulesen, der wird bei diesem Autor entdecken, wie spannend und interessant auch zunächst entlegene theologische Themen sein können. Denn Slenczka vermag es durchweg, theologische Konflikte aus Geschichte und Gegenwart in ihrer Relevanz für Glauben und Kirche zu beleuchten. Die Aufsätze zum Schriftverständnis etwa gehen hervor aus der äußerst kritischen Mitarbeit Slenczkas im römisch-evangelischen Dialog. Auch die Arbeiten über das Filioque und über die Herzengemeinschaft durch das Jesus-Gebet in den Ostkirchen oder über die christologischen Irrlehren der römischen Theologen Schillebeeckx und

Küng offenbaren die Gabe Slenczkas, auf den ersten Blick kompliziert erscheinende theologische Konflikte auf für den christlichen Glauben zentrale Grundentscheidungen zurückzuführen. Durchweg wird dabei der Anspruch Slenczkas manifest, rechte Theologie habe apostolisch und damit schriftgemäß und auf dieser Grundlage katholisch zu sein. Daß er damit nichts anderes als das Erbe der Reformation aufnimmt, wird vor allem auch in den Aufsätzen über die römisch-lutherische Kontroverse um das Meßopfer und über die Rechtfertigung im ökumenischen Dialog deutlich. In den Aufsätzen zum Kirchenverständnis und über die Frage der Kirchengemeinschaft wie über das Verhältnis von Kirche und Welt bringt Slenczka Aspekte aus diesem reformatorisch-katholischen Erbe in Erinnerung, die in der heutigen Landschaft des Protestantismus weithin verdrängt sind durch einen maßlosen Vertrauensverlust in die Tragfähigkeit des kirchlichen Propriums. Vertrauen in die der Kirche und der Theologie anvertraute Botschaft zu wecken, das ist das zentrale Anliegen Slenczkas, das er frei von Larmoyanz und Pessimismus vorträgt. Denn verantwortet wird diese Theologie *sub specie aeternitatis*. Das macht ihren Ernst und ihre wohltuende Freiheit von jeder kurzatmigen Anpassung an vermeintliche gesellschaftliche Bedürfnisse oder kirchenpolitische Taktik aus. Das Unterscheiden von Wahrheit und Irrtum wird hier immer wieder sorgfältig eingeübt, wobei nie vergessen wird, daß es dabei nicht um Rechthaberei geht, sondern um das irdische und ewige Heil des Menschen vor Gott. Dieses Bewußtsein der Verantwortung des Theologen vor Gott zuerst und dann auch vor den Menschen ist für Slenczka die Voraussetzung für die Rechenschaftsfähigkeit jeder theologischen Arbeit. Denn Slenczka legt den Leser nicht auf eigene Spekulationen fest, sondern durch unablässige Rückverweise in die Heilige Schrift und durch Rezeption wichtiger orthodoxer Texte aus allen Epochen der Kirchengeschichte verhilft er dem Leser dazu, die vorgeführten theologischen Entscheidungen nachvollziehen zu können. Mündigkeit ist hier nicht eine Frage geschwätziger Beliebigkeit, sondern der in der Bindung an die Schrift gründenden Freiheit gegenüber den Selbstverständlichkeiten der Welt und der menschlichen Vernunft. Die „Prüfung und Scheidung der Geister“ ist daher eine der vornehmsten Gaben und Aufgaben der Kirche in der Welt, zu der Slenczka vorbildlich anleitet.

Richtet sich der erste Band vornehmlich an Pfarrer und theologisch versierte Laien, so sind im zweiten und dritten Band vor Pfarrkonferenzen und Gemeinden gehaltene Vorträge und theologische Gutachten sowie einige Predigten versammelt. Neben einem herausragenden Aufsatz über „Luther als Seelsorger für unsere Zeit“ finden sich hier vor allem Beiträge zu ekklesiologischen und ethischen Fragen. Eine Auslegung des dritten Glaubensartikels führt hin zu Erwägungen über theologische Grundlagen und Kriterien für die „Erbaung der Gemeinde“ und zu Ausführungen über die Bekenntnisgebundenheit der Kirche. Sehr wichtig sind auch Slenczkas ganz am Augsburger Bekenntnis entlanggehenden Ausführungen über „Das kirchliche Amt“ sowie seine Erwä-

gungen zur „Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit“. Weitere Themen sind das Gebet, das Verhältnis von christlichem Glauben und Pluralismus, von christlichem Glauben und den Religionen. Hier wie in seinem grundlegenden Aufsatz über die „Apologetik als Auftrag der Kirche in öffentlicher Verantwortung“ legt Slenczka die Frucht seiner langjährigen Tätigkeit im Kuratorium der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen vor. Gerade in diesem Bereich wird überaus deutlich erkennbar, wie wichtig es für die Kirche ist, sich um die reine Lehre zu kümmern. Denn mit Beliebigkeit in der Lehre hat die Kirche den Sekten und ideologischen Rattenfängern außer dem moralischen Zeigefinger überhaupt nichts mehr entgegenzusetzen. Daß die Kirche schließlich auch eine Verantwortung für die Welt hat, ja, daß ihr in besonderer Weise aufgetragen ist, Gesellschaft und Politik an deren Verantwortung vor Gott und den Maßstab der Zehn Gebote zu erinnern, wird deutlich in Slenczkas Aufsätzen über Ehe und Familie, über die Rosenheimer Erklärung, in welcher die bayerische Landessynode die Liberalisierung der Abtreibung gefordert hatte, sowie über das Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts. Auch gesellschaftliche Rückwirkungen auf die Kirche werden kritisch und vorbildlich beleuchtet, so in den Aufsätzen über die Frage der Vereinbarkeit einer Parteimitgliedschaft mit der Ausübung des Pfarramts und über die Orientierungshilfe der EKD zum Thema „Homosexualität und Kirche“ und im Aufsatz über die Frauenordination. Hier vertritt Slenczka eine Position, die heute im landeskirchlichen Rahmen praktisch von keinem theologischen Lehrer mehr öffentlich vertreten wird und wofür er inzwischen vom Rat der EKD ein klares Verwerfungsurteil ausgestellt bekommen hat. Dieses lautet dahingehend, daß die theologische Ablehnung der Frauenordination nicht mehr auf dem Boden der evangelischen Kirche stehe. Slenczka setzt sich mit diesem Damnamus, womit sich die EKD außerhalb der apostolischen Christenheit stellt, weit ausholend zu Beginn des dritten Bandes unter dem Titel „Magnus Consensus“ auseinander. Allein schon dieser Aufsatz hat es in sich. Slenczkas Auseinandersetzung mit dem Rat der EKD selber ist in einem weiteren Aufsatz dokumentiert.

Um zentrale Inhalte des christlichen Glaubens geht es dann noch einmal in den Aufsätzen über die leibliche Auferstehung Jesu (u.a. zu den Thesen G. Lüdemanns), über die Folgen der Auflösung der Schriftgrundlage in Theologie und Kirche, über das Verhältnis von Real- und Personalpräsenz im heiligen Abendmahl (zur Auseinandersetzung Beyschlags mit Sasse). Ein Höhepunkt ist der Schlußaufsatz im zweiten Band „Allversöhnung oder doppelter Ausgang der Weltgeschichte?“ Hier gibt Slenczka noch einmal Rechenschaft darüber, was sich als Grundtenor durch alle Beiträge zieht und den Ernst, aber auch die fröhliche Zuversicht seiner theologischen Arbeit ausmacht. Es geht nicht um das Ansehen von Kirche und Christlichem vor der gnadenlosen und verständnislosen Welt, sondern um das Bestehen im Gericht des in Christus gnädigen Gottes. Dies ist nur möglich, wo die Wirklichkeit und Wirksamkeit von Gottes richtendem und rettendem Handeln und Reden durch Gesetz und

Evangelium ernstgenommen wird. Gottes Wort und Gottes Name als Vater Jesu Christi sind nicht leere Worthülsen, die von Menschen immer neu zu füllen wären, sondern sie sind Wirklichkeit und setzen Wirklichkeit in Gericht und Gnade, wie das in Kreuz und Auferstehung Christi für alle Menschen zum Heil geschehen ist und durch den Geist in den Gnadenmitteln die Zeiten übergreifend im Glauben gewirkt wird. Wo das verstanden und geglaubt wird, da hat Kirche Zukunft, ja, da ist Kirche Kirche Jesu Christi; und da allein wird es passieren, daß nicht das Image einer Institution verbessert wird, sondern Menschen zum rettenden Glauben und zur Freiheit der Kinder Gottes finden und darin bleiben. Wer sich für den so verstandenen Auftrag der Kirche zurüsten lassen will, für den sind die Bände Slenczkas eine unschätzbare Fundgrube.

Es ist dem Herausgeber und dem Freimund-Verlag als Werk der einst von Löhe gegründeten „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“ zu danken, daß sie mit der Veröffentlichung dieser drei Bände diesem Namen alle Ehre machen. Die Bände sind leinengebunden und mit farbigen Titelseiten versehen und stellen von der Aufmachung her vergleichbare und meist sehr viel teurere Aufsatzbände renommierter Großverlage durchaus in den Schatten. Vorbildlich ist auch der – für leinengebundene Bücher – sehr günstige Preis. Als Geschenk z.B. für werdende oder schon im Amt wirkende Pastoren, Kirchvorsteher oder andere Verantwortungsträger sind diese profunden Bände vorzüglich geeignet.

Armin Wenz

Helmut Obst, Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 4., stark erw. und aktualisierte Aufl. 2000, ISBN 3-525-55438-9, 628 S., DM 58.-

Dieses Buch stellt möglichst objektiv und unter Bezugnahme auf eigene Quellen und Selbstdarstellungen religiöser Gemeinschaften Geschichte, Glaube und Denken der klassischen „Sondergemeinschaften“ der Neuzeit dar. Im typisch-reformierten Rückbezug dieser Gemeinschaften auf eine Gemeindeordnung des Neuen Testaments werden die „*Apostel der Neuzeit*“ (Katholisch-apostolische Gemeinden; Neuapostolische Kirche; Apostelamt Jesu Christi; Apostolische Gemeinschaft) von den „*Propheten der Neuzeit*“ (Lorber-Gemeinschaft¹; Kirche Jesu Christi der Letzten Tage; Christian Science; Siebenten-Tags-Adventisten; Zeugen Jehovas; Gemeinschaft in Christo Jesu; Christliche Gemeinschaft Hirt und Herde; Johannische Kirche; Gralsbewegung; Die Christengemeinschaft) unterschieden. Das Buch erscheint zwar schon in der 4. Auflage, wurde aber durch ganze Kapitel erweitert und aktualisiert. Die Darstellungen im Einzelnen zu würdigen, würde zu weit führen. Ein-

¹ Der Name „Lorber“ leitet sich vom „Gottesboten“ Jakob Lorber ab.

drucksvoll wird Entstehung und Geschichte der Katholisch-apostolischen Gemeinden geschildert, aus denen die Neuapostolischen Kirchen hervorgingen, die das Apostelamt „weiterführten“. Durch die Abspaltungen und Ausschlüsse entstanden aus der Neuapostolischen Kirche das Apostelamt Juda und die Apostolische Gemeinschaft. Diesen Gemeinschaften liegt viel an der Wiederbelebung der Ämter der Urkirche gerade angesichts des bevorstehenden Weltendes. Aber so sehr sie das apostolische Amt betonen, ist und bleibt ihr Ursprung und das Verfahren der Berufung doch eher prophetisch-charismatisch, um nicht zu sagen schwärmerisch und willkürlich. Es sind schließlich Propheten, die neue Apostel berufen (S. 67)! Immer wieder ist es ein Ergriffensein, ein „Bewußtsein göttlicher Berufung“ (z.B. S. 149), das zu Abspaltungen führt. Und so muß wohl auch hier eigentlich gesagt werden, daß diese „Apostel“ der Neuzeit sich als Propheten verstanden, selbst wenn sie das „Amt“ der Propheten immer mehr verdrängten (S. 18).

Insofern unterscheidet sich diese Seite der Sondergemeinschaften kaum von den „Propheten der Neuzeit“. Letztere legen freilich mehr Wert auf ihr wundersames Wirken. Kirchliche Organisation, ja sogar gottesdienstlich-kultisches Leben existiert hier oft nicht. Sie alle haben ihren großen Vorläufer in dem schwedischen Bergrat Emanuel Swedenborg (1688-1772)² und seiner Abkehr vom Rationalismus, aber auch in dessen Schüler Oetinger und dessen „Offenbarungen“, die freilich nicht mit denen Swedenborgs übereinstimmen (S. 234ff). Der Biblizismus dieser Gruppen wird durch neue Ordnungen (zum Verständnis der Schrift) ergänzt. Letztlich geht es doch um ein „inneres Wort“ um „mediale Kundgebungen“ der Seele (!) und des Geistes (S. 262). Auch in der Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage (Mormonen) spielen „Ämter“ noch eine größere Rolle. Gliederungen, Organisation und Leitung führten immer wieder zu Spaltungen. Geistige Entrückung und Nationalität gehen nicht nur hier eine seltsame Einheit ein. Die „amerikanische Bibel“, das „Buch Mormon“ ist dafür ein Beispiel (S. 294ff). Mehr unter dem Gesichtspunkt der „Heilung“ wird die Christian Science dargestellt, wobei gerade hier biblische Endzeiterwartung völlig zurück tritt (S. 340). Ganz anders bei den Adventisten, die Endzeitberechnungen von Anfang an bestimmten, verbunden mit der daraus folgenden strikten Beachtung der Gebote, insbesondere des Sabbatgebots. Irrtümer bei Berechnung gehen auf Konto irriger Menschen, sie sind nicht „auf seiten Gottes“ (S. 384). Apokalyptisch sind auch die Zeugen Jehovas orientiert und inspiriert, die ebenfalls mit (unterschiedlichen) Endzeitberechnungen aufwarten (zuletzt Äußerung 1972 „noch in dieser Generation“). Dabei spielt vor allem die Deutung der Offenbarung des Johannes eine große Rolle. So auch bei der Johannischen Kirche. Ganz anders sind wieder die Gralsbewegung und die Anthroposophen gelagert. Sie konzentrieren den Blick auf die „Weltordnung“ und den Menschen.

² Sein Vater war übrigens lutherischer Bischof!

Die Darstellung dieses Buches orientiert sich über weite Strecken an den Personen der Gründer und Führer dieser „Sondergemeinschaften“. Sie wird durch Originalquellen und viele Bilder bereichert. Zu älteren Darstellungen wie der von Kurt Hutten, ist dieses Buch sicher eine wertvolle Ergänzung. Es ist inhaltlich durch eine voraussetzungslose Darstellung religiöser „Außen-seiter“ gekennzeichnet. Urteile werden nicht gefällt. Damit einher geht die soziologische Einordnung dieser „Sondergemeinschaften“, wobei hier schon der Name Programm ist. Aufgenommen sind dabei nur die „klassischen“ Sondergemeinschaften. *Dieses Buch ist darum nur dem zu empfehlen, der auch ein Wissen über „Lehrunterschiede“, über das Phänomen der Sekten, ja auch über „Schwärmer, Lügenapostel und Verführer“ hat.* Es muß nachdenklich stimmen, daß der Begriff Sekte in diesem Zusammenhang nicht mehr erwähnt wird, obwohl er natürlich immer ein *relativer* Begriff bleibt.³ Fragen des Apostelamtes (neutestamentliche Ämter), der Geistbegabung, der Geistunterscheidung (Prophetie), der Sakramente (!), des Verständnisses der Hl. Schrift, der Erwartung, des Verkündigungsmethodismus, überhaupt des charismatischen Erlebens, werden nirgends grundsätzlich geklärt. Die autoritäre Art des Führungsstils wird ebenfalls völlig wertneutral bemerkt. Es liegt dies alles wohl in der Natur dieser „wissenschaftlichen“ Darstellung. An mancher Stelle wird dann aber doch ein theologisches Urteil deutlich, etwa dort, wo das prophetische Anliegen dieser Gruppen als „uralte Tradition“ (S. 231) sehr unmittelbar mit dem Neuen Testament verknüpft wird. Hat die neutestamentliche Prophetie mit diesen selbsterwählten Propheten der Neuzeit etwas zu tun? Die Frage wird nicht durch Beobachtung wissenschaftlicher Natur zu beantworten sein, sondern nur in der Unterscheidung der Geister nach dem Kriterium, das das Neue Testament angibt: Christus! Und da sieht es – wie dieses Buch wieder zeigt – sehr, sehr düster aus.

Ich möchte dieses Buch für das Pfarramt und für den empfehlen, der sich auch von anderer Seite informiert weiß. Eine Notiz am Rande. Das Titelbild zeigt nicht irgendwelche Schwärmer oder Aussteiger der Endzeit, sondern eine lutherische Moorgemeinde, die Fritz Mackensen unweit von Worpsswede malte. Der Verlag hat wohl auch deshalb darauf verzichtet, *den* Abschnitt des Ölbildes mit abzdrukken, der den lutherischen Pastor auf einer Behelfskanzel zeigt. Wer weiß, woher dieses Bild stammt, muß seinem Ärger über diese „Kunstlosigkeit“ Luft machen. Wer darüber hinaus die abgebildeten Trachten liebt, wird sich um so mehr ärgern.

Thomas Junker

³ Schon bei Wilhelm *Rohnert*, Kirchen und Sekten, Leipzig 1900, S. 136. *Rohnert* fügte schon seiner Darstellung, wie im besprochenen Buch, Quellen hinzu, sogar mehr noch als es bei *Obst* geschieht.

D. August Rische, Johann Heinrich Volkening. Ein christliches Lebens- und kirchliches Zeitbild aus der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, 1919 hg. von Sup. Bernhard Rische, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Gr. Oesingen (2. Auflage) 1999, ISBN 3-8614 7-193-3, 314 S., DM 22.80

J.H. Volkening (1796-1877), Erweckungsprediger aus dem Minden-Ravensberger Land, geistlicher Mitbegründer der Rheinischen Mission, Dichter des Liedes „Gott ist die Liebe, läßt mich erlösen“ und manches andere mehr, mag sicher eine biographische Würdigung verdient haben. Von ihr verspricht sich der heutige Herausgeber, die Arbeitsgemeinschaft Bekennende Gemeinde, Auswirkungen auf ihre jetzigen Anhänger. Es mag jedoch zu fragen sein, ob über diesen Kreis *hinaus* die beabsichtigte Wirkung für Kirche und Gemeinde in der Gegenwart erreicht werden kann.

Das liegt nicht nur daran, daß grundsätzlich die Vergleichbarkeit etwa von Gesellschaft, Kultur, Kirche und Gemeinde damals und heute nicht unproblematisch ist. Das Buch trägt alle Zeichen romantisch-idealisierender biographischer Darstellungsweisen seiner Zeit. Man mache sich klar: Es handelt sich hier um einen – zwar ergänzten aber nicht überarbeiteten – Nachdruck des in erster Auflage bereits 1919 und damals schon posthum – fast 50 Jahre nach dem Tod von Volkening – erschienenen Buches. Dafür werden nicht näher spezifizierte „Familienrücksichten“ (!) verantwortlich gemacht. Dazu kommt, daß es der Enkel ist, der 1919 das Buch auch schon 13 Jahre nach dem Tod des Verfassers, eines Schwiegersohnes von Volkening, herausgibt. Dennoch wurde bei soviel „Familie“ das Buch keine Familienchronik. Es erhebt ja auch zugleich den Anspruch, als „kirchliches Zeitbild“ aus der Mitte des 19. Jahrhunderts geschrieben worden zu sein.

Diesem Anspruch wird der Band jedoch keinesfalls gerecht. Der Verfasser/ Herausgeber sympathisiert mit dem Vereinsluthertum innerhalb der unglückseligen Preußischen Union. Für die Vertreter des bekenntnisbewußten „konfessionellen“ Luthertums (z.B. Louis Harms, Wilhelm Löhe, August Vilmar usw.) hat er nicht viel übrig. Sie kommen nicht oder kaum vor, oder sie werden letztlich wie Pastor Feldner in Wuppertal nach seinem Austritt aus der Landeskirche als „separierte Lutheraner“ abgelegt. Entsprechend einseitig wird dann auch das übrige Zeitbild des 19. Jahrhunderts eher zu einem teilweisen Zerrbild.

Darüber, ob über Johann Heinrich Volkening andere und damit vielleicht angemessenere biographische Veröffentlichungen zugänglich sind, durch die Vergleiche oder Korrekturen möglich gewesen wären, geben Verfasser und Herausgeber keine bibliographische Auskunft.

Johannes Junker

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Zu Beginn des Neuen Jahres wünschen wir ihnen Gottes reichen Segen.

Leider haben wir die Bezugsgebühren unserer LUTHERISCHEN BEITRÄGE nach 5 Jahren nun um je eine Mark pro Ausgabe, also von DM 36.– auf 40.– als Jahresbeitrag, erhöhen müssen. Wir hoffen, daß Sie dafür Verständnis haben. Wir hatten schon im Beiblatt der letzten Nummer darauf hingewiesen. Viele haben das schon bei ihren Überweisungen berücksichtigt und bei den Abbuchungen am 1. Dezember 2000 ging das auch in Ordnung. Herzlichen Dank!

Anders ist das mit vielen Daueraufträgen, die noch nicht entsprechend geändert worden sind. Bitte erledigen Sie das doch bei Ihrem nächsten Bankbesuch oder erteilen Sie uns einen Abbuchungsauftrag auf dem der letzten Nummer beigelegten gelben Blatt, natürlich bei baldiger Kündigung des bisherigen Dauerauftrags. Dann erübrigt sich auch in Zukunft für Sie jede Mühe.

Die drei nächsten Hefte der LUTHERISCHEN BEITRÄGE sollen folgenden Themen zugeordnet sein: Mission, Ethik, Pneumatologie. Änderungen vorbehalten! Dazu planen wir als BEIHEFT 3 ein Heft zum Thema „Warum Selbstständige Evangelisch-Lutherische Kirche?“ Da mindestens die Hälfte unserer Leserschaft nicht zu dieser Kirche gehört, und der Name oder das Kürzel SELK immer wieder einmal erscheint, ist zunehmend das Bedürfnis gewachsen, auch mehr über die systematisch-theologische Basis ihrer heutigen Existenz zu erfahren. Wir wollen dem gern nachkommen.

Mit herzlichen Segenswünschen, auch im Namen unserer Mitarbeiter
in der Redaktion

Ihr Herausgeber und Schriftleiter

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

Pfarrer i.R. Jürgen Diestelmann	Thunstr. 19c 38110 Braunschweig
Propst Helge Hildén	Boxvägen 191 FIN - 04130 Sibbo
Propst Christoph Horwitz	Am Schlatthorn 57 21435 Stelle

Theologische Fach- und Fremdwörter

Arkandisziplin = Pflicht zur Geheimhaltung von dem, was bei Kultfeiern geschieht – **Condemnation** = Verurteilung falscher Lehren – **Dammamus** = (lat.) wir verwerfen, verdammen – **Dezenium (pl. Dezenien)** = Jahrzehnt – **De iustificatione** = (lat.) über die Rechtfertigungslehre – **Didache** = die um 100-130 in Syrien verfaßte „Zwölfapostellehre“, eine frühe Kirchenordnung – **Dissens** = Meinungsverschiedenheit (der Beteiligten bei Abschluß eines Vertrages) – **Ekklesiologie** = Die Lehre von der Kirche – **ekkesiologisch** = die Lehre von der Kirche betreffend – **Exploration** = Befragung, Nachforschung, Verhör – **Filioque** = (lat.) „und dem Sohn“ (Zusatz der abendländischen Kirchen zum „Nicänischen Glaubensbekenntnis“, wonach der Heilige Geist vom Vater *und dem Sohn* ausgeht) – **Häresie** = Ketzerei – **Interpolation** = Texteinschub – **kasuistisch** = auf Einzelfälle bezogen, spitzfindig – **Koinonia** = (griech.) (Abendmahls-/Kirchen-)gemeinschaft – **Kontext** = (geschichtlicher und/oder sachlich-inhaltlicher) Zusammenhang – **Larmoyanz** = Weinerlichkeit, Rührseligkeit – **Locus (pl. Loci)** = Thema, Satz, Stelle – **Magnus Consensus** = (lat.) große Übereinstimmung – **Manichäismus** = Lehre des Persers Mani (+277), eine gnostische Irrlehre unter Aufnahme einiger christlicher Gedanken – **metaphorisch** = bildlich ausgedrückt – **monolithisch** = aus einem Stück – **Offertorium** = Darbringung des Opfers, Gebete, die die Zubereitung der Elemente beim Abendmahl begleiten – **Paradigma** = Beispiel, Denkmuster – **Paradosis** = Überlieferung (der Lehre/Tradition) – **paraenetisch** = ermahnend – **profund** = tiefgründig, gründlich – **Proprium** = eigene (wechselnde) Stücke – **Relikt** = Überbleibsel, Rest – **Rezeption** = Übernahme – **Satisfactio** = (lat.) Genugtuung – **sub specie aeternitatis** = (lat.) unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit – **Suspension** = hier: Entzug der Abendmahlsrechte – **Symposion** = (griech.) Tagung von Wissenschaftlern, auf der in zwanglosen Vorträgen und Diskussionen die Ansichten über ein gesetztes Thema erörtert werden – **Transformation** = Umformung, Übertragung, Umgestaltung

Abkürzungen der Lutherischen Bekenntnisschriften

- CA** = Confessio Augustana (Augsburgisches Bekenntnis)
Apol. = Apologie, Verteidigung der CA
AS = Schmalkaldische Artikel
Tract. = Tractatus de potestate papae. Zusatz von Ph.Melanchthon „Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes“
KK = Kleiner Katechismus
GK = Großer Katechismus
FC = Formula Concordiae, Konkordienformel (in zwei Teilen):
EP = Epitome, Summarischer Begriff
SD = Solida Declaratio, Allgemeine Erklärung

Das Wort und die Lehre sollen christliche Einigkeit oder Gemeinschaft machen

M. Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

- W. Kubik: Mit Christus unter Fremden
J. Junker: Arno Lehmann: Pionier für afroasiatische christliche Kunst
W. Rominger: Geistgewirkt und deshalb trefflich. Luthers Beurteilung
des Islam
E. Abate: Das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben im
afrikanischen Kontext
J. Schöne: Deo servire est libertas – Gottes Knecht sein ist Freiheit
– zum Gedenken an Eduard Huschke
A.-E. Buchrucker: Christlicher Glaube und Erotik
C. Herrmann: Deontologische Teleologie
G. Kelter: Christliche Ehe und kirchliche Trauung

Rezensionen:

- T. Johannsson: Reformationens huvudfrågor och arvef från Augustinus
T. Sundermeier/V. Küster: Die Bilder und das Wort
R. Ahonen: Evangelisation als Aufgabe der Kirche
K. Bannach: Anthroposophie und Christentum
H.C. Goßmann: Kleines ABC des Islam
E. Struckmeier: Vom Glauben der Kinder im Mutterleibe u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Am Hohen Tore 4A, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/80 82 16
Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de
Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35/37, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietszkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis: DM 40,- (\$ 20,-, € 20,-), Studenten DM 20,- (\$ 10,-, € 10,-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte DM 10,- (€ 5,-) (Zusendung nach
Vorauszahlung) (Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten
in Dollarnoten)
Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Gr. Oesingen
6. Jahrgang 2001 – ISSN 0949-880X

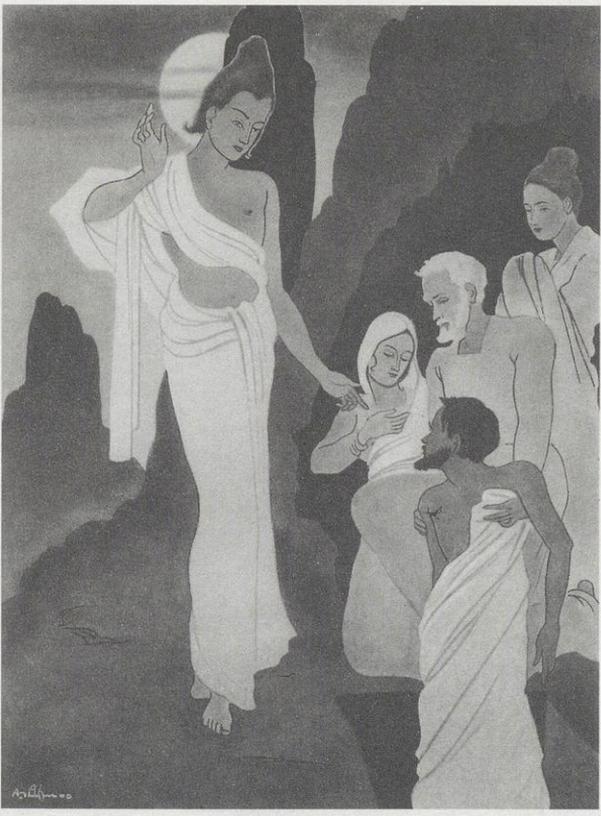
Lutherische Beiträge

Nr. 2/2001

ISSN 0949-880X

6. Jahrgang

W. Kubik:	Mit Christus unter Fremden	87
W. Rominger:	Geistgewirkt und deshalb trefflich: Luthers Beurteilung des Islam	98
E. Abate:	Das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben im afrikanischen Kontext	106
J. Junker:	Arno Lehmann: Pionier für afroasiatische christliche Kunst	117



Inhalt

	<u>Aufsätze:</u>	
W. Kubik:	Mit Christus unter Fremden – Perspektiven der Mission	87
W. Rominger:	Geistgewirkt und deshalb trefflich: Luthers Beurteilung des Islam	98
E. Abate:	Das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben im afrikanischen Kontext	106
J. Junker:	Arno Lehmann: Pionier für afroasiatische christliche Kunst	117
	<u>Dokumentation:</u>	
	„Was nun Herr ...“ (Gebetsbruderschaft Bayern)	128
	<u>Rezensionen:</u>	
J. Diestelmann:	T. Johansson, Die Hauptfragen der Reformation und das Erbe Augustins	130
G. Kelter:	R. Ahonen, Evangelisation als Aufgabe der Kirche	132
J. Junker:	T. Sundermeier/V. Küster (Hg.), Die Bilder und das Wort	139
H. Brandt:	K. Bannach, Anthroposophie und Christentum	141
H. Brandt:	H. C. Goßmann, Kleines ABC des Islam	144
T. Junker:	J. Gerhard, Meditationes sacrae	144
J. Junker:	Y. Cattin/P. Faure, Die Engel und ihr Bild im Mittelalter	147
A. Wenz:	J. Wirsching, Ich trete aus der Kirche aus	149
	<u>Beiheft 3 in Anlage:</u>	
T. Junker:	KIRCHE AUF DEM KREUZWEG Zum Selbstverständnis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche	

Zum Titelbild

Mit dem Titelbild, die Auferweckung des Lazarus von Alfred D. Thomas aus Indien, hier abgedruckt aus Arno Lehmann, Die Kunst der Jungen Kirchen, Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 2. Auflage 1957 (Bild 109), möchten wir ein wenig illustrieren, was über den Künstler und seine Bilder im Jubiläumsartikel für den Missionswissenschaftler Arno Lehmann aus Halle in dieser Ausgabe (s. Seite 124f) nachzulesen ist.

J.J.

Mission

Wolfgang Kubik:

Mit Christus unter Fremden – Perspektiven der Mission 150 Jahre nach Louis Harms^{*)}

A. Veränderungen in 150 Jahren

Vorbemerkung:

Was hat sich verändert? 1.: Aus der Missionsarbeit sind Junge Kirchen entstanden, die von unserer Mission unabhängig wurden. 2.: Deutschland ist derweilen wieder ein Missionsland geworden, mit allem, was dazu gehört. Mit dem zweiten befaße ich mich *heute* überwiegend, und ich verlasse mich darauf, daß keiner befürchtet, nun würde auch ich Afrika untreu werden! Nach wie vor habe ich mehr Freunde, die mit der Mission in Afrika zu tun haben, als solche, die es in Deutschland tun!

Das moderne Leben wirkt *äußerlich* gesehen in hohem Maße vereinheitlicht. Jugendliche sind weitgehend uniform gekleidet. Verdienere streben nach den gleichen Massengütern, haben dasselbe Urlaubsverhalten und reden über dieselben Fernsehfilme. Aber im *Inneren* ist es weltanschaulich unübersichtlicher geworden. Wir können mehrere moderne Milieus unterscheiden:

1) Da wächst ein Milieu des *völligen Überlieferungsverlustes* heran. Ein Facharbeiter aus Leipzig: „Ich habe keine Ahnung, worum es in der Religion eigentlich geht. Ich weiß gar nicht, was die Leute, die in der Kirche sind, davon haben.“ Er kann sozusagen selber nichts dafür, aber nichts veranlaßt ihn, diesen Mangel zu beheben. Besonders in den neuen Bundesländern herrscht auch nach 10 Jahren Wiedervereinigung ein großes Kopfschütteln, was Religion überhaupt soll. Ja, dies Unverständnis breitet sich sogar noch aus, zunehmend auch in den alten Ländern. Selbst wenn Großmütter ihren Enkeln gern etwas an Frömmigkeit überliefern möchten, so können sie es oft nicht mehr, weil die Familie nicht mehr zusammen kommt.

2) Davon zu unterscheiden ist ein ebenfalls wachsendes Milieu von *bewusster Abkehr* von Religion. Oft ist die innere Bindung an die eigene Kirche so dünn geworden, daß ein kleiner Anstoß genügt, um der Kirche ganz den Rücken zu kehren: Eine lächerliche Bemerkung über den Papst im Fernsehen, die Empfehlung eines Steuerberaters, eine momentane Entrüstung anlässlich der katholischen Schwangerenberatung oder einer evangelischen Homosexuali-

^{*)} Vortrag, gehalten anlässlich der 22. Louis-Harms-Konferenz in Farven am 13.11.1999.

tätsdebatte – und wieder verläßt ein junger Verdienner die Kirche, – nicht nur er selber, sondern er schirmt auch seine Kinder vor jeder einladenden Begegnung mit der Kirche ab und vergrößert so den Nachwuchs von Neuheiden.

3) Relativ klein, aber dennoch in aller Munde ist das Milieu der sogenannten „*vagabundierenden Spiritualität*“. Ihr Merkmal ist, daß sensible religiöse „SucherInnen“ im gleichen Maße, in dem sie von der Kirche nichts Geistliches mehr erwarten, nun von fernöstlichen Praktiken, Taschenbüchern und kunstgewerblichen Gegenständen Wohlbefinden, Entspannung, Erlösung, Fitness oder doch zumindest Reinkarnation erhoffen. Buddhistische Versatzstücke werden zwar nicht verbindlich geglaubt, aber doch als religiös anregend praktiziert. Verschiedenste religiöse Fragmente werden ohne Rücksicht auf ihren eigenen religiösen Zusammenhang miteinander verbunden. Sie werden allein nach ihrem Therapiewert beurteilt.

In diesen Milieus bewegen sich Menschen, die wir zwar *äußerlich* kennen. Wir können beruflich miteinander arbeiten und als Nachbarn höflich mit ihnen umgehen. Aber durch ihre Milieus sind sie uns *innerlich* zu Fremden geworden, Fremde im eigenen Land.

4) Hinzu kommen die Mitbürger mit *ausländischen religiösen Traditionen*, besonders die türkischen Muslime. Sie treten in Großstädten mit großer Selbstverständlichkeit, aber meist unauffällig in Erscheinung. Doch irgendwann kommt es zu einem Massaker wie in Bielefeld, wo ein ehemaliger muslimischer Vorbeter, d.h. ein Gemeindeleiter, 7 Glieder einer Familie erschoss, weil sie ihre 19-jährige Tochter ihm nicht zur Zweitfrau geben wollten. Bei den Toten und Verletzten in jüngster Zeit an deutschen Schulen werden wir beruhigt, daß es alles Einzelfälle seien. Wir ahnen, daß wir wohlbekannte amerikanische Verhältnisse bekommen, die wir bisher nur im Fernsehen bestaunten. Bei der muslimischen Bluttat in Bielefeld merken wir aber beunruhigt, daß uns hier etwas Fremdartiges nahe rückt. Wir können es nicht einordnen.

Früher gingen Missionare aus ihrer Heimat in die Fremde. Heute kommt das Fremde in unsere Heimat. Wie gehen wir damit um? Reagieren wir vorwiegend mit Angst? Aber Angst ist nach 1. Joh. 4,17 nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Angst gerade aus.

B. Die Kirche und das Wesen der Mission

1. Die unterschiedlichen Milieus der Kirche

Auch das Christentum hat in unserer Gesellschaft begonnen, unübersichtliche Milieus zu bilden. In dem Maße, wie die Unterscheidung der klassischen Konfessionen römisch-katholisch, evangelisch-lutherisch, reformiert oder uniert die meisten volkkirchlichen Christen in Verlegenheit bringt, haben sich neue konfessionsähnliche christliche Milieus gebildet:

a) Vorherrschend dürfte in den alten Bundesländern noch der *Kirchensteuerzahler* sein, der zu Weihnachten und bei Amtshandlungen zur Kirche geht. Er

sagt: „Im Alltag und in praktischen Dingen verlasse ich mich auf die Technik. Aber ab und an braucht man den Halt der Kirche.“ Diese Form kirchlicher Bindung geht bisweilen gleitend über in eine Stellung mit einem Bein bereits außerhalb; z.B. ein Arzt, der zwar aus der Kirche ausgetreten ist, aber ab und zu etwas für den Diakonieverein spendet. Er sagt: „Ich persönlich brauche keine Religion. Andere vielleicht. Das kann ich akzeptieren. Aber ich finde gut, daß die Kirche was für die Alten tut.“

b) Noch immer gibt es das Milieu von *progressiven christlichen Gruppen*, die sich einmal zusammengefunden haben, um ohne Rücksicht auf alte konfessionelle Zugehörigkeit sich gegen die südafrikanische Apartheid, für die Befreiung der Frau in der Dritten Welt, für Nikaragua und gegen die USA zu engagieren. Auch wenn ihre Wirksamkeit seit 10 Jahren stetig zurückgeht, so stellen sie dank ihres hohen Engagements doch eine Form von Kerngemeinde dar. Ja, sie sind inzwischen innerhalb des evangelischen Christentums geradezu eine neue Konfession, die sich in den alten kirchlichen Vorgaben nicht mehr zu Hause fühlt.

c) Vor allem in ländlichen Gebieten gibt es sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite noch *klassische Kerngemeinde*. Sie überliefert in den Häusern und Höfen noch immer die christlichen Inhalte an die nächste Generation. Auch wenn die Schule diese Prägung weitgehend nicht mehr unterstützt, so hält sich dadurch doch ein lebensfähiger Bestand an Glaubenswissen, Bibelkenntnis und Frömmigkeitspraxis.

Zu *diesem* Milieu gehören *Missionsfreunde*. Wie stellt sich ihnen, d.h. uns, die religiöse Szene um uns herum dar? Wir erleben in unseren Tagen, wie sich die bisher selbstverständliche Kirchlichkeit auflöst. Das Christentum wird im eigenen Land zu einem Flickenteppich aus lauter Minderheiten und Richtungen. Jede Minderheit ist ihre eigene Diaspora.

2. Mission heißt Neues wagen

Missionsbewegungen haben stets etwas Neues in Gang gesetzt, an das sich sonst keiner heran wagt. In unserem Rahmen erinnere ich an die Gründung der Missionsgesellschaften, an die Gründung der Seminare in Hermannsburg und Bleckmar, an den Bau des Missionsschiffes Kandaze, an die Einheit von Kolonisten- und Verkündiger-Mission, an die Bibelübersetzungen ins Setswana und ins Oromo, an die Gründung der Heimvolkshochschule und der Christian-Schule. Vieles ließe sich ergänzen. Der Begriff Pioniermission sollte jedenfalls nicht auf den Einsatz unter bisher nicht evangelisierten Gruppen beschränkt werden. Früher waren Missionsfreunde dabei, in der Mission in vieler Hinsicht *Neues* zu wagen und zu erfahren.

Die Missionsgemeinde, die aus den geistigen Nachfahren der Missionserweckung besteht, ist aber heute verunsichert. Während sie früher ungeduldig auf neue Nachrichten aus der Mission wartete, scheint es heute, daß Neues eher als verwirrend und bedrohlich empfunden wird. Es ist schon schlimm genug,

was das Fernsehen und die Tageszeitung treuen Missionsfreunden zumuten. Bei der Mission ist man deshalb dankbar, wenn sie uns in dem vergewissert, was unverbrüchlich Bestand hat. Etwas überspitzt gesagt: Je mehr der Missionar auf Heimaturlaub *vertraute* Geschichten berichtet, desto mehr hilft er, das vertrauenserweckende Bild von der Mission als letztem Hort des gesunden Glaubens und der reinen Lehre zu festigen. Dies gilt umso mehr, je mehr sich Missionsfreunde in der sich auflösenden Kirchlichkeit kaum noch zu Hause fühlen.

Wenn Mission nur ein anderes Wort fürs Bleibende wäre, dann hätte sich etwas ins Gegenteil verkehrt. So verständlich die Sehnsucht danach ist, so sehr darf das Alarmierende dieser Veränderung nicht unterschätzt werden. Denn Mission heißt Neues wagen, heißt, sich auf *Fremdes* und auf Fremde einzulassen. Einfach gesagt: Wo es mit Angst und Sorge zugeht, da ist eine Mission zu Ende gegangen, da stirbt etwas aus. Wo es mit Lust und Mut zugeht, da entsteht Mission, die Gott sich in veränderten Zeiten zunutze macht. Mission ist kein Hilfsmittel der Kirche zur Bestandserhaltung. Sie ist ein Mittel Gottes zur Rettung stets neuer Generationen in oft befremdlich neuen Lebenswelten.

3. Die Vision von der Verlorenheit

Nach Joh. 8,44 ist der Teufel ein Menschenmörder von Anfang an. Das heißt: Er ist eine Macht der Urgeschichte. Die Macht des Bösen kann also nicht *aus* der Menschheitsgeschichte heraus erklärt und entschuldigt werden. Der Haß des Bösen auf alles, was Mensch ist, hat einen tiefen Grund: Jedes Menschenantlitz „erinnert“ sozusagen den Bösen an Gott, denn der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Ziel des Bösen ist es, diesen Gottesabglanz, der eigentlich auf jedem Menschenantlitz glänzen könnte, so schnell wie möglich in eine Teufelsfratze zu verwandeln.

Die „Mordabsichten“ des Bösen erschöpfen sich nicht mit der physischen Vernichtung von Menschen. Sie zielen auf *ewige* Zerstörung der Gottesebenbildlichkeit. Dazu muß der Teufel den Menschen zur Selbsterstörung verführen. Wegen seiner Verführungskunst nennt Jesus ihn den Vater aller *Lügen*.

Wie tief steckt das in uns allen drin? Wir haben bei uns christliche Serben als Nachbarn, deren Verwandte auf dem Balkan muslimischen Schwangeren den Bauch aufschlitzten und mit dem Ungeborenen Fußball spielten, aus Angst, sie könnten später zu zahlreich werden. Wir haben muslimische Nachbarn, deren Angehörige im Kosovo serbische Kinder erstachen, aus Angst, sie könnten später serbische Soldaten werden. Und unter unserer Elterngeneration muß es doch Tausende gegeben haben, die sich bereitwillig beteiligten am Abtransport von Tausenden von jüdischen Nachbarn. Unser erleichtertes Reden von der sogenannten „Gnade unserer späten Geburt“ drückt ja nur indirekt aus: 20 - 30 Jahre früher geboren – und das hätte ja ebensogut *ich* sein können, selbener als Opfer, viel wahrscheinlicher als Täter. Man lehrte uns, die alle seien ja nur verführt worden. Aber was heißt „nur verführt“? Zu meinen, die Verfüh-

rung komme letztlich aus raffinierter Propaganda, dient der billigen Entschuldigung von voll verantwortlichen Ebenbildern Gottes. Offen zu bekennen: Ja, wir sind vom Teufel, dem Vater aller Lügen, verführt worden! träge tatsächlich ins Schwarze des Problems.

Diese Art fährt nicht aus durch softe Angebote. Mission ist vielmehr der Machtkampf Jesu, in dem er durch seine Kirche dem Bösen so viele Menschen wie möglich entreißt, „solange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da niemand wirken kann“ (Joh. 9,4).

C. Der unvollendete Missionsauftrag

1. Missionarische Kraftlosigkeit in der eigenen Kultur

Ein Nachdenken über das missionarische Zeugnis unter Fremden, fremd Gewordenen und in der Fremde muß sich also der Frage stellen, warum diese starke Botschaft bei uns so merkwürdig kraftlos wurde.

Was sehen der Fremde und der fremd Gewordene in unserem Land an uns Christen als erstes? Sie sehen eine alt gewordene Religion, die einen erstaunlichen Vorrat von allgemeingültigen Idealen freigesetzt hat, deren Mitglieder aber den eigentlichen Glauben kaum noch praktisch ausüben. In unserer Kultur, die einst vom Christentum geprägt wurde, fällt jedem Fremden sofort positiv auf: der große Respekt vor der Individualität und Freiheit des Einzelnen, die einhellige Ächtung von Grausamkeit, die Toleranz gegenüber Andersdenkenden, das soziale Gewissen gegenüber Notleidenden und der kollektive Wunsch nach Gerechtigkeit. Auch wir Christen sollten öfter dankbar sein, daß Gott dem christlichen Glauben vergönnt hat, im Laufe von ca. 1500 Jahren diese Werte zu entfalten. Die Verwurzelung dieser Werte im christlichen Glauben besagt zum Beispiel, daß der Mensch kein intelligenter Affe, sondern Ebenbild Gottes ist, und daß man *deshalb* mit Gottes Abbild nicht bestialisch umgehen darf. Es besagt ferner, daß die Welt kein Steinbruch zur Ausbeutung, sondern die eine Schöpfung Gottes ist. „Verwurzelung im Glauben“ heißt schließlich – und das ist heute wieder besonders wichtig! –, daß der Verstand eine gute Gabe Gottes ist, so daß wir von einer magischen und esoterischen Sicht der Natur befreit sind.

Aber recht bald fällt dem Fremden und dem fremd Gewordenen auch anderes auf: Zum einen scheint gerade evangelischen Christen kaum noch die Verwurzelung dieser Werte in der biblischen Offenbarung bewußt zu sein. Wir tun so, als wären wir selber darauf gekommen. Aber wenn Bäume, die in den Himmel wuchsen, von ihren Wurzeln getrennt werden, dann droht Unheil: Unserer Gesellschaft ist nicht bewußt, daß sich alle genannten Ideale ins Gegenteil verkehren werden, wenn ihre christlichen Wurzeln vergessen oder geleugnet werden: Aus Freiheit wird Zügellosigkeit, aus Gerechtigkeit wird Egoismus, aus Toleranz wird Gleichgültigkeit und aus Sparsamkeit wird Gier nach immer

mehr Reichtum. Dies aufzuzeigen wäre Christenpflicht, vorausgesetzt, die Christen würden die Gefahr *selber* sehen, statt ihr zu erliegen.

Denn das ist das Zweite, was dem Fremden und dem fremd Gewordenen auffällt: daß das Leben und Trachten der Christen in hohem Maße von ganz anderen Mächten bestimmt ist als vom Gott der Bibel. Wir *hätten* doch in unseren Kirchen Maßstäbe dafür: Ich zitiere zunächst aus Luthers Kleinem Katechismus das 1. Gebot: „Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter haben neben mir. Was ist das? Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen!“ Ähnlich hier auch der reformierte Heidelberger Katechismus: „Frage 1: Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Antwort: Daß ich mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin...“ Klarer geht's nicht.

Nun jammern auch treue Christen viel über die Glaubenslosigkeit unserer Zeit. Doch das Jammern über Gottlosigkeit und Verweltlichung ist zu harmlos. Es tut nämlich so, als wenn statt des Glaubens ein Glaubensvakuum bestünde. Wir haben aber kein Glaubensvakuum, sondern eine wachsende Zahl neuer Götzen, den Götzenkult des unbegrenzten Wachstums, die Anbetung immer modernerer Geräte, den inbrünstigen Glauben an die wilden Naturgesetze des Marktes, d.h. wir glauben insgeheim an das Recht des Stärkeren. Immer dreister werden in der Werbung religiöse Symbole und Zitate verwendet. Der Markt und seine Waren werden in der Werbung nicht als vergängliche Gebrauchsgegenstände, sondern als Heilsbringer gepriesen. Während viele Pastoren vor Rentnerinnen über „Strom aus Kuhmist“ predigen, wendet sich die Erlösungssehnsucht der Menschen immer mehr den Heilsversprechungen der Werbung oder der Esoterik zu.

Keine offene Christenverfolgung, an denen unser Jahrhundert zahlreich war, hat derart den Zusammenbruch missionarischer Vollmacht beschleunigt, wie die schleichende Unterminierung christlicher Lebensformen durch Technik, Markt, Erfolg und Geld. Jesus sagt zwar: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Doch es sieht so aus, als wollten wir Jesus da eines besseren belehren.

Wenn man dies selbstkritisch durchschaut, werden wir uns über unsere missionarische Kraftlosigkeit nicht mehr zu wundern brauchen. Wie sollen wir Vollmacht haben, wenn wir mit Worten zwar dem Gott der Bibel dienen, praktisch aber sozusagen ganz andere Götter anbeten und die Fremden in unserem Land zunächst zu *diesen* Göttern bekehren? Denn das ist das Szenario, das Fremden und fremd Gewordenen in unserer christlich geprägten Gesellschaft als erstes auffällt.

Was folgt daraus? Wir alle, denen Mission am Herzen liegt, müssen *selber* erst Fremde werden in unserer Kultur. Wir müssen es konkret wagen, dem Wort Jesu, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist, bei uns auch eine konkrete Lebensform zu geben. Es geht um das, wonach wir mit unserem Herzen trachten, oder mit den Worten Luthers in der Erklärung zum 1. Gebot im Großen Kate-

chismus: „Was bedeutet es, einen Gott zu haben, oder was ist Gott? ... Woran immer dein Herz sich hängt ... und worauf es sich verläßt, das ist wirklich dein Gott. ... Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat, verläßt und brüstet sich darauf so steif und sicher... Siehe, dieser hat auch einen Gott, der heißt Mammon...“

Wenn wir selber wieder Fremdheit in unserer Kultur leben, werden wir auch wieder missionarischen Zugang zu Fremden und zu fremd Gewordenen in unserem Land sowie auf der ganzen Welt finden. In einer Missionsschrift aus dem 2. Jahrhundert steht über die Christen der schöne Satz: „Jede Fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vaterland eine Fremde“ (Diognetbrief c. 5).

2. Missionskreise in der Kirche

Wären unsere Gemeinden als ganze dazu vorbereitet, oder wären sie überfordert? „Mission und Kirche gehören zusammen“, so wird seit 1961 in verschiedenen Tonlagen wiederholt. Diese Parole hat in diesen knapp 40 Jahren nicht zu dem erhofften missionarischen Umbau der Volkskirchen geführt. Die Sorge ist vielmehr groß, daß die Verkirchlichung der Missionen eher den Missionseifer erlahmen ließ.

Es ist für unsere hiesige Kirche schwer, von ihren Sorgen um die Sicherung ihres Bestandes herunterzukommen. Selbst bei den vielen Konzepten zum missionarischen Gemeindeaufbau wird man den Verdacht nicht los, als ginge es letztlich um die Gewinnung neuer Kirchensteuerzahler. Warum auch sollen sich Gemeinden und Kirchenkreise *nicht* um die Sicherung ihres Bestandes kümmern! Aber Mission ist etwas ganz anderes: Mission ist das selbstlose Mitleid und die Sorge um Menschengruppen, die den gekreuzigten Heiland nicht kennen, aber brauchen. Für Mission müssen daher immer Opfer gebracht werden von Christen, die nichts davon haben werden, außer der Freude, wenn Menschen zum Heiland finden.

Sie werden deshalb selber nichts davon haben, weil ich überzeugt bin, daß durch Mission nicht nur in Afrika *Junge Kirche* entsteht; auch in Bremervörde, Bergen oder Baven würde von neuem Junge Kirche entstehen, wenn muslimische Bosnier, Plattenbaubewohner aus Sachsen-Anhalt oder jezidische Kurden die Taufe empfangen. Für den eigenen Bestand der Kirche „rechnet sich“ Mission nicht. Zu erwarten, daß muslimische oder jezidische Heidenchristen sich auf Lücke in unsere Kirchenbänke setzen und Kirchensteuern an unsere Kirchenämter zahlen müßten, hieße, aus dem Evangelium wieder ein Gesetz zu machen.

Es ist wichtig, daß wir uns hier mit Freuden fürs Evangelium entscheiden. Es ist ebenso wichtig, daß Opfergaben, die Missionsfreunde für die Mission geben, nicht für die Bestandssicherung der Gemeinden verbraten werden, etwa für die Besoldung von Planstellen der eigenen Gemeinde. Kirchenkreise und Gemeinden sind wahrscheinlich überfordert, wenn sie hier umdenken sollten. Deshalb ist es auch heute wieder nötig, daß Missionsfreunde *Missionskreise*

gründen. Da geben sie zusätzlich zu dem, was sie zur Erhaltung ihrer eigenen Gemeinde geben, etwas extra für Mission unter Fremden und in der Fremde, damit Gott unter diesen von neuem Junge Kirche baut.

3. Junge Kirche und weltweite Kirche

Aber worin beruht dann die Einheit der Kirche? Unsere Bekenntnisschriften sagen zurückhaltend: Nicht in gleichen menschlichen Traditionen, Riten und Zeremonien, sondern in der Übereinstimmung im Verständnis von Evangelium und Sakramenten (CA 7). Der damit gewonnene Freiraum aber will nun missionarisch genutzt werden: Das Evangelium breitet sich zwar nicht durch Knollen von selber aus, sondern durch Grenzüberschreitung von Missionaren, die dem Befehl dazu gehorchten. Aber die neue Gemeinde, die sich um das Wort sammelt, ist zunächst *Junge Kirche*, die frei vom alten Gesetz ist. „Gesetz“ im missionstheologischen Sinne war zur Zeit des Paulus der Zwang, sich beschneiden zu lassen, bevor man Christ werden konnte. „Gesetz“ war später, erst Englisch lernen zu müssen oder sich europäisch zu kleiden, bevor man getauft werden konnte. „Gesetz“ wäre heute, wenn neue Christen aus fremden Milieus ihr Milieu erst verlassen müßten, um in unserem vor Anker zu gehen, kurz, wenn sie erst so werden müßten wie wir.

Nun weiß ich auch, wie gerade Paulus um die Einheit der Kirche aus Judenchristen und Heidenchristen gekämpft hat. Doch dabei zeigt gerade das Bild vom eingepfropften wilden Ölbaumzweig in Römer 11, daß ihm das unterschiedliche Gruppenprofil der Judenchristen und Heidenchristen bewußt blieb. Er hat es nicht nivelliert, aber er hat beide Gruppen und sicher gern noch weitere zur weltumspannenden Kirche aus vielen Völkern vermittelt, – eine eminent missionarische Aufgabe, die heute immer mehr wiederentdeckt wird. Dies ist die neutestamentliche „*Ökumene*“: Eine Kirche, deren Verkündigung *eine* ist, deren Traditionen, Milieus und Sprachen aber höchst verschieden sind. Doch auch nicht etwa eine einheitliche Organisation, wo jeder etwas anderes lehrt und verkündigt!

Wir haben in Apostelgeschichte 10 einen ergreifenden Bericht, wie Petrus als Apostel zur Grenzüberschreitung in Richtung auf römische Heiden erst bekehrt werden mußte. Wir sehen da, wie er sich sprichwörtlich vor dem Fremden ekelte, und wie er schließlich dankbar sagt: „Nun erfahre ich in Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansieht, sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“ (Apg. 10,34f). Mission ist also nie und nimmer „selbstverständlich“. Mit dieser gutherzigen These aus der Zeit der Integration der Missionsgesellschaften in ihre Kirchen hat man der Mission einen Bären-dienst getan.

Mission ist Überwindung der eigenen Grenzen aus Liebe zu Jesus Christus, aus Mitleid mit Fremden und aus Gehorsam gegen den Befehl des Auferstandenen. Sowohl die Erfahrungen der Missionen der lutherischen Erweckung, als

auch die amerikanische Kirchenwachstums-Theorie bestätigen, daß Menschen besser in ihrer homogenen Gruppe den Schritt über die Linie machen, als daß sie erst entwurzelte Individuen werden müssen. Lutherische Mission nahm stets den Stamm und die Muttersprache ernst. Junge Kirche ist zunächst *Stammeskirche*, damit der Glaube *eigener* Glaube wird. Die Dimension von *Weltkirche* ist dann eine weitere, allerdings ganz notwendige Stufe geistlicher Reifung, wenn die Junge Kirche ihren eigenen geistlichen Erfahrungen traut und wenn die alte Kirche neue geistliche Erfahrungen zuläßt.

4. Von Diaspora- und Jungen Kirchen lernen

Immer wieder beschleicht Missionsfreunde die Anfechtung, daß nach der Einrichtung Junger Kirchen auf fast der ganzen Welt der Missionsauftrag sich erledigt habe. Sie lesen zwar im Matthäusevangelium, daß die Ernte groß sei und der Arbeiter wenige seien. Aber die Nachrichten von Frustrationen, die Missionare in Jungen Kirchen haben, und vor allem die Situation unserer deutschen Kirche verstärken das Gefühl: die Ernte ist klein geworden, aber der Arbeiter sind zu viele.

Hier ist ein neuer Blickwinkel auf die missionarischen Herausforderungen von morgen nötig. Dabei müssen wir mit Freude von den Erfahrungen anderer Kirchen lernen, die unter anderen Bedingungen ihren Glauben leben:

Wir müssen zum Beispiel von den *Kirchen im ehemaligen Ostblock* lernen, was es heißt, als Minderheit Kirche Jesu Christi in einer ablehnenden Gesellschaft zu sein. Wie lebt man als Christ, wenn Spenden für die Kirche nicht steuerabzugsfähig sind, ja, wenn die Kirche für ihre Versammlung sogar Steuern zahlen muß? Was wäre, wenn die Kirche keine Kindergärten, Altenheime oder Krankenhäuser mehr hätte? Die Erfahrungen der Minderheitskirchen des ehemaligen Ostblocks lehren uns, daß materialistische Gesellschaften, die den Sozialismus abstreifen, von einer Minderheitskirche nicht finanzielle Kraft, sondern geistliche Vollmacht erwarten. Wir müssen diese Erfahrungen in unsere Gemeinden übersetzen. Durchs Übersetzen werden wir selber verändert. Erst wenn unsere eigene Frömmigkeit *minderheitsfähig* wird, wird sie wieder missionarisch werden. Wenn uns dies aber mißlingt, und wir nur auf den Abwärtstrend unserer hiesigen Kirche starren, dann wird Gott mit uns nichts mehr missionarisch anzufangen wissen. Diaspora ist eine Gelegenheit Gottes, nicht das Gericht Gottes.

Die Missionsgemeinde ist im Laufe der 150 Jahre von einer *bezeugenden* Gemeinde zu einer bewundernswert *geduldig zuhörenden* Gemeinde geworden. Wir müssen von den *Jungen Kirchen Afrikas* lernen, wie man mit eigenen Worten seinen christlichen Glauben bezeugt. Statt zu jammern, daß in der Kirche hauptamtliche Stellen gestrichen werden müssen, sollten wir uns vor Augen stellen, welche missionarische Kraft darin läge, wenn Gemeindeglieder die Aufgaben in der Gemeinde ehrenamtlich verteilen würden. Selbst das Spenden

der Sakramente hängt doch nicht am beamtenmäßigen Gehalt, sondern an der rechten Berufung und Beauftragung (siehe CA 14). Missionare und Partnerschaftsgruppen aus der Jungen Kirche berichten, daß Kirchenvorsteher 3-stündige Gottesdienste leiten, predigen und selber Beerdigungen durchführen. Wenn sie wieder abgereist sind, müssen wir auch diese Erfahrungen in unsere Gemeinden übersetzen. Wenn wir so etwas hören, sollen wir nicht nur die Verarmung unserer Kirchen bei ihrer Fixierung auf das hauptberufliche Pfarramt beklagen. Obendrein bekommen wir die Augen geöffnet, warum unsere 20- bis 40-jährigen Männer am Wochenende bei der Feuerwehr, im Schützen- oder im Sportverein herummachen, aber in der Kirchengemeinde keine Chance zu einer ehrenvollen und ernstzunehmenden Beteiligung sehen. Vor allem können wir uns beim Lernen von den Jungen Kirchen vorstellen, welche missionarische Kraft in der Beteiligung dieser Männergeneration läge. Nur kurz brauche ich darauf hinzuweisen, welche Rolle bei der alltäglichen religiösen Praxis des Islam in unserem Land gerade Männer im besten Alter spielen. Wenn wir dies alles begreifen, werden wir selber verändert; wir werden missionarisch!

Ohne Menschen wie jene jungen Männer, die zum Hermannsburger Missionfest wanderten und unterwegs in der Gastwirtschaft einen Streit riskierten, ob vorm Essen gebetet werden muß, oder ob man wie die Schweine zum Trog drängen darf, wäre die Missionserweckung nicht in Bewegung gekommen. Wir müssen unbedingt wieder lernen, über unseren Glauben zu sprechen.

Es ist für die Louis-Harms-Konferenzen vielleicht der wichtigste Fortschritt der letzten Jahre gewesen, daß wir seit 1996 Erfahrungsbereiche eingeführt haben! Das ist ja kein Klatsch und Tratsch, sondern es ist ernster, offener Austausch zum jeweiligen Thema: Mündige Christen bekommen durchs Zuhören aufeinander Mut, von ihrem eigenen Glauben zu reden. Sie reden davon nicht nur auf der Louis-Harms-Konferenz, sondern vor allem zu Hause. Das merken wir nicht sofort hier. Aber wenn auf jeder Louis-Harms-Konferenz ein Dutzend Teilnehmer neu gelernt hätten, von ihrem Glauben zu Hause mit Nachbarn und Fremden zu reden, wäre ein riesiger missionarischer Segen im Verborgenen in unser Land ausgegossen.

Wenn wir wieder gelernt haben werden, mit den Glaubenserfahrungen von Christen aus anderen Gesellschaften unsererseits Erfahrungen zu machen, d.h. wenn wir Glaubenserfahrungen von Fremden in unsere Gemeinden übersetzen, dann wird Gott Gnade schenken, daß auch wieder eine neue Jugendgeneration ihre Berufung in die Weltmission ergreift.

5. Das Glaubensgespräch von neuem lernen

Noch vor wenigen Jahren waren die Fronten in der Kirche verhärteter: Unvereinbar stand die frontale evangelistische Verkündigung der absichtslosen und stummen christlichen Nächstenliebe gegenüber. Das Evangelisieren ließen sich die Frommen von *einzelnen* „begnadeten“ Rednern abnehmen. Aber allmäh-

lich kam Bewegung in diese Fronten: *Liberale Christen* merkten mit Verwunderung, daß gerade ungläubige Zeitgenossen das Gespräch *über* den Glauben, über den Tod und über das Gebet suchten, – wenn es denn nur einer mit ihnen führen würde! Und *konservative Missionsfreunde* merkten ebenfalls mit Verwunderung, daß ungläubige Zeitgenossen das Zeugnis von Menschen wie sie glaubwürdiger und überzeugender finden als das „vollmächtige“ Gebrüll eines bekannten Redners. Missionsfreunde – und das sind ja wir! – mußten wieder lernen, daß sich der unvollendete Missionsauftrag nicht einfach abtreten läßt an eine professionelle Missionsorganisation.

In Familien und Schulen wird heute nur noch selten eingeübt, was eigentlich christliches Leben ist. Auch gutwillige Gemeindeglieder, die in einem Missionskreis mitarbeiten würden, haben heute oft zu wenig geistliche Vorerfahrungen und Vorkenntnisse. Das Aufschlagen eines biblischen Buches, das Lesen eines Textes, ein freies Gebet oder der Sinn des Bekenntnisses zur Dreifaltigkeit Gottes stellen oft schon riesige Hürden dar. Wir brauchen daher dringend missionsbezogene Abendkurse und Wochenendfreizeiten, eine Art geistlich-missionarischer Erwachsenenbildung (d.h. ohne evangelisches Töpfern, Wohlfühlleinheiten und christliche Farbberatung!). Das Ziel dieser Arbeit wäre, daß Teilnehmer lernen und üben, mit eigenen Worten von ihrem Glauben und von Jesus Christus überzeugt und überzeugend zu reden, sowie mit eigenen Worten zu beten. Missionsfreunde müssen lernen können, mit ihrem Glauben freundlich zu argumentieren. Sie dürfen sich nicht entrüsten, daß fremd gewordene Deutsche zunehmend am Nullpunkt der Religion stehen, auch nicht darüber, was Türken im Lande für Vorstellungen über die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes haben, und auch nicht über den entwurzelten jungen Erwachsenen, der sich mehr von esoterischen Räucherstäbchen angezogen fühlt, als von unserer Gottesdienstgemeinde.

Missionsfreunde werden dabei ihre eigene Angst vor dem Glaubensgespräch abbauen. Der Theologieprofessor Eberhard Jüngel sagte jüngst auf der EKD-Synode, daß unter Christen der Glaube vielfach nicht nur als Privatsache, sondern geradezu als Bereich der Intimsphäre angesehen werde, über den man inzwischen verschämter schweige als über seine Sexualität. Wir dürfen im Gespräch mit Nichtchristen den Glauben nicht noch mehr verstecken. Vielmehr ist die beste Vorbereitung auf solches Gespräch, vom Kindergarten über Jugendkreise bis hin zu Kursen und Freizeiten mit Erwachsenen den eigenen Glauben wieder vordringlich zum Thema zu machen. Missionsfreunde werden als Missionskreis immer wieder zusammenkommen und ihre Erfahrungen mit missionarischen Begegnungen im eigenen Land auswerten. Dabei werden sie sich selber und ihren Lebensstil verändern, um mehr und mehr missionarische Vollmacht zu erlangen.

Walter Rominger:

Geistgewirkt und deshalb trefflich: Luthers Beurteilung des Islam

I. Die grundlegende Unterscheidung: wahre und falsche Religion

Zur Einschätzung und Beurteilung der Religionen im allgemeinen und des Islam im besonderen vermag Luther Erhellendes beizutragen. Seine Sicht der Religionen, die dem christlichen Glauben gegenüber-, ja entgegenstehen, hat er aufgrund seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die sich ihm aufgrund der Heiligen Schrift geradezu aufdrängte, vorgenommen. Von dieser Unterscheidung her kommt Luther zu der Aussage, daß es wahre und falsche Religion gibt. Das Kriterium für die wahre Religion ist Luther zufolge, daß „sie sich auf das Wort Gottes gründet“¹. Wenn Luther dann positiv für das von ihm Gelehrte in Anspruch nimmt, daß nur dieses „allein die wahre Religion sei, die wir bekennen“², dann heißt das negativ, daß alles andere falsche Religion sein muß. „Denn an diesem Artikel [gemeint ist der 2.] liegt's, von diesem Artikel heißen wir Christen, und sind auch auf denselben durchs Evangelium berufen, getauft und in die Christenheit gezählt und angenommen, und empfangen durch denselben den Heiligen Geist und Vergebung der Sünden, dazu die Auferstehung von den Toten und das ewige Leben. Denn dieser Artikel macht uns zu Gottes Kindern und Christi Brüdern, daß wir ihm ewiglich gleich und Miterben werden. Und durch diesen Artikel wird unser Glaube gesondert von allen anderen Glauben auf Erden. Denn die Juden haben deß nicht, die Türken und Saracenen auch nicht, dazu kein Papist noch kein anderer Ungläubiger, sondern allein die rechten Christen“³. Das Kennzeichen der falschen Religion ist, daß dort das Evangelium nicht bekannt ist, daß sie menschliche Versuche darstellt, das Heil zu erlangen, wobei diese Versuche freilich unterschiedlich aussehen können. Aber sie alle reichen nicht weiter als bis zum Gesetz. Dabei aber bleiben die Menschen in ihren Sünden. Das allein rettende Evangelium fehlt. Von daher bieten all die verschiedenen Religionen, die alle unter der Bezeichnung falsche Religion subsumiert werden können, keinen Heilsweg an. Sie alle sind Irrwege. Deshalb stehen sich Christentum und Heidentum unversöhnlich gegenüber.

Aus Luthers Unterscheidung in wahre und falsche Religion folgt, daß es dann überhaupt nicht mehr entscheidend ist, daß Luther eine Vielzahl der Re-

1 Walch, Bd. 6, Sp. 817, Kurze Auslegung über Jesaia, Cap. 65,1; Luther wird zitiert nach: Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften/hrsg. von Joh. Georg Walch. – Nachdr. d. 2., überarb. Aufl., St. Louis, Missouri, USA, 1880-1910, neu aufgelegt durch Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen 1986.

2 Walch, Bd. 6, Sp. 32, Kurze Auslegung über Jesaia, Cap. 2, 2. 3.

3 Walch, Bd. 20, Sp. 2181, Heerpredigt wider den Türken.

ligionen, die wir heute kennen, überhaupt nicht ins Blickfeld bekommen konnte; er kannte an fremden Religionen nur das Judentum und den Islam. Alles Fremdreli­giöse fällt unter falsche Religion. Daß Luther auch den Katholizismus seiner Zeit dazurechnet, wie aus einem weiter vorne stehenden Zitat hervorgeht, bleibt im folgenden unberücksichtigt, da es um Luthers Stellung zum Islam geht. Aus diesem Grunde, und weil hierzu Luthers Meinung starken Schwankungen unterworfen war, wird auch das Judentum unberücksichtigt bleiben. Es muß auch aufgrund des biblischen Befundes (vgl. Röm. 9-11, diese Verheißung wie Israel hat der Islam keineswegs) anders als der Islam bewertet werden. Es ist nicht einfach dem Heidentum gleichzusetzen, so daß durchaus zu Recht in Christentum, Judentum und Heidentum zu unterscheiden ist.

Im folgenden wird thetisch Luthers Stellung zum Islam aufgeführt. Seine Meinung dazu ist, wie sich zeigen dürfte, durchgängig in der Tendenz dieselbe gewesen. Sie zieht sich wie ein „roter Faden“ durch unterschiedliche Texte aus unterschiedlichen Zeiten und aus unterschiedlichen Anlässen. Und es wird sich auch zeigen, daß Luther für seine Zeit doch recht gut über den Islam Bescheid gewußt hat. Vor allem aber wird deutlich werden, daß er ihn unter geistlichem Gesichtspunkt recht einzuschätzen wußte, also „die Gabe, die Geister zu unterscheiden“ (1. Kor. 12,10) hatte.

II. Ein eindrückliches Beispiel für falsche Religion: der Islam

Die einzelnen Thesen sind – übergeordnet in Thesengruppen zusammengefaßt.

(A) Im Koran finden sich Spuren eines häretischen Christentums

1. Luther hat über den Koran im groben Bescheid gewußt. Da er zur Zeit Luthers auf Arabisch vorlag, konnte er ihn nicht lesen. Eine lateinische Ausgabe, die er Anfang des Jahres 1542 „gesehen“ habe, sei „sehr übel verdolmetscht“⁴ gewesen. Luther hat es bedauert, daß er den Koran nicht lesen konnte und möchte dies am liebsten noch nachholen. Er möchte nämlich genau über seinen Inhalt Bescheid wissen und ihn sogar ins Deutsche übersetzen. So ist er denn auch am wirkungsvollsten zu widerlegen und zu bekämpfen. „Ich hab des Mahomets Alkoran etliche Stücke, welches auf Deutsch möchte Predigt oder Lehrbuch heißen, wie des Pabsts Decretal heißt; habe ich Zeit, so muß ich's ja verdeutschen, auf daß jedermann sehe, welch ein faul schädlich Buch es ist“⁵.

2. Luther weiß, daß „der türkische Glaube [= Islam] zusammengeffickt“ ist „aus der Juden, Christen und Heiden Glaube“⁶. Daraus wird auch deutlich, daß

4 Walch, Bd. 20, Sp. 2218, Bruder Richards Verlegung des Alkoran.

5 Walch, Bd. 20, Sp. 2124, Vom Krieg wider die Türken.

6 Walch, Bd. 20, Sp. 2125, Vom Krieg wider die Türken.

Luther zwischen Christen, Juden und Heiden zu unterscheiden weiß. Luther ist damit bekannt, daß der Islam Teile des Alten und Neuen Testaments – freilich in Verdrehung – kennt. Ihm ist bewußt, daß er von einem häretischen Christentum beeinflusst wurde. „Die Türken haben einen Glauben, der von Ebioniten und Arianern zusammengesetzt ist. Sie behalten das Alte Testament und das Neue stückweise“⁷.

(B) Die Anhänger des Islam zeigen sich verschieden, aber nur scheinbar widersprüchlich: fanatisch, ernsthaft religiös, tolerant

3. Luther ist bekannt, daß der Islam zur Ausbreitung gewaltsam vorgeht. Der Einsatz von Gewalt [= heiliger Krieg] wird von den Moslems als gutes Werk eingestuft. Er ist eine Gewaltreligion, die durch bloße Gewalt und nicht durch Überzeugungsarbeit das meiste erreicht hat. Damit hat er einen wesentlichen Zug des Islam erkannt. „Mahomets Lehre von eigenen Werken und sonderlich vom Schwert, das ist das Hauptstück des türkischen Glaubens, darin alle Greuel auf einem Haufen liegen“⁸. Wenig später heißt es: „Der türkische Glaube ist nicht mit Predigten und Wunderwerk, sondern mit dem Schwert so weit gekommen und ist ihm durch Gottes Zorn gelungen“⁹ – und er meint damit Gottes Zorn über die Verfehlungen der Christenheit.

4. Luther erkennt durchaus den religiösen Ernst und Lebenswandel der Moslems an. „An scheinbaren Ceremonien, äußerlichen Geberden, guten Sitten sind die Türken den Christen weit überlegen“¹⁰. Aber gerade dieser „Glaube steht nicht auf Gott, sondern in Vermessenheit ihrer eigenen Werke“¹¹.

5. Luther scheinen unterschiedliche Erfahrungen bekannt zu sein, wie sich Moslems Christen gegenüber verhalten. Deshalb muten seine Aussagen zunächst ambivalent an. „Obwohl der Türke Krieg führt, so hat er doch den Gebrauch, daß er an den Orten, die er eingenommen hat, einen jeglichen glauben läßt, was er will“¹². An anderer Stelle heißt es: „Der Türke zwingt doch niemand, Christum zu verleugnen und seinem Glauben anzuhängen“¹³. Diese versöhnlich klingenden Aussagen stehen neben einer größeren Anzahl negativ besetzter Aussagen, z.B.: „Der Türken Leben und Religion ist nichts anderes denn ewiges Morden, Rauben, Stehlen und andere scheußlich grobe Sün-

7 Walch, Bd. 9, Sp. 1500, Auslegung zu 1. Joh. 5, 3.

8 Walch, Bd. 20, Sp. 2125, Vom Krieg wider die Türken.

9 Walch, Bd. 20, Sp. 2127, Vom Krieg wider die Türken.

10 Walch, Bd. 14, Sp. 302, Vorrede zu dem Büchlein: „Von der Religion und den Sitten der Türken“, Januar 1530.

11 Walch, Bd. 3, Sp. 1704, Auslegung über das fünfte Buch Mosis, Cap. 4, 27. 28.

12 Walch, Bd. 7, Sp. 1623, Auslegung über den Evangelisten Johannes, Cap. 3, 11.

13 Walch, Bd. 20, Sp. 2191, Heerpredigt wider den Türken.

den“¹⁴. Und es gibt Aussagen, in denen Ablehnung und Bewunderung berechtigterweise unvermittelt nebeneinander stehen: „Der Türke ist ein grausamer, heftiger Feind, und nicht zu verachten; ist sehr mächtig, vermag viel Volks; ist ein wohlgeübter Kriegermann, sehr weise; siegt ob mit künstlichen Anschlägen“¹⁵.

(C) Theologisch ist die Beurteilung des Islam eindeutig: er ist antichristlich

6. Luther ist jedoch eindeutig in der theologischen Beurteilung des Islam. Auch wenn im Islam von Jesus die Rede ist, so doch von einem anderen Jesus und einem anderen Gott. So ist in einer Randglosse zu Bruder Richards Auslegung des Alkoran zu lesen: „Id est, diabolus est etiam deus“¹⁶; wenig später nennt er den, der im Koran zu Wort kommt „vox diaboli“¹⁷. Jesus ist von Mohammed verdrängt: „Der Türke, welcher seinen Mahomet neben und über Christum setzt, rühmt, er diene Gott, aber weil er Christum nicht erkennt und an den wahren Gott nicht glaubt, ist sein Gottesdienst ein Greuel“¹⁸. Und: „Die Türken sagen, es sei nur ein Gott; zu dessen linker Hand sitze Jesus Christus, Mahomet aber sitze zur rechten Hand“¹⁹. Diese Aussage enthält, daß Luther sehr genau weiß, wie entschieden Moslems die Trinität bestreiten. Der Islam ist ein Irrweg, weil er seine Anhänger lehrt, „durch ihre eigenen große[n] Werke fromm und selig werden [zu] wollen und anderen [zu] helfen, ohne den einigen Heiland Jesus Christus“²⁰. Er ist deshalb Selbsterlösung. Er ist menschliche Religion, die die Ehre in diesem Leben sucht. „Denn weil der Mahmet Sieg, Glück, Gewalt und Ehre der Welt bekommen durch Gottes Zorn oder Verhängniß, wir Christen aber das Kreuz unseres Herrn tragen, und nicht hie auf Erden, sondern dort in jenem Leben selig sein sollen, so ist der gemeine Mann nach Fleisch und Blut leichtlich [= leicht] dahin bewegt, da kein Kreuz, sondern eitel Gut und Ehre in diesem Leben scheint, dahin auch Mahmet seinen Alkoran richtet“²¹.

7. Der Islam „ist stracks wider Christum gerichtet, als hätte er sonst nichts zu thun, und könne sein Schwert nicht besser brauchen, denn daß er wider Christum lästert und streitet, wie denn auch sein Alkoran und die That beweisen“²². Luther hat richtig erkannt, daß im Islam Mohammed weit über

14 Walch, Bd. 1, Sp. 505, Auslegung von 1 Mose 4, 11.

15 Walch, Bd. 22, Sp. 1604, Tischrede vom 10. November 1538.

16 Walch, Bd. 20, Sp. 2236, Anm. 1. („So ist es, der Teufel ist auch ein Gott“)

17 Walch, Bd. 20, Sp. 2239, Anm. 3. („Stimme des Teufels“)

18 Walch, Bd. 3, Sp. 1877, Auslegung über das Lied Mosis, 5 Mose 32,38.

19 Walch, Bd. 22, Sp. 1595, Tischrede.

20 Walch, Bd. 20, Sp. 2182, Heerpredigt wider den Türken.

21 Walch, Bd. 20, Sp. 2219, Vorrede Luthers zu Bruder Richards Verlegung des Alkoran, April 1542.

22 Walch, Bd. 20, Sp. 2167, Heerpredigt wider den Türken.

Christus steht. „Daher halten die Türken viel höher und größer von ihrem Mahomet denn von Christo; denn Christi Amt habe ein Ende, und Mahomets Amt sei jetzt im Schwang“²³.

8. Luthers Einschätzung ist deutlich. Sie sollte gerade angesichts der Euphorie für die Ökumene der Religionen, die davon ausgeht, zumindest hinter den sogenannten abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) stünde derselbe Gott, Beachtung finden. Luther zufolge verbirgt sich hinter dem Islam der Teufel. „Sondern [die Anhänger des Islam] sind alle des Teufels eigen und mit dem Teufel besessen, wie ihr Herr Mahomet und der türkische Kaiser selbst“²⁴. Freilich wird diese Einsicht Luthers Ökumeneeuphoristen nur schwer verständlich zu machen sein, da von Theologen der Teufel gründlich abgeschafft wurde, er damit aber gerade einen seiner größten Triumphe feiert.

9. Luthers Einschätzung zufolge ist der Islam antichristlich (vgl. These 7) und teuflisch (vgl. These 8). Daran ändert auch nichts, daß er monotheistisch ist. Auch sein Erfolg widerspricht dem nicht, und genauso wenig aller äußerer Schein. „Die bösen Dinge in der Religion der Türken werden durch den so wirksamen und starken Schein der Ceremonien, guter Sitten und falscher Wunder gar schön verdeckt“²⁵.

10. Luther zufolge stößt der Erfolg den Islam und seine Anhänger nur in die Verstockung hinein. „Denn es bezeugt auch dieser Richard, daß die Mahmetischen nicht zu bekehren sind, aus der Ursache, sie sind so hart verstockt, daß sie fast alle unseres Glaubens Artikel spotten und höhnisch verlachen, als wären's närrische von unmöglichen Dingen Gewäsche“²⁶. Damit wird der teuflische Hintergrund angezeigt. Die Moslems folgen einem Wahn, indem sie sich als die Auserwählten Gottes, die allein die rechte Religion haben, betrachten, die Christen jedoch als Abgöttische verachten und verfolgen. „Die Türken wännen, sie seien Gottes Volk, sagen, Abraham habe Ismael geopfert, nicht Isaak“²⁷. – „Der Türke hat so große Erfolge, Sieg, auch Schein der Gottseligkeit, daß er uns Christen als Abgöttische verspottet“²⁸. – „Heutzutage glauben die Türken, daß kein ander Volk sein könne, als sie allein und rühmen ihre großen Siege, ihr Glück, Gewalt, Geld und Gut“²⁹. – „Der Türke rühmt sich der rechten, wahren Religion, nämlich daß er den gemalten oder gehauenen Bil-

23 Walch, Bd. 20, Sp. 2125, Vom Krieg wider die Türken.

24 Walch, Bd. 20, Sp. 2167, Heerpredigt wider den Türken.

25 Walch, Bd. 14, Sp. 303, Vorrede zu dem Büchlein: „Von der Religion und den Sitten der Türken“, Januar 1530.

26 Walch, Bd. 20, Sp. 2221, Vorrede Luthers zu Bruder Richards Verlegung des Alkoran, April 1542.

27 Walch, Bd. 22, Sp. 1595, Tischrede vom 10. November 1538.

28 Walch, Bd. 22, Sp. 1599, Tischrede vom 17. Februar 1538.

29 Walch, Bd. 1, Sp. 1401, Auslegung von 1 Mose 21, 12. 13.

dem feind sei, uns Christen aber haßt und verfolgt er als abgöttische Menschen“³⁰.

*(D) Der Widerstand hat zweifach zu erfolgen:
politisch, aber vor allem geistlich*

11. Wegen dieses antichristlichen, teuflischen Hintergrundes kann Luther äußern, daß ein Christ „wo er zum Streit wider den Türken gefordert wird“, keinen Zweifel haben soll, daß er „wider Gottes Feind und Christi Lästerer, ja wider den Teufel selbst streite“³¹. Dies ist zwar vor dem Hintergrund der drohenden Türkengefahr gesehen (die Türken standen 1529 vor Wien), ist jedoch trotzdem als grundsätzliche Einschätzung Luthers zu bewerten.

12. Weil der Islam auf seinem antichristlichen und teuflischen Hintergrund gesehen werden muß, deshalb ist der Streit „wider den Türken“ nicht mit anderen politischen Auseinandersetzungen zu vergleichen, sondern ist von anderer Qualität und weist ein apokalyptisches Gefälle auf. „Aber des Mahomet Schwert und Reich an ihm selber ist stracks wider Christum gerichtet, als hätte er sonst nichts zu thun, und könne sein Schwert nicht besser brauchen, denn daß er wider Christum lästert und streitet, wie denn sein Alkoran und die That dazu beweisen“³².

13. Luther sieht den besten Schutz vor dem Islam nicht im Kampf mit Waffen, sondern im Bekenntnis des Glaubens und im „Gebet wider den Türken“³³. „Unser höchster Schutz und unsere stärksten Waffen wider die Religion der Türken sind die Artikel von Christo, nämlich daß Christus der Sohn Gottes sei, für unsere Sünden gestorben, auferweckt“³⁴.

14. Luther stuft zwar den Islam, den er durch die Türken repräsentiert sieht, als teuflisch ein und ruft zum Kampf gegen die Türken auf, wenn sie ins Reich einfallen. „Wer nun ein Christ sein will in dieser Zeit, der fasse ein Herz in Christo, und denke nur nicht hinfort auf Frieden und gute Tage: die Zeit solcher Trübsal und Weissagung ist da, ...“³⁵. Daß durch die Türken der Teufel gegen Christus streitet, steht für Luther fest. „Darum so halte fest, und sei sicher, daß der Türke gewißlich sei der letzte und ärgste Zorn des Teufels wider Christum“³⁶. Aber daß Gott stärker ist als der Teufel und ihn reitet³⁷, und, wie

30 Walch, Bd. 1, Sp. 1409, Auslegung von 1 Mose 21, 12. 13.

31 Walch, Bd. 20, Sp. 2167, Heerpredigt wider den Türken.

32 Walch, Bd. 20, Sp. 2167, Heerpredigt wider den Türken.

33 Aus dem Titel einer Schrift Luthers vom August 1541, vgl. Walch, Bd. 20, Sp. 2194ff, Luthers Vermahnung zum Gebet wider den Türken.

34 Walch, Bd. 14, Sp. 304, Vorrede zu dem Büchlein: „Von der Religion und den Sitten der Türken“, Januar 1530.

35 Walch, Bd. 20, Sp. 2157, Heerpredigt wider den Türken.

36 Walch, Bd. 20, Sp. 2158, Heerpredigt wider den Türken.

37 Vgl. Luther, *De servo arbitrio*, Dezember 1525.

im Alten Testament mehrfach berichtet, Feinde als sein Werkzeug in Dienst nimmt³⁸, ist für Luther unzweifelhaft. Für Luther gilt denn auch beides, daß der Türkeneinfall ein Verbrechen ist, andererseits aber auch Strafe Gottes. Die Türken sind Diener des Teufels, aber genauso Strafinstrument Gottes. „Aufs erste, weil das gewiß ist, daß der Türke gar kein Recht noch Befehl hat, Streit anzufahren und die Länder anzugreifen, die nicht feind sind, ist freilich sein Kriegen ein lauter Frevel und Räuberei, dadurch Gott die Welt straft, wie er sonst manchmal durch böse Buben auch zuweilen fromme Leute straft. Denn er streitet nicht aus Noth, oder sein Land im Frieden zu schützen, als eine ordentliche Obrigkeit thut, sondern er sucht ander Land zu rauben und zu beschädigen, die ihm doch nichts thun oder gethan haben, wie ein Meerräuber oder Straßenräuber. Er ist Gottes Ruthe und des Teufels Diener, das hat keinen Zweifel“³⁹. – „Also ist Deutschland reif und voll allerlei Sünden wider Gott, will es dazu verteidigen, und trotz mit Gotte, daß ich leider ein allzu wahrhaftiger Prophet gewesen bin, da ich oft gesagt, daß entweder der Türke, oder wir selbst unter einander müßten uns strafen“⁴⁰. Gerade der Gedanke, der Islam sei Strafe Gottes, sollte für die Gegenwart mehr Beachtung gewinnen; er besitzt weit mehr als eine Teilwahrheit. Er erscheint als die treffende Benennung der tiefsten Ursache.

15. Für Luther ist denn auch klar, daß die entscheidende Hilfe von Gott kommen muß, eben weil sich hinter dem Islam eine geistliche, jedoch zutiefst antichristliche, teuflische Macht verbirgt. „Wenn nicht ein Michael oder Raphael für uns stünde, bei uns wäre und den Türken wehrte, so wären wir lange umgekommen“⁴¹. Luther zweifelt aber nicht daran, daß diese Hilfe, wenn denn ernsthaft mit ihr gerechnet wird, kommt. „Unser Herr Gott hat vor zwei Jahren vor Wien mit den Türken gestritten, daß er zweihundertachtzigtausend Mann mit der Pestilenz verloren hat“⁴².

(E) Die Stärke des Islam zeigt: die Wiederkunft Jesu steht kurz bevor

16. Die Stärke des Islam ist für Luther ein untrügliches Kennzeichen dafür, wie weit die Uhr bereits abgelaufen ist und wie nahe die Wiederkunft Jesu und das Gericht Gottes bevorstehen. „Also muß der Teufel, weil der Welt Ende vorhanden ist, die Christenheit mit beider seiner Macht aufs allergreulichste angreifen“⁴³. – „Heutzutage ist der Türke mächtig, aber wenn die Welt nicht bald untergehen wird, so wird ein Stärkerer kommen, der, durch Gottes Gericht er-

38 Vgl. z.B. Jer. 1, 10ff.

39 Walch, Bd. 20, Sp. 2118, Vom Krieg wider die Türken.

40 Walch, Bd. 20, Sp. 2197, Luthers Vermahnung zum Gebet wider den Türken.

41 Walch, Bd. 22, Sp. 1604, Tischrede vom 10. November 1538.

42 Walch, Bd. 22, Sp. 1610, Tischrede.

43 Walch, Bd. 20, Sp. 2157, Heerpredigt wider den Türken.

weckt, den Türken unterwerfen wird“⁴⁴. Luther hat damit seine Zeit gedeutet und gleichzeitig aller Resignation gewehrt. Es soll kein Zweifel darüber aufkommen, daß nicht die Anhänger des Islam das letzte Wort haben, sondern Gott, der Vater Jesu Christi, der Herrscher und Richter der Welt.

Damit aber ist bereits ein Blick in die Gegenwart und auch Zukunft getan. Das ist sicher anregend, aber nicht Aufgabe dieses Beitrags. Es ging um Luthers Stellungnahme zum Islam. Daß dabei am Rande das eine und andere Mal dieser gesteckte Rahmen etwas überschritten wurde, läßt sich nicht bestreiten.

III. Das Ergebnis: eine geistgewirkte und deshalb treffliche Beurteilung des Islam

Luther hat über den Islam nicht in allen Einzelheiten Bescheid gewußt, da er den Koran nicht im einzelnen studieren konnte. Dennoch hat er ihn trefflich beurteilt. Für seine Zeit hat er recht viel über ihn gewußt. Einer falschen Faszination ist er nicht erlegen. Im Gegensatz zu vielen heute, die wesentlich mehr an Einzelwissen haben, ist sein Urteil zutreffend, wenn er die entscheidenden Unterschiede zum christlichen Glauben benennt. Er hat bewiesen, daß er die Kunst des Unterscheidens, welche eine Gabe des Heiligen Geistes ist (vgl. 1. Kor. 12,10), beherrscht hat. Er hat um die Gefährlichkeit des Islam gerade für die Kirchen, aber auch für die Gemeinwesen, gewußt, da er die abgrundtiefe Andersartigkeit, über die auch religionsphänomenologische Ähnlichkeiten – falls solche vorhanden sind – nicht hinwegtäuschen können, entlarvt hat. Freilich ist dies in dieser Form nur möglich, weil der Islam für ihn antichristlich und teuflisch ist. Auch aufgrund seiner Unterscheidung in die zwei Regimente, die sich aus Luthers Unterscheidung in Gesetz und Evangelium herleitet, konnte er den Islam nur ablehnen. Denn dieser kennt diese Unterscheidung nicht und es gehört gerade zu seinem Wesen, daß er die Regimente vermengt, was für Luther wiederum ein Werk des Teufels ist.

Aufgrund dieses Ergebnisses sollen auch Konsequenzen für die Gegenwart gezogen werden. Dies drängt sich geradezu auf. Freilich wird damit der historische Rahmen gesprengt. Aber aus der Vergangenheit ist für Gegenwart und Zukunft auch zu lernen. Die festgestellte Treffsicherheit seines Urteils läßt auf Luther hören, nicht auf die religiösen Phantasten unserer Zeit, die sich im höchsten Lob über den Islam ergehen und bei ihm keinen anderen Gott am Werk sehen als bei den Christen. Dafür besteht überhaupt kein Anlaß. Deshalb kann auch kein Verständnis dafür aufgebracht werden, wenn die großen Konfessionen in unseren Breiten z. Zt. eine wahre Verbrüderung mit dem Islam versuchen. Dieser hat sich seit Luther nicht geändert, weil er sich gar nicht ändern kann. Von daher hat seine Beurteilung weiterhin Gültigkeit. Luther ist also nicht überholt, sondern auch weiterhin ein guter, zuverlässiger Ratgeber.

44 Walch, Bd. 14, Sp. 818, Auslegung des Obadja, Cap. 1, 16.

Eshetu Abate¹:

Das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben im afrikanischen Kontext

Einführung

Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein ist nachdrücklich in den Briefen des Apostels Paulus erläutert worden, besonders in seinen beiden Verteidigungs- und Lehrbriefen an die Galater und Römer (z.B. Gal. 2,15-16; Röm. 3,28). Somit geht die Lehre zurück auf Paulus, d.h. das Neue Testament. Sie kann sogar ins Alte Testament zurückverfolgt werden, ersichtlich daran, wie Abraham vor Gott gerechtfertigt wurde.

Nach Ablauf von Jahrhunderten kam das Zentrum der biblischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in den Schriften und Predigten der Reformation des 16. Jahrhunderts wieder ans Licht. Die Reformation, besonders in der Person Martin Luthers, versuchte, die falsche Lehre und Praxis der Rechtfertigungslehre in der Römisch-Katholischen Kirche zu erneuern. So spricht die Augsburgerische Konfession von 1530 über ihr Verständnis der Rechtfertigungslehre:

„Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werke und Genugtun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden, um Christus willen, durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünden vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt zu den Römern am 3. und 4.“ (CA IV).

Die Botschaft der Reformation brachte die Kirchen der Reformation hervor, die später von ihren Gegnern Protestanten genannt wurden. Danach gab es gegenseitige dogmatische Verwerfungen sowohl in den Lutherischen Bekenntnisschriften als auch durch das Konzil der Römisch-Katholischen Kirche in Trient. Aber seit einiger Zeit versuchen der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen die gegenseitigen Positionen in der Rechtfertigungslehre zu verstehen und Gemeinsamkeiten zu suchen. Als Ergebnis dieses Dialogs gaben sie ein Papier mit dem Titel „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Genf, 1995, heraus. Im Licht dieses

1 Dr. Eshetu Abate ist Dekan der theologischen Abteilung am Mekane Yesus Seminar in Addis Ababa, Äthiopien. Dr. Abate erhielt seinen Dr. theol. in Systematischer Theologie vom Concordia Seminar, St. Louis, MO, im Mai 1988. Der Artikel erschien 1999 im Concordia Journal (Vo. 25, Nr. 4, Okt. 1999) in englischer Sprache. Die Übersetzung verdanken wir Pfarrvikar Martin Wilde (Nerchau).

Versuchs, die Lutheraner und Katholiken zusammenzubringen und den lang anhaltenden Streit über die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben zu beenden, werde ich mich jetzt anschicken, einen kurzen Überblick über das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben im afrikanischen Kontext zu geben.

Der besondere äthiopische Kontext

Bevor ich einen Überblick über den weiteren afrikanischen Kontext gebe, möchte ich gerne die besondere äthiopische Situation beschreiben, mit der ich vertraut bin. Die christliche Kirche gibt es in Äthiopien seit der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts (330 n.Chr.). Die Kirche wird gegenwärtig die Äthiopische Orthodoxe Kirche genannt. Über Jahre hatte die Äthiopische Orthodoxe Kirche eine direkte Verbindung zur Koptischen Kirche Ägyptens. Erst in der Mitte dieses Jahrhunderts wurde die Kirche selbständig.

Von Anfang an mußten sich die Protestanten mit der Äthiopischen Orthodoxen Kirche über die Lehre der Rechtfertigung aus dem Glauben streiten. Die Position der Äthiopischen Orthodoxen Kirche zur Rechtfertigungslehre kann ohne weiteres aus ihrem traditionellen Kirchenschulen-Lehrplan ersichtlich werden. Jede Person, die die Zulassung zum Diakonat und zum Priesteramt wollte, mußte das äthiopische Alphabet und die ersten sieben Verse des 1. Johannesbriefes lernen. Danach hatte er Bücher zu lesen wie z.B. ein synoptisches Evangelium, das Tamira Maryam (die Wunder Marias), das Gabata Hawaria (die sieben Briefe – einen von Jakobus, zwei von Petrus, drei von Johannes und einen von Judas), den Psalter und einen Abschnitt des Johannesevangeliums. Wenn ein Kandidat das erwähnte Studium abschließt, empfängt er das Diakonat vom Bischof vor dem Ehestand, und später das Priesteramt, nachdem er sich das fachliche Wissen über die Gottesdienste angeeignet hat.²

An dem traditionellen Lehrplan der Kirche können wir sehen, daß die Paulusbriefe an die Galater und die Römer (die die zentralen Briefe von St. Paulus über die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben sind) nicht eingeschlossen sind, wenigstens nicht auf der Ausbildungsebene, die zum Diakon oder Priesteramt führt. Im Gegenteil: Der Jakobusbrief, der den Schwerpunkt auf den Glauben und gute Werke setzt, wird herangezogen als Bestandteil des Grundlehrplans. Man sollte auch bemerken, daß, während die Protestanten Jesus Christus als einzigen Mittler und Erlöser sehen, die Äthiopische Orthodoxe Kirche Heilige hinzufügt, besonders Maria, die Mutter des Herrn. Diese Beispiele demonstrieren, daß die Äthiopische Orthodoxe Kirche behauptet, daß Glaube und gute Werke für die Rechtfertigung nötig sind.

Die ersten protestantischen Missionare, die nach Äthiopien gingen, kamen nicht, um eine neue Kirche zu gründen, sondern die bereits existierende Ortho-

2 Aymro *Wondmagegnhu* und Joachim *Motovu*, *The Ethiopian Orthodox Church* (Addis Ababa: Berhanena Selam, 1970), 38.

doxe Kirche zu reformieren. Aber genauso wie in Europa stießen die Reformer auch in Äthiopien auf Widerstand und Verfolgung. Trotzdem gewannen sie einige Gegner unter den orthodoxen Priestern, die ihre Botschaft verstanden und die das Ringen um die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben weiterführten. Das Endresultat war die Bildung der protestantischen Kirchen Äthopiens.

Von vielen Reformern in der orthodoxen Kirche mag man Ato Meseret Sibhat Leab, Aleqa Taye, Qes Badima Yalew und Ato Gorfu Abreha anführen.

In seiner bekannten Dogmatik *Sima Tsdq Beherawi*, schreibt Ato Meseret: „Während Gerechtigkeit eines ist, gibt es zwei Möglichkeiten, sie zu erlangen. Die erste ist jene, die ein Mensch durch Werke erreichen sollte. Die zweite ist die, die durch den Gnadenbund gegeben ist, die ein Mensch nur durch den Glauben erhält. Die erste Gerechtigkeit, offenbart im Gesetz, ist diejenige, die zu der Gerechtigkeit führt, die durch den Glauben allein durch die freie Gnade Gottes geschenkt wird, und sie kann einen Menschen nicht rechtfertigen... Die Gerechtigkeit des Gesetzes verlangt, daß ein Mensch von Anfang an untadelig erfunden wird. Das Geschenk der Gerechtigkeit von Gott aber macht einen Sünder gerecht durch Gnade ohne irgendwelche guten Taten – wegen des Glaubens an Jesus Christus und sein Blut, den Gott zum Sühnopfer gesetzt hat. Weil es niemanden ohne Sünde gibt außer Jesus Christus, der untadelig war und die Forderungen des Gesetzes erfüllte, kann ein Mensch nur in dem Moment gerecht sein, in dem er die Verdienste Christi empfängt unter Anrechnung der Gerechtigkeit, die aus Gottes Gnaden allein gegeben wird. Diese Gerechtigkeit ist die Grundlage für ein heiliges Leben und schafft das Verlangen nach einem heiligen Leben. Deshalb bekennen wir, daß Gerechtigkeit den freien Stand des Menschen vor Gottes Gerechtigkeit offenbart und daß sie nicht als Lohn erworben werden kann... Deshalb widersetzten wir uns denen, die denken, daß Gerechtigkeit auf irgend einem anderen Weg gefunden werden kann und denen, die sagen: ‚Laßt uns sündigen, daß die Gnade und Gerechtigkeit um so mächtiger werde‘.“³

Ato Meseret Sibhat Leab ist immer noch ein orthodoxer Christ. Aber wegen seiner Ansichten über die Rechtfertigung durch den Glauben allein wurde er vom Orthodox Theological College entfernt.

Ein anderer Punkt, der direkt mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben verwandt ist, ist der Ort, dem Jesus Christus in der Kunst, Musik und Liturgie der Kirche in Äthiopien zugewiesen wird. In der Orthodoxen Kirche gibt es viele Ikonen von Engeln (z.B. Gabriel, Michael, Uriel und Rafael) und Heiligen (z.B. St. Tekle Haimanot, St. Paulus und St. Maria), die angerufen werden zur Vergebung der Sünden und Wiederherstellung physischer und geistlicher Gesundheit. In der protestantischen Kirche, wo Rechtfertigung allein aus Glauben gelehrt wird, ist Jesus Christus das Zentrum des Gottesdien-

3 Übersetzt ins Englische aus dem Amharischen: *Meseret Sibhat Leab, Sima Tsdq Beherawi* (Addis Ababa: Artistic, 1958), 93-94.

stes. Die Liturgien der protestantischen Kirchen vermitteln den gleichen Gedanken. In der Äthiopischen Orthodoxen Kirche wird aber gelehrt, daß ein Mensch durch Glauben und gute Werke gerettet werden kann; die Engel und Heiligen stehen also Seite an Seite mit Jesus Christus in der orthodoxen Kunst, Liturgie und Musik.

Ato Gofu Abreha, ein Reformier der Orthodoxen Kirche, schreibt in seinem Buch über die vollkommene Genugtuung des Werkes Gottes zur Rechtfertigung durch Christus am Kreuz. Er benutzt eine aufschlußreiche landesübliche Illustration von einem Tontopf. Nach dieser Illustration kann eine Sammlung von tausend Tontöpfen *einen* Tontopf, der zerbrochen ist, nicht in den Normalzustand zurückversetzen. Genauso kann der Bruch, der wegen der Sünde über Adam (die Menschheit) kam, nicht durch irgend eine andere Kreatur wiederhergestellt werden außer durch den Schöpfer Jesus Christus, den Sohn Gottes, der der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das genaue Ebenbild seines Wesens ist (Hebr. 1,3). Mit dieser Illustration tritt Ato Gofu Abreha dem alten und allgemein üblichen Glauben der Orthodoxen Kirche entgegen, daß die Heiligen bei der Wiederherstellung des Verhältnisses eines Menschen mit Gott eine Rolle spielen.⁴

Evangelische stimmen im allgemeinen mit den oben erwähnten orthodoxen Reformern überein. Als Folge davon hatten viele Evangelische Verfolgung und Gefängnis auf sich zu nehmen, entweder weil sie die Rechtfertigung allein durch den Glauben lehrten oder die volle Genugtuung Jesu Christi im Versöhnungswerk.

Das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben innerhalb des Protestantismus

Wir alle wissen, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben die Kardinallehre unter den Protestanten ist; wie Luther sagt: sie ist „der Meister, Prinz, Herr, Regent und Richter über alle Arten von Lehren, bewahrt und regiert alle Kirchenlehre und richtet unsere Gewissen vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt völlig unter Tod und Finsternis.“⁵ Trotzdem haben einige Protestanten selbst ihre Probleme, wenn es um die Praxis der Rechtfertigung durch den Glauben im Äthiopischen Umfeld geht. Als ein Ergebnis fordern sie, daß Leute bestimmte Rituale vollziehen oder ein sichtbares Erlebnis haben, um die Echtheit ihres Glaubens zu bestätigen. Dies schuf eine Auseinandersetzung über die Lehre der Rechtfertigung allein durch den Glauben im Kontext des afrikanischen Protestantismus und besonders in Äthiopien.

Unter den Äthiopischen Protestanten ist einer der springenden Punkte, die mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben zusammenhängen,

4 Yemenfes Qidus *Abreha*, Tegsatsna Mikir (Addis Ababa: St. George, 1967), 86-93.

5 Ewald Plass, *What Luther Says* (St. Louis: Concordia, 1959), 2:703.

der Brauch der Taufe. Einem Christen, der als ein Säugling getauft worden ist, wird nicht zugestanden, eine gültige Taufe empfangen zu haben, die als Erwachsenentaufe in tiefem Wasser definiert wird. Das hat zu einer großen Spannung geführt zwischen der Äthiopischen Evangelischen Kirche Mekane Yesus (eine Lutherische Kirche, die Säuglingstauen praktiziert und Glieder der Orthodoxen Kirche ohne Wiedertaufe akzeptiert) und anderen Protestanten wie z.B. Baptisten und Pfingstlern, die auf die Wiedertaufe eines jeden bestehen, der als Säugling getauft wurde, bevor sie ihn in ihre Gemeinschaft aufnehmen. Hinzu kommt, daß sie solche, die als Säuglinge getauft sind, als „Christen 2. Klasse“ ansehen. Dabei ernennen sie sich zu „Christen 1. Klasse“, die die Erwachsenentaufe durch Untertauchen empfangen haben. Hier finden wir das Ringen um die Rechtfertigung allein durch den Glauben. Werden wir gerechtfertigt allein durch den Glauben an Jesus Christus oder durch den Brauch der Taufe, die wir verwalten? Ist der richtige Gebrauch der Taufe ein zusätzliches Erfordernis für die Rechtfertigung? Wir glauben, daß es *eine* Taufe gibt. Ein besonderer Gebrauch der Taufe wie z.B. Untertauchen kann nicht als ein Muß für alle Christen aufgestellt werden. Das zu tun, heißt ein zusätzliches Werk neben der Rechtfertigung durch den Glauben allein zu fordern.

John R. W. Stott macht diesen Punkt klar, indem er Galater 2,11-16 anwendet, wo St. Paulus dazu Stellung nimmt, daß Petrus sich weigerte, mit den Heidenchristen zu essen, als Judaisten aus Jerusalem kamen. Er schreibt:

„Noch heute wiederholen verschiedene christliche Körperschaften und Einzelne den Fehler des Petrus. Sie weigern sich, Gemeinschaft mit Christen zu haben, wenn sie nicht völlig im Wasser untergetaucht worden sind (keine andere Form der Taufe wird sie zufrieden stellen), oder wenn sie nicht bischöflich konfirmiert worden sind (sie bestehen darauf, daß nur die Hände eines Bischofs, der in der historischen bischöflichen Sukzession steht, das tun können), oder wenn ihre Haut nicht eine bestimmte Farbe hat, oder sie nicht aus einer bestimmten sozialen Schicht kommen (gewöhnlich die obere) und so weiter. All das ist eine schmerzliche Beleidigung des Evangeliums. Rechtfertigung geschieht durch den Glauben allein; wir haben kein Recht, eine bestimmte Art der Taufe oder Konfirmation oder irgendwelche konfessionellen, rassistischen oder gesellschaftlichen Bedingungen hinzuzufügen. Gott besteht nicht auf solchen Dingen, bevor er uns in seine Gemeinschaft aufnimmt; deshalb dürfen auch wir nicht darauf bestehen. Was ist diese kirchliche Exklusivität, die wir praktizieren und Gott nicht? Sind wir strenger als er? Die einzige Hürde zur Gemeinschaft mit Gott und deshalb auch miteinander ist Unglaube, ein Mangel von seligmachendem Glauben an Jesus Christus.“⁶

Während die Baptisten gerne den rechten Brauch der Taufe zur Lehre der Rechtfertigung allein durch den Glauben hinzufügen, setzen die Pfingstler ein

6 John R. W. Stott, *Only One Way: The Message of Galatians*, Downers Grove; (IL: Inter Varsity Press, 1968), 5-7.

bestimmtes geistliches Erlebnis dazu. Zum Beispiel bestehen Pfingstler darauf, daß Christen, wenn es wirkliche Christen sind, in Zungen reden und andere wunderhafte geistliche Gaben ausüben.

Die Frage der christlichen Freiheit stellt sich auch in Verbindung mit den Punkten, die als *Adiaphora* angesehen werden. Kann ein Christ mäßig und mit Selbstbeherrschung Alkohol trinken? Darf ein Christ rauchen? Wie sollte die Kirche mit kulturell akzeptierten polygamen Ehen umgehen, die geschlossen wurden, bevor einer Christ wurde? Es gibt einige, die lehren, daß jeglicher Gebrauch von Alkohol, mäßig oder übertrieben, Sünde sei. Für einige bedeutet sogar der Gebrauch von alkoholhaltigem Wein beim Heiligen Abendmahl eine Sünde. Wie stehen solche Dinge in Verbindung mit der Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben allein?

Unsere Kirche möchte christliche Freiheit betonen und den Gedanken, daß ein Mensch nicht gerechtfertigt ist durch das, was er tut oder nicht tut, sondern durch den Glauben an Jesus Christus allein. Zur gleichen Zeit lehrt unsere Kirche, daß Übertreibung ohne Selbstbeherrschung und Mäßigkeit sündig ist. Der Streit um die Rechtfertigung durch Glauben allein tobt auf ganz ähnlichem Gebiet unter den protestantischen Gruppen in Afrika. Auf die eine oder andere Weise wird „Werkgerechtigkeit“ eingeschleust (im Namen *übersteigerter* Spiritualität) anstelle der Rechtfertigung allein durch den Glauben.

Das Ringen um die Rechtfertigung aus Glauben innerhalb der Konfessionen

Die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben ist öfter korrekt dargelegt als wirklich praktiziert worden. Innerhalb der protestantischen Glaubensgemeinschaften gibt es, obwohl die Lehre ausdrücklich geklärt ist, Unterschiede in der Praxis. Zum Beispiel verlangen eine Anzahl von protestantischen Gemeinschaften von ihren Gliedern, den Zehnten und Opfer zu geben, damit sie eine entsprechende Vergeltung von Gott bekommen. Der Gedanke, freiwillig mit Freude zu geben, wird nicht betont. Eher wird das Opfern als ein Werk hingestellt, das vollzogen werden soll, um Gottes Gunst zu erlangen. Die Äthiopische Evangelische Kirche Mekane Yesus hat als ihre Glaubensgrundlage die Heilige Schrift, Alten und Neuen Testaments, die Bekenntnisse der Alten Kirche, die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismus. Deswegen können wir sagen, daß die Kirche der Theologie der Reformation folgt, wenn es um die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben geht. Zusätzlich zu ihren Bekenntnisdokumenten spielt die lutherische Liturgie (die in allen ihren Gemeinden verwendet wird) eine bedeutende Rolle, die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben allein zu fördern. Die Mekane Yesus Kirche und eine kleinere Lutherische Schwesterkirche in Äthiopien sind die einzigen protestantischen Kirchen, die die geschriebene Liturgie in rechter Weise gebrauchen. Weiterhin demonstriert das offizielle Gesangbuch, das die Kirche verwendet, ihren Glauben an die Lehre der Rechtfertigung aus Glauben allein. Man gibt

sich besonders große Mühe, wenn neue Lieder in das Kirchengesangbuch aufgenommen werden, so daß die Theologie mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben übereinstimmt.

In seinem Buch *Das Wort Gottes in Äthiopischen Zungen* hat Eskil Forslund 196 ausgewählte Predigten aus der Äthiopischen Mekane Yesus Kirche studiert. Seine Studien zeigen, daß die Predigten Rechtfertigung allein durch den Glauben lehren. Rettung im Kontext dieser Predigten bedeutet jedoch nicht allein Vergebung der Sünden. Es ist viel mehr als das. Es schließt sowohl körperliches Wohlergehen als auch den Sieg über böse Mächte mit ein. Während der Verfolgungszeit durch die Kommunisten oder andere Elemente betonen die Predigten Gottes herausragende schützende Kraft. Forslund schreibt:

„Die Prediger bestätigen, daß kein Mensch Heil durch seine eigenen Bemühungen erlangen kann. Das Heil ist Gottes Gabe an die Menschheit um Jesu Christi willen. Aber die Prediger betonen die Rolle und das Tun des Menschen, wenn ihm das Heil durch Gott angeboten wird: Alle Gruppen von Predigern unterstreichen die Wichtigkeit, eine Entscheidung zu fällen, um ein persönliches Verhältnis zu Christus zu haben. Ein Christ ist jemand, der Christus *empfangen* oder *angenommen* hat. Dieser Punkt wird in den Predigten aller Kirchenjahreszeiten gefunden... Alle Gruppen von Predigern beschäftigen sich mit dem Thema des Heils vom Blickpunkt der Sündenvergebung, Heilung und kräftigen Taten Gottes her gegen böse Mächte. *Diese Themen* tauchen nebeneinander im Predigtmaterial auf. Es ist aber möglich, eine Tendenz in den Predigten der letzten Jahre zu erkennen, in denen die Prediger Gottes Kraft und Schutz betonen, wenn Leute die Kirche schikanieren und verfolgen: „Gott kämpft für seine Leute“ und „Der Herr ist ein Mann des Kampfes“ sind repräsentative Ausdrücke und Bibelzitate für diese spätere Periode. Predigten früherer Jahre neigen dazu, Gottes Kraft im Widerstand gegen böse geistliche Mächte zu betonen: ‚Jesus hat Macht nicht nur über böse Geister... sondern über das gesamte Leben des Menschen.‘ Die verschiedenen Gesichtspunkte des Heils im Predigtmaterial erscheinen weder als gegensätzliche Ansichten zu diesem Thema, noch herrscht irgendein einzelner Gesichtspunkt über den anderen, obwohl der Aspekt der Vergebung sehr stark ist. Die verschiedenen Gesichtspunkte sind eher Versuche, das Heil als Erlösung und Freiheit von verschiedenen negativen und bedrohenden Dimensionen des menschlichen Lebens zu interpretieren.“⁷

Trotz des oben erwähnten Verständnisses, bestand immer die Gefahr, Rechtfertigung und Heiligung zu vermischen. Es gibt den Zwang, eine bestimmte Art einer nachweislichen guten Tat (ein Zeichen) zu sehen, entweder physisch oder geistlich, wenn eine Person behauptet, gerechtfertigt worden zu sein. Eine unpassende Betonung guter Taten ohne vorausgegangene grundlegende Anerkennung der Rechtfertigung durch den Glauben allein, wird irreführend sein.

7 Eskil Forslund, *The Word of God in Ethiopian Tongues* [Das Wort Gottes in Äthiopischen Zungen] (Uppsala: Schwedisches Institut für Missionsforschung, 1993), 142-145.

Die Lehre der Rechtfertigung im weiteren Afrikanischen Kontext

Für Manas Buthelezi aus Südafrika bedeutet das Heil nicht allein, von persönlicher Sünde vor Gott gerecht gemacht zu sein, sondern auch in allen Lebenslagen vollkommen zu sein. Gerechtigkeit sollte eine Person dahin führen, ein besseres Verständnis seiner selbst zu haben, wie Gott von ihm wünscht. Jegliche soziologische, ökonomische oder politische Ordnung, die das Recht des Menschen, sein eigenes Selbst zu sein, nicht fördert oder respektiert, ist entmenschlichend. Weil Versöhnung nicht die absolute Aufhebung der Spuren der Sünde im Menschen bedeutet, war für Buthelezi die Schöpfung des neuen Menschen in Christus nicht der Ersatz, sondern die Wiederherstellung des alten. Buthelezi schreibt:

„Der Reisepaß zu dem Ort, wo Gottes Gaben empfangen werden, ist die Möglichkeit für Ausbildung, Beruf und allgemeine Entwicklung. Einer Person diese Möglichkeit vorzuenthalten heißt, ihn von seinem Gott-gegebenen Platz zu entfernen; das ist, ihn von der Vollkommenheit des Lebens zu entfremden.“⁸

Für die südafrikanischen Theologen bleibt Rechtfertigung durch den Glauben nicht im Bereich der Seele, sondern sollte die sozialen, ökonomischen und politischen Bereiche umfassen, so daß ein Mensch vollkommen werden könne.

Wir können auch die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben vom Blickwinkel der traditionellen Religion beurteilen. Dr. Richard Gehmann, der eindringliche Studien der afrikanischen traditionellen Religionen unternahm, schreibt folgendes:

„Die Afrikanische Traditionelle Religion (ATR) lehrt nicht, daß Sünde Auflehnung gegen Gott oder Überschreitung von Gottes Gesetz sei. Statt dessen ist der traditionelle Lauf des Lebens das beste Leben, das durch die angestammten Geister, die göttlichen Wesen und durch Gott selbst gegeben worden ist. Es gibt kein Verständnis der geistlichen Wiedergeburt, ein Bedarf, in der Erkenntnis Gottes zu wachsen und fortzuschreiten. Weil der status quo der beste sei, ist das erste Interesse des Menschen materielles Gedeihen und Ansehen... In der ATR liegt der Schwerpunkt auf einem guten Leben hier und jetzt. Aber christlicher Glaube richtet sich auf vergangene, gegenwärtige und zukünftige Aspekte unseres Heils... Dieses Heil geschieht aus Gnade durch Glauben allein. Alle anderen Religionen, einschließlich einiger christlichen Kirchen, betonen menschliche Bemühungen, gute Werke, persönlichen Verdienst, Einhaltung der Gebote, Gehorsam gegen Gott und Kontrolle des Fleisches, um Heil zu verdienen. ATR ist keine Ausnahme.“⁹

8 John Parratt, *A Reader in African Christian Theology* [Ein Lesebuch Afrikanischer Christlicher Theologie] (London: SPCK, 1987), 100.

9 Richard J. Gehmann, *African Traditional Religion* (Kijabe, Kenya: East African Educational Publishers, Ltd., 1989), 254.

Während er sich über das Konzept der Sünde als eine antisoziale Tat äußert, schreibt Tokunboh Adeyemo:

„Wenn eine antisoziale Tat alles ist, was es zu sündigen gibt, würde Rettung von Sünde in denselben Kategorien bestehen. So ist es in den mündlichen Überlieferungen offenkundig, daß gerettet zu sein hauptsächlich bedeutet, angenommen zu sein. Man ist erstens von der Gemeinschaft der Lebenden angenommen, indem man gut zu seinen Nächsten ist und zweitens von der Gemeinschaft der toten Vorfahren angenommen, indem man sich an sie erinnert durch Opfer und Gebete. Ein Aspekt dieser Aufnahme ist das Mühen um Macht und „lebendige Kraft“. Es wird geglaubt, daß einer, der Seinesgleichen übertrifft, von seinen Vorfahren besonders begünstigt worden sei und daß so eine Ehrung sein Heil anzeigt.“¹⁰

Wie bewerten wir das obige Heilsverständnis in der afrikanischen traditionellen Religion? Die beste Art und Weise es zu bewerten, ist im Lichte dessen, was die Schrift lehrt. Die Schrift lehrt klar Rechtfertigung durch den Glauben allein; jeder, der eine Lehre vertritt, die davon abweicht, wird als verdammt erklärt. In unserer Rechtfertigungslehre ist Christus zentral. Es ist durch Gnade allein und durch den Glauben an Christus allein, daß wir gerechtfertigt sind. Das aber bedeutet nicht, daß die geistlichen und physischen Segnungen, die dem Glauben an Christus folgen, nicht ihre Prägung von sozialen menschlichen Bedingungen zeigen. Es ist wiederholt berichtet worden, daß wahrer Glaube an Jesus Christus eine positive Einwirkung auf das Wohlergehen des Einzelnen und einer Gemeinschaft hat.

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Wie schon früher gesagt worden ist, haben der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen seit mehr als fünf- undzwanzig Jahren miteinander im Gespräch gestanden über die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben. Der erreichte Konsens ist unter dem Titel „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (Genf 1995) veröffentlicht worden. An dem, was in dem Dokument als das „allgemeine Verständnis von Rechtfertigung“ dargelegt ist, kann man sehen, daß die beiden Gruppen ihr Bestes gegeben haben, sich selbst verständlich zu machen und eine gemeinsame Grundlage zu finden. An einigen Punkten scheint ein Konsens oder eine Übereinstimmung möglich zu sein. In vieler Beziehung scheinen die beiden Ansichten sich sogar einander zu bestärken oder zu ergänzen. Zum Beispiel wird in dem Abschnitt „Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung“ erklärt:

10 Adeyemo, Tokunboh, *Salvation in African Tradition* (Nairobi: Evangelical Publishing House, 1979), 93.

„Wenn Lutheraner sagen, daß Gottes Gnade vergebende Liebe ist, verneinen sie damit nicht die Erneuerung des Lebens des Christen, sondern wollen zum Ausdruck bringen, daß die Rechtfertigung frei bleibt von menschlicher Mitwirkung und auch nicht von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen abgehängt.“ (23)¹¹

Auf der anderen Seite, „Wenn Katholiken betonen, daß dem Gläubigen die Erneuerung des inneren Menschen durch den Empfang der Gnade geschenkt wird, dann wollen sie festhalten, daß die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist, das sich im Heiligen Geist in tätiger Liebe auswirkt.“ (24)

Wenn man solche Erklärungen von beiden Seiten liest, kann man sehen, daß sich die beiden Ansichten einander ergänzen oder unterstützen. Trotzdem gibt es Gebiete, auf denen Übereinstimmung oder Konsens noch weit voneinander entfernt sind. Zum Beispiel ist die Formulierung zu den guten Werken der Gerechtfertigten fast auf die traditionelle Weise dargestellt.

Die Erklärung sagt: „Wenn Katholiken an der ‚Verdienstlichkeit‘ der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, daß diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, daß die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt.“ (37)

Auf der anderen Seite: Wenn Lutheraner „die guten Werke des Christen als ‚Früchte‘ und ‚Zeichen‘ der Rechtfertigung, nicht als eigene ‚Verdienste‘ betrachten, so verstehen sie gleichwohl das ewige Leben gemäß dem Neuen Testament als verdienten ‚Lohn‘ im Sinn der Erfüllung von Gottes Zusage an die Glaubenden.“ (38)

Meiner Ansicht nach sind die beiden oberen Standpunkte unvereinbar. Wir glauben, daß Christen Verantwortung haben, ein Leben zu führen, das ihrer Berufung würdig ist. Das ist wiederholt in der Schrift dargestellt worden. Aber es ist etwas anderes zu sagen, diese guten Taten hätten verdienstlichen Charakter. Wenn Rechtfertigung aus dem Glauben allein geschieht oder wenn sie eine unverdiente Gnadengabe ist, sollte das auf eine klare Weise und in unzweideutiger Sprache dargestellt werden.

Schlußfolgerung

Der Streit um die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben allein tobt überall. Er wütet innerhalb von Kirchen, innerhalb von Konfessionen und sogar innerhalb Einzelner. Rechtfertigung aus Glauben ist eine Gabe von Gott. Sie empfängt das vollendete Werk Christi. Rechtfertigung aus Glauben ist Wirkung des Heiligen Geistes. Menschen neigen in ihren Gesellschaften und Religionen

11 „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Genf 1995,
[Im folgenden zitiert nach GE, LUTH. BEITR. 3/1998 S. 151 ff. J.J.]

dazu, sich selbst Ehre für ihr Werk und ihre Religiosität zu geben. Aber der Apostel Paulus sagt, daß solches Verlangen das Werk des Fleisches ist. Niemand kann durch seine guten Taten mit Gott versöhnt werden, wie wir vom Galaterbrief 3,2-5 lernen. Wir müssen uns auch an die scharfen Erklärungen Martin Luthers zu diesem wichtigen Glaubensartikel erinnern:

„Die Rechtfertigungslehre muß ... sorgfältig gelernt werden; denn darin sind alle Artikel unseres Glaubens zusammengefaßt. Und wenn dieser sicher ist, sind die anderen auch sicher. Diese Lehre ist das Haupt und der Eckstein. Sie allein erzeugt, nährt, baut, erhält und verteidigt die Kirche Gottes; und ohne sie kann die Kirche Gottes nicht für eine Stunde existieren. ... Denn niemand, der nicht an diesem Artikel festhält, oder um die Worte des Paulus zu benutzen, an der „heilsamen Lehre“ (Titus 2,1), ist in der Lage, recht in der Kirche zu lehren oder erfolgreich jeglichen Feinden zu widerstehen. ... Das ist die Ferse des Samens, der die alte Schlange bekämpft und ihren Kopf zertritt. Deshalb kann der Satan nicht anders, als sie drangsaliieren.“¹²

Rechtfertigung durch den Glauben allein um Christi willen ist deshalb der einzige Trost, den wir als Christen haben. Wie alle Flugzeuge vom Boden abheben und endlich herunterkommen und landen, so sollte jeglicher Versuch, Gott zu gefallen, herunterkommen und auf dem Sohn Gottes ruhen, unserem Herrn Jesus Christus, über den Gott sagte: „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ (Mt. 3,16).

Arno Lehmann 23.5.1901 – 21.4.1984

Johannes Junker:

A. Lehmann: Pionier für afroasiatische christliche Kunst

Arno Lehmann, geb. am 23. Mai 1901 in Kaitz bei Dresden, studierte in Leipzig und Birmingham Theologie. Nach Vikariat und Ordination (bei den „Altlutheranern“ in Korbach) diente er 1926-1934 der „Tamil Evangelical Lutheran Church“ in Indien. Nach seiner Rückkehr war er von 1934-1950 Missionsinspektor der Leipziger Mission. 1947 Promotion an der Theologischen Fakultät in Leipzig („Die sivaistische Frömmigkeit der tamilischen Erbauungsliteratur“). Ab 1950 war A. Lehmann ordentlicher Professor für Missionswissenschaft, Allgemeine Religionsgeschichte sowie Südindische Geschichte und Dravidologie in Halle-Wittenberg mit Gastprofessuren an den Universitäten in Leipzig und Jena. 1966 wurde er emeritiert und starb am 21. April 1984 in Halle. J. J.

Wer zur 100. Wiederkehr des Geburtstages einer bedeutenden Persönlichkeit, wie es Prof. Dr. Arno Lehmann war, nach Autoren sucht, die das Werk des Jubilars noch einmal angemessen würdigen könnten, sieht sich unversehens zwei Schwierigkeiten gegenüber: Da einerseits keine schreibenden Altersgefährten mehr zur Verfügung stehen, nur solche, die ihm in der einen oder anderen Weise relativ kurzzeitig und partiell begegnet sind, meinen alle, die gefragt wurden, nicht kompetent genug dafür zu sein, eine so vielseitige Persönlichkeit zu würdigen. Andererseits leben noch nahe Angehörige – und eben diese Freunde –, die über so viele partielle Sachkenntnisse verfügen, daß man von vorn herein über Unvollkommenheit und Kritikwürdigkeit der eigenen Recherchen weiß. Als „Ausweg“ erscheint, daß man sich auf *einen* Sektor seiner Tätigkeiten beschränkt, zumal, wenn auch schon andere in den letzten zwanzig Jahren über den Jubilar geschrieben haben.

So hat ihn Missionsdirektor Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf noch 1981 zu seinem 80. Geburtstag in sehr persönlicher Weise gewürdigt¹, alle seine Tätigkeitsbereiche angesprochen und auch seine Bindung an das Lutherische Bekenntnis betont.

In neuerer Zeit hat Helmut Obst in dem gerade auf Lehmann hin titulierten Werk „Es begann in Halle...“² Lehmanns Kampf in der DDR um den Erhalt

1 Friedrich Wilhelm Hopf, Dank an Arno Lehmann zum 23. Mai 1981, als Sonderdruck aus dem „Missionsblatt Ev.-Luth. Freikirchen“ für die LUTHERISCHEN BLÄTTER (Bleckmar 1981, 20 Seiten).

2 Helmut Obst, Arno Lehmann und der Kampf um die Missionswissenschaft an Theologischen Fakultäten der DDR. In: Dieter Becker/Andreas Feldtkeller (Hg.), Es begann in Halle, in der

des Lehrstuhls für Missionswissenschaft anhand von aktuellen Quellen dargestellt und dabei auch Lehmanns Ringen um Reise genehmigungen und um Genehmigungen für den Empfang wissenschaftlicher Fachliteratur dokumentiert. Was dies für Beschränkungen für Lehmann bedeutete und andererseits auch seine Kräfte band, ist ein wichtiger Teil seiner Lebensgeschichte und zugleich auch ein charakteristisches Zeitdokument.

Es wäre sicher auch interessant gewesen, Lehmanns lutherischer Bekenntnisbindung nachzugehen, die aus vielen Artikeln und Briefen nachgezeichnet werden müßte. Gerade sein Dienst als bekenntnisbewußter Lutheraner an der unierten Universität in Halle müßte einiges erbringen. Er hatte ja auch die Annahme der Professur davon abhängig gemacht, daß er nicht der Union beitreten müsse, sondern Glied der lutherischen Kirche bleiben könne, was in Halle bedeutete, zur Gemeinde der Altlutherischen Kirche zu gehören. Wenn ich hier seine kunsthistorischen Verdienste für afroasiatische Kunst thematisiere, so deshalb, weil Lehmanns Arbeiten dazu mich selbst jahrzehntelang begleitet und auch geprägt haben. Zum anderen erscheint mir eine ausreichende Würdigung dieses Bereichs von evangelischer Seite bis heute eher zu kurz gekommen zu sein, während bezeichnenderweise römisch-katholische Kunsthistoriker dies eher tun³.

Die Überschrift geht zurück auf Professor Masao Takenaka aus Japan, der Arno Lehmann 1996 anlässlich eines Symposiums in Hofgeismar zum Verstehen christlicher Kunst in Afrika und Asien in einem bewegenden Grußwort als „Pionier“ eben dieses Verstehens afroasiatischer Kunst bezeichnete⁴.

Lehmanns Arbeiten zur christlichen Kunst der Jungen Kirchen

Die mir zugänglichen Arbeiten von Lehmann für das uns gestellte Thema sind im wesentlichen seine beiden herausragenden Standardwerke, die „Kunst der Jungen Kirchen“⁵ und „Afroasiatische Christliche Kunst“⁶, mit denen er welt-

Reihe: MWF Neue Folge, Band 5, Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute. Der Band wurde getitelt in Anlehnung an A. Lehmann, Es begann in Tranquebar (EVA Berlin, 1955) die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien (auch in Englisch als Jubiläumsschrift für die Federation of Evangelical Lutheran Churches in India, Madras 1955).

- 3 Z.B. Horst Rzepkowski, *Lexikon der Mission*, Graz/Wien/Köln 1992, ders.: Die Bedeutung der einheimischen christlichen Kunst für die Evangelisierung, in: *Die Bilder und das Wort*, Göttingen 1999, S. 35.
- 4 Masao Takenaka, Grußwort S. 150 in: Theo Sundermeier/W. Küster (Hg.), *Die Bilder und das Wort*, Göttingen 1999. Vgl. auch J. Junker, Rezension des vorstehenden Buches in *LUTHERISCHE BEITRÄGE*, Jg. 6 S.139f.
- 5 Arno Lehmann, *Die Kunst der Jungen Kirchen*, EVA Berlin, 1957, 256 Seiten (178 Bilder), im Folgenden abgek.: DKDJK.
- 6 Arno Lehmann, *Afroasiatische Christliche Kunst*, EVA Berlin, 1966, 286 Seiten (282 Bilder), im Folgenden abgek.: AACK und als englischsprachige Ausgabe ders.: *Christian Art in Africa and Asia*, St. Louis, Concordia Publishing House, 1969.

weit Aufsehen erregte. Alle anderen Aufsätze in den verschiedensten Zeitschriften⁷ sind als zu diesen beiden Büchern hinführend oder sie ergänzend zu verstehen. Wir werden sie nur gelegentlich zitieren. Einige Vorbemerkungen voraus:

1. Seinen ersten Aufsatz zu diesem Themenbereich datiert Lehmann selbst in das Jahr 1953⁸, was bedeutet, daß er sich schon lange davor mit diesem Thema beschäftigt haben wird.

2. Von uns nachfolgenden Generationen ist zu bedenken, daß Lehmanns Veröffentlichungen zu einer Zeit einsetzen, in der Kunst auch als entartet, abartig oder primitiv gewertet worden⁹ und der Vernichtung anheimgefallen war. Wenn Lehmann bei seinem sonstigen Mut, Vorurteile aufzugreifen, m.W. nirgends darauf eingeht, so war er sich offenbar bewußt, daß dies für sein Anliegen damals nicht ganz ungefährlich hätte sein können. Ich kann mir nur denken, daß er jeder Politisierung und damit auch jeder unnützen Polarisierung aus dem Wege gehen wollte und in seinem eigenen Verzicht auf Bewertung auch jede nationalsozialistische und sozialistische Bewertung der Kunst ignorierte und verurteilte.

3. Da die Standardwerke von Lehmann in der DDR bei der Evangelischen Verlagsanstalt (EVA) Berlin erschienen, also mit Lizenznummern des Amtes für Literatur und Verlagswesen der Deutschen Demokratischen Republik, unterlagen sie den jeweiligen Genehmigungs-, Druck-, Papier-, Auflagen- und Absatzbeschränkungen. Da diese Werke in den „alten Bundesländern“ relativ selten in den Pfarrbibliotheken vorhanden sein dürften, ist es sicher notwendig, in sie einzuführen.

4. Beide genannten Standardwerke, auch im Format verschieden, sind nicht als verschiedene Auflagen zu werten, sondern als zwei aufeinanderfolgende Bände. Weder im Bildmaterial noch in der Bibliographie gibt es Wiederholungen. Anders ist das im Begleittext.

Wir kommen darauf zurück.

5. Es ist erstaunlich, wie Lehmann in dieser Zeit und in seiner besonderen politisch bedingten Situation weltweite Zugänge gehabt hat. Masao Takenaka kann das noch 1975 kaum begreifen¹⁰.

7 Ders: Die andere Kunst der Anderen, Zum Phänomen der afroasiatischen Christlichen Kunst, Wiss. Z. Halle, xv 1966 G, H.2, S. 261-283;

ders.: Sie haben denselben Christus, LUTHERISCHE BLÄTTER, 12. Jg., Nr. 65, 1960.

ders.: Unbekannte afroasiatische Kunst, LUTHERISCHE BLÄTTER, 13. Jg., Nr. 68, 1961.

ders.: Indigenous Art and Bible-Illustration, in Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Reihe 9, 1960, S. 123-135.

8 DKDJK (Bibliographie) S. 251.

9 Vgl. Paul Fechter, Barlach, Bertelsmann, Gütersloh, 1960, S. 189.

10 Masao Takenaka, Christian Art in Asia, Kyoto Japan, 1975, S. 12.

Neuland am Tor zur Neuzeit

Mit seinem 1957 erschienenen, Aufsehen erregenden Buch „Die Kunst der Jungen Kirchen“ eröffnete Arno Lehmann ein neues Ressort in der deutschen Missionswissenschaft¹¹. Zuvor hatte es so etwas nie gegeben¹². Lehmann will in erster Linie darüber informieren, was an christlicher Kunst bis etwa zur Mitte des 20. Jahrhunderts weltweit bekannt war. Obwohl Lehmann jeweils auch ein Kapitel über Dichtung, Tanz, Drama und Musik schreibt, also Kunst durchaus umfassend sieht¹³, hat hier Malerei, Skulptur und Architektur Vorrang, Bereiche eben, die im Medium eines Buches auch praktisch darstellbar sind¹⁴.

Unter diesen Sammelbegriffen werden die weltweit vorhandenen Stücke und deren Schöpfer vorgestellt. Bemerkenswert ist, daß Lehmann eine Bewertung der Kunstwerke *nicht* vornimmt, eine Zurückhaltung, die wohl tut. Soweit ich sehe, ist Lehmann auch der Erste, bei dem kolonialistische, paternalistische, nationalistische Bewertungsmaßstäbe vergeblich gesucht werden, einschließlich der dazu gehörenden Sprachformen und Diktionen.

Dazu kommt, daß es für ihn als Mann der Mission überhaupt keine Frage ist, daß die sonst eher etwas verächtlich apostrophierte „Missionskunst“ in eine kunstwissenschaftliche Kategorie gehört und sich weltweit nicht zu verstecken braucht¹⁵.

Als Missionswissenschaftler ist es A. Lehmann auch ein Anliegen, der Frage nachzugehen, weshalb die „Kunst der Ökumene“ im Bereich des Protestantismus ja selbst unter Missionaren und Missionsleitungen im Gegensatz zum Katholizismus ein bisher so unbekanntes Terrain geblieben sei. Die unterschiedliche Wertschätzung dieser Kunst und die damit verbundene unterschiedliche Förderung durch die Kirchen und Missionen wird u.a. damit begründet, daß einmal der zeitliche Vorsprung katholischer Missionsarbeit auch einen zeitlichen Vorsprung der Kunst dieser Kirchen nach sich zöge¹⁶. Zum anderen habe auf katholischer Seite die christliche Kunst eine Förderung durch die zentrale Congregatio de Propaganda Fide erfahren. Auf evangelischer Seite hingegen sei nicht annähernd ähnliches vorhanden. Die Achtung, die der Lu-

11 Zuvor war es nur sehr spärlich zu Veröffentlichungen aus dem Raum der deutschen Missionen gekommen. Lehmann nennt einzelne verstreute Bilder von Bruno Gutmann, Siegfried Knack und Walther Freytag.

12 Die Bibliographie mit 164 Titeln (DKDJK) [und 339 (AACK)] ist schon für sich selbst redend: Lehmanns eigene Arbeiten ausgenommen, erscheinen nur wenige deutsche Artikel und unter diesen wiederum sind die Veröffentlichungen aus dem evangelischen Bereich an einer Hand abzuzählen.

13 DKDJK S. 22-26; AACK S. 54-65.

14 Audio/Video-Technik stand Arno Lehmann damals nicht zur Verfügung.

15 Anders z.B. Theo *Sundermeier*, Bild und Wort, Göttingen 1999, S. 14f.

16 Kunst der Jungen Kirchen gibt es erst nach einem ausreichenden Abstand von der Missionsituation, wenn der Abstand von der heidnischen Tradition weit genug ist und auch die Abnabelung von den europäischen „Mutterkirchen“ geschehen ist.

theraner Arno Lehmann gerade im römisch-katholischen Bereich genießt, ist sicherlich darin begründet, daß er neidlos diese Verdienste anerkennt und bezeugt¹⁷.

Es wäre nicht uninteressant, würde jedoch den uns gegebenen Rahmen sprengen, die Textinhalte der beiden Kunstbände zu vergleichen¹⁸. Was ist zwischen der Herausgabe dieser beiden Werke geschehen? Hat Lehmann gelegentlich seine Meinungen geändert? Was könnten die Gründe hierfür gewesen sein? Was hat er für ergänzungswürdig gehalten und was hat er neun Jahre später weggelassen? Tatsächlich können nun in AACK allerlei Anregungen von Freunden aufgenommen werden, Kritiken können verarbeitet werden, theologische Fragen können vertieft werden, neun Jahre weitere intensive Beschäftigung mit der Materie schenken einen größeren Erfahrungshorizont, kurz: die „reifere“ Leistung liegt in dem Band „Afroasiatische Christliche Kunst“ und ist zugleich die Krönung seines Werkes¹⁹ an einem bedeutenden Lebensabschnitt.

Auf dem Weg in die ganze Welt

Auch wenn Lehmanns Ziel nach wie vor in erster Linie darin besteht, darüber zu informieren, was die Künstler in den weltweiten Kirchen zu leisten angefangen haben, gibt er zunächst Zeugnis darüber, was in den vergangenen neun Jahren in der Rezeption der afroasiatischen christlichen Kunst besser geworden ist. Doch ist er enttäuscht darüber, daß immer noch „viele unserer Zeitgenossen trotz ihrer Bildung, trotz ihrer Kenntnis der Kunst anderer Völker und trotz ihres Dranges, die Welt ins Auge zu fassen und das Ganze zu beachten, sich als noch in nahezu mittelalterliche Vorstellungen befangen zeigen“²⁰. „Der Hang zur Introvertierung ist in geradezu unheimlicher Weise entwickelt“²¹. Selbst ökumenische Gremien, Tagungen und Veröffentlichungen sind enttäuschend²²,

17 Horst Rzepkowski, Die Bedeutung der christlichen Kunst für die Evangelisierung, in: Die Bilder und das Wort, Göttingen 1999, S. 35. Ders.: Lexikon der Mission, Verlag Styria Graz, Wien, Köln, 1992, S. 261f.

J. F. Thiel, Kunst in Müller/Sundermeier (Hg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1987, S. 240-243.

18 DKDJK bietet ohne Anmerkungen 48 reine Textseiten (Format 24 cm x 16,5 cm) jedoch AACK 64 Seiten (Format 30 cm x 20 cm).

19 Arno Lehmann wurde im Erscheinungsjahr von AACK 65-jährig emeritiert. Kleinere Beiträge in der neunjährigen Zwischenzeit: s. Anm. 7.

20 AACK a.a.O. S. 9f.

21 A.a.O. S. 10.

22 A.a.O. S. 11ff. Als der zunächst von der East Asia Christian Conference (EACC) erteilte Auftrag an Lehmann, ein Buch über christliche Kunst in englischer Sprache herauszugeben, vom gleichen Gremium aber 1962 auch an den Japaner Prof. Masao Takenaka geht (Vgl.: Masao Takenaka, Christian Art in Asia, Kyoto 1975, Vorwort des Vorsitzenden der CCA T. B. Simatupang S. 7) wird offenbar A. Lehmann von der EACC nicht einmal informiert, jedenfalls weiß er es bis zur Herausgabe von AACK 1966 (vgl. a.a.O. S. 12) noch nicht. Dennoch entwickelt sich zwischen Lehmann und Takenaka eine gesegnete Korrespondenz und Zusam-

obwohl Lehmann 1959 in Edinburgh beim Weltbund der Bibelgesellschaften einen viel beachteten Vortrag zur Frage der Bibel-Illustration²³ hat halten können.

Lehmann nimmt sich viel Zeit in AACK, auf die seit dem Erscheinen von DKDJK bekannt gewordenen Kritiken einzugehen. Doch wie er das tut und damit umgeht, ist durchaus untersuchenswert:

1. Lehmann enthält sich weiterhin einer Bewertung der afroasiatischen Kunst, er verteidigt sie nicht einmal vor denen, die sie in sehr einseitiger Weise in die Kritik nehmen. Er will weiter nur der sein, der Vorhandenes unvoreingenommen veröffentlicht, bekannt macht²⁴. Er handelt damit bewußt anders als Hans Preuß²⁵, bleibt damit „in gleicher Augenhöhe“ im Gespräch mit den Künstlern in aller Welt, die ihn achten und ehren²⁶. Es fehlt jeder kolonialistische, paternalistische Überheblichkeitston.

2. Es erstaunt auch, daß Lehmann nicht dem Vorwurf begegnet, daß die afroasiatische christliche Kunst weithin der geschichtlichen Wahrheit entbehre²⁷. Er hätte z.B. die Frage aufwerfen können, ob und wie weit Kunst sich überhaupt historisch ausdrücken könne oder müsse²⁸. Lehmann sagt letzt-

menarbeit, von der Takenaka wiederholt schwärmt (Vgl.: *Takenaka*, a.a.O. S. 12f und ders.: Grußwort, in: *Die Bilder und das Wort*, Göttingen 1999, S. 149f).

23 Arno Lehmann, *Indigenous Art and Bible-Illustration*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Reihe 9, 1960, S. 123-135.

24 AACK a.a.O. S. 16, 30-43, 43-53.

25 Hans Preuß, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten*, Leipzig 1915, 1. Auflage, 113 Bilder und ders. 4. Auflage 1932, 137 Bilder. Für Lutheraner war dies bis weit nach dem zweiten Weltkrieg das Standardwerk. Ganz abgesehen davon, daß die Kunst der orthodoxen Kirchen bei ihm nicht vorkommt, wird so geredet und abgebildet, als ob es nur christliche Kunst in Europa gegeben hätte. 1915 ist überhaupt kein Bild aus Übersee abgedruckt, 1932 sind es immerhin ganze zwei! Wie anders hier geurteilt wird, sollen die Bilderklärungen dazu zeigen:

Bild Nr. 96 (Tretbild aus Japan): „Solche Reliefplatten mußten von Japanern, die nach Verbot des Christentums in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts verdächtig waren, zum Zeichen der Abschwörung des christlichen Glaubens mit Füßen getreten werden ... Alle Figuren sind schlitzäugig, der völlig bartlose Gekreuzigte verdeckt seinen Zopf mit einem Tuche.“

Bild Nr. 135 (Gekongandang, Holzkruzifix aus Neuguinea, 1907, im Missionsmuseum in Neuendettelsau): „Es zeigt die interessante Verchristlichung des Types der heidnischen Kultmaske. Alles ist stilisiert: die Dornenkrone, die geschlossenen Augen, die Nasenflügel, der Mund. Merkwürdigerweise findet sich keinerlei Andeutung der fünf Wunden. In seiner Primitivität erinnert das Werk an früh- oder vorromanische Bildwerke oder auch an die gewollte Primitivität neuester Christusbilderei.“

26 Z.B. Masao Takenaka s.o. Anm. 4.

27 AACK a.a.O. S. 35ff.

28 Es hätte doch herausfordern können, was im Oberurseler LUTHERISCHEN RUNDBLICK (9. Jg. S. 200) zu Lehmanns oben in Anm. 23 genannten Artikel steht: „Arno Lehmann hat von der Indigenisierung der kirchlichen Kunst auf den Missionsfeldern in zustimmenden Sinne, ja im Sinne einer Forderung geredet. Dem Hallenser Theologen folgen wir hier ausnahmsweise nicht, soweit etwa, wie geschehen, die Krippe von Betlehem in den indonesischen Urwald gestellt erscheint und braunhäutige Malajen das Kind anbeten. Die Geschichte ist zu wahren: Es waren Juden der Stämme Juda und Benjamin, die von ihren Herden bei den

endlich, daß seine Weitherzigkeit nur eine Grenze habe: „Was in anderen Kunstformen umgesetzt, übersetzt und in ihnen in neuer Kunstsprache ausgesagt wird, das muß in jedem Falle die alte und ewige Bibelwahrheit sein“²⁹.

3. Lehmann verzichtet darauf, die lutherische Lehre über den Synkretismus³⁰ zu thematisieren. Natürlich weiß er davon³¹, aber nicht alles, was dieses Etikett erhält, ist es auch. „Akkommodation der Inhalte“³² ist auch für ihn nicht tragbar.

4. Lehmann geht auch nicht auf „kunstphilosophische“ oder „kunsttheoretische“ Probleme ein. So verwendet er keine Zeit dafür, was überhaupt „Kunst“ sei. Kunst, Kunsthandwerk, Kitsch usw. seien einmal „noch auf dem Wege“ und zum anderen für die einzelnen Kulturen nur selbst, nicht von uns Europäern zu definieren³³. Erst recht finden wir keine grundsätzliche Auskunft darüber, wonach „christliche“ Kunst als solche definiert werden muß: Nach der Zugehörigkeit der Künstler zu einer Kirche oder/und nach den künstlerisch dargestellten Inhalten. Heute wird bezweifelt, daß es überhaupt christliche Kunst gebe³⁴.

5. Auch abstrakte *theologische* Erörterungen gibt es bei Lehmann zu dieser Kunst selten³⁵, obwohl die Theologie bei Lehmann nie ausgeblendet ist. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Zusammenfassend kann deshalb festgestellt werden: Lehmann war ein Feind abstrakter Erörterungen. Er reiht jeweils wie auf einer Kette Beispiele

Hürden herbeilieten. Und der Herr war Jude, wie Luther ja eigens in einer eigenen Schrift betont hat. Das Kolorit des jeweiligen Missionsfeldes kann nur bei unhistorischen Gegenständen gewahrt bleiben. Auch aus der europäischen Kunst des Mittelalters sind uns diejenigen Stücke theologisch am wertvollsten, welche semitische Züge bei den Jüngern und den anderen Zeitgenossen der irdischen Zeit Jesu wahren.“ Auch wir müssen hier leider jeder Hinterfragung und Entgegnung entsagen. Lehmann jedoch hätte hier Ansatzpunkte gehabt. Doch zitiert er nur. A.a.O. S. 41.

29 A.a.O. S. 43. Dabei weist er auf folgende Bibelstellen hin: Offb. 22,9; Prediger 3,14; Phil. 1,18.

30 Synkretismus = Religionsvermischung. Vgl. Johannes *Junker*, Das Problem mit dem Synkretismus, LUTHERISCHE BEITRÄGE Jg. 4, 1999, S. 169-181. Zur Kunst der Jungen Kirchen: „Gegen solche künstlerischen Glaubensäußerungen, etwa in afrikanischer Spiritualitätsebene als Bild empfunden und nicht als exegetische oder systematisch-theologische Bekenntnisaussage, ist kaum mehr einzuwenden als gegen die Formen eines Christusbildes, wie es von Rudolph Schäfer oder Fritz von Uhde in unseren nördlichen Kulturkreis transportiert ist. Wenn jedoch hier – oder in Afrika – damit *theologisch* ausgeblendet würde, daß der menschgewordene Gottessohn ein geborener Jude sei, würde eine solche Darstellung oder ihre Betrachtungsweise zu einem dem Evangelium widersprechenden Faktum. Der „Status confessionis“ wäre gegeben, das „Bild“ würde eine falsche Theologie bestätigen oder sie begünstigen, der Synkretismusvorwurf würde greifen müssen“. A.a.O. S. 174.

31 A.a.O. S. 35, 37f, 40, 51.

32 „Akkommodation der Inhalte“ (a.a.O. S. 51) = Angleichung/Anpassung der (Glaubens-)Inhalte verschiedener Religionen.

33 A.a.O. S. 30ff.

34 Theo *Sundermeier*, Bild und Wort, Hermeneutische Probleme der christlichen Kunst in der Dritten Welt, S. 12; Horst *Rzepkowski*, Lexikon der Mission, a.a.O. S. 261 u.a.

35 A.a.O. S. 49ff.

und Gegenbeispiele, Geschichten, Begegnungen, Gespräche, Briefauszüge auf, doch in solcher Zahl und Menge, daß es ein „Gesamtbild“ ergibt. Lehmanns Bücher werden dadurch lesbar und ungeheuer lebendig und interessant. An *einem*, allerdings nicht unbedeutenden Beispiel wollen wir dies aufzuzeigen versuchen:

Das Christusbild in der afroasiatischen christlichen Kunst

In der Diskussion um die Tatsache wie Jesus Christus abgebildet wird, werden alle Probleme sichtbar. Das war schon etwas an Hans Preuß deutlich geworden³⁶. – 1948 war von dem in London lebenden Inder Alfred Thomas ein Bändchen mit 24 Farbaufnahmen erschienen³⁷, die Lehmann entgegen seiner sonstigen Gewohnheit vor Freude allesamt in DKDJK aufgenommen hatte³⁸. Thomas, Christ in der 4. Generation, stellt in zarten Farben Christus dar, indisch gekleidet, mit indischer Haartracht, Gestik und Symbolik, einem hinduistischen/buddhistischen Guru ähnlich. Sein Gesichtsausdruck mutet fast feminin an. An diesen Darstellungen entzündet sich nun die Diskussion um das „angemessene“ Christus-Bild in der weltweiten christlichen Kunst. A. Lehmann breitet diese Kritik in AACK aus³⁹. Lehmann hat A. Thomas auf zwei Englandreisen mehrfach in London besucht und mit ihm korrespondiert und ihn dabei auch mit der Kritik konfrontiert.

Daß die Malerei von A. Thomas „zu süßlich“ sei, ist sicherlich Geschmackssache, worüber gestritten werden kann – oder auch nicht. Lehmann berichtet, daß Thomas inzwischen (gegenüber 1948) einen ganz anderen Malstil habe, „so realistisch wie möglich“, zeigt uns davon aber leider keine Probe⁴⁰. Konfrontiert mit dem Synkretismusvorwurf wurde klar, daß ihm Religionsvermischung völlig fern gelegen habe. In dem Bild von der Versuchung Jesu hatte Thomas den Versucher als reizvolle unbedeckte junge Frau dargestellt, die dem im Lotussitz meditierenden Christus auf einem Tablett Essen und Trinken kredenzt⁴¹. Darauf hingewiesen, daß ein indischer Kritiker unterstelle, er sei wohl davon beeinflusst worden, daß auch Buddha von den Töchtern Maras versucht worden sei, versicherte Thomas „sofort mit Emphase, daß er von diesen Dingen nichts gewußt und erst jetzt davon gehört habe, was auch zu

36 Vgl. Anm. 25.

37 Alfred Thomas, *The Life of Christ, 24 Paintings*, Society for the Propagation of the Faith, London, 1948.

38 DKDJK, a.a.O. S. 36-39. Diese Bevorzugung von Alfred Thomas veranlaßt auch Masao Takenaka (*Christian Art in Asia*, Kyoto 1975, S. 12) zu einer einzigen kritischen Bemerkung zu diesem Buch. Bilder von Alfred Thomas kommen bei Masao Takenaka überhaupt nicht vor.

39 AACK, a.a.O. S. 37-41.

40 AACK, S. 41. Überhaupt kommt A. Thomas in Bildern in diesem Band nicht mehr vor.

41 DKDJK, S. 65 (Bild Nr. 14).

glauben war. Christen der zweiten und dritten Generation wissen zumeist beschämend wenig von den Religionen ihres Landes und ihrer Großeltern⁴².

Warum er dann den Versucher Christi ausgerechnet so gemalt habe? „In dem Versucher wollte ich die geballte Versuchungskraft, und die auch in ihrer anziehend-bestrickenden Art zur Darstellung bringen. Weil nun das Weib die stärkste Verführungsmacht ist, viel stärker noch als Geld und Macht, darum gab ich dem Bösen diese Gestalt“⁴³.

Indische wie auch europäische Kritiker hatten vermerkt, daß Thomas in seiner Darstellung „zu weit“ gehe, die Grenze dessen, was möglich und erlaubt sei, überschritten habe, oder gar, „daß seine Bilder in bedauerlicher Weise das christliche Verständnis vermissen lassen“⁴⁴. Lehmann läßt das so stehen, fügt aber hinzu: „Ein jeder hat das Recht zu einem subjektiven Urteil ... Dem Maler wird es genug sein, daß er manchen oder vielen, Hindus wie Christen, Asiaten wie Europäern, einen Dienst getan hat“⁴⁵. Lehmann läßt A. Thomas sagen: „Meine ganze „Rechtfertigung“ liegt darin, daß eben *ich* so gemalt habe, durfte ich nicht ganz ich selber sein? Ich malte so auf einer bestimmten Stufe meiner Entwicklung und meines Schaffens“⁴⁶. Nachdem bei Lehmann der Synkretismusverdacht von A. Thomas entkräftet ist und seine Vorreiter- und Provokationsphase abgeschlossen erscheint, hat Thomas und seine Kunst hier wie dort ihren Dienst erfüllt. Er kommt nicht mehr vor. –

Der *theologische* Dreh- und Angelpunkt für Lehmann und sein Engagement für die afroasiatische christliche Kunst ist die Inkarnation⁴⁷, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Weil Gott in einem bestimmten Menschen *eines* Volkes Gestalt angenommen hat und mit seinem Wort nun auch die Sprache vieler Völker spricht in der Mannigfaltigkeit der Zungen, so ist das auch mit der Sprache der Kunst. So, wie wir singen:

„In *unser* armes Fleisch und Blut
verkleidet sich das ewig Gut“⁴⁸,

so, wie Gott zu uns spricht in unseren jeweils eigenen Sprachen⁴⁹, so gestattet er auch der Bildsprache unterschiedliche Übersetzungen. Dabei gilt es, bereits das Pfingstwunder (Apg. 2.7-12) zu bedenken, die Tatsache, daß wir seit Paulus auch Christus in der Predigt „malen“ (Gal. 3.1), daß dies auf mancherlei

42 AACK a.a.O. S. 40f.

43 A.a.O. S. 40.

44 A.a.O. S. 38.

45 A.a.O. S. 39.

46 A.a.O. S. 40.

47 A.a.O. S. 49-53.

48 ELKG 15.2; EG 23.2.

49 Nicht in einem „geistlich-theologischen Esperanto“ (a.a.O. S. 50).

Weise geschehen kann (Hebr. 1,1), und daß eben Christus unser Bruder geworden ist (Matth. 10,49-50; Hebr. 2,11f).

Überall dort, wo etwa einem Afrikaner oder Asiaten verkündigt wird, daß Jesus Christus unser Fleisch und Blut angenommen hat und unser Bruder geworden ist und dies verinnerlicht ist, kann sich niemand wundern, wenn er sich diesen Bruder etwa so vorstellt, wie er selbst aussieht. Gerade dadurch kommt zum Ausdruck, daß das Christentum nichts Fremdes, nichts Übergestülptes mehr ist. Überall dort, wo Christus auch als schwarzer, brauner, gelber oder roter Bruder erkannt und geglaubt wird, wird auch bekannt, daß der christliche Glaube nicht mehr als „Fremdreligion“ empfunden wird⁵⁰. Das Lutherische Bekenntnis (Melanchthon in der Apologie zur Confessio Augustana) sagt: „Sie haben denselben Christus“⁵¹. Einen gesichtslosen Christus, einen Christus schlechthin, gibt es nicht in unseren Vorstellungen⁵². – Es wird nicht erwartet, daß der gläubige Europäer sich in der Kunst etwa mit einem schwarzen Christus *identifiziert*, aber es ist gegenseitig zu tolerieren, daß Jesus Christus in der je eigenen Art gesehen werden darf. Das haben wir bei Arno Lehmann zu lernen begonnen.

Schluß

Seit Lehmanns AACK, die sogar noch über das „Afroasisatische“ hinaus ging⁵³, ist es mit dieser globalen Sichtweise vorbei. Vielleicht auch, weil das christliche Kunstschaffen inzwischen schon so reichhaltig und unübersehbar geworden ist, kommen nur noch höchstens die einzelnen Kontinente in das Blickfeld⁵⁴ oder sogar nur einzelne Künstler oder einzelne Werke⁵⁵. Aber es gibt sie, genauso wie „Hungertücher“ und Kunstkalender aus der Dritten Welt von missio und Brot für die Welt. Auch die Missionsbenediktiner in Münster-schwarzach haben dazu geholfen, die Schnitzkunst der Makonde aus dem süd-

50 Z. Zt. der südafrikanischen Apartheid wurde z.B. in den Linolschnitten von Azariah Mbatha das Antlitz Jesu halb weiß, halb schwarz dargestellt, zugleich auch hier wieder ein Beweis dafür, daß Mbatha nicht den „historischen“ Christus darstellen wollte. – Vgl.: Theo Sundermeier, *Südafrikanische Passion*, Bielefeld 1977, S. 23, 49, 60, 64, 69.

51 BSLK, Apol. VII, S. 236: „et habent eundem Christum“. Vgl.: A. Lehmann, „Sie haben denselben Christus“, LUTHERISCHE BLÄTTER 12. Jg. 1960, Nr. 65, S. 54-61.

52 AACK, a.a.O. S. 42.

53 Es gibt ja auch Bilder von Nordamerika (68-83), Zentralamerika (84-96) und Ozeanien (237-282).

54 Z.B. Masao *Takenaka*, *Christian Art in Asia*, 1972; J. F. Thiel/H. Helf, *Christliche Kunst in Afrika*, 1984.

55 Z.B. Theo Sundermeier, *Südafrikanische Passion*, Linolschnitte von Azariah Mbatha, Bielefeld/Wuppertal 1977; Johannes Junker, *Zehn Mädchen aus afrikanischem Holz*, Gedanken über ein Gleichnis Jesu, Groß Oesingen 1986; ders.: *Afrikanische Weihnacht*, Meditation über eine Weihnachtsskulptur aus dem Zululand, Groß Oesingen 1988, u.a.m.

lichen Tansania bekannt zu machen. Und vieles andere kann hier keine Erwähnung mehr finden. Aber ob Arno Lehmann heute über das Erreichte hätte zu Frieden sein können? Sind wir nicht – wenn überhaupt – noch immer erst auf dem Wege? –

1973 begann ein auf drei Bände angelegtes Werk „Deus Homo“⁵⁶ von Paulus Hinz zu erscheinen. Im zweiten Band hieß es: „Ein geplanter und in Vorbereitung befindlicher dritter Band ist der Zeitspanne vom Barock bis zum zwanzigsten Jahrhundert zudedacht. Vorgesehen ist, daß im Zuge einer für unser Thema unumgänglich gewordenen Weitung des Horizonts unter anderem auch Christusbilder aus der Ökumene – also Beispiele aus der Kunst außereuropäischer Kontinente und Inselreiche – ergiebig zur Sprache kommen.“ Doch der angekündigte Band konnte nicht mehr erscheinen⁵⁷. –

Der Verfasser dieses Beitrags hat von 1984-1995 in einem monatlich erscheinendem Missionsblatt⁵⁸ jedesmal eine Meditation über irgendein weltweites christliches Kunstwerk gebracht. Hat es etwas bewirkt?⁵⁹ – Was ist von den beiden so beachtlichen Kunstbänden Arno Lehmanns geblieben, wirklich geblieben? Gott allein weiß es.

56 Paulus Hinz, *Deus Homo*, Das Christusbild von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart, Band 1, EVA, Berlin 1973 (mit 236 Abbildungen); Band 2, EVA, Berlin 1981 (mit 248 Abbildungen).

57 Paulus Hinz, a.a.O. S. 8. Das Gesamtwerk mit sicherlich 700 Bildern hätte den „alten“ Hans Preuß (s. Anm. 25) mehr als ersetzen können. Leider ist mir nicht bekannt, wieweit die Vorbereitungen des Verfassers bei seinem Tode bereits gediehen waren.

58 Johannes Junker, 1984-1989 *Missionsblatt*, Mission Ev.-Luth. Freikirchen, Bleckmar; 1989-1995 *Missionsblatt*, Lutherische Kirchenmission (Bleckmarer Mission).

59 Während der 11 Jahre gab es dazu nur zwei (!) Zuschriften. Die Rubrik wurde inzwischen eingestellt.

Dokumentation

Die EVANGELISCH-LUTHERISCHE GEBETSBRUDERSCHAFT ist ein Zusammenschluß von Männern und Frauen aus lutherischen Kirchen, die ihre Aufgabe sehen im Gebet für die luth. Kirche und im Wort- und Tatzeugnis gegen alle Einigungsbestrebungen, die das luth. Bekenntnis verletzen. So hat die Gebetsbruderschaft verschiedene Stellungnahmen abgegeben, u.a. zur Leuenberger Konkordie oder zur Frauenordination. Hier dokumentieren wir eine Stellungnahme des regionalen Konventes Bayern der Ev.-Luth. Gebetsbruderschaft unter dem Vorsitz des Konventältesten Pfarrer Herwig Herr. Anlaß dieser Stellungnahme ist die „Erklärung Dominus Jesus über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ der röm-kath. Kongregation für die Glaubenslehre. Darin wird gesagt, daß die ev. Kirchen „nicht Kirchen im eigentlichen Sinne“ seien.

A.E.

„Was nun Herr ...?“

Die jüngste Erklärung des Vatikans hat in den „Evangelischen Kirchen“ und darüber hinaus wie eine Bombe eingeschlagen. Ihre Sprengwirkung konnte nicht gewaltiger ausfallen – bei denen, die sich bisher selbstsicheren Illusionen hingegeben haben. Das waren fast alle „ökumenischen Theologen“ und ihr Anhang. (Daß es auch noch andere lutherische Ökumeniker gab und gibt, wird geflissentlich verschwiegen.) Nun ist das Wehgeschrei groß und die Löschrupps sind mit Blaulicht und Sirene herbeigeeilt, um das Feuer zu löschen und zu retten, was zu retten sich nicht lohnt, denn Kardinal Ratzinger hat nur gesagt, was Rom schon immer gesagt hat.

Also was nun? Sollen wir etwa mit gleicher Münze heimzahlen? Die Protestanten (möglichst alle, die nicht römisch-katholisch sind) zur wahren Kirche – nein: wahren Christen erklären? Oder sollen wir den Weg verschiedener Würdenträger gehen und die Sache herunterinterpretieren? Solche Wege sind eben so zu erwarten, wie sie verhängnisvoll wären.

Sollten wir Lutheraner uns nicht besinnen, was wir von unserem Ursprung her sind? Eine Bußbewegung zur Reformation der einen heiligen katholischen Kirche Christi, die alle vereinigt, die mit „dem Kind von sieben Jahren“ wissen, „was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.“ (Luther, Schmalkald. Art. 3./XII) Diese Kirche wird weder in hierarchischen Institutionen noch in demokratischen Mehrheitsentscheidungen greifbar, sondern sie geschieht da, „wo das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden.“ (C.A. VII)

An diesem Maßstab können wir messen, ob wir uns „Kirche“ nennen dürfen. Dieser Maßstab bedeutet Abkehr von unchristlicher Toleranz gegenüber aller Lehre und Lebenspraxis, die dem klaren Wort Gottes widersprechen, „denn das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert, und dringt durch, bis es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens.“ (Hebr. 4,12)

Er bedeutet Abkehr von allen doppeldeutigen Erklärungen von Ausschüssen und Synoden, die keinem wehtun sollen und sich nach dem Zeitgeist richten.

Er bedeutet Besinnung auf die Wahrheit des Wortes Gottes, die uns in Christus personal begegnet und Abkehr von allen Versuchen, sie durch „kritische Theologie“ zu entschärfen.

Er bedeutet, daß aufgehört wird mit unausgeregten Experimenten an Gottesdienst und Unterweisung im Glauben und so verkündigt wird, daß es Menschen trifft, auch wenn's weh tut.

Mit einem Wort: er bedeutet Umkehr!

Diese Umkehr heißt für Theologen ernsthafte und tiefeschürfende Arbeit ohne Tändelei mit Aktionen und Experimenten, die andere besser machen können. Diese Umkehr heißt ehrfürchtige Auslegung des Wortes Gottes unter Beachtung, aber nicht Unterordnung unter die Erkenntnisse der Humanwissenschaften, also aus Glauben für den Glauben wissenschaftlich arbeiten.

Diese Umkehr heißt für ordinierte Pfarrer in Verantwortung vor Christus vorbildlich leben, verkündigen, handeln, mahnen, warnen, trösten und aufrichten; heißt keine Mühe scheuen, selbstlos und ohne zeitliche Beschränkung verfügbar sein und ohne Menschenfurcht zu dienen.

Diese Umkehr heißt für die Glieder am Leib Christi ihren Herrn in Wort und Tat zu bekennen, nicht zu schweigen, wo sie reden müssen, – nicht zu reden, wo sie besser schweigen sollten, – sich mitverantwortlich wissen, als „mündige Christen“ für die Geltung von Schrift und Bekenntnis in der Verkündigung in ihrer Gemeinde.

Kardinal Ratzinger hat die Diener und Glieder seiner röm.-kath. Kirche an ihre kirchliche Grundeinstellung erinnert und ihre Einhaltung gefordert. – Da sollten wir uns auch daran erinnern lassen, was das Evang.-Luth. Bekenntnis lehrt, glaubt und bekennt, wenn anders wir Evang.-Luth. Kirche sein und bleiben wollen mit weitem Herzen für alle, die sich zu Christus bekennen und engem Gewissen gegenüber dem Anspruch der von ihr bekannten Wahrheit des Wortes Gottes. Es hat wenig Sinn, wenn Leute verschiedener Glaubensüberzeugung sich auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner einigen. Die wahre Einheit der Kirche ist durch Christus vorgegeben und je enger wir uns Ihm hingeben, desto mehr begegnen wir anderen, dienen der wahren Ökumene am besten.

Von Büchern

Torbjörn Johansson, Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus. En studie i Martin Chemnitz' Augustinusreception [Die Hauptfragen der Reformation und das Erbe Augustins. Eine Studie über die Augustinrezeption bei Martin Chemnitz.], Församlingsförlaget, Göteborg 1999, ISBN 91-972635-9-1, 317 S., mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache, – (Direkt zu beziehen über: „Din Bok“, Västra Hamngatan 21, S-41117 Göteborg.)

Wenn hier auf die Dissertation des jungen Theologen Torbjörn Johansson, Dozent an der Gemeindefakultät Göteborg, aufmerksam gemacht wird, so einerseits wegen der Wichtigkeit des darin behandelten Themas, andererseits aber auch, weil man zuweilen den Eindruck haben kann, daß die Theologie der Väter der lutherischen Kirche im außerdeutschen Luthertum größere Beachtung zu finden scheint als im Mutterland der Reformation. Für den deutschen Leser wird der Nachteil, daß dieses Buch in schwedischer Sprache vorliegt, durch eine 10-seitige Zusammenfassung in deutscher Sprache – wenigstens zu einem Teil – wettgemacht.

Johansson fragt: Welche Funktion haben die Augustin-Zitate in Chemnitz' Theologie? Und: Welche Augustin-Interpretation finden wir in Chemnitz' Theologie?

Johansson untersucht diese Fragen im Hinblick auf den Locus „Rechtfertigung“ und den damit verbundenen Locus „Menschliche Kräfte oder der freie Wille“. Ebenso wie Martin Luther betrachtete auch Chemnitz den Rechtfertigungs-Artikel als den entscheidenden (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Auch Chemnitz bewertete die Lehre von der Rechtfertigung als den höchsten Locus.

Über die hier aufgeworfenen Fragen zur Theologie des Chemnitz ist so wenig Forschung betrieben worden, daß man eigentlich nicht von einer „Forschungslage“ sprechen kann.

Um die Funktion der Augustin-Zitate zu verstehen, untersucht Johansson Chemnitz' Auffassung vom Verhältnis zwischen Schrift und Tradition. Chemnitz ist sich sehr bewußt, daß die Glaubensregel durch die Geschichte tradiert wird. Er schätzt darum das Zeugnis der Geschichte sehr hoch ein. Gleichzeitig betrachtet er die Geschichte wie eine Wellenbewegung, einen wiederholten Wechsel zwischen Verfall und Reformation. Das bedeutet, daß alle Tradition kritisch behandelt, d.h. von der Heiligen Schrift aus beurteilt werden muß. Chemnitz unterscheidet zwischen acht Arten der Tradition und bejaht sieben von ihnen. Die Arten von Traditionen, die er bejaht, sind u.a. das Zeugnis der kanonischen Bücher, die Glaubensregel und die wahre Deutung der Schrift, dogmatische Schlußsätze aus der Schrift und die Zeremonien. Seine Hoch-

schätzung dieser Arten von Tradition ist nicht ein Ausdruck von prinzipiellem „Traditionalismus“, sondern gibt seine Überzeugung wieder, daß die frühe Kirche der Heiligen Schrift gemäß lehrte. Einerseits schätzt Chemnitz die Tradition also hoch, weil sie eine Hilfe ist, um die Schrift zu verstehen, andererseits ist er bestimmten Teilen der Tradition gegenüber kritisch, wobei er sich mit seiner Kritik auf die Schrift selbst stützt.

Die Kirchenväter haben in Chemnitz' Theologie auch die wichtige Funktion zu zeigen, daß seine Lehre nicht etwas Neues in der Kirche ist. Die Voraussetzung für seine Beschäftigung mit den Kirchenvätern ist seine Auffassung von der Unveränderlichkeit der Lehre, der Geschichte und der Kirche. Er betrachtet also die Lehre als ewig und unveränderlich und sagt, daß es in der Geschichte immer eine Kirche gab, die an diese Lehre glaubte, auch wenn es sich dabei nur um eine Minorität handelte. Wie oben erwähnt, ist sich Chemnitz sehr bewußt darüber, daß die apostolische Lehre durch die Geschichte überliefert wird. Das bedeutet, daß die Lehre der Reformatoren nicht etwas Neues in der Kirche ist, sondern begründet die Notwendigkeit der *Reformation*, einer Wiederherstellung der Lehre der alten Kirche.

In seiner Darstellung des *freien Willen* ist Chemnitz' Anliegen, vor allem zu zeigen, daß der Mensch von Natur aus keine Fähigkeit zu geistlichen Dingen hat. Nach der Durchsicht einiger Schriften Augustins ist es für Johansson klar, daß Chemnitz in diesen tatsächlich eine Stütze für die Hauptlehren der Reformation gefunden hat: Chemnitz' Interpretation bedeutet den Anspruch, eine Stütze für die reformatorische Lehre vom freien Willen zu haben.

Der Versuch, Chemnitz' Auffassung von der *Rechtfertigung* kurz zusammenzufassen, wird in dem Bewußtsein unternommen, wie schwierig dies ist - in den Loci nimmt diese Lehre über 100 Folioseiten ein! Chemnitz stellt die Frage nach der Ursache, warum ein Mensch am Jüngsten Tag von Gott freigesprochen wird. Seine Antwort lautet: Es ist der Gehorsam und die Satisfactio Christi. Jesus Christus hat durch seinen stellvertretenden Opfertod und seinen Gehorsam Gerechtigkeit geschaffen, und dies ist die einzige Gerechtigkeit, die vor Gottes Gericht zählt. Wie empfängt dann der Mensch diese Gerechtigkeit? Chemnitz antwortet: durch den Glauben allein.

Auch für seine Rechtfertigungslehre meint Chemnitz in Augustin eine Stütze zu haben, doch nicht in „Jeeren Disputationen“, sondern in „Meditationen“, in denen Augustin das Jüngste Gericht betrachtet. Chemnitz erhebt den Anspruch auf Unterstützung durch Augustins Aussagen freilich nicht in allen Teilmomenten des Locus *De iustificatione*.

Die Studie Johanssons ist ein deutlicher Hinweis auf die Notwendigkeit, sich gerade heute mit dem Erbe von Chemnitz, dieses wichtigen Glaubenszeugens der lutherischen Kirche, zu beschäftigen, der zu seiner Zeit die lutherische Theologie in großer Gelehrsamkeit neu durchdacht und beschrieben hat.

Jürgen Diestelmann

Risto Ahonen, Evangelisation als Aufgabe der Kirche. Theologische Grundlegung kirchlicher Evangelisation, in: Forschungen zur Praktischen Theologie hg. von Ulrich Nembach, Bd. 15, Frankfurt am Main u.a. 1996, ISBN 3-631-30034-4, 174 S., DM 49.00

Mit dem vorliegenden Band entspricht Risto Ahonen (geb. 1943), Dozent für Missionswissenschaft an der Universität Helsinki und Mitarbeiter mehrerer kirchlicher Institutionen, der Bitte der finnischen Synode um eine Untersuchung der Entwicklung der Evangelisationsarbeit. Ziel der Untersuchung sollte es sein, einen für möglichst viele Kreise der finnischen lutherischen Volkskirche akzeptablen Konsens einer „Theologie der Evangelisation“ zu formulieren.

Daß dieser Konsens ein „innerlutherischer“ und kein allem und allen gerecht werdender ökumenischer Konsens sein kann, ergibt sich vom Auftraggeber und dem konfessionellen Kontext des Autors her und macht neugierig darauf, ob und inwieweit man sich als deutscher (Alt-)Lutheraner darin wiederfinden kann.

1. Historische Übersicht

In einem, etwa ein Drittel des Bandes umfassenden, und damit zu ausführlich geratenen Eingangsteil, zeichnet Ahonen die historische Entwicklung der Evangelisationsdiskussion des 19. und 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart nach.

Trotz der etwas ermüdenden Gründlichkeit gelingt es ihm durch übersichtliche und gut gegliederte Darstellung, die Grundlinien nachvollziehbar aufzuzeigen.

Dabei stellt er die theologischen Schwerpunkte der Evangelisationstheologie des ÖRK denen der Lausanne-Bewegung gegenüber und vergleicht beides mit der Diskussion in der römischen Kirche, vor allem nach dem 2. Vatikanum.

Sehr pointiert setzt er mit seiner Kritik klare lutherische Akzente, wenn er dem Evangelisationsverständnis der Ökumenischen Bewegung eine Tendenz zur „Legalisierung des Evangeliums“, einer Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung und eine Unausgewogenheit zwischen Evangeliumsverkündigung und sozialer Aktivität bescheinigt.

Ebenso akzentuiert charakterisiert Ahonen das Grunddefizit der evangelikal-amerikanisch-erwecklich geprägten Lausanner Evangelisationstheologie im Fehlen einer Ekklesiologie und dem nahezu vollständigen Verzicht auf die Erwähnung der Sakramente. Evangelikales Evangelisationsverständnis sei heilsindividualistisch und einseitig auf die Entscheidung und Bekehrung des Einzelnen ausgerichtet, ohne die Kirche und die Gnadenmittel im Blick zu haben.

Dem römischen Evangelisationsbegriff der „Missio Dei“, der Teilhabe der Kirche an der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes durch den Vater,

widmet Ahonen breiten Raum. Er sieht in der römischen Diskussion auffallende Parallelen zum ökumenischen Gespräch, insbesondere über das Verhältnis zwischen Christusverkündigung und gesellschaftlicher Verantwortung der Kirche. Einen tragfähigen innerrömischen Konsens erkennt er in der allgemein akzeptierten trinitarischen Begründung der Mission und der Zustimmung zur Kontextualisierung und Inkulturation des Evangeliums.

In den römischen Lehrdokumenten sieht Ahonen Evangelisation als Oberbegriff, in den die Mission im Sinne verbaler Verkündigung integriert ist. Evangelisation umfaßt alle Lebensäußerungen der Kirche, durch die sie dafür Sorge trägt, daß Menschen die Möglichkeit erhalten, Jesus als ihren Herrn und Heiland anzunehmen. Rein begrifflich werden Evangelisation und Mission jedoch häufig synonym gebraucht.

Sehr prägend für römisches Evangelisationsverständnis ist die seit dem 2. Vatikanum herrschende Auffassung von der Kirche als dem „Ursakrament“. Hieraus ergibt sich der ekklesiologische Grundsatz von der „Kirche als Heilsakrament für die gesamte Menschheit“, der Kirche, die „von ihrem Wesen her missionarisch“ sei.

Nur am Rande geht Ahonen auf den neuerdings durch den Vatikan geförderten interreligiösen Dialog mit seiner Tendenz zum Synkretismus ein, wenn er etwa im Blick auf die Enzyklika *Redemptoris Missio* erwähnt, daß dort ein Handeln Gottes außerhalb der Kirche zugestanden werde und auch in nicht-christlichen Religionen echtes Gebet und „Samen des Wortes der Wahrheit“ zu finden seien.

Das mag der Konzentration des Autors auf den Wortlaut der einschlägigen Enzykliken entsprechen, verkennt aber, daß gerade der für die Lehrdokumente so entscheidende trinitarische Ansatz im Verständnis der *Missio Dei* in der aktuellen römischen Diskussion und (nicht zuletzt durch den gegenwärtigen Papst geförderten und gebilligten) Praxis an den Rand geraten und nicht mehr diskussionsbestimmend ist.

2. Trinitarische Grundlegung

Der theologische Hauptteil des Bandes trägt die Überschrift „Das Handeln Gottes in der Welt“ und entfaltet einen trinitarischen Grundriß lutherischer Dogmatik als „Grundlage der Evangelisation“.

2.1 Ahonen skizziert in einem ersten Teil das Schöpfungswerk Gottes als göttlichen Liebesbeweis, kennzeichnet deutlich den Sündenfall des Menschen und seine Folgen für das danach zerstörte Gottesverhältnis. Trotzdem sei bereits durch das Faktum des Geschaffenseins aus dem Nichts jeder Mensch bereits vor aller Evangeliumsverkündigung „Objekt der Liebe und Fürsorge Gottes“ gewesen.

In diesem Grundgedanken liegt nach Ahonen die biblische Basis für die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erlösung. Trotz der unmißverständlich

dargestellten wesentlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der ganzen Schöpfung, sieht Ahonen in der „religiösen Natur des Menschen“ eine Bedeutung für die Evangelisation auf der Basis des ersten Glaubensartikels und des Gesetzes Gottes. Diese „religiöse Natur“ zwingt dazu, die Aufmerksamkeit bei der Evangelisation auf die Umwelt der Menschen zu richten und darauf, wie dieser Kontext den Glauben beeinflusst. Das Hauptproblem liege darin, wie „der Glaube neue Formen der Kontextualität finden kann, ohne zugleich ihr Gefangener zu werden.“¹

Es gelingt Ahonen deutlich zu machen, daß lutherische Evangelisationstheologie den Menschen durchaus als Teil der gesamten erlösungsbedürftigen Schöpfung und nicht nur als erlösungsbedürftige Seele sieht, aber zugleich auch das Prae der Erlösungsbedürftigkeit als Leitmotiv der Evangelisation versteht. Das kritische Entweder-Oder, das Lausanne von der Ökumenischen Bewegung zu trennen scheint, ist in diesem Entwurf aufgehoben. Und zwar nicht nur in ein diplomatisches Sowohl-Als auch.

Weil der liebende Gott als Schöpfer von Anfang an die ganze Schöpfung meinte, richtet sich seine Liebe auch als Erlöser an die ganze Schöpfung. Der Kontext des Anfangs ist auch der Kontext des Ziels.

2.2 Eine eschatologische Ausrichtung haben daher auch die christologischen Grundlagen der Evangelisation, die Ahonen in einem zweiten Durchgang entfaltet.

Die Vollendung der Neuschöpfung, des Reiches Gottes, ist und bleibt allein Gottes Werk. Die Verkündigung des in Christus hereingebrochenen Gottesreiches, der bereits angebrochenen neuen Schöpfung, ist der Auftrag an die apostolische Kirche. Sie predigt die Versöhnung durch das Wort vom Kreuz. Ihr Ort ist bei den Leidenden, aber die Leidenden und Unterdrückten stehen noch mit der ganzen Schöpfung völlig unter der Macht der Sünde und des Bösen, völlig im Bann des Gesetzes und des Gerichtes. Damit wendet sich Ahonen gegen die in der „Theologie der Befreiung“ geläufige Vorstellung, die Leidenden gehörten bereits aufgrund ihres Leidensstatus' zu Gottes eschatologischem Volk.

„Gemeinschaft mit Christus“, konstatiert Ahonen, „eröffnet sich nur durch Taufe und Glaube.“² Daher lasse sich die Herrschaft Christi nicht zur Grundlage eines gesellschaftlichen Reformprogrammes machen.

Christus (und der Glaube an Christus) als voraussetzungsloses Geschenk, als donum, müsse von Christus als Beispiel, als exemplum, unterschieden werden, damit nicht das Beispiel Christi zu einer neuen Geißel und einem neuen Gesetz für die Christen werde.

Diese Unterscheidung (von Gesetz und Evangelium) wird aber erst möglich, wenn deutlich bleibt, daß nur Gott (und eben nicht eine dem Beispiel Christi nacheifernde Kirche) aus dem Nichts der Sünde etwas Neues schaffen, aus dem Nichtseienden der Verlorenheit ein Seiendes machen könne.

1 Ahonen, *Evangelisation als Aufgabe der Kirche*, S. 77.

2 Ahonen, a.a.O., S. 91.

Und eben dies werde erst in der Neuschöpfung und Vollendung offenbar. Exemplarisch vorweggenommen („proleptisch“) ist diese Vollendung allerdings im Leben und Heilswerk Christi, an dem die Kirche durch ihre Verkündigung in Wort und Praxis teilhat.

Eine so auf die „Zukunft ausgerichtete Kirche ist offen und geht die sich ihr bietenden Möglichkeiten mutig an“, schließt Ahonen seine christologischen Gedanken.

2.3 Das Hauptaugenmerk Ahonens bei seinen Ausführungen zur Pneumatologie als Grundlage der Evangelisation liegt auf der gemeinschaftsstiftenden Funktion des Heiligen Geistes: Er eröffnet Gemeinschaft mit Gott und zugleich immer auch Gemeinschaft zwischen den Menschen. Als Widersacher des Geistes zersetzt der Diabolos beide Seinsweisen der geistgeschaffenen Gemeinschaft und ist heute wie am Anfang Hindernis bei der Verwirklichung der ursprünglichen Absichten der Schöpfung.

Ahonen kann dazu sagen: „Der Heilsplan Gottes zielte nach der Bibel von Anfang an auf die Gründung des neuen Bundes, der christlichen Gemeinde.“³

Und zuvor: „Das Wirken des Heiligen Geistes bedeutet (...) die Verwirklichung der ursprünglichen Absichten der Schöpfung: Gott schafft schon hier in der Zeit die Grundlage für die Gemeinschaft zwischen den Menschen, und läßt schon jetzt etwas davon spürbar werden, was diese Gemeinschaft in Vollkommenheit einmal sein wird.“⁴

Ahonen bettet das Wirken des Heiligen Geistes (durch Wort und Sakrament) in die Gemeinde, namentlich in den Gottesdienst der Gemeinde ein und wehrt jedem Heilsindividualismus: Der Glaubende werde nach dem Zeugnis der Bibel niemals isoliert, sondern immer als Mitglied des Volkes Gottes gesehen, in dessen Gottesdienst wesentlich gehört, daß der ganze dreieinige Gott mit seiner Liebe darin gegenwärtig ist⁵.

Von hier aus folgert Ahonen, daß auch die Evangelisation ihren Impuls durch die Begegnung mit dem Auferstandenen beim Abendmahl erhalte und so der Gottesdienst „immer eine zentrale und unter manchen Umständen entscheidende evangelisierende Dimension“⁶ habe.

3. Ausgang und Ziel: Die Taufe

Exkursartig, etwas unvermittelt zwischen dem 3. und 4. Hauptteil, geht Ahonen anschließend auf das Verhältnis zwischen Bekehrung und Taufe ein, sagt vieles, was biblisch und lutherisch ist, bis hin zu der zentralen Aussage: „In der lutherischen Kirche hat Evangelisation immer die Taufe als Zielpunkt entweder

3 Ahonen, a.a.O., S. 96.

4 Ahonen, a.a.O., S. 96.

5 Ahonen, a.a.O., S. 98.

6 Ahonen, a.a.O., S. 98.

im Blick zurück (die Annahme des Geschenks der Taufe) oder nach vorne (die Taufe des Ungetauften).“⁷

Deutlich wird, daß lutherische Evangelisation auf Bekehrung zielt, wenn diese Vokabel auch manchem Lutheraner etwas schwer über die Lippen kommt. Bekehrung allerdings immer im Zusammenhang der Taufe, d.h. des Evangeliums, in dem allein die Kraft der Kirche liegt.

Die Taufe bringt den Menschen in Gemeinschaft mit Gott (Versöhnung, Wiederherstellung der durch den Sündenfall zerbrochenen ursprünglichen Gemeinschaft) und in erneuerte Gemeinschaft mit den Menschen in der Gemeinde.

4. *Evangelisation und Diakonie*

Von hier aus entwickelt Ahonen im 4. Hauptteil (Evangelisation und Diakonie) ein Bild von der missionarischen und diakonischen Gemeinde als Ziel der Evangelisation, das er im 6. Hauptteil noch einmal konkretisiert.

Während nach traditioneller lutherischer Auffassung Liebe und Diakonie Auswirkungen des Glaubens seien, Früchte, die dem Glauben gewissermaßen zeitlich nachgeordnet folgen, stellt Ahonen (im Anschluß an Tuomo Mannermaa) fest, daß die „Früchte“ aufgrund der Gegenwart Christi selbst wesentlich zum Glauben gehören. In diesem Sinne sei die Diakonie zum Wesen der Kirche gehörig, konstitutives (wenn auch nicht eigentliches) Kennzeichen der Kirche (nota). Hier liegt der eigentliche theologische Hauptakzent des Buches.

Im Gottesdienst findet Ahonen dafür die Bestätigung. Der Gottesdienst ist in sich diakonischen Charakters, weil er den der Gemeinde dienenden Christus in ihrer Mitte zum Inhalt habe.

Der Dienst Christi in der Liturgie des Gottesdienstes führe zu einer „Liturgie nach der Liturgie“, zum Gottesdienst des Alltags der Christen, in dem sie die erfahrene Liebe und Hilfe dorthin bringen, wo sie am meisten benötigt wird.⁸

Die wechselseitige Beziehung zwischen Wort und Diakonie, zwischen Liebe zu Gott und Nächstenliebe, bedingt die wechselseitige Beziehung zwischen Evangelisation und Diakonie als Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat.

Der vorrangige Ort der Diakonie ist hierbei die konkrete Gemeinde und ihr Gottesdienst und kann nicht davon losgelöst an kirchliche Werke und Institute delegiert werden.

Wort und Diakonie seien daher das „ganze Evangelium für den Menschen“.⁹

Ahonen greift einen in Deutschland schon fast vergessenen Begriff auf, wenn er die von der gottesdienstlichen Liturgie der konkreten Ortsgemeinde

7 Ahonen, a.a.O., S. 104.

8 Ahonen, a.a.O., S. 107.

9 Ahonen, a.a.O., S. 118.

ausgehende Diakonie anhand einiger Beispiele aus der finnischen Kirche unter der Überschrift „Innere Mission“ beschreibt. Im Unterschied zum Verständnis von Innerer Mission, wie es im 19. Jahrhundert aufkam, betont Ahonen jedoch die Notwendigkeit der Gemeindegliederung missionarisch-diakonischer Aktivitäten. Nicht von der Kirche und ihren Gemeinden isolierte „Werke“, sondern diakonisch-missionarische Gemeinden seien Träger der Inneren Mission.

Diakonie kann so als Fortsetzung der Liturgie im Alltag verstanden werden, oder – wie Ahonen es formuliert: „(Die Diakonie) verkündet auf ihre spezifische Weise die Liebe Christi.“¹⁰

In Anlehnung an den römischen Evangelisations- bzw. Missionsbegriff skizziert Ahonen für den lutherischen Bereich Mission als umfassende Verkündigungstätigkeit der Kirche (in Wort und Tat, Liturgie und Diakonie), wobei die Evangelisation traditionell als „zielgerichtetes Handeln“ gesehen wird, „bei dem das bewußte Bestreben eingeschlossen ist, zu denen zu gehen, die nicht an Christus glauben.“¹¹ Aber auch dieses zielgerichtete Handeln schließt Glaubens- und Lebenszeugnis gleichermaßen ein.

Der letzte (6.) Hauptteil formuliert als Ziel lutherischer Evangelisation eine missionarisch-diakonische Gemeinde, in der hauptamtliche Verkündiger, hauptamtliche Diakone, einzelne charismatisch begabte Gemeindeglieder und viele aktive Gemeindeglieder durch ihr Reden und Handeln die Liebe Christi bezeugen. Ahonen betont die in Zukunft stärker werdende Notwendigkeit gemeinsamen Redens, Forschens, Planens, Betens und Handelns auf der Grundlage einer breit angelegten Wechselbeziehung und Solidarität.

Eine solche Gemeinde ist in die Welt entsandt, um das Evangelium zu verkünden und den leidenden Menschen zu helfen.¹²

Das Forum der Evangelisation bzw. Mission ist die Ortsgemeinde, das Forum der Gemeinde die Welt bzw. die eine Gemeinde umgebende Öffentlichkeit.¹³

Letzten Endes, resümiert Ahonen, sei Evangelisation „Wie wenn ein Bettler dem anderen rät, wo er Brot finden kann“.¹⁴

5. Evangelisation: Verwirklichung der ‚katholischen‘ Fülle einer diakonisch-missionarischen Gemeinde

Wirklich Neues zum Thema lutherischer Evangelisationstheologie darf der Leser dieses Bandes nicht erwarten. Die entscheidenden Aussagen, in denen Aho-

10 Ahonen, a.a.O., S. 122.

11 Ahonen, a.a.O., S. 134.

12 Ahonen, a.a.O., S. 148.

13 Dieser Aspekt bedingt, daß auch die Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinde, die ein öffentliches „Präsentsein“ zum Ziel hat, als Teil der evangelistisch-missionarischen Arbeit verstanden wird.

14 Ahonen, a.a.O., S. 157.

nen nicht nur historische Entwicklungen referiert, sondern lutherisches Profil herauszuarbeiten versucht, erinnern an Wilhelm Löhes „Drei Bücher von der Kirche“. Der konnte zugespitzt formulieren, Mission sei die „Kirche in ihrer Bewegung“ und machte durch sein Lebenswerk deutlich, daß die Diakonie eine wesentliche missionarische Lebensäußerung der Kirche sei. Wie bei Ahonen, finden wir auch bei Löhe bereits den Dreiklang von Liturgie, Diakonie und Martyrium (im Sinne von: Glaubenszeugnis), deren gemeinsame Grundlage die Liturgie ist.

Eigene Akzente setzt Ahonen allenfalls, wenn er im Unterschied zur Idee der Inneren Mission des 19. Jahrhunderts die Ortsgemeinde als Trägerin von Mission, Evangelisation und Diakonie als Gesamtheit kirchlicher Lebensäußerungen unterstreicht und sich gegen die Delegation einzelner Arbeitsbereiche an „kirchliche Werke“ wendet.

Allerdings darf gefragt werden, ob dieser Mangel an originell Neuem wirklich ein inhaltliches Defizit darstellt. Gemeindeaufbaukonzepte und Evangelisationsprogramme haben die letzten Jahrzehnte in Hülle und Fülle hervorgebracht, ohne daß es zu einer spürbaren Weltevangelisation gekommen wäre. Entweder-Oder-Konzeptionen, die tätige Nächstenliebe, Zuwendung zu den Notleidenden und Wortverkündigung gegeneinander auszuspielen versuchten (Lausanne oder ÖRK?), haben sich als nicht tragfähig erwiesen und dem Evangelium und der Kirche mehr geschadet als genützt.¹⁵

Der Trend zur Zentralisierung und Institutionalisierung von Mission und Diakonie entläßt Gemeinden und einzelne Christen aus ihrer Verantwortung und fördert ein Auseinanderfallen zutiefst zusammengehöriger Lebensbereiche der Kirche.

Wenn Ahonen also die Zusammengehörigkeit, fast möchte man sagen: die Identität von Evangelisation bzw. Mission und Diakonie unermüdlich betont und die Ortsgemeinde und ihr „Welt-Umfeld“ als deren Exerzierfeld, vertritt er kein langweiliges Sowohl-als-auch, sondern ruft zur katholischen¹⁶ Fülle der Kirche im überkonfessionellen Sinne zurück, wobei immer gilt: Die Gemeinde ist nicht die ganze Kirche, aber durchaus ganz Kirche.

Gert Kelter

15 Entweder-Oder-Konzeptionen liegen aber auch (vielleicht unbeabsichtigt) dort vor, wo die Kirche als selbstzufrieden isolierte „Bekennniskirche“ ein Schattendasein mit interner Familienidylle führt und die tätige Nächstenliebe hauptsächlich den Werken der Volks- und Staatskirchen überläßt.

16 Katholisch = allgemein, umfassend.

Theo Sundermeier/Volker Küster (Hg.), Die Bilder und das Wort. Zum Verstehen christlicher Kunst in Afrika und Asien, Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (StAECG), Bd. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, ISBN 3-525-55961-5, 159 S., DM 58.-

Der Sammelband geht auf ein interkonfessionelles Symposium zurück, das 1996 in Hofgeismar stattgefunden hat. Es war verdienstvoll, zum Thema der christlichen Kunst in Afrika und Asien auch aus diesen Kontinenten Kunst-sachverständige um authentische Beiträge zu bitten. Professor *Masao Takenaka* aus Kyoto/Japan, Ehrenvorsitzender der Vereinigung christlicher Künstler in Asien und u.a. Herausgeber des 1975 erschienenen Buches „Christian Art in Asia“, schildert in seinem bewegenden Grußwort (S. 149ff) welche Anregungen, Impulse und Hilfen er von dem deutschen lutherischen Missionswissenschaftler Professor Dr. *Arno Lehmann* aus Halle korrespondierender Weise – die restriktiven Reisebeschränkungen in der DDR für politisch unangepaßte Staatsdiener verhinderten persönliche Begegnungen – erhalten habe: „Während dieser Zeit erhielt ich große Unterstützung von einem deutschen Professor für Missionswissenschaft namens Arno Lehmann in Halle. Er hatte bereits zwei Bücher über christliche Kunst in Asien und Afrika veröffentlicht: „Die Kunst der Jungen Kirchen“ (1957) und „Afroasiatische Christliche Kunst“ (1966). Als er von der Entscheidung der AECC (= East Asia Christian Conference) erfuhr, die Veröffentlichung christlicher Kunst in Asien in Angriff zu nehmen, schrieb er mir mehrere Briefe, in denen er mich nicht nur dazu ermutigte, sondern auch seine Bereitschaft zur Unterstützung zum Ausdruck brachte und mir das von ihm gesammelte Material zur Verfügung stellte. ... Er war sicherlich der Pionier auf diesem Gebiet...“ (S. 149f).

1. Der Beitrag von *Theo Sundermeier*, *Bild und Wort, Hermeneutische Probleme der christlichen Kunst in der Dritten Welt* kann als Grundsatzreferat verstanden werden. Auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Bilderverbots, das die monotheistischen Religionen betrifft (S. 9f), wird das Verhältnis der Orthodoxen, der Römisch-katholischen, der Lutherischen und der Reformierten Kirchen zum Bild, zur bildenden Kunst überhaupt, aufzuzeigen versucht (S. 11f). Dieser Aufsatz hätte theologisch mehr auf das Wort als Wort Gottes eingehen können und bestimmte Aussagen und Grenzen, die eo ipso dadurch gegeben sind. Stattdessen werden interessante kunsthistorische Einblicke herangezogen.

2. Der inzwischen verstorbene römisch-katholische Missionstheologe *Horst Rzepkowski* bringt in seinem Beitrag *Die Bedeutung der einheimischen christlichen Kunst für die Evangelisierung* besonders Beispiele aus den letzten beiden Missionsjahrhunderten. Nach geschilderten Hindernissen und Schwierigkeiten, setzt er bei dem lutherischen Missionswissenschaftler *Arno Lehmann* (s.o.) ein, um die pädagogisch/missionarische Seite der „afroasiatischen christlichen Kunst“ – so der Titel von Lehmanns 1967 erschienenen Buches –

zu betonen. Er exemplifiziert das etwa an China, Japan und Indien und an dort erschienenen Bildkatechismen.

3. *Hans-Joachim Klimkeit, Beispiele christlicher Kunst an der Seidenstraße* (S. 49ff) beschreibt und berichtet von Zufallsfunden christlicher Kunst mit zehn Abbildungen aus diesem örtlich eingeschränkten aber länderübergreifenden Umfeld.

4. *Anton Wessels Aufsatz Christliche Kunst in der islamischen Welt, vom Kreuz zum Halbmond* (S. 67ff) setzt ein mit der vorislamischen, byzantinischen, armenischen, koptischen christlichen Kunst und beobachtet interessante gegenseitige Beeinflussungen. Das islamische Bilderverbot und der byzantinische Bilderstreit werden einbezogen.

5. *Salomon Raj, Christliche Kunst in Indien* (S. 79ff). Als Inder ist Raj sicherlich kompetent, wenn er mit den historischen Voraussetzungen für die christliche Kunst im Hinduismus beginnt. Nach Anmerkungen zu immerhin sieben indischen Künstlern, die christliche Themen aufgreifen, geht er auch nicht bei den Anliegen der christlichen Künstler und der indischen Kirchen am Problem des Synkretismus und der Inkulturation vorbei.

6. *Volker Küster* bespricht unter dem Thema *Volkskunst als Mittel der Verkündigung?* (S. 93ff) 12 Papierschnitte von He Qi aus der Volksrepublik China. Sie werden fachkundig erschlossen.

7. *Joseph Ndi Okalla, Hermeneutik schwarzafrikanischen Sehens* (S. 107ff) beginnt mit einer kleinen „Geschichte europäischer Wahrnehmung schwarzafrikanischer Tradition.“ Jeder, der sich mit christlicher afrikanischer Kunst beschäftigt und besonders, weil gerade von Afrikanern über ihre Kunst relativ wenig zu lesen ist, kommt an diesem Artikel aus dem frankophonen Afrika nicht vorbei.

8. Der Beitrag von *Martin Ott, Bild und Betrachter, Rezeption als Inkulturationsprozeß* schließt die in diesem Band dargebotene Themenauswahl ab.

Ich bin der Überzeugung, daß dieses Buch eine Fundgrube ist für alle, die sich in der lutherischen Kirche seit Arno Lehmann mit christlicher Kunst aus den überseeischen Ländern beschäftigen, auch wenn man nicht jeden hier ausgesprochenen Gedanken darüber akzeptieren möchte oder kann.

Enttäuschend ist vor allem, daß nicht in *allen* Beiträgen *alle* besprochenen oder beurteilten Kunstwerke abgedruckt sind, also offenbar eine gewisse einschlägige Bibliothek vorausgesetzt wird. Wenn man ansonsten, wie in diesem Buch, die Bildwiedergaben nicht auf Kunstdruckpapier in einen besonderen Bildteil zusammenfaßt, hätte man auch bei moderner elektronischer Satztechnik die Bilder jeweils zum passenden Text einblenden können. So findet man sie dann nur irgendwo anders und kann sie nicht parallel zum Lesen betrachten.

Johannes Junker

Klaus Bannach, Anthroposophie und Christentum. Eine systematische Darstellung ihrer Beziehung im Blick auf neuzeitliche Naturerfahrung, Reihe: Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 82. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, ISBN 3-525-56289-6, 591 S., kt., DM 168.00

In dieser unter W. Pannenberg's Begleitung erstellten und 1993 von der Ev. Theol. Fakultät München angenommenen systematisch-theologischen Habilitationsschrift erörtert der Autor das Verhältnis des Menschen zur Natur im Verständnis des philosophierenden Naturwissenschaftlers und Begründers der Anthroposophie Rudolf Steiner (1861-1925). Mit wissenschaftlicher Akribie und fairer Sachlichkeit wird Steiners Denken bezüglich des christlichen Glaubens dargeboten. Dabei fällt auf, daß Anthroposophie und Christentum manche Berührungspunkte aufweisen, letztlich jedoch unvereinbar bleiben, weil sie z.B. in bezug auf den Gottesbegriff und auf die Anthropologie stark divergieren.

In dieser gut gegliederten Studie bietet Bannach im 1. Kapitel (9-23) eine Problem- und Aufgabenbeschreibung, eine Definition der Natur als Mikro- und Makrokosmos sowie eine Diskussion über das Selbstverständnis der Anthroposophie, die nach Steiner weder eine Religion noch eine Ersatzreligion sein will, sondern eine Geisteswissenschaft ist. Kapitel 2 (24-145) behandelt „Die Anthroposophie als Paradigma neuzeitlicher Naturerfahrung“. Mit großer Sorgfalt unternimmt Bannach erfolgreich den Versuch, die Motive aufzudecken, die Steiner bewogen haben, nach intensiver Beschäftigung mit den Philosophen Kant und Fichte, dem Biologen Ernst Haeckel, dem Dichter und Naturwissenschaftler Goethe und vor allem dem Natur- und Religionsphilosophen Schelling (der durchgängig in diesem Werk gegenwärtig ist), sich der Theosophie zuzuwenden.

Das weitaus umfangreichste 3. Kapitel (146-391) trägt die Überschrift „Evolution oder Schöpfung?“ und befaßt sich vor allem mit der anthroposophischen Kosmogonie in ihrem Verhältnis zur biblisch-christlichen Schöpfungslehre, mit dem Menschen als Kultur- und Naturwesen sowie mit dem für Steiner und die Anthroposophie charakteristischen Mysterium von Golgatha und dem kosmischen Christus. Die große Grundüberzeugung Steiners lautet: „die Entwicklung des Menschen sei ein Teil der Naturentwicklung und umgekehrt die Naturentwicklung sei ein Teil der Entwicklung des Menschen“ (218). Steiner hat deswegen seine Reinkarnationslehre nicht auf den Menschen beschränkt, sondern auf die Auslegung der Darwinschen Evolutionstheorie ausgedehnt. „Deswegen kann er auch von einer oder mehreren Reinkarnationen der Erde oder des Mondes sprechen“ (ebd.). Bannach führt aus, daß Steiner das Anthroposophen-Sein gleichsetzen kann mit dem Reinkarnationsgedanken, daß er den christlichen Schöpfungsglauben „wegen der Entwicklung der Naturwissenschaften für nicht mehr haltbar ansieht“ (221) und daß der Sterbeprozess „im wesentlichen in einem Verlust der eigenen Individualität – oder positiv

formuliert – in einer Erlösung ins Allgemeine, psychologisch: in einer kosmischen Allerfahrung“ besteht (226).

Im 4. Kapitel, „Anthroposophie und Christentum“ (392-542) präsentiert Bannach zunächst einen Rückblick auf apologetisch-kirchliche Kritik an der Anthroposophie: Von Gogartens „Rudolf Steiners ‚Geisteswissenschaft‘ und Christentum“, Stuttgart 1920 bis zu Heyers „Anthroposophie – ein Stehen in höheren Welten?“, Konstanz 1993. Heyer bringt mit der Formulierung vom Stehen in höheren Welten den grundlegenden Unterschied zwischen Anthroposophie und Christentum auf einen entscheidenden Punkt und zitiert Steiner, der schreibt, er habe „Schritt vor Schritt das eigene Innere immer mehr dem Geiste ähnlich gemacht, um dann, wenn die Seele sich selbst als wahrer Geist erlebt, in dem Geistigen der Welt darinnen zu stehen“ (Zitat bei Heyer, S. 47) und fügt hinzu, es sei für einen Christen erschreckend, dies „als Selbstaussage eines Menschen zu lesen“ (ebd., von Bannach zitiert S. 400f). Unter den Begriffen „Gotteserfahrung und Naturerfahrung“ geht es darum, ob die Gotteserfahrung eines Menschen eine rein personalistische sein kann oder ob in ihr die Erfahrungen von geschichtlichen und natürlichen Kontexten involviert sind. „Man kann oder muß sogar Rudolf Steiner zustimmen, daß es bei der Gotteserfahrung immer um das Ganze der erfahrbaren Welt geht“ (407). Hier wäre der Gottesbegriff Steiners zu definieren und zu zeigen, worin „das Ganze der erfahrbaren Welt“ besteht, in der nach Steiner Karma, Evolution und Reinkarnation wichtige Komponenten für die naturhafte Höherentwicklung als die wichtigste Aufgabe im Leben der Menschen sind. Ein besonderes Interesse gilt in diesem Zusammenhang den Ausführungen über Jesus Christus. Nachdem Bannach gegen Ende des 2. Kapitels den kosmischen Christus Steiners und das Mysterium von Golgatha in Beziehung gesetzt hat zur Evolution der Menschheit (140), geht es hier „um die Frage nach der Bedeutung des Menschen Jesus von Nazareth für den Glauben“ (430). Hier werden vom Steinerschen Verständnis des zwölfjährigen Jesus im Tempel her (Lk. 2,43-52) vor dem Hintergrund der beiden Söhne Davids Nathan und Salomo (2. Sam. 5,14) der nathanische Jesus nach Lukas und der salomonische Jesus nach Matthäus vorgestellt (439ff). Durch die Johannestaufe im Jordan hat der Christus, das Göttliche, sich in die Hülle des inzwischen durch eine Ich-Umwandlung vereinigten Menschen Jesus inkarniert und dadurch „realisiert, daß es nun seine Aufgabe sei, die Wahrheit der Religion für die Menschen neu zu erschließen und ihnen dadurch eine Zukunft zu ermöglichen“ (501).

Worin diese Aufgabe besteht, erfährt man durch die nach Steiner richtige, spiritualisierende Schriftauslegung und durch Kenntnisse aus der neuen Offenbarungsquelle der „Akasha-Chronik“, dem fünften Evangelium, von dem her alle Schriften der Bibel zu interpretieren sind. Steiner meint: nicht erst in der Anthroposophie „enthüllt die Lektüre der ‚Akasha-Chronik‘ die wahre Bedeutung des Auftretens Jesu Christi ... , auch die Evangelisten haben ihr Wissen aus der ‚Akasha-Chronik‘“ (516). Mithin ist nach Steiner die Akasha-Chronik die

wichtigste Quelle für unsere Erkenntnisse über Jesus Christus und dessen Bedeutung für die Ich-Werdung des Menschen und für sein Bemühen, über sich selbst hinauszuwachsen, was nichts anderes sei „als mit Christus aufzuerstehen“ (430).

Das letzte und kürzeste Kapitel über die von Rudolf Steiner (als Privatmann) auf Anregung ev. Theologen initiierte Christengemeinschaft hat zum Gegenstand das Verhältnis von „Anthroposophie und Christengemeinschaft“ (543-563). Bannach stellt dieses Verhältnis im Kern dar auf der Basis des S. 554f abgedruckten „Credo“ der Christengemeinschaft das auf den Grundlagen Steinerschen Denkens basiert, wodurch beide geistig eng miteinander verbunden sind.

In einem Epilog stellt Bannach noch einmal die für Steiner wichtige Frage, „wie Freiheit möglich sei, wenn man den Menschen als hervorgegangen aus einer langen Geschichte der Evolution, also von seiner Natur her versteht“ (560), zumal nach anthroposophischer Auffassung die kosmische Biographie des Menschen ein für allemal fest steht „durch das akkumulierte Karma“ (529). Statt einer erschöpfenden Antwort mit detaillierter Begründung ist zu lesen, daß Steiner meint, auf die Offenbarung eines Schöpfers verzichten zu können, mithin Freiheit in der Anthroposophie nicht von einem religiösen Ansatz her zu definieren ist, sondern im subjektiven Bereich verbleibt; „frei ist der Mensch in der Art und Weise, wie er sich zu seinem (offenbar von Karma, Evolution und Reinkarnation mitgeprägten, H.B.) Natursein verhält“ (561).

Freiheit drückt sich für Bannach nicht darin aus, daß der Mensch sich durch sein Denken selbst zum Handeln bestimmt, sondern darin, daß er Entscheidungen trifft, ohne das Weltganze zu überblicken. Rechte Freiheit wird erst dadurch ermöglicht, daß der biblische Gott sich in der Geschichte offenbart hat (71).

Bei der Lektüre dieser groß angelegten, verdienstvollen Studie ist mir sehr bald deutlich geworden, wie wichtig es für ihr Verständnis ist, mich bewußt auf eine mir fremde Denkweise einzustellen und mich möglichst tief sinnig in die Steinersche Gedankenwelt einzufühlen. Das betrifft einmal Begriffe wie das Göttliche, das Übersinnliche, das Geheimnis und die Erkenntnisse höherer Welten, der Christus-Impuls, das Golgatha-Mysterium und das ständige Bemühen um die eigene Höherentwicklung; sodann das von Steiner uminterpretierte fernöstliche Gedankengut wie Karma und Reinkarnation; schließlich die nicht zu unterschätzende Bedeutung des kosmischen Weltgedächtnisses der Akasha-Chronik (Akasha = Sanskrit = Ortlosigkeit, Raumlosigkeit), mit deren Hilfe Steiner angeblich die ferne Zukunft ebenso klar vor sich sieht wie die Millionenjahre zurückliegende Vergangenheit.

Zum besseren Verständnis dieser Untersuchung wären eine Einführung in Steiners Denken und Werk sowie Zwischenergebnisse hilfreich. In manchen Aussagen kann ich dem Autor nicht ohne weiteres folgen, so wenn er behauptet: „Von einer Verwandtschaft der Anthroposophie mit der Gnosis kann ... ins-

gesamt keine Rede sein...“ (145); oder wenn es heißt: „Für die Anthroposophie kann man mit Sicherheit ausschließen, daß der Gedanke der Selbsterlösung irgendwo eine Rolle spielt“ (562). Letztere Bemerkungen wollen den hohen Wert dieses grundlegenden Werkes keineswegs schmälern. Eine seriöse Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Rudolf Steiner und der Anthroposophie werden es kaum ignorieren können.

Hinrich Brandt

Hans Christoph Goßmann, Kleines ABC des Islam. Calwer Verlag, Stuttgart 1999, ISBN 3-7668-3616-1, 79 S., DM 15.80

Nach einer sachlichen, gut verständlichen Einführung stellt der Referent für christlich-islamischen Dialog im Nordelbischen Zentrum für Weltmission 26 Begriffe vorwiegend hinsichtlich des islamischen Verständnisses vor, von Arabisch (das für den Islam von besonderer Bedeutung ist) über Bekenntnis (gemeint ist vor allem das islamische Grundbekenntnis im Koran), Christus, Dihad (Anstrengung, „Heiliger Krieg“), Einheit Gottes, Fatiha (die Eröffnende, erste Sure im Koran), Gott, Hidjra (Übersiedlung, nämlich Muhammads von Mekka nach Medina), Islam, Jerusalem, Kaaba (Zentralheiligtum des Islam in Mekka), Land, Muhammad, Noah, Offenbarung, Quran (= der Koran), Ramadan, Salat (das tägliche rituelle Pflichtgebet), Toleranz (hier erfährt man den Unterschied zwischen Gläubigen, Ungläubigen und Andersgläubigen) bis hin zu Zakat (Pflichtabgabe).

Gegensätze, Unterschiede und auch Berührungspunkte im Verständnis der 26 Begriffe zwischen Islam, Judentum und Christentum werden knapp und unpolemisch herausgearbeitet. Das vorliegende Taschenbuch bereitet gut auf Gespräche mit Muslimen vor und eignet sich auch als Grundlage für unterrichtliche und kirchliche Bildungsarbeit über den Islam.

Hinrich Brandt

Johann Gerhard, Meditationes sacrae (1606/07), in: *Doctrina et Pietas* (= DeP), Abt. I. Bd. 3 (zwei Teilbände) (HG.: Steiger, J.A.), 7/2000, ISBN 3-7728-1824-2, Zus. 797 S., Ln. DM 298.-

Nun sind sie endlich da, die wirklichen „Heiligen Meditationen“ (lat. *Meditationes sacrae* = MS) des großen lutherischen und orthodoxen Dogmatikers Johann Gerhard. Sie unterstreichen den Sinn dieser Edition. Der universal gebildete Dogmatiker der lutherischen „Rechtgläubigkeit“ war zweifellos auch im Stande „Erbauungsliteratur“ auf höchstem Niveau hervorzubringen. In zwei Teilbänden bietet Johann Anselm Steiger kritisch und kommentiert mit einem Nachwort versehen und einigen Bildern die „heiligen Meditationen“ in lateinischer und deutscher Version. Wieder fasziniert diese Edition durch die vielen aufgefundenen und exakt wiedergegebenen und nachgewiesenen Zitate unter

dem Text. Es ist schon eine große Arbeit, diese Quellen im ursprünglichen Wortlaut herauszusuchen und so dem Leser frei Haus zu bieten, der natürlich kaum über diese Quellen verfügt, geschweige denn einen Nachweis führen kann. Hier wird deutlich, wie Johann Gerhard aus dem Vollen schöpft. Die altkirchlichen Väter, die Theologie des Mittelalters in allen seelsorgerlichen Implikationen kommen in den Meditationen des Dogmatikers zu Wort. Am wichtigsten aber sind die unendlich reichen biblischen Bezüge. Gerade im lateinischen Teilband sind die Bezüge zu den Quellen Gerhards aufgezeigt! Für den Lateinkundigen wäre der erste Teilband mit der lateinischen Fassung eine im Grunde leichte Lektüre. Denn so exakt die Wiedergabe in diesem Band ist, wurde doch zur besseren Lesbarkeit des lateinischen Textes Vieles getan. Der zweite Teilband bietet „den“ deutschen Text, wobei auch hier die Textgeschichte (ausgehend vom Autograph) nicht so unproblematisch erscheint, wie man sich denken könnte.

Die MS waren, so hebt Steiger in seinem Nachwort hervor, ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern ein in Anfechtung – Gerhard war schwer erkrankt – für sich selbst geschriebenes Trostbuch (S. 636). Hintergrund dabei sei 2. Kor. 1,3f. Der enge Zusammenhang Gerhards zu seinem Beichtvater Johann Arndt dürfe nicht darüber hinwegtäuschen, daß Gerhard gerade die mittelalterliche Mystik anders verarbeitet hat (S. 642). „Meditation“, so führt Steiger weiter aus, sei im Luthertum ein umstrittener Begriff geworden. Dies stehe ganz im Gegensatz zur großen Tradition der Meditationsbücher des 17. Jahrhunderts, die Steiger fachkundig nennen kann (S. 657ff). Für Gerhard wichtig ist vor allem Philipp Nicolais „Freudenspiegel des ewigen Lebens“, der auch den Titel einer Meditation trug. Steiger vermutet, daß man damit auch zu den „Exerzitien“ des Ignatius von Loyola ein lutherisches Gegenstück schaffen wollte, zumal auch der Begriff des Exerzitiums in den Betrachtungen Gerhards wiederholt auftaucht (S. 674). Was aber macht die Meditation im Sinne Gerhards aus (S. 675ff)? Natürlich ist sie vor allem „biblische Betrachtung“ (= *meditatio biblia*). Sie hat also die Bibel zum Gegenstand, wobei der Psalter und die johanneische Literatur besonders hervortreten (S. 677). Zum anderen sei die Meditation kirchlich gebunden, d.h. ausgerichtet und eingebunden in die Predigt. Dabei stehe hier die Meditation – wie bei Luther – im Zusammenhang des Gebets und der Anfechtung (*oratio*; *meditatio*; *tentatio*). Am besten sei der Begriff der Meditation mit dem Begriff des „Wiederkäuens“ (= *ruminatio*) wiedergegeben, der sinnlich zum Ausdruck bringe, daß hier eine ständige, immer erneute Beschäftigung mit der Hl. Schrift erfolge. „Die Meditation hat insofern auch eine katechetische Ausrichtung, weil sie das Medium ist, durch das sich ein Mensch in die biblischen Texte einwickelt, sich in ihnen gewissermaßen einwohnt und sich dieselben im Sinne der *<experientia fidei>*¹ zueigen macht, indem er lernt, seine eigene Befindlichkeit biblisch gespiegelt

1 = Glaubenserfahrung.

zu sehen, sie in die Bibel hineinzusprechen und so den Subjekt-Objekt-Schematismus von Leser und Gelesenem zu überwinden“ (S. 676f).

Meditation ist dabei nicht Reaktivierung der „inneren Stimme“ des Menschen, sondern im Sinne der „cooperatio fidei“² ein Sich-Öffnen für die Wirkung des göttlichen Geistes (S. 680). Die Wirkung der MS war groß. Sie wurden verformt, illustriert und vor allem übersetzt, am meisten übrigens ins Englische. Steiger sieht hier auch eine Art Beeinflussung der englischen Theologie durch die deutsche Orthodoxie (S. 705). Selbst im Calvinismus und Pietismus haben die MS fortgewirkt (S. 718ff), natürlich auch im „Neoluthertum“, gemeint sind damit unsere lutherischen Väter, gerade auch in Amerika (S. 726ff). Ein Bibelstellenregister erlaubt es, auch vom biblischen Text her die Auslegung des Dogmatikers und Seelsorgers des Luthertums wiederzufinden und in die Exegese einzubringen. Ein Stichwortregister und ein Personenregister rundet diese Ausgabe ab.

Zu fragen ist, ob Luther wirklich – wie Steiger behauptet – Meditation im Sinne einer „Cooperatio“ verstanden hat. So jedenfalls hätte Luther nicht die Betrachtung des Leidens und Sterbens Christi sogar mit der Taufe gleichgesetzt (S. 681). Luthers Sicht steht hier gerade dem Streben, *von unten her* zu Gott zu gelangen, entgegen. Sein (kurzes, aber kräftiges) „Bedenken der Passion“ bedeutet die Absage an jedes menschliche Werk (viel Fasten; Beten; Messe hören usw.), weil darin der Mensch von Gott verwandelt werde, wie in der Taufe (vgl. S. 681, Anm. 174 = WA 2, S. 139, 11-15)! Nicht also im Sinne der „Cooperatio“ des Glaubens, des „Sich-Öffnens“ des Menschen, sondern eher „sakramental“ versteht Luther die Meditation als Medium der göttlichen Zuwendung durch das Gnadennittel des Wortes! Hier findet aber auch schon bei Gerhard eine Verschiebung statt (Subjektivierung), wenn Steiger mit seiner Analyse des Meditationsverständnisses Gerhards Recht haben sollte. Eine zweite Frage stellt sich mit dem Begriff der „Separatio“, der sich bei Gerhard mit der Meditation verbindet. Der Meditierende soll sich von der Welt, dem alltäglichen Leben distanzieren (S. 683). Auch wenn dies die reformatorische Hochschätzung des Kreatürlichen für Steiger nicht aufhebt, so kann ich in Luthers Auslegung von Ps. 90,12 (S. 684) nur belegt finden, daß der Mensch sich nicht an diese Welt „hängen“ darf, sondern – im Sinne des ersten Gebots – Gott das „höchste Gut“ bleiben muß. Eine *äußere* Separation ist hier nicht gemeint und entspricht auch Luthers Begriff der Anfechtung („tentatio“) nicht. Sicher ist Anfechtung für Luther etwas, was sich am Worte Gottes entzündet, aber eben gerade *in* den Bindungen der Welt. Schön ist, daß auch bei Gerhard Anfechtungen nicht nur beantwortet, sondern auch verbalisiert werden können (S. 685).

Insgesamt ist diese wissenschaftliche Ausgabe äußerst willkommen und gewissenhaft ausgeführt, wie bisher noch nie. Ebenso anregend sind die Überle-

2 = Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen. Nach Luther gibt es nur ein solches Zusammenwirken „im Glauben“, wobei der Mensch aber Instrument Gottes bleibt.

gungen Steigers zur Meditation in seinem Nachwort. Ich hätte es freilich besser gefunden, nicht den lateinischen und den deutschen Text in zwei separaten Teilbänden, sondern (meinetwegen in einer zweibändigen) durchgängigen Gegenüberstellung der Texte (Latein-Deutsch) zu bringen. Dann hätte man auch den Apparat zusammen gehabt. Dem würde nicht entgegenstehen, daß der deutsche Text keine wortwörtliche Übersetzung darstellt. Die verschiedenen Versionen hätten sich interessant ergänzt, wie etwa die Texte in den lutherischen Bekenntnisschriften (BSLK). Freilich wäre auch viel Platz im lateinischen Teil verloren gegangen, und damit wären die Kosten gestiegen! Und diese belaufen sich schon jetzt auf stolze 298,- DM für beide Teilbände. Es lohnt sich nicht nur für den studierten Theologen, sondern für die ganze Gemeinde, auch wenn es etwas kostet. Etwas, von Luther abgesehen, Vergleichbares an seelsorgerlicher, meditativer und bibelorientierter Lektüre in kirchlich-konfessioneller Verantwortung gibt es bis heute nicht. Es ist eine Wonne, den kunstvollen und oft sehr überraschenden Gedankengängen Gerhards zu folgen. Eine Lektüre, die Mut macht, Verstand und Herz biblisch zu formen.

Thomas Junker

Yves Cattin/Philippe Faure, Die Engel und ihr Bild im Mittelalter, Zodiaque-Reihe „Visage du Moyen Age“, Verlag Schnell + Steiner, Regensburg 2000, ISBN 3-7954-1290-0, 295 S., DM 98.-

Wenn zwei Autoren aus Frankreich, einer als Philosoph (Yves Cattin) und der andere als Historiker (Philippe Faure) über Engel im Mittelalter schreiben, mag bei lutherischen Theologen und am Thema Interessierten durchaus zunächst Zurückhaltung und Skepsis angesagt sein. Doch schon allein 177 teils farbige Abbildungen mit ausführlichen Bildinterpretationen und vielen kunsthistorischen Detailangaben (Bildvorschläge und Bildtexte von Yves Cattin) sind bereits für sich eine Fundgrube, die sich sehen lassen kann. Daß hier nur das Mittelalter, also das Zeitalter zwischen Altertum und Neuzeit, – wie auch immer die Übergangszeiten abzugrenzen sein mögen – im Blick ist, muß sicher aus der Fülle des vorhandenen Materials heraus gesehen werden und aus der Tatsache, daß gerade diese Epoche für die Angelologie, die Lehre von den Engeln, sehr ertragreich ist. Wie bei dem renommierten Kunstverlag aus Regensburg nicht anders zu erwarten, begeistert die gesamte drucktechnische Ausstattung und das Layout. Die Übersetzung aus dem Französischen des 1999 in Frankreich erschienenen Werkes besorgte Michael Lauble.

Schon die einzelnen Überschriften des Texttitels (Philippe Faure) versprechen eine interessante Lektüre: „Die Wege der Engel“, „Die Geschichte der Engel – die Engel und die Götter“, „Die Geschichte der Engel – die Engel Gottes“, „Zwischen Gott und Mensch – die Welt der Engel“, „Die Sprache der Engel“, „Frei wie ein Engel“, „Frei wie Satan“, „Der Engel als Bote – der Engel des

Lichts“, „Der Engel als Bote – der Fürst der Finsternis“, „Der Engel der Menschwerdung“, „Die Schutzengel“ und schließlich „Die Wiederkehr der Engel“. Allein schon durch diese Aufzählung werden sowohl konträre wie auch korrespondierende Themenkreise und Positionen erkennbar.

Gleich in der Einführung wird deutlich, daß hier kein Autor am Werk ist, der sich etwa über einen kuriosen oder naiven Engelglauben einer heißen Epoche auslassen will, also das Thema von der späteren Aufklärung, dem Rationalismus oder dem Liberalismus her betrachtet. Er sieht die Engel als lebendige Realität und das eben nicht nur für das längst vergangene vielleicht auch finstere Mittelalter sondern auch für unsere heutige Zeit. Dieser Bezug wird auch dann nicht abgeschwächt oder verwischt, wenn er religionsgeschichtliche Forschungen und Beobachtungen aus anderen Religionen einbezieht. Der kundige Leser wird wissen, wie er mit den heute üblichen Erkenntnissen umgehen will, etwa wenn die Angelogie in einer sich „allmählich entwickelnden“ monotheistischen Religion ihre Ausprägung erhalten haben soll. Die hier dargebotenen gängigen Überzeugungen werden jedoch nie despektierlich, zerstörerisch oder für den Glauben zweifelerregend dargeboten. In dem Abschnitt „Geschichte der Engel Gottes“ (S. 47ff) wird in allgemeinverständlicher Weise ein Gang durch die Bibel geboten. Später kommen auch ausführlich die mittelalterlichen Theologen zu Worte, die die Lehre von den Engeln auch ausgeformt haben. Nicht zu vergessen sind auch die Kapitel über die bösen, gefallenen Engel und den Teufel. Sonst, heute fast überall psychologisiert und entmythologisiert, wird der Satan hier ebenfalls als Realität verstanden. Das Buch schließt mit der Rückkehr der alten Engel in unsere moderne oft computerisierte Welt, ein Phänomen, das heute manchem verwunderlich erscheint.

Die eingangs geäußerte Absicht: „Dieses Buch ist eine Einladung, die Wege der Engel zu beschreiben und in ihre geheimnisvolle Welt einzutreten, die uns heute fremd geworden ist“ scheint mir vorzüglich gelungen. Da das Buch überwiegend meditativ angelegt ist, läßt es sich überall da verwenden, wo Gemeinden und Gemeindekreisen die Engel wieder nahe gebracht werden sollen. Allerdings sollte man nicht erwarten, daß hier Dr. Martin Luther oder die anderen Reformatoren vorkommen. Offensichtlich werden sie von den Autoren nicht zu den Vertretern des – ausgehenden – Mittelalters gerechnet. Außerdem wird von den französischen Autoren keine umfassende Lutherkenntnis vorauszusetzen sein. Hierüber wäre sicherlich von uns selbst zu arbeiten.

Johannes Junker

Johannes Wirsching, Ich trete aus der Kirche aus. Aus einem theologischen Briefwechsel, Verlag Hartmut Spinner, Waltrop 2000, ISBN 3-933688-41-8, 124 S., DM 18.-

Dieses preiswerte Buch des Hermann-Sasse-Preisträgers des Jahres 2000 ist eine Provokation und eine Trostschrift zugleich. Es handelt sich um einen fiktiven, sich über den Zeitraum eines Jahres hinziehenden Briefwechsel eines in eine norddeutsche Großstadtgemeinde zugezogenen Gemeindegliedes, einer Witwe und Mutter von vier Kindern, mit ihrem neuen Pfarrer. In diesem Briefwechsel geht es – jeweils ausgehend von konkreten Vorkommnissen im Leben von Gemeinde und Kirche – durchweg darum, was die Kirche zur Kirche macht und wie die Kirche selbst ihr Kirchesein verspielt. Wirsching veranschaulicht auf diese Weise, was er für die Ursache vieler Kirchenaustritte und der inneren Emigration vieler treuer Christen hält, nämlich die Frage, „ob nicht gerade ihr Glaube die Christen heute zum Kirchenaustritt nötigen könnte“ (S. 5). Wie im Brennglas versammelt sind in diesem Briefwechsel die Merkmale heutiger evangelischer Kirchlichkeit in Deutschland, sicher oftmals zugespitzt und in dieser Häufung nicht auf jede Gemeinde zutreffend, aber ohne Verzeichnung der vorfindlichen Realität. Als am Ende des Briefwechsels die Protagonistin ihren Kirchenaustritt ankündigt, zeichnet der Pfarrer selber endlich ein Bild von Kirche, wie sein Gegenüber es die ganze Zeit sucht, aber in seiner Gemeinde nicht finden kann. Immerhin versucht er, sie von dem letzten Schritt abzuhalten: mit den Hinweis, man könne sich ja einer anderen Gemeinde oder gar einer Freikirche anschließen; aber ein Austritt aus der Kirche sei eine Unmöglichkeit. Die Protagonistin wandert schließlich zu Verwandten nach Übersee aus.

Auswanderung erscheint als offenbar wieder erwägenswerte Option in Wissensnöten und völliger geistlicher Vereinsamung, denn in der neuen Welt ist die Kirche frei – auch von Erpressungsversuchen eines zunehmend autoritären Staates und seiner totalitären political correctness. Weil aber diese Option nicht für jeden eine realistische ist, der an der Kirche leidet und hängt, ist dieses Buch um so wichtiger – eben gerade als Provokation der allzu selbstgewissen bundesrepublikanischen Kirchlichkeit, in der man Entscheidungen in Lehrfragen aus – kirchenamtlich geförderten – Meinungsumfragen erheben will, während im Reich der wirklichen Adiphora bzw. Mitteldinge auch bei Kirchens inzwischen der Geist der neuen Politik weht, der da ruft: „Das machen wir! Basta!“ – Ohne Rücksicht auf Verluste sozusagen.

Provoziert werden in diesem Buch auch die Rufer, die fordern, die (eigene) Kirche dürfe nicht zu einem Sammelbecken „Konservativer“ (wobei die Frage zu stellen wäre, wer da konservativ ist bzw. wer was erhalten möchte!) werden und müsse sich vielmehr für Homosexuelle und andere Randgruppen öffnen. Insofern ist Wirschings Buch eine Streitschrift gegen den Gesinnungsterror

einer moralisierenden Betroffenheitskultur einerseits und einer – sich damit wunderbar vertragenden – enthemmten Spaßgesellschaft andererseits, der auch vor den Kirchen nicht halt macht.

Doch Wirschings Buch ist mehr als eine Streitschrift; es baut auf im besten Sinne des Wortes. Es baut auf, indem es die Protagonistin in zahllosen Anläufen umschreiben läßt, was Kirche und das in der Kirche durch Gottes Heilstat in Christus mögliche neue Leben in der Freiheit des Geistes einmal war, einmal wieder sein kann, aber in ihrer Gemeinde nicht sein darf. Nicht zuletzt ist das glänzend geschriebene Buch ein Plädoyer für theologische Bildung und gegen die Verpöbelung auch der Kirche. Es gleicht einem Wunder, daß ein solches Buch gedruckt und veröffentlicht werden konnte. Wo solche Bücher geschrieben und gelesen werden, da ist noch nicht alles verloren, da kann hier oder da Kirche gesunden, da können an der Kirche irre gewordene Seelen wieder eine Heimat finden, da können in die Irre geführte Christen zur wahren Kirche finden.

Armin Wenz

Editorial

Mit dem beigelegten Beiheft „Kirche auf dem Kreuzweg. Zum Selbstverständnis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ möchten wir etwa der Hälfte unserer Leserschaft, die nicht zu dieser Kirche gehören, Verstehenshilfen geben, ohne sie hier mit politischen und historischen Fakten zu konfrontieren, die auch in anderen Veröffentlichungen nachzulesen sind. Anliegen des Autors ist es, in der *gegenwärtigen* kirchlichen Landschaft die theologische Notwendigkeit der Existenz der SELK zu unterstreichen in der Hoffnung, auch die eigenen Kirchglieder im Glauben, Lehren und Bekennen zu bestärken. Da solche Beihefte nicht im Abonnementspreis enthalten sind und nur durch unsere treuen Spender möglich werden, bitten wir herzlich um kleine – oder auch größere – Spenden. Ein Einzahlungsschein dafür liegt diesem Heft bei. Außerdem bitten wir zu überprüfen, ob nicht eine kleinere Anzahl davon auf den gemeindlichen SELK-Büchertischen dankbare Abnehmer finden könnten (DM 7.80). Herausgeber und Verlag helfen Ihnen gern.

Wir wünschen Ihnen Gottes Segen
Ihr Herausgeber und Schriftleiter

Theologische Fach- und Fremdwörter

ambivalent = doppelwertig – **Anthropologie** = Lehre vom Menschen – **Anthroposophie** = Menschenweisheit, durch Rud. Steiner aus der indischen Philosophie entwickelte Lehre, die vergessene geistige Verbindungen zu höheren Welten wiederherstellen und zu neugestaltetem Leben hinführen soll – **Apparat** = Anmerkungen über Varianten, Lesarten usw. – **Arianer** = Anhänger der Lehre des Arius († 336), der die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater im Interesse des einen, allein ewigen Gottes bestritt – **Diaspora** = Zerstreung – **Dravidologie** = Wissenschaft über die Dravida, eine bestimmte (80 Mio) große Sprachfamilie in Zentral- und Südindien – **Ebioniten** = die Armen (Selbstbezeichnung einer judenchristlichen Gruppe im 1. und 2. Jahrhundert) – **Esoterik (esoterisch)** = Beschäftigung mit dem, was nur Eingeweihten zugänglich ist (z.B. New Age) – **Exerzitium** = (geistliche) Übung – **Inkulturation** = Anpassung des Evangeliums an eine ihm fremde Kultur – **jezidisch (Jeziden)** = urkurdische „Mischreligion“, die fälschlich oft dem Islam zugeordnet wird – **Kontextualisierung** = Anpassung an das umgebene Umfeld – **Kosmogonie** = Lehre von der Weltentstehung – **Locus** = Stelle, Satz, Thema, Hauptpunkt – **monotheistisch** = an *einen* Gott glaubend – **Paradigma** = Beispiel, Vorbild, Denkmuster – **Pneumatologie** = Lehre vom Heiligen Geist – **Reinkarnation** = Wiederverleiblichung, Seelenwanderung – **Satisfactio** = Genugtuung – **subsumieren** = ein-, unterordnen – **Synkretismus** = Religionsvermischung – **Symposium** = Tagung von Wissenschaftlern, auf der in zwanglosen Vorträgen und Diskussionen die Ansichten über ein gesetztes Thema erörtert werden – **thetisch** = behauptend, festsetzend – **Theosophie** = Gottesweisheit, Erkenntnis Gottes und Einsicht in Wesen und Ziel des Weltgeschehens durch unmittelbare innere Schau

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

Dr. Eshetu Abate
Dean of Theology
Mekane Yesus Theological
Seminary

P.O.Box 1247
Addis Abeba,
Ethiopia

Pfarrer i.R.
Hinrich Brandt

Pfarrer i.R.
Jürgen Diestelmann

Ostlandstraße 19
31863 Coppenbrügge

Thunstr. 19 C
38110 Braunschweig

Pastor Dr.
Wolfgang Kubik

Bürgerstraße 24
37073 Göttingen

Pfarrer
Walter Rominger

Mehlbaumstraße 148
72458 Albstadt

Wenn das Evangelium und allerlei Kunst bleiben soll, muß es in Büchern und Schriften verfaßt und angebunden sein.

M. Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

- J. Schöne: Georg Philipp Eduard Huschke (1801-1886)
– Ein Rückblick
- A.-E. Buchrucker: Christlicher Glaube und Erotik
- C. Herrmann: Deontologische Teleologie
- W. Rominger: Heilsgeschichte oder „konsequente Eschatologie“
- R. Slenczka: Dominus Jesus. Über die Einigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche
- J. Wirsching: „So ihr nicht werdet wie die Kinder ...“
Der spielende Mensch und der Mensch des Evangeliums

Rezensionen:

- E. Struckmeier: Vom Glauben der Kinder im Mutterleibe
- R. Horn/E.Bücken: Welt-Weihnachtslieder für Kinder
- E. und Chr. Horwitz: Das Amt des Kirchenvorstehers
- G. Lademann-Priemer: Warum faszinieren Sekten?
- A. Künneth: Der Christ in der politischen Verantwortung heute u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/80 82 16
- Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de
- Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
- Bezugspreis: DM 40,- (\$ 20,-, € 20,-), Studenten DM 20,- (\$ 10,-, € 10,-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte DM 10,- (€ 5,-) (Zusendung nach
Vorauszahlung) (Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten
in Dollarnoten)
- Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Gr. Oesingen
6. Jahrgang 2001 – ISSN 0949-880X

heol

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2001

ISSN 0949-880X

6. Jahrgang

C. Herrmann:	Deontologische Teleologie	155
A.-E. Buchrucker:	Christlicher Glaube und Erotik	179
J. Wirsching:	Gott als Schöpfer der Welt	188
J. Schöne:	Georg Philipp Eduard Huschke (1801–1886) Ein Rückblick	205



20

Inhalt

Aufsätze:

C. Herrmann:	Deontologische Teleologie	155
A.-E. Buchrucker:	Christlicher Glaube und Erotik	179
J. Wirsching:	Gott als Schöpfer der Welt	188
J. Schöne:	Georg Philipp Eduard Huschke (1801–1886) Ein Rückblick	205

Rezensionen:

A. Wenz:	E. Struckmeier, „Vom Glauben der Kinder im Mutter-Leibe“.	214
A. Eisen:	K.-H. Kandler, Behindertenethik in christlicher Verantwortung	217

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

Prof. Dr. Dr. habil. Armin-Ernst Buchrucker	Hubertusallee 9, 42117 Wuppertal
Dr. theol. Christian Herrmann	Quenstedtstraße 12, 72076 Tübingen
Bischof i.R. Dr. theol. Jobst Schöne, D.D.	Fischerhüttenstr. 87, 14163 Berlin
Prof. Dr. Johannes Wirsching	Ahrenshooper Zeile 59, 14129 Berlin

Zum Titelbild

Das Titelbild entstammt dem von Dr. Martin Luther zusammengefaßten Corpus Doctrinae Christianae, 1552 gedruckt (Kirchlicher Kunstverlag, Dresden). Es zeigt die Erschaffung der Welt durch Gott (zum 1. Artikel des Katechismus gehörig: Von der Schöpfung) nach Vorstellungen jener Zeit.

J.J.

Ethik

In einer Zeit, in der Normenüberschreitungen oder sogar Normenveränderungen selbstverständlich sind, scheinen ethische Positionen wie die Luthers oder auch (noch) Bonhoeffers völlig überholt. Jetzt setzt sich ein Denken durch, daß allenfalls noch zielorientiert (teleologisch) zu denken vermag, d.h. sich immer neue gesellschaftliche und individuelle Ziele nach Nützlichkeitsabwägungen setzt und ihnen nachjagt. Grundlegende Normen oder Ordnungen, bzw. „Rückbindungen“ (Deontologie), erscheinen dabei nur noch als ein zu überwindendes Phänomen. Schon Bonhoeffers Normüberschreitung im Blick auf den Tyrannenmord deutet diese Entwicklung an. Dagegen wußte Luther noch, daß Normen (Gesetz Gottes, Schöpfungsordnung) nicht auf dem Altar der Nützlichkeitsabwägungen oder gar der Spaßgesellschaft geopfert werden dürfen, sondern der Christ immer „in“ ihnen seinen Weg gehen und Auswege finden, ja auch Ziele verfolgen muß (deontologische Teleologie). Dies versucht der Autor – in gewiß nicht einfacher Diktion – darzulegen.

T.J.

Christian Herrmann:

Deontologische Teleologie¹

Erwägungen zur Verantwortungsethik in lutherischer Perspektive

In der öffentlichen Diskussion wie in der neueren evangelischen Theologie wird häufig mit dem v.a. von Max Weber geprägten Ausdruck der Verantwortungsethik operiert². Das Anliegen einer zielgerichteten Verantwortung ist allerdings älter und wird bei Luther zum Ausgangspunkt ethischer Argumentation. Eine weitreichende Entscheidung wird dadurch getroffen, ob man die teleologische (zielgerichtete) Komponente von einer ihr vorausgehenden und sie bestimmenden Größe her versteht oder sie verselbständigt. An drei charakteristischen Beispielen sollen die Grundalternativen in der Begründung ethischer Entscheidungen aufgezeigt werden. In Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ ist ein Schwanken zwischen lutherischer und dialektischer Theologie³ festzustellen.

1 Diese Kombination gebräuchlicher Fachbegriffe besagt so etwas wie „rückgebundene Zielorientierung“.

2 Eine kurze Darstellung einiger Varianten bietet Martin Honecker, Einführung in die theologische Ethik: Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York, 1990, S. 327-337; vgl. auch William Schweiker, „Verantwortungsethik in einer pluralistischen Welt: Schöpfung und die Integrität des Lebens“, Evangelische Theologie 59, 1999, S. 320-335, bes. S. 322-324.

3 Die sogenannte dialektische Theologie ist eine theologische Schule, die v.a. von Karl Barth gegründet wurde und in der der Gegensatz der Offenbarung zur Welt besonders betont wird.

Wolfgang Huber markiert in einem Aufsatz die Folgen einer Radikalisierung der Barthschen Ethik in der politischen Theologie. Dem ist die in einzelnen Ausführungen und Beispielen mit Bonhoeffer verknüpfte, die immanentistische (diesseitsorientierte) Tendenz der exemplarisch vorgeführten neueren ethischen Entwürfe aber deutlich in Frage stellende Schrift Martin Luthers „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (1526) entgegenzuhalten.

1. Christologischer Universalismus und Aktualismus (Dietrich Bonhoeffer)

Dietrich Bonhoeffer ist in seinem Denken hin und her gerissen zwischen verschiedenen Traditionen und Ansätzen. In seiner „Ethik“ ist ein breiter Strang einer die ethische Verantwortung auf *Gott als den Schöpfer* beziehenden Argumentationsweise festzustellen. In Abgrenzung von utilitaristischen⁴ Beurteilungen des Lebens nach dem wirtschaftlichen und rassistischen Nutzwert für das Kollektiv⁵ (Nationalsozialismus und Sozialismus) bezieht sich Bonhoeffer auf das mit der Geschöpflichkeit gegebene Naturrecht, das jedem positiven Recht vorausgeht⁶. Der Wert des Individuums besteht *im qualitativen An sich seiner Geschöpflichkeit*, d. h. in der Relation (Beziehung) zu Gott, nicht aber in der Relation zu anderen Menschen und im quantitativen Mehr oder Weniger eines Nutzens für diese⁷. Die soziale Dimension menschlicher Existenz wird nicht von den Ansprüchen und Wünschen des Menschen im Bezug auf ein Wie des Lebens her begründet, das auch auf Kosten anderer Menschen immer mehr zum Positiven hin gesteigert sein will und zu einer egoistischen Besitzstands-

Aus der Spannung dieser beiden Größen wird dann auf Umwegen gerade eine Zuwendung zur Welt abgeleitet, worin die Zusammenführung der Gegensätze geschieht (Dialektik: positive Größe – negative Gegengröße – Zusammenführung).

- 4 Der Utilitarismus hält das Nützliche (utilis, -e: nützlich) für das Richtige.
- 5 Kollektiv meint eine Gesamtgröße (z. B. Rasse oder Klasse), der sich der Einzelne unter- und einzuordnen hat.
- 6 *Bonhoeffer*, Dietrich: Ethik. – Hrsg. von Ilse Tödt u. a. – Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6. – München 1992 [die erste Seitenzahl bezieht sich auf diese Ausgabe, die nach dem Schrägstrich genannte auf die Paginierung der für Zitate maßgeblichen 6. Aufl. von 1963]: S. 175/162: „Das suum cuique anerkennt die Priorität der im Natürlichen gegebenen Rechte vor allem positiven Recht“; S. 176/163: „daß ‚ein jeder‘, also der Einzelne, ein natürliches Recht mit auf die Welt bringt“; Kennzeichnung des Utilitarismus: S. 187/173: „Auffassung, daß jedes Leben einen bestimmten *Nutzwert* für die Gemeinschaft haben müsse und daß mit dem Erlöschen dieses Nutzwertes das Leben keine Berechtigung mehr habe und also gegebenenfalls vernichtet werden darf“; vgl. ebd., S. 212/195: „Niemals wird der menschliche Leib einfach zu einem Ding, das in die uneingeschränkte Gewalt eines anderen Menschen geraten und von ihm ausschließlich als Mittel zu seinen Zwecken gebraucht werden dürfte“.
- 7 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 188/173-174: „Daß das von Gott geschaffene und erhaltene Leben ein ihm innewohnendes Recht besitzt, das von dem sozialen Nutzwert dieses Lebens gänzlich unabhängig ist, ist hier übersehen. Das Recht auf Leben besteht im *Seienden* und nicht in irgendwelchen Werten. Es gibt vor Gott kein lebensunwertes Leben; denn das Leben selbst ist von Gott wertgehalten. Daß Gott der Schöpfer, Erhalter und Erlöser des Lebens ist, macht auch das armseligste Leben vor Gott lebenswert“.

und Versorgungsmentalität führt. Vielmehr bezieht der aus dem Gegenüber des Schöpfers zum Geschöpf erwachsende Anspruch Gottes auf den Menschen eine soziale Solidarität im Bezug auf das Daß des Lebens ein, das das Wie bestimmt, ohne von ihm bestimmt zu werden. Das Leben eines Schwerkranken an sich hat einen höheren Wert als der Wille des Kranken oder anderer Personen, dieses zu beenden⁸. Der Schutz des ungeborenen Menschen ist wie die Schöpfermacht Gottes nur anzuerkennen, weil nicht vom Menschen her begründ- oder bezweifelbar⁹. Gott kommt das alleinige Verfügungsrecht über die Schöpfung zu¹⁰. *Bei einer Güterabwägung darf nicht Absolutes, also das Daß des Lebens, mit Relativem, also Inhalten des Wie des Lebens, auf eine Ebene gestellt werden.* Das Gegenüber von Leben und Leben ist etwas anderes als das des Lebens an sich und des angenehmen oder im oberflächlichen Sinne guten Lebens. Das humanistische¹¹ Denken entpuppt sich als menschenfeindlich, indem es den Wert des für die letzte Instanz gehaltenen Menschen an einem bestimmten

8 Bonhoeffer, Ethik, S. 186/172 mit Bezug auf die Euthanasie: „Bitte eines Kranken... der über sich selbst nicht Herr ist ... der Arzt nicht nur dem Willen, sondern auch dem Leben des Kranken noch verpflichtet“.

9 Bonhoeffer, Ethik, S. 203/187: „Mit der Eheschließung ist die Anerkennung des Rechtes des werdenden Lebens verbunden, als eines Rechtes, das nicht in der Verfügung der Eheleute steht. Ohne die grundsätzliche Anerkennung dieses Rechtes hört eine Ehe auf Ehe zu sein und wird zum Verhältnis. In der *Anerkennung* aber ist der freien Schöpfermacht Gottes, der aus dieser Ehe neues Leben hervorgehen lassen kann nach seinem Willen, Raum gegeben“; ebd., S. 203/187 in erfreulicher Klarheit: „einfache Tatsache, daß Gott hier jedenfalls einen Menschen schaffen wollte und daß diesem werdenden Menschen vorsätzlich das Leben [durch Abtreibung; C. H.] genommen worden ist. Das aber ist nichts anderes als *Mord*“; ebenso gegen Sterilisation, ebd., S. 204/188: „Ein Eingriff gegen das Recht werdenden Lebens liegt aber auch dort vor, wo in einer Ehe *grundsätzlich* die Entstehung neuen Lebens verhindert wird“.

10 Bonhoeffer, Ethik, S. 194/179: „Der Unglaube erkennt über der Gabe des leiblichen Lebens nicht den Schöpfer und Herrn, der das alleinige Verfügungsrecht über seine Schöpfung hat ... Tatsache, daß das natürliche Leben sein Recht nicht in sich selbst, sondern in Gott hat“. Denis G. Muller, „Bonhoeffer's ethic of responsibility and its meaning for today“, Theology 100. 1997, 794, S. 108-117, beleuchtet v.a. das Konzept der Stellvertretung und kritisiert dann den Mangel des Autonomiegedankens bei Bonhoeffer, der v.a. in der christologischen Grundlegung seiner Ethik begründet sei. Eine solche „theonom autonomy“ (ebd., S. 111) schließe eine menschliche Verantwortlichkeit gerade aus. Er fordert dann, ebd., S. 112: „Responsibility has to be thought of in terms of real human responsibility, and not in the ambiguous sense of a quasi-divine or direct Christological responsibility“. Das Problem einer mangelnden Theonomie besteht aber in der Beliebigkeit der Normen, das der christomonistischen Grundlegung wird noch unten behandelt.

11 Der Humanismus des 16. und 19. Jahrhunderts (z.B. Erasmus von Rotterdam; Wilhelm von Humboldt) greift bewußt auf die Antike zurück und fordert eine exakte sprachliche Analyse der klassischen Schriften (vgl. humanistische Gymnasien), aber auch eine Wiederaufnahme des antiken Menschenbildes. So sagt der griechische Philosoph Gorgias: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“. Diese Auffassung, nach der der Mensch und nicht etwa Gott die verbindliche Bezugsgröße ist und eine hohe Wertschätzung der menschlichen Fähigkeiten (wenig oder kein Platz für die Auswirkung des Sünderseins des Menschen) anzutreffen ist, ist der theoretische Kern der humanistischen Weltanschauung. In einer Wohlstands- und Versorgungsgesellschaft wie der deutschen kann sich dies leicht mit einem auf bestimmte materielle Güter und Annehmlichkeiten bezogenen Anspruchsdenken verbinden.

Wie und Sosein mißt, das je nach herrschender Ideologie bzw. je nach den Moden des Zeitgeistes unterschiedlich gefüllt werden kann. Demgegenüber hält Bonhoeffer an der Asymmetrie des Lebens in seinem Daß gegenüber seiner Tötung aufgrund eines bestimmten Wie (z.B. Behinderung) fest¹². Gerade der Schutz des Lebens erfordert aber unter Umständen Maßnahmen, die eine Ausnahme vom allgemeinen Tötungsverbot darstellen. So kann zur Verteidigung fremden oder eigenen Lebens – an sich – das eigene Leben geopfert werden. Die strafrechtliche Sanktion des Vergehens an anderen Menschen zielt weniger auf die Bestrafung des Täters als solche als auf den Schutz des Opfers und die Aufrechterhaltung der göttlichen Rahmenvorgaben für das zwischenmenschliche Zusammenleben ab¹³. Dabei ist klar, daß die faktische und rechtliche Auslöschung des Lebensschutzes nie in allen Konfliktfeldern gleichzeitig geschieht, sondern aus taktischen Gründen allmählich und unter Hinweis auf die jeweils früheren, analogen Fälle betrieben wird. Daher muß bereits den Anfängen mit aller Grundsätzlichkeit gewehrt werden¹⁴.

Gegen eine Verfügbarmachung der Welt durch den Menschen wendet sich Bonhoeffer auch, wenn er dem schwärmerischen Versuch, aus der Welt das Reich Gottes zu machen oder die Welt aus den Angeln zu heben, wehrt¹⁵. Diese

12 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 185/170-171: „Tötung fremden Lebens kann es nur geben aufgrund einer unbedingten Notwendigkeit, dann muß sie auch gegen noch so viele und gute Gründe vollzogen werden. Niemals aber darf Tötung fremden Lebens nur eine Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten sein ... Die Schonung des Lebens hat ein unvergleichliches Vorrecht vor der Vernichtung. Das Leben darf alle Gründe für sich geltend machen, für die Tötung gilt nur ein einziger Grund“.

13 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 192/177: „Dem Recht auf Leben steht die Freiheit, das Leben als *Opfer* einzusetzen und hinzugeben gegenüber ... Freiheit und Recht zum Tode, doch nur so, daß nicht die Vernichtung des eigenen Lebens, sondern das im Opfer erstrebte Gut Ziel des Lebensensatzes ist“, ebd., S. 183/169-170: als Recht des natürlichen Lebens: „Bewahrung des leiblichen Lebens vor willkürlicher Tötung“, d.h. „wo unschuldiges Leben vorsätzlich getötet wird“; „Unschuldig in diesem Zusammenhang aber ist jedes Leben, das nicht einen bewußten Angriff auf *anderes* Leben unternimmt und das keiner todeswürdigen verbrecherischen Tat überführt werden kann“; nicht willkürlich: „Tötung des Feindes im Kriege“, weil dieser die Folgen der Gesamtschuld des Angriffs auf mein Volk mittragen müsse; ebenso: „Tötung des Verbrechers, der *fremdes* Leben antastete“; vgl. ebd., S. 210-211/194: als Gegensatz zur Sterilisation Hinweis auf Krieg: hier „kein direkter Eingriff in das leibliche Leben des Menschen“; „ein Akt der Notwehr“; Bonhoeffer läßt in einem fiktiven Grenzfall die Entscheidung offen, bei dem auf einem Schiff ohne Isolierungsmöglichkeiten die Pest ausbricht und „nach menschlichem Ermessen die Gesunden nur durch den Tod der Kranken“ zu retten sind (ebd., S. 191/176).

14 Bei Bonhoeffer betrifft dies das Euthanasieprogramm im Bezug auf die Behinderten. Bonhoeffer weist darauf hin, daß wenn einmal die Grenze menschlichen Handelns im Bezug auf die leibliche Unantastbarkeit überschritten worden ist, schnell alle weiteren Grenzen fallen (ebd., S. 210/193-194).

15 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 266/247: „Kein Mensch hat den Auftrag, die Welt zu überspringen und aus ihr das Reich Gottes zu machen“; ebd., S. 267/248: „Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sondern am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein“; vgl. ebd., S. 267/247-248: „Wirklichkeitsgemäßes Handeln steht in der *Begegnung durch unsere Geschöpflichkeit*. Wir schaffen die Bedingungen unseres Handelns

deontologische¹⁶, d.h. vom geschöpflichen Dasein und dem in diesem eingeschlossenen Außenbezug zu Gott als Schöpfer ausgehende Argumentationslinie wird relativiert durch ein die Seins- in die Aktebene überführendes Denken, das die für den Schutzgedanken wesentliche Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, Dasein und Sosein, Schöpfung und Geschichte nicht kennt¹⁷. Der Außenbezug des Menschen als solcher bleibt erhalten, nicht aber Gott und der Mensch in seinem Dasein als die Bezugspunkte. *Die Teleologie löst sich von der Deontologie*, die Verantwortungs- von der Gesinnungsebene.

Ausgangspunkt dieser folgenschweren Entwicklung ist die an sich berechnete Ablehnung einer Annahme von Eigengesetzlichkeiten in bestimmten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Darin sind Bonhoeffers Probleme mit dem Naturrechts- und Ordnungsbegriff begründet¹⁸. Er begegnet der Gefahr einer autonomen¹⁹ Emanzipierung gesellschaftlicher Bereiche gegenüber dem Anspruch Gottes jedoch nicht wie Luther mit der Unterscheidung gegensätzlicher Weisen des Handelns Gottes in seinen beiden Regimenten (Kirche und Obrigkeit) bzw. mit der Realdialektik²⁰ von Gesetz und Evangelium, sondern mit einem *integrativen Einheitsdenken*. Durch eine soteriologische (auf die Heilszueignung bezogene) Deutung der Schöpfungsmittlerschaft Christi und

nicht selbst, sondern wir finden uns in ihnen bereits vor“ (Hervorhebung im Orig.). Heinrich Herrmanns, „Evangelische Identität heute“, HoLiKo NF 17. 1999/2000, 66, S. 184, sieht in Bonhoeffer wegen der Ausführungen zum Schutzgedanken und des Pragmatismus einen Vertreter des der evangelischen Identität entsprechenden Konservativismus: „Der konservative Ansatz, der den Menschen als ein von Natur begrenztes und unvollkommenes, aber disziplinierbares auf Bindung und Halt angelegtes Wesen interpretiert“.

- 16 Deontologie meint den Ausgangspunkt von etwas Seiendem, Vorgegebenem, eine dem Tun vorausgehende Rückbindung.
- 17 Sein / Akt: Das Seiende ist das in sich Ruhende und Unveränderliche, der Akt ist die Bewegung, die Veränderung, Handlung; beides kann sich gegenseitig begründen, aber auch ausschließen.
- 18 *Bonhoeffer*; Ethik, S. 263-264/245; 359/380: „Damit ist bestritten, daß die Kirche zu der Welt von der Grundlage irgendwelcher mit der Welt gemeinsamer Vernunft- oder Naturrechtlicher Erkenntnisse her sprechen könnte, also unter zeitweiliger Absehung vom Evangelium“; 364/384: „vor Gott aber gibt es keine Eigengesetzlichkeit, sondern das Gesetz des in Jesus Christus offenbarten Gottes ist das Gesetz aller irdischen Ordnungen“; 393/305: bzgl. Begriff der Ordnung: Gefahr, „den Blick stärker auf das Zuständliche der Ordnung als auf die die Ordnung allein begründende göttliche Ermächtigung, Legitimierung, Autorisierung zu richten, woraus dann allzuleicht die göttliche Sanktionierung aller überhaupt existierenden Ordnungen und damit ein romantischer Konservativismus folgt“.
- 19 Autonomie ist der Vorgang, sich selbst die verbindlichen Gesetze des Handelns und Denkens vorzugeben statt diese von woanders her (z.B. von Gott) zu empfangen, und der daraus folgende Zustand des Gefühls einer vermeintlichen Freiheit. Diese kann in der Überzeugung eines Nichtunterworfenseins unter Gesetze, aber bei z.B. Kant auch in der Tatsache, keinen fremden, unangemessenen Gesetzen verbunden zu sein, gesehen werden.
- 20 Realdialektik meint das Gegen- und Zueinander in der Wirkung (nicht etwa nur in der menschlichen Vorstellung). Das Gesetz deckt die Sünde auf und treibt auf Christus hin, führt für sich genommen aber in die Verzweiflung, bedarf also des Evangeliums. Das Evangelium wiederum erstrahlt erst richtig auf dem Hintergrund der Anklage des Gesetzes. Auch erhält das Gesetz vor Evangelium eine Funktion als Richtschnur für das christliche Leben.

herkommend von der Zusammenschau des Kreuzes Christi und des Gerichts bei Karl Barth betreibt Bonhoeffer eine *Universalisierung und Ontologisierung der Gnade*²¹. Geschaffene und erlöste Welt sind nur noetisch (im Erkenntnisvorgang), nicht aber real (von den tatsächlichen Verhältnissen her) zu unterscheiden. Die Menschheit ist als erlöste anzusprechen; eine kontingente (ereignishaft, jeweilige) Heilszueignung findet nicht statt. Die Wirklichkeit ist die Wirklichkeit Christi und außerhalb derselben gibt es keine differenten Aspekte der Wirklichkeit²². Bonhoeffer versteht nicht, daß die Unterscheidung von erlöster und unerlöster Welt als Folge einer Doppelheit der Wirkung des Wortes Gottes keine räumliche, sondern eine relationale (die Beziehungen betreffende) Differenz einschließt, die keineswegs einen Bereich der Welt aus dem Anspruch und Herrschaftsbereich Gottes entläßt. Man darf nicht das Daß und das Wie der Gottesrelation identifizieren und mit der berechtigten Annahme des Daß eine exklusiv positive Definition des Wie mit gesetzt sehen.

21 Universalisierung: nicht der Einzelne, sondern die ganze Welt und Menschheit ist davon betroffen; Ontologisierung: die Gnade wird nicht je neu zugeeignet, sondern ist eine Zustandsaussage.

22 Bonhoeffer, Ethik, S. 404/313-314: „Jesus Christus, der ewige Sohn beim Vater in Ewigkeit, – das bedeutet, daß nichts Geschaffenes gedacht und in seinem Wesen begriffen werden kann ohne Christus, den Mittler der Schöpfung ... weil das Kreuz Christi das Kreuz der Versöhnung der Welt mit Gott ist, darum steht gerade die gottlose Welt zugleich unter der Signatur der Versöhnung als der freien Setzung Gottes“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., 43-44/210: „Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur *eine* Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbargewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit ... Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur *einen* Raum der Christuswirklichkeit, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind“ (Hervorheb. von mir); ebd., S. 44/211: „Die Welt, das Profane, die Vernunft ist hier von vornherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht ‚an und für sich‘, sondern es hat seine Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit in Christus ... Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen“; ebd., S. 213: „das ethische Raumdenken überwinden, so bedeutet das, daß es kein wirkliches Christsein außerhalb der Wirklichkeit der Welt und keine wirkliche Weltlichkeit außerhalb der Wirklichkeit Jesu Christi gibt“; ebd., S. 53-54/219: „Hineinrufen der Welt in die Gemeinschaft dieses Leibes Christi, zu dem sie *in Wahrheit schon gehört*“ (Hervorheb. von mir); Aufgabe der Kirche im Zeugnis, in intellektueller, nicht zueignender Funktion des Aufdeckens eines schon bestehenden Faktums: ebd., S. 53/219: „im Leibe Christi alle Menschen angenommen, beschlossen, getragen sind und daß die Gemeinde der Glaubenden eben dies der Welt durch Worte und Leben *kundzutun* hat“; vgl. ebd., S. 54/219: „Abgesondert ist die Gemeinde von der Welt durch nichts anderes als dadurch, daß sie die Wirklichkeit des von Gott Angenommenseins, die aller Welt gehört, glaubend über sich gelten läßt und eben darin als aller Welt geltend *bezeugt*“ (Hervorheb. von mir); vgl. ebd., S. 60/224: „daß also die Wirklichkeit in aller Mannigfaltigkeit zuletzt doch *eine* ist, nämlich in dem gesch gewordenen Gott Jesus Christus, eben dies hat die Kirche der Welt zu bezeugen“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., S. 69/75: „Wer Jesus Christus ansieht, sieht in der Tat Gott und die Welt in *einem*“ (Hervorheb. von mir); ebd., S. 70/75: „Nun gibt es keine Wirklichkeit, keine Welt mehr, die nicht mit Gott versöhnt und in Frieden wäre“; ebd., S. 83/88: nur noetische Differenz: „Was an Christus geschah, war an der Menschheit geschehen. Es ist ein Geheimnis, ... daß nur ein Teil der Menschheit die Gestalt des Erlösers *erkennt*“ (Hervorheb. von mir); ebd., S. 253/235: „In ihm sehen wir die Menschheit als von Gott angenommene, getragene, geliebte, mit Gott versöhnte“; Bonhoeffer, ebd., S. 265/246, beruft sich in seinen Unterscheidungen zu Unrecht, wie zu sehen sein wird, auf Luther.

Das Gericht Gottes hat gemäß Bonhoeffer bereits an Christus stattgefunden und ist von daher nicht mehr zu erwarten. Dem Gesetz kommt in seiner Funktion als Maßstab des Gerichtes keine Bedeutung zu; es ist nicht als eigenständiger Pol in der Dialektik zum Evangelium ernstzunehmen²³. So bezieht sich auch das Providenzhandeln Gottes²⁴ nicht allein auf die geschöpfliche Existenz im Sinne einer Erhaltung inmitten der Gerichtsverfallenheit, sondern es geht um eine geschöpflich universalisierte soteriologische²⁵ Erhaltung im Gnadenstand²⁶.

Bonhoeffer spielt Gesetz und Verantwortung gegeneinander aus statt beides voneinander her zu interpretieren²⁷. Dadurch fehlt das unterscheidende Kriterium, das in der konkreten Situation die Entscheidung zwischen wahr, d. h. dem Gesetz Gottes entsprechend und vor dem Gericht Gottes verantwortbar, und

23 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 75/79-80: „Nur indem Gott an sich selbst das Gericht vollzieht, kann Friede werden zwischen ihm und der Welt und zwischen Mensch und Mensch ... Was Christus widerfuhr, das widerfuhr in ihm allen Menschen. Nur als von Gott gerichteter kann der Mensch vor Gott leben, nur der gekreuzigte Mensch ist im Frieden mit Gott ... Von Gott angenommen, *im Kreuze gerichtet und versöhnt*, das ist die Wirklichkeit der Menschheit“; ebd., S. 77/82: „Weil Gott den Menschen vor sich bestehen lassen will aus lauter Liebe, darum richtet er ihn. Es ist ein *Gericht der Gnade*, das Gott in Christus über den Menschen bringt“ (Hervorheb. von mir).

24 Die Lehre von der providentia Dei entfaltet die Vorsehung und Erhaltung als Handlungsweisen Gottes.

25 Soteriologie ist die Lehre vom Heil und seiner Zueignung. Soteriologie und Schöpfungslehre sind zu unterscheiden, weil sie zwei verschiedene Taten Gottes betreffen (erster und zweiter Artikel). Bei Bonhoeffer wie bei Karl Barth droht diese Unterscheidung verloren zu gehen.

26 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 125-126/118: „denn wie soll der von Christus Abgefallene noch Gemeinschaft mit Christus haben, es sei denn durch die Gnade, mit der Christus selbst den Abgefallenen festhält und ihm die Gemeinschaft bewahrt?“

27 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 246/228-229: „*der absolute* Maßstab eines an und für sich Guten ... macht das Gute zu einem toten Gesetz, zum Moloch, dem alles Leben und alle Freiheit geopfert wird ...; die Entscheidung zwischen dem klar erkannten Guten und dem klar erkannten Bösen nimmt die menschliche Erkenntnis selbst von der Entscheidung aus, verlegt das Ethische in den Kampf zwischen der bereits am Guten orientierten Erkenntnis und dem noch widerstrebenden Willen und verfehlt damit jene echte Entscheidung, in der der ganze Mensch samt Erkenntnis und Willen in der Vieldeutigkeit einer geschichtlichen *Situation* nur im Wagnis der Tat selbst das Gute sucht und findet“; ebd., S. 268/248-249: „Während alles ideologische Handeln seine Rechtfertigung immer schon in seinem Prinzip bei sich selbst hat, verzichtet verantwortliches Handeln auf das Wissen um seine *letzte* Gerechtigkeit“; ebd., S. 254/236: „In diesem Begriff der Verantwortung ist die zusammengefaßte Ganzheit und Einheit der Antwort auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit gemeint im Unterschied zu den Teilantworten, die wir zum Beispiel aus der Erwägung der Nützlichkeit oder aus bestimmten *Prinzipien* heraus geben könnten“; ebd., S. 274/254-255: „Es bleibt eine theoretisch nie mehr zu entscheidende Frage, ob im geschichtlichen Handeln das Letzte das ewige Gesetz *oder* die freie Verantwortung gegen alles Gesetz aber vor Gott ist“; ebd., S. 145/135-136: die Abgrenzung gegen die sogenannte radikale Lösung des Verhältnisses zwischen Letztem und Vorletztem ist stärker ausgeprägt als die gegen die Kompromißlösung: „Was dadurch aus der *Welt* wird, fällt nicht mehr ins Gewicht; der Christ trägt keine Verantwortung dafür und die Welt muß doch verbrennen. ... Aus dem letzten Wort Gottes, das ein *Gnadenwort* ist, wird hier die eisige Härte des allen Widerstand zerbrechenden und verachtenden *Gesetzes*“ (alle Hervorhebungen von mir).

falsch, d.h. dem Gesetz als Maßstab des kommenden Gerichtes nicht gemäß, möglich machen könnte. *An die Stelle dieser qualitativen Differenz tritt ein quantitatives Abwägen, das alle Größen auf eine Ebene stellt.* Die Dimension von Sünder und Sünde, von Original- und Aktualsünde²⁸ wird vermengt, indem die Unvermeidbarkeit des Sündigens in jeder Handlung ausgesagt wird. Hier wird die Aussage über die universale Schuldbeladenheit von einem im Rückblick feststellenden und prohibitiv (eindämmend) im Hinblick auf das weitere Geschehen wirkenden Satz zu einer Vorausschau auf das noch zu vollziehende Handeln. Die Irreversibilität (Unaufhebbarkeit) des Sünderseins wird als Unvermeidbarkeit des jeweils konkreten, aktuellen Sündetuns gedeutet. So geht es dann nurmehr um die graduelle Abwägung verschiedener in sich negativer Handlungen, die sich am Maß der innerweltlichen Folgen orientiert²⁹. Das Verhalten entsteht aus der punktuellen Situation, wird aber nicht von der universalen soteriologischen Situation her verstanden, die von der Wirkung von Gesetz und Evangelium bestimmt wird und die jeweilige punktuelle Situation qualifiziert.

Bonhoeffer propagiert ein *verantwortliches Handeln im Modus der Norm-übertretung*³⁰, das durch einen Wechsel der normativen Bezugspunkte ermög-

28 Originalsünde oder Erbsünde: das dem Menschen vor- und mitgegebene Sündersein; Aktual- oder Tatsünde: das jeweilige Sündetun. Das Sündersein entsteht nicht erst durch das Sündetun; das Sündetun wird nicht durch das Sündersein entschuldigt.

29 Bonhoeffer, Ethik, S. 275/255: „so oder so wird der Mensch schuldig und so oder so kann er allein von der göttlichen Gnade und der Vergebung leben. ... Keiner kann der Richter des andern werden. Das Gericht bleibt bei Gott. ... zur Struktur verantwortlichen Handelns *die Bereitschaft zur Schuldübernahme und die Freiheit gehört*“ (Hervorheb. im Original); ebd., S. 276/256: „Er stellt seine persönliche Unschuld über die Verantwortung für die Menschen, und er ist blind für die *heillosere Schuld*, die er gerade damit auf sich lädt, blind auch dafür, daß sich die wirkliche Unschuld gerade darin erweist, daß sie um des anderen Menschen willen in die Gemeinschaft seiner Schuld eingeht“; ebd., S. 280/260: menschliches Handeln nimmt „indirekt an dem Handeln Jesu Christi teil. Es gibt also für das verantwortliche Handeln so etwas wie eine *relative Sündlosigkeit*, die sich gerade im verantwortlichen Aufnehmen fremder Schuld erweist“; ebd., S. 268/249: „Der ideologisch Handelnde sieht sich in seiner Idee gerechtfertigt, der Verantwortliche legt sein Handeln in die Hände Gottes und lebt von Gottes Gnade und Gericht“; ebd., S. 65/71: „wer die notwendige Tat höher schätzt als die Unbeflecktheit seines eigenen Gewissens und Rufes, wer dem *fruchtbareren Kompromiß* ein unfruchtbares Prinzip ... zu opfern bereit ist, der hüte sich, daß ihn nicht gerade seine vermeintliche Freiheit schließlich zu Fall bringe“; ebd., S. 66/71: „Nur auf Kosten eines Selbstbetruges kann er seine *private Untadeligkeit vor der Befleckung* durch verantwortliches Handeln in der Welt reinerhalten“; ebd., S. 260/242: „ein *relativ Besseres* dem *relativ Schlechteren* vorzuziehen“ (alle Hervorhebungen von mir).

30 So auch, allerdings mit entgegengesetzter Bewertung: Gerhard *Simpfendorfer*, „Hören und Handeln: zu Dietrich Bonhoeffers Ethik“, Evangelische Kommentare 26. 1993, S. 162-165, hier bes. S. 165: „In ausdrücklicher Differenz zur kategorischen Pflichtethik Kants gehört für Bonhoeffer zum verantwortlichen Handeln die Bereitschaft, Schuld vor dem Gesetz auf sich zu nehmen um des wirklichen Menschen willen“; vgl. ebd., S. 164f: „In dieser Situation gibt es nur den völligen Verzicht auf jedes Gesetz, verbunden mit dem Wissen, hier in freiem Wagnis entscheiden zu müssen, verbunden auch mit dem offenen Eingeständnis, daß hier das Gesetz verletzt wird“.

licht wird. Nicht um eine diakritische³¹ Wirkung der Norm durch das Gesetz geht es, sondern um ein Realmachen des Realen, um den analogen³² Nachvollzug der kollektiv ausgedeuteten Christuswirklichkeit. Die materialen (inhaltlichen) Füllungen des Aufrufs, von der Gestalt Christi her die mit Gott versöhnte Welt zu gestalten, Christus unter den Menschen Gestalt gewinnen zu lassen, die Wirklichkeit wirklich werden zu lassen, den vorhandenen Rahmen der Wirklichkeit im Tun sozusagen aufzufüllen³³, bleiben vage. Die Norm des christo-

- 31 Diakritisch, d.h. unterscheidend wirkt die Norm dadurch, daß sie eine Erkenntnis von wahr und falsch, gut und böse ermöglicht und zu einem an diesen Weichenstellungen ausgerichteten Handeln auffordert.
- 32 Der Analogiebegriff ist für die theologische Tradition wichtig: bei Thomas von Aquin besteht ein Entsprechungsverhältnis in der geschöpflichen Struktur zwischen den Geschöpfen, aber auch zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer. Das hat Folgen etwa für die Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit des Menschen, bei der eine Anknüpfung von Natur und Gnade angenommen wird. Karl Barth dagegen behauptet eine Analogie, die in der geschichtlichen, nicht geschöpflichen Beziehung zwischen Gott und Mensch begründet ist. Wenn etwa Gott sich in Christus nach unten zur Welt hin bewegt, dann muß der Mensch sich ebenfalls nach unten hin bewegen (Option für die Armen). Wenn die Welt bereits erlöst ist, so muß dem im Handeln entsprochen werden; Mission (mit Ziel der erst noch stattfindenden Heilsvermittlung) und Gesetz (zur Aufdeckung der Heilsbedürftigkeit) werden überflüssig. Andererseits wird das Evangelium vergesetzlicht, indem eine dem Evangelium gemäße Gestaltung der Welt (z.B. in der Politik Sündenvergebung statt Strafverfolgung; Nivellierung statt Unterschied der Leistungen; Glaube an das Überwundensein des Bösen als Begründung für das unbedingte Postulat des Pazifismus) gefordert wird. Meistens bleiben aber die inhaltlichen Konkretionen sehr nebulös, weil es Barth vor allem um die negative Abgrenzung von der früheren Tradition geht. Bonhoeffer wird von diesem Denken beeinflusst.
- 33 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 253-254/235-236: „Wir leben, indem wir auf das in Jesus Christus an uns gerichtete Wort Gottes Antwort geben. ... Das Leben, das uns in Jesus Christus als Ja und Nein zu unserem Leben begegnet, will durch ein Leben, das dieses Ja und Nein aufnimmt und eint, beantwortet werden“; ebd., S. 263/245: „Wirklichkeitsgemäß ist das christusgemäße Handeln, weil es die Welt Welt sein läßt, weil es mit der Welt als Welt rechnet und doch niemals aus den Augen läßt, daß die Welt in Jesus Christus von Gott geliebt, gerichtet und versöhnt ist“; ebd., S. 263/244: „Weil er [Christus; C. H.] als der wirkliche Ursprung, Wesen und Ziel alles Wirklichen ist, darum ist er selbst der Herr und das Gesetz des Wirklichen. Das Wort Jesu Christi ist also die Auslegung seiner Existenz und damit die Auslegung jener Wirklichkeit, in der die Geschichte zu ihrer Erfüllung kommt. Sie [Worte Jesu; C. H.] sind göttliches Gebot für das verantwortliche Handeln in der Geschichte, insofern als sie die in Christus erfüllte Wirklichkeit der Geschichte, die in Christus allein erfüllte Verantwortung für den Menschen, sind“; das Gesetz wird christologisch gefüllt, Christus erscheint als stetes Voraus, als Programm und Postulat, vgl. ebd., S. 249-250/232: „Daß unser Leben außerhalb unser selbst, in Jesus Christus ist, ist ... von außen begegnender Anspruch, dem wir glauben und widersprechen. ... So vernehmen wir in diesem Wort Jesu Christi das Nein über unser Leben. ... Das Nein, das wir hören, bringt uns selbst diesen Tod. Aber indem es uns den Tod gibt, wird aus dem Nein ein verborgenes Ja zu einem neuen Leben, zum Leben, das Jesus Christus ist“; ebd., S. 254/236: „In diesem Begriff der Verantwortung ist die zusammengefaßte Ganzheit und Einheit der Antwort auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit gemeint“; ebd., S. 34-35/203: „Die Frage nach dem Guten wird zur Frage nach dem Teilhaben an der in Christus offenbarten Gotteswirklichkeit“; ebd., S. 60-61/225: „Der Wille Gottes aber ist nichts anderes als das Wirklichwerden der Christuswirklichkeit bei uns und in unserer Welt“; ebd., S. 262/244: „christusgemäßes Handeln wirklichkeitsgemäßes Handeln“; ebd., S. 59/224: „Auftrag, die Wirklichkeit Jesu Christi in Verkündigung, kirchlicher Ordnung und christlichem Leben wirklich werden zu lassen“; ebd., S. 40/208: „Die christliche Ethik fragt nun nach dem Wirklich-

logischen Universalismus erscheint als eine nicht hintergehbare, absolute, zugleich aber formalistische Größe³⁴, die ihre materialen Inhalte aus dem Hier und jetzt der jeweiligen Situation gewinnt³⁵. Das Gesetz, die Differenz von Gotteswort und Menschenwort, von wahr und falsch wird in einen aktualistischen Integrationsprozeß eingebunden, der absolute Größen in relative verwandelt, für sich aber absolute Unanfechtbarkeit reklamiert³⁶. Der Anti-

werden dieser Gottes- und Weltwirklichkeit, die in Christus gegeben ist, in unserer Welt“ (vgl. ebd., S. 34/203; 60-61/225); ebd., S. 80/84: „Der von Gott angenommene, gerichtete, zu neuem Leben erweckte Mensch, das ist Jesus Christus, das ist in ihm die ganze Menschheit, das sind wir. Die *Gestalt* Jesu Christi allein ist es, die der Welt siegreich begegnet. Von dieser *Gestalt* geht alle *Gestaltung* einer mit Gott versöhnten Welt aus“; Betonung der quantitativ-effektiven Seite: ebd., S. 126/118: „In dieser Schuldenerkenntnis nimmt der *Prozeß* der *Gleichgestaltung* des Menschen mit Christus seinen Anfang“ (alle Hervorhebungen von mir).

- 34 Form/Materie: diese Unterscheidung des Aristoteles meint das Gegenüber von Motivation, Begründung des Handelns einerseits, seinen inhaltlichen Füllungen und Umsetzungen andererseits. Ein Formalismus liegt dann vor, wenn vor allem über die richtige Begründung des Handelns gesprochen und seine Notwendigkeit herausgestellt wird, dabei aber gar nicht das Was des Tuns klar ist.
- 35 Bonhoeffer, Ethik, S. 246/228-229: „echte Entscheidung, in der der ganze Mensch samt Erkenntnis und Willen in der Vieldeutigkeit einer geschichtlichen Situation nur *im Wagnis der Tat selbst das Gute sucht und findet*“ (Hervorheb. von mir); ebd., S. 298/277: „Befreiung vom Gesetz zur verantwortlichen Tat“; ebd., S. 86-87/91: „Nicht was ein für allemal gut sei, kann und soll gesagt [werden], sondern *wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinnt*“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., S. 266/247: „Was ‚christlich‘ und was ‚weltlich‘ ist, steht nun nicht mehr von vornherein fest, sondern beides wird in seiner Besonderheit und in seiner Einheit erst in der konkreten Verantwortung des Handelns aus der in Jesus Christus geschaffenen Versöhnung *erkannt*“; ebd., S. 282/262: „unendliche Mannigfaltigkeit verantwortlicher Entscheidungen“; ebd., S. 260/241-242: „Der Verantwortliche ist an den konkreten Nächsten in seiner konkreten Wirklichkeit gewiesen. Sein Verhalten liegt nicht von vornherein und ein für allemal, also prinzipiell fest, sondern es *entsteht mit der gegebenen Situation*. Er ... *sucht das in der gegebenen Situation* Notwendige, ‚Gebotene‘ zu erfassen und zu tun“; ebd., S. 267/248: „in der gegebenen *Situation* beobachtet, abgewogen, gewertet, entschieden werden, alles in der Begrenzung menschlicher Erkenntnis überhaupt“; ebd., S. 272/253: „Dort wo die sachliche Befolgung des formalen Gesetzes ... durch den Verlauf des geschichtlichen Lebens zusammenprallt mit den nackten Lebensnotwendigkeiten von Menschen, tritt verantwortliches sachgemäßes Handeln aus dem Bereich des Prinzipiell-Gesetzlichen, des Normalen, des Regulären vor die durch kein Gesetz mehr zu regelnde, außerordentliche *Situation* letzter Notwendigkeiten“; ebd., S. 274/254: „Es gibt ... angesichts dieser *Situation* nur den völligen Verzicht auf jedes Gesetz“; ebd., S. 274/254-255: „Es bleibt eine theoretisch nie mehr zu entscheidende Frage, ob im geschichtlichen Handeln das Letzte das ewige Gesetz oder die *freie Verantwortung gegen alles Gesetz* aber vor Gott ist“; wegen der Subsumierung des ersten unter den zweiten und dritten Artikel führt die Kontingenz und Variabilität des Heilswirkens Gottes zur Vagheit der Strukturierung der Schöpfung und der geschöpflich gegebenen Ordnungen, die Bonhoeffer Mandate nennt: ebd.; S. 394/306: „Sie [die Mandate; C. H.] sind von oben her in die Welt hineingesenkt als Gliederungen, – ‚Ordnungen‘ – der *Christuswirklichkeit*, das heißt der Wirklichkeit der Liebe Gottes zur Welt und zu den Menschen, die in Jesus Christus offenbart ist“; ebd., S. 406/316: „Christonomie“ (ohne klare materiale Füllung!); ebd., S. 245/227: „gerade nicht unter Absehung vom Leben, sondern *in das Leben eingehend* fragen wir nach dem Guten“ (alle Hervorhebungen von mir).

- 36 Ein Aktualismus liegt dann vor, wenn die Ebene des Seienden, Bleibenden ausgeklammert oder an den Rand gedrängt wird zugunsten der Ebene des Beweglichen, Veränderlichen. Man wird sicher Bonhoeffer nicht einfach vorwerfen können, daß er sein Handeln (Beteiligung an

nomismus³⁷, der jeden Rekurs auf das Gesetz und alle vorgängig und diakritisch wirkenden Größen ablehnt, wird so zu einem *negativen Nomismus*, der die Absage an das Gesetz, an nicht-prozessuale Verbindlichkeiten zum Gesetz erhebt³⁸. Der Weg zu einer von Bonhoeffer noch nicht durchgeführten Neufüllung des Gerichtsforums Gottes durch das der veröffentlichten Meinung (political correctness) und der Verantwortlichkeit durch das egoistische Bemühen um die Vermeidung unangenehmer Folgen für das eigene innerweltliche Wohlbefinden ist dann nicht mehr weit³⁹.

Die Zuspitzung der geschichtlichen Situation, in der Bonhoeffer die „Ethik“ verfaßt, legt ein Verhalten des Widerstands gegen die Staatsgewalt nahe. Der antinomistische Christomonismus⁴⁰ Karl Barths scheint ihm ein geeigneteres Mittel zur Motivation des für notwendig erachteten Tuns zu sein als eine neuprotestantisch⁴¹ verzerrte lutherische Staatsauffassung. Wie zu sehen sein wird, verfehlt Bonhoeffer damit aber die eigentliche Intention lutherischer

der Verschwörung gegen Hitler) für unanfechtbar hielt, aber doch weisen die Tendenzen der die Möglichkeit dieses Handelns begründenden Argumente in diese Richtung, wenn man sie konsequent weiterführt.

- 37 Nomos (griech.): Gesetz; Nomismus ist die Ausschließlichkeit des Gesetzes (d.h. kein Evangelium und Unbedingtheit der Forderungen), Antinomismus die totale Ablehnung einer Bedeutung des Gesetzes für das Leben. Beides schließt sich nur scheinbar aus.
- 38 Man beachte die programmatische Forderung nach Gesetzesübertretung als Modus der Gesetzeserfüllung: *Bonhoeffer*, Ethik, S. 298-299/278: „Ob aus Verantwortung oder aus Zynismus gehandelt wird, kann sich nur darin erweisen, ob die objektive Schuld der Gesetzesdurchbrechung erkannt und getragen wird und gerade *in der Durchbrechung die wahre Heiligung des Gesetzes* erfolgt“; in eine ähnliche Richtung zielen Aussagen, die der Orientierung an Normen diejenige an der – prozessualen – Christuswirklichkeit gegenüberstellen, wobei im Terminus „Wirklichkeit“ die Konnotation der Verbindlichkeit und Unausweichlichkeit impliziert ist: ebd., S. 33/202: „Der Ursprung der christlichen Ethik ist ... nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die *Wirklichkeit* Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus“; ebd., S. 34/202-203: nicht Sollen/Sein, sondern „in der christlichen Ethik die Beziehung von *Wirklichkeit* und *Wirklichwerden*, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichte und Ereignis (Glaube)“.
- 39 So wird z.B. in der schulischen Sexualerziehung unter einem verantwortlichen Umgang mit der Sexualität zumeist nur die möglichst effektive Verwendung von Verhütungsmitteln zur Vermeidung von Schwangerschaften und AIDS-Infektionen verstanden, nicht aber die Verknüpfung der körperlichen mit der personalen Komponente der Sexualität, die erst im Rahmen der dauerhaften Bindung einer Ehe zum Ziel kommt. Durch die Einführung fiktiver Bezugsgrößen wie der der Selbstverwirklichung des autonomen Individuums degradiert sich der Mensch zu einem Spielball der Beliebigkeit und des je neuen bindungsscheuen Vorbehalts und beraubt sich seiner mehr als nur zufälligen personalen Würde.
- 40 Christomonismus: dieser v.a. von der Erlanger theologischen Schule gebrauchte Kampfbegriff gibt in zusammengefaßter Form das Hauptproblem der Theologie Karl Barths wieder: da alles und jedes christologisch, von Christus her, begründet werden soll, ist für Aussagen über Gottes Schöpfung und ihre Struktur, aber auch über das Wirken des Gesetzes kein Platz.
- 41 Neuprotestantismus: diese v.a. Friedrich Schleiermacher folgende Schule versucht den Angriffen der Aufklärung auf das Christentum dadurch zu entgehen, daß sie sich statt auf die von außen ergehende und verbindliche Offenbarung auf die innere religiöse Erfahrung im Bewußtsein bezieht. Dies kann im 19. Jahrhundert mit einem persönlichen Tugendstreben und dem Bemühen um eine Bedeutung des Christentums als Hüter gesellschaftlicher Sittlichkeit ver-

Ethik, für die weder eine Eigengesetzlichkeit noch eine programmatische Gesetzesübertretung in Frage kommt. Offenbar sieht er aber selbst die Probleme dieses wirkungsgeschichtlich so wichtig werdenden Argumentationsstranges seiner Ausführungen und relativiert diese immer wieder erheblich, *indem er sich von den tatsächlich bei ihm vorhandenen Tendenzen distanziert*. So grenzt er sich nicht nur gegen die Ethisierung und das autonome Denken der liberalen Theologie ab⁴², wobei freilich bei ihm durch den Aktualismus eine Vakuumsituation gegenüber fremden, nicht aus der göttlichen Offenbarung gewonnenen Gesetzesansprüchen entsteht⁴³. Er weist auch einen Utilitarismus zurück, der aus einer sich verselbständigenden Teleologie zwangsläufig folgt und durch das gute Ziel den zweifelhaften Weg z. B. der Gesetzesübertretung gerechtfertigt sein läßt⁴⁴. Erfreulich ist der Hinweis, daß nicht die Sünde bestätigt und

bunden werden. Im 20. Jahrhundert geht es v. a. um eine Ausdeutung des Heilsgeschehens als Hilfe für das eigene Selbstverständnis, als sozusagen psychologische Lebenshilfe ohne tatsächliche Begründung und Auswirkung im Rahmen eines göttlichen Handelns.

- 42 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 104/102: gegen den Kulturprotestantismus: „Die ursprünglich reformatorische Botschaft, daß es eine Heiligkeit des Menschen weder im Sakralen noch im Profanen an sich, sondern allein durch das gnädige sündenvergebende Wort Gottes gibt, ist hier in tiefe Vergessenheit geraten“; ebd., S. 85-86/90: gegen Auffassung Christi als Lehrer, Gesetzgeber, Prinzip; Bonhoeffer kann trotz aller Sorgen über mögliche Eigengesetzlichkeiten die Unterscheidung der Ämter und Reiche einfordern, wenn er das amerikanische Beispiel einer Säkularisierung und Profanisierung des (zumal calvinistischen) Christentums durch die Nichtbeachtung dieser Forderung vor Augen hat: ebd.; S. 118/112: „Der Anspruch der Gemeinde der Gläubigen mit christlichen Prinzipien die Welt aufzubauen endet ... in dem völligen Verfall der Kirche an die Welt“.
- 43 Liberale Theologie: im engeren Sinne meint dies den Neuprotestantismus, der bis zum ersten Weltkrieg auch gerne „Kulturprotestantismus“ genannt wurde (v. a. kulturelle Bedeutung des Christentums, aber keine Funktion im Bezug auf Heil, Ewigkeit und Jenseits); im weiteren Sinne ist dies der Gegensatz zu einer an der Bibel und den traditionellen Bekenntnissen orientierten Theologie, weil ausdrücklich einer Vermittlung der Tradition mit den jeweiligen Gegebenheiten und Erfordernissen der Zeit betrieben wird, was erhebliche Veränderungen und Einschränkungen der Offenbarungsinhalte mit sich bringt (letztlich geschieht dies aber auch mit dem – kulturprotestantischen – Hinweis, sonst werde das Christentum seine gesellschaftliche Bedeutung und Akzeptanz verlieren).
- 44 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 122/114: gegen die nationalsozialistische Ideologie: „Weil es kein Vertrauen zur Gerechtigkeit gibt, darum wird das, was nutzt, als recht erklärt“ (in der Fußnote der Slogan: „Recht ist, was dem Volke nutzt“); hier steht für Bonhoeffer allerdings fest, daß der Zweck ein negativer ist und es ist nicht ganz klar, wie die Beurteilung dem Mittel zu einem positiven Zweck aussieht. Ebd., S. 75-76/80: „Keine irdische Macht kann es wagen den Satz, daß der Zweck die Mittel heilige, so freimütig und selbstverständlich für sich in Anspruch zu nehmen wie die Geschichte dies tut“ (vgl. auch ebd., S. 212/195). Gut ist auch die Betonung der definitorischen Macht Gottes, der sich der Mensch zu seinem eigenen Schutz (vor sich selbst) zu fügen hat: ebd., S. 168/156: gegen Festlegung des als natürlich und daher verbindlich Geltenden durch den Menschen: das Natürliche ist „bereits gesetzt und entschieden“; vgl. Selbstdurchsetzungskraft des von Gott Eingesetzten: ebd., S. 170/157-158: „Auf lange Sicht zerbricht jede Organisation, das Natürliche aber besteht und setzt sich aus eigener Kraft durch; denn das Leben selbst ist auf der Seite des Natürlichen“; ebd., S. 396-398/306-308, weist Bonhoeffer darauf hin, daß das göttliche Mandat die irdischen Machtverhältnisse „korrigiert und ordnet“, ein Oben und Unten gesetzt ist, aber häufig mißbraucht, wenn vom Gebot Gottes gelöst wird; der Glaube an den Herrn der Herren „bannt die dämonischen Gewalten“, die die Begrenzungen nicht beachten.

eine billige Gnade angeboten werden dürfe⁴⁵. Schließlich setzt sich das lutherische Erbe in der Verknüpfung von Freiheit und Verantwortung im Sinne von Bindung durch⁴⁶.

2. Innerweltlicher Reduktionismus⁴⁷ (W. Huber)

Bei Wolfgang Huber begegnet das aus dem christologischen Universalismus folgende Modell in einer radikalisierten und eindeutigen, keiner dialektischen Spannung unterliegenden Form. An die Stelle des Gerichtes Gottes tritt das „Forum künftigen Lebens“, die Frage nach den Folgen gegenwärtigen Handelns für das künftige, innerweltliche Leben. *Ziel ist die Förderung und Steigerung des Wie, nicht der Schutz des Daß des Lebens*. Das Gericht wird entpersonalisiert und Gott durch ein Bündel menschlicher Projektionen, Wünsche und Idealvorstellungen ersetzt. Gott wirkt qua Begriff allenfalls als motivationaler Handlungsimpetus⁴⁸, insofern er ein „Anders“ verheißt, das aber nicht eigentlich von ihm erwartet wird⁴⁹. Huber verweist auf die Friedens- und Ökologiebewegung, die um des Ziels des Überlebens willen bestimmte Prinzipien

-
- 45 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 114/109: bzgl. Nihilismus: „Mit der Zertrümmerung des biblischen Gottesglaubens und aller göttlichen Gebote und Ordnungen zerstört der Mensch sich selbst“; ebd., S. 140/131: „es war der Sünder Paulus und der Sünder Luther, nicht aber ihre Sünde, die aus Gottes Gnade um Christi willen gerechtfertigt wurden“; ebd., S. 141/132: „Der Inhalt der christlichen Botschaft ist nicht, zu werden wie eine jener biblischen Gestalten, sondern zu sein – wie Christus selbst. Dazu aber führt keine Methode, sondern der Glaube allein. Anders verlore das Evangelium seinen Preis, seinen Wert. Die *teure Gnade würde billig*“ (Alle Hervorhebungen von mir).
- 46 *Bonhoeffer*, Ethik, S. 283/264: „Verantwortung setzt sachlich – nicht zeitlich – Freiheit voraus, wie Freiheit nur in der Verantwortung bestehen kann. Verantwortung ist die in der *Bindung* an Gott und den Nächsten allein gegebene Freiheit des Menschen“; vgl. ebd., S. 288/268: „Der Gehorsam *bindet* die Freiheit, die Freiheit *adelt* den Gehorsam“.
- 47 Reduktionismus: gemeint ist ein Verengungsvorgang, durch den eine an sich notwendige, aber nicht alleine wichtige Größe zur alleinigen erklärt wird.
- 48 Impetus: Aufforderung, Drang.
- 49 *Huber*, Wolfgang: „Sozialethik als Verantwortungsethik“. – In: Ders.: *Konflikt und Konsens: Studien zur Ethik der Verantwortung*. – München: Kaiser, 1990, S. 135-157; hier S. 152: „Deshalb rückt für die Verantwortungsethik die Frage ins Zentrum, welche künftigen Folgen gegenwärtige Handlungen hervorbringen werden oder hervorbringen können. Zum entscheidenden Maßstab wird die Frage, ob gegenwärtiges Handeln in die Zukunft hinein lebensermöglichend oder lebensverhindernd, lebensfördernd oder lebensgefährlich wirkt“; ebd.; S. 153: „Sie [Verantwortungsethik; C. H.] fragt nach den Folgen gegenwärtigen Handelns für künftiges Leben“; ebd., S. 154: „Verantwortungsethik ist an der Frage orientiert: Wie sind heute zu ergreifende Maßnahmen vor dem *Forum künftigen Lebens* zu vertreten?“; ebd., S. 154: „Der christliche Glaube bewahrt die Hoffnung auf ein Leben auf, das nicht kraft menschlichen Handelns, sondern kraft göttlicher Gnade gelingt. Diese Hoffnung *ermächtigt* zu einer Verantwortung, die dem, was droht, keine Herrschaft über unsere Gedanken zuerkennt“; ebd., S. 157: „sie [Verantwortungsethik; C.H.] fragt nach den Handlungsbedingungen und den Handlungsfolgen in der *objektiven, äußeren Welt*, an welche die Verwirklichung solcher normativer Ansprüche gebunden ist“ (alle Hervorheb. von mir).

ändern wolle⁵⁰. Die *teleologische Dimension wird verselbständigt*, erhält in sich eine deontologische Verbindlichkeit und erweist sich als Vakuum, in das hedonistische⁵¹ und utilitaristische Lebensphilosophien einfließen können. Die tatsächliche Normenkonkurrenz wird durch die Integration und Subsumierung⁵² der Offenbarung unter innerweltliche Aspekte kaschiert. Ist das Gericht Gottes das Eschaton⁵³, so ist das Sosein und -tun des Menschen sein Gegenstand, während die forensische Seite der Person, des Daseins im Glauben den Freispruch, das Vergebungswort erhalten darf⁵⁴. Wird das Eschaton aber auf ein innerweltliches Voraus reduziert, so fehlt diese ontologische, personale, forensische Ebene: die Sündenvergebung ist weder möglich noch gewollt, der Mensch muß mit seiner Schuld selbst fertig werden, das Gericht der Menschen und der öffentlichen Meinung straft den hinter dem Handlungsideal Zurückbleibenden mit Verachtung und Ausgrenzung. Freiheit entsteht dann nicht im realdialektischen Überschlagn vom Gesetz zum Evangelium, vom Gericht zur Rettung als Freiheit von der Macht der Sünde, des Todes, aber auch der menschlichen Traditionen und Forderungen. Freiheit wird zur Beliebigkeit, zur Bindungslosigkeit und darin zugleich zum Ausgeliefertsein an wechselnde Bindungen und Zeitgeistpostulate verzerrt. Dies wird deutlich, wenn Huber die Gewissensfreiheit des anderen, die jeweils andere Gewissensorientierung der anderen Menschen zum Ausgangspunkt der ethischen Reflexion erklärt. Es geht nicht um die vom Gottesbezug her mögliche und für diesen relevante Unterscheidung von Wahrem und Falschem, sondern um einen zwischenmenschlichen Ausgleich und Dialogprozeß⁵⁵. Personalität wird vom Anspruch des

50 Huber, Verantwortungsethik, S. 152: „der genuine Ansatz dieser Bewegungen ist verantwortungsethisch: die *um des Überlebens willen* notwendige Revision herrschender Prinzipien ist ihr Ziel“ (Hervorheb. von mir).

51 Hedonismus: von hedone (griech.: Lust): eine vor allem auf Lustgewinn, auf das Angenehme ausgerichtete Lebenseinstellung.

52 Subsumierung: Ein- und Unterordnung.

53 Eschaton (griech.): das Letzte; in der Eschatologie geht es um die letzten Dinge in der Heilsgeschichte (z. B. Gericht Gottes, Auferstehung der Toten, ewiges Leben).

54 In der Rechtfertigung des Sünders vor Gott wird unterschieden zwischen der forensischen, d. h. auf die sozusagen rechtliche Seite bezogenen Ebene (Anklage, Eintreten Christi für uns, stellvertretendes Straffeiden Christi und seine Zurechnung zugunsten des Menschen, Freispruch um des Kreuzesleidens Christi willen), und der effektiven Seite, bei der es um die wirksame Gerechtmachung geht (der Sünder wird nicht nur für gerecht erklärt, sondern er wird dazu gemacht; dadurch wird ein neues Leben ermöglicht, daher die Bedeutung der einzelnen Taten, nicht des Zustandes als solchem).

55 Huber, Verantwortungsethik, S. 150: „von nun an muß jeder damit rechnen, daß ihm in der Gewissensorientierung des anderen eine fremde, eine von den eigenen Grundüberzeugungen abweichende Orientierung entgegentritt. Der Konsens gemeinsam geteilter Prinzipien kann jetzt nicht mehr als Voraussetzung des Handelns betrachtet, er muß vielmehr als Ziel kommunikativen Handelns angesehen werden“; ebd., S. 150: „nicht mehr nur die eigene Gewissensfreiheit, sondern die Gewissensfreiheit des anderen ist der Ausgangspunkt der ethischen Reflexion“; ebd., S. 137: „Ihr [der Ethik; C. H.] sozialer Charakter besteht zu allererst darin, daß sie die Frage beantworten soll, wie Menschen, die je auf die Integrität ihres Gewissens Anspruch

Menschen, des Individuums, nicht vom Anspruch Gottes auf das Individuum, in dem der Schutz vor der Verfügbarmachung durch andere Menschen begründet liegt, gefüllt. *An die Stelle des solidarischen Schutzdenkens tritt ein egoistisches Anspruchs- und relativistisches Nivellierungsdenken*⁵⁶. Personalität wird zur Einbahnstraße, zu einer Propagierung von Rechten ohne Pflichten⁵⁷. Es fehlt die Bezugsinstanz, die der Beziehung zum anderen Menschen Verbindlichkeit verleihen könnte. Der Andere wird nicht geschützt, sondern vergleichtgültigt.

Das Gewissen wird letztlich als Wahlmöglichkeit definiert⁵⁸. Die Kontingenz des zweiten und dritten Artikels, des Zusammenhangs von Evangelium und Glauben wird zum hermeneutischen Rahmen des ersten Artikels gemacht⁵⁹. Das plurale Nebeneinander von Glauben und Unglauben wird als Wirk- und Erscheinungsweise des Geschöpflichen verstanden, das im biblischen Gebot für verbindlich Erklärte etwa in der Sexualethik allenfalls für eine von mehreren möglichen Optionen gehalten. Die dogmatische Universalisierung des Evangeliums führt zu einer ethischen *Homogenisierung im Negativen*⁶⁰. Nicht das Dasein des Anderen ist schutzwürdig, sondern das jeweilige Sosein und -tun. Jede Forderung nach einer Veränderung des jeweiligen menschlichen Handelns und Denkens wird abgelehnt zugunsten des sozialverträglichen Verzichts auf normative Verbindlichkeiten. Die Wahrheitsfrage in der Situation des konkurrierenden Nebeneinanders der Optionen ist nicht gewollt und auch nicht möglich, weil die Gottesrelation ausgeschlossen wird. Es geht nicht um eine theologisch-unterscheidende, sondern um eine soziologisch-deskriptive Be-

haben, *miteinander leben* können. Das grundlegende Prinzip einer sozialen Ethik liegt also darin, daß die Gewissensfreiheit jedes Menschen im Bereich von Religion und sittlichen Überzeugungen zu *respektieren* ist. Die Achtung vor der personalen Verantwortung eines jeden bildet den Ausgangspunkt der Sozialethik; sie nimmt deshalb notwendigerweise einen nichtautoritären, *kommunikativen* Charakter an“ (alle Hervorheb. von mir).

56 Relativismus: Aufhebung von Unterschieden; Verbot von Unterscheidungen.

57 Das Anspruchsdenken prägt den Modus der zwischenmenschlichen Relation. So sieht Huber in der zu überwindenden Gesetzesethik den Anderen, die Gesellschaft als negative Instanz, die zur Normeinhaltung zwingt und die eigenen Freiheiten einschränkt: ebd., S. 149: „Der Ort der Handlungsnorm ist eine soziale Welt, welche die Gültigkeit der Norm verbürgt und auf deren Übertretung mit Sanktionen antwortet. Der Geltungsgrund der Norm ist für den einzelnen also äußerlich, er befolgt sie kraft *fremden Zwangs*“ (Hervorheb. von mir).

58 *Huber*, Verantwortungsethik, S. 150: „Die neuzeitliche Ethik ist in dem präzisen Sinn Individualethik, daß sie das Gewissen des einzelnen zum Ort der ethischen Entscheidung erklärt“; es wird dann eine große Pluralität der Gewissensorientierungen infolge gesellschaftlich-kultureller Vorgänge konstatiert: ebd., S. 150: „von nun an muß jeder damit rechnen, daß ihm in der Gewissensorientierung des anderen eine fremde, eine von den eigenen Grundüberzeugungen abweichende Orientierung entgegentritt“. Dabei wird nicht erwähnt, daß die in ethischen Diskussionen viel zitierten „veränderten Verhältnisse“ aus einer bestimmten Politik und Erziehung folgen: wer Normen für variabel und überholt erklärt, darf sich nicht wundern und zielt auch darauf ab, daß Menschen diese nicht anerkennen.

59 Hermeneutik: Lehre vom Verstehen; hermeneutischer Rahmen: Verstehenszusammenhang.

60 Homogenisierung: Vereinheitlichung.

trachtung des menschlichen Tuns, wobei sich das deskriptive „so ist es“ zu einem präskriptiven „so ist es zu akzeptieren“ verselbständigt⁶¹.

Die innerweltliche Reduktion der teleologischen Dimension durch deren Loslösung von der deontologischen Bezugsinstanz macht sich in einer *Gleichordnung ungleicher Werte* bemerkbar. Dies kann am Beispiel der Abtreibungsdiskussion vor Augen geführt werden, auf die Huber selbst eingeht und in der er zu einem deutlich anderen Urteil als Bonhoeffer kommt. Bestimmte äußere Bedingungen wie Wohlstand und Gesundheit, also Inhalte des Wie der Lebensführung, Akzidentien des Lebens werden zu Konstituentien gemacht⁶² und mit dem An-sich des Lebens verrechnet⁶³. Ein bestimmtes Recht (wie) wird gegen eine bestimmte Pflicht (an sich; daß) ausgespielt⁶⁴.

Der Ansatz Huberts ist erstens *subjektivistisch*⁶⁵, weil die Personalität als Gegensatz-, nicht Folgebegriff der Beziehung gegenüber Gott und seinem Willen verstanden wird. Er ist zweitens *antinomistisch*, weil er das Aufdecken und die Vergebung von Sünde als Diskriminierung betrachtet und damit gerade den Kern der christlichen Botschaft ablehnt. Statt der Liebe zum Gesetz, zum Wort Gottes, wird die nivellierende Liebe als Gesetz propagiert. Drittens liegt ein *Aktualismus* vor, weil die *verbum-fides-Relation*⁶⁶, die Bewegungsrichtung von Gott zum Menschen in einen Prozeß der Angleichung der Normen an das Sosein der Fakten aufgelöst wird. Das qualifizierende Urteil Gottes über den

61 Deskription: Beschreibung, Feststellung; Präskription: Vorschrift, Anordnung.

62 Konstituentien sind die schlechthin im Sein begründenden Elemente, Akzidentien dagegen die hinzukommenden, das Seiende in seinem Wie bestimmenden, aber notfalls verzichtbaren Größen.

63 *Huber, Verantwortungsethik*, S. 153: „hier [in der von Huber abgelehnten normativen Ethik; C. H.] gewinne die Normdurchsetzung das Übergewicht über die Frage, wie denn angesichts konkreter gesellschaftlicher und biographischer *Bedingungen* der Schutz und die *Entfaltung* menschlichen Lebens wirksam gefördert werden können“ (Hervorheb. von mir).

64 Es ist sehr bezeichnend, daß sich die Abtreibungsbefürworter in den USA als „Pro choice movement“, die Abtreibungsgegner aber als „Pro life movement“ bezeichnen. Die Bezugspunkte beider Gruppen liegen auf einer anderen Ebene: die Befürworter würden nicht direkt zugeben, daß sie gegen das Leben sind; die Gegner treten nicht gegen jede Entscheidungsfähigkeit des Menschen ein, wohl aber dort, wo diese Entscheidung die Existenz eines anderen Menschen betrifft.

65 Objektiv ist etwas, wenn es von außen her bestimmt wird und außerhalb von sich selbst seinen wesentlichen, u. U. nachvollziehbaren Grund hat; subjektiv ist eine allein in sich begründete und auf sich bezogene Größe. In der Theologie meint „Subjekt“ die Person des Glaubenden, „Objekt“ den Glaubensgegenstand, der aber, weil Gott, zugleich Subjekt im Sinne des wirkenden Ausgangspunktes ist. Der Subjektivismus bestreitet, daß Gott eine von außen her eingreifende Wirkursache des Glaubens ist und sieht das Objekt allein im menschlichen Subjekt zugänglich und begründet, aber auch verfügbar.

66 Verbum: Wort Gottes, die Heilige Schrift; fides: Glauben; Relation: Beziehung; gemeint ist das Gefälle vom Wort Gottes zu dem durch es bewirkten Glauben.

Menschen wird in den quantifizierend auftretenden Vorgang⁶⁷ zwischenmenschlicher Verständigung durch Nivellierung (Gleichmacherei) überführt⁶⁸.

Huber kommt aber nicht ohne eine wesentliche Anleihe bei der von ihm bekämpften normativen, von der Gültigkeit des Gesetzes Gottes ausgehenden Ethik aus. Um die allgemeine Rezeption seiner eigenen Sichtweise zu erreichen, muß er normative Bezugspunkte einführen, die als unausweichlich und unwiderlegbar dargestellt werden. Das erste dieser Surrogate (Ersatzgrößen) des Anspruches Gottes auf den Menschen ist ein *Bedrohungsszenario*, das Huber als unbedingt zu vermeidende innerweltliche Folge bestimmter Handlungsweisen des Menschen andeutet⁶⁹. Das zweite ist ein *geistesgeschichtliches Entwicklungsschema*, das die jederzeit möglichen und konkurrierenden Denkweisen des Menschen in eine unaufhebbare Abfolge einander ablösender Epochen integriert, so daß ein Rückbezug auf das Gesetz Gottes als ein verbotener Anachronismus erscheint und der Zustand multioptionaler⁷⁰ Beliebigkeit als notwendigerweise zu begrüßende Manifestation eines geistigen Fortschritts- und Emanzipationsprozesses vor Augen geführt wird. Dies zielt in strukturkonservativer⁷¹ Weise auf eine Bestätigung der gegenwärtigen Situation einer

67 Qualität: eine vorhandene bzw. zuerkannte bleibende Eigenschaft (z.B.: „das Auto ist bunt“); Quantität: eine als Menge bzw. Grad zu berechnende und beeinflussbare Eigenschaft (z.B.: „das Auto wird immer bunter“).

68 Huber, Verantwortungsethik, S. 136-137: „Ausgangspunkt [im Sinne einer Negativfolie; C. H.] ist die Tradition einer normativen Ethik, einer Gesetzesethik, die einzelne Entscheidungssituationen den vorgegebenen normativen Mustern subsumiert, ohne nach den besonderen, *situativen Bedingungen* und den personalen Orientierungen der Handelnden zu fragen. Ein solch normativer Ansatz der Ethik greift ... zu kurz. Denn er ignoriert die gesellschaftlichen Ursachen der ethischen Konfliktsituationen; durch *generelle moralische Diskriminierung* verstellt er gerade die Möglichkeiten zu einem *Prozeß ethischer Beratung*; er ersetzt gesellschaftliche Verantwortung durch *moralische Disqualifikation*. Und vor allem: ein rein normativer Ansatz der Ethik ist mit dem Respekt vor der Gewissensfreiheit eines jeden nicht vereinbar“; ebd., S. 149: „Ihr [der Verantwortungsethik; C. H.] Thema ist die Gestaltung menschlicher Sozialität aus dem *Geist der Liebe*“ (man beachte die Hypostasierung der Liebe zu einem diffusen Liebesprinzip; alle Hervorheb. von mir).

69 Huber, Verantwortungsethik, S. 153: „Nur als Ethik der Betroffenheit kann Verantwortungsethik zu den Umorientierungen beitragen, die *heute* an der Zeit sind“; ebd., S. 154: bestimmte Gruppen (Unterprivilegierte, künftige Generationen, außermenschliche Natur) als diejenigen, „die stellvertretendes Handeln *heute in besonderer Dringlichkeit herausfordern*“; ebd., S. 154: „Dennoch hat für *uns* der Zukunftsbezug in der Ethik eine für frühere Generationen unbekannt Dramatik gewonnen. Die technischen Revolutionen, die wir erleben, führen zu einer Dynamisierung der geschichtlichen Entwicklung, kraft deren die Frage, *ob und wie Menschen künftig leben können, heute entschieden wird*“ (alle Hervorheb. von mir).

70 Option: Möglichkeit des Denkens und Handelns; multioptional: mit vielerlei solcher Möglichkeiten ausgestattet.

71 Strukturkonservatismus meint die Erhaltung der Strukturen, also der jeweiligen Gestaltungen des Lebens des Einzelnen und der Gesellschaft; der Gegensatz ist der Wertkonservatismus, der die Erhaltung von Werten, also Vorgaben und Leitbildern des Handelns meint und gerade auf eine Veränderung der Strukturen und die Annäherung zwischen dem tatsächlichen Handeln und den Werten abzielt.

mehrheitlich vertretenen ethischen Praxis ab, die allenfalls Modifizierungen⁷² innerhalb des innerweltlichen Bezugsrahmens, aber keine grundsätzliche Aufhebung der Bezugspunkte zuläßt⁷³.

3. Konkurrenz der Bezugspunkte (M. Luther)

Martin Luther beschäftigt sich auf Anfrage eines von Gewissensnöten geplagten Offiziers mit dem Problem, wie dem Bösen in der Welt in verantwortlicher Weise zu begegnen ist⁷⁴. Er kann ähnlich wie Bonhoeffer abwägend ein kleineres und größeres Negativum gegenüberstellen. Allerdings ist nicht die Notwendigkeit einer Normübertretung die Schlußfolgerung, sondern gerade die Norm der quasi asymmetrisch⁷⁵ die Situation eindeutig machende Bezugspunkt. Das scheinbar kleinere Übel der Maßnahmen zur Aufrechterhaltung oder Wiedergewinnung der inneren und äußeren Sicherheit und Ordnung ist nicht schlecht, sondern ein von Gott eingesetztes Amt und darin gerade *Erfüllung der Norm*. Eine schlechte Obrigkeit ist im Zweifel besser als gar keine. Nicht oberflächlich begründete menschliche Wünsche sind maßgebend, sondern der Wille des Schöpfergottes, der für den Menschen das Beste will, ist der Ausgangspunkt der Überlegungen⁷⁶. Das Wehramt an sich ist ebenso notwen-

72 Modus: Art und Weise; Modifizierung: Veränderung im Bezug auf die Art und Weise, nicht im Bezug auf die Inhalte.

73 *Huber*, Verantwortungsethik, S. 140: nach Darstellung von Scholastik und Reformation: „Nach der Aufklärung findet sich der einzelne in einer Welt vor, die durch eine Pluralität ethischer Orientierungen gekennzeichnet ist. Wer sich auf diese *Situation* einstellen will, muß seine eigenen ethischen Prinzipien reflexiv zu den Prinzipien anderer in Beziehung setzen; er muß die Gewissensfreiheit des anderen genau so ernst nehmen wie seine eigene Gewissensfreiheit“; ebd.; S. 150: „Der *Übergang* von der Gesetzesethik zur Gesinnungsethik vollzieht sich zunächst darin, daß Selbstzwang an die Stelle des Fremdzwangs tritt, daß die Gültigkeit der Norm nicht auf Heteronomie, sondern auf Autonomie beruht“, wobei hier „noch eine relative Homogenität der ethischen Orientierung zwischen den Gliedern eines gesellschaftlichen Verbandes“ vorausgesetzt ist; ebd., S. 150: „Doch die *Stufe* der Gesinnungsethik wird in der *neuzeitlichen Entwicklung* in dem Maß überschritten, in welchem innerhalb einer Gesellschaft verschiedenartige Gewissensorientierungen nebeneinandertreten ... Der Konsens gemeinsam geteilter Prinzipien kann *jetzt nicht mehr* als Voraussetzung des Handelns betrachtet, er muß vielmehr als Ziel kommunikativen Handelns angesehen werden“; ebd., S. 151: „*Übergang* vom unvermittelten zum reflexiven Prinzipiengebrauch“ (alle Hervorheb. von mir).

74 *Luther*, Martin: „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“. Ich gebe zuerst die Fundstelle in der Bonner Ausgabe (*Luthers Werke in Auswahl*/hsg. von Otto Clemen. – 6., durchgesehene Aufl. – Berlin, 1966. – Bd. 3, S. 317-351), dann die aus der Weimaraner an (WA 19, 623-662).

75 Symmetrie meint die Gleichgewichtigkeit oder Gleichordnung zweier Einheiten (z. B. zwei in ihren Maßen exakt identische Flächen); Asymmetrie herrscht vor, wenn diese Gleichordnung durchbrochen wird durch ein mehr oder weniger starkes Abweichen einer der beiden Seiten von der anderen (z. B. größere Länge einer der beiden nebeneinanderliegenden Flächen).

76 *Luther*, Kriegsleute, BoA 3, 320, 4-6.10-21/WA 19, 625-626: „gleich wie ein guter artzt / wenn die seuche so boese vnd gros ist / das er mus hand / fves / ohr odder augen lassen abhawen odder verderben *auff das* er den leib errette. ... Also auch / wenn ich dem krige ampt zu sehe / wie es die boesen strafft / die vnrechten wuerget vnd solchen iamer anrichtet / scheint es gar ein

dig wie das Nähramt und beide bedingen einander⁷⁷. Das Amt an sich ist von Gott eingesetzt und auf Gott zurückbezogen. Gott selbst wirkt – richtig verstanden – durch die Hand des Soldaten, nicht um zu erlösen (zweiter bzw. dritter Artikel), sondern um das Böse einzudämmen und so der andernorts geschehenden Erlösung einen ausreichend geschützten Raum zu gewähren (erster Artikel)⁷⁸. Der Gegenstand der Verantwortung und Beurteilung ist bei von Gott im Rahmen seines Erhaltungshandelns eingesetzten Ämtern nicht der *materiale* Gehalt der Handlung selbst, sondern die *formale* Dimension, d.h. der Modus, die Motivation, der Bezugspunkt der an sich guten Handlung⁷⁹. Das Amt ist auf Gott als Schöpfer zurückbezogen und zugleich auf das Gericht Gottes ausgerichtet. *Die Teleologie ist deontologisch rückgebunden, weil das Gesetz als Maßstab des kommenden Gerichtes Gottes der Schöpfung als Anspruch ihres Schöpfers mitgegeben ist.* Die Coram-Deo-Dimension bestimmt asymmetrisch die Handlungssituation als eine außerhalb und unabhängig vom unmittelbaren Geschehenszusammenhang mit seinen akzidentellen Faktoren (Coram-Mundo-Dimension) bestehende Größe⁸⁰.

vchristlich werck sein / vnd aller dinge widder die Christliche liebe. Sihe ich aber an / wie es die frumen schuetzt / weib vnd kind / haus vnd hoff / gut vnd ehre / vnd friede damit erhelte vnd bewaret / so find sichs / wie koestlich vnd Goettlich das werck ist / vnd mercke / das es auch ein bein odder hand abhewet / auff das der gantze leib nicht vergehe / Denn wo das schwerd nicht werete vnd friede hielte / so mueste es alles durch vnfride verderben / was ynn der welt ist / Derhalben ist ein solcher krieg nicht anders / denn ein kleiner kurtzer vnfriede der eym ewigen vnmeslichem vnfriede weret. Ein klein vnglueck / das eym grossen vnglueck weret“; BoA 3, 328, 3-5/WA 19, 635: „Nu istz besser von einem Tyrannen (das ist) von der oeberkeit vnrecht leyden / denn von vnzelichen Tyrannen (das ist) vom Poefel / vnrecht leyden“ (alle Hervorheb. von mir).

- 77 Luther, Kriegsleute, BoA 3, 344, 6-9/WA 19, 654: „die ym wehere ampt sind sollen yhr zinsvnd narung von den die ym neere ampt sind / nemen / das sie wehren können / Widerumb die ym neere ampt sind / sollen yhren schutz haben von denen / die ym wehere ampt sind / auff das sie neeren können“ (Hervorheb. von mir): die Finalisierung bezieht sich jeweils auf den Vollzug, nicht die Zerstörung der Ordnung.
- 78 Luther, Kriegsleute, BoA 3, 345, 13-17/WA 19, 656: „Denn es sol ia ein kriegs man mit sich vnd bey sich haben solch gewissen vnd trost / das ers schuldig sey vnd muesses thun / damit er gewis sey / das er Gott drynnen diene / vnd könne sagen / Hie schlecht / sticht / wuerget / nicht ich / sondern Gott vnd mein Fuerst / wilcher diener ytzt mein hand vnd leib ist“; BoA 3, 320, 34-36/WA 19, 626: „Got henget / redert / entheubt / wuerget vnd krieget. Es sind alles seine werck vnd seine gerichte“; BoA 3, 347, 25-36/WA 19, 658: „wir sind alhie versamlet ym dienst pflicht vnd gehorsam vnsers Fuersten / wie wir nach Gotts willen vnd ordnung schuldig sind / vnserm herrn bey zustehen mit leib vn gut / wie wol wir fuer Got eben so wol arme suender sind also vnser feinde ... gewis sind / So sey ein iglicher frisch vnd vnuerzagt / vnd lasse sich nicht anders duncken / denn seine faust sey Gotts faust ... / Gibt vns Got den sieg / so sol ehre vnd lob sein seyn / nicht vnser / der es durch vns arme suender thut“.
- 79 Anders sieht es aus bei Handlungen, die an sich, also material dem Gesetz Gottes widersprechen. Hier nützt auch eine gute Motivation nichts. Dies ist etwa in der Diskussion über die Homosexuellen-Ehe zu beachten, weil hier oft der gute Zweck der dauerhaften und verbindlichen Beziehung zweier Menschen zur Rechtfertigung des an sich problematischen Werkes homosexueller Praktiken herangezogen wird.
- 80 Coram Deo: Beziehung zu Gott (Gegenüberstand: coram); coram mundo: Beziehung zur Welt.

Im Handlungsmodus wird deutlich, welche Bezugspunkte gewählt wurden, d.h. ob der dem Amt wesentlich eingestifteten Ausrichtung auf Gott entsprochen wird oder innerweltliche Güter zu einer von ihrem Schöpfer verselbständigten Motivationsgrundlage gemacht werden⁸¹. Anders ausgedrückt: entscheidend ist, ob die Teleologie deontologisch, d.h. theozentrisch⁸² begründet und gefüllt wird oder sich von Gott löst und damit in sich zum normativen Ausgangspunkt, zu einer deontologischen Größe wird. Jedes von Gott als Schöpfer eingesetzte Amt wird dann stiftungsgemäß ausgeübt, wenn es sich der Verfügungsgewalt Gottes unterstellt und die engen Grenzen des prohibitiven, das Böse eindämmenden statt vermehrenden Erhaltungshandelns Gottes⁸³ beachtet. Es wird aber pervertiert und verliert seine an sich bestehende Güte, wenn innerweltliche Qualitäten an die Stelle Gottes rücken. Weil dann ein von den innerweltlichen Zusammenhängen unterschiedener Bezugspunkt fehlt, kann nicht mehr zwischen Gut und Böse, zwischen dem An-sich/Daß und dem Wie des Lebens differenziert werden und die Verbesserung des je eigenen Wie des Lebens wird utilitaristisch zum Selbstzweck. Dann geschieht das Töten des Feindes nicht, um diesen am Töten der eigenen Bevölkerung zu hindern, sondern um sich dessen materielle Güter anzueignen. Ungleiches wird dann auf eine Ebene gestellt und der Schutzauftrag zur Realisierung vordergründiger Interessen des Geschöpfes statt derjenigen des Schöpfers mißbraucht⁸⁴.

81 *Luther*, *Kriegsleute*, BoA 3, 342, 3-9/WA 19, 652: „Wo sie sich aber emporen vnd aufflenen / wie die baurn nehest thetten / Da ist es recht vnd billich widder sie zu kriegen ... Doch das auch mit *furcht Gottes zugehe* / vnd man sich nicht zu trotzig auff recht lasse / auff das nicht Gott verhengt / das auch durch vnrecht / die oeberhern von yhren vnertanen gestrafft werden“ (Hervorheb. von mir).

82 Theozentrisch: auf Gott als Zentrum, als Mitte und Ausgangspunkt bezogen.

83 *Luther*, *Kriegsleute*, BoA 3, 320, 28-30/WA 19, 626: „Solchem gemeinen aller welt vnfriede / dafuer kein mensch bleiben kuende / mus der kleine vnfriede / der do krieg odder schwerd heist / *steuren*“ (Hervorheb. von mir).

84 *Luther*, *Kriegsleute*, BoA 3, 345, 1-7/WA 19, 655: „wenn einer mit solchem hertzen vnd meynung ym kriege dienet / das er nichts anders sucht noch denckt / denn gut zu erwerben / Vnd ist zeitlich gut sein einige vrsache / Also das er nicht gerne sihet / das fride ist ... Der tritt freylich aus der ban / vnd ist des teuffels / wenn er gleich aus gehorsam vnd durch auffbot seines herrn krieget / denn er macht aus eym guten werck / yhm selbs ein boeses“; BoA 3, 345, 26-28/WA 19, 656: „geitzen vmb zeitlich gut / vnd einen Mammon draus machen / das ist allwege / ynn allen stenden / ynn allen empften vnd wercken vnrecht“; BoA 3, 345, 33-36/WA 19, 656: „Wie wen mein herr vnrecht hette zu kriegen? Antwort / Wenn du weist gewis / das er vnrecht hat / so soltu Got mehr furchten vnd gehorchen denn menschen Acto. 4. vnd solt nicht kriegen noch dienen / denn du kanst da kein gut gewissen fuer Gott haben“; BoA 3, 346, 14-16/WA 19, 657: „Was huelff dichs / wenn dich die welt fuer Salomo odder Moses hielte / vnd du werest fuer Gott so boese gerechent / als Saul odder Ahab?“ BoA 3, 346, 19.24-25/WA 19, 657: „Geitz ist vnrecht ... Sold nemen vnd verdienen / ist recht an yhm selbst / es sey von einem / zweyen / dreyen herrn / odder wie viel der sind“; BoA 3, 347, 34-36/WA 19, 658: „Gibt vns Gott den sieg / so sol ehre vnd lob sein *seyn* / nicht *unser* / der es durch vns arme suender thut“; BoA 3, 321, 1-7.13-15/WA 19, 627: „Also mus man auch dem kriegs odder schwerds ampt zusehen mit menlichen augen / *warumb* es so wuerget vnd gewlich thut / so wird sich selbs beweisen / das ein ampt ist an *yhm selbs* Goetlich / vnd der welt so noettig vnd nuetzlich / als essen vnd trincken. / Das aber etliche solchs ampt *misgebrauchen* / wuergen vnd schlagen on

Der Modus, die Art und Weise einer an sich guten Handlung ist das Zwischenglied zwischen Person und Werk. *Die Modalität ist Ausweis der Legimität*⁸⁵. Wenn die Person unrecht ist, wird das an sich von Gott eingesetzte Werk in den Augen Gottes auch unrecht, wobei alleine das Beurteilungsforum Gottes maßgebend ist⁸⁶. Während besonders bei Huber und in der politischen Diskussion mit Verantwortungsethik zumeist die Notwendigkeit einer Modifizierung oder Außerkräftsetzung der Norm angesichts für irreversibel gehaltenen Umstände und Mehrheitsmeinungen gemeint ist, macht Luther das letztlich heilsrelevante Problem eines *Normenkonflikts* deutlich. Die innerweltlichen Faktoren sind nicht einfach Voraussetzung, sondern Gegenstand der Verantwortungsethik. Sie werden als konkurrierende Instanzen mit normativem Anspruch erkannt. Sie sind potentielle Bezugs-, weil Zielpunkte, die Gott verdrängen können als Schöpfer, der das Geschöpf beansprucht und ihm seinen Willen kundtut⁸⁷. Daher kann niemals – wie Bonhoeffer meint – eine Normübertretung

not / aus lauter mutwillen / das ist nicht des ampts / sondern der person schuld ... Denn sie können zu letzt doch Gottes gericht / das ist seym schwerd nicht entgegen / Er findet vnd trifft sie zu letzt“; BoA 3, 321, 22-24/WA 19, 627: (bzgl. Lk. 3,10-14): „Damit hat er das kriegeampt an yhm selbst gepreiset / aber gleich wol den *misbrauch* geweret vnd verboten / Denn misbrauch gehet das ampt nicht an“; BoA 3, 322, 9-11/WA 19, 628: „Daruemb ist auch ym neuen Testament das schwerd / mit Gottes wort vnd befelch bestetiget / Vnd die sein *recht brauchen* vnd ynn gehorsam streitten / dienen auch Gott darynn vnd sind seinem wort gehorsam“; BoA 3, 348, 28-30/WA 19, 659: „das man mutwilliglich *Gott vnd sein gericht aus dem synn schlegt* und wil nichts dauon / wissen / denken noch hoeren / Derhalben ist ein gros teyl des kriegsvolcks / des teuffels eigen“ (alle Hervorheb. von mir).

85 Legitimität: Berechtigung im Sinne von Entsprechung und Begründbarkeit gegenüber der Handlungsnorm.

86 Luther, Kriegsleute, BoA 3, 345, 30-32/WA 19, 656: „das werck an yhm selbst ist recht vnd Goettlich / Aber wenn die *person* vnrecht ist / odder nicht recht sein *braucht* / so wirts auch vnrecht“; BoA 3, 319, 24-26/WA 19, 625: „Das heisse ich ein ampt odder werck / wilchs / obschoen goettlich vnd recht were / dennoch boese vnd vnrecht *werden* kan / so die *person* vnrecht vnd boese ist“; BoA 3, 346, 14-16/WA 19, 657: „Was huelf dich / wenn dich die *welt* fuer Salomo odder Moses hielte / vnd du werest *fuer Gott* so boese gerecht / als Saul odder Ahab?“; BoA 3, 324, 33-34/WA 19, 631: „Als Judas kuesst den HERRN Christum ym garten / wilchs *eusserlich* ein gut werck ist / Aber sein *hertz* war boese“ (alle Hervorheb. von mir). Der Zusammenhang von Schöpfung und Eschatologie und der Ausgangspunkt der ethischen Reflexion bei der Erwartung des Gerichtes Gottes wird in aller Deutlichkeit von Oswald Bayer herausgestellt („Freiheit im Konflikt: evangelische Sozialethik als Verantwortungsethik“, *Evangelische Kommentare* 24, 1991, S. 522-526), z. B. ebd., S. 523: „Der, der mich ins Leben gerufen und zur Antwort befähigt hat, ist derselbe, der mich vor sich in die Verantwortung ruft. Der Schöpfer ist zugleich der Richter“; ebd., S. 525: „Unser Handeln aber hat das Letzte Gericht noch vor sich, nicht hinter sich“; ebd., S. 526: „Eine Eschatologie hätte auszuführen, in welcher Weise der Letzte Richter, auf den wir hoffen, unsere Verantwortung begrenzt und bestimmt. Aus dieser Bestimmung ergibt sich, daß wir einerseits nicht ... ethisch indifferent, blind dezisionistisch oder zynisch werden, andererseits aber auch nicht einem moralischen Enthusiasmus verfallen, in dem wir, im Wahn einer Omnipotenz und Ubiquität, für alles und jedes Verantwortung übernehmen“.

87 Jochen Vollmer, „Erasmus von Rotterdam – die Klage des Friedens“, *Junge Kirche* 61, 2000, 3, S. 158-160, kritisiert Luther scharf und hält ihm als positiv zu rezipierendes Gegenbeispiel Erasmus vor. Bezeichnend für die politische Theologie ist die Verlagerung der Differenz zwi-

Ausdruck eines verantwortlichen Handelns sein. Nicht die Norm ist veränderbar, sondern die Person und die Umstände. Wer die Umstände, die innerweltlichen Faktoren, die menschlichen Wünsche zum Ausgangspunkt der ethischen Reflexion macht, beraubt sich der unterscheidenden Kriterien und kann nicht verhindern, daß hedonistische und utilitaristische Motivationen als verantwortungsethisch notwendige Zielsetzungen vertreten werden. Die theozentrische, deontologische Füllung der teleologischen Dimension bewahrt hingegen den Menschen vor den Folgen eines ungebremsten Anspruchsdenkens⁸⁸.

Luther hält die theozentrische Ausrichtung auch bei der Behandlung des Problems des *Tyrannenmordes*, das Bonhoeffer zur Propagierung der Normübertretung veranlaßt, durch. Die Obrigkeit ist wie jeder Mensch Gott gegen-

schen Gott und Mensch auf die zwischen einem personal-individuellen und einem universalistischen Gottesverständnis. Gott wird als universaler Prozeß verstanden, an dem der Mensch durch analoges Handeln zu partizipieren hat. Es wird überhaupt nicht darauf eingegangen, daß Luther sehr wohl zwischen berechtigten und ungerechten Kriegshandlungen unterscheidet und der Gottesbezug gerade der Unterscheidung, nicht der Bestätigung der Handlungsmotivationen dient. Vgl. ebd., S. 160: „Luthers Fixiertsein auf seine Rechtfertigungslehre und seine nahezu neurotische Phobie ... vor einer Rechtfertigung aus Werken hat ihn blind gemacht für das Werk des Friedens, das wir in *Entsprechung zu dem ureigenen Werk Jesu* zu tun schuldig sind ... Dass Luther mit seiner zweiten Fixierung auf Römer 13.1-7 ... den *einen und universalen Gott Jesu Christi*, der den Frieden aller Menschen und Völker auf dem Weg der Gewaltlosigkeit will, in eine Vielzahl von partikularen und nationalen Götzen zerreißt, in deren Auftrag die Fürsten gegeneinander Krieg führen, ist ein furchtbares Missverständnis“ (Hervorheb. von mir).

- 88 Man beachte, wie gerade von der Normerfüllung her der Andere in den Blick kommt, also die von Huber eingeklagte soziale Dimension der Ethik, allerdings in der Weise des Schutzes seines Lebens an sich, nicht des immer mehr und letztlich auf Kosten des Anderen gesteigerten Wie – ohne Entscheidung über die Güte der jeweiligen Ansprüche: BoA 3, 322, 18-19/WA 19, 628: „was ist *recht* kriegen anders / denn die *vbelheter straffen* / vnd fride halten?“; BoA 3, 323, 9-15/WA 19, 629: „Das ander ist ein weltlich regiment durchs schwerd / auff das die ienigen / so durchs wort nicht wollen frum vnd gerecht werden zum ewigen leben / dennoch durch solch weltlich regiment gedungen werden frum vnd gerecht zu sein fuer der welt / Vnd solche gerechtikeit handhabet er durchs schwerd / Vnd wie wol er der selbigen gerechtikeit nicht wil lonen mit dem ewigen leben / So wil er sie dennoch haben / auff das *friede unter den menschen erhalten werde*“; BoA 3, 336, 19-23/WA 19, 645: „weltliche oerberkeit ist nicht eingesetzt von Gott / das sie solle friede brechen vnd kriege anfahren / sondern dazu / das sie den friede handhabe vnd den kriegern were / wie Paulus Ro. 13 sagt / des schwerds ampt sey / *Schutzen vnd Straffen / Schutzen die fromen ym friede / vnd Straffen die boesen mit kriege*“; BoA 3, 336, 29-33/WA 19, 645: „las dir das gesagt sein / das du weit weit von einander scheidst / Wollen vnd Muessen / Lust vnd Not / ... *Harre bis not vnd muessen koempt* / on lust vnd willen“; BoA 3, 338, 20-30/WA 19, 647-648: „Das kriegen nicht recht ist ... es sey denn das es solchen titel vnd gewissen habe / das da konne sagen / Mein nachbar zwingt vnd dringt mich zu kriegen / ich wolts lieber geraten / auff das der krieg nicht alleine krieg / sondern auch pflichtiger *schutz vnd not wehre* muede heyszen ... Das erst mag wol ein kriegs lust / der ander ein *notkrieg* heyszen / Der erst ist des teuffels / dem gebe Gott kein glueck / Der ander ist ein menschlich vnfal / dem helffe Gott“; BoA 3, 339, 6-8/WA 19, 648: „ein Herr vnd Fuerst ist *nicht eine person fuer sich selbst / sondern fuer andere* / das er yhn diene / Das ist sie schuetze vnd verteydinge“; selbst bei legitimer Begründung gibt es keine Garantie, keinen Anspruch gegenüber Gott auf einen Sieg: BoA 3, 340, 4-5/WA 19, 649: „rechte gute vrsache hastu zu kriegen vnd dich zu wehren / Aber du hast drumb noch *nicht siegel vnd briue von Gott* / das du gewinnen werdest“ (alle Hervorheb. von mir).

über verantwortlich. Gott gibt und nimmt Macht. Weder darf eine überzogene Anspruchshaltung der Bürger gegenüber dem Staat entstehen, so daß man in Hoffnung auf eine Verbesserung der Lebenssituation Regierende fälschlicherweise als Tyrannen bezeichnet und die kurzfristige Absetzung der Regierung einreißt. Gott kann vielmehr einen Krieg oder einen Tyrannen zur Züchtigung der Menschen um ihrer Sünden willen gebrauchen⁸⁹. Noch darf der Staat seine Kompetenzen überschreiten und sich heilstiftende Funktionen aneignen bzw. das kirchliche Handeln be- oder verhindern⁹⁰. In diesem – allerdings damals noch ausgeschlossenen, in Zeiten ideologisch totalitärer Staaten aber real möglichen – Fall wie auch, wenn ein Wahnsinniger an der Regierung ist, hält Luther es für möglich, daß Gott die Untertanen zum Sturz der Obrigkeit benützt⁹¹. Der Zusammenhang von Norm und Gericht, die Verantwortung vor Gott gilt gerade auch für die Obrigkeit und der Möglichkeit ihrer Absetzung aufgrund eklatanter Vergehen gegen den Willen Gottes schreibt Luther eine disziplinierende Wirkung für das Regierungshandeln zu⁹². Luther weist auf die pragmatische Einsicht hin, daß eine Änderung der Regierung keineswegs eine

- 89 *Luther*, *Kriegsleute*, BoA 3, 327, 27-31/WA 19, 634-635: „Aber das ist noch dahinden eine boese folge odder exempel/das wo es gebillich wird/Tyrannen zumorden odder veriaigen/reyst es balde ein/und wird ein gemeiner mutwille draus das man Tyrannen schilt/die nicht Tyrannen sind/vnd sie auch ermordet/wie es dem poefel ynn synn koempt/als vns das die Roemischen historien wol zeigen“; BoA 3, 329, 32-39/WA 19, 637: „Wol gleube ich/das du gerne fride vnd gute tage hettest/Wie aber wenn sie dir Gott durch krieg odder Tyrannen weret? Nu wele vnd rechene du/ob du lieber krieg odder Tyrannen haben woltest/Denn *du hasts beydes wol verdienet*/vnd bist es fuer Gott schuldig. Aber wir sind solche gesellen/das wir wollen buben sein vnd ynn sunden bleiben/Die straffe aber fuer die suende wollen wir meyden/dazu auch widder streben vnd vnser suende vertheydingen/Das wird vns gelingen/wie dem hunde/der ynn die stachel beysset“; BoA 3, 330, 1-4/WA 19, 637: „Wie bald hat er [Gott; C. H.] einen Tyrannen erwuergt? Er thets auch wol/*Aber vnser suende leydens nicht ... Er lest einen buben regirn vmb des volcks suende willen*“ (alle Hervorheb. von mir).
- 90 *Luther*, *Kriegsleute*, BoA 3, 332, 7-10/WA 19, 640: „Daruemb radte ich/das ein iglicher/der mit gutem gewissen hierynn wil faren vnd recht thun/der sey zu friden mit der weltlichen oeberkeit/vnd vergreiffe sich nicht dran/angesehen/das weltliche oeberkeit *der seelen nicht kan schaden thun*“; vgl. aber BoA 3, 334, 25-27/WA 19, 643: „leyder allzuwar/das der mehrer teyl Fuersten vnd herrn gottlosen Tyrannen vnd Gottes feinde sind/*das Euangelion* verfolgen“ (alle Hervorheb. von mir). Darauf hätte sich Bonhoeffer berufen können.
- 91 *Luther*, *Kriegsleute*, BoA 3, 327, 13-15/WA 19, 634: „Das ist wol billich/wo etwa ein Fuerst/Koenig odder herr wansynnig wuerde/das man den selbigen *absetzt vnd verwaret*/denn der ist nu fort mehr nicht fuer einen menschen zu halten/weil die vernunft da hyn ist“; BoA 3, 330, 13-15/WA 19, 638: „Stehen die Tyrannen ynn der fahr/das *durch Gotts verhengens*/die vnterthanen sich auff machen ... vnd erwuergen odder veriaigen sie“; BoA 3, 330, 30-31/WA 19, 638: „der meiste hauffe vns nicht gehorchet/vnd alleine bey Gott vnd ynn Gotts hand stehet/oeberkeit zuerhalten/wie er sie alleine auch geordent hat“; BoA 3, 330, 38-39/WA 19, 638: Gott „kan frembde oeberkeit erwecken“ (Hervorheb. von mir).
- 92 *Luther*, *Kriegsleute*, BoA 3, 329, 16-18/WA 19, 636: „Kan sie [die tyrannische Obrigkeit; C. H.] doch deiner seelen nicht schaden/vnd thut yhr selbs mehr schaden denn dir/weil sie *yhr selbs seelen verdampt*/da denn nach folgen mus auch leibs vnd guts verderben“; BoA 3, 331, 1-2/WA 19, 638: „Gott sie nicht lesset mit freuden vnd fride boese sein/*Er ist kurz hynder yhn*“; BoA 3, 334, 31-32/WA 19, 643: „Gott wird der Tyrannen vnd oberherrn nicht vergessen/Er ist yhn auch gewachsen gnug/wie er von anfang der welt her gethan hat“; an-

Verbesserung bedeuten muß und zudem komplexe Abhängigkeitsverhältnisse zwischen verschiedenen Ebenen staatlichen Handelns bestehen⁹³. Kennzeichen biblisch-reformatorischer Ethik bleibt aber, daß auch und gerade in Ausnahme- und Notsituationen wie einer möglichen oder tatsächlichen kriegerischen Auseinandersetzung oder einer tyrannischen Regierung die *Bewegungsrichtung von Gott und seiner Norm zur Situation und nicht umgekehrt führt*. Nicht die Situation wird zu einer eigenständigen Erkenntnisgrundlage verselbständigt und macht den Menschen zu ihrem Spielball, sondern alle in ihr Befindlichen und an ihr Beteiligten sind vor Gott verantwortlich und werden an seiner Norm gemessen, finden aber auch in ihr die Entscheidungsgrundlage für das Handeln.

„Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“, Deontologie und Teleologie sind keine Gegensatz-, sondern Implikationsbegriffe⁹⁴. *Ein Konkurrenzverhältnis besteht in der ethischen Reflexion nicht im Bezug auf das Daß, sondern auf das Was einer Norm*. Am Was der den Menschen konstituierenden und sein Denken und Handeln normierenden Beziehung, am „Trauen und Gläuben des Herzens“, das „beide Gott und Abegott“ „machtet“⁹⁵, entscheidet sich freilich nicht nur die Christlichkeit der Ethik, sondern der Existenz allgemein.

dererseits Abgrenzung gegen Selbstjustiz mit deren chaotischen Folgen: BoA 3, 333, 24-25/WA 19, 641: „Wenns so solt gehen / das ein iglicher der do recht hette / mocht den vngerechten selbs straffen / was wolt daraus ynn der welt werden?“ (alle Hervorheb. von mir).

93 Luther, Kriegsleute, BoA 3, 331, 30-31/WA 19, 639: „Oberkeit *endern* / vnd Oberkeit *bessern* / sind zwey ding / so weit von einander als hymel vnd erden“; BoA 3, 334, 35-37/WA 19, 643: „Sondern / was ich von der vnter person sage / das sol treffen / beyde Baur / Buerger / Eddel / Herrn / Grauen vnd Fuersten / Denn *diese alle haben auch oberherrn vnd sind vnterperson eines andern*“ (alle Hervorheb. von mir).

94 Implikation: Schlußfolgerung von einer Aussage auf eine indirekt darin enthaltene zweite Aussage.

95 Luther, Großer Katechismus, Auslegung des 1. Gebotes, BSLK 560, 16-17.

Armin-Ernst Buchrucker:

Christlicher Glaube und Erotik

**Konfrontation mit dem 1998 erschienenen Buch
von Jürgen Zänker „Crucifixae – Frauen am Kreuz“***

„Christlicher Glaube und Erotik“ ist ein heißes Thema, das unter Christen Irritationen auslöst, insonderheit seit dem Zeitalter des Pietismus und seit viel diesbezüglicher Verdrängung, Unaufrichtigkeit und Heuchelei im 19. Jahrhundert, weswegen möglicherweise heute das Pendel in extremster Form ins Gegenteil ausschlägt.

Zweifelsohne ist die Sexualität (einschließlich der Erotik) eine Gabe Gottes, eine durchaus gute Gabe Gottes.

Wer sie nur auf die geschlechtliche Beziehung oder gar nur auf den Geschlechtsverkehr reduziert, wird ihr nicht gerecht.

Die körperliche und die seelische Seite gehören bei der Sexualität zusammen! Sexualität ist ein Teil des Menschseins!

Auf *Augustin* (354-430) geht die leibfeindliche Vorstellung zurück, die jahrhundertlang in der abendländischen Kirche regierte. Dabei ist im Alten Testament, im Hohenlied des Salomo, klar und deutlich, ohne jegliche negative Beurteilung (oder sogar Aburteilung) von erotischer Faszination die Rede, nicht nur in Kapitel 4,1ff.

Erotik und sexuelles Lustleben sind Gaben Gottes, die Freude bereiten und lebensfördernd sein sollen.

Natürlich ist in diesem Zusammenhang nicht zu unterschlagen, daß Erotik (Sexualität) auch Leben zerstören kann. Nicht nur durch Ehebruch.

Thomas von Aquin war es (um 1225 - 1274), der im Hochmittelalter eine andere Position vertrat als Augustin: Für ihn ist die Geschlechtskraft nicht ein notwendiges Übel, sondern ein Gut. Mit Aristoteles sagt er geradezu: im menschlichen Samen sei etwas Göttliches.

Völlig selbstverständlich ist für Thomas, daß „wie Essen und Trinken“, so auch die Erfüllung des naturhaften Dranges der Geschlechtskraft und ebenso die ihr zugeordnete Geschlechtslust gut und nicht im mindesten sündhaft („absque omni peccato“) sind, *vorausgesetzt* natürlich, daß Maß und Ordnung gewahrt werden.

Die völlige, aller Geschlechtslust unempfindlich abgewandte Unsinnlichkeit („insensibilitas“), die manche für das nach christlicher Lehre eigentlich Vollkommene und Ideale halten möchten, wird in der SUMMA THEOLOGIAE nicht nur als ein Defekt, sondern als ein geradezu sittlicher Mangel („vitium“) bezeichnet.

* (Gebr. Mann Verlag, Berlin)

Diese bejahende Haltung hat Thomas deswegen, weil er, wie kaum sonst ein christlicher Lehrer, den Urgedanken der Offenbarung ernst nimmt und zu Ende denkt: „Omnis creatura Dei bona est“ („alles, was Gott geschaffen hat, ist gut“). Diese Worte schreibt Paulus im 1. Brief an Timotheus, Kapitel 4,2.

Aber – wie könnte es Thomas unberücksichtigt lassen – es muß ein Regulatorisch dabei sein: „Je notwendiger etwas ist, um so mehr muß darin die Ordnung der Vernunft gewahrt werden!“

Gerade weil die Geschlechtskraft ein so hohes und notwendiges Gut ist, darum bedarf sie der wahren und wehrenden Ordnung der Vernunft.

Nichts anderes aber macht nach Thomas das Wesen der Keuschheit als einer Tugend aus als dies: daß sie im Bereich der Geschlechtskraft die Ordnung der Vernunft, den „ordo rationis“, verwirklicht! Wie andererseits eben darin das Wesen der Unkeuschheit als einer Sünde liegt: daß in diesem Bereich die Ordnung der Vernunft überschritten und verletzt wird!

Mit „CRUCIFIXAE“, dem Titel seines Buches, meint Jürgen Zänker nicht „Frauen *unter* dem Kreuz“, von denen die Evangelisten des Neuen Testaments berichten, sondern „Frauen *am* Kreuz“.

Aber auch das ist zu differenzieren: Frauen am Kreuz als „Configuratio mit Christus“ oder als durch irgendwelche Umstände, Gegebenheiten, Erlebnisse im übertragenen Sinne zu „Gekreuzigten“ gemachte Frauen („Frauenopfer“)?

Angesichts der expandierenden Frauenforschung der letzten Jahrzehnte des Feminismus und der Feministischen Theologie, die aus Jesus Christus eine Jesa Christa macht, könnte man hinter dem Buchtitel auch nur eine Verweiblichung des Gekreuzigten vermuten.

Dem Verfasser geht es in seiner Studie in der Hauptsache um „Frauenkreuzigungen“ im übertragenen, symbolhaften, allegorischen Sinn (10). In sprachlicher Form sind allegorische Kreuzigungen in der weiblichen mystischen Literatur des Hochmittelalters und des Barock aufzuzeigen: Ein extrem gesteigertes „sym-pathein“, ein „Mitleiden“ mit dem leidenden Christus am Kreuz, hat immer wieder zu nachweislichen Stigmatisationen geführt, wobei die Wundmale der Kreuzigung Christi auf mystische Weise auf die Körper der frommen Frauen übertragen werden. Dadurch wird dann – so meinte man – deren psychische Glaubensintensität und mystische Identifizierung mit Christus physisch leibhaftig erfahren und ausgedrückt.

Das meist zu bestimmten Anlässen und Begebenheiten und zeitlich begrenzte Auftreten der Wundmale oder deren Blutungen war wie bei realen Verwundungen bisweilen offenbar auch mit körperlichen Schmerzen verbunden. Indes ist nicht bekannt, daß diese Wundmale je von tatsächlichen Kreuzigungen herrührten.

Auch selbstquälerische Bußübungen bis hin zu Selbstgeißelungen waren bisweilen Ausdruck einer an Hysterie grenzenden Ekstasik masochistischen Charakters.

Von den „Frauen unter dem Kreuz“ stellt Verfasser Maria Magdalena in den Vordergrund, die als rehabilitierte Sünderin in ekstatischer Liebe zu Christus entflammte. Cum grano salis wird sie – nicht nur in der Kunst – als Prostituierte gesehen, derer sich Christus, sie begnadend, angenommen hat.

Zur Charakterisierung der Magdalena vergleicht Marina Warner ihre Funktion in der Heiligengeschichte mit der der Maria: „Die Heilige Maria Magdalena repräsentiert, gemeinsam mit der Jungfrau Maria, die Einstellung der christlichen Gesellschaft zu Frauen und zur Sexualität. Beide weiblichen Figuren sind geschlechtsspezifisch aufgefaßt: Maria als Jungfrau und Maria Magdalena als Hure – bis zu ihrer Reue. Magdalena verdankt, wie Eva, ihre Rolle der mächtigen unterschwelligten Frauenfeindlichkeit des Christentums, die Frauen mit den Fährnissen und der Verachtung alles Fleischlichen verbindet. Deshalb wurde sie zu einer wichtigen und beliebten Heiligen.“¹

Etwa seit der Aufklärung tritt die Begnadung der Maria Magdalena durch Christus ins Abseits. Ihre Existenz als Prostituierte wird jetzt verstärkt hervorgehoben: Der belgische Maler und Grafiker Félicien Rops (1833-1898) zeigt in seinem Bild „Sainte Marie Madeleine“ in einer nächtlichen Landschaft liegend; in ihrer Erregung und Phantasie erscheint Magdalena in unmittelbarer Erwartung des Liebesaktes mit dem Gekreuzigten!

Das thematische Gegenstück dazu, „Madeleine“, zeigt die gleiche Magdalena nach dem orgiastischen Liebesvollzug, noch ganz erfüllt und zugleich ermattet vom Liebesglück in sich zurückgesunken. In beiden Darstellungen ersetzt ein Phallus, gewissermaßen als „Pars pro toto“, den Corpus Christi am Kreuz.

Eine Vereinigung der Geschlechter in Verbindung mit dem Kreuz oder Marterpfahl hat Rops in seiner Radierung „La luxure ou le pilori“ dargestellt: Der Luxus, die Hoffahrt, die Geilheit, mit Dornenkrone, wird hier christusgleich an der „Martersäule“ eines aufgerichteten Phallus gegeißelt. Das „Erbärmdebild“ eines „Christus an der Martersäule“ ist mutiert zu einer Allegorie des „Luxus“ bzw. vorwitziger, weiblicher Lust (35).

Als „Frauen am Kreuz“ weist Zänker zunächst auf einige Märtyrerinnen in der Hagiographie hin, die in „imitatio Christi“ christusgleich gekreuzigt und auch als Gekreuzigte dargestellt wurden: Blandina, Margarete von Antiochia, Margarethe, Eulalia von Merida (sie wurde am Kreuz gefoltert und schließlich in heißes Öl geworfen und verbrannt), Julia von Korsika. Christusgleich gekreuzigt wurde auch eine der bekanntesten mittelalterlichen Heiligen: Wilgefortis („Virgo Fortis“, „Kümmernis“, „Santa Liberata“).

Eine erstaunliche Sonderform der mittelalterlichen Mystik sind Frauen als „gekreuzigte Seelen“. Die klassische Quelle dafür ist Mechthild von Magdeburg (etwa 1207-1282), die in ihrem verklärten Traktat „Das fließende Licht der Gottheit“ von der „gekreuzigten Seele“ schreibt: „Sie wird so fest ans

1 Marina Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, London 1976, S. 255f.

Kreuz genagelt mit dem Hammer der mächtigen Liebe, daß sie keine Kreatur mehr zurückholen kann ... Ihr Leib wird in der lebendigen Liebe getötet ... Sie hängt hoch in der süßen Luft des Heiligen Geistes ... an dem Kreuz der hohen Liebe, bis alles Irdische von ihr gewichen sein wird“ (52).

Während Ende des 16. Jahrhunderts im toskanischen Bereich „Christus und die kreuztragende Seele“ dargestellt wurde, kennt das 18. Jahrhundert in Graz eine „Gekreuzigte Nonne im Ordenskleid“.

Dahinter stehen natürlich Jesu Worte: „Will mir jemand nachfolgen, ... der nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Matth. 16,24) und das Bekenntnis des Paulus: „Ich bin mit Christus gekreuzigt!“ (Galater 2,19).

Auswüchse dieser Art gab es im Zeitalter der Aufklärung in Frankreich im Umfeld jansenistisch-sektiererischer Fanatikerinnen, sogenannter Konvulsionsnärinnen, die sich in Paris in der Kirche und auf dem Friedhof von St. Médard trafen, in konvulsivische Zuckungen verfielen, Ekstasen und grausamen Selbstgeißelungen nachgingen, die schließlich in freiwilligen Kreuzigungen gipfelten. Es waren überwiegend Frauen aus dem Bürgertum, Arbeiterinnen und Dienstmädchen.

Seit dem 18. Jahrhundert, verstärkt seit dem 19. Jahrhundert, häufen sich in der Kunst die Darstellungen von gekreuzigten Frauen. Einige Bilder dieser Art illustrieren höchst blasphemisch die Schriften des Marquis *de Sade*, vornehmlich die „Geschichte der Justine“ und die „Geschichte der Juliette“: Orgien treten an die Stelle des Minne- und des Gottesdienstes – in der bildlichen Illustration gekreuzigter Frauen bleibt die Analogie zum Kreuzestod Christ immer spürbar!

Das alles findet im Oeuvre des Félicien *Rops* einen besonders stark artikulierten Niederschlag, kreist doch bei den gekreuzigten Frauen oder Frauen unter dem Kreuz nahezu alles um die Abgründigkeit des Eros und der Sexualität: Den Kreuzestitel „Eros“ trägt ein Kreuz mit einer an ihm gefesselten, sinnlich prallen, nackten Frau, die den Erlöser verdrängt hat!

In einer Folge der Radierungen „*Les Sataniques*“ unter dem Titel „*Calvaire*“ ist eine Frau mit ausgebreiteten Armen an den Stamm eines Kreuzes durch die Krallen eines ans Kreuz geschlagenen, erotisch äußerst erregten Satans gefesselt, der sie mit ihrer eigenen Haarfülle erdrosselt: Die Frau ist das Opfer satanischer Begierden und in dieser Hinrichtung noch männliches Lustobjekt!

Die Kreuzigung der Frau in den Klauen des Satans wurzelt in den Vorstellungswelten der schwarzen Magie mit den „schwarzen Messen“!

Bei den Hysterikerinnen im 19. Jahrhundert waren deren hysterische Anfälle häufig mit imaginären „Kreuzigungen“ verbunden und äußerten sich oft in kreuzförmigen Posen. Bei „Versuchungen“ und „Visionen“ bildeten nackte, junge Frauen mit kreuzförmig ausgebreiteten Armen das Objekt des Verlangens und der Versuchung.

Sehr beachtenswert ist, daß um 1900 Fernand *Khnopff* „*Une martyre*“ („Eine Märtyrerin“) schuf, die einen gekreuzigten Androgyn mit männlich her-

dem Korpus und milden weiblichen Gesichtszügen zeigt, wobei die Gesichtszüge von der Haartracht wie von einer Dornenkrone umflort wirken.

Ende des 19. Jahrhunderts tauchen Frauenkreuzigungen erstmals auch in der Fotografie auf.

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts werden Frauenkreuzigungen manchmal für unmittelbar politische Zielsetzungen geschaffen, so u. a. von Gilbert *Martin*: Gekreuzigte „Alsace“ und „Lorraine“. In diesem Zusammenhang muß natürlich auch an entsprechende Arbeiten von Otto *Dix*, Käthe *Kollwitz*, Georg *Grosz* und Erwin *Blumenfeld* gedacht werden. Tagespolitisch verstanden sein will das Bild „Paragraph 218“ von Alice *Lex-Nerlinger* aus dem Jahre 1931 als Protest gegen das Abtreibungsverbot. Es handelt sich dabei nicht um eine Kreuzigung, sondern um die Abschaffung eines „Kreuzes“, des § 218 des Strafgesetzbuches: Sechs nur in Silhouetten gezeichnete, in einer Phalanx hintereinander nach vorn geneigte Frauen stürzen das bereits schräg sich neigende Kreuz mit dem Kreuztitel „§ 218“. Hinter den das Kreuz stürmenden Frauen erscheint schemenhaft und maßstäblich viel größer der Umriß einer Schwangeren.

Im Rahmen des Evangelischen Kirchentages 1995 in Hamburg wurde eine 1979 entstandene Lithographie von Eva *Vent* ausgestellt, die einen gekreuzigten Frauenakt vor der Fassade des ehemaligen Frauengefängnisses in der Berliner Barnimstraße, in dem Rosa Luxemburg zeitweise gefangen war, zeigt. Die Gekreuzigte verkörpert das tragische Schicksal dieser Frau und will das Mitgefühl und die Sympathie der Künstlerin für die von ihr verehrte Rosa Luxemburg zum Ausdruck bringen!

Der Wiener Aktionskünstler Hermann *Nitsch* hat zusammen mit Hanel *Koeck* bereits 1969 in München eine „Mariä-Empfängnis-Aktion“ durchgeführt. Dabei wurde ein weiblicher Akt mit ausgebreiteten Armen und Beinen an ein Kreuz gefesselt und der Leib im Verlauf dieser „Schwarzen Messe“ von dem in Priester-Ornat auftretenden Künstler Nitsch mit dem Blut und den Eingeweiden eines zuvor gekreuzigten und ausgeweideten Lammes besudelt!

„Kreuzigungen kommen in (die) Mode“ (104ff) – das hängt natürlich mit dem gegenwärtigen Sog zur Feminisierung (in) der Gesellschaft und mit der aggressiv vorpirschenden „Feministischen Theologie“ zusammen, die letztendlich nicht „einfach“ nur alles Männliche durch Weibliches ersetzen will, sondern die den „androgynen Menschen“ anstrebt!

1994 schuf der Düsseldorfer Fotograf Horst *Wackerbarth* ein fotografisches „Triptychon zur Liebe“: Ein in heftiger Umarmung begriffenes Paar in nahsichtiger Großaufnahme vor neutralem Hintergrund wird flankiert von den kleinen Seitenflügeln des Triptychons mit je einer Kreuzigung vor einer weiten Landschaft mit tiefliegendem Horizont. Links erscheint eine dornengekrönte Frau, nur mit einem Schamtuch bekleidet, in luftiger Höhe ans Kreuz gefesselt – recht dagegen ein bärtiger Mann, ein dornengekrönter Christus, in Jeans und mit modischem Kruzifix am Halskettchen. Der weibliche Blick ist sehr irdisch auf das Liebespaar im Mittelfeld fixiert, der männliche Blick dagegen gilt der

Weite des Himmels und der ganzen Welt. Die gekreuzigte Frau hat ein Pendant in einem gekreuzigten Christus, mit dem sie die Rolle getauscht hat: dem männlichen Gekreuzigten, Christus, wird eine weibliche Gekreuzigte gegenübergestellt!

Wackerbarths Bilder stehen in der Tradition all der ambivalenten Visionen und Versuchungen mit gekreuzigten Frauen, die gleichzeitig sowohl grausam Geopferte und Gedemütigte als auch kokette und raffinierte Verführerinnen verkörpern.

Gekreuzigte Frauen beinhalten sexuelles Opfer-Dasein. Die Fesselung ans Kreuz mit gespreizten Armen und Beinen bedeutet hilf- und wehrloses Ausgeliefertsein – und stellt zugleich die äußerste Geste einer scheinbar bereitwilligen Hingabe und Öffnung des Körpers dar. Diese ambivalenten Bedeutungen ergeben ein emotional aufgeladenes Gemisch aus mitleiderregender Erniedrigung und erotischer Herausforderung und sexuellem Triumph!

1996 erschien von Constance *Short* eine Arbeit mit dem Titel „Jumping the Border“, die 1997 für das Rathaus der Stadt Wiesbaden angekauft wurde. Das Bild besteht aus neun gleichen, kreuzförmig auf rotes Reispapier montierten Abzügen eines Linolschnitts mit der Darstellung einer gekreuzigten Frau, die mit dem in jeder Hinsicht gewagten Tanzschritt ihres hochabgespreizten rechten Beines vom Kreuz abzuspringen sich anschickt. Das Kreuz ist hinterfangen von einer flachen Landschaft mit einer Hügelkette vor einem tiefen Horizont.

Den Linoldruck hatte die Künstlerin ursprünglich mit „Dancing at the Crossroads“ betitelt.

Als gläubige katholische Christin will die Künstlerin ihr Werk frauenpolitisch (für die Selbstbefreiung der Frau von ihren gesellschaftlichen Fesseln und Rollenzwängen) und nicht minder friedenspolitisch (für den Frieden zwischen den katholischen und protestantischen Landesteilen und Volksgruppen in Irland) verstanden wissen.

Beide Titel, „Dancing at the Crossroads“ und „Jumping the Border“, verdeutlichen ihr Anliegen, die Überschreitung von geschlechtsspezifischen Hindernissen und von (nicht nur religiös motivierten) Glaubensgrenzen an einem Scheideweg, der zu einer Entscheidung auffordert, zur Selbstbestimmung der Frau und zur Befreiung aller Menschen von politischen und religiösen Zwängen.

Anfang der 80er Jahre wurden Frauenkreuzigungen sogar als offene Propaganda für vorgeblich gottgefällige Prostitution eingesetzt, nämlich in der Werbung für die pseudo-religiöse Sekte der „Kinder Gottes“, auch „Familie der Liebe“ genannt, und ihren Wander- und Wunderprediger Moses David *Berg*!

Einen besonderen Höhepunkt in dieser Entwicklung der „Crucifixae“ zwischen Sadismus und Sex-Appeal stellt die Plakatwerbung für den zum künftigen Kultfilm hochstilisierten Streifen „Larry Flynt. Die nackte Wahrheit“ über den Gründer des Herren- und Sexmagazins *Hustler* aus dem Jahre 1997 dar: Eine Frau, nicht gekreuzigt, sondern als Kreuz des Mannes: der nur spärlich

verhüllte Schoß einer Frau ist das Kreuz eines nackten Mannes, dessen Blöße mit einer als „Schamtuch“ fungierenden amerikanischen Flagge kaschiert ist. Der Mann in Christus-Pose mit kreuzförmig ausgebreiteten Armen und übereinandergestellten Füßen wird vor dem und durch den weiblichen Sex gekreuzigt, von dessen Sog er wie angesaugt erscheint.

Zänker schreibt dazu: „Das Motiv wirkt wie die sexistische Mutation einer mittelalterlichen „Gnadenstuhl“-Darstellung, bei der nur die Taube des Heiligen Geistes fehlt“ (121).

In den „Crucifixae“ wird damit das Geschlechtliche in höchst sinnlicher Potenzierung verabsolutiert!

Crucifixae – Frauen unter dem Kreuz – Frauen am Kreuz: beiden Gruppen ist das Frauen-Opfer gemeinsam (125).

Frauen als männliche Opfer in einer männlich dominierten Welt – diese Selbstdarstellungen gekreuzigter Frauen entstammen der selbstbewußten Frauenbewegung unseres Säkulums. Zweifelsohne reflektieren sie den Kreuzestod Christi, aber antichristlich, blasphemisch, lasziv, als Perversion bis zur orgastischen Ekstase gesteigert, morbide-makaber, als totale Abweichung von der überlieferten neutestamentlichen Norm!

Zänker kommt zu dem Schluß: „Frauenkreuzigungen konnten also zu unterschiedlichen Zeiten und unter jeweils verschiedenen ideologischen Vorzeichen entweder als christliche Verklärung und Affirmation des Glaubens verstanden werden, oder sie konnten als äußerst ketzerische, antiklerikale, antichristliche und antireligiöse Handlungen vollzogen und literarisch oder bildlich imaginiert werden.

Die Kreuzigung von Frauen bedeutet nicht nur eine besonders verächtliche Diffamierung von Frauen, sondern Frauen-Kreuzigungen drohen sogar, die Einzigartigkeit des Opfertodes Christi, immerhin des christlichen Gottesohnes, und das religionsstiftende Privileg seiner Kreuzigung zu „entwerten“ (127).

Es ist dem Verfasser dieser ganz außergewöhnlichen und von der Sache her provozierenden Studie, die nicht frei sein kann von sadistischen und pornographischen Tendenzen, zu bestätigen, daß er die Entwicklung des Themas nicht nur mit einsichtiger, tiefgründender Kenntnis der Sache (Kunstgeschichte, soziologisch, geistesgeschichtlich, literarisch), sondern auch in erkennbarer Sachlichkeit darstellt und mit treffsicheren Beispielen belegt. Das dokumentieren auch die 369 Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis mit über 330 Titeln.

Einige wenige Ausführungen stimmen theologisch nicht.

So ist unter der Überschrift „Gekreuzigte Märtyrerinnen“ (49) zu lesen: „In der Heiligengeschichte sind einige Märtyrerinnen bekannt, die in Nachahmung Christi bzw. christusgleich gekreuzigt und auch als Gekreuzigte dargestellt worden sind.“

Hier hätte unbedingt theologisch darauf hingewiesen werden müssen, daß es diesen Märtyrerinnen (und ebenso Märtyrern) bei ihrem Martyrium um die Conformitas mit Christus ging in Anlehnung an das Wort des Apostels Paulus aus Kolosser 1,24: „Ich erstatte an meinem Fleisch, was an den Leiden Christi noch fehlt, für seinen Leib, das ist die Gemeinde.“

Daß im 18. Jahrhundert in der Kunst auch gekreuzigte Nonnen aufkommen, deutet der Verfasser im Hinblick auf die Tatsache, derzufolge die Rolle und das Ansehen der Frauen im kirchlichen Leben erheblich an Bedeutung gewannen, und daß dieser frömmigkeitsgeschichtliche Wandel aus gesellschaftlicher Entwicklung resultiert, was zum Abbau männlicher Privilegien und zu einer Aufwertung der Rolle der Frauen und der Frauenklöster führte (55).

Das ist ein Postulat, das sich in keiner Weise belegen läßt! Das gilt auch für die Aussage, ‚daß die bedingungslose Hingabe an den Glauben und die vorbehaltlose Nachfolge Christi ursprünglich als ausschließlich mönchische Tugenden galten‘ (55). Welchen Stellenwert hatten demnach denn die vielen Frauenklöster des Mittelalters und später?

Jürgen Zänker – aus seiner Sicht – bemerkt: „Die gekreuzigten Frauen stammen nicht aus der Bibel, und die Bildidee ist neueren Datums als die der Frauen unter dem Kreuz, sie stehen auch nur in einem mittelbaren Zusammenhang miteinander. Sie verhalten sich zueinander, als ob die in zügellosem Mitleid entfesselten Frauen unterm Kreuz für die sündhafte Maßlosigkeit ihrer psychischen Lustschmerzen mit den physischen Schmerzen ihrer eigenen Kreuzigung büßen müßten. Die Frauen am Kreuz, von den ersten gekreuzigten Märtyrerinnen bis zu ihren mehr oder weniger lasziven Schwestern in der heutigen Werbung, sollten kollektiv für die virtuellen Sünden ihrer Geschlechtsgenossinnen aller Zeiten und Länder zur Verantwortung gezogen werden, also für die Erbsünde, von der man immer schon dachte, daß Frauen damit besonders ‚infiziert‘ seien“ (126).

Auch das ist eine sehr anfechtbare Deutung, die vermuten läßt, daß der Verfasser über die theologische Bedeutung von ‚Peccatum originis‘ (Erbsünde) schlecht informiert ist!

Daß die gekreuzigten Frauen den gekreuzigten Christus erst wirklich zum Mann machen, ‚der ohne seine weiblichen Gegenstücke eher geschlechtslos erscheinen könnte‘, und daß insofern ‚die gekreuzigten Frauen immer auch den männlichen Christus am Kreuz reflektieren‘ (127), kann als formal logisches Fazit der Untersuchungen von Zänker gewertet werden, ist aber – was den Sachverhalt betrifft – irreal!

Natürlich steht es einem Autor, der sich mit einem so völlig außerhalb des Herkömmlichen liegenden Thema beschäftigt hat, subjektiv zu, Interpretationen seiner gewonnenen Einsicht zu verbalisieren. Aber dabei ist die Gefahr groß, sich in Spekulationen zu verlieren, Deutungen in die Sache hinein zu interpretieren, die einem Wunschenken und dem allgemeinen Trend der Gegenwart entsprechen! Ist es doch die Feministische Theologie, die einen auch

weiblichen Gott (einen androgynen Gott) und einen weiblichen Christus (eine Christa Jesa), der gekreuzigt wurde, lehrt, was längst durch das Frauenpfarramt auf die Kanzeln und in die Gemeindegemeinschaften gebracht wird!

Bleibt zum Schluß noch die generelle Frage: Was ist wohl der eigentliche Grund des Aufkommens von Frauen am Kreuz in der Kunst der Moderne?

Robert *Darnton* hat in seiner 1969 erschienenen Schrift „Sex for Thought“ gerade in der galanten, häufig pornographischen französischen Literatur des 18. Jahrhunderts eine besondere aufklärerische Potenz ausgemacht. Sie enthielt mit ihren Normenverstößen gesellschaftlichen Zündstoff, indem sie die in privilegierten Gesellschaftskreisen üblichen Praktiken offen aussprach. Er schreibt dann: „So erweist sich Sex letztlich nicht nur als gut fürs Denken, um der Ausbeutung von Frauen durch Männer, sondern um der Ausbeutung überhaupt Widerstand leisten zu können. Die Pornographie ist eine umfassende Anklage gegen das Ancien Régime, gegen seine Höflinge, seine Grundbesitzer, Finanziere, Steuereintreiber und Richter ebenso wie gegen seine Priester ... Sex dient nur als Vehikel für Sozialkritik!“ (24f)

Läßt sich das auf unsere gegenwärtige Gesellschaft übertragen? Wohl kaum! Denn sie will mit ihrer extremen Potenzierung von Sex und Pornographie keine Sozialkritik mehr üben!

Sex und Pornographie, die Erotisierung vieler Lebensbereiche bis hin zu sexuellem Sadismus, sind Ausdruck der Geisteshaltung des Menschen von heute schlechthin, auf dem Hintergrund der Eliminierung jeder Norm, jeder Einengung der Freiheit und von daher auch atheistisch, antitheistisch, antiklerikal, antikirchlich und letztendlich ... antimenschlich!

Damit stehen wir wieder bei Thomas von Aquin, der darauf hinweist, daß vom christlichen Glauben her zur Schöpfungsgabe der Erotik die Ordnung der Vernunft gehört.

Nur unter dieser Voraussetzung ist die erotische Faszination des alttestamentlichen Hohenliedes verstehbar, vertretbar und erlebbar!

Erster Glaubensartikel

Johannes Wirsching:

Gott als Schöpfer der Welt

Nachdenken über den ersten Glaubensartikel*

I.

Welche Erfahrung, welche Sprachnötigung liegt vor, wenn das Wort Gott theologisch gebraucht wird? Was ist denn das Besondere einer theologischen Rede von Gott? Hat sie überhaupt einen Sinn, der nicht schon anderweitig, etwa sprachanalytisch, erfaßt wäre? Auch die Theologie kann sich, als Lehre von Gott, nicht einfach auf einen gemeinverbindlichen Gebrauch des Wortes Gott beziehen:

1. Das Wort Gott

Eine Grundmöglichkeit besteht darin, wie bei jedem religiösen ‚Sprachspiel‘ von dem Tatbestand auszugehen, daß das Wort Gott wirklich vorkommt; daß es, in bestimmten Sprachzusammenhängen, Kommunikationssträngen von Kirchen und Glaubensgemeinschaften, ernsthaft gebraucht und angewendet wird. Hier muß das Wort Gott nicht erst entdeckt werden. Hier nimmt man eine gewisse Sprachübereinkunft, wie sie in Bekenntnissen, Überlieferungen, Dogmen entgegentritt, immer schon als gegeben an. Der Ausdruck Gott begegnet also in bestimmter Ausgelegtheit, Formung und Prägung. Entsprechend zeigt sich die Theologie als eine kirchliche Wissenschaft, die die einschlägigen Sprachzusammenhänge aufgreift und erklärt; die ‚Ratio‘ dieser Wissenschaft ist von vorneherein kirchlich oder christlich ‚sozialisiert‘.

Die andere Grundmöglichkeit geht nicht vom bloßen Worte Gott und seinem (kirchlichen) Vorkommen aus, sondern vom allererst zu bildenden Ausdruck Gott. Dieser ist nicht einfach gegeben und von vorliegenden Sprachwelten ablesbar. Er muß erst gesucht, geprüft, verantwortet, bewahrheitet werden. Denn jede Sprachübereinkunft wurzelt in einer anthropologischen Grundbefindlichkeit: in dem Bewußtsein um Wahres, Gutes, Schönes, Recht und Unrecht, um Gott und Göttliches. Nicht das Vorkommen des Wortes Gott in gegebenen Sprachzusammenhängen ist der Ausgangspunkt, sondern: ob das Wort Gott wahr ist, ob sich ein mitteilbarer, gemeinverbindlicher Begriff Gott bilden läßt. Dann aber ist die Theologie eine anthropologische Grundwissenschaft, eine allgemeine Religionswissenschaft mit sehr unterschiedlichen Sprachwel-

* Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser im Frühjahr 2000 in der Berliner URANIA unter dem Gesamttitel „Geschöpflichkeit“ gehalten hat. Für den Druck in LUTH. BEITR. wurden einige Belege beigelegt. Der Artikel ist ein Vorabdruck aus einem vom Verfasser geplanten Kommentar zum Apostolikum.

ten und Wortübereinkünften. Der Ausdruck Gott begegnet hier auf wechselnde Weise. Ob er sinnvoll ist und inhaltsreich, muß hier erst, unter den Bedingungen einer ergebnisoffenen ‚Religionsmessung‘, erforscht und entschieden werden. Die Ratio dieser Religionswissenschaft ist von vorneherein in unterschiedlichen religiösen Sprachwelten ‚sozialisiert‘.

Ob ich aber den Ausdruck Gott eher christlich-kirchlich oder allgemein-religiös verankert sehen muß, läßt sich aus dem jeweiligen Sprachzusammenhang nicht begründen und bleibt eine Sache persönlicher Entscheidung. Natürlich kann auch eine Entscheidung begründet sein, und die für die christliche Überlieferung hat durchaus Gründe auf ihrer Seite, ebenso die für eine religiös-anthropologische Unterlage des Wortes Gott. Aber letzten Endes lassen sich beide Möglichkeiten gegeneinander auswechseln, denn die eine gilt, gesamtgesellschaftlich gesehen, als ebenso wahr wie die andere, und keine verpflichtet allgemein. Darum erregen sie auch keinen Streit, der über das jeweilige theologische Lager hinaus grundsätzlich würde; im öffentlichen Bewußtsein werden sie nicht als notwendig empfunden. Die Frage nach Recht oder Unrecht, Sinn oder Unsinn einer Rede von Gott gehört heute in den Bereich privater Überzeugungen, die ohne gesamthafte Verbindlichkeit nebeneinander bestehen und nach Geschmacksurteil wechseln können.

Ein allgemeiner „Plausibilitätsschwund“ (Th. Luckmann) also kennzeichnet heute jede (theologische) Rede von Gott. Es scheint, als ob uns das Wort Gott anblicke wie ein erloschenes Antlitz, aus dem keine wirkliche Erfahrung mehr spricht. Tatsächlich ist die Grundlage für theologische Aussagen in neuerer Zeit immer mehr geschrumpft. Von Gott zu reden wird zunehmend beliebig, willkürlich. Es wird zur Privatsache einzelner oder einzelner Gruppen. Der eine ist Mitglied eines Bridge-Clubs, der andere sammelt Briefmarken, der Dritte hält sich einen Hund, der Vierte hat seine Erfahrungen mit Gott. Ich glaube gern, daß es solche Gotteserfahrungen gibt. Warum auch nicht! Gott existiert? Wenn das jemand behauptet, streite ich darum nicht. Warum auch!

2. Glaubwürdigkeitsverluste

Das ist noch vor reichlich einhundert Jahren sehr anders gewesen. Für die Theologen und Christen des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts hat die allgemeine Verbindlichkeit und öffentliche Geltung des Gottesgedankens noch erhebliches Gewicht gehabt.

2.1 Erster Abzug: Welt

Entschieden war allerdings auch damals schon, daß der Gottesgedanke im Blick auf *Weltall* und Himmelsmechanik abgetan sei. Was die biblische Gotteserfahrung mit dem Wortpaar ‚Himmel und Erde‘ umfaßt, als das, was wir Kosmos oder Weltall nennen, läßt sich ganz ohne Gott erklären. Von Gott als dem

Schöpfer und Herrn der Welt zu reden, dafür fehlen seitdem die „Plausibilitäts-“ und „Legitimationsstrukturen“. Das Wort Gott erscheint fortan ohne Grund.

a. Überblicken wir kurz den Weg dahin.

Die klassische Überlieferung geht vom Weltganzen aus, von der Einheit der Welt, um Aussagen über Gott zu gewinnen (zu formulieren) und zugleich zu rechtfertigen (zu legitimieren). Die Welt ist ein Seinsganzes mit ontologischer Spitze im Sein selbst (summum ens, ens a se) das – „wie man sagt“ (omnes dicunt) – Gott selber sei. Gott kann, ja muß gedacht werden im Sinne einer Ursprungsbeziehung für das Ganze der Welt und die Einheit alles Wirklichen.

Diesem Welteinheitsgedanken oder Kosmosglauben liegen folgende Voraussetzungen zugrunde:

aa. Die ontologische Voraussetzung. Sie besteht in der abgestuften Gleichheit alles Seienden untereinander und alles Seienden mit dem Sein selbst. Was Sein ist, gilt als bekannt. Auch das Sein Gottes, in seiner Einheit von Sosein und Dasein, kann kein anderes, kein unbekanntes Sein darstellen. Selbst das Nichts, selbst Zerfall und Nichtsein in der Welt werden noch, gedanklich, an das Sein angeschlossen; das Nichts, der Zerfall sind Abwesenheit bzw. Minderung des Seins.

bb. Die erkenntnismäßige Voraussetzung. Sie besteht in der Benutzung der Ähnlichkeit (Analogie) als Quelle der Erkenntnis.

So trifft der Begriff des Seins auf göttliches und geschöpfliches Sein zugleich zu, aber nicht in gleicher Weise. Es besteht Gleichheit, aber in ihr zugleich Ungleichheit; nicht also plane Gleichartigkeit, sondern nur eine „analoge“ Entsprechung, durch die die Jenseitigkeit (Transzendenz) Gottes gewahrt bleibe. Es geht also darum, Gleichheit innerhalb von (größerer) Ungleichheit zu entdecken, wie Thomas von Aquin lehrt. *Hier wird die Gleichheit betont, die Ungleichheit zugelassen!* Aber, so die Auffassung von Duns Scotus, es könnten ja auch Ungleichheiten innerhalb von Gleichheiten vorkommen; Ungleichheiten, die ein durchaus eigenes (wenn auch, wie im Falle der Welt Dinge, nur ein begrenztes) Sein besitzen. *So aber wird die Ungleichheit betont, Gleichheit nur zugelassen!*

Es ist keine Frage, daß die Erkenntniskraft der „Analogie“ bei Thomas überschätzt, bei Duns richtiger eingeschätzt wird. Die Analogie macht Unbekanntes bekannt, aber nach dem Maßstab des Bekannten. Sie erschließt Fremdes nicht *als* Fremdes, sondern im Sinne und nach Maßgabe des Geläufigen. Das ist der gleichmachende, einsinnige („univoke“) Kern in jeder Analogie. Mit der Analogie ist immer nur ein Eingemeindungsverfahren, kein Fremdsicherungsverfahren möglich. Wenn ich also analoge Aussagen über Gott mache, dann treffen diese Aussagen gar nicht Gott selbst als den Unbekannten, erst zu Erkennenden, sondern nur ein Stück der bekannten Welterfahrung, auf Gott übertragen. Eine analoge Aussage über Gott erfaßt nur ein Stück Welt, das ich für Gott halte. Die unterstellte Seinsgleichheit betrifft nur weltliche Erfahrungsgegenstände; das Sein Gottes ist angesichts *dieser* Gleich-

heit des Seins notwendig ungleich, also auf analogem (d. h. Ähnlichkeiten und Entsprechungen suchendem) Wege unerkennbar und unaussagbar. Mit anderen Worten: Analoge bzw. Entsprechungen suchende Aussagen über Gott sind unentrinnbar zweideutig, ungleich („äquivok“).

cc. So hat man gemerkt und immer deutlicher erkannt: Welt und Gott besitzen ein je eigenes Sein; ein *Sein* zwar, aber kein analoges, näherungsweise zu erfassendes, sondern durchaus *verschiedenes* Sein. Welterklärung also und Kosmosdeutung geschehen nach eigenem Recht und eigenem Sein; sie erscheinen am Ende möglich ohne die ‚Arbeitshypothese‘ Gott. Denn erkannt und erklärt werden die wirklichen Kreaturen der Schöpfung, die einzelnen Gegebenheiten in ihrem individuellen Dasein, nicht davorliegende göttliche Ideen oder Formen, an denen unser Denken teilhaben könnte und aus denen sich der Weltbestand mit Notwendigkeit ergäbe. Das einzelne, das Zufällige ist das (vernünftig) Seiende und muß als solches immer neu, immer besser erklärt werden. Unserer denkendes Ich wird gleichsam – durch Versuch und Probe – hinter die seinshafte Vernünftigkeit der Schöpfung gelangen und (in den Grenzen menschlichen Vermögens) auch anderes als das immer schon Gegebene hervorbringen. Die Ordnung der Welt wird nun vom Menschen erschaffen ...

Lange ist man noch überzeugt gewesen, daß jede Bewegung im All durch einen Anstoß (impetus) des Schöpfers bewirkt werde, also eine unmittelbar erzeugte oder eine mittelbare, übertragene Bewegung sei¹. Dann aber wird das sogenannte Trägheitsprinzip entdeckt. Ihm zufolge bewegt sich jeder Körper aus sich selbst, bis er durch einen anderen, ebenso selbstlaufenden Körper abgelenkt wird und auf eine neue Bahn einschwenkt. Eines Schöpfers, überhaupt eines Gottes bedarf es in diesem selbsttragenden System nicht, und gäbe es einen, so wäre er überflüssig. Seit Galilei, spätestens seit der Entdeckung der Gravitation und vollends mit dem Aufbau der modernen Relativitätstheorie kann man Welt und Kosmos ganz ohne ‚Gott‘ erklären. Das Wort Gott erscheint insoweit grundlos.

b. Wir können uns heute kaum noch vorstellen, was die Behauptung, es gehe im Kosmos alles sehr gut *ohne* Gott, an seelisch-religiösen Erschütterungen ausgelöst hat. Sprach nicht alle Glaubenserfahrung dagegen? Hat es nicht der religiöse Sinn von jeher besser gewußt?

Hören wir nur *eine* Stimme aus jener Zeit: Jean Pauls „Rede des toten Christus, vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“:

„Jetzo sank eine hohe edle Gestalt ... hernieder, und alle Toten riefen: ‚Christus, ist kein Gott?‘ Er antwortete: ‚Es ist keiner.‘ ‚Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg hinab, so weit das Sein seine Schatten wirft und schauete

1 Vgl. dazu Michael Wolff, Geschichte der Impetus-Theorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik, Frankfurt a. M. 1978.

in den Abgrund und rief: Gott, mein Gott, wo bist du? Aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert ... Schreiet fort, Mißtöne, zerschreiet die Schatten; denn Er, der Schöpfer, ist nicht.“

„Da wachte ich auf“, schließt Jean Paul seine Rede. Es war nur ein Traum. „Meine Seele weinte vor Freude, daß sie wieder Gott anbeten konnte ...“²

Keiner von uns wird diese Tränen noch einmal weinen können. Was Jean Paul vor zweihundert Jahren geträumt, ist für uns nüchterner Alltag. Niemand hat dem ersten Weltraumfahrer, dem sowjetrussischen Fliegermajor Jurij Gagarin, widersprochen, als er bekannte: Ich habe da oben keinen Gott gesehen. Und die ersten Mondfahrer haben schon keinen mehr gesucht.

2.2 Zweiter Abzug: Geschichte

Entschieden aber war damals, vor rund einhundert Jahren, auch ein anderer Streit. Wenn schon Natur und Weltall ganz ohne Gott sind, hat man anfangs noch gesagt, dann wissen wir doch, daß die Geschichte das Herrschaftsgebiet Gottes bleibt und wir in ihr seine Hand erkennen können. Aber nicht nur das Weltall, auch die *Geschichte* läßt sich ganz ohne Gott erklären. Zwar hatte man Gott von jeher als den Herrn der Menschengeschichte geglaubt, ihn als Lenker der Geschichte zu erfahren gemeint.

„Du liebest, Gott, das All entstehen
Und wirkst bis heute darin fort.
Du hast in allem Weltgeschehen
Das erste und das letzte Wort.“

(D. Block)

Immer ist die Geschichte als gottgelenkte Einheit und zielgerichteter Ablauf verstanden worden. Aber diese ihre Einheit und Eindeutigkeit hat die Geschichte längst verloren.

a. Überblicken wir auch hier kurz den Weg dahin:

Im Gefolge altkirchlicher Überlieferung versteht man Geschichte als von Gott gelenkt und beherrscht. Geschichte ist eine Einheit mit einem klar zu bestimmenden Ziel. Einheit und Zielgerichtetheit der Weltgeschichte zeigen sich in ihr als Aufeinanderfolge der großen Universalreiche, deren letztes das

- 2 „Niemand ist im All so sehr allein als ein Gottesleugner - er trauert mit einem verwaisten Herzen, das den größten Vater verloren, neben dem unermesslichen Leichnam der Natur, den kein Weltgeist regiert ...“. Diese Dichtung findet sich in Jean Pauls Roman „Der Siebenkäs“ und wird hier in leicht verändertem Auszug wiedergegeben (Siebenkäs, II/8, Erstes Blumenstück). Vgl. dazu auch die von Jesus vollzogene „Abrechnung“ mit Gott in den Christusvisionen von Rainer Maria Rilke:

„... und dann von tausend Erdentagen schwer
stieg meine Seele in den hohen Himmel,
und meine Seele fror; denn er war leer!“
(8. Vision)

Römische Reich ist, und in alledem als in Christus gegründete Heilsgeschichte. Heilsplan (oikonomia) und Gottesstaat (civitas Dei) bilden die Erkenntnisgegebenheiten dieser Geschichte.

aa. So hat Irenäus († um 200) gegen die Gottesferne der gnostischen Spekulation und ihre „transzendente Muffigkeit“ (E. Osborn) den Anblick des biblischen Gottes gesetzt und dabei dessen Nähe zur Welt entdeckt: Aus dem Schöpfertum Gottes tritt das Wesen Jesu Christi heraus; Schöpfungsordnung ist zugleich Heilsordnung, die Geschichte des Schöpfers mit der Menschheit wird geschichtlich als auf Jesus Christus zulaufende Heilsgeschichte begreiflich. Die Erscheinung Jesu Christi ist also kein punkthaftes Ereignis, durch das der Erlöser in eine ihm fremde Welt ‚eingeklinkt‘ wird³, sondern enthüllt sich als Ziel eines zusammenhängenden „Geschäftsplanes“. In der Fleischwerdung gelangt diese Heilsverfügung Gottes, eine Aufeinanderfolge von Logosoffenbarungen seit Erschaffung der Welt (oikonomia), zu ihrem Abschluß und ihrer Erfüllung. Erkennbar aber ist diese Weltplaneinheit mit ihrer Abfolge von Heilstufen (Bundesschlüssen⁴) aus der Hl. Schrift, in der alle Tatsachen von der Schöpfung bis zur (kirchlichen) Gegenwart als einheitliche, von Gottes Handeln angefüllte Geschichte erscheinen. Diese Geschichte eröffnet nun nicht nur einen dem jeweiligen Erkenntnisstand angepaßten Weg *hin* zu Jesus Christus; sie ist zugleich Wiederholung (des Mißlungenen) und Vollendung (des Stekengebliebenen) *in* Jesus Christus. In Christus, dem fleischgewordenen Logos und Zweiten Adam, ist alles Frühere, ist die gesamte Menschenwelt geschichtlich wiederholt (rekapituliert) und zu voller Gottebenbildlichkeit vollendet (konsumiert). Diese zusammenfassende Wiederholung (ἀνακεφαλαίωσις) bildet das durch die Menschwerdung Gottes beschaffte Heil: Aus unermesslicher Liebe ist der Logos geschichtlich das geworden, was wir sind – damit wir geschichtlich würden, was er ist.

bb. Bei Augustinus († 430) wird die Geschichte gegensätzlicher bestimmt als bei Irenäus. Für Irenäus verlieren die Zerreißproben des Daseins an Schärfe, sie werden als Stufen eines göttlichen Erziehungsfortschritts genommen, über die der Mensch zu Gott gelange und ihm geradezu unaufhaltsam, unter zwangsläufiger „Vermehrung“ der (Bundes-)Gnade, entgegenwachse. Sich steigernde (komparative) Zuordnungsverhältnisse, wie etwa das zwischen Saat

3 So ist für Markion von Sinope, den Doketen (Scheinleibdenker) zur Zeit des Irenäus, Jesus Christus ohne jede Beziehung zu Natur und Geschichte, ohne Leiblichkeit und Geburt; er erscheint plötzlich und unvorbereitet in einer ihm fremden Welt (in aliena). „Im fünfzehnten Jahr des Tiberius zur Zeit des Pilatus stieg Jesus vom Himmel herab nach Kapernaum und lehrte in der Synagoge.“ So beginnt das von allem Geschichtlichen ‚gereinigte‘ Lukasevangelium Markions. Vgl. *Adversus haereses* 3,11,2; 3,11,9.

4 Gott hat alles nach Maß und Ziel gemacht, vgl. *Adversus haereses* 3,11,9. Darum muß es gemäß der Viergestaltigkeit des Evangeliums auch vier allgemeine Bündnisse mit der Menschheit geben: Auf den noachitischen Bund mit dem Regenbogen folgt der Abrahambund mit dem Zeichen der Beschneidung, der Mosebund bei der Gesetzgebung und schließlich der Christusbund mit der Erneuerung des (ganzen) Menschen (3,11,8).

und Ernte, zeigen sich überall in der Geschichte. Hier kann im Grunde nur gradweise *unterschieden* werden, was doch wie Tod und Leben *geschieden* werden muß, so alter und neuer „Äon“. Demgegenüber sieht Augustinus die Menschengeschichte nicht so sehr als gottgeleiteten Aufstieg zum Heil, sondern bestimmt vom Kampfe zwischen Gottesreich und Erdenreich bis zum Auseinandertreten der beiden Reiche (*civitates*) am Ende der Zeiten.

cc. Von der göttlichen Zielgerichtetheit und Zweckbestimmtheit der Geschichte bleibt man noch lange überzeugt, so im – mehr persönlichen – Glauben an die Fürsorge (*providentia*) Gottes für die Welt (*providentia universalis*), für die Menschheit (*providentia specialis*), für den Gläubigen (*providentia specialissima*); so in dem – mehr objektiven – Wissen um Gottes Lenkung (*gubernatio*) und Erhaltung (*conservatio*) der Welt.

„Bist du doch nicht Regente,
der alles führen soll,
Gott sitzt im Regimente
und führet alles wohl.“ (EG 361,7 ELKG 294,7)

b. Aber stimmt denn das? Hat es überhaupt jemals gestimmt? Läßt sich das wirklich erfahren und behaupten?

Nein, hieß und heißt es längst, nicht Gott, der Mensch ist Urheber der Geschichte, die damit ganz *seine* Geschichte wird. Auch die „Schoßtiefe“ der Geschichte enthält nichts als menschenverursachte Geschichte. Geschichte ist „kein Führungszusammenhang mehr, von Weisheit und Heil bestimmt ...“ (R. Guardini). Niemand als der Mensch selbst ist verantwortlich für das, was wir Geschichte nennen, im Guten wie im Bösen. Darum gehört zur neuzeitlichen Geschichte auch der Weltgerichtshof mit weltweit erlassenen Urteilen. Darum reden wir von geschichtlicher Schuld, von Verletzungen der „Menschenrechte“ und Verbrechen gegen die „Menschlichkeit“. Darum darf in der Geschichte auch nichts vergessen werden und gehören die Lehren, die aus ihr zu ziehen sind, mit zur Geschichte. Damit aber bestimmen Menschen – Politiker zumal –, wie die Geschichte hätte verlaufen müssen und wie sie künftig zu verlaufen hat – eine Art, der Geschichte noch nachträglich (*retrospektiv*) und auf jeden Fall vorlaufend (*antizipativ*) die verlorene Eindeutigkeit zurückzugewinnen. Die vom Menschen gemachte und verantwortete Geschichte ist nicht zufällig die *moralisierte* und *tribunalisierte* Geschichte. Schon Francis Bacon hat in seinem „Neuen Organon“ (1620) die Herrschaft des Menschen auch in der Geschichte gefordert, so wie sie über der Natur längst bestehe. Auch in der Geschichte sei nichts zu erhoffen, sondern alles zu erschaffen. Was der Mensch hier tut, das *ist* auch getan; und was er hier unterläßt, das tut niemand für ihn. Es geht dem Philosophen um die Verfügbarmachung der Natur, folgend auch der Kultur, durch Wissenschaft: indem beide durch vollständiges Einzelfallwissen (*inductio completa*) mit nachträglicher gesetzlicher Ordnung beherrschbar werden. Später, bei Giovanni Vico († 1744), heißt Geschichte eindeutig Tatenraum des Menschen, sie wird als reiner Humanentwurf ohne Gott erklärt.

Dabei ist es unerheblich, weil ein Unterschied innerhalb einer Grundübereinstimmung, ob man, soziologisch, die Masse, die Unterschichten (A. Deißmann, C. Schneider) oder, personalistisch, den einzelnen (Th. Carlyle, O. Gigon) geschichtsbildend nennt. Immer wird die Geschichte von Menschen gemacht.

Kosmos und Geschichte, Natur und Menschenwelt sind also ohne Gott erklärbar. Durch sie wird Gott überflüssig und damit – mittelbar – auch seine Existenz bestritten. Zugleich ergibt sich, spiegelverkehrt, ein weiterer Einwand gegen die Existenz Gottes. Man kann sagen: Wenn aus der Unversehrtheit der Welt die Entbehrlichkeit Gottes folgt, dann folgt aus der Zerfallenheit der Welt seine Ummöglichkeit. Kein Geringerer als Thomas von Aquin hat – allerdings mehr übungshalber – den möglichen „Plausibilitätsverlust“ des Gottesgedankens in eben diesem Doppeleinwand zusammengefaßt gesehen⁵.

In der Erfahrungswelt, so sagt er, gibt es lauter endliche Gegensätze, die einander im Gleichgewicht halten; nur wenn von zwei Gegensätzen einer unendlich wäre, könnte er den anderen in sich aufheben. Unter Gott verstehen wir aber ein *unendlich* Gutes. Würde es nun Gott geben, so könnte es kein Übel als Gegensatz zu diesem (unendlich) Guten geben. Und doch ist das Übel eine unbestreitbare Tatsache. Also gibt es keinen Gott. – Und; Was in der Erfahrungswelt mit wenigen Mitteln erreichbar ist, das wird auch wirklich mit wenigen erreicht. So läßt sich die Welt durchaus ohne Gott erklären. Zur Erklärung der Natur reicht die Natur selbst; zur Erklärung des geschichtlichen Geschehens, das auf Überlegung zurückgeht, reichen Verstand und Wille des Menschen. Nichts zwingt uns daher, das Dasein Gottes anzunehmen.

Kurz: Entweder gibt es Gott oder das Übel (aut Deus aut malum). Die Welt aber ist schlecht – also kann es Gott nicht geben; Gott ist widerlegt. – Entweder gibt es Gott oder das Heile, Unversehrte (aut Deus aut mundum). Die Welt aber ist (selber) gut – also braucht es Gott nicht zu geben; Gott ist überflüssig.

2.3 Dritter Abzug: Mensch

Was für Thomas reine Gedankenübung blieb, gegen die er alsbald die fünf Wege (viae) seines Gottesbeweises setzen konnte, das ist am Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts gegebene Erkenntnislage.

Und nun sollte, nach der Gottfrei-Erklärung von Natur und Geschichte, auch der *Mensch* in seiner Sonderstellung als Gottes Ebenbild entthront werden. Er soll sich ohne Zutun eines Schöpfers ganz von selbst aus tierischen Vorstufen entwickelt haben: er, das funkelnde Kleinod der Materie im sich vergeistigenden Universum (P. Teilhard de Chardin); vielleicht aber auch nur das erfolgreichste Raubtier (L. Leakey), verdorben durch die mißlungene Verklammerung von Stammhirn und Vorderhirn (R. Ardrey); oder gar nur eine Art „Aussatz“ auf der Oberfläche der Erde (F. Nietzsche). Leidenschaftlich haben die Theologen den biblischen Schöpfergott noch einmal und nun gegen den

⁵ Summa theologica, p. 1, qu. 2, a. 3.

Selbstlauf einer lückenlosen „Evolution“ (Entwicklung aller Lebewesen aus niederen Formen) ins Feld geführt.

a. Auch hier können wir uns kaum noch vorstellen, welche seelisch-religiösen Erschütterungen die Behauptung ausgelöst hat, der Mensch sei letztlich das Ergebnis einer sich selbst ausarbeitenden Materie. „Gott, gib, daß das nicht wahr ist!“ So soll sich damals ein Vertreter der Öffentlichkeit erregt haben. „Und wenn es wahr ist, dann laß es nicht bekanntwerden!“

Heute sind diese Erschütterungen verebbt. Auch die Theologie hat ihren Frieden mit der Evolutionslehre gemacht. Evolution widerstrebe ja gar nicht dem Besonderen des Menschseins, sie ermögliche und erzeuge es vielmehr. Im Menschen, so heißt es, überhole sich die Evolution sozusagen selbst und werde sich ihrer selbst bewußt. Die Evolution vermag also neue Evolutionsketten innerhalb der Gesamtevolution zu bilden, die durch einen „Überschuß“ an Selbstsein gekennzeichnet seien und sich so aus der Gesamtentwicklung ‚ausklinken‘ könnten⁶. Und die Theologie? Zuständig nur für solche (einstweilen noch) unerklärlichen ‚Sprünge‘ in der Evolution?

b. Sehen wir genauer zu!

Unter wechselnden Begriffen (wie Ethologie, Evolutionäre Erkenntnistheorie, Evolutionsbiologie) wird eine neue, entwicklungsgeschichtlich ansetzende Gesamtheorie ausgearbeitet, die den Einheitsgrund allen Wissens durch Nachbildung des Evolutionsprozesses selbst aufdecken will. Dabei erweist sich der Rahmen dieser Theorie, trotz allseits betonter Faktentreue, im ganzen als derart zwingend, daß auch Tatsachen, die der Theorie teilweise oder überhaupt entgegenstehen, nur in Gestalt von Begleit- oder Bestätigungs-Theorien berücksichtigt werden und damit immer schon ‚systemintegriert‘ sind. So wird beispielsweise sozialetische oder religiöse Wahrheit, unbeschadet ihrer ontologischen Sonderart, einfach als Auslese-Gewinn der menschlichen Stammesentwicklung hingestellt, insofern sie das Überleben ermöglicht oder doch erleichtert habe (H. Schrödter). Auch Religion und Gottesglaube seien so erst durch „Evolution“ hervorgebracht. Religion wird stammesgeschichtlich, als *Arterhaltungsvorteil*, gedeutet: Für den Frühmenschen habe es sich nämlich gelohnt, Hilfsbereitschaft, Opferwillen, Selbstlosigkeit auszubilden, dafür einen ethischen Sprach-Code zu entwickeln und das Ganze durch eine überweltliche Schöpfergottheit verbürgt zu sehen. Der Mensch – das betende Tier (A. Hardy). Erst so sei das Überleben der Urhorde auf Dauer möglich ge-

6 Vgl. dazu Stephan *Blindenhöfer*, Naturwissenschaftlicher Weltzugang und Überschuß der Schöpfungsperspektive. Neuere Schöpfungstheologie im Gespräch mit moderner Naturwissenschaft (= Europäische Hochschulschriften, XXII/686), Frankfurt a. M. u. a. 2000. Nachdenklicher, auch gegenüber so manchem „faulen“ Frieden zwischen Theologie und Evolutionslehre, urteilt Ulrich *Lüke*, „Als Anfang schuf Gott ...“. Bio-Theologie. Zeit, Evolution, Homination, Paderborn u. a. 1997.

worden: nach innen durch allmähliche Ächtung von Gewaltausbrüchen, nach außen als zusammenstehende ‚Wertegemeinschaft‘.

c. Die Zehn Gebote – demnach sozialbiologisch abzuleiten? Der Schöpfergott – eine besonders ‚raffinierte‘ Erfindung der Evolution? Der Anstoß zu weiterer Selbstverwirklichung des Menschen – bis hin zur Entschlüsselung und Reinigung seines Erbgutes? Der Mensch: einst Gottes Ebenbild, nunmehr das sich selbst zustandebringende Gen-Konstrukt?

Die Sozio-Biologie ist der bisher erfolgreichste Versuch, den Menschen in seiner gesellschaftlichen Wechselbeziehung einschließlich aller Moral und Religion evolutionär herzuleiten und ihn auf dieser Grundlage vollständig abzubilden. Die meisten Theologen dichten dieses aufregende evolutionäre „Epos“ gerne weiter. Es ist nicht nur durchführbar. „Es ist auch schön. Es schafft – endlich – Einheit in unserer Auffassung vom Menschen“ (V. Mortensen).

So aber ist auch der Mensch am Ende ganz ohne Gott erklärbar. Menschsein ist nicht Wissen um die eigene Selbstvorgegebenheit als Geschöpf (Imagohaftigkeit), sondern zeigt sich in der evolutionär ermöglichten Selbsterfassung als Handlungs- und Gestaltungswesen (homo faber). Der Mensch wird sich selber durchsichtig als sich selber setzende Freiheit.

3. Das Wort Gott – überflüssig.

Daß es einen Gott, einen Schöpfer der Welt und des Menschen gebe, scheint also nur eine unverbindliche Privatmeinung, die man fassen oder lassen kann. Eine sachliche Notwendigkeit, von Gott zu reden, besteht nicht und darum auch kein Anlaß, dies mit Gründen zu tun. Gott ist entweder (durch den schlechten Zustand von Welt und Dasein) widerlegt, oder er ist (angesichts von deren gesetzmäßig und ethisch aufzudeckender Schlüssigkeit) überflüssig.

3.1 Wissenschaft

Blicken wir noch einmal auf die Leistung der neuzeitlichen Wissenschaft! Bei ihren Theorie-Ansätzen über Welt und Mensch kann sie gar kein anderes Ergebnis erzielen als dies: daß Gott darin nicht vorkommt. So wie Wissenschaft nach der Welt und dem menschlichen Dasein in ihr fragt, ist Gott von vornherein, durch die Theorie selber, ausgeschlossen; sehr zum Nutzen einer widerspruchsfreien Erklärung und entsprechend sicheren Handhabung der Wirklichkeit. Eine Theorie ist ja durch sich selbst, durch ihr eigene „Kohärenz“ stimmig – nicht dadurch, daß ich immer dann, wenn ich womöglich nicht weiter weiß, von Gott zu reden beginne.

3.2 „Zweite“ Schöpfung

Da ist ferner das Bild – oder müssen wir sagen: das Trugbild? – einer vom Menschen hergestellten und technisch beherrschten Welt, einer „Zweiten“

Schöpfung sozusagen. Im Grunde gibt es nur noch *eine* Art von Wirklichkeit: Welt als Rohstoff, der ganz dem Veränderungsdenken offenliegt und in reines Machbarkeitswissen übersetzbar ist. Eine Wirklichkeit ohne Gewissenswissen?

3.3 Selbstgarantie

Und durch Wissenschaft und Technik ermöglicht, gibt es mittlerweile einen geradezu beispiellosen Aufbau der Daseinsicherung, ein selbsttragendes Sozialsystem, wodurch sich unmittelbares Gottvertrauen zu erübrigen scheint.

Joseph Haydn ist noch neben seinem Klavier niedergekniet und hat seinem Schöpfer gedankt, ehe er zu spielen begann. Würde ein Arzt heute neben dem Sonographen niederknien, ehe er die Untersuchung beginnt? In meiner Jugendzeit bin ich beruflich viel an der Westküste Schleswig-Holsteins unterwegs gewesen. Dort sagte man mir: „*Unsere* Predigt an *Sie* ist ganz kurz. Draußen die See, die schuf der Liebe Gott. Das Land, das schufen wir ...“.

Insgesamt ist der moderne Mensch so etwas wie ein Doppelgänger Gottes geworden, er hat nun die Sorge für eine geordnete Welt übernommen und damit gleichsam die Aufgabe der göttlichen Vorsehung.

Beispielhaft dafür ist das heute fast allgegenwärtige theologische Appellwort von der „Bewahrung“ der Schöpfung – oder vom „Durchhalten“ der Schöpfung (sustainability), wie es, etwas zurückhaltender, in amerikanischen Quellen heißt.

Es wäre durchaus verfehlt, wollte man dieses „Bewahren“ der Schöpfung noch einmal künstlich mit dem Gottesgedanken rückkoppeln. Der Gottesgedanke ist ja hier gerade ausgeklammert, und das Wort Gott wird gerade hier nicht mehr gebraucht. Hier bestimmt menschliches Handeln, was sinnvoll ist, was nicht. Sinn wird nicht aufgefunden, er muß erst hervorgebracht werden, auch wenn er in den Gegenständen und Ereignissen der Schöpfung (als Bewegung, Zielgerichtetheit, Zeitverlauf) angelegt sein sollte. Schöpfung wird hier zu einer Umschreibung dafür, wie Menschen sinnvoll handeln können. Sie wird verständlich, beherrschbar als Zusammenhang *aller* sinnvoller Handlungen und ist somit nur ein anderer Name für die vom Menschen hervorgebrachte und verwaltete Welt. Eine solche Welt aber ist nicht Schöpfung, nicht Werk des Schöpfers. Sie ist allenfalls Natur, sozusagen herrenlos, ein Niemandsland, an dem erst das Eingreifen („Bewahren“) des Menschen Eigentumsrechte begründet. In diese Schöpfung muß erst der Mensch kommen, damit sie geordnet („sehr gut“) werde. Kürzer, offener liest sich das alles bei einer heute vielgenannten theologischen Autorin: „Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan ... Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.“⁷.

7 Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode' Gottes, 1965, 6. Aufl., Stuttgart 1970, S. 204f.

II.

1. Das Wort Gott – erneut verbindlich

Wir haben gesehen: Von der Weltwirklichkeit, von der Geschichte, vom Menschen kann geredet werden, ohne daß von Gott geredet werden muß. Die uns zugängliche Wirklichkeit kann ohne Gott erklärt werden. Überflüssig sind alle Gedankenzusammenhänge, deren Grund oder äußerste Spitze Gott zu heißen habe. Wissenschaft und Technik arbeiten ohne Berücksichtigung eines Schöpfergottes – und es wäre lächerlich, wollten wir ihn durch noch offengebliebene Lücken, gleichsam als Notbehelf, wieder einschmuggeln. Gott ist kein Einsprengsel in der vorhandenen Welt – sowenig wie die Freiheit ein „Loch im Strumpf der Kausalitäten“ (P. L. Berger).

Es geht hier um etwas anderes.

Auch der theologische Gebrauch des Wortes Gott hat und behält, entgegen allem ‚Plausibilitätsschwund‘, seine Verbindlichkeit – wird behauptet. Nur: Woran kann man das zeigen? Wie läßt sich das beweisen? Auch das theologische Wort Gott hat und behält seine Gründe. Nur: Worin sind sie begründet? Welche Begründungsbasis kann es geben?

2. Glaubwürdigkeitsgründe

2.1 Erster Gegenzug: Vielfalt der Welt

Wir stellen zunächst fest: Es gibt enge und weitere Horizonte des Weltzuges, die in ihrer jeweiligen, begrenzten Richtigkeit anzuerkennen sind.

Die (Natur-)Wissenschaften haben einen eigenen Zugang zur Welt. Die dabei entworfenen wissenschaftlichen Binnenmodelle blenden von vorneherein Teilbereiche des Wirklichen aus, etwa dessen Zeiterstreckung oder seinen Sinngehalt, und erzeugen dadurch eine Gleichartigkeit, die es so in der Realität gar nicht gibt. Die wissenschaftliche Realität ist letzten Endes das Ergebnis einer Wiederholung (eines ‚Iterationsprozesses‘) von Theorie-Modellen, aber nicht ausreichende Wiedergabe der Wirklichkeit selbst. Die Natur wird also in eingeschränkter Weise, in der Beschränkung auf wissenschaftliche Binnenmodelle jedoch durchaus *richtig* verstanden.

Aber auch der Weltzugang einer Zecke etwa ist ‚richtig‘. Für dies kleine blutsaugende Tier besteht die Welt aus Geruch und Temperaturzunahme. Durch beides merkt sie: Nahrung ist in der Nähe. Mehr hat sie nicht, mehr braucht sie nicht. Das Weltbild der Zecke, ist ‚eng‘ aber nicht falsch.

Entsprechend wäre auch das Weltbild eines Schwarzsehers (Pessimisten), dem die Wirklichkeit sinn- und zwecklos erscheint, nicht etwa falsch. Es ist aber zu eng. Der Pessimist bestätigt sich das unfreiwillig selbst. Nachdem er

die Welt ganz richtig als schlecht und aus sich heraus als nicht verbesserungsfähig erkannt hat, macht er nun plötzlich einen Gott dafür verantwortlich. Er braucht mit einemmale einen Schöpfer, der ihm für die Unzulänglichkeiten dieser Welt geradestehen soll.

2.2 Zweiter Gegenzug: Der eine Ursprung

Nunmehr greifen wir eine nur theoretisch zu vermittelnde, in dieser Vermittlung aber allgemeine Erfahrung auf.

In der naturwissenschaftlich durchschauten Welt kommt Gott nicht vor. Das schien uns eine Entleerung, ein Verlust. In Wirklichkeit wird gerade dadurch der Blick freigemacht für die wahre Beschaffenheit der Welt als Welt. Sie wird in ihrer Weltlichkeit erfahrbar, ohne zusätzliche Vergötterung oder religiöse Überhöhung. Aus Bergen, Bäumen, Quellen, die überall Gottheiten waren oder doch solche beherbergten, werden nun gleichsam Möglichkeiten, die es zu entdecken und – staunend, dankbar – zu empfangen gilt. Aus den Gestirnen werden, sehr ernüchternd, geradezu handwerkliche „Lampen“ oder „Leuchten“ ohne eigene Schicksalsmacht. Ausgrenzbar Göttliches gibt es in der ganzen Welt nicht. Die Welt ist weder als ganze noch im einzelnen ein göttliches Wesen. Darum gibt es in ihr auch nichts von letztem Rang und Maßstab: weder die Gesellschaft noch die Menschenrechte; weder Besitz noch Macht. Alles ist Welt, alles nur von abgeleiteter Würde, alles bezogen auf einen davon unterschiedenen Ursprung.

a. Diese Frage nach dem Ursprung ist nun nicht theoretisch aufgesetzt. Dann wäre sie unernt, entbehrlich. Vielmehr fragen wir nach dem Ursprung, weil wir nicht anders können.

Ist diese götterlose, weltlich gewordene Welt womöglich ein ewig in sich kreisendes Gangwerk, ein totes perpetuum mobile? Ist sie etwa in sich und mit sich allein? Oder ist sie nicht doch etwas Werdendes, mit einem Anfang und einem Ziel? Ist diese Welt nicht so eingerichtet, daß sie *Leben* hervorbringen muß, Leben von immer wunderbarer, verheißungsvollerer Art? Ist sie nicht die Schöpfung, die, von Gott gestützt, den Hang des Seins hinansteigt, bis zu ihren höchsten Gipfeln?

Das Korn, das unseren Körper nährt, kommt nicht von irgendwo, es ist nicht zufällig da. Es *muß* wachsen, und es wächst. Wenn ich dankbar sein wollte: wem soll ich danken? Dem Korn? Oder danke ich nicht doch *für* das Korn, für den guten Zusammenhang, in dem es wachsen muß und der gleichsam der Treibsatz dieses Wachstums ist? Wer aber treibt die Entwicklung insgesamt? „Wer malt das Gemälde der Schöpfung, bis es vollendet ist?“ (T. Giesen). Die Antwort, das seien die großen „Hersteller“, Vielfalt nämlich und Auswahl, stillt die Frage nach dem Ursprung nicht. Vielfalt und Auswahl als solche stellen nichts her. Sie sind nur Verfahren der Herstellung. Oder wollen wir sagen, daß das Kochen das Essen macht? Nicht das Kochen bereitet das Essen zu, sondern

der Koch. Was, wer ‚kocht‘ und treibt die Entwicklung voran? Wer ‚kocht‘ das Leben durch Kraft und Stoff? Ein Urknall? der Geist? ein Grundwille?

b. Wir fragen nach dem Ursprung, weil wir nicht anders können. Auf dieses Nicht-anders-können antwortet der biblische Schöpfungsglaube: „Am Anfang schuf *Gott* Himmel und Erde.“ Es ist der Wille des Schöpfers, der alles Dingliche werden läßt. Alle Dinge sind Liebe Gottes, in Dinge verwandelt (E. Cardenal). Und die jüdische Mystikerin sagt: Wir sehen die Schönheit der Dinge; ihren Gehorsam, mit dem sie tun, was sie tun müssen; ihre Gefügigkeit, in der sie empfangen, wozu sie bestimmt sind. Und so zeigt sich in ihnen ihr ewiger Ursprung, der Vermittler alles Geschöpflichen: Jesus Christus. „Die Schönheit der Welt ist Christi zärtliches Lächeln für uns durch den Stoff hindurch“ (S. Weil).

2.3 Dritter Gegenzug: Das Zeichen der Ordnung

Jetzt beziehen wir uns auf eine unmittelbare, immer wiederkehrende Erfahrung; nicht auf Vorgänge oder Erscheinungen, die „unbewußt“ wären oder erst begrifflich abgeleitet werden müßten, sondern auf etwas, das jeder Mensch täglich erleben und erleiden kann. Es geht uns dabei um Anzeichen für die Gegenwart eines Übersinnlichen, um wahrnehmbare Signale des Ursprungs.

a. So verweisen wir, mit anderen (W. Elert, P. Althaus), auf ein erstes mögliches Zeichen der Transzendenz, auf das Signal der *Ordnung*⁸.

Ordnung – ein Transzendenzgestus? ein Fingerzeig des Schöpfers? Vielleicht erscheint uns das auf den ersten Blick ziemlich nichtssagend. Jedoch:

Der Hang zur Ordnung ist ein Grundzug menschlichen Wesens über alle Zeiten und Zonen hinweg. Wir können nicht anders – wir empfangen Ordnungen (auch wenn wir sie ablehnen) und bewahren sie (auch wenn wir sie untergraben); wir errichten sie schließlich immer wieder neu, gerade im Angesicht von Zerstörung und Untergang. Dabei schreibt sich Ordnung nicht zuvörderst von ihren geschichtlichen Erscheinungsformen her. Ordnung gilt nicht einfach für ein sie jeweils schaffendes oder erkennendes ‚Subjekt‘, um alsbald von einer neuen Ordnung abgelöst zu werden, sie ist also keine bloß begriffliche oder gesetzte Ordnung (*purus conceptus*), sondern sie liegt in den Dingen selbst, als Phänomen der „natürlichen“ Wirklichkeit, welches über diese hinausweist. Ordnung ist also Tatbestand, ehe sie Vorschrift oder Rangfolge sein kann. Sie ist Abschattung von etwas, das mehr als Ordnung ist – so wie die Ordnung der Klänge, die die Stille nachahmt. Insofern ist sie auch Rückblick auf den Ursprung, *respectus ad principium*, wie die scholastische Schulsprache das

8 „Ich fordere die Theologen auf“; sagt Peter L. Berger, „sich in der empirisch gegebenen Situation des Menschen nach etwas umzusehen, das man Zeichen der Transzendenz nennen könnte“ (A Rumor of Angels, 1969, dt. Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, 1970, ND Freiburg i. Br. 1992, S. 83). Zum „Argument der Ordnung“ vgl. S. 84ff.

ausdrückt, und zugleich Vorblick auf das Ziel aller Wirklichkeit, *prospectus ad finem*, in beidem aber, da Ursprung und Ziel eines, die Erfahrung der heilen, in Ordnung gebrachten Welt: „antizipierte“ Erlösung. „Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen ... Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter ... Man wird nirgends Sünde tun noch freveln auf meinem ganzen heiligen Berge; denn das Land wird voll Erkenntnis des Herrn sein ...“ (Jes. 11,6.8.9).

Ordnung birgt und erhält uns also, sie läßt die Welt noch einmal vor uns aufstehen. Dabei kommt es nicht auf die Unterscheidung von „wahrer“ und „falscher“ Ordnung an – im einzelnen sind Ordnungen immer geschichtlich bedingt und darum strittig –, sondern es kommt auf die Ordnung *als solche* an, auf die Ordnung in den Ordnungen. Sie ist gleichsam das Antlitz der Wirklichkeit; das, wodurch sie sich als Schöpfung zu erkennen gibt. Durch die Ordnung bezeugt die Welt ihren Ursprung und kann dieser erfahren werden ... – ... heute, hier, jetzt. In den Ordnungen teilt sich die Schöpfung mit. Jeder Mensch erlebt, empfängt sie tagtäglich neu. „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen. 8,22).

In der Ordnung wird die Welt also immer von neuem bejaht: gegen das Chaos im Sein und im Dasein; gegen Zerstörung und Selbstzerstörung. Für die Alten beginnt das Chaos, der Urschrecken, mit der *A-Topie* (Ortslosigkeit) – wir würden heute sagen: mit dem Verlust der Bodenhaftung; und vollendet sich als *A-Nomie*, als Gesetzlosigkeit – wir würden heute sagen: in dem Verlust der Selbstbehauptung, der Menschenwürde. Gegen beides steht die Ordnung auf. Beides wird durch die Ordnung gebändigt: Die Ortslosigkeit, die *A-Topie*, und damit die Sinn- und Wesenlosigkeit des Daseins, die *A-Nomie*. Zugleich stiftet Ordnung die Wahrheit und Dauer eben dieses Daseins.

Für den altgriechischen Bauern war die Ordnung seines Lebens noch eine Offenbarung; sie war ihm Ordnung in Wahrheit – und diese Wahrheit immer ‚in Ordnung‘.

Was man an einem Arbeitstage (pflügend, säend) umschreiten kann, ist ‚wahr‘, weil in Ordnung. Es ist der Erscheinungsort dessen, was gilt: Es ist ein Tagewerk und als solches nachprüfbar.

Was nicht ‚umgehbar‘, nicht an einem Tage zu umschreiten ist, das ist ἄ-τοπον, das hat keinen Ort, keinen Topos, und ist insofern ἄ-πειρατος, nicht feststellbar. Was aber keinen Topos hat und keinen Peirasmos, was sich also nicht von selbst als in Ordnung erweist, kann auch nicht wahr sein, ist widersinnig, verkehrt.

Wahrheit ist also gegeben nur in Gestalt der Ordnung, sie ist niemals ortslos, sondern hat immer ihren Platz. Das Grenzenlose, das Chaotische ist zugleich das Unwahre.

Ordnung gegen Verlust des Seins und Daseins – das ist eine Gabe, eine Verheißung, ein gnädiger Wille über dieser Welt. In der Ordnung gewinnt die Welt Gestalt: sie ist schon fertig, obwohl noch unvollendet; sie wird schön, obwohl noch im Leiden und Schmerz. Die Auffächerung der Welt in ein Wochen-

schema zeugt davon. Wie die Woche hindrängt auf den Sonntag, so läuft die Welt auf ihr Ziel zu. Sie ist schon am Ziel, jeden Sonntag neu; und doch noch unterwegs zur Vollkommenheit ihres Wesens.

b. Damit aber gehört der Glaube an die Ordnung ganz eng zusammen mit jenem grundlegenden Wirklichkeitsvertrauen, ohne das kein Mensch sich selbst und seine Welt annehmen kann⁹. Daß die Welt „in Ordnung“ ist und es bleiben wird über Leben und Sterben hinaus, gehört zu den ganz großen Erfahrungen unseres Daseins, die wir uns selber nicht nehmen können und die auch noch unter dem Gegenteil festgehalten werden dürfen.

Ein auf Versuche gestütztes Verfahren, dieses Ur- oder Seinsvertrauen zu erproben, gibt es verständlicherweise nicht. Schon sein Vorhandensein zu behaupten scheint ein Glaubensakt, der die Alltagswelt überschreitet. Wir *wissen* aber: Es gibt keine Reifung, keine Personwerdung ohne die Vermittlung dieses Vertrauens: daß die Welt im ganzen ‚in Ordnung‘ ist und so, wie sie sein soll. Wir *wissen* ferner: Auch der erwachsene Mensch wird dies Grundvertrauen nur aufbringen können, gerade unter den Umständen eines sehr andersartigen Alltags, wenn er es als Kind eingestiftet bekam, und er wird nur so zur Welt- und Selbstannahme fähig bleiben.

Das zeigt sich nicht erst an Großgesten der Ordnung, wo die „Sprecher der Reden“ (Homer) bei Eheschließung oder Totenklage zu Wort kommen. Das wird schon an ganz alltäglichen Vorgängen deutlich. Schon sie können Transzendenzsignale sein, Zeichen des Schöpfers, wie wir wohl sagen dürfen. Da ist die mehrfach erzählte Geschichte von der Mutter, die des nachts zu ihrem aufgeschreckten, weinenden Kind eilt, es auf den Arm nimmt, es hin und herwiegt und tröstet: „Hab keine Angst! *Alles* ist in Ordnung! *Alles* ist ja wieder gut!“ Die Mutter ist hier gleichsam eine Hohepriesterin der Ordnung; sie hat die Macht, das Chaos zu bannen und die Welt in ihrer Wohlgestalt wiederherzustellen. Sie allein hat die Macht. Woher hat sie sie? Ist diese Macht womöglich bloßer Überschwang mütterlicher Gefühle? Ist die hier erfolgende Seinsstiftung, diese Weltlenkung für das Kind, diese Überzeugung von einer vertrauenswürdigen Grundordnung am Ende nicht doch bloß eine Ausstrahlung eigener Wünsche? Hat Ludwig Feuerbach nicht Recht, wenn er hier wie anderswo die Schöpferkraft des (religiösen) Bewußtseins am Werke sieht? So enthielte auch dieser – angebliche – Transzendenzgestus nur die kindliche Auffassung, daß die Eltern die Welt allein zu unserem Wohle lenken. Von diesem – letzten – Irrtum aber muß der gereifte Mensch sich lösen können, will er die volle Wahrheit über sich und die Welt ergreifen.

Jedoch: *Was* wird hier eigentlich ‚projiziert‘, sofern es sich um Projektionen handelt? Und warum halten wir denn an solchen Projektionen fest, auch wenn wir ihren projektiven Charakter durchschauen? Könnte hier nicht etwas weitergespiegelt werden, das zuvor zugespiegelt worden ist? Warum soll es keine

⁹ Ausführlicher dazu bei Johannes *Wirsching*, Lernziel Glauben. Einführung in die Theologie, 2. Ausgabe, Frankfurt a. M. 1995, S. 211-217.

Weiterspiegelung eines Zugespiegelten geben? Warum keine Rede über dieses Zuspiegelnde selbst? Und schiene es auch, als benützten wir hier einen unbewiesenen Satz als Beweisgrund, indem wir das erst noch zu Beweisende vorwegnehmen – müßten wir nicht dennoch sagen: Gott, der das Ohr gepflanzt, sollte *der* nicht hören? der das Auge gemacht, sollte *der* nicht sehen? Ist es nicht der Schöpfer, der in dieser Mutter ganz Ohr ist, ganz Auge, ganz bergende, schützende Hand? Gott, der Urheber der Ordnung, der Gerechtigkeit, des Erbarmens in der Welt? Dann aber spiegelt sich in diesem Einzelfall der tröstenden Mutter eine Grunderfahrung, die immer gültig ist. Im Mittelpunkt des menschlichen Daseins steckt ein Erlebnis des Vertrauens: des Vertrauens in die Wirklichkeit der Ordnung und die Ordnung der Wirklichkeit, des Vertrauens in den Gott, der die Welt „gut“ geschaffen hat und – heute, hier, jetzt – erhält.

Wenn allerdings Wirklichkeit dasselbe ist wie *die* Wirklichkeit, die wir mit unserer praktischen Vernunft allererst erbauen; wenn also die Welt zusammenfällt mit der Gesamtheit unseres Tuns und Unterlassens – dann ist jenes Erlebnis des In-der-Ordnung-Seins eine Täuschung. Wenn es keine andere Welt gibt als die, gegen die die Mutter ihre Hand über dem Kinde breitet, dann macht sich die Mutter, dann machen wir uns alle etwas vor. Dann ist der Gestus, mit dem *alles* wieder gut, *alles* in Ordnung sein soll, eine – psychologisch sehr verständliche – Lüge. Aber die Welt unserer praktischen Vernunft, des Veränderungsdenkens und des Machbarkeitswissens, der Selbstverwirklichung und des Selbstverlustes, ist nur der Vordergrund einer anderen Welt, in der das Vertrauen in die Liebe, die das Chaos bannen will, gerechtfertigt werden wird. Eltern lügen nicht, auch nicht aus Liebe, wenn sie ihrem Kinde eine geordnete Welt erbauen, sondern sprechen hier aus der Wahrheit. Jede Geste des Ordnen ist ein Zeichen der Bewahrung, der Verheißung; ein Zugespiegeltes des Schöpfers, des sich mitteilenden Ursprungs allen Lebens – hier widergespiegelt durch ordnende, elterliche Liebe.

Müßten wir jetzt nicht hinzufügen, daß es noch einen gewissen Überschuß, einen Mehrwert der *christlichen* Transzendenzerfahrung gibt? Müssen wir hier nicht auf Jesus Christus verweisen? Und schiene es auch, als nähmen wir erneut vorweg, was doch erst nachfolgend (im zweiten Artikel) gesagt werden kann; als begingen wir, logisch gesehen, erneut ein ‚Hysteroproton‘: muß nicht dennoch schon hier von Jesus Christus die Rede sein? Von Gott, dem Schöpfer und Ursprung allen Lebens, kann, wenn das zutreffend sein soll, nur im Angesichte Jesu Christi geredet werden. In ihm hat sich der Schöpfer ganz als der gezeigt, der er ist. In ihm hat seine Liebe sozusagen Hand und Fuß bekommen, ist sie mehr als ein zugespiegeltes Zeichen und ein helfender Fingerzeig. In Jesus will Gott uns gleichsam wiederfinden, in ihm lebt er unser gestörtes, verpfushtes Leben an unserer Statt zu Ende und schenkt es uns, wie eine ewige Morgenröte, zurück.

Georg Philipp Eduard Huschke (1801-1886)

Jobst Schöne:

Ein Rückblick

Am 7. Februar 2001 jährte sich der 115. Todestag Georg Philipp Eduard Huschkes, am 26. Juni 2001 sein 200. Geburtstag. Das Gedenken an diesen Vorkämpfer des Luthertums im 19. Jahrhundert wird sich in Grenzen halten; er ist heute weithin vergessen. Eine Beschäftigung mit seinem Lebenswerk und Erbe findet nicht mehr statt.

Das sah vor 150 Jahren anders aus. Da faßte 1852 die Erlanger Theologische Fakultät einen überraschenden Beschluß: sie verlieh dem Breslauer Professor der Jurisprudenz Eduard Huschke die theologische Ehrendoktorwürde. Einen Juristen solcherart auszuzeichnen war fraglos ungewöhnlich – und mutig dazu. Ehrte man doch einen Mann, den der mächtige preußische Staat und seine Staatskirche geradezu geächtet hatten und dem beflissene Kirchenmänner¹ seit geraumer Zeit den Mantel eines Sektierers umzulegen trachteten. Denn zwölf Jahre zuvor, 1840, hatte er die kleine Schar renitenter Lutheraner, die sich der preußischen Union beharrlich verweigerten, endlich aus Kirchenkampf und Illegalität herausgeführt und ihnen zur Aufrichtung eines staatsfreien und auf das lutherische Bekenntnis gegründeten Kirchenwesens geholfen. Das war und blieb der preußischen Staatskirche gegenüber eine Provokation.

Wilhelm Löhe hörte bald darauf von der Erlanger Ehrenpromotion. Er hatte jahrelang (seit 1835) mit Huschke im Briefwechsel gestanden und ihn schließlich 1848 persönlich kennengelernt, als er (zusammen mit Adolf von Harleß, damals Professor in Leipzig und Pfarrer an St. Nicolai) die Einladung zur Teilnahme an der Generalsynode der preußischen Lutheraner annahm². Huschke stand zu diesem Zeitpunkt an der Spitze des „Ober-Kirchen-Collegiums“, der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen. Jetzt, am 29. März 1853, schrieb ihm Löhe: „daß Ihnen die Erlanger Fakultät gegeben, was sie Ihnen längst hätte geben können, hat mich herzlich gefreut. Noch weit mehr aber würde ich mich freuen zu hören, daß Ihnen die teuren preußischen Pfarrer die Hände zur Ordination aufgelegt hätten, und daß sie selbst konsekrierend und segnend am Altare stehen“³. Noch im gleichen Jahr widmete er die zweite Auflage seiner „Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekennt-

1 Hier sind die zeitgenössischen schlesischen Geistlichen *Bobertag* (Generalsuperintendent für Schlesien) und Samuel Gottlieb *Tscheggy* (Superintendent zu Breslau) zu nennen, später war es vor allem Hermann Theodor *Wangemann* in zahlreichen Veröffentlichungen.

2 Vgl. hierzu und zum folgenden: Jobst *Schöne*, Wilhelm Löhes Urteil über die Bildung der freien lutherischen Kirche in Preußen; in: *Lutherische Blätter* 23. Jg., Nr. 105, 1971/72, S. 108ff.

3 Zitiert nach Adolf *Schnieber*, Georg Philipp Eduard Huschke. Ein Lebensbild, Breslau 1927, S. 72.

nisses“ neben „Herrn Friedrich Wyneken, Pfarrer zu St. Louis, Präsidenten der lutherischen Synode von Missouri, Ohio u.a. Staaten Nordamerikas“ (dem schon die erste Auflage von 1844 gewidmet war) auch „Herrn Geheimrat Doktor und Professor juris Eduard Huschke zu Breslau, Direktor des Oberkirchenkollegiums der lutherischen Kirche im Königreich Preußen. Eph. 4,4.5.“⁴ Damit, daß Löhe diesem Manne die Agende gleichsam in die Hand legte, unterstrich er noch einmal, wo er Huschke so gern sehen wollte: „konsekrierend und segnend am Altare“. Aber Huschke verschloß sich diesem Wunsch. Das mag verwundern, fügt sich aber in die Vorstellungen ein, die Huschke über die Kirche, ihre Gestalt, ihre Ämter und ihre Leitung entwickelt hatte.

Die Aufgabe der Kirchenleitung war ihm zugefallen, als nach Scheibels Fortgang aus Breslau ins Exil (1832) die schlesischen Lutheraner ohne ihren bis dahin führenden Kopf zurückblieben. Von Huschke war das nicht geplant, gewollt oder angestrebt. Der am 26. Juni 1801 in Hannoversch-Münden geborene Kaufmannssohn hatte keinerlei kirchliche Laufbahn ins Auge gefaßt. Sein Interesse richtete sich auf die Rechtswissenschaften, und hier machte er mit seiner hohen Begabung auch schnell Karriere: mit 16 Jahren bereits beginnt er sein Studium in Göttingen, drei Jahre später promoviert er zum Doktor der Jurisprudenz, mit 21 Jahren folgt die Habilitation, mit 23 Jahren bekleidet er als „ordentlicher Professor“ einen Lehrstuhl in Rostock, mit 26 Jahren wechselt er dann nach Breslau, wo ihm nach Jahresfrist schon der philosophische Ehrendoktor verliehen wird, mit 31 Jahren ist er Rektor Magnificus der Breslauer Universität. Der Wechsel von Rostock in die schlesische Metropole erwies sich als schicksalhaft: denn nun wurde er in den anbrechenden schlesischen Kirchenkampf hineingezogen. Die kirchendistanzierte Haltung seines vom Rationalismus geprägten Elternhauses hatte er längst hinter sich gelassen, von der Erweckungsbewegung war er bereits in Rostock erfaßt und dann buchstäblich umgetrieben worden, aber von konfessioneller Bestimmtheit war das alles noch weit entfernt.

Erst Scheibel in Breslau führte ihn in dieser Hinsicht zur Klarheit, und zwar in erstaunlich kurzer Zeit: denn nur wenig mehr als vier Jahre dauerte es, bis sich die Wege dieser beiden Männer wieder trennten, jedenfalls räumlich. Scheibel, seit Juni 1830 von seinem Amt als Archidiakonus an St. Elisabeth in Breslau suspendiert, sah keinen andern Ausweg, als Preußen im Frühjahr 1832 zu verlassen und Exil zunächst in Sachsen, schließlich in Bayern zu suchen. Er war der erste unter vielen Tausenden, die später aus Glaubensgründen emigrierten und die Legende von der preußischen „Toleranz“ bis heute gründlich in Frage stellen (auch wenn das von den Historikern selten registriert wird).

Die Unionssache in Preußen, gegen die Scheibel seit 1817 so tapfer und entschieden aufgetreten ist, war in den Jahren nach 1822/24 mehr oder weniger ins Stocken geraten. Erst 1829/30, als sich – ausgerechnet! – das Augustana-

4 Wilhelm Löhe, Gesammelte Werke Bd. 7,2, Neuendettelsau 1960, S. 720.

Jubiläum abzuzeichnen begann, unternahm der preußische Souverän Friedrich Wilhelm III. neue Anstrengungen, das weithin ungeliebte Projekt doch noch zum Erfolg zu führen. Dem inzwischen erstarkten Konfessionsbewußtsein, das sich allenthalben in Deutschland zu Wort meldete, versuchte der Preußenkönig Rechnung zu tragen. Der Einheits-Agende der Union von 1821/22 traten 1829 „Provinzialausgaben“ zu Seite, in denen herkömmlichen Gottesdienstformen und Traditionen aus den lutherisch geprägten Landesteilen ein gewisses Fortleben eingeräumt wurde. Die Union sollte nun auch nicht mehr die völlige Preisgabe der Konfession zugunsten einer „neu belebten, evangelisch-christlichen Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters“ bedeuten, frei vom „unglücklichen Sekten-Geiste“ der Reformation.⁵ Vielmehr wurde „der Beitritt zur Union“ zur „Sache des freien Entschlusses“ erklärt und behauptet, „die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften der beiden evangelischen Konfessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden. Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfession nicht mehr als Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen“.⁶ Diese Ausführungen der „Allerhöchsten Kabinets-Ordre“ von 1834, nach denen den Gemeinden ihr Bekenntnisstand belassen sein sollte, jedoch mit der Maßgabe, daß Lehrunterschiede keine Verweigerung der Kirchengemeinschaft nach sich ziehen dürfen, lesen sich heute wie eine frühe Form des Programms der „Versöhnten Verschiedenheit“.

Für die schlesischen Lutheraner um Scheibel war und blieb das Etikettenschwindel und lief am Ende eben doch auf die Preisgabe des lutherischen Bekenntnisstandes hinaus. Der Konflikt – anfangs ein Konflikt um Scheibel – weitete sich aus. Die Repressionsmaßnahmen der preußischen Staatsgewalt sind bekannt, wenn auch heute fast vergessen. Sie gingen bis hin zu Militäreinsatz gegen eine widerstrebende Gemeinde⁷ und zogen massenhafte Auswanderung nach Amerika und Australien nach sich⁸. Von aller dem Preußenstaat heute im Zeichen des Preußenjahres wieder attestierten Toleranz war das weit entfernt.

Scheibels Breslauer Mitstreiter Henrich Steffens, ein gebürtiger Norweger und Vetter Grundtvigs, seit 1811 Professor für Physik, nahm zur gleichen Zeit, als Scheibel ins Exil ging, einen Ruf auf einen philosophischen Lehrstuhl in

5 „Allerhöchste Königliche Cabinets-Ordre“ vom 27.9.1817; nach dem Abdruck in: Walter Geppert, *Das Wesen der preußischen Union*, Berlin 1939, S. 464.

6 „Allerhöchste Cabinets-Ordre“ vom 28.2.1834; nach dem Abdruck in: Geppert, a.a.O., S. 465.

7 Heiligabend 1834 in Hönigern bei Namslau/Schlesien: Besetzung der Kirche und Vertreibung der Gemeinde aus dem Gotteshaus durch bewaffnete Soldaten.

8 Vgl. Wilhelm Iwan, *Um des Glaubens willen nach Australien*, Breslau 1931; ders., *Die Alt-lutherische Auswanderung um die Mitte des 19. Jahrhunderts*, Bd. I, Ludwigsburg 1943. Die Gesamtzahl der Auswanderer aus Preußen im Gefolge der Repressionen gegen die Lutheraner beläuft sich auf etwa 8000.

Berlin an.⁹ Huschke blieb allein zurück und rückte an die Spitze der lutherischen Bewegung, die sich aus dem Widerstand gegen die staatlich verordnete Union gebildet hatte.

Während Scheibels Gedanken über den Aufbau einer unionsfreien lutherischen Kirche von der (einzelnen) Gemeinde ausgingen und er primär deren Rechte gesichert sehen wollte (vornehmlich den weiteren Gebrauch der alten „Wittenberger“ Agende, die Lehraufsicht und die Wahl der Pfarrer¹⁰), begriff Huschke sehr schnell, daß es um weit mehr ging und gehen mußte als nur um die Bestandssicherung der wenigen verbliebenen lutherischen Gemeinden, möglicherweise unter einem unierten Kirchenregiment. Eine Sicherung von Bekenntnisstand, Gottesdienst und kirchlicher Lehre war nicht durch Zugeständnisse innerhalb einer unierten Staatskirche und unter deren Aufsicht zu gewinnen, sondern nur durch ein eigenständiges Kirchenwesen, das in seiner Verfassung festlegte, welches Bekenntnis in Geltung stehe, und durch entsprechende Ordinationsverpflichtung und Lehraufsicht dafür Sorge trug, daß solche Bekenntnisgeltung auch durchgehalten wurde. Das Schicksal der sogenannten „Vereinslutheraner“ hat Huschke klar vorausgesehen, die spätere Entwicklung hat ihn voll bestätigt.

In der Auseinandersetzung mit dem preußischen Staat griffen sowohl Scheibel wie Huschke auf die verbrieften Rechte zurück, die der lutherischen Kirche in Preußen seit Beginn des 17. Jahrhunderts zugestanden worden waren, zudem auch auf die Bestimmungen über die individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit und Freiheit der Religionsausübung nach dem Allgemeinen Preußischen Landrecht von 1794.¹¹ Dies war indes keine Parteinahme für eine aufklärerisch begründete Religionsfreiheit im Sinne etwa der Französischen Revolution. Und noch viel weniger verstanden sich die schlesischen Lutheraner selbst als Vorkämpfer solcher Religionsfreiheit. Vielmehr ging es dabei ausschließlich darum, dem Existenzrecht lutherischer Gemeinden und Kirche in Unabhängigkeit von der Staatskirche und dem Recht auf eigene Wahl des Bekenntnisstandes juristischen Boden zu geben. Die Berufung aufs geltende Recht diene allein dem Zweck, die lutherische Kirche als solche zu retten.

1832 sah es ohnehin um diese Kirche in Preußen fast hoffnungslos aus. Über den Status einer lutherischen Bewegung war man kaum hinausgekommen, und diese beschränkte sich auf die Glieder der Scheibelschen (Personal-) Gemeinde an St. Elisabeth in Breslau und auf eine Handvoll Pastoren und Lai-

9 Über Steffens vgl. Ingetraut *Ludolphy*, Henrich Steffens. Sein Verhältnis zu den Lutheranern und sein Anteil an Entstehung und Schicksal der altlutherischen Gemeinde in Breslau, Berlin 1962.

10 Vgl. Johann Gottfried *Scheibel*, „Wünsche der lutherischen Gemeinde in Breslau, Hrn. Baron v. Altenstein überreicht“, vom 1.5.1831, in: J. G. *Scheibel*, Actenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union, II. Theil, Leipzig 1834, S. 177.

11 Einschlägige Auszüge aus dem Allgemeinen Preußischen Landrecht in *Scheibel*, a.a.O., S. 306.

enkreise im schlesischen Umfeld. Erst Huschke führte diese Gruppen zur „Kirchwerdung“, formte die „Bewegung“ zu einer verfaßten Kirche um und rettete damit die lutherische Kirche in Preußen als solche. Genau dies hebt ihn in seiner Bedeutung über Scheibel hinaus, der ja mit seinem Fortgang ins Exil sehr schnell an Einfluß auf die Entwicklung in Preußen verlor. Scheibel gilt zwar in der Geschichtsschreibung bis heute als Leitfigur der „Altlutheraner“, war es aber de facto nur in zeitlich und theologisch deutlich begrenztem Umfange.

Für Huschkes kirchliches Wirken waren Voraussetzung die beiden klaren Erkenntnisse, die er sehr schnell gewann und geltend machte:

1) Lutherische Lehre und Bekenntnis bedürfen einer verfaßten, auf dieses Bekenntnis gegründeten Kirche – ohne solche Basis sind sowohl Lehre wie Kirche als konfessionsbestimmte Größen verloren, die Lehre wird zur Schulmeinung, die Kirche zu bloßer Organisationsform.

2) Die Kirche muß staatsfrei sein und eigenbestimmt handeln können, denn die Epoche des landesherrlichen Summepiskopats läuft aus und ist nicht mehr zu restaurieren. Ja, landesherrliches Kirchenregiment ist in sich eine Fehlentwicklung und widerspricht dem lutherischen Bekenntnis und seiner strikten Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt.

Aus diesen Erkenntnissen zog Huschke entsprechende Konsequenzen. Er mußte sie ja umsetzen in praktikable Strukturen. Aus diesem Umsetzungsprozeß resultiert die Verfassung der lutherischen Kirche in Preußen, die sich auf Neuland begibt, insofern sie zum ersten Male ein staatsfreies lutherisches Kirchenwesen ordnet, zugleich aber Traditionsgut aufgreift und mit neuen, im lutherischen Raum bis dahin unüblichen Verfassungselementen derart verbindet, daß sich eine spezifische Mischung von synodalen und konsistorialen Komponenten ergibt.

Die synodalen Elemente (eine „Generalsynode“ auf gesamtkirchlicher Ebene als höchstes kirchliches Organ, Diözesansynoden auf der Ebene der Superintendenturen, Gemeindeversammlungen auf der Ebene der Ortsgemeinde) entsprangen weniger der Tradition als dem Zeitgeist; in ihnen artikuliert sich das Unabhängigkeitsstreben vom Staat: man erstrebte eine souveräne Kirche, die sich freier entfalten konnte und in der die Kirchglieder bzw. ihre Repräsentanten „das Sagen“ haben sollten. Schon 1817 hatte der preußische König eine Synodalordnung erlassen und die Einberufung von Synoden auf der Ebene der Kirchenkreise und Kirchenprovinzen freigegeben. 1835 wurde durch Kabinettsordre dann die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung in Kraft gesetzt, die zum Muster vieler nachfolgender Synodalverfassungen wurde und von der Wilhelm Maurer sachkundig geurteilt hat, daß in ihr „die Reste altreformierter Kirchenverfassung ... ganz in das demokratische Naturrecht hineingenommen“ sind; „Aus der Christokratie ist eine Demokratie geworden“.¹²

12 Wilhelm Maurer, Typen und Formen aus der Geschichte der Synode; in: Schriften des Theol. Konvents Augsb. Bek., Heft 9, Berlin 1955, S. 97.

Die lutherischen Kirchen hatten derartige Synoden nicht gekannt, sie waren reformierten Ursprungs. Im Raum des Luthertums war man zwar mit dem Begriff „Synode“ vertraut, doch handelte es sich dabei durchgängig um Pfarrersynoden, zumeist Visitations-Synoden, einberufen und geleitet vom zuständigen Superintendenten oder Generalsuperintendenten, ggf. unter Zuziehung von Juristen und anderen Laien als Sachwalter des Landesherrn. Das lutherische Verständnis, wonach die Verfassung der Kirche de jure humano geordnet ist und sich nicht auf göttliches Mandat berufen kann, erleichterte jedoch die Adaption des reformierten Traditionsgutes, als dieses parallel zum demokratischen Parlamentarismus im politischen Bereich Geltung beanspruchte.

Konsistoriale Verfassungselemente waren dagegen im Luthertum herkömmlich, mit Konsistorien hatten die lutherischen Kirchen seit der Reformation gelebt, freilich als landesherrliche Behörden, die im Auftrage des Souveräns das jus circa sacra (und oft genug auch das jus in sacris) wahrnahmen. Konsistorien waren „aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern zusammengesetzt ...“, wobei das Gewicht des juristischen Elements darin sogar in steigendem Maße auf Kosten des geistlichen verstärkt wird.¹³ In Huschkes Verfassung für die preußische lutherische Kirche nimmt das „Ober-Kirchen-Collegium“ als kirchenleitendes Organ durchaus die Gestalt eines herkömmlichen Konsistoriums an. Daß es unter dem Direktorat eines Juristen stand (nämlich Huschkes selbst – er leitete 50 Jahre lang dieses Gremium), stieß auf keinerlei Einwand.

Zu der Adaption von synodalen und konsistorialen Verfassungselementen trat in Huschkes Verfassungswerk noch eine Besonderheit hinzu, die auffällig ist und sich als außerordentlich folgenreich erweisen sollte. Es ist die Trennung von „Regier-“ und „Weideamt“ in der Kirche. Das Weideamt wird dabei den ordinierten Amtsträgern zugeordnet, das Regieramt anderen kirchlichen Organen, vorab der konsistorialen Behörde „Ober-Kirchen-Collegium“. Solche Unterscheidung von verschiedenartigen Funktionen war zwar auch anderwärts im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts debattiert worden, nirgendwo sonst aber als in der lutherischen Kirche Preußens führte das zu derart dezidiert Trennung und Aufteilung auf verschiedene kirchliche Organe und Ämter. Gewann hier der Umstand Einfluß, daß ein Jurist an der Spitze stand? Ein Jurist, der vor der Etablierung eines Episkopalsystems deutlich zurückschreckte? Vielleicht trifft diese Vermutung zu. Aber warum wollte oder konnte Huschke kein Episkopalsystem einführen? Man mag vermuten, daß das Beispiel und Bild, das preußische Hofbischöfe abgaben, dazu beigetragen hat, negativ vom Bischofsamt zu denken. Antikatholische Ressentiments, damals viel virulenter als heute, werden ebenfalls von Einfluß gewesen sein. Die deprimierenden Erfahrungen, die sächsische Auswanderer nach Missouri mit ihrem „Bischof“ Stephan 1837/38

13 Werner Elert, Der bischöfliche Charakter der Superintendentur-Verfassung; in: Ein Lehrer der Kirche, Berlin und Hamburg 1967, S. 129.

machen mußten¹⁴, werden hingegen kaum zu Buche geschlagen haben – jedenfalls läßt sich das nicht nachweisen. Die Frage ist also nicht abschließend zu beantworten.

Gewiß ist jedoch, daß Huschke die Problematik der von ihm etablierten Trennung von Weide- und Regieramt im Kirchenregiment nicht bewußt wurde. Daß beides zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen und auf unterschiedliche Ämter und Organe zu verteilen sei, kam ihm nicht in den Sinn. Er verstand sowohl Löhne nicht wie manche seiner eigenen Pastoren, die den Vorwurf erhoben, nun werde einer Behörde zugestanden, in die originären Rechte der Inhaber des geistlichen Amtes einzugreifen. Vor allem aber bleibt unbegreiflich, daß Huschke nicht bemerkte oder bemerken wollte, wie seine Konstruktion in Spannung trat zum 28. Artikel der Confessio Augustana, der sich eindeutig gegen solche Trennung von Regier- und Weideamt sperrt. Weil er diesem Artikel letztlich ausweicht, blendet Huschke aus, daß nach lutherischem Verständnis das „Regieren“ in der Kirche ja gerade durchs „Weiden“, also mit Wort und Sakrament, *sine vi sed verbo* erfolgen soll, demgemäß keine „Regiergewalt“ neben und isoliert von einer „Weidegewalt“ etabliert werden darf. Die Verteilung von administrativer Dienstaufsicht und seelsorgerlicher Begleitung und Fürsorge auf verschiedene Instanzen kommt ihm offenbar keineswegs fragwürdig vor, und daß dabei das juristisch-administrative Handeln, weil vom seelsorgerlichen Aspekt gelöst, am Ende auch von diesem nicht mehr beherrscht wird, sondern umgekehrt die Herrschaft über die Seelsorge gewinnen kann, ist nicht im Horizont seiner Überlegungen.

Die konsistoriale Behörde des „Ober-Kirchen-Collegiums“ in seiner gemischten Zusammensetzung aus Laien und Geistlichen war sowohl mit originären Kompetenzen ausgestattet wie auch als Exekutivorgan der Generalsynode konzipiert. Hier wirkt die Tradition nach: Konistorien als landesherrliche Behörden, wobei der Landesherr („Notbischof“) nun abgelöst ist durch die Synode als oberstes Gesetzgebungs- und Entscheidungsorgan.

Huschke wollte diesem Verfassungsorgan als Inhaber des Regieramtes ausdrücklich ein *jus divinum* zusprechen, weil nach seiner Auffassung den Regierfunktionen in der Kirche eine solche Dignität eignete: das Regieramt beruht auf göttlichem Mandat. Widerspruch gegen Huschkes Ansichten ließ innerhalb wie außerhalb der lutherischen Kirche Preußens nicht lange auf sich warten. Innerhalb der Kirche entzündete er sich an einer eher geringfügig erscheinenden Forderung, nämlich das kollegial strukturierte Verfassungsorgan Oberkirchenkollegium in die Fürbitten des sonntäglichen Kirchengebets einzuschließen. Unversehens eskalierte die Kontroverse zu einem Streit über die von Huschke konzipierte Verfassung als ganze und geriet zum Schisma, das die preußische lutherische Kirche von 1864 bis 1904 förmlich lähmte – ohne daß Huschkes

14 Vgl. Walter O. Forster, *Zion on the Mississippi. The Settlement of the Saxon Lutherans in Missouri 1839-1841*, St. Louis 1953; hier bes. S. 278ff und 390ff.

Opponenten einen wirklich überzeugenden Gegenentwurf vorzulegen vermochten. Nach vierzig Jahren war man des Streites müde. Huschke selbst aber hat das Ende des Schisma nicht erlebt, er starb lange bevor es beigelegt war.

Die Trennung und Aufgliederung von Regier- und Weideamt in der Kirche muß aus heutiger Sicht fragwürdig erscheinen. Dabei wird man allerdings im Auge zu behalten haben, daß für Huschke die klare Zuordnung der Weidefunktion (d. h. der Wort- und Sakramentsverwaltung) zum geistlichen Amt, also zum ordinierten Amtsträger völlig außer Frage stand. Scheibels vorübergehend und in der Verfolgungszeit (als die verfügbaren ordinierten Pastoren in Haft gerieten) erwogene Idee, nichtordinierten Kirchenvorstehern die Sakramentsverwaltung anzuvertrauen, hat Huschke niemals wieder aufgegriffen. Ihm lag völlig fern, etwas zu usurpieren, was dem geistlichen Amt zukam, und etwa den Trägern des „Regieramtes“ zuzuweisen; eine „Gleichstellung“ aller „Ämter“, wie sie einem sogenannten „bruderschaftlichen“ Modell von Kirchenstruktur zugrunde liegt, kam ihm nicht in den Sinn.

Die Ausübung der „Regierfunktion“ durch synodale und konsistoriale Verfassungsorgane hatte den Vorteil, daß die zu treffenden Entscheidungen ausgewogener und – in aller Regel – mit breiter Unterstützung gefällt wurden. Daß gleichzeitig die Entscheidungsfindung schwerfälliger wurde liegt ebenso auf der Hand wie die Tatsache, daß derartige Strukturen den einzelnen Amtsträger nicht in gleicher Weise in die Verantwortung stellen, die ihm abgefordert ist, als wie wenn er ohne Einbindung in ein Gremium und ohne die Gruppe wäre, die als ganze Entscheidungsträger ist und kollegial die Verantwortung trägt.¹⁵

Solche kritischen Betrachtungen können indes die Bedeutung Huschkes für die Fortexistenz lutherischer Kirche in Preußen nicht mindern. Sie weisen allerdings darauf hin, daß die Suche nach einer der lutherischen Kirche und ihrem Auftrag angemessenen Verfassungsform noch nicht zu Ende ist und Huschkes Verfassungswerk nicht das letzte Wort sein konnte. Vieles von dem, was er konzipiert und umgesetzt hatte, lebt in der Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche fort, die das Erbe der Lutherischen Kirche in Preußen angetreten hat. Aber auch in dieser Kirche hat die Ekklesio-logie, die Frage nach dem geistlichen Amt, die theologische Begründung von Verfassungswirklichkeit (z. B. der Synode) noch keine abschließende Klärung und Antwort gefunden.

Huschke war sich dessen wohl bewußt, daß die „Gemeinschaft mit der wahren apostolischen Kirche aller Jahrhunderte und aller Länder“ nicht auf „menschlichen Einrichtungen, so weise und heilsam sie sonst auch sein mögen“ (und dazu rechnete er sein Verfassungswerk!) beruht, sondern auf dem Bekenntnis, das es „mit dem heiligsten Ernst festzuhalten“ gilt. Die Kirche, deren Fortexistenz in Preußen er gerettet hatte, sah er gleichwohl in der Gefahr,

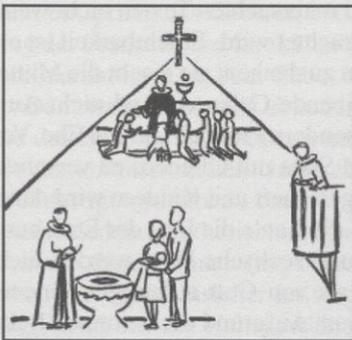
15 Vgl. dazu Werner *Elert*, Kann ein Konsistorium Vergebung der Sünden empfangen?: in: *Ecclesia Militans*. Drei Kapitel von der Kirche und ihrer Verfassung, Leipzig 1933, S. 30ff.

durch Überschätzung solcher „Einrichtungen“ „sich dünken zu lassen, als wären sie etwas Besseres als ihre Glaubensbrüder, bei denen diese nicht bestehen, und durch engherzige Zurückziehung auf sich selbst den Segen zu verkümmern, der im lebendigen Zusammenhange mit dem großen Baume der wahren christlichen Kirche allen gesunden Zweigen desselben zufließt“.¹⁶ Um diese Gefahr zu steuern suchte er nach beidem: der festen Bekenntnisbindung und dem Zusammenhalt mit dem Luthertum außerhalb Preußens. Er sah seine Kirche in Preußen als Teil eines Zeiten und Länder übergreifenden Corpus Lutheranorum, dem zu dienen seine Aufgabe war.

Als er am 7. Februar 1886 starb, verlor das Luthertum in Deutschland einen seiner profiliertesten Köpfe. Sein Begräbnis wurde zu einer Demonstration der Dankbarkeit und Verehrung für einen Patriarchen: „Einen solchen Leichenzug hat wohl Breslau weder vorher noch nachher gesehen. Es war, als ob ein Fürst zu Grabe getragen würde“.¹⁷

16 Aus der „Zuschrift“ Huschkes „An sämtliche Gemeinden der evang. lutherischen Kirche in Preußen“, der „Zusammenstellung der Beschlüsse der ... Generalsynode“ 1841 vorangestellt; in: Synodal-Beschlüsse 1841-1873, Leipzig/Breslau 1842 ff, S. 3.

17 Schnieber, a.a.O., S. 59.



Die Gnadenmittel

Theologisches Symposium der NELA

(Nord-Europäische Luther-Akademie)
16.–19. August 2001 in Århus – Dänemark

Referenten sind namhafte Theologen aus
Dänemark, Schweden, Norwegen, Finnland, USA
(Missouri-Synode) und Deutschland.

Das Programm kann angefordert werden bei:

Pfarrer em. Jürgen Diestelmann, Thunstr. 19 C, D-38110 Braunschweig

Kontaktpersonen:

Norwegen: Pastor Jan Bygstad

Schweden: Pfarrer Fredrik Sidenvall

Finnland: Pastor Halvar Sandell

Deutschland: Pfarrer em. Jürgen Diestelmann

e-m@il: jaby@c2i.net

e-m@il: fredrik.sidenvall@svenskakyrkan.se

e-m@il: halvar@apologi.pp.fi

e-m@il: juergen@diestelmann.de

Von Büchern

Eckhard Struckmeier, „Vom Glauben der Kinder im Mutter-Leibe“.

Eine historisch-anthropologische Untersuchung frühneuzeitlicher lutherischer Seelsorge und Frömmigkeit im Zusammenhang mit der Geburt (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie. Band 31), Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, ISBN 3-631-35618-8317, 317 S., DM 89.–

Diese Bielefelder Dissertation von 1995 ist ein Beispiel dafür, wie neuere Ansätze der Geschichtswissenschaft in Kirche und Theologie weithin Vergessenes und Verdrängtes ins Bewußtsein rufen können. In diesem Fall führt das Ziel der „historischen Anthropologie“, zur „Einsicht in sich wandelnde und überdauernde konstitutionelle Bedingungen menschlicher Einstellungen und Verhaltensweisen“ beizutragen (S. 1), zu einer interessanten frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchung lutherischer Denkformen und Handlungsorientierungen im Zusammenhang mit der Geburt für den Zeitraum zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert. Der Verfasser schließt hier eine Forschungslücke, denn bisher liegen nur Untersuchungen zur Geschichte der Geburt für den romanisch-katholischen Bereich vor. Die untersuchten Texte: lutherische Kirchen- und Hebammenordnungen, Erbauungsschriften für Schwangere, Gebärende und Wöchnerinnen, Leichenpredigten auf verstorbene Kinder und Mütter machen zwar ein „Idealbild“ erkennbar, Struckmeier schreibt ihnen aber zugleich eine große „Wirklichkeitsnähe“ zu. Die Gliederung der Untersuchung orientiert sich an den bei der Geburt beteiligten Personen. Im ersten Hauptteil über die Mutter fällt von Anfang an auf, daß in den untersuchten Texten nicht weniger als alles von der Gottesbeziehung her beleuchtet wird. Fruchtbarkeit ist ein Geschenk Gottes, von ihm zu erbitten und ihm zu danken; sie macht die Mütter zu Gottes Gärtnerinnen in der Welt. Ausbleibende Geburten sind nicht Ausdruck eines eigenständigen Lebensentwurfs, sondern Prüfstein für die Ehe. Von Luther her gilt die Ehe als Mittel, Kirche und Staat mit Gliedern zu versehen. Eine ablehnende Haltung gegenüber Schwangerschaft und Kindern wird daher verurteilt; ja, schon Luther klagt darüber, daß die Leute die Last der Erziehung nicht auf sich nehmen wollen. Körperliche und seelische Nöte werden nicht verdrängt, sondern bewußt wahrgenommen als von Gott auferlegte Sündenstrafen und als Mahnung zum Leidensgehorsam. Aufgrund der extremen Belastungen sind die werdenden Mütter besonders auf die Mithilfe der Umgebung und den Trost des Wortes Gottes angewiesen. Die Todesfurcht mahnt zur Vorbereitung auf das Sterben. „Die Kindergeburt“, so heißt es, „ist ... fast dem Tode gleich“ (S. 28, Anm. 105). Die Umkehr zu Gott und der Sakramentsempfang gehören daher unerläßlich zur Geburtsvorbereitung.

Auch die Entbindung selber ist Sache Gottes; er wird als die rechte „Hebamme“ angerufen. Auch Hebammen sind in Erfolg und Mißerfolg ihrer Tätigkeit göttlichen Erziehungsmaßnahmen ausgesetzt und werden zu unbedingtem Gottvertrauen ermahnt. Zugleich gilt: „obwohl die Entbindung Gottes Werk sei, dürfe deshalb die Wissenschaft nicht verworfen werden“ (S. 47). Die Gebärende selber soll sich für die Stunde der Not dadurch wappnen, daß sie die göttlichen Verheißungen frühzeitig auswendig lernt, um sie dann anwenden zu können. „Die Intimität des Umgangs mit Gott als ‚Geburtshelferin‘ tritt in lutherischen Gebeten an die Stelle des vertrauten Umgangs katholischer Schwangerer mit ihren überwiegend weiblichen Heiligen“ (S. 58f). Die Situation des von Gott selbst angefochtenen und zugleich auf Gottes Rechtfertigung angewiesenen Menschen konkretisiert sich im Geburtskampf, der mit dem Gotteskampf Jakobs verglichen wird (Gen 32). In einer Leichenpredigt wird gar gefragt, „ob Gott mit den Menschen grausamer umgehe als mit den Vögeln“ (S. 64). Rettung aus diesem *opus alienum* des feindlichen Gottes bringt allein der glaubende Aufblick zum gekreuzigten Christus, in dessen Leidensnachfolge die Schwangere steht, auf dessen Erlösungswerk sie in der Stunde der Not vertraut.

Diese Konzentration auf die Geltung des Christusheils für die Frau führt zum Ausschluß von Unreinheitsvorstellungen. 1. Timotheus 2,15 ist hierfür die zentrale biblische Belegstelle; diese Stelle sollen alle Schwangeren auswendig können und daraus Trost schöpfen. Die Lutherischen Kirchenordnungen begründen dann auch die sechswöchige Ruhezeit der Frauen nach der Entbindung nicht wie die Tradition mit dem Gesetz, sondern mit „der für die Gesundheit der Frau notwendigen Erholung nach den Strapazen der Niederkunft“ (S. 74). Die Geburtsarbeit wird als die schwerste menschliche Arbeit überhaupt bezeichnet. Jede daraus zu schöpfende Verdienstlichkeit wird abgelehnt. Vielmehr entspricht das Gebären und Aufziehen von Kindern der göttlichen Berufung der Frau; sie darf ihres Heiles in der Ausübung dieses Berufes gewiß sein, denn darauf hat Gott sein Gebot und seine Verheißungen gelegt.

Der zweite Hauptteil über das Kind kreist um die Schwerpunkte Nottaufe und das Heil der ungetauft verstorbenen Kinder. Hier zeigt sich immer wieder wie die konfessionellen Unterschiede etwa in der Erbsündenlehre und in der Rechtfertigungslehre zu einer von römischer und reformierter Praxis deutlich unterschiedenen lutherischen Praxis führen. Ausdrücklich anerkannt wird die Nottaufe durch Frauen (im Unterschied zum Reformiertentum). In Fällen, in denen die Taufe unsicher ist wegen Mängeln im Vollzug oder in der Bezeugung, wird um der Heilsgewißheit willen das Kind vom Pfarrer getauft. Die Konditionaltaufe dagegen wird ebenso abgeschafft wie die „Taufe im Mutterleib“ bei Lebensgefahr für das Kind. An ihre Stelle soll die kirchliche und elterliche Fürbitte treten. Diese Fürbitte für die Ungeborenen darf die Taufe keinesfalls ersetzen, gewährt aber zugleich Gewißheit über das Heil der ungetauft Verstorbenen. Nach Stölzlin kommt auch der Abendmahls Empfang der Schwangeren der Leibesfrucht zugute, wenn sie ungetauft sterben muß. Freilich wird

ihre Rettung einem besonderen göttlichen Gnadenhandeln zugeschrieben, das keinesfalls zur Abwertung der Taufe selber führen kann. Gott hat sich für uns Menschen an die Sakramente gebunden, seine Freiheit aber geht noch darüber hinaus. Allerdings betrifft das nur die Kinder christlicher Eltern, die Gott im Gebet zugetragen werden. Die ungetaufte sterbende Kinder werden gar den altkirchlichen Märtyrern gleichgestellt. Grundlage der Lehre vom Heil der ungetauften Kinder ist die Rechtfertigung allein aus Glauben und damit die biblisch begründete Lehre vom Glauben der Kinder im Mutterleibe. Sichtbares Zeichen für den Glauben an das Heil der ungetauft gestorbenen Kinder ist ihre Gleichstellung mit den Getauften beim Begräbnis – anders als in der römischen und reformierten Kirche. Eine weitere Folge der Lehre vom Glauben der Kinder ist die fehlende Differenzierung zwischen dem religiösen Verhalten von Kleinkindern und Erwachsenen in Leichenpredigten auf Kleinkinder. Den „Versuch einer Annäherung“ an diese Sichtweise faßt der Autor mit folgenden Worten zusammen: „Die im frühneuzeitlichen Luthertum vertretene Auffassung, daß Kleinkinder durch ihr Gebet Gott dienen, zeugt von der hohen Wertschätzung des Kleinkindes aufgrund der Lehre vom Glauben der Kinder vor der engeren Bindung von Glaube und Frömmigkeit an den Vernunftgebrauch im Gefolge von Aufklärung und Rationalismus“ (S. 185f).

Im dritten Hauptteil tritt dann die Gottesbeziehung der Mutter und ihre Beziehung zum Kind in den Blickpunkt. Der immer wieder in den Vordergrund gestellte Trost mit dem Heil des verstorbenen Kindes ist nach Struckmeier nur für Eltern wichtig, die ihm eine hohe Wertschätzung entgegenbringen und sich eng mit ihm verbunden fühlen. Im Zeitraum zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert läßt sich eine Verschiebung hin zu einer verstärkten Emotionalisierung im Mutter-Kind-Verhältnis und im Gottesverhältnis der Mutter feststellen. Die Erbauungsliteratur wendet sich im 18. Jahrhundert zunehmend nur noch an die Mutter, während zuvor auch Texte für Ehemänner, Hebammen und Pfarrer bedeutend waren und überhaupt der Gemeindebezug wichtig war. Die ganzheitliche Geburtsvorbereitung wird in der Literatur zunehmend abgelöst durch die rein seelische Erbauung der Frau.

Struckmeier faßt am Ende zusammen, die untersuchten Texte bezeugten durchweg eine hohe Wertschätzung von Mutter und Kind im Luthertum. Wichtigste Aufgabe der Seelsorge sei die Vergewisserung des Heils, die nur durch den Glauben zu erlangen ist. Mutterschaft ist vornehmlich Glaubensgehorsam und Pflichterfüllung, erst spät wird die Freude an der Mutterschaft explizit thematisiert. Erst im 19. Jahrhundert ziehen sich der Mann und der Pfarrer aus der Geburtsseelsorge zurück. Struckmeier urteilt mit Ariès u.a., in der Wertschätzung des Kindes spiegele sich die Überwindung der „infantiziden Haltung“ durch die Christianisierung der Lebensformen wieder.

Im Anschluß an die Untersuchung sind einige Quellentexte abgedruckt. Wichtig sind auch die Bilder und Abbildungen von Buchtiteln, die zentrale Sachverhalte anschaulich beleuchten (so eine Abbildung einer Geburt, welche

Mutter und Hebamme bei der Arbeit zeigt, während im Nebenzimmer eine Frau in der Fürbitte versunken dasteht). Etwas befremdlich muten die gelegentlichen Verbeugungen des Autors vor dem Feminismus des späten 20. Jahrhunderts in den Anmerkungen an; denn insgesamt hat man den Eindruck, der Autor ist sich durchaus dessen bewußt, daß er in seiner Untersuchung einen verloren gegangenen Reichtum an Seelsorge, Frömmigkeit und Lebensformen hebt. Die polemisch-feministische Rede etwa vom „Dienstleib“ der Frau ist ja nur möglich, weil hier völlig ausgeblendet wird, was in den untersuchten Texten und Lebensäußerungen die erste und letzte Sorge ist: Die Heilsgewißheit für die gefährdete Mutter und das gefährdete Kind. Die unmittelbare Gottesbeziehung beider im Glauben ist die Grundlage für die von Struckmeier zu Recht so massiv herausgearbeitete hohe Wertschätzung von Mutter und Kind. Der Verlust des Glaubens und der Heilsgewißheit zerstört diese Wertschätzung, wie heute allenthalben zu sehen ist. Nicht Freiheit ist die Folge, sondern erst recht Fremdbestimmung und die Verweigerung gegenüber der spezifischen Berufung der Frau. Auch im ganzheitlichen Ansatz der Geburtsvorbereitung, in welcher Glaube, Frömmigkeit und Seelsorge geradezu konstitutiv sind, hat die lutherische Orthodoxie uns Heutigen unendlich viel voraus.

Armin Wenz

Karl-Hermann Kandler, Behindertenethik in christlicher Verantwortung. Verlag und Schriftenmission der Ev. Gesellschaft für Deutschland, Wuppertal 2000, ISBN 3-87857-296-4, 142 S., DM 14.80

Mit dieser Veröffentlichung des Walter-Künneht-Instituts wird „Behinderung“ als eigenständiges Thema aufgegriffen. Der Verfasser schreibt aus eigener Betroffenheit heraus, distanziert sich aber von einer Verklärung von Behinderung, die diese etwa als Gabe des Hl.Geistes (Moltmann) ansieht. So wird der Versuch unternommen, eine systematische Darstellung zum Thema zu geben. Die Entstehung des Buches verdankt sich einem Hauptseminar an der Universität Leipzig. Die Referate der Teilnehmer sind in die Darstellung des Verfassers mit eingeflossen. Zu Beginn steht die Problemanzeige, daß eine allgemeingültige Definition des Begriffs „Behinderung“ weder in einem Gesetz, noch in der Rechtsprechung, noch in der Literatur zu finden ist. Der Verfasser unternimmt den Versuch einer eigenen Definition: „Durch eine bleibende Schädigung ist der Behinderte in seiner Teilnahme am gesellschaftlichen Leben für immer ... eingeschränkt. Diese Einschränkung äußert sich sehr häufig in ... Beeinträchtigungen. Der Behinderte ist – wie jeder andere Mensch – Geschöpf Gottes, von seinem Schöpfer geliebt, erlösungsbedürftig und für das Leben in seinem Reich bestimmt“ (S.34).

In einem ersten Hauptteil werden die Voraussetzungen für eine Behindertenethik in christlicher Verantwortung behandelt. Dabei werden biblische und kirchengeschichtliche Aspekte betrachtet und auch ein Blick auf andere Religionen und Weltanschauungen geworfen.

Mit dem Thema Pränatale Diagnostik und Bioethik werden aktuelle Fragen, die auch in der Öffentlichkeit diskutiert werden, aufgenommen und aus christlicher Sicht beurteilt. In dem Abschnitt „Theologisch-anthropologische Aspekte einer Behindertenethik“ wird der Versuch einer eigenen theologischen Grundlegung einer Behindertenethik unternommen. Hier erfolgt eine Auseinandersetzung mit der Bioethik Peter Singers und der marxistischen Ethik, die den Wert des Menschen an der Arbeit fest macht. Zwischen diesen Extremen wäre es von Interesse, auch die Auseinandersetzung mit der Ethik der sozialen Marktwirtschaft zu führen. Auch in diesem Bereich gäbe es Widersprüche zur biblischen Ethik aufzudecken.

Der Verfasser nimmt in der theologischen Grundlegung seinen Ausgangspunkt bei Gott, dem Schöpfer, von dem allein „jedes Leben, eben auch das eines Behinderten, seine Bestimmung, seine Würde, seinen Sinn“ (S.109) empfängt. Zielpunkt ist die Neuschöpfung Gottes, die in der Vergebung ansatzweise heute schon Wirklichkeit ist. Behinderung ist „im Horizont der neuen Welt Gottes zu sehen“ (S.87). Der Verfasser ermutigt dazu, eine Behinderung „in Würde zu bestehen“ (S.111). Dabei betont er, daß der ärgste Feind jedes Behinderten die eigene Passivität sei. Nicht Resignation, sondern das Vertrauen, daß Gott, der Schöpfer, das Leben in der Hand hält, kann dazu führen, daß Behinderung „zum Ort der Bewährung des Glaubens und der Liebe“ wird „und damit zum Segen für den Behinderten selbst und zum Segen für andere“ (S.113). Da das Buch auch für Behinderte und für solche, die mit Behinderten zu tun haben, geschrieben ist, sind solche Mut machenden, ja ermutigenden und aufrichtenden Wort zu begrüßen.

Dem Rezensenten stellt sich an dieser Stelle die Frage, inwieweit mit dieser theologischen Grundlegung nicht sprachunfähige und geistig Behinderte unberücksichtigt bleiben. Könnte hier neben dem Vertrauen in den Schöpfer und dem Zeichenhaften der Wunder Jesu nicht noch viel mehr Gottes gnadenhafte Zuwendung in den Sakramenten berücksichtigt werden? Für eine systematische Darstellung zum Thema Behinderung, die sich einer evangelisch-lutherischen Ethik verpflichtet weiß, sollte die Lehre von den Gnadenmitteln einen größeren Raum einnehmen. Denn das sind die Mittel, durch die Gott den rechtfertigenden Glauben, und darin doch auch die Kraft zum Tragen des auferlegten Leidens, gibt.

In den das Buch abschließenden Praktischen Folgerungen werden der Umgang mit Behinderten und Nichtbehinderten und das Leben von Behinderten in Kirche und Kirchengemeinde aufgegriffen. In diesem letzten Abschnitt werden viele hilfreiche Dinge angeführt. Hier findet sich auf der letzten Textseite des Buches ein Satz, der für den weiteren systematischen Ausbau zum Thema Behinderung noch mehr Berücksichtigung finden könnte: „Christen haben ein ‚heilendes Amt‘ auszuüben, das aus Liturgie, Verkündigung und Sakramenten gespeist wird und Kraft zum Dienst empfängt“ (S.135).

Andreas Eisen

Theologische Fach- und Fremdwörter

Äon = lange Zeit, Weltzeit, Ewigkeit, vergöttlichte Zeit – **Affirmation** = Bejahung, Zustimmung, Bekräftigung – **ambivalent** = doppelwertig – **Analogie** = Entsprechung, Ähnlichkeit, Gleichheit, Übereinstimmung – **androgyn** = zugleich männlich u. weiblich – **anthropologisch** = die Lehre vom Menschen betreffend – **antizipieren** = etwas (gedanklich) vorwegnehmen – **blasphemisch** = gotteslästerlich, Heiliges verhöhrend – **christologischer Universalismus** = Christi Lehre, daß sein Heilswille die ganze Menschheit umfaßt – **christonom** = von Christus bestimmt – **configuratio** = Einbildung, Vorstellung – **Corpus Lutheranorum** = Gesamtluthertum – **cum grano salis** = „mit einem Körnchen Salz“ d.h. mit entsprechender Einschränkung, nicht ganz wörtlich zu nehmen – **de jure humano** = nach menschlichem Recht – **deontologisch** = die Erfahrung von Forderungen des Gewissens erlaubt den Schluß auf einen absoluten Gesetzgeber – **dezisionistisch** = rechtsphilosophische Anschauung, nach der als Recht anzusehen ist, was die Gesetzgebung zum Recht erklärt – **diakritisch** = unterscheidend – **Dignität** = Wert, Rang, Würde – **different** = verschieden, ungleich – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **Ethik** = Sittenlehre – **forensisch** = richterlich, gerichtlich – **Gottesrelation** = Gottesbeziehung – **Hagiographie** = Heiligenforschung, Schrifttum über Heilige – **hedonistisch** = alles um des eigenen Glückes willen tun – **hermeneutisch** = die Gabe, Kunst, Lehre oder Methode der Auslegung betreffend – **Heteronomie** = Fremdbestimmtheit (Gegens.: Autonomie) – **Hominisation** = Menschheitsentstehung – **hypostasieren** = verdinglichen, vergegenständlichen – **Hysteroproton** (Hysteron-Proton) = das Spätere ist das Frühere – **imaginieren** = sich vorstellen, bildlich anschaulich machen – **imitatio Christi** = Nachahmung Christi, weitverbreitetes spätmittelalterliches Erbauungsbuch, das Thomas von Kempen († 1471) zugeschrieben wird – **infantizid** = den Kindesmord betreffend – **irreversibel** = nicht umkehrbar, nicht rückgängig zu machen – **jus circa sacra** = äußere Kirchenhoheit – **jus divinum** = göttliches Recht – **jus humanum** = menschliches Recht – **jus in sacris** = Recht in geistlichen Fragen – **Kohärenz** = Zusammenhang – **Konditionaltaufe** = Taufe unter der Bedingung, daß eine mögliche vorausgehende Taufe ungültig gewesen sein könnte – **Kontingenz** = Zufälligkeit, Möglichkeit (im Gegensatz zur Notwendigkeit) – **konvulsivisch** = krampfhaft zuckend, krampfhaft – **logos** = Wort, Gedanke, im Sinn von Johannes 1, 1-18 – **Oeuvre** = Gesamtwerk eines Künstlers – **Omnipotenz** = Allmacht – **ontologisch** = der Lehre vom Sein entsprechend – **opus alienum** = das fremde Werk – **Pazifismus** = weltanschauliche Strömung, die jeden Krieg als Mittel der Auseinandersetzung ablehnt und den Verzicht auf Rüstung und militärische Ausbildung fordert – **Postulat** = unbedingte (sittliche) Forderung – **providentia dei** = Vorsehung, Fürsorge Gottes – **Rekurs** = Rückgriff auf etwas, Bezugnahme – **sine vi sed verbo** = ohne Gewalt/Macht sondern durch das Wort – **Sonograph** = medizinisches Gerät zur Ultraschalldiagnostik – **Soteriologie** = Lehre vom Erlösungswerk Christi – **suum cuique** = jedem das Seine – **Summa Theologiae** = zusammenfassende Darstellung der mittelalterlichen Dogmatik – **Summepiskopat** = oberste Bischofsgewalt durch den evangelischen Landesherren – **theonom** = von Gott bestimmt – **Triptychon** = dreiteiliges Altarbild – **Ubiquität** = Allgegenwart – **usurpieren** = widerrechtlich an sich reißen – **Utilitarismus** = Nützlichkeitslehre, die Gutes mit Nützlichem gleichsetzt.

So laß es auch nicht an dem genug sein, daß du die Zehn Gebote einmal gehört hast, sondern du mußt dein Leben lang daran lernen.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

- R. Slenczka: Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche
J. Schöne: Anregungen zum geistlichen Leben des Pfarrers
W. Rominger: Heilsgeschichte oder „konsequente Eschatologie“
C. Horwitz: Geistesgaben in der Gemeinde
A. Eisen: Lobpreisgottesdienste
M. Vaahtoranta: Johann Gerhard und die aktuelle Rechtfertigungslehre

Rezensionen:

- A.-E. Buchrucker: Aufstand gegen Autorität und Tradition
G. Lademann-Priemer: Warum faszinieren Sekten?
R. Horn/E.Bücken: Welt-Weihnachtslieder für Kinder
A. Künneth: Der Christ in der politischen Verantwortung
E. und Chr. Horwitz: Das Amt des Kirchenvorstehers u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/2 50 49 62
Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de
Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis: DM 40.- (\$ 20.-, € 20.-), Studenten DM 20.- (\$ 10.-, € 10.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte DM 10.- (€ 5.-) (Zusendung nach
Vorauszahlung) (Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten
in Dollarnoten)
Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
6. Jahrgang 2001 – ISSN 0949-880X

These

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2001

ISSN 0949-880X

6. Jahrgang

R. Slenczka:	Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre: „Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“	223
M. Vaahtoranta:	Johann Gerhard und die aktuelle Rechtfertigungslehre	237
G. Kelter:	Die „Preußische Toleranz“	243
C. Grengel/A. Maurer:	An den Orten ihres Ursprungs	257



R
X

300

Inhalt

Aufsätze:

R. Slenczka:	Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre: „Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“	223
M. Vaahtoranta:	Johann Gerhard und die aktuelle Rechtfertigungslehre	237
G. Kelter:	Die „Preußische Toleranz“ – eine Frühform des pragmatischen Pluralismus der Moderne	243
C. Grengel/ A. Maurer:	An den Orten ihres Ursprungs	257

Rezensionen:

H. Brandt:	G. Lademann-Priemer, Warum faszinieren Sekten?	274
W. Degenhardt:	A. Künneth, Der Christ in der politischen Verantwortung	275
H. Junker:	R. Horn/E. Bücken, Welt-Weihnachtslieder für Kinder	280
H. Junker:	R. Krenzer/R. Horn, Friedenslicht aus Bethlehem	281
J. Junker:	E. und C. Horwitz, Das Amt des Kirchenvorstehers	282
K.-H. Kandler:	F. Hilge, Die Evangelische Kirche und der Kulturkampf	283
Inhalt des 6. Jahrgangs 2001		286

Editorial

Die Redaktion von LUTHERISCHE BEITRÄGE wünscht allen ihren Lesern ein gesegnetes Fest der Geburt Christi, des Sohnes Gottes, „denn er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist und dessen Name heilig ist“ (Lukas 1,48).

Zum Titelbild

Dr. Martin Luther im Medallion. Holzschnitt nach Lucas Cranach d. Ä./d. J. (?) im Druck von Georg Rhau, Wittenberg um 1546

Ekklesiologie und Ökumene

Reinhard Slenczka:

Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre:

„Dominus Jesus.

Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität
Jesu Christi und der Kirche“.

Einführung in den Text, seinen Inhalt und seine Problematik¹

Vorbemerkung

Daß wir Äußerungen aus anderen Kirchen zur Kenntnis nehmen, ist eine Selbstverständlichkeit. Das gilt besonders für solche Kirchen, mit denen wir unmittelbar zusammenleben. Denn wir dienen dem Einen Herrn, wir sind durch die Taufe Glieder an dem einen und unteilbaren Leib Christi, wir sind gewiß, daß wir im Abendmahl den wahren Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus austeilen und empfangen. Doch gerade beim Abendmahl tritt hervor, daß wir nicht nur verschiedene, sondern voneinander geschiedene Kirchen sind. Diese Situation kann uns niemals gleichgültig lassen. Das Gespräch mit anderen Kirchen ist eine Notwendigkeit, die im Wesen der Kirche begründet ist. Denn „*so haben wir doch nur **einen** Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und **einen** Herrn Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn*“ (1. Kor. 8,6).

Das muß unsere Grundlage und daher auch unser Orientierungspunkt sein, und unter dieser Voraussetzung möchte ich 1. einen Überblick über die Erklärung geben, 2. die Entscheidungspunkte vorführen und schließlich 3. eine Stellungnahme und Beurteilung zu der Erklärung geben.

1. Überblick über die Erklärung:

Was ist eine „*Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre*“? „Kongregation“ ist wörtlich eine „Versammlung“, und damit wird eine Hauptabteilung in der römischen Kurie bezeichnet. Man könnte sie mit einem Ministerium vergleichen, das bestimmte Aufgaben hat. Bis vor 30 Jahren etwa lautete die Bezeichnung „*Congregatio de Propaganda fide*“ – also Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens. Aufgabe dieser Kongregation ist die Verant-

¹ Vortrag auf der Konferenz der Pröpste der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands in Riga am 25. Oktober 2000. Zitiert wird nach der deutschen Übersetzung der Erklärung in „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ 148. Bonn 2000. Die Stellenangaben für die Zitate im Text folgen den Seitenzahlen dieser Ausgabe.

wortung für die rechte Lehre und deren Verkündigung. Schon deshalb haben die Erklärungen dieser Kongregation einen sehr hohen Rang. Leiter, d.h. „Präfekt“ der Glaubenskongregation ist der deutsche Kurienkardinal Josef Ratzinger. Jede Kongregation hat verschiedene Kommissionen als Arbeitsgruppen für die Vorbereitung von Entscheidungen sowie eine Vollversammlung, die den endgültigen Beschluß zu einer Erklärung faßt.

Bei dieser Erklärung gibt es aber noch einen kleingedruckten Zusatz am Schluß mit dem gewichtigen Hinweis, daß der Text vom „Kardinalpräfekt der Kongregation“ dem Papst in einer Audienz am 16. Juni 2000 vorgelegt worden ist, und die damit vollzogene Bestätigung durch das päpstliche Lehramt wird ausdrücklich erwähnt: Sie wurde vom Papst *„mit dem sicheren Wissen und kraft seiner apostolischen Autorität bestätigt und bekräftigt und deren Veröffentlichung angeordnet“* (33).

Dies bedeutet, daß es sich zwar nicht unmittelbar um eine unfehlbare päpstliche Lehrentscheidung handelt, wohl aber steht dieses unfehlbare Lehramt in der Sache dahinter. Für die römisch-katholische Kirche hat diese Erklärung also eine sehr hohe und unbestreitbare Autorität, die sie jeder Kritik entzieht. Dieser Hinweis hat gute Gründe, da es sofort beim Erscheinen der Erklärung erheblichen und oft empörten Widerspruch innerhalb und vor allem außerhalb der römischen Kirchengemeinschaft gegeben hat².

Es wird freilich nun sowohl von römisch-katholischer wie von evangelischer Seite immer wieder abschwächend behauptet, diese Erklärung richte sich an Bischöfe, Theologen und Gläubige der römisch-katholischen Kirche. Das ändert jedoch überhaupt nichts an ihrer Bedeutung und vor allem an ihrer Auswirkung auf die zwischenkirchliche Begegnung.

Texte dieser Art sind sorgfältig durchdacht und formuliert. Sie enthalten zahlreiche Belegstellen aus der Heiligen Schrift sowie aus lehramtlichen Dokumenten vom 2. Vatikanischen Konzil und anderen Konzilen sowie von neueren und älteren päpstlichen Verlautbarungen. Ausdrücklich wird aber auch gleich in der Einleitung der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel vollständig zitiert (3; 13), der den christlichen Osten und den christlichen Westen verbindet. In diesen Belegen kommt einerseits das kirchliche Lehramt zu Wort, und andererseits wird auf die unveränderliche Lehreinheit im Bekenntnis der Kirche hingewiesen. Hier manifestiert sich und

2 Dies wird ausdrücklich bestätigt durch eine „Stellungnahme seiner Exzellenz Monsignore T. Bertone, Sekretär der Glaubenskongregation“ auf der Pressekonferenz zur Veröffentlichung der Erklärung: *„Deshalb haben die Dokumente der Glaubenskongregation, die ausdrücklich vom Papst gebilligt wurden, Anteil an dem gewöhnlichen Lehramt des Papstes (vgl. Instructio ‚Dominus veritatis‘ 18). Wohlgemerkt, solche Dokumente von doktrinaler Natur sind nicht den Akten administrativer oder rein juristischer Natur gleichstellbar, sondern sind Akte der lehramtlichen Unterweisung aufgrund der engen und wesentlichen Verbindung, die die Mitglieder der Glaubenskongregation mit dem Papst haben, der die einzigartige und ganz besondere Verantwortung für die universale Kirche hinsichtlich der Lehrgewalt hat ... Die von den Gläubigen verlangte Zustimmung ist daher definitiver und unverrücklicher Art ...“*

wird nachgewiesen der „magnus consensus ecclesiae“, und es ist gut, an Confessio Augustana Artikel 1 zu erinnern, wo sich der „magnus consensus“ ebenfalls auf das Nizäno-Konstantinopolitanum bezieht.

Die Gliederung des Textes ist eine Entfaltung des Themas der Erklärung. Dabei ist von vornherein zum Verständnis von allem weiteren zu beachten: Der Titel „*Dominus Jesus*“ ist aus 1. Kor. 12,3 übernommen: „Κύριος Ἰησοῦς“ – „*Herr ist Jesus*“. Das ist das Grundbekenntnis des christlichen Glaubens, das durch den Geist gewirkt ist und das daher zugleich Kriterium für die Prüfung und Scheidung der Geister ist.

In dem Thema der Erklärung werden Jesus Christus und die Kirche gleichgestellt unter den Begriffen „*Einzigkeit und Heilsuniversalität*“. Diese Gleichsetzung enthält bereits den Tenor des Dokuments und, ich möchte auch das gleich am Anfang betonen: Das ist der Punkt, an dem auch wir als lutherische Kirche uneingeschränkt zustimmen müssen.

Neben Einleitung und Schluß besteht das Dokument aus sechs Teilen: I. Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi (7–11), II. Der fleischgewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk (12–16), III. Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi (17–20), IV. Einzigkeit und Einheit der Kirche (21–24), V. Kirche, Reich Gottes und Reich Christi (25–27), VI. Die Kirche und die Religionen im Hinblick auf das Heil (28–31). An diesen Unterthemen ist der Gedankengang gut zu erkennen: Es geht um das Ereignis der Christusoffenbarung, das sich durch die Kirche in der Welt verwirklicht. Aus der Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi ergibt sich die Einzigkeit und Einheit der Kirche, und zwar auch in ihrem Verhältnis zu anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Das Verhältnis der Kirche jedoch zum Reich Gottes bzw. zum Reich Christi ist dialektisch zu bestimmen: Kirche in ihrer sichtbaren und gesellschaftlichen Wirklichkeit ist nicht mit dem Reich Gottes identisch, und das Reich Gottes kann nicht auf die sichtbaren Grenzen der Kirche eingeengt werden. Aber das Reich bzw. die Herrschaft Gottes umschließt die ganze Welt (26). Aus dieser Bestimmung ergibt sich einerseits eine direkte Beziehung zwischen Kirche und Reich Gottes, andererseits jedoch auch eine relative Offenheit für unserem Blick noch verborgene Beziehungen zum Reich Gottes außerhalb der Kirche.

Um es prägnanter auszudrücken: Das Reich Gottes ist eine eschatologische, die ganze Schöpfung umfassende Größe. Es ist in Jesus Christus angebrochen, doch es wird erst am Ende der Zeiten kommen, und dann wird es auch für unsere Augen sichtbar.

Daraus ergeben sich Schlußfolgerungen für das Verhältnis zu anderen Religionen. Sie sind zwar in uns verborgener Weise, „*auf Wegen, die er weiß*“ (29), dem Reich Gottes zugeordnet, jedoch ist dabei festzuhalten, „*daß die pilgernde Kirche zum Heile notwendig ist*“; sie ist das „*allumfassende Heilssakrament*“ (28).

2. Die Entscheidungspunkte:

Das Ziel der Erklärung ist, besonders unter Theologen vertretene Irrtümer abzuweisen, allerdings an einigen Punkten auch auf theologisch noch zu klärende offene Fragen hinzuweisen. Das Hauptproblem ist der *Pluralismus*, der sich daraus ergibt, daß verschiedene christliche Kirchen bzw. Gemeinschaften und verschiedene Religionen einander begegnen und lokal sowie global zusammen existieren und auch viele gemeinsame Aufgaben haben. Es geht also, wie es heißt, um „*die Beziehung zu den religiösen Traditionen der Welt*“ (4). Dabei ist nicht die Rede von einem Zustand von Feindschaft oder Konkurrenz, sondern von Koexistenz in Begegnung und Gespräch. Bei dem weiten Horizont, der bei Entscheidungen einer „Weltkirche“ alle Kontinente umfaßt, darf man nicht nur an die Verhältnisse in Europa denken, sondern ebenso ist Nord- und Südamerika im Blick wie auch Asien und Afrika.

Die beiden, in Begegnung und Koexistenz auftretenden Irrtümer in der Theologie sind zum einen der *Relativismus* mit der Ansicht, daß alle religiösen Gemeinschaften an der einen Wahrheit teilhaben, sei es, als verschiedene Ausdrucksformen von Glauben, sei es, als verschiedene Wege zum Heil. Zum anderen zielen die Ausführungen auf einen *Indifferentismus*, der sich den Unterschieden zwischen den religiösen Gemeinschaften gegenüber prinzipiell gleichgültig verhält. Die, freilich nicht namentlich genannten, wichtigsten Beispiele dafür finden sich in der sog. „pluralistischen Theologie der Religionen“, wie sie zuerst in den USA vor allem von römisch-katholischen Theologen vertreten, aber dann auch von protestantischen Theologen übernommen worden ist³. Dabei muß man sehen, daß mit diesen Programmen in erster Linie sozialpolitische Probleme, die unter die gemeinsame Verantwortung religiöser Gemeinschaften fallen, gelöst werden sollen.

Es handelt sich bei diesen Programmen jedoch nicht nur um theologische Theorien, sondern auch um Veranstaltungen und Organisationen, in denen der Dialog und die Begegnung der Religionen institutionalisiert sind. Dazu gehört einmal der Ökumenische Rat der Kirchen, in dessen Gremien seit den 50er Jahren ein Dialogprogramm im Gang ist mit dem sog. „Säkularökumenismus“ unter dem Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Welt“. Es gehören dazu auch die seit 1970 regelmäßig abgehaltenen „Weltkonferenzen der Religionen für den Frieden“. Es gehören dazu auch die verschiedenen Formen der sog. „Befreiungstheologien“ in Südamerika, Afrika, jedoch meist ausgehend von Europa. Es gehört dazu auch das vom derzeitigen Papst selbst eingeleitete Programm des gemeinsamen interreligiösen Gebets von Vertretern der Weltreligionen.

3 U. a. Paul Knitter, Leonard Swidler, John Hick, Hans Küng. Vgl. dazu: R. Slenczka, Christliche Theologie der Religionen für das 21. Jahrhundert. In: *Ders.: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten*. Bd. 2. Neuendettelsau 2000, 164-182.

In diesem hier nur angedeuteten weiten Horizont wäre es völlig verfehlt, in der Erklärung lediglich Hinweise auf das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu anderen christlichen Kirchen und vor allem in Europa zu sehen, auch wenn das für den europäischen Kontinent natürlich im Vordergrund stehen mag.

Doch man kann in diesem Zusammenhang noch auf etwas anderes hinweisen. Wenn es darum geht, dazu beizutragen, das menschliche Zusammenleben weltweit zu ordnen in Gerechtigkeit und Frieden zwischen den Völkern und Religionen, dann tritt natürlich die horizontale Ebene der gesellschafts-politischen Verhältnisse und Beziehungen in den Vordergrund. Das sind unbestreitbare wichtige Aufgaben, doch es sind politische Aufgaben, die daher auch nur mit den Mitteln der Politik zu bewältigen sind. Mittel der Politik aber sind Verhandlungen sowie wirtschaftliche und notfalls militärische Macht. Wo aber bleibt dann das Verhältnis zu Gott? Anders ausgedrückt: Die zweite Tafel der zehn Gebote bzw. der zweite Teil des Doppelgebotes ist wichtig und gehört zum Willen Gottes zur Erhaltung der gefallenen (!) Welt gegenüber der Macht des Bösen. Doch alles hängt an der ersten Tafel bzw. an dem ersten Teil des Doppelgebots, das ist die Verehrung des einen wahren Gottes und das 1. Gebot: „*Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.*“

Damit ist der Anlaß und das Ziel der Erklärung beschrieben. Dies wird so zusammengefaßt: „*Die vorliegende Erklärung möchte den Bischöfen, Theologen und allen Gläubigen zu dieser Thematik einige unumgängliche lehrmäßige Inhalte in Erinnerung rufen, die der theologischen Forschung helfen sollen, Lösungen zu entwickeln, die mit dem Glaubensgut übereinstimmen und auf die kulturellen Bedürfnisse unserer Zeit antworten*“ (5).

Wie aber wird nun das unübersehbare Problem des *Pluralismus* theologisch behandelt? Die Grundlagen des Glaubens, die durch *Relativismus* und *Indifferentismus* gefährdet sind, werden ausdrücklich benannt und damit eingeschärft (5ff):

1. „*Der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi*“, also die Tatsache, daß Jesus Christus definitiv das Heil der Welt ist: „*Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich*“ (Joh. 14,6) wird zitiert (4), bzw. „*In keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden*“ (Act 4,12) (s. a. 12ff).

2. „*Die Natur des christlichen Glaubens*“ ist dort verkannt, wo Glaube nicht mehr als Gabe des Geistes gesehen wird (vgl. 1. Kor. 12,3 im Thema!), sondern wo Glaube verstanden wird als eine Äußerung menschlicher Religiosität in verschiedenen Ausdrucksformen oder Stufen (s. a. 8ff).

3. „*Die Inspiration der Bücher der Heiligen Schrift*“, z.B. wenn sie nur als „*Texte der Antike*“ oder literarische Niederschläge subjektiver Gotteserfahrungen angesehen und auf diese Weise mit heiligen Schriften anderer Religionen gleichgestellt werden (s. a. 10f).

4. „Die personale Einheit zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret“. Dabei geht es auch um die Vorstellung vom sog. „historischen Jesus“ und dem Eindruck und dem Vorbild seiner Persönlichkeit, wobei nicht mehr die Inkarnation des göttlichen Logos und die wesenhafte Gottessohnschaft beachtet wird (12ff). Auf diesen latenten, jedoch verbreiteten Arianismus in der heutigen Theologie dürfte auch die Erinnerung an das Nizäno-Konstantinopolitanum zielen.

5. „Die Einheit der Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes und des Heiligen Geistes“. Dies bezieht sich auf einen sog. Panpneumatismus, bei dem der Heilige Geist losgelöst wird von den Gnadenmitteln, wie wir sagen würden, Wort und Sakrament, mithin von der Kirche (15f).

6. „Die universale Heilsmittlerschaft der Kirche, die Untrennbarkeit – wenn auch Unterscheidbarkeit – zwischen dem Reich Gottes, dem Reich Christi und der Kirche, die Subsistenz der einen Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche“ (17ff).

Ich kann nun nicht alle diese Punkte im einzelnen durchgehen, sondern möchte daher nur ein paar Schwerpunkte hervorheben, von denen ich meine, daß sie auch für uns eine grundsätzliche Bedeutung haben:

2.1 Der Grund des Glaubens und der Kirche in Person und Werk Jesu Christi.

Die Erklärung bezeugt in aller Eindeutigkeit, daß der auferstandene, lebendige Herr Jesus Christus den Auftrag zur weltweiten Verkündigung und zur Taufe gegeben hat. Er ist also nicht nur Gegenstand, *Objekt* von Verkündigung und Glauben, sondern er ist *Subjekt* und somit Grund des Glaubens, der durch sein Wort begründet wird. So wird gleich am Anfang auf die Taufe hingewiesen und auf den 2. Artikel des Nizäno-Konstantinopolitanum, nicht also des römischen Apostolikum (3).

Dabei ist außerordentlich wichtig: Es geht nicht um „Christologie“ im Sinne geschichtlicher Interpretation, sondern es geht um Jesus Christus als Subjekt, als lebendigen, zur Rechten Gottes erhöhten Herrn, dessen Wiederkunft wir erwarten.

Für den Glauben aber bedeutet das: er ist vom Geist gewirkt. Und deshalb ist der Hinweis auf 1. Kor. 12,3 im Thema der Erklärung von grundlegender Bedeutung. So heißt es: „Die Wahrheit über Gott wird durch ihre Aussage in menschlicher Sprache nicht beseitigt oder eingegrenzt. Sie bleibt vielmehr einzigartig, ganz und vollständig, denn derjenige, der spricht und handelt, ist der fleischgewordene Sohn Gottes...“ (8).

Mit diesen Hinweisen wird eine sehr weit verbreitete Auffassung abgelehnt, die den christlichen Glauben lediglich als Manifestation oder Projektion (Ludwig Feuerbach) subjektiver Erfahrungen in wandelbarer Sprache und Gestalt ansieht, die jedoch nicht mehr mit der Realität und Gegenwart des lebendigen

Gottes rechnet. Wenn dies jedoch geschieht, wird der Glaube an Jesus Christus zu einer Ideologie; er verliert seine Seinsgrundlage. Im Grunde kann dann Jesus Christus weder bekannt noch angebetet werden, wenn sein Sein als Subjekt und Person in menschliche Subjektivität aufgelöst wird. Es ist nicht zu bestreiten, daß solche Auffassungen auch in der evangelischen Theologie sehr weit verbreitet sind.

Diesem Punkt müssen wir nachdrücklich zustimmen.

2.2 Das Lehramt

Ein zweiter wichtiger Punkt ist für die Erklärung natürlich das päpstliche Lehramt. Dafür gilt nach dem Canon 331 des neuen „Codex Juris Canonici“ von 1983: Der Papst ist „*Vicarius Christi atque universae Ecclesiae his in terris Pastor*“ – „*Statthalter Christi und Hirte der ganzen Kirche auf Erden*“. Darauf wird ausdrücklich hingewiesen als Voraussetzung für die volle Kirchengemeinschaft: „... *die katholische Lehre vom Primat ..., den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt*“ (23). Kritisiert wird, was wiederum für uns wichtig ist, „*die Tendenz, die Heilige Schrift ohne Rücksicht auf die Überlieferung und das kirchliche Lehramt zu lesen und zu erklären*“ (6).

Hinter diesem Satz stecken ganz erhebliche Probleme. Es geht zunächst einmal um eine subjektive Willkür in der Schriftauslegung, bei der nicht mehr die „*analogia fidei*“ – „*dem Glauben gemäß*“ nach Röm. 12,6 eingehalten wird. Diese auch für uns wichtige Regel geht davon aus, daß der Heilige Geist das rechte Verständnis der Schrift erschließt. Wer hingegen die Heilige Schrift als historischen Text behandelt und dann vom Bekenntnis der Kirche löst, bleibt am tötenden Buchstaben hängen (2. Kor. 3,6). Allerdings ist dabei vorausgesetzt, daß der Heilige Geist im äußeren Bibelwort ist und dadurch wirkt.

Die Orientierung an der „*kirchlichen Überlieferung*“ und „*am kirchlichen Lehramt*“ kann unter dieser Voraussetzung jedoch niemals nur formal angesehen werden, sondern pneumatisch in dem Sinne, daß auch hier im Gespräch mit den Vätern und Brüdern eine geistliche Prüfung und Unterscheidung stattfinden muß im Ringen um rechte und falsche Schriftauslegung.

Nun ist von der römisch-katholischen Kirche mehrfach und wiederholt ausdrücklich das reformatorische „*sola Scriptura*“ abgelehnt worden. Dies geschah in der Dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ des Vaticanum II § 9; es geschah in einer Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission über „*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*“ vom 23.4.1993⁴, und in Deutschland

4 „*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*“ 115. Bonn 1993, S. 63. Hier heißt es zu dem „*fundamentalistischen Umgang mit der Heiligen Schrift*“: „*Und schließlich trennt der Fundamentalismus die Interpretation der Bibel von der Tradition, weil er auf dem Prinzip der ‚sola Scriptura‘ beruht.*“

geschah das in einer „Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?‘“ 1994⁵. Das darf in der zwischenkirchlichen Begegnung weder übersehen noch verschwiegen werden.

Ich möchte an dieser schwierigen Stelle ausdrücklich feststellen: Wenn die Heilige Schrift nicht als das inspirierte, d. h. vom Heiligen Geist gewirkte und durch ihn wirkende Wort des dreieinigen Gottes anerkannt wird, verliert die Kirche ihre geistliche Grundlage und Gemeinschaft. Sie endet in subjektivistischer Willkür⁶, die von den Reformatoren als Schwärmerei bezeichnet wurde, und zwar in dem Sinne, daß die eigenen Erfahrungen über das äußere Bibelwort gestellt werden.

Aber ebenso nachdrücklich werden wir sagen müssen: Nicht das päpstliche Lehramt garantiert die Einheit und Gemeinschaft der Kirche, sondern der durch das äußere Wort und die von Christus eingesetzten Sakramente wirkende Geist Gottes, der den Glauben wirkt, wann und wo es Gott gefällt (CA 5; 7; 28, ASm VIII⁷). Für uns ist die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente das Kriterium für rechte und falsche Verwaltung des geistlichen Amtes, nicht aber ist das geistliche Amt das Kriterium oder die Bedingung für die rechte Verwaltung von Wort und Sakrament. Das Amt ist am Wort zu prüfen, nicht aber das Wort am Amt.

Hier können wir auf keinen Fall zustimmen.

2.3 Die Einheit der Kirche:

Damit kommen wir zu dem Punkt, der unsere unmittelbare Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche betrifft, nämlich das Verhältnis der Kirche zu den Kirchen. Seit dem Vaticanum II ist das ein immer wieder aufbrechendes Thema, das auch innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft Anlaß zu immer neuen Kontroversen geworden ist.

Nun wird in der Erklärung auf die sog. „Kirchenkonstitution“ des Vaticanum II zurückgegriffen, die „*Constitutio Dogmatica ‚Lumen Gentium‘*“. Damals wurde das Verhältnis von Kirche und Kirchen mit der Wendung zum Ausdruck gebracht: Die Kirche „*subsistit in*“, d. h. sie ist vorhanden in der katholischen Kirche. In einem Vorentwurf hieß es damals: „*existit in*“, d. h. sie existiert in der katholischen Kirche⁸. Dazu heißt es nun in der Erklärung: „*Mit dem Ausdruck ‚subsistit in‘ wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, daß die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche*

5 „Die deutschen Bischöfe“ 52. Bonn 1994, S. 21.

6 Vgl. dazu ausführlicher R. Slenczka, Geist und Buchstabe. In: *Ders.: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten*. Bd. I. Neuendettelsau 2000, 16-53.

7 BSLK 453,16-455,5.

8 Vgl. hierzu besonders: Wolfgang Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre* (= FSÖTh 10), Göttingen 1962.

weiterbesteht, und auf der anderen Seite: ‚daß außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind‘, nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen. Bezüglich dieser Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist festzuhalten, daß deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle herleitet“ (22).

Genau an dieser wichtigen Stelle findet sich eine Fußnote, in der gegenüber vorhandenen relativistischen Tendenzen mit Nachdruck erklärt wird: „Der authentischen Bedeutung des Konziltextes widerspricht deshalb die Interpretation jener, die von der Formel ‚subsistit in‘ die Meinung ableiten, daß die einzige Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könnte. ‚Das Konzil hingegen hatte das Wort ‚subsistit in‘ gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, daß nur eine einzige ‚Subsistenz‘ der wahren Kirche besteht, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich ‚Elemente des Kircheseins‘ gibt, die – so sie Elemente derselben Kirche sind – zur katholischen Kirche tendieren und hinführen“⁹.

Danach wird mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erklärt: Als Kirchen außerhalb der römischen Kirchengemeinschaft können nur solche Kirchen anerkannt werden, „die durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden sind, (sind echte Teilkirchen). Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt.“ Dies trifft nach dem gegenwärtigen Stand nur auf die orthodoxen Kirchen zu.

Andere Kirchen hingegen werden als „kirchliche Gemeinschaften“ (communitates ecclesiales) bezeichnet, sofern sie den „gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“. Allein die Taufe bewirkt bei ihnen eine Eingliederung in Christus, und deshalb stehen sie „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche. Die Taufe zielt nämlich hin auf die volle Entfaltung des Lebens in Christus durch das vollständige Bekenntnis des Glaubens, die Eucharistie und die volle Gemeinschaft in der Kirche“ (23).

Zunächst einmal wird mit diesen Sätzen eine verbreitete Meinung zurückgewiesen, daß die getrennten Kirchen als eine Summe von Teilen der Kirche aufgefaßt werden könnten. Im Gegenteil wird unterschieden zwischen vollständiger Kirche, Teilkirche und kirchlichen Gemeinschaften nach dem Grad ihrer Zugehörigkeit zur einzig wahren Kirche, der römischen.

Diese Auffassung ist keineswegs neu, sie findet sich ebenso in dem Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ wie auch im Ostkirchendekret „Eccle-

9 Zitiert wird hier aus einer Notifikation der Glaubenskongregation zu einem Buch des lateinamerikanischen Befreiungstheologen P. Leonardo Boff OFM von 1985.

siae Orientales“ des Vaticanum II¹⁰. Nur hat es immer wieder innerhalb wie außerhalb der römischen Kirchengemeinschaft die Meinung gegeben, die Stellung Roms hätte sich seit dem Vaticanum II verändert. Solchen Vermutungen oder Erwartungen wird hier eine klare Absage erteilt.

Es wird mit allem Nachdruck festgehalten: Kirche im vollen Sinne ist nur die römisch-katholische Kirche, und die Gemeinschaft unter dem Papst, dem römischen Bischof, begründet die volle Einheit der Kirche.

An dieser Stelle liegt das entscheidende Problem für uns.

3. Stellungnahme und Beurteilung:

Die von dieser Erklärung ausgelöste Aufregung ist sehr groß, und überall erhebt sich die Frage, ob eine ökumenische Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche überhaupt noch sinnvoll und möglich ist. Dazu möchte ich von vornherein sagen: Diese Begegnung ist nicht nur sinnvoll und möglich, sondern notwendig, und zwar mehr, aber auch besser als je zuvor. Denn echte ökumenische Gespräche beginnen überhaupt erst dort, wo man „nein!“ zueinander sagt und wo dann auch die Frage aufbricht, wo die wahre Kirche Jesu Christi ist und wo nicht. Die bisherigen theologischen Gespräche, an denen ich selbst auch in verschiedenen Kommissionen jahrelang beteiligt gewesen bin, hatten durchweg den Fehler, daß lediglich nur nach der Kompatibilität oder Konvergenz verschiedener theologischer Meinungen im Verlauf geschichtlicher Entwicklungen bzw. nach der Interpretation von Lehrdefinitionen vergangener Zeiten gefragt worden ist, nicht jedoch nach wahrer und falscher Lehre bzw. Kirche. Dazu ist von vornherein ebenfalls zu sagen: Ein Bemühen um Einheit der Kirche ist sinnlos, ja im Ansatz verfehlt, wenn nicht auch die Entscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum vollzogen wird. Unter diesem Aspekt möchte ich im folgenden einige mir wichtig erscheinende Punkte aus der Perspektive der Lutherischen Kirche und ihrer Bekenntnisse benennen:

3.1 Wir sind katholische Kirche – *ecclesia catholica*!

Wir müssen festhalten, bezeugen, aber auch nachweisen, daß wir *katholische Kirche* sind. D. h. wir sind nicht von der Kirche abgefallen, auch wenn Luther, wesentliche Sätze seiner Lehre und damit seine Anhänger durch die Bulle „*Exsurge Domine*“ vom 15. Juni 1520 und dann durch die Bulle „*Decet Romanum Pontificem*“ vom 20. Dezember 1520 vom damaligen Papst Leo X. exkommuniziert worden sind.

Eine solche Exkommunikation bzw. ein Anathema ist, wenn dies recht verstanden wird, ein geistlicher Sachverhalt, bei dem es nicht allein um die Sakramentsgemeinschaft geht, sondern zugleich um das ewige Heil. „Anathema“

10 Dazu ist auch an die Enzyklika von Papst Pius XII, „*Mystici Corporis*“ vom 29. Juni 1943 zu erinnern.

heißt, daß jemand dem Gericht Gottes ausgeliefert wird, weil er den Grund des Heils verlassen hat (vgl. Gal. 1,8; 1. Kor. 12,3; 16,22; Röm. 9,3). Es ist ein völliges Mißverständnis, wenn ein derartiger Akt lediglich als eine Angelegenheit theologischer Interpretation unter geschichtlichen Bedingungen angesehen und entsprechend behandelt wird. Es ist Kardinal Ratzinger gewesen, der im Zusammenhang der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ betont hat, daß die Dekrete (Erlasse) und Canones (Entscheidungen) des Konzils von Trient unverändert in Geltung stehen und daher anzuerkennen sind. Eine ganze Reihe von grundlegenden Aussagen der Reformation werden darin explizit mit dem Anathema belegt. Daher stehen wir hier vor der Frage: Ist das kirchliche Urteil in der Sache berechtigt, dann ist das ein Hinweis darauf, daß Lutheraner das Heil verloren haben. Ist jedoch, wie wir überzeugt sind, dieses kirchliche Urteil unberechtigt, dann fällt es auf den zurück, der es ausgesprochen hat. Das muß von uns mit Nachdruck vertreten werden.

Das Augsburger Bekenntnis / Confessio Augustana von 1530 ist der theologische Nachweis auf dem Reichstag von Augsburg vor Kaiser und Reich: Wir sind katholisch und keine Ketzer, die verfolgt und bestraft werden müßten. Deshalb beginnt gleich der 1. Artikel: *„Erstlich wird einträchtiglich (magno consensu) gelehrt und gehalten, lauts des Beschluß Concilii Nicaeni...“* Ebenso heißt es im Artikel 21: *„Dies ist fast die Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen zu rechtem christlichen Unterricht und Trost der Gewissen auch zu Besserung der Gläubigen geprediget und gelehret wird ... So dann dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet und dazu gemeiner christlichen ja auch romischer Kirchen (ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana), so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist...“*

In der Erklärung „Dominus Jesus“ wird der Anspruch erhoben und begründet, daß nur die römisch-katholische Kirche im vollen Sinne Kirche Jesu Christi sei, auf die die anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften zwar hingeeordnet oder durch ein unsichtbares Band (Taufe) verbunden sind, während die anderen Religionen ebenfalls in einer verborgenen Beziehung zu ihr stehen.

Dazu ist zu sagen: Jede Kirche muß von sich sagen können: Wir sind katholisch! Und jeder Christ muß wissen und davon überzeugt sein: In meiner Kirche empfangen ich unverkürzt die Fülle des Heils und der rettenden Gnade Gottes in Wort und Sakrament. Es kann hier weder Stufen noch Teile der Gliedschaft in der Heilsgemeinschaft des Leibes Christi und des Anteils an ihm geben.

3.2 Das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche vollzieht sich keineswegs nur zwischen den Kirchen, sondern in jeder Kirche, und das ist daher auch ein Kennzeichen der Kirche.

Der zweite Teil der Confessio Augustana mit den Artikeln 22–28 enthält *„Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Mißbräuch, so geändert sind“* – *„Articuli in quibus recensentur abusus mutati“*. Die Reforma-

tion bestand nicht in einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens für die damalige oder heutige Zeit. Das Gegenwort zu *Reformation* ist *Deformation*. *Reformation* bedeutet also die Beseitigung von Entstellungen und von eingedrungenen Mißbräuchen.

Ich will die Mißstände aus dem 16. Jahrhundert nicht im einzelnen aufzählen. Jedoch wir müssen wissen: Mißstände und Mißbräuche gibt es zu jeder Zeit und in jeder Kirche. Es ist die Verantwortung der Gemeinde und der Kirchenleitung, solche Mißstände zu erkennen und zu beseitigen, um festzuhalten „den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist“ (Eph. 2,20).

Diese Frage nach der Erkennung und Beseitigung von eingerissenen Mißständen und Mißbräuchen richtet sich zuerst immer an uns selbst in der unmittelbaren Verantwortung für unsere Gemeinden. Das geschieht keineswegs als Disziplinarmaßnahme mit rigorosen Mitteln und Zwang, sondern zuerst immer *durch Unterweisung*, damit die Leute wissen, was richtig und was falsch ist. Es geschieht ferner *durch Ermutigung*; denn oft genug reißen falsche Zustände ein, weil man nicht den Mut hat, sich bestimmten Forderungen oder Gewohnheiten in der Gemeinde zu widersetzen (vgl. Ex. 32,1–6). Es geschieht schließlich auch *durch Ermahnung und Zurechtweisung*, damit Leute wieder auf den rechten Weg gebracht werden. Erst in letzter Instanz kann es dann auch zu dem Punkt kommen, an dem festgestellt wird, daß die Umkehr verweigert wird und eine Trennung von der Kirche festzustellen ist (vgl. Matth. 18,15–20). Und wir müssen wissen, daß es bei diesen Vorgängen keineswegs nur um Konformität im äußerlichen Verständnis geht, sondern um das, was heilsentscheidend ist vor dem Gericht Gottes. Deshalb kann ökumenische Begegnung und Verständigung auch nicht einfach darin bestehen, daß man nett zueinander und im Umgang höflich ist, was doch schon unter Menschen eine Selbstverständlichkeit sein sollte.

Die Unterscheidung und Entscheidung zwischen wahrer und falscher Lehre bzw. Kirche wird meist allein deshalb versäumt oder auch abgelehnt, weil wir uns nicht mehr darüber im klaren sind, daß unser ganzer Dienst auf den Eingang in das Reich Gottes und das ewige Leben durch das Endgericht hindurch abzielt. Wenn nicht gesehen wird, daß es in der Kirche um das ewige Heil geht, drängen sich manche menschliche Motive ein, aus denen heraus entweder Einheit hergestellt oder ebenso Trennung vollzogen wird, wie wir das auch in Lettland erfahren.

Für die zwischenkirchliche Begegnung und die damit verbundenen theologischen Gespräche wäre es außerordentlich wichtig, ja es wäre die entscheidende Aufgabe, daß wir uns auch hier auf die Unterscheidung von wahrer und falscher Lehre bzw. Kirche konzentrieren. Alles andere ist Augenwischerei. Wir müssen die Mißstände bei uns sehen und hoffentlich auch beseitigen. Aber wir sollten uns auch unter getrennten Kirchen nicht nur darüber unterhalten, sondern einander helfen. Und es gibt ja auch in letzter Zeit eine Reihe von

Erklärungen aus verschiedenen Kirchen, die auf solche Mißstände hinweisen, wobei jedoch zu fragen ist, ob sie ernsthaft gehört und dann auch geprüft werden. Das alles aber hat auf der Grundlage der Kirche zu geschehen, dann aber auch unter dem Anspruch und dem Nachweis: Wir sind katholisch.

3.3 Der Leib Christi ist ungetrennt und unteilbar.

Dieses zu vertreten ist die Stärke der römischen Erklärung, selbst wenn wir den Begründungen und Schlußfolgerungen nicht zustimmen. Deshalb wird in der Erklärung von Anfang bis zum Ende immer wieder die „*Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*“ betont (17ff; 21ff). Einzigkeit und Einheit gehören daher untrennbar zusammen. Die Einheit der Kirche ist in Jesus Christus begründet; umgekehrt ist durch die Einzigkeit Jesu Christi auch die Einzigkeit und Ausschließlichkeit der Kirche begründet, außerhalb derer es kein Heil gibt. Wer diesen Zusammenhang bezweifelt oder auflöst, der weiß nicht, was Kirche ist.

Das 5. Kapitel der Erklärung hat die Überschrift: „*Kirche, Reich Gottes und Reich Christi*“. Es wird als besondere Aufgabe für die Theologen aufgefordert, dieses Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes bzw. Christi genauer zu bestimmen (25), jedoch wird zu Recht auf den untrennbaren Zusammenhang von Kirche und Reich Gottes hingewiesen. Und dann heißt es „*Die untrennbare Beziehung zwischen Kirche und Reich bekräftigen, heißt aber nicht vergessen, daß das Reich Gottes – auch wenn es in seiner geschichtlichen Phase betrachtet wird – nicht mit der Kirche in ihrer sichtbaren und gesellschaftlichen Wirklichkeit identisch ist. Es ist nämlich nicht richtig, wenn man das Werk Christi und des Geistes ‚auf ihre [der Kirche] sichtbare Grenzen einengt‘*“ (26)¹¹.

Dies ist ein wichtiger biblischer Hinweis und m. E. ein wichtiger Punkt für die weitere Begegnung, der in den zwischenkirchlichen Gesprächen aus verschiedenen Gründen übersehen oder entstellt worden ist. Richtig verstehen kann man diesen Hinweis aber nur, wenn erkannt wird, daß es beim Reich Gottes und bei der Kirche zuerst immer um das Handeln des dreieinigen Gottes geht, nicht aber um menschliche Konzepte und Programme.

Beim Reich Gottes oder Reich Christi geht es, um es kurz zu sagen, um das, was durch die Verkündigung des Wortes Gottes ausgesät wird, um Frucht zu bringen, auch wenn diese Saat auf sehr unterschiedlichen Boden fällt und keineswegs überall und in gleichem Maße Frucht bringt (Matth. 13,1–17 pp). Die Frucht reift, jedoch zwischen der Frucht geht auch Unkraut auf. Die endgültige Scheidung jedoch zwischen Unkraut und Weizen ist dem Tag des Gerichtes Gottes vorbehalten und nicht von Menschen zu vollziehen (Matth. 13,24–43). Das Ringen aber zwischen der Herrschaft und dem Reich Christi und dem Reich des Bösen und des Teufels vollzieht sich durch die ganze Zeit

11 Das Zitat stammt aus der päpstlichen Enzyklika „Redemptoris missio“ von 1991.

und Geschichte hindurch bis zu dem Tag des Endgerichts. Dann, also erst dann und dadurch wird offenbar, wo die endgültigen Grenzen der Kirche sind, wer dazugehört und wer nicht (1. Kor. 15,20–28).

Diese Einsicht aus dem Wort Gottes bedeutet weder Relativismus noch Indifferentismus, sondern bestimmt die Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi auf dem Weg durch die Zeit zur Ewigkeit.

Freilich folgt daraus auch mit aller Deutlichkeit: *Eine sichtbare, weltumfassende Einheit der Kirche Jesu Christi ist uns in der Zeit und vor dem Ende der Welt mit dem Gericht über Lebende und Tote nicht verheißen.* Einheit der Kirche hat auch überhaupt nichts mit Globalisierung zu tun, bei der es um ökonomische, technische und politische Fragen geht. Allerdings, und das muß deutlich gegen die Erklärung gesagt werden, es kann nach der Schrift auch keine Einheit unter dem Primat des römischen Bischofs geben; diese Ordnung ist weltlichen und nicht göttlichen Rechts. Das wird in unseren Bekenntnisschriften durch Melancthons Traktat „De potestate et primatu Papae“ – „Von der Gewalt und Obrigkeit des Papsts...“ klar gesagt und theologisch begründet. Doch bis zum Ende der Zeit wird das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche und Lehre *in* den Kirchen wie auch *zwischen* den Kirchen bleiben, bei dem wir uns dann jedoch auch sehr ernsthaft fragen und fragen lassen müssen, welche Trennungen berechtigt und welche unberechtigt sind um der Wahrheit willen.

„*Dominus Jesus*“ – „Κύριος Ἰησοῦς“ – „*Jesus der Herr*“, in diesem Bekenntnis liegt die Grundlage kirchlicher Gemeinschaft, aber zugleich auch das Kriterium für die Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche. Diese zwei Wörter sind unscheinbar wie vieles, was mit der Gegenwart und dem Wirken des Heiligen Geistes zu tun hat. Angesichts schwerer Differenzen zwischen Menschen mögen sie wirkungslos erscheinen, und man sucht dann nach stärkeren Mitteln und Maßnahmen, Einheit herzustellen oder Wahrheit zu sichern. Doch in den beiden letzten Versen der Heiligen Schriften werden wir hingewiesen auf das, worum es hier allein geht. Das ist die Verheißung unseres lebendigen Herrn: „*Ja, ich komme bald*“. Und unsere Antwort darauf in der Gemeinschaft der Gemeinde Jesu Christi ist (Apk. 22,20.21): „*Amen, ja, komm, Herr Jesus!*“

Martti Vaahtoranta:

Johann Gerhard und die aktuelle Rechtfertigungslehre

LECTIO PRAECURSORIA bei der Promotion am 28. März 1998 in Helsinki

Es ist eine sowohl wichtige als auch aktuelle Aufgabe, die Theologie *Johann Gerhards*, der als bedeutendster Theologe der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gilt, unter einer Fragestellung zu erforschen, wie ich sie in meiner Dissertation* aufgegriffen habe: Dieselbe Problemstellung, die ich zu behandeln versucht habe, betrifft heute hunderte Millionen von Menschen oder *sollte* sie betreffen, wenigstens ihre Vertreter, und zwar besonders in der *Römisch-Katholischen Kirche* sowie in den Kirchen, die zum *Lutherischen Weltbund* gehören.

Zwischen diesen Kirchen ist schon seit Jahrzehnten auf hohem Niveau u.a. über die Rechtfertigungslehre verhandelt worden. Dabei wurde auch die Frage erörtert, wie und aus welchem Grund der Sünder gerettet wird, d.h. die Lehre von der *Rechtfertigung des Gottlosen*. Nach lutherischer Auffassung ist sie ja die Lehre, mit deren richtigem oder falschem Verständnis die Kirche steht oder fällt. Sie ist auch das einzige Kriterium, das alle anderen Lehren und kirchlichen Gebräuche bestimmt.

In diesen exklusiven Verhandlungen ist 1994 eine unerwartete Wende eingetreten. Eine aus Lutheranern und Katholiken zusammengesetzte Kommission übergab der Öffentlichkeit den Entwurf einer gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, und schon im Frühjahr 1998 mußte auch die Synode der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche entscheiden, ob die sog. „*Gemeinsame Erklärung*“ als Beweis dafür unterschrieben werden kann, ob ein Konsens zwischen den Kirchen, die zum Lutherischen Weltbund gehören und der Römisch-Katholischen Kirche in dieser Frage besteht.

Es ist kaum glaubhaft, daß keine Beziehung bestehen soll zwischen dieser schnellen, kirchengeschichtlich revolutionären Wende und der allgemeinen Weltsituation, dem Ende des politisch-ideologischen „kalten Krieges“, der Rehabilitation der Religion, der allgemeinen Globalisierung sowie beispielsweise der Europäischen Integration. Das durch den gesellschaftlichen Wandel hervorgerufene „soziale Erfordernis“ ist z.B. recht eindeutig in einem anderen, 1996 eilig ratifizierten Einigungsdokument, im sogenannten *Porvoo Abkommen* zwischen der anglikanischen und einigen lutherischen Kirchen zu erkennen.

*) RESTAURATIO IMAGINIS DIVINAE. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 41, Helsinki 1998.

Das Kleinerwerden der Welt und die Europäische Integration haben selbst die Finnen, die ihrem eigenen religiösen Erbe entfremdet sind, gelehrt, daß die Religion in ihren verschiedenen Erscheinungsformen immer noch hinter dem Denken und Handeln der Menschen steht und wirkt, und zwar bis in die Regeln des Geschäftslebens hinein. Der Vormarsch des *Islam* hat dieses Phänomen noch klarer gemacht: Für jeden, der verstehen will, spricht die Bezeichnung der Europäischen Union als „christlicher Club“, die der türkische Premierminister geprägt hat oder die Vision eines amerikanischen Professors vom Kampf zwischen religiös bestimmten Kulturkreisen eine durchaus verständliche Sprache.

Die rechtfertigungstheologischen Verhandlungen zwischen den großen Kirchen haben daher offensichtlich auch eine aktuelle politische Dimension. Ohne Theologie zu kennen, kann man sie jedoch kaum verstehen. Theologie lernt man aber, indem man sie erforscht.

Ohne Zweifel hat viele Teilnehmer der Verhandlungen eine brennende Leidenschaft getrieben, einander geistlich zu verstehen, sowie nach der Wahrheit in der teuren Sache des Heils zu suchen. Doch selbst auch wenn das Interesse der Verhandlungen und ihrer Teilnehmer vorrangig anderswo als in der Sorge um das Seelenheil des Sünders und der ganzen Menschheit oder gänzlich außerhalb einer theologischen Problemstellung gelegen hätte, ist es doch – wenigstens noch – nicht möglich, große Entscheidungen, die das jeweilige kirchliche Selbstverständnis betreffen, ohne theologische Legitimation zu fällen. Weil sowohl die Römisch-Katholische als auch die Lutherische Kirche in ihrer verbindlichen Glaubenslehre (zwar mit unterschiedlichen Betonungen) sich auf die Bibel, auf die sogenannten ökumenischen Bekenntnisse der Alten Kirche und auf die nachreformatorischen, teils übereinstimmenden, aber auch teilweise einander ausschließenden Auslegungen der christlichen Lehre stützen, können diese Grundlagen auch in den modernen ökumenischen Verhandlungen nicht außer acht bleiben. Einige davon haben sogar juristische Bedeutung. Zum Beispiel sind die Pfarrer in der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche eidlich verpflichtet, sich an die *Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* zu halten.

Ein kritischer Beobachter kann jedoch den gewissen Trend, einen Teil des verbindlichen reformatorischen Bekenntnisses in der Diskussion über die *Gemeinsame Erklärung* zu ignorieren, nicht übersehen. Ein Grund dafür dürfte in der Tatsache liegen, daß die *Konkordienformel* als Teil des 1580 unterschriebenen *Konkordienbuchs* nicht in allen lutherischen Kirchen, auch nicht in der Finnischen, verbindlich ist. Ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigungslehre zwischen Katholiken und Lutheranern ist aber auch nicht notwendig in der frühen *Augsburgischen Konfession* gesucht worden, sondern – besonders in Finnland – direkt beim Reformator *Martin Luther* selbst.

Dabei ist das Verhältnis zwischen der Vereinigung des Menschen mit Gott bzw. der *unio* und der Rechtfertigung zur wesentlichen Streitfrage geworden. Sowohl Luther als auch das Lutherische Bekenntnis kennen ja die Idee von der

Einwohnung des Dreieinigen Gottes in den Gläubigen. In der Tat lehrt die Konkordienformel diese *inhabitatio Dei* nachdrücklich.

Die Konkordienformel versteht die Rechtfertigung als forensisches Geschehen. Der Gottlose wird nicht gerecht *gemacht*, sondern gerecht *gesprochen*, und zwar ausschließlich auf Grund der stellvertretenden Versöhnungstat Christi und seines unendlichen Verdienstes. Alle positiven, realen Änderungen im Menschen gehören zur *Erneuerung*, die als Frucht der Gerechtigkeit verstanden wird.

In diesen Zusammenhang in der Konkordienformel gehört auch die Einwohnung Gottes im Gläubigen. Der Gottlose wird zuerst, weil er durch und durch Sünder ist, allein durch den Glauben, aus Gnade, um Christ willen für gerecht erklärt. Dann erst nimmt Gott Wohnung im Menschen und fängt an, ihn durch seinen Geist zu erneuern.

Bei der Behandlung der Rechtfertigungslehre weist die Konkordienformel auf Luthers großen Kommentar zum Galaterbrief hin, in dem sie genauer erklärt werde. Dieser Hinweis ist als legitimer Grund dafür gesehen worden, daß die eigentliche lutherische Rechtfertigungslehre in diesem Werk Luthers zu finden ist. Gerade dieser Kommentar ist denn auch als Quelle für das neue Paradigma der neueren Finnischen Lutherforschung benutzt worden.

Diese Schule hat sich dem breiten Konsens angeschlossen, demzufolge Luther das Verhältnis zwischen der realen, heilbringenden Präsenz Gottes, der Rechtfertigung und der Erneuerung anders als die Konkordienformel versteht. In der Auslegung dessen, wie Luther dieses Verhältnis versteht, kann jedoch eine gewisse Entwicklung oder können wenigstens einige Akzentverschiebungen wahrgenommen werden. Vor einigen Jahren wurde die Idee von der realen Anwesenheit Christi im Glauben betont. Sie wurde als Luthers bewußte und radikale Korrektur an der mittelalterlichen Lehre von der Rechtfertigung des Sünders und vom Glauben gesehen: Die Scholastik lehrte ja, daß die *eingegossene Liebe* oder, in lutherischer Terminologie gesprochen, die anfängliche, von Gott gewirkte Erneuerung aus dem Glauben schlechthin einen *heilbringenden Glauben* macht. Nach Luther dagegen macht Christus, der der Inhalt und das ontische Zentrum des Glaubens ist, aus ihm einen rechtfertigenden Glauben.

Soweit ich sehen kann, hat sich die Betonung der modernen finnischen Luther-Forschung in Verbindung mit der Diskussion über die Gemeinsame Erklärung ein wenig geändert. Aus dem Werk Luthers hat man solche Passagen hervorgehoben, die als Anknüpfungspunkt an den Konsens, wie ihn die Gemeinsame Erklärung feststellt, dienen können. Während das spätere Luthertum das reale Gerechwerden als Erneuerung der Qualitäten des Menschen logisch von der forensischen Rechtfertigung trennt, habe Luther die Sache etwas anders verstanden: Ihm zufolge bedeute *Rechtfertigung des Sünders* sowohl seine *Gerechterklärung* als auch seine anfängliche *Gerechtmachung* bzw. Erneuerung.

Johann Gerhard wird in einer Situation tätig, in der die Lutherische Konfession schon etabliert und das Luthertum zum selbständigen Phänomen geworden war. Doch auch die Gegenkräfte waren am Werk. Hier war die restaur-

rierte Römische Kirche und ihre Gegenreformation, da die Reformierten und der Gesamtprotestantismus. Der Kampf wurde letztendlich mit Waffen ausgefochten; Gerhards Lebenswerk fällt zu einem großen Teil in die Zeit des 30-jährigen Krieges.

Bei dem theologischen Kampf ging es um die Glaubenslehre. Außer den Irrlehren, die die ganze Christenheit bedrohten, wurde u.a. um die Rechtfertigung des Gottlosen gekämpft. Die Lutheraner haben also damals mit den besten Theologen der Römisch-Katholischen Kirche über dieselbe Thematik diskutiert, die heute die Diskussion um die Gemeinsame Erklärung bestimmt.

Wie es wohl vorauszusehen war und wie es auch meine Untersuchung durchaus bestätigt, lehrt Gerhard, der als Hauptvertreter der frühen Lutherischen Orthodoxie gelten kann, eine streng forensische Rechtfertigung: Der Sünder wird für gerecht *erklärt* und nicht, auch nur ein wenig real, gerecht gemacht, in der Situation, da er als Sünder vor dem Gericht Gottes steht und die Frage gestellt wird, wie er in das himmlische Reich Gottes gelangen könnte. Es kann nichts im Menschen, keine angeborene und auch keine eingegossene Eigenschaft sein, die neben dem Verdienst Christi als Grund oder Mitwirkungsursache bei seiner Gerechtsprechung gelten könnte. Die menschliche Natur ist nicht nur in einem Maß geschwächt worden, daß sie sich nicht ohne Hilfe erheben kann, um sich die Belohnung im Himmel zu erkämpfen, sondern sie ist im religiösen Sinn durch und durch verdorben und kann daher als solche auch nicht mit Gottes Hilfe für das eigene Heil wirken.

Über die Erneuerung lehrt Gerhard ebenfalls wie die Konkordienformel, daß sie nämlich eine logische Folge und keineswegs ein Teil der Rechtfertigung ist. Wie das Lutherische Bekenntnis, so bindet auch Gerhard die Einwohnung Gottes im Menschen mit der Erneuerung zusammen. Auf Grund der Gerechtsprechung nimmt Gott im Menschen Wohnung und fängt an, ihn von innen her zu der ursprünglichen *imago Dei* zu gestalten.

Um das bei Gerhard zu finden, wäre es aber nicht nötig gewesen, viel zu forschen. Ziemlich gründlich dagegen mußte für ein anderes Ergebnis meiner Untersuchungen gearbeitet werden, das auch die Diskussion um die Gemeinsame Erklärung betrifft und Gerhard als Vertreter der Lutherischen Orthodoxie in etwas anderem Licht als meistens früher erscheinen läßt. Dieser Zug der Theologie Gerhards ist wie ein goldener Faden im Gewebe sowohl seiner systematisch-theologischen Werke als auch –oft viel sichtbarer –seiner Erbauungs- und Postillenliteratur versteckt. Trotzdem ist er in vielem ein Schlüssel zu seiner Gedankenwelt und eine Antwort auf viele systematisch schwierige Fragen.

Gerhard unterscheidet nämlich zwischen der Einwohnung Gottes, die zum Gebiet der Erneuerung gehört und die auch die Konkordienformel lehrt und einer *geistlichen Vereinigung* bzw. *unio*, die er auch *mystische Vereinigung* nennt. Anders als erwartet, gehört diese *unio* in der Theologie Gerhards mit der Rechtfertigung zusammen.

Diese *unio spiritualis* ist ein Teil der Antwort Gottes auf die jammervolle Situation, in der der Mensch als verdammter Sünder auf dem harten Boden liegt, ohne sich erheben zu können, und zwar selbst mit den ihm gegebenen besonderen Gnadengaben nicht und ohne auch bis zur Hälfte zu der heilsamen Gemeinschaft mit Gott, aus der er nach dem Sündenfall ausgeschlossen wurde, gelangen zu können. Dagegen wird Gott selbst Mensch in Christus, versöhnt als Mensch und Gott die unermeßliche Sünde der Menschheit, aber auch wenn er alles vollbracht hat und gen Himmel gefahren ist, bleibt er nicht dort, sondern kommt zu dem verdammten Sünder, um ihm zu helfen.

Die menschliche Natur Christi und ihre bleibende Verbindung mit der Gottheit sowie ihre Teilhabe an den Eigenschaften Gottes spielt eine wesentliche Rolle hierbei. Christus, der Gott und Mensch bleibt, verbindet sich mit dem äußeren Wort und den Sakramenten, und kommt zu dem Menschen, der in Zeit und Raum lebt, geht in dieselbe ontische Wirklichkeit ein wie er, begibt sich in denselben Dreck und deckt ihn vor dem verzehrenden Blick des Vaters mit der Vollständigkeit seines eigenen Verdienstes. Gerade auf Grund dieses Verdienstes Christi, das den Sünder bekleidet, wird der an sich durchaus sündige Mensch von Gott für ganz gerecht erklärt – also nicht auf Grund irgendeiner menschlichen Eigenschaft, auch nicht wegen eines psychologisch faßbaren Glaubens. Darin liegt das tiefste Geheimnis des rettenden, rechtfertigenden Glaubens bei Gerhard, in Christus, der im Glauben anwesend ist und der durch den Heiligen Geist den Sünder mit sich vereinigt.

Dieser geistlichen Vereinigung zwischen Christus und dem Sünder und der forensischen Rechtfertigung, die durch sie geschieht, folgt logisch das Wohnungnehmen der ganzen heiligen Trinität im Herzen des Sünders. Wo die Vereinigung des Glaubens in der Theologie Gerhards mit dem biblischen Ausdruck „Sein in Christus“ beschrieben werden kann, liegt der Grund der Erneuerung darin, was der Apostel Paulus so beschreibt: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“

Nach Gerhard gehören also die *unio* und die forensische Rechtfertigung zusammen. Die streng forensische Rechtfertigung hat eine ontische Dimension, einen „Ort“, an dem dem Sünder das Verdienst Christi zugesprochen wird. Die *Imputation* der „fremden Gerechtigkeit“ Christi ist keine himmlische „Überweisung“, die die Person des Sünders oder eben auch die des Erlösers gar nicht beträfe, sondern sie geschieht nirgendwo sonst als darin, daß Christus zu dem am Boden liegenden Sünder kommt und ihn, den verwundeten und erfrorenen Sünder sozusagen dicht an sich drückt und mit seinem eigenen, sauberen und wärmenden Mantel umhüllt. Der Mantel ist so groß, daß er Platz genug für beide, den Sünder und den Versöhner bietet.

Der Sünder ist in sich jedoch noch ganz ein Sünder, und nur Christus ist heilig, aber auf Grund der „fremden Gerechtigkeit Christi“, d.h. des warmen Mantels, in dem Christus den Sünder versteckt, wird auch der Sünder ganz für gerecht erklärt. Gleichzeitig beginnt die Wärme, Christi Heiliger Geist, im Sün-

der Wirkung zu zeigen. Der Heilige Geist fängt an, den erfrorenen Körper und das harte Herz aufzutauen und wirkt im Sünder neues Leben in der neuen Gemeinschaft des Sünders mit der einwohnenden Heiligen Dreieinigkeit.

Die Konkordienformel lehrt dagegen nicht explizit eine forensische Rechtfertigung, die sich in der *unio* vollzieht. Ebenso wenig schließt sie aber meines Erachtens eine derartige Erklärung der Rechtfertigung aus. In der Tat nimmt sie keine Stellung zur Frage, *wo* die Imputation des Verdienstes Christi geschieht, sondern antwortet auf die falsche Mischung von Rechtfertigung und Heiligung, sowie auf die sog. osiandrische Häresie.

Wie die Konkordienformel, stützt sich auch Gerhard auf den großen Kommentar des Galaterbriefes von Martin Luther. Er vertritt also einerseits die lutherische Tradition, die sich in den ökumenischen Diskussionen mit der Ostkirche wie mit Rom als fruchtbar erwiesen hat. Andererseits ist er mit dem Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre einig, wie es sich in der Konkordienformel findet und wie es im Luthertum für konfessionell verbindlich gehalten werden kann.

Neben Luther könnte also auch Gerhard ein kompetenter und repräsentativer, aber gewiß auch kritischer Partner in der rechtfertigungstheologischen Diskussion mit Rom sein. In der Tat könnte seine Auffassung von Christus, der *in ipsa fide adest* und in den Gläubigen wohnt, eine Antwort auf die in der Diskussion wohl unvermeidlichen Frage geben, wie denn eigentlich die Erneuerung eine „Frucht“ des Glaubens sein kann, wenn die Heiligung sich auf die Wirkung der Präsenz Gottes gründet, aber der Glaube und die Rechtfertigung keine ontische Beziehung zu Gott haben: Gerhard zufolge liegt der *ontische* Grund sowohl der forensischen Rechtfertigung als auch der Erneuerung an der Präsenz Gottes, obwohl sie nicht der *juridische* Grund für die Gerechterklärung eines Sünders ist.

Die Rechtfertigungslehre Gerhards könnte auch die für die römisch-katholischen Gesprächspartner schwer verständliche lutherische Auffassung etwas deutlicher machen, daß der Glaube ohne irgendwelche Tugenden, die er mit sich brächte, einen Sünder rechtfertigen soll. Die Lutheraner haben ja stets betont, daß nicht nur die Kenntnis ausreicht, sondern daß der Gläubige auch dem Gewußten zustimmen und den Versprechungen Gottes trauen muß. Diese Erklärung allein genommen hat jedoch eben zu der Auffassung von der Rechtfertigung als einem *effektiven Prozeß* geführt, von dem sich das Luthertum *befreien* wollte. Wer vom Glauben nur als *notitia*, auch wenn er *assensus* und *fiducia* hinzufügt, spricht, vertritt eine ähnliche Auffassung wie die römische Tradition, wenn sie vom Glauben und von der Liebe als Bedingungen des Heils spricht, die Gott im Menschen wirkt. Wenn dagegen verstanden wird, daß die geistliche Vereinigung und der *fröhliche Wechsel* zwischen dem Sünder und Christus nach der lutherischen Auffassung hinter den psychischen Aspekten des Glaubens steckt, wird zwar der Unterschied zu Rom schärfer, aber andererseits ergibt sich daraus eine Möglichkeit, einander wahrheitsgetreu und tiefer als zuvor zu verstehen.

Gert Kelter:

Die „Preußische Toleranz“ – eine Frühform des pragmatischen Pluralismus der Moderne

Historisch-kritische Überlegungen zur neuen Entdeckung preußischer Tugenden

1. Einleitung

Jahrzehntelang galt alles Preußische als verwerflich und nicht politisch korrekt. Nun hat man die vermeintlichen preußischen Tugenden, allen voran die Toleranz, wiederentdeckt. Zu den Entdeckern gehört auch der protestantische Berliner Bischof Wolfgang Huber, der die Toleranz anlässlich der Eröffnung des „Preußenjahres 2001“ im Rahmen eines Festgottesdienstes im Berliner Dom¹ nicht nur als „Kennzeichen preußischer Tradition“ bezeichnete, sondern diese auch noch ihrem Ursprung nach eine „Toleranz aus Glauben“ nannte.²

Man staunt und ist versucht anzufügen, daß Hitler immerhin auch die Autobahnen zu verdanken seien, wäre das nicht gleichermaßen (jedenfalls noch) politisch unkorrekt.

Was hat es auf sich mit der preußischen Toleranz und woher die plötzliche Salonfähigkeit alles Preußischen?

2. Überlegungen zum Toleranzbegriff

Bevor wir uns dem „Preußischen“ widmen, soll der Toleranzbegriff näher betrachtet werden. Bischof Huber legte Wert auf den Zusatz „aus Glauben“, als er die preußische Toleranz beschwor. Und er hat insofern Recht, als der Toleranzbegriff eine normneutrale Definition nicht verträgt. Tolerant sein kann nur, wer für sich eine absolute Wahrheit vertritt, aber anderen gegenüber darauf verzichtet, diese Wahrheit mit Gewalt durchzusetzen. Tolerant sein kann also auch nur, wer trotz Gewaltverzichtes (wobei Gewalt längst nicht nur als physische Gewalt zu verstehen ist) nicht zugleich auch auf den Anspruch der von ihm vertretenen Wahrheit verzichtet. Toleranz und Wahrheit sind Relationsbegriffe. Fehlt die Relation zur Wahrheit, bleibt von der Toleranz nur eine allgemeine

¹ Achtzehn Tage zuvor, am 31.12.2000, nahm derselbe Bischof Huber in derselben preußischen Toleranzweihstätte, dem Berliner Dom, an einem durch das Fernsehen übertragenen „Gottesdienst zum Dialog der Religionen“ teil, der von Juden, Moslems und Buddhisten eröffnet wurde, die jeweils aus ihren heiligen Schriften Texte vortrugen. Erst dann folgte eine biblische Lesung, worauf Bischof Huber mit einigen Sätzen die Predigt eröffnete und hierauf wieder ein Jude, eine Muslima und ein Buddhist über ihr religiöses Glaubensverständnis und ihre Glaubenspraxis sprachen. Sie brachten dabei ihr Glaubensverständnis sehr klar zur Sprache, während Bischof Huber nur sehr allgemein geredet und ein klares Christuszeugnis verschwiegen habe. Vgl. Lothar Groppe SJ, „Wahre und falsche Ökumene – aus katholischer Sicht“, in: „Wahre und falsche Ökumene“, Beiheft Nr. 78 „Erneuerung und Abwehr“, S.42.

² Nach epd, erschienen in „Lutherische Kirche“ 3/01, S. 8.

Duldsamkeit, die sich nicht an letzten Werten orientiert, sondern rein pragmatisch die Toleranz als Instrument zur Durchsetzung materieller, politisch-gesellschaftlicher Ziele einsetzt. Und – was noch schwerer wiegt: Als Instrument des Pragmatismus unterliegt die so verstandene und praktizierte Toleranz der Willkür dessen, der sie als Instrument gebraucht. Wo pragmatische Überlegungen ergeben, daß Intoleranz den eigenen Zielen förderlicher wäre, weicht die „Toleranz“ umgehend.

Carl Friedrich von Weizsäcker hat in einem nichtreligiösen Kontext, nämlich im Zusammenhang einer „geschichtlichen Anthropologie“ zum Toleranzbegriff geschrieben: „Wahrheit muß intolerant sein, denn sie ist lebenswichtig, aber Wahrheit muß tolerant vertreten werden, denn sie wird nur in einer Haltung freier Diskussion gefunden. Darf ich um der Toleranz willen jemals zugeben, 2 mal 2 könnte ja auch 5 sein? Kann ich aber einen Menschen noch überzeugen, daß 2 mal 2 vier ist, wenn ich ihn politisch dazu zwingen, diesen Satz zu bekennen? Bedingung des Daseins der Wahrheit in der Zeit ist die Freiheit; Schranken meiner Freiheit sind die Freiheit des anderen und die Wahrheit.“³

„**Und die Wahrheit**“ – hierin liegt der zweite Brennpunkt der Ellipse Toleranz, die von Weizsäcker zeichnet. Und er ergänzt an anderer Stelle: „Toleranz als Wahrheitsneutralität ist selbstzerstörerisch.“⁴

Wahrheit ist aber etwas anderes als eine durch pragmatische Einsichten oder Meinungen gewonnene Überzeugung des praktisch Notwendigen zur Durchsetzung eines Zieles.

Wird das nicht berücksichtigt und wird diese Unterscheidung nicht getroffen, kommt es zu einer heillosen Verwirrung und Vermischung der Begriffe.

Dann heften sich Vertreter eines vermeintlichen Liberalismus das Motto „Toleranz“ an die Fahnen und bedienen sich der Mittel der Intoleranz zur Durchsetzung ihrer Ziele. Diese aber haben mit Toleranz nichts zu tun, sondern sind bestenfalls Spielarten einer pluralistischen Beliebigkeit.

Noch einmal C.F.von Weizsäcker: (Es dürfte) „...kein Zufall sein, daß der Liberalismus sich des vom absoluten Staat geschaffenen festen Rahmens einschließlich der Polizei bediente.“⁵

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird ersichtlich, welchen „Toleranzbegriff“ beispielsweise Kirchentagspräsidentin Eleonore von Rotenhan auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1985 vertritt, wenn sie sagt: „Wir auf dem Kirchentag sind Pluralisten.(...) Die Grenzen des Pluralismus liegen überall, wo dieser nicht mehr akzeptiert wird.“⁶

Heißt das aber etwas anderes als: 2 mal 2 ist vier aber 2 mal 2 ist auch 5. Und wer mit dieser Pluralität nicht leben will, der bekommt die Gewalt des ab-

3 Carl Friedrich von Weizsäcker, Im Garten des Menschlichen, Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977, S. 571.

4 Weizsäcker, a.a.O., S. 71.

5 Weizsäcker, a.a.O., S. 71.

6 Zitiert in: Lothar Groppe SJ, a.a.O., S. 43.

soluten Staates bzw. der absoluten Kirche zu spüren. Denn, daß 2 mal 2 sowohl 4 als auch 5 sind, entspricht der Auffassung der Mehrheit und die Mehrheit, die wir wollen, weil sie pragmatisch nützlich ist und unseren Zielen dient, steht an der Stelle der Wahrheit?

Es ist kein Zufall, daß unsere Demokratie, die auf mehr oder weniger absoluten Normen und Werten gründet oder dies zumindest für sich beansprucht, immer dann das Schlagwort von der „wehrhaften Demokratie“ bemüht, wenn die Blüten, die ein exzessiv vertretener und „politisch korrekter“ Pluralismus treibt, in selbsterstörerischer Weise in Erscheinung treten und sich dabei auch selbst auf die pluralistische Toleranz berufen.

Toleranz ohne Wahrheit – in dieser Traditionslinie sähe sich Bischof Huber zurecht, wenn er den preußischen Toleranzbegriff für sich und seine Kirche in Anspruch nimmt.

3. Was ist das „preußische Wesen“?

Wenn vom preußischen Toleranzbegriff die Rede sein soll, muß geklärt werden, was denn eigentlich ‚Preußen‘ ist? Sebastian Haffner möchte Preußen eine Existenzdauer von „großzügig gerechnet“ 250 Jahren, streng genommen jedoch nur 170 Jahren einräumen, nämlich von 1701 bis 1871.⁷

Tatsächlich gab es vor 1701 nur ein Kurfürstentum Brandenburg und nach 1871 nur ein Deutsches Reich, in dem Preußen sich mehr und mehr verlor. Vor allem aber gab es nie ein preußisches Volk. Es gab Brandenburger, Schlesier, Pommern, Mecklenburger, Ostpreußen, aber keine Preußen. Kaum jemand identifiziert sich bis heute selbst als Preuße, was etwa schon daran abzulesen ist, daß es keine preußische, wohl aber eine schlesische Landsmannschaft gibt, obgleich Schlesien zu den preußischen Stammländern gehörte.

Preußen läßt national-emotional kalt. Als es 1945 durch eine ausländische Militärregierung einfach „aufgelöst“ wurde, zogen sich die bisherigen Staatspreußen emotional in ihre angestammten Landeszugehörigkeiten zurück und waren’s zufrieden.

Preußen war von Anfang an ein Abstraktum, farblos-schwarz-weiß wie seine Fahne, gehalten durch staatliche Funktionen und Organisationen, allen voran das Militär, nicht zu vergessen die immer stärker als staatstragend erscheinende protestantische Kirche und neben und über allem durch ein erklärtes Ziel: Die Triade aus territorialer Ausdehnung, Vermehrung politischer Macht und materiellem, merkantilem Erfolg.

Ein Instrument unter vielen (sich durchaus manchmal diametral widersprechenden) war hierbei eine spezifische Form von Toleranz, besser noch: Eine Duldsamkeit, die in verklärter und geschichtsloser Rückschau heutzutage manchem als Toleranz erscheinen möchte, der möglicherweise aus der altpreußi-

⁷ Sebastian Haffner, Preußens kurze Geschichte, in: Im Schatten der Geschichte – Historisch politische Variationen –, Stuttgart 1985, S. 27.

schen Triade den politischen Einfluß und den materiellen Erfolg mit dem Rückgriff auf die vermeintliche preußische Toleranz für sich sichern und rechtfertigen möchte.

Als die staatlichen Funktionen und Organisationen zu funktionieren aufhörten, hörte auch Preußen auf zu existieren wie eine kaputte Maschine.

Preußen war, wie Sebastian Haffner bemerkt, „kein Nationalstaat, sondern ein reiner Rationalstaat“⁸; ein Staat, dessen Identität auf (funktionierenden!) Strukturen, Behörden, Institutionen beruhte, aber nicht auf einem gemeinsamen Erbe, nicht auf historisch verankerten Identitätsmerkmalen. Wie der preußische Staat selbst unemotional seine Staatsziele nach der größten Nützlichkeit auslegte, läßt sich auch das Zugehörigkeitsgefühl der preußischen Staatsbürger nicht emotional, sondern nur rational-pragmatisch beschreiben. Ein gängiger Reim brachte das bereits im 18. Jahrhundert so zum Ausdruck: „Niemand ist Preuße denn aus Not. – Ist er’s geworden, dankt er Gott.“⁹

4. Historische Hintergründe für die Vorstellung von der „preußischen Toleranz“?

Rational kalkulierend haben Preußens Könige und Regierungen mit einem Sinn fürs Pragmatische und politischem Instinkt schon früh erkannt, daß sowohl religiöser als auch nationaler Fanatismus den staatlichen Hauptinteressen im Wege sei.

Und es stimmt durchaus, wenn man sachlich feststellt, daß es in Preußen keine Hexenverbrennungen mehr gab, als das anderswo durchaus noch üblich war. Wahr ist auch, daß die mittelalterliche Folter in Preußen abgeschafft wurde, bevor dies in anderen europäischen Ländern überhaupt in die Nähe des Denkbaren rückte.¹⁰ Es ist richtig, daß – bereits unter dem „Großen Kurfürsten“ Friedrich Wilhelm, also noch vor Einführung des Königtums 1701–20.000 hugenottische Glaubensflüchtlinge aufgenommen wurden, denen größte persönliche Freiheiten eingeräumt wurden. Daß der Hintergrund dieser scheinbar so menschenfreundlichen Asylpolitik darin bestand, durch die hochqualifizierten reformierten Franzosen ein modernes Gewerbewesen in unterentwickelten Gegenden aufbauen zu lassen, gibt ihr ein moralisches Gefälle, das die Wohltat aus der Sicht der Hugenotten nicht schmälert, aber unsere Vorstellungen von Toleranz in ein anderes Licht rückt.¹¹

8 Haffner, a.a.O., S.28.

9 Haffner, a.a.O., S. 29.

10 Hierbei darf das bloße Faktum der Abschaffung der Folter nicht zu dem Trugschluß verleiten, daß Vernehmungsmethoden und Haftbedingungen in Preußen auch nur annähernd mit modernen Standards vergleichbar gewesen seien. Was damals als disziplinarische Maßnahme galt, würde nach heutigen Gesichtspunkten durchaus noch „Folter“ genannt werden.

11 Ähnliche „Toleranzakte“ finden sich auch in der russisch-zaristischen Feudalgesellschaft, etwa durch die Privilegien, die u.a.deutschen Lutheranern im Siedlungsgebiet der Wolga-Wienseite durch Zar Peter d. Gr. bzw. Zarin Katharina d.Gr. eingeräumt wurden. Das rein prag-

1772 gewinnt Preußen unter Friedrich Wilhelm II große polnische Siedlungsgebiete und Millionen polnischer Untertanen hinzu. Mit einer tatsächlich heute erstaunlichen Großzügigkeit wurden diese Polen von jeder Form gewalttätiger Germanisierung verschont. Sie durften ihre Sprache, ihre religiöse (römisch-katholische) und nationale Kultur behalten und waren willkommene Untertanen, solange sie Untertanen blieben.

Schon Friedrich Wilhelm I erklärte in zutiefst merkantilistischem und keineswegs etwa humanistischem Geist: „Menschen achte ich vor den größten Reichtum“, und Friedrich II („der Große“) akzentuierte noch eindeutiger: „Der erste Grundsatz, der allgemeinste und wahrste, ist der, daß die wahre Kraft eines Staates in seiner hohen Volkszahl liegt.“¹²

Die Seligkeit, der Glaube dieser Menschen oder gar der eigene Glaube, das von Bischof Huber für die preußische Toleranz reklamierte Leitmotiv, spielte dabei keine Rolle. Für Friedrich Wilhelm I (1713–40), der 15.000 lutherischen Emigranten aus Salzburg Asyl gewährte, und sie als preußischen Stoßtrupp in Ostpreußen ansiedelte, galt der Wahlspruch „Die Seele ist für Gott, alles andere muß mein sein!“¹³ Eine praktische Folge der Menschenfreundlichkeit des Königs bestand denn unter anderem auch darin, daß er bei nur 2,5 Millionen Einwohnern sein Berufsheer auf 83.000 Mann aufstocken konnte, von denen sicherlich nicht wenige ihre Dankbarkeit mit salzburger Akzent zum Ausdruck brachten.

Zu einer sachgemäßen und fairen Beurteilung preußischen Geistes gehört sicher auch die Erwähnung der Hardenbergschen Reformen. Hardenberg, 1810 zum Staatskanzler berufen, führte im Geist des Liberalismus (der aber im Sinne der merkantilistischen Staatsraison, nicht etwa vorwiegend ethisch zu verstehen ist) wichtige innere Reformen durch. Hierzu gehört neben der Gewerbebefreiheit, die den merkantilistischen Hintergrund ahnen läßt, auch die Ablösung der bäuerlichen Frondienste und der damit verbundenen Leibeigenschaft („Erbuntertänigkeit“).¹⁴

Daß der Preußische Staat in vielerlei Hinsicht erste Anzeichen eines auch für heutige Verhältnisse modernen Staatswesens trägt, daß preußische Errungenschaften den Menschen ein materiell und sozial erträglicheres Leben boten, als dies in anderen Staaten der Fall war, soll also nicht bestritten werden. Die moralisch-ethische Grundlage dafür war aber in nahezu keinem Fall der christliche Glaube oder ein generöser Humanismus, sondern ein pragmatischer Pluralismus, der als „Staatsraison“ sprichwörtlich für Preußen geworden ist. Daß

matische Leitmotiv war hierbei der Wunsch nach qualifizierten Arbeitskräften, die das morastige Brachland urbar machen und ein menschliches Schutzschild gegenüber potentiellen asiatischen Angreifern bilden sollten. Religionsfreiheit war dazu ein probates Lockmittel.

12 *Haffner*, a.a.O., S. 32.

13 dtv-Atlas zur Weltgeschichte, Bd. 1, S. 281, München 14. Aufl. 1979.

14 Hardenbergs Versuch, in Preußen eine konstitutionelle Monarchie einzuführen, scheiterte allerdings.

diese Staatsraison mit wirklicher Toleranz nur wenig zu tun hat und im übrigen der Willkür temporärer Erscheinungen und Notwendigkeiten unterworfen ist, sollen die folgenden Betrachtungen verdeutlichen.

5. Preußen und die Juden

Ein Indikator für Toleranz ist immer auch der Umgang mit der jeweiligen jüdischen Minderheit. Daß in Wahrheit anstelle von Toleranz in Preußen das Nützlichkeitsprinzip regierte, kann man an der Geschichte der Juden in Preußen bestens aufzeigen.

Solange die Juden den preußischen Staatsinteressen nicht erkennbar nützlich sein konnten, solange ein tief in allen Volksgruppen verwurzelter Antisemitismus mehrheitsfähig und bei Bedarf für die eigenen Interessen aktivierbar war, wird die Geschichte der Juden in Preußen als Geschichte ihrer Entrechtung bzw. der Vorenthaltung von Rechten geschrieben.

Diese Geschichte wird auch dann noch fortgeschrieben, als in Frankreich 1791 die Juden die gleichen Rechte und Pflichten wie andere Bürger auch erhalten und die Gettos geöffnet werden. Durch französischen Einfluß wird diese (gesetzliche) Gleichberechtigung¹⁵ 1792 in den Gebieten westlich des Rheins eingeführt und in Köln dürfen sich seit 368 Jahren zum ersten Mal wieder Juden ansiedeln. Nachdem 1796 die Franzosen Frankfurt am Main erobert hatten und dabei das Getto abbrannte und nicht wieder aufgebaut wurde, wird es Juden hier 1798 gestattet, an Sonn- und Feiertagen die Straße zu betreten. Seit 1804 dürfen jüdische Kinder in Bayern öffentliche Schulen besuchen und 1811 erhalten die Juden in Frankfurt volles Bürgerrecht, müssen aber eine „Abstandssumme“ von 440.000 (!) Gulden bezahlen.

Das alles läßt sich als Geschichte der schrittweisen Judenemanzipation im Deutschland außerhalb Preußens lesen, zeigt aber zugleich, wie demütigend und vergleichsweise rechtlos die Situation für die Juden dennoch war und blieb. Vor allem aber: In Preußen tat sich in dieser Hinsicht zunächst gar nichts.

Zwei wesentliche Faktoren sind es, die schließlich auch in Preußen ein gewisses Umdenken begünstigen und einleiten:

1. Unter dem Druck der Nachwirkungen der französischen Revolution beginnt in intellektuellen Kreisen Preußens die Einsicht Fuß zu fassen, es bei den Juden mit Menschen zu tun zu haben, die – schön dem aufklärerischen Erziehungsgedanken folgend – durchaus in „richtiger Weise“ form- und prägnant sein und so zu brauchbaren Gliedern der Gesellschaft gemacht werden könnten.¹⁶

15 Anm.: Eine Gleichberechtigung, die freilich in der Praxis zunächst für den einzelnen Juden wenig Bedeutung hatte!

16 „Der moralische Charakter der Juden ist so wie der aller Menschen der vollkommensten Ausbildung und der unglücklichsten Verwilderung fähig. (...) Mit der Bescheidenheit, ohne die ein Privatmann seine Gedanken über öffentliche Angelegenheiten nie sagen sollte, ... wage ich es ... anzugeben, wie die Juden glücklichere und bessere Glieder der bürgerlichen Gesell-

2. Etwa um die gleiche Zeit wächst im preußischen Judentum selbst eine Emanzipationsbewegung heran, die so deutlich als Assimilationsbewegung in Erscheinung tritt, und sich dem Staat andient, daß die spezifische Form „preußischer Toleranz“ als Instrument im Interesse der Nützlichkeit interessant wird.¹⁷

Einer ihrer Wortführer, David Friedländer (1750–1834), ein Freund und Schüler Mendelssohns, verfaßte 1799 ein vielbeachtetes „Sendschreiben“, in dem er dem protestantischen Pastor Wilhelm Abraham Teller sogar die Ablegung eines modifizierten Bekenntnisses zur christlichen Gesellschaft und Kirche anbot.¹⁸

Friedländer plädierte für die Abschaffung des Hebräischen als Unterrichts- und Gottesdienstsprache und für weitreichende liturgische Reformen (z.B. Einführung der Orgel, des Chorgesangs und regelmäßiger deutscher Predigten nach dem Vorbild des protestantischen Gottesdienstes), die schließlich von Israel Jacobson auch praktisch in die Wege geleitet wurden.¹⁹

Das Interesse des preußischen Staates an nützlichen Untertanen und das der preußischen Juden an bürgerlicher Gleichberechtigung bei gleichzeitiger Bereitschaft, weitgehend auf jüdische Identität zu verzichten, bereitete den Boden für das preußische Judenedikt von 1812.

Auf der einen Seite vertrat man keine „Wahrheit“, auf deren Grundlage wirkliche Toleranz erst möglich wäre, auf der anderen Seite vertrat man sie

schaft werden könnten. Um sie dazu zu machen, müßten sie ... vollkommen gleiche Rechte mit allen übrigen Untertanen erhalten... Die vollkommenste Freiheit der Beschäftigung (würde) die Juden zu brauchbaren und glücklichen Gliedern der Gesellschaft bilden.“ Christian Wilhelm *Dohm* (1751–1820), preußischer Kriegsrat und Archivar, 1781. Zitiert in: Rudolf *Pfister*, Quellen zu Fragen um Juden und Christen, Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 1985, S. 107.

17 „Es ist Zeit, daß uns die Fesseln abgenommen werden, die uns so lange beschwerten. Wenigstens getrösten wir uns, daß eine hohe Landesregierung ihrerseits alles anwenden wird, den Unterschied, den die Verschiedenheit der Religion festgestellt hat, so viel als möglich in Vergessenheit zu bringen. Dies kann aber nicht anders geschehen, als wenn wir in vollkommener Gleichheit mit anderen Untertanen gesetzt werden... Alle erwarten mit größter Sehnsucht die Aufnahme in den Schoß des Vaterlandes; alle wollen gerne ihre Kräfte einem Staate weihen, der zuerst ihnen die Fessel abnahm...“ David *Friedländer*, Berlin 1790, zitiert in: *Pfister*, a.a.O., S. 108.

18 Vgl. hierzu: Julius H. *Schoeps*, Liberalismus, Emanzipation und jüdische Reform, in: Religion und Zeitgeist im 19. Jahrhundert, Stuttgart-Bonn 1982, S. 60ff.

19 In der Folge führte das zu innerjüdischen Spannungen und sogar zur Gründung „gesetzestreuere Synagogengemeinden“. Wie willkürlich und wie sehr vom Nützlichkeitsgedanken geleitet die ersten Ansätze zur bürgerlichen Gleichberechtigung seitens des preußischen Staates jedoch waren, zeigt sich daran, daß Vertreter des neuen liberalen Preußenjudentums von Orthodoxen bei staatlichen Behörden als deistische Sektierer denunziert wurden, worauf unter dem 9.12.1823 der König eine Kabinettsordre erließ, in der es hieß, daß „der Gottesdienst der Juden nur nach dem hergebrachten Ritus ohne die geringste Neuerung in der Sprache und in der Zeremonie, Gebeten und Gesängen, ganz nach dem Herkommen gehalten werden soll, es sollte unter der Judenschaft Preußens durchaus keine Sekte geduldet werden.“ Simon M. *Dubnow*, Die neueste Geschichte des jüdischen Volks (1789–1914), Bd.II, S.34f und 71f, in: *Schoeps*, a.a.O., S. 61.

nicht *mehr*, bzw. war man bereit, auf sie zu verzichten, um nicht zu sagen: sie zu verkaufen.

Auf den Handel ließ Preußen sich ein. Heute nennt man das Toleranz.

Allerdings bestand eine gewaltige Kluft zwischen gesetzlich garantierten Rechten und deren Anwendung und Umsetzung in der Realität. Nach der Reichsgründung 1871 werden die Juden im ganzen neuen Deutschen Reich offiziell gleichberechtigte Staatsbürger.²⁰

Aber ein Blick in die Statistik zeigt: Im Jahr 1890, also 78 Jahre oder zwei Generationen nach dem Inkrafttreten des preußischen Judenemanzipationsediktes und 19 Jahre nach dem deutschen Toleranzgesetz, gab es unter 64.750 preußischen Volksschullehrern gerade einmal 78 Juden; von 4.400 Richtern waren 89 Juden und unter 6.247 Lehrern an höheren Schulen fand man 62 Juden.

Ungleich höher war der Anteil jüdischer Preußen auf den Gefallenenlisten des deutsch-französischen Krieges 1870/71. So sehen Statistiken der „Toleranz“ nach dem Nützlichkeitsprinzip gelegentlich aus.

6. Preußen und die Meinungsfreiheit

Wie himmelweit entfernt der preußische Nützlichkeitsliberalismus von wirklicher Toleranz ist und wie schnell aus der pluralistischen Duldsamkeit feudalistische Intoleranz wird, deutete bereits der oben zitierte Ausspruch der Kirchentagspräsidentin Eleonore von Rotenhan an, nach dem die Grenzen des Pluralismus (resp.d. Toleranz) überall dort liegen, wo dieser nicht mehr akzeptiert wird.

Der preußische Staat hatte reibungslos zu funktionieren. Um ein noch reibungsloseres Funktionieren zu ermöglichen, war das Öl der vermeintlichen Toleranz gelegentlich angesagt. Gelegentlich aber auch nicht.

Im Blick auf ein weiteres Merkmal wirklicher Toleranz, nämlich den Umgang mit der freien Meinungsäußerung, müßte einem der Begriff „preußische Toleranz“ im Halse steckenbleiben und es ist erschreckend, wie undifferenziert und geschichtsklitternd Leute wie Bischof Huber mit solchen Schlagworten hantieren, wenn es nur im Sinne des „qui vive“ passend erscheint.

Abgesehen vom Artikel 118 der Weimarer Reichsverfassung von 1919 (1922 bzw. 1930 zeitweise und 1933 schließlich ganz abgeschafft), demzufolge keine Zensur stattfand, gab es in Deutschland erst mit der Einführung des Grundgesetzes seit 1949 eine grundrechtlich festgeschriebene Presse- und damit Zensurfreiheit. In Preußen jedenfalls herrschte „durchgehend Zensur“.

20 Am 3.7.1869 trat für den Norddeutschen Bund ein von König Wilhelm I. unterzeichnetes und durch Bismarck gegengezeichnetes Gesetz in Kraft, das die bislang noch bestehenden Ungleichheiten zwischen Juden und Christen aufhob. Hierzu gehörte – immerhin auch nach dem „Toleranzedikt“ von 1812 – die „Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter“ unabhängig vom religiösen Bekenntnis. Vgl. Pfister, a.a.O., S. 109.

Unter dem „Großen Kurfürsten“ bestand eine rigorose politische Zensur. Friedrich II erließ zwei Zensuredikte (1749 und 1772).

Unter Friedrich Wilhelm II (König von 1786–97), der sich von Staatsgeschäften weitgehend fernhielt und sich einer für preußische Verhältnisse bis dahin unerhörten Mätressenwirtschaft hingab, wurde 1788 das sogenannte „Wöllnersche Zensuredikt“ erlassen, das in besonderer Weise die ambivalente Willkür der preußischen Scheintoleranz offenbart. Johann Christoph Wöllner (1732–1800) war preußischer Justiz- und Kulturminister und Mitglied des „Ordens der Gold- und Rosenkreuzer“, einer esoterischen Gemeinschaft, die auf alchimistisch-mathematische Weise und mit kabbalistischen Methoden Einsicht in Wesen und Bild der göttlichen Welt zu gewinnen suchte. Trotz dieser weltanschaulichen Grundlagen und der damit verbundenen Offenheit für (pseudo-) wissenschaftliche Methodik, vertrat Wöllner als Staatsmann rigorose Ansichten und versuchte in einem antiaufklärerischen Geist, das orthodoxe lutherische Landeskirchentum zu festigen. Wohl gemerkt: Als Säule des preußischen Staatswesens zu festigen.²¹

Die mit dem Edikt einsetzende Zensur traf auch Persönlichkeiten wie Kant oder Friedrich Nicolai (Herausgeber der kritischen Zeitschrift „Allgemeine Deutsche Bibliothek“), der selbst wiederum ein Kritiker Kants war.

Das Wöllnersche Zensuredikt blieb weitgehend unverändert bis 1848 in Kraft.

Obwohl auf die Urheberschaft des österreichischen Fürsten Metternich zurückzuführen und im Rahmen der Gesetzgebung des Deutschen Bundes erlassen, wurden auch die sog. Antidemagogengesetze der Karlsbader Beschlüsse vom August 1819 in Preußen strikt verwirklicht und blieben dort bis 1948 in Geltung. Zu diesen Gesetzen gehörte vor allem auch eine **Präventivzensur** für alle Schriften unter 20 Bogen.

7. Preußen und die Altlutheraner

So wie sich die von Bischof Huber postulierte These von der „preußischen Toleranz aus Glauben“ im Blick auf die Juden als von Staatsraison geprägter und höchst ambivalenter Pragmatismus erweist, verhält es sich auch im Blick auf Preußens Toleranz gegenüber seinen christlichen Untertanen. Die gefestigte Einheit Preußens, sicherlich eines der hervorragendsten Staatsziele eines Gebildes, das keine ethnische oder historische Einheit verzeichnet, steht auch im Umgang mit den christlichen Kirchen im Vordergrund.

Solange die Verbindung zwischen Thron und Altar diesem Ziel diene, solange sich die Kirche(n) als staatstragende Institution für den Militär- und Beamten-, den straff funktionierenden Einheitsstaat instrumentalisieren ließ, ge-

21 Inwieweit sich das Rosenkreuzertum durch aufklärerische antimythische Gedanken angegriffen fühlte und Wöllner auch unter dieser Prämisse ein starkes orthodoxes Luthertum einem freigeistigen Profanismus vorzog, mag dahingestellt sein.

währte ihr der Staat Privilegien und interne Freiheiten. Sobald aber theologische Interna diesen Einheitsgedanken zu gefährden schienen, kippte die Toleranz in Restriktion um.²²

„Sektenunwesen“, „Separatismus“ und „Konventikelwesen“ – solchen Tendenzen begegnete Preußen stets mit Härte und Unnachsichtigkeit.²³ Wer sich der Harmonisierung der Gegensätze im Interesse des inneren Friedens, also des reibungslos funktionierenden Staatswesens widersetzte, geriet unweigerlich in die Schußlinie der Behörden.

Das bekamen auch die sog. Altlutheraner zu spüren, also bekennnistreue lutherische Theologen und Kirchglieder der lutherischen Landeskirchen Preußens, die sich spätestens seit 1830, dem Jubiläumsjahr des Augsburgischen Bekenntnisses, der staatlich verfügten Einführung der Union zwischen Lutheranern und Reformierten zu einer neuen „evangelischen“, also unierten Landeskirche Preußens verweigerten.²⁴

Auslöser der offenen Kontroversen war die Weigerung des Breslauer Theologieprofessors und Diakons an der Elisabethkirche, 1830 die unierte Agende zu akzeptieren, wobei man staatlicherseits eine subtile Unterscheidung einführte: Eine innere Ablehnung der Union, die man gestatte, sei strikt zu unterscheiden von der Agende, die durch königlichen Erlaß durch Friedrich Wilhelm III (König von 1797–1840) verordnet und darum von jedem „protestantischen Prediger“ anzunehmen sei.²⁵

Auf insgesamt vier Bittschriften an den König (27.06.1830; 26.07.1830; 30.08.1830; 01.11.1830) erhielten Scheibel und die Breslauer Lutheraner keine Antwort. Diese Eingaben hatten zum Inhalt die Bitte um Dispens von der Verpflichtung zur Annahme der Unionsagende und die Schaffung einer selbständigen, also nicht den unierten Konsistorien untergeordneten lutherischen Kirche in Preußen.

22 Dafür gibt es zahlreiche Belege, die sich schon in die Zeit des „Großen Kurfürsten“ Friedrich Wilhelm (1620–1688) zurückverfolgen lassen: Sein Interesse, das reformierte Bekenntnis zur Staatskonfession zu erheben, führte ihn zu einem Verbot konfessioneller Polemik zwischen Reformierten und Lutheranern. Zu diesem Zweck agierte er gegen die Konkordienformel als verbindliche lutherische Bekenntnisschrift und gegen den sog. Taufexorzismus und verfügte die Verpflichtung zur Unterschrift eines Revers, der sich eine Reihe treuer Lutheraner widersetze. Auf Unterschriftsverweigerung stand Amtsenthebung, eine Sanktion, der u.a. auch Paul Gerhardt unterworfen wurde.

23 Vgl. hierzu auch Anm. 19.

24 Daß sich lutherische Theologen wie Johann Gottfried Scheibel, seit 1815 Diakon und Theologieprofessor in Breslau, bereits seit 1817, dem Jahr der offiziellen Einführung der Union, gegen die Union erklärte und sich 1821 gegen die neue Unionsagende aussprach, sei nur am Rande vermerkt. Die Geschichte der schrittweisen Einführung der Union in Preußen begann sicher sehr viel früher als 1830.

25 Vgl. hierzu die ausführlichen Schilderungen des Anti-Unionskampfes in: Gottfried Nagel, *Unsere Heimatkirche, Kurze Geschichte der ev.-luth. Kirche in Preußen*, 2. Aufl. Breslau 1924, S. 36ff.

Über den zuständigen Minister in Kirchenangelegenheiten, den Kultusminister v. Altenstein²⁶, schreibt Friedrich Schleiermacher, es sei sein System, unliebsame Gesuche „einstweilen zur Abkühlung liegenzulassen“.²⁷

Weihnachten 1830 erreicht die Breslauer endlich eine abschlägige Antwort.

Scheibel reist im folgenden Jahr 1831 persönlich nach Berlin, spricht auch mit v. Altenstein und verfaßt auf dessen Anraten eine weitere, detaillierte Bittschrift, in der er einen Verfassungsentwurf mit einer presbyterialen Struktur für eine selbständige lutherische Kirche vorlegt.

Altenstein referierte dem König diese erneute Bittschrift auf infame Weise als Beispiel unbotmäßiger Forderungen eines separatistischen Pietismus, eines klaren Falles von Konventikelwesen und überdies einer „ganz nach republikanischen Grundsätzen geformter Kirchenverfassung“²⁸, womit die königliche Ablehnung geradezu garantiert war.

Am 28.02.1834 erschien eine neue königliche Kabinettsorder, die gerne als Beweis preußischer Toleranz gewertet wird, tatsächlich jedoch wiederum bestätigt, worum es dem Staat unter allen Umständen zu tun ist: Um die äußere Integration seiner Untertanen in das staatlichen Behördensystem, zu dem die unierte Landeskirche ganz ausdrücklich zählte. Es durfte dieser Order gemäß in Preußen durchaus nichtunierte Gemeinden geben, die sich allerdings dem unierten Kirchenregiment zu unterstellen hatten, die verfügte Sakramentsgemeinschaft zwischen Reformierten und Lutheranern zu akzeptieren und zu praktizieren hatten und die unierte Agende gebrauchen mußten.

Mit der Ablehnung auch dieser Verfügungen seitens der Bekenntnislutheraner ist der Beginn des lutherischen Kirchenkampfes in Preußen markiert. Es kommt zu Inhaftierungen lutherischer Pastoren, zur gerichtlichen Sanktionierung von Amtshandlungen, Bestrafung lutherischer Christen, die bis zur materiellen Existenzvernichtung führten. Sog. „Notgottesdienste“ lutherischer Gemeinden galten als gesetzwidrig und wurden, etwa im Falle der Gemeinden Groß-Tschunkawe, Schiebedawe und Hackenwalde mit Bußgeldern in Höhe von je 1000 Talern belegt. Bspitzelung und Denunziation waren Gang und Gäbe und erinnern an die entsprechenden Vorgehensweisen der Stasi zu DDR-Zeiten (Wachposten an Kirchentüren, Mitschriften bei Predigten etc.).

Seit 1836 wuchs unter den Lutheranern die Bereitschaft zur Auswanderung, um ohne Beeinträchtigung ihrem Glauben gemäß leben zu können. Einzelpersonen, Familien und ganze Gemeinden stellten Auswanderungsgesuche. Solche Gesuche um Auswanderung durften nach preußischem Gesetz nicht abge-

26 Karl Frhr. vom Stein zum Altenstein, preuß. Finanz- (1808–10) und Kultusminister (1817–38): Er tat sich auch im sog. „Kölner Kirchenstreit“ um die Frage der gemischten Ehen gegen die röm.kath. Kirche als despotischer Verfechter staatl. Interessen hervor, unterlag hierbei jedoch.

27 Vgl. *Nagel*, a.a.O., S. 43; Diese Methode-wenn sie auch im vorliegenden Fall wenig Erfolg hatte-findet allerdings bis heute auch in kirchlichen Behörden gelegentlich noch Anwender!

28 Vgl. *Nagel*, a.a.O., S.44.

lehnt werden, wurden es aber auf massives Hintertreiben des Ministers v. Altenstein mit königlichem Erlaß vom 02.01.1837.

Die auswanderungswilligen Lutheraner hatten zumeist im Vertrauen auf die preußischen Gesetze bereits ihren gesamten Besitz verkauft und gerieten durch die Auswanderungsverweigerung in höchste Not. Erst im August 1837 gab Altenstein nach und am 02.09.37 erteilte der König durch Kabinettsorder die erlösende Erlaubnis.

Die Ambivalenz der sog. preußischen Toleranz, ihre Abhängigkeit von pragmatischen Erwägungen, aber ebenso auch von ganz persönlichen Emotionen, wird u.a. dadurch erschreckend sichtbar, daß in demselben Jahr 1837, in dem preußische Lutheraner massiv verfolgt und sogar an der Flucht vor Verfolgung durch Auswanderung gehindert wurden, über 400 protestantische, um ihres Glaubens willen verfolgte Tiroler aus Zillertal nach Preußen einwanderten. Und zwar auf „die freundliche Einladung desselben preußischen Königs, der seit Jahren in seinem eigenen Lande Tausenden von Lutheranern die Glaubensfreiheit versagte, die er jenen gewährte“, wie Gottfried Nagel nicht ohne traurige Ironie vermerkt.²⁹

Die Tiroler Glaubensflüchtlinge wurden übrigens gezielt im preußischen Armenhaus, dem Riesengebirge angesiedelt, wo mit Spinner- und Webermanufakturen auf der Grundlage abhängig Beschäftigter und erbärmlich entlohnter Heimarbeiter ein frühindustrieller Kapitalismus mit allen seinen Schattenseiten für die Arbeiter und Sonnenseiten für die Fabrikbesitzer und Kaufleute erwuchs³⁰. Hier, wo billige Arbeitskräfte und treue Untertanen gebraucht wurden, die aus Dankbarkeit nicht anfällig für revolutionäre Gedanken waren, gestattete der preußische Pragmatismus Toleranz in Glaubensdingen,³¹ die er zeitgleich aus demselben Pragmatismus heraus anderen verweigerte.

Noch bevor die durch Altenstein seit 1839 vorbereiteten Gesetze gegen die Lutheraner in Kraft treten konnten, starb der Minister am 14.05.1840 und drei Wochen später, am 07.06.1840 folgte ihm sein König.

Unter seinem Nachfolger, Friedrich Wilhelm IV (König von 1840–1861), dem „Romantiker auf dem Thron“, wurde am 23.07.1845 die sog. „Generalkonzession für die von der Gemeinschaft der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner“ erteilt.

So generell wie ihr Titel waren die Regelungen der Konzession freilich nicht: So war es den Altlutheranern zwar künftig gestattet, Gemeinden zu bilden, als juristische Person Grundstücke und Immobilien zu erwerben und Geistliche anzustellen, deren Amtshandlungen – sogar rückwirkend! – anerkannt wurden.

29 Nagel, a.a.O., S. 74.

30 Unter anderem auch in dem Ort Schreiberhau, wo der spätere altlutherische Pastor Ludwig Feldner etwa zeitgleich mit seiner sozial-diakonischen Arbeit unter den Opfern der frühindustriellen Verelendung begann. Feldner wurde später der erste Pfarrer der altlutherischen St.Petri-Gemeinde zu Elberfeld.

31 Vgl. Gerhart Hauptmann, Die Weber.

Als „Kirche“ durften allerdings weder die Gemeinden noch ihre Gebäude bezeichnet werden.

Dies wird erst durch ein „die Generalkonzession abänderndes Gesetz“ vom 23.05.1908(!) zugebilligt.

8. Fazit

Geistesgeschichtlich kann man, das sollte die vorangegangene Übersicht schlaglichtartig demonstrieren, die sog. „Preußische Toleranz“, die heute wieder so vollmundig beschworen wird, als Nährboden für den modernen pragmatischen Pluralismus bezeichnen. Gerade dessen Vertreter haben ganz offenkundig das „Preußische“ neu für sich entdeckt.

Wie wenig jedoch ein mit der Wahrheitsfrage in einem unauflöslichen Zusammenhang stehender Toleranzbegriff mit diesem wertneutralen, pragmatisch immer wieder neu mit jeweils passend erscheinenden Inhalten gefüllten pragmatischen Pluralismus zu tun hat, sollte ebenfalls anschaulich geworden sein.

Es war die evangelische Kirchentagspräsidentin Eleonore von Rotenhan, die die Definition geprägt hat: „Die Grenzen des Pluralismus liegen überall, wo dieser nicht mehr akzeptiert wird.“ Die Grenzen des Pluralismus werden aber durch nichts anderes als die Wahrheit markiert. Und die wiederum meldet sich dort zu Wort, wo sie einen grenzenlosen Pluralismus um eben der Wahrheit willen nicht akzeptieren kann. Die entscheidende Frage für die Kirche unserer Zeit ist es, ob in ihr der Pluralismus der Wahrheit oder die Wahrheit dem Pluralismus künftig die Grenzen setzt. Es sieht alles sehr nach *borussia rediviva* aus...

9. Ausblick

Wie kann die Kirche des 21. Jahrhunderts den an sie gestellten Herausforderungen in theologischen wie in moralisch-ethischen Fragestellungen so begegnen, daß sie ihrem Auftrag, die Wahrheit des Evangeliums zum Heil der Menschen zu bewahren, zu verbreiten und zu verteidigen, so gerecht werden, daß sie der Skylla hartherziger Gesetzlichkeit ebenso entgeht, wie der Charydis pluralistischer Beliebigkeit?

Patentlösungen für den goldenen Mittelweg wird es hier ebensowenig geben wie überhaupt die Möglichkeiten dazu in jedem Fall.

Die Frage ist allerdings, ob der Begriff der Toleranz Lösungsansätze bietet oder nicht vielmehr im Laufe seiner geistesgeschichtlichen Entwicklung einen so gravierenden Bedeutungswandel erfahren hat, daß das Ergebnis „toleranter Lösungen“ nahezu zwangsläufig zur Beliebigkeit führen müßte, weil die unabdingbare Zusammengehörigkeit der Toleranz mit dem Wahrheitsbegriff zerstört wurde.

In den Ostkirchen begegnet uns seit einiger Zeit der auch im Westen immer wieder einmal beleuchtete Begriff der *Oikonomia* als kanonisches Prinzip zur Verknüpfung von „Norm und Lebenswelt“.³²

Konkret geht die *Oikonomia* davon aus, daß die Glaubensregeln des Evangeliums bzw. der Kirche hinsichtlich Dogmatik und Ethik in ihrer praktischen Konsequenz nicht in jedem Einzelfall ohne weiteres strikt, d.h. gemäß der Akribeia übertragbar sei, ohne daß es hierbei zu „unmenschlichen Situationen“ komme.³³

Die *Oikonomia* hat zum Ziel, der Liebe, die „jeden Kodex übersteigt“ und zum „einzigem Gesetz für das Volk Gottes“ wurde, unter Beibehaltung klarer Standpunkte und ohne Willkür und falsche Nachlässigkeit in komplizierten und komplexen Situationen Geltung zu verschaffen.

Sowohl die Akribeia als auch die *Oikonomia* dienen hierbei jedoch demselben Ziel, nämlich dem Heil der Menschen und der Förderung der Kirche.

Es würde in einem Schlußwort zu weit führen, genauer auf das ostkirchliche Modell der *Oikonomia* eingehen zu wollen, für das es in deutscher Sprache ohnehin nur wenig zugängliche Literatur gibt und das sich sicherlich auch aus theologischen Grundsatzabwägungen heraus nicht im Maßstab 1:1 auf die Verhältnisse der lutherischen Kirche in Deutschland übertragen ließe.³⁴

Dennoch erscheint dieses ostkirchliche Denkmodell erwägenswert und erforschenswert, zumal die Anwendung der *Oikonomia* in den Kirchen des Ostens ganz offenkundig in den Kirchen ihres Geltungsbereiches das „Bewährte bewahren“, und zwar gerade auch unter schwierigsten gesellschaftlich-politischen Umständen vor Willkür und Beliebigkeit bewahren konnte. Die *Oikonomia*, so scheint es dem Betrachter, ist aus seiner in der Hl.Schrift wurzelnden inhaltlichen Füllung heraus, was sie vom ambivalenten, eher philosophisch erfaßbaren Toleranzbegriff unterscheidet, ein gangbarer Weg, zwischen römischer Kasuistik und volkskirchlichem Egalismus neue Horizonte zu eröffnen.

Vielleicht läßt sich in einem noch theologisch zu entwickelnden *Oikonomia*-Begriff die Barmherzigkeit als Wesen der göttlichen Wahrheit darstellen und vermitteln, ohne einen letztlich nur gefährlichen Toleranzbegriff bemühen zu müssen, ganz gleich, ob er nun „preußisch“, „demokratisch“ oder „zeitgeistig“ gefüllt ist.

32 Vgl. Hamilcar S. *Alivizatos*, Die *Oikonomia*, Die *Oikonomia* nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche, hrsg.v. Andréa Belliger, Frankfurt 1998.

33 *Alivizatos*, a.a.O., S. 16 /17.

34 Etwa dann, wenn es in Elligers Einleitung zu *Alivizatos'* *Oikonomia*-Monographie zur Frage der Anerkennung heterodoxer Sakramente heißt, die *Oikonomia* könne als „Mittel betrachtet werden, das das Mangelnde an diesen Sakramenten, die außerhalb (aber auch innerhalb) der Orthodoxen Kirche gespendet wurden, ergänzt und durch die göttliche Gnade das vollendet, was nicht nach striktem Recht vollzogen wurde.“ *Alivizatos*, a.a.O., S. 22.

Christa Grengel/Andreas Maurer:

An den Orten ihres Ursprungs Die Vielfalt der Kirchen im Nahen und Mittleren Osten

Als eine uns sehr geeignet erscheinende Information über ein oft unbekanntes Terrain christlicher Kirchen drucken wir hier einen Artikel ab, den die Nahostreferentin des EKD-Kirchenamtes Dr. Christa Grengel und der Nahostreferent des Evangelischen Missionswerkes in Südwestdeutschland Pfarrer Andreas Maurer veröffentlicht haben. Der Artikel entstammt der Broschüre „Geschwister im Glauben, Christen im Mittleren Osten, Eine Arbeitshilfe für Gemeinden und Gruppen, Herausgegeben vom Evangelischen Missionswerk (EMW) und der Evangelischen Mittelost-Kommision (EMOK), Hamburg 2001 (Zu beziehen bei: Evangelisches Missionswerk, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg).

Der stichwortartige Überblick über die Kirchen kann nicht alle geschichtlichen Hintergründe und erst recht nicht die theologischen Probleme etwa untereinander oder im Verhältnis zum Ökumenischen Rat der Kirchen darstellen. Die Blickrichtung oder auch Wertung ergibt sich natürlicherweise aus der Einbindung der Autoren in ihre kirchlichen Arbeitsbereiche.

Eine Eingrenzung der hier behandelten Kirchen geschieht auch dadurch, dass nur die Kirchen des MECC, des Middle East Council of Churches, berücksichtigt sind. Auf Anfrage der LUTHERISCHEN BEITRÄGE teilte A. Maurer mit: „Es gäbe noch viele kleine einheimische Kirchen, v.a. Freikirchen darzustellen und man könnte auch noch viel über die Tätigkeit ausländischer Kirchen und Missionen sagen. Das aber würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Zu messianischen Gemeinden ist außerdem zu bemerken, daß diese selbst meist nicht den Kirchen zugerechnet werden wollen.“ J.J.

Der Mittlere Osten ist das Ursprungsgebiet der drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Sie leben heute in dieser Region in einem äußerst schwierigen Verhältnis nicht nur in religiöser, sondern vor allem in politischer Hinsicht. Diese schwierigen Bedingungen wiederum haben im 20. Jahrhundert dazu geführt, dass viele Menschen – und darunter viele Christen – die Region verlassen haben. Viele Kirchen haben inzwischen mehr Glieder im Ausland (in der „Diaspora“) als im eigenen Land. Sie sind heute unsere unmittelbaren Nachbarn: in Berlin, Köln, München und vielen anderen Städten Deutschlands. Manche verwirren uns durch ihre andersartigen Gebräuche, ihre zunächst fremd wirkende Liturgie und das Festhalten an Sprachen, die heute nicht mehr gesprochen werden.

Wir möchten im folgenden versuchen, diese Fremdheit ein wenig aufzulösen, die Gemeinsamkeiten zu verdeutlichen, Neugier auf andere christliche Traditionen zu wecken und so ein gutes ökumenisches Miteinander zu ermög-

lichen. Die Kirchen und Christen im Nahen und Mittleren Osten brauchen unsere Solidarität, und zwar sowohl in der Ursprungsregion unseres gemeinsamen Glaubens wie auch in unserer Nachbarschaft.

Um uns in der Vielfalt jener Kirchen zurechtzufinden, gehen wir nicht systematisch kirchengeschichtlich vor, sondern halten uns an das Schema, das der ökumenische Zusammenschluss der Kirchen im Mittleren Osten, der „Middle East Council of Churches“ (MECC) gefunden hat. Im MECC sind 30 Kirchen zusammengeschlossen. Es fehlt die „Kirche des Ostens“, mit welcher der MECC zwar im Gespräch ist, die aber noch nicht Mitglied geworden ist. Ausländische Kirchen oder Gemeinden, von denen es vor allem in Jerusalem eine große Anzahl gibt und zu denen auch unsere deutschsprachigen Gemeinden in der Region gehören, sind nicht Mitglied.

Die Mitgliedskirchen sind in vier „Familien“ gegliedert:

- die orientalisch-orthodoxen Kirchen
(auch „altorientalische“ Kirchen genannt),
- die östlich-orthodoxen Kirchen,
- die katholischen Kirchen und
- die evangelischen Kirchen.

1. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen

Gemeinsam ist den orientalisch-orthodoxen Kirchen, dass sie seit dem Ökumenischen Konzil von Chalcedon (451) von der damaligen Reichskirche als häretisch angesehen wurden, weil sie die in Chalcedon gefundene christologische Aussage über die zwei Naturen Christi nicht mitvollzogen. Im Laufe der Geschichte hat dies sogar zu Verfolgungen durch die Reichskirche geführt.

Heute gibt es eine Reihe von Erklärungen zwischen diesen Kirchen und den östlich-orthodoxen Kirchen, aber auch mit der römisch-katholischen Kirche, die diesen gravierenden Unterschied hermeneutisch auflösen oder doch zumindest als nicht kirchentrennend zu beschreiben versuchen. Durch spätere dogmatische Aussagen, zum Beispiel der römisch-katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, und die jahrhundertelange getrennte Entwicklung gibt es jedoch bisher keine Kircheneinigung. Am weitesten gehen die Gespräche zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Rum-orthodoxen Kirche in Damaskus (s.u.).

Die Syrisch-Orthodoxe Kirche (SOK)

Die SOK hat 1999 beschlossen, in der englischen Sprache nicht mehr „Syrian“, sondern „Syriac“ als offizielle Übersetzung zu benutzen. Vielleicht sollte man für die deutsche Sprache etwas Ähnliches beschließen, zum Beispiel „Syrianisch“; denn „Syrisch“ meint nicht den heutigen Nationalstaat Syrien. Daher ist der Terminus mißverständlich.

Die SOK führt ihren Ursprung auf Antiochien (heute Antakya/Türkei) zurück, das bereits in Apg. 11,26 genannt wird: „Die Jünger Jesu wurden zum ersten Mal in Antiochien Christen genannt.“ Antiochien wird als Ausgangspunkt der Christenheit in Asien angesehen und auf die Mission des Apostels Petrus zurückgeführt, der nach der kirchlichen Tradition in Antiochien im Jahre 42 seinen Sitz, d.h. den „Stuhl Petri“ gegründet hat. Danach ist dieser Stuhl Petri älter als der in Rom. Das Christentum breitete sich von Antiochien in ganz Asien aus. Kirchliches und theologisches Zentrum wurde Edessa im heutigen TurAbdin. Hier entstanden zwei bedeutende Kirchen, die SOK und die Apostolische Kirche des Ostens. Durch politische Wirren und die christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts führten diese beiden Kirchen seit 431 bzw. 451 ein Eigenleben. Von der Reichskirche als häretisch bekämpft, hatten sie unter den christlichen Geschwistern zu leiden. Gerade deshalb aber wurden sie außerhalb des Reichsgebiets von den Nichtchristen, zum Beispiel den Sassaniden, wohlwollend angesehen und entfalteten dort ein blühendes kirchliches Leben. Sie schenkten der Christenheit bedeutende spirituelle und theologische Erkenntnisse, zum Beispiel durch die theologische Schule in Edessa (später Urfa, heute: Sanli Urfa/Türkei). Im TurAbdin gab es bereits in den ersten Jahrhunderten mönchisches Leben, das die dortigen Kirchen nachhaltig geprägt hat. Zeitweise soll es viele Tausend Mönche gegeben haben. Das heute noch existierende Kloster Mor Gabriel geht auf das Jahr 397 zurück. Auch den Namen „TurAbdin“ (= „Berg der Diener Gottes“) verdankt die Region der Existenz von vielen Klöstern. Im Mittelalter gab es etwa 80 Klöster.

Von diesem Zentrum aus breiteten sich beide Kirchen weit aus, so dass man eigentlich von „Weltkirchen“ sprechen muss. Die „Kirche des Ostens“ (Ostsyrier) breitete sich stärker in Richtung des heutigen Irak und Iran, die SOK (Westsyrier) stärker in Richtung des heutigen Syrien sowie nach Indien und China aus. In Indien gibt es bis heute zwei den „Alt-Orientalen“ zugerechnete Kirchen westsyrischen Ursprungs, die Syrisch-Orthodoxe Kirche in Indien und die Syrische Mar-Thoma-Kirche. Die arabische Eroberung (Antiochien fällt 638, Edessa 640) und auch der Niedergang des Perserreichs hatten für die SOK zunächst nicht die gleichen negativen Folgen wie für die byzantinische Reichskirche. Am Hofe der Kalifen bekleideten Glieder dieser Kirche hohe Staatsämter. Es waren Christen, die durch ihre Übersetzungen griechischer Philosophen ins Arabische den Islam mit der antiken Kultur bekannt machten, die dann später durch den Islam über Spanien und Italien wieder dem Abendland vermittelt wurde. Diese tolerante Phase des Islam war jedoch nur von kurzer Dauer. Unter den Abassiden im 9. Jahrhundert begannen jahrhundertelange – nur durch kürzere Perioden der Entspannung unterbrochene – Zeiten der Diskriminierung und Verfolgung der Christen bis hin zur Zwangsislamisierung. Zur Zeit der Kreuzfahrer gab es eine Zeit der kulturellen Entfaltung. Das jedoch war vorbei, als im 13. und 14. Jahrhundert die Mongolen unter Dschingis-Khan einfielen. Im Stammgebiet des TurAbdin wurden die Christen vor allem im 14. Jahrhun-

dert stark dezimiert. Muslimische Völkerstämme, vor allem Kurden (Nachfahren der Meder) strömten in das Gebiet ein. Sie nahmen Grund und Boden in Besitz und forderten dann als Großgrundbesitzer von den christlichen Bauern hohe Abgaben.

Im TurAbdin ist die SOK – und mit ihr die kleineren katholischen und evangelischen Kirchen – seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in eine Situation geraten, die sie einer völligen Vernichtung oder Vertreibung aussetzten. Da die SOK der religiösen Gruppe (Millet) der Armenier zugeordnet war, geriet sie mit hinein in den Armenier-Genozid zu Beginn des Ersten Weltkrieges. Die Toten der SOK werden auf Hunderttausende geschätzt. Viele verließen ihre Stammregion. Die Zahlen: Am Anfang des 20. Jahrhunderts gab es im TurAbdin noch 230.000 Christen (die Mehrzahl Angehörige der SOK), in den 30er Jahren noch 130.000. Dass heute rund 2.000 Christen im TurAbdin leben, hat seinen Grund darin, dass die Christen in die Auseinandersetzungen zwischen aufständischen Kurden und türkischer Armee hineingezogen und zwischen ihnen zerrieben wurden oder sich gezwungen sahen, die Region und damit dieses wichtige Ursprungsgebiet des Christentums zu verlassen.

Der Patriarch der SOK hat seinen Sitz 1959 nach Damaskus verlegt. Der derzeitige Patriarch, Mor Ignatius Zakka I. Iwas, baut zur Zeit in der Nähe von Damaskus einen größeren kirchlichen Komplex auf, in dem ein Priesterseminar und eine Ausbildungsstätte für Ehrenamtliche bereits mit ihrer Arbeit begonnen haben.

Statistik: 190.000 in Syrien, Irak, Türkei, Libanon, Palästina, Israel; ca. 70.000 in Schweden, Holland, Deutschland; ca. 100.000 in Amerika (USA, Kanada, Argentinien, Brasilien) und Australien.

Die SOK ist seit 1955 Mitglied des ÖRK, außerdem ist sie Mitglied des MECC. 1971 besuchte Patriarch Ignatius-Jakobus III. Papst Paul VI. Bei einem Besuch des derzeitigen Patriarchen Ignatius Zakka bei Papst Johannes Paul II. im Jahr 1984 wurde eine bedeutende Erklärung unterzeichnet, durch welche die christologischen Streitigkeiten zwischen SOK und römisch-katholischer Kirche als überwunden erklärt wurden und zugleich eine pastorale Zusammenarbeit verabredet wurde (Austausch von Sakramentspendung und gemeinsame Priesterausbildung).

Besonders weitgehend hinsichtlich ökumenischer Zusammenarbeit sind die Verabredungen zwischen SOK und dem rum-orthodoxen Patriarchat von Antiochien. Seit 1991 gibt es zwischen ihnen ein Abkommen, das noch weiter geht als das Abkommen mit Rom. Es wurde beschlossen, „die Wiedervereinigung beider Kirchen zu beschleunigen, so dass jede Kirche ihre authentische orientalische Tradition bewahrt und dass beide Schwesterkirchen von dem literarischen und liturgischen Reichtum der anderen profitieren“ (nach Egender). Es gibt zwischen den beiden Kirchen eine eucharistische Gastbereitschaft.

In Deutschland gibt es ca. 37.000 Gläubige, von 36 Priestern und 3 Diakonen betreut. 1997 wurde die neue SOK-Diözese für Deutschland gegründet und ihr Bischof Mor Dionysius Isa Gürbüz in Paderborn feierlich durch Erzbischof Mor Julius Y. Cicek in sein Amt eingeführt. Die SOK ist Mitglied in der ACK.

Anschrift: Syrisch-Orthodoxes Patriarchat von Antiochien, Erzbischof Mor Dionysius Isa Gürbüz, Kloster St. Jakob von Sarug, Klosterstr. 10, 34414 Warburg, Tel. (05641) 740 564.

„Kolo Süyoyo“, Zweimonatsschrift der SOK in Deutsch und Syrisch.

Die Armenische Apostolische Kirche (AAK)

Fast überall im Nahen und Mittleren Osten treffen wir auf Gemeinden der Armenischen Apostolischen Kirche. Im Unterschied zu den meisten anderen Kirchen in der Region sind ihre Glieder nicht Araber, leben jedoch seit vielen Jahrhunderten als ethnische Minderheit (indogermanischer Herkunft) unter ihnen.

Die Armenische Apostolische Kirche hat ihre ganz eigene Geschichte. Sie selbst führt sich auf die Apostel Thaddäus und Bartholomäus (2. Hälfte des 1. Jahrhunderts) zurück. Einige wichtige Handschriften des Neuen Testaments lesen in Apg. 2,9: „...Armenien“ (so auch zum Beispiel der Kirchenvater Augustinus). Auf jeden Fall ist die Armenische Apostolische Kirche die erste Staatskirche: Um das Jahr 301 war König Trdat III. durch Gregor den Erleuchter zum Christentum bekehrt worden. Er hatte es dann wenig später zur Staatsreligion erklärt, d.h. noch vor der Anerkennung des Christentums im Römischen Reich (313) und fast ein Jahrhundert vor der eigentlichen Proklamierung des Christentums zur Staatsreligion des Römischen Reiches durch Kaiser Theodosius I. (380). Die AAK versteht sich als eine wirkliche Volkskirche. Sogar die mehr als 70 Jahre währende atheistische Geschichte in der früheren UdSSR haben Volk und Kirche im armenischen Teil der Sowjetunion nicht auseinander reißen können.

Die AAK wird zu den „altorientalischen“ Kirchen gezählt. Doch eigentlich ist sie eine Kirche, die Ost und West verbindet bzw. ihre Wurzeln im Orient und Okzident hat.

Wesentlich für die Entwicklung der Armenischen Kirche und die armenische Kultur war die Entwicklung einer eigenen armenischen Schrift und mit ihr verbunden eine Bibelübersetzung durch den Mönch Mesrop (auch bekannt als Maschtotz). Der Vorgang ist so bedeutsam wie die Übersetzungsarbeit Luthers 1100 Jahre später.

Kaum eine andere Kirche (und damit auch das armenische Volk) ist durch so viele Leidenszeiten gegangen und so weit in alle Welt zerstreut worden. Deshalb wird das armenische Volk auch oft mit dem jüdischen Volk und dessen Geschichte verglichen. Das armenische Volk geriet immer wieder zwischen die Mühlsteine verschiedenster Großmachtinteressen des persischen, römischen,

später des byzantinischen Reiches, zwischen Rußland und dem osmanischen Reich. Da das Christentum 301 Staatsreligion geworden war, wurde auch die Kirche immer wieder in diese politischen Kämpfe hinein gerissen. So konnte zum Beispiel die Hierarchie der AAK an dem für die Christenheit so entscheidenden Ökumenischen Konzil von Chalcedon 451 nicht teilnehmen, weil Armenien gerade in kriegerische Auseinandersetzungen mit Persien verwickelt war. Jedoch holte die Kirche die Entscheidung auf einer nationalen Synode in Dwin 554/555 nach und entschied sich gegen die „Zweinaturenlehre“ von Chalcedon. Allerdings war ihr Verständnis Jesu Christi als Person der Lehre von Chalcedon näher als das anderer Kirchen.

Nach einer Reihe wechselnder Herrscher vom 7. bis 11. Jahrhundert wurde 1080 ein Fürstentum in Kilikien mit der Hauptstadt Sis gegründet, das wenig später zum Königreich Kleinarmenien wurde. Es hielt bis 1375 und hatte gute Kontakte zu den Kreuzfahrern. Aus dieser Zeit stammt das zweite Katholikossat, das heute seinen Sitz in Antelias, Beirut, hat. Durch die Herrscher von Kilikien wurde auch 1311 in Jerusalem ein Patriarch eingesetzt. Allerdings hatten die Armenier mit Jerusalem eine ganz besondere Geschichte: Sie waren schon vor 301 im Heiligen Land, lebten in Klöstern und entfalteten ein eigenes Gemeindeleben. Durch die Herrscher von Kilikien, die mit den Kreuzfahrern nach Jerusalem gekommen waren, kamen die Armenier in den Besitz heiliger Stätten. Durch die Status-quo-Regelung von 1852 wurden sie zusammen mit dem griechischen Patriarchat und den Franziskanern zu Besitzern zum Beispiel des Heiligen Grabes und der Geburtskirche in Bethlehem. Die Altstadt von Jerusalem hat ein eigenes Armenisches Viertel, das in seinen ältesten Teilen auf das 5. Jahrhundert zurückgeht. Heute leben etwa 3.000 Armenier in Jerusalem.

Ende des 13. Jahrhunderts wurde das Osmanische Reich gegründet, das sich schnell über weite Teile des früheren byzantinischen Reiches ausbreitete. 1453 wurde Konstantinopel (Byzanz) erobert – für die Armenier insofern ein wichtiges Datum, als für sie 1461 auf Anordnung des Sultans ein armenisches Patriarchat gegründet wurde – seitens des osmanischen Staates mit dem Ziel, den Einfluß der griechischen (byzantinischen) Kirche zu schwächen. So gab es nun in der AAK zwei Patriarchate: Jerusalem und Konstantinopel (Istanbul) und zwei Katholikossate: Kilikien und Etschmiadzin, wobei die drei ersteren zum Osmanischen Reich gehörten. Etschmiadzin als Sitz des Katholikos aller Armenier gehörte hingegen nie zum Osmanischen Reich, sondern stand zunächst unter persischer und seit 1828 unter russischer, später sowjetischer Herrschaft. Die beiden Patriarchate gehörten kirchlich immer zu Etschmiadzin, was viele Jahrzehnte hindurch ein schwieriges Problem darstellte. Heute richten sich alle Hoffnungen auf die seit dem 21.09.1991 eigenständige armenische Republik.

Das Milletsystem, geschaffen für nicht-muslimische religiöse Minderheiten im Osmanischen Reich, gab zwar den betroffenen Ethnien einen gewissen Freiraum für Kultur und Religion, machte die Menschen jedoch zu Menschen zweiter Klasse, die mit einer Reihe von Einschränkungen fertig werden muss-

ten. In abgewandelter Form gilt das übrigens in der Türkei bis heute. Als das Osmanische Reich Ende des 19. Jahrhunderts in eine tiefe Krise geriet und allmählich zu zerfallen begann, wurden vor allem die Armenier (und mit ihnen die Glieder der Syrisch-Orthodoxen Kirche) zwischen 1895 und 1915 in eine Welle von Massakern, grausamen Willkürakten und Vertreibungen gezogen, die schließlich auf ihrem Höhepunkt zum Völkermord wurde, dem 1,5 Millionen Armenier zum Opfer fielen und eine große Zahl in die Zerstreuung (Diaspora) vertrieb.

Vor 1895 befanden sich auf dem Gebiet der heutigen Türkei ca. 60 Bistümer mit 3.000 Gemeinden; heute gibt es nur noch ein Bistum. Besonders eindrücklich hat Franz Werfel in seinem Roman „Die 40 Tage des Musa Dagh“ diese blutige Geschichte der Weltöffentlichkeit bekannt gemacht. Es gehört zu den dunklen Seiten der deutschen Geschichte, dass die Politiker trotz Kenntnis der Ereignisse nichts taten, was den Armeniern hätte helfen können. Nur wenige Menschen, wie zum Beispiel Johannes Lepsius, standen den Armeniern bei und versuchten die deutsche und die Weltöffentlichkeit auf das schreckliche Geschehen aufmerksam zu machen. Johannes Lepsius wird bei den Armeniern hoch verehrt. Wir verdanken es ihm und denen, die sein Erbe weiterführen, wie zum Beispiel dem Lepsius Institut in Halle, dem Christlichen Hilfsbund im Orient und anderen, daß sich die deutsch-armenischen Beziehungen auf wissenschaftlicher und kirchlicher Ebene so gut entwickelt haben.

Eine Reihe der geretteten Armenier fanden nach komplizierten Fluchtbewegungen in Anjar, Libanon ein neues Zuhause. Ihre Nachfahren leben noch heute dort. Der Christliche Hilfsbund im Orient unterstützt in Anjar ein Internat und in der Nähe eine Schule.

Zu den Opfern von 1915 gehörten auch die Mönche von Sis. Sie retteten sich selbst nach Aleppo und bewahrten auf ihrem mühseligen Marsch auch einen Teil des Kirchenschatzes (liturgische Gewänder, Geräte und Reliquien). Der Katholikos blieb bis 1930 in Aleppo und verlegte dann seinen Sitz nach Antelias/Beirut, wo er bis heute residiert. Der gerettete Kirchenschatz hat heute seinen Ort in Antelias. Er wurde im Herbst 2000 erstmals außerhalb des Katholikossats gezeigt, und zwar in Halle im Zusammenhang mit einer wissenschaftlichen Weltkonferenz „ARMENIEN 2000 – ein Zeugnis für die Zukunft“ am Vorabend des Jubiläums 1700 Jahre nach 301.

Statistik: (Schätzungen) 7 Millionen Armenier in der gesamten Welt, davon 3,3 Millionen in Armenien, 1,175 Millionen in Georgien, Rußland und anderen ehemaligen Sowjetrepubliken, 1 Million in USA und Kanada, 700.000 in Westeuropa, 110.000 in Lateinamerika, 95.000 in Osteuropa, 55.000 in Asien/Australien. In der Region des Nahen und Mittleren Ostens leben etwa 660.000, davon 150.000 im Iran, 60.000 in der Türkei und 450.000 in den verschiedenen Ländern des Mittleren Ostens (Zahlen nach Egender).

Kirchlichkeit: Die AKK hat sich zwar im 6. und 7. Jahrhundert gegen die christologischen Aussagen von Chalcedon (451) ausgesprochen, ist aber wohl nie wirklich „monophysitisch“ gewesen. Sie fußt in Liturgie und Theologie auf den klassischen griechischen und lateinischen Kirchenvätern und steht daher sowohl den Ost- wie den Westkirchen nahe. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass die AAK kräftig in der ökumenischen Bewegung mitwirkt. Sie ist seit 1962 Mitglied im ÖRK. Vor allem der 1999 verstorbene Katholikos Karekin (II., dann I.) Sarkissian (erst Katholikos von Kilikien, dann von Etschmiadzin) hat sich immer wieder in die ökumenische Diskussion eingebracht. Sein Nachfolger auf dem Stuhl von Kilikien, Arm I. Keshishian, wurde 1998 auf der Vollversammlung des ÖRK in Harare zum zweiten Mal zum Vorsitzenden des Zentrallausschusses des ÖRK gewählt – auch er ein Ökumeniker von hohem Rang.

In Deutschland gibt es durch die Auswanderung wachsende Gemeinden der AAK. Heute leben etwa 35.000 Glieder dieser Kirche in Deutschland. Sie wird durch Bischof Karekin Bekdjian geleitet.

Anschrift: Allensteiner Str. 5, 50735 Köln,
Tel. (0221) 7 126 223.

Die Koptisch-Orthodoxe Kirche (KOK)

Die Koptisch-Orthodoxe Kirche ist ohne Zweifel die zahlenmäßig größte Kirche unter den etwa 30 Mitgliedskirchen des MECC. Allerdings schwanken die Zahlenangaben in der Literatur bei dieser Kirche noch stärker als bei den anderen, nämlich zwischen vier und elf Millionen. Vermutlich ist es am besten, wenn man der Relativangabe folgt: für Ägypten schätzt man den Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung auf etwa 10 Prozent, von denen etwa 95 Prozent zur KOK gehören.

Die Kopten führen sich auf uralte pharaonisch-ägyptische und auch biblische Traditionen zurück. Vielfach wird der Name „Kopte“ als arabische Übersetzung des griechischen „Aigytos“ gedeutet. Doch gibt es auch noch ältere Deutungen, etwa durch das hebräische „gipthith“ im Talmud oder die Bezeichnung „Hakouptah“ für die ehemalige Hauptstadt Ägyptens Memphis. Jedenfalls stammen die Kopten aus dem alten Ägypten, was auch durch ihre Sprache, einem der fünf alten ägyptischen Dialekte bewahrt worden ist. Allerdings ist nach der Arabisierung von Sprache und Kultur im Mittelalter das Koptische nur noch als Liturgiesprache erhalten geblieben.

Biblich wird zum Beispiel Jes. 19,19 „An jenem Tag wird es für den Herrn mitten in Ägypten einen Altar geben“ durch die Flucht des Jesuskindes nach Ägypten (Mt. 2,13) als erfüllt angesehen. Nach der Legende hat der Evangelist und Apostel Markus die Koptisch-Orthodoxe Kirche in den Jahren 42/43 n.Chr. gegründet. Er starb im Jahre 68 als Märtyrer. Auch die KOK als solche hat eine Märtyrergeschichte hinter sich. Sie hat nicht nur unter Kaiser Diokletian (damals sollen 80.000 Menschen als Märtyrer gestorben sein), sondern auch in

späteren Jahrhunderten durch Verfolgungen der Reichskirche und noch später durch die islamische Herrschaft viel Leid ausgestanden, weshalb sie sich gelegentlich auch als Märtyrerkirche bezeichnet.

In den ersten Jahrhunderten der „Alten Kirche“ spielte die theologische Schule von Alexandria eine bedeutende Rolle. Kirchenväter wie Klemens, Origenes, Athanasius oder Kyrill sind nur einige der Namen, die hier zu nennen sind. Nicht nur theologisch, sondern auch liturgisch gab diese Schule den Ton an. So war sie zum Beispiel für die Festlegung des Osterdatums verantwortlich. Und auch das Feiern des 6. Januars soll auf Alexandria zurückgehen.

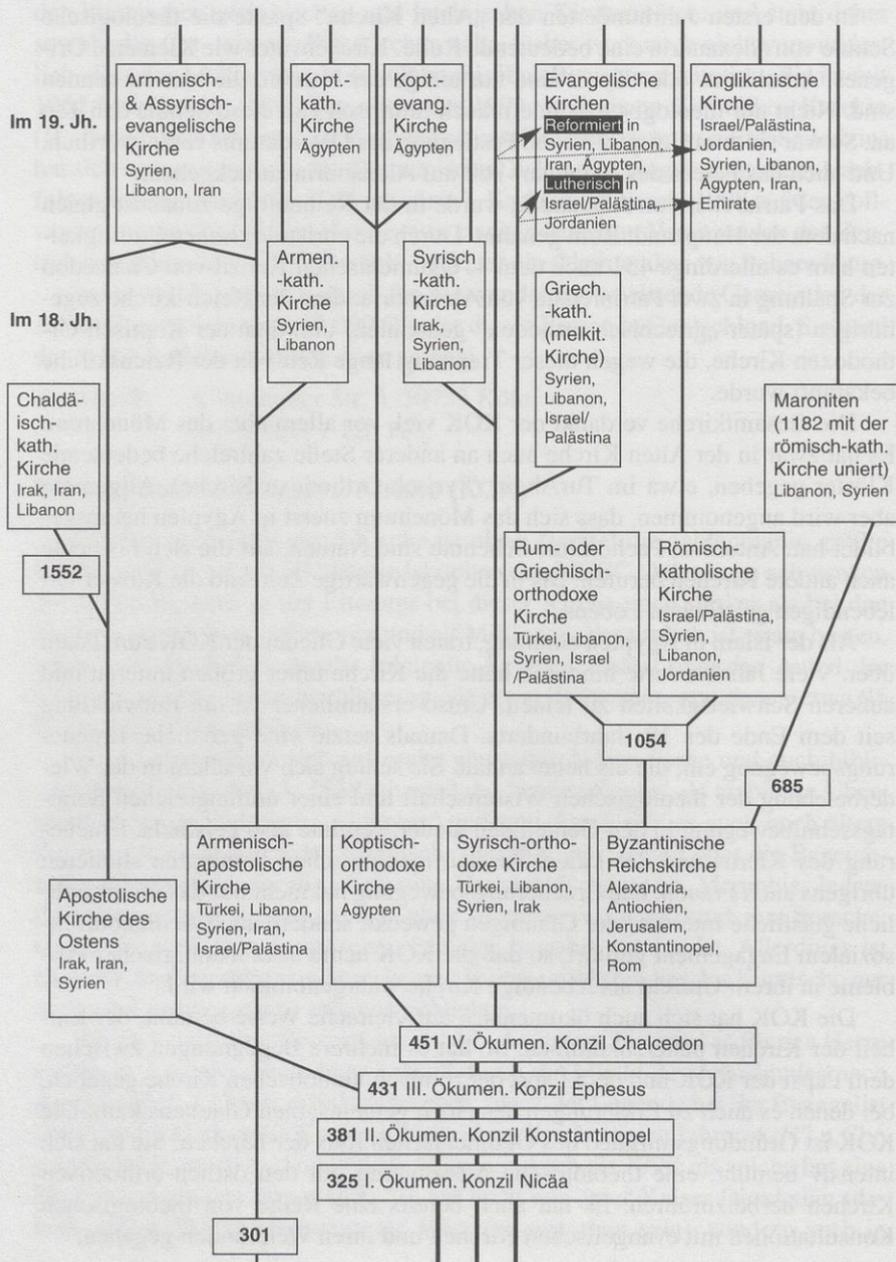
Das Patriarchat von Alexandria wurde in der Reihenfolge zunächst gleich nach dem der Hauptstadt Rom genannt. Durch die christologischen Streitigkeiten kam es allerdings 451 nach dem 4. Ökumenischen Konzil von Chalcedon zur Spaltung in zwei Patriarchate von Alexandria: dem der Reichskirche zugehörigen (später „griechisch-orthodox“ genannten) und dem der Koptisch-Orthodoxen Kirche, die wegen dieser Trennung lange Zeit von der Reichskirche bekämpft wurde.

Die Gesamtkirche verdankt der KOK viel, vor allem aber das Mönchtum. Es hat zwar in der Alten Kirche auch an anderer Stelle zahlreiche bedeutende Klöster gegeben, etwa im TurAbdin (Syrisch-Orthodoxe Kirche). Allgemein aber wird angenommen, dass sich das Mönchtum zuerst in Ägypten herausgebildet hat. Antonius, Pachomius, Schenute sind Namen, auf die sich bis heute auch andere Kirchen berufen. Bis in die gegenwärtige Zeit sind die Klöster Ort lebendigen geistlichen Lebens.

Als der Islam in Ägypten eindrang, traten viele Glieder der KOK zum Islam über. Viele Jahrhunderte hindurch hatte die Kirche unter großen inneren und äußeren Schwierigkeiten zu leiden. Umso erstaunlicher ist die Entwicklung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Damals setzte eine geistliche Erneuerungsbewegung ein, die bis heute anhält. Sie schlug sich vor allem in der Wiederbelebung der theologischen Wissenschaft und einer umfangreichen Sonntagsschulbewegung in den Gemeinden nieder, vereinte also geistliche Erneuerung des Klerus und der Laien. An den theologischen Seminaren studieren übrigens auch Frauen. Die Erneuerungsbewegung hat nicht nur das innerkirchliche geistliche Interesse der Gläubigen geweckt, sondern auch zu diakonisch-sozialem Engagement geführt, so daß die KOK heute trotz mannigfacher Probleme in ihrem Umfeld als lebendige Kirche wahrgenommen wird.

Die KOK hat sich auch ökumenisch auf vielfache Weise bemüht, der Einheit der Kirchen näherzukommen. So hat es mehrere Begegnungen zwischen dem Papst der KOK und dem Papst der römisch-katholischen Kirche gegeben, bei denen es auch zu Erklärungen des einen gemeinsamen Glaubens kam. Die KOK ist Gründungsmitglied des Ökumenischen Rats der Kirchen. Sie hat sich intensiv bemüht, eine theologische Aussöhnung mit den östlich-orthodoxen Kirchen herbeizuführen. Es hat auch bereits eine Reihe von theologischen Konsultationen mit evangelischen Kirchen und ihren Weltbünden gegeben.

Die Mitgliedskirchen des Mittelöstlichen Kirchenrates und ihre Entstehung



In den vergangenen Jahrzehnten sind – wie in anderen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens – viele Ägypter ausgewandert. Dadurch ist auch für die KOK inzwischen eine Diaspora außerhalb Ägyptens in Nordamerika, Australien und Europa entstanden. In Deutschland gibt es heute etwa 6.000 Kopten. In 15 Orten sind koptische Gemeinden entstanden. Hinzu kommen zwei Klöster als geistliche Zentren: das „St. Antonius-Kloster“ in Waldsolms-Kröffelbach (Taunus) und das Kloster der „Hl. Jungfrau Maria und des Hl. Mauritius“ in Höxter-Brenkhausen (Weser), das zugleich Sitz des koptischen Bischofs für Deutschland, Anba Damian, ist.

Anschrift: Propsteistraße 1a, 37671 Höxter-Brenkhausen,
Tel. (05271) 18 905

2. Die östlich-orthodoxen Kirchen

Abgesehen von Rom bildeten sich in den ersten Jahrhunderten n.Chr. vier Patriarchate heraus: Alexandria, Antiochien, Konstantinopel und Jerusalem. Drei von ihnen, Alexandria, Antiochien und Jerusalem gehören heute zum MECC. Dem Patriarchat von Konstantinopel (der neuen Hauptstadt des Römischen Reiches) wurde beim 2. Ökumenischen Konzil (381) der Ehrenvortrag zugelegt, den es bis heute unter den östlich-orthodoxen Kirchen innehat. Dieses Patriarchat, heute „Ökumenisches“ Patriarchat genannt, gehört zur Konferenz Europäischer Kirchen und nicht zum MECC.

Auf dem 4. Ökumenischen Konzil 451 in Chalcedon kam es zur Spaltung zwischen den orientalisch-orthodoxen und den östlich-orthodoxen Kirchen. Grund waren die christologischen Aussagen über Menschheit und Gottheit Jesu Christi. Beim Konzil von Chalcedon (451) bekannten sich die Bischöfe dieser Kirche zu den beiden Naturen Christi: Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Das Konzil formulierte in der damals möglichen Begrifflichkeit, daß die beiden Naturen Gottheit und Menschheit in der Person Jesu unvermischt und ungetrennt in der einen Person existierten. Damit wandte sich das Konzil sowohl gegen eine Überbetonung der Gottheit (Schule von Alexandria) als auch gegen ein zu starkes Auseinanderhalten beider Naturen (Schule von Antiochien).

Der Kaiser unterstützte diese Kompromißformel. Diejenigen Kirchen, die dieser Formel folgen konnten, wurden daher Reichskirche, deshalb zunächst auch „melkitische“ Kirche (von Melek = König) genannt. Selbst nannten sie sich oft Rum-orthodox (rum von „ost-römisch“), was sich beim Patriarchat von Antiochia bis heute erhalten hat. Die der Reichskirche zugehörigen Patriarchate wurden auch „griechisch-orthodox“ genannt, weil sie sich theologisch aus der byzantinischen Tradition ableiteten. Im Blick auf die Glieder dieser Patriarchate jedoch ist das „griechisch“ irreführend. Die Glieder des Patriarchats von Konstantinopel sind griechischer, die der anderen Patriarchate fast ausschließlich arabischer Herkunft. Als Reichskirche hatte die griechisch-orthodoxe Kirche im 7./8. Jahrhundert in der Zeit der arabischen Eroberungen be-

sonders zu leiden. Im Jahr 1054 kam es zum Schisma dieser Kirche des oströmischen Reiches (Konstantinopel) mit der des weströmischen Reiches (Rom). Im 18. Jahrhundert kam es zu einer Spaltung, in der sich ein Teil dieser Kirche, heute die griechisch-katholische oder melkitische Kirche, der Jurisdiktion des Papstes unterstellte. Evangelische Missionsbemühungen im 19. und 20. Jahrhundert bewirkten, daß viele rum- und griechisch-orthodoxe Christen zu den neugegründeten Kirchen übertraten. Das hat bei den orthodoxen Kirchen bis heute Verletzungen hinterlassen. Gleichwohl bekennen sie sich zur ökumenischen Bewegung.

Mit den griechischen Teilen dieser Kirche gibt es in Deutschland besonders enge Kontakte. Diese Kontakte und Beziehungen sind nicht zuletzt deshalb so wichtig, weil die griechisch-orthodoxe Kirche durch Migrations- und Flüchtlingsbewegungen heute zur drittgrößten Kirche in der Bundesrepublik Deutschland geworden ist. Die EKD führt seit 30 Jahren theologische Gespräche mit dem Patriarchat von Konstantinopel.

Kontakt: Metropolit Augoustinos, Dietrich-Bonhoeffer-Str. 2,
53227 Bonn-Beuel, Tel. (0228) 46 204 142

Die drei Patriarchate und das Erzbistum von Zypern sind Mitglieder des Mittelöstlichen Kirchenrates (MECC). Die drei Patriarchate im Nahen und Mittleren Osten erscheinen heute in unterschiedlicher Gestalt und Größe:

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Alexandria und ganz Afrika

Der Patriarchat dieser Kirche residiert von Alters her in Alexandrien. Vor Chalcedon spielte die theologische Schule von Alexandrien eine bedeutende Rolle (vgl. das bei der Beschreibung der Koptisch-orthodoxen Kirche Gesagte). Nach der Abspaltung der Koptisch-Orthodoxen Kirche im Zusammenhang mit den Beschlüssen des Ökumenischen Konzils von Chalcedon (451) verlor dieses Patriarchat allmählich immer mehr an Einfluß. In Ägypten spielt diese Kirche heute neben der koptisch-orthodoxen Kirche eine untergeordnete Rolle. Allerdings gehören heute zu ihrer Jurisdiktion eine ganze Reihe von Gemeinden in ganz Afrika. Auch dieses Patriarchat ist seit Jahrzehnten ökumenisch sehr aktiv.

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien und dem gesamten Orient

Die Kirche nennt sich selbst oft „rum-orthodox“, um dem Mißverständnis zu entgehen, ihre Glieder wären griechischer Herkunft. Sie ist die größte unter diesen Kirchen und eine der Kirchen mit den meisten Gemeindegliedern im Mittleren Osten. Sie führt ihre Existenz auf die beiden Apostel Petrus und Paulus im Jahre 42 zurück. Petrus wird als erster Vorsteher der Gemeinde von Antiochien angesehen. Zusammen mit der Syrisch-Orthodoxen Kirche beruft sich

diese Kirche darauf, dass nach Apg. 11,26 „die Jünger in Antiochien zuerst Christen genannt“ wurden. Der Sitz des Patriarchen blieb bis 1342 Antiochien. Nach einem großen Erdbeben wurde er dann nach Damaskus verlegt, wo der Patriarch dieser Kirche bis heute residiert.

Der heutige Patriarch ist Ignatios IV, eine ökumenisch seit vielen Jahrzehnten engagierte Persönlichkeit. Seine Jurisdiktion erstreckt sich „auf Antiochien und den gesamten Orient“, was Syrien und Libanon sowie Gebiete in der Türkei und im Irak umfaßt.

Ihre Tradition ist in hohem Maße von der arabischen Kultur geprägt. Die Liturgie wird auf Arabisch gefeiert und es gibt viele Hymnen in arabischer Sprache. Ihre Gemeinden sind lebendig und zu den sonntäglichen Gottesdiensten versammelt sich Jung und Alt in großer Zahl.

Die rum-orthodoxe Kirche ist Gründungsmitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen und hat sich auf vielfältige Weise um eine stärkere Annäherung der Kirchen bemüht. Sehr deutlich wird das bereits bei der Darstellung der Syrisch-Orthodoxen Kirche erwähnten Abkommen mit dieser Kirche. Aber auch mit der von den drei östlich-orthodoxen Patriarchaten abgespaltenen Griechisch-Katholischen (bzw. Melkitischen) Kirche gibt es intensive Verhandlungen über eine Wiederannäherung.

Die rum-orthodoxe Kirche pflegt seit einigen Jahren eine Freundschaft zur Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, in deren Rahmen bereits mehrere rum-orthodoxe Theologen aus dem Libanon und Syrien an deutschen Hochschulen studiert und promoviert haben.

Da auch aus dieser Kirche viele Glieder ausgewandert sind, gibt es inzwischen ein Exarchat von Westeuropa mit Sitz in Paris. In Deutschland leben etwa 11.000 Gläubige in mehreren Städten.

Kontakt: Priester Dr. Elias Esber, Im Grund 48, 41239 Mönchengladbach,
Tel. (02166) 390 909

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Jerusalem

Der Patriarch für Israel/Palästina residiert in Jerusalem. Der Patriarch sowie der gesamte höhere Klerus kommen bis heute aus Griechenland. Die Ortspriester sind meist einheimisch. Obwohl außer in Jerusalem die Gemeinden fast nur aus arabischen Christen bestehen, spielt die griechische Sprache und Kultur eine große Rolle. Da sie von der byzantinischen Kirche herkommt, ist die griechisch-orthodoxe Kirche an den wichtigen Orten der Christenheit präsent, wie der Grabeskirche in Jerusalem und der Geburtskirche in Bethlehem.

Einen eigenen Status genießt das Katherinenkloster am Fuß des Mosesberges auf der Sinaihalbinsel. Die Mönche des Klosters unterstehen der Jurisdiktion des Abtes, der enge Kontakte zu den monastischen Gemeinschaften auf dem Berg Athos in Griechenland pflegt.

3. Die katholischen Kirchen

Zu dieser Familie im MECC gehören die römisch-katholische Kirche, die mit Rom unierten Kirchen (auch „Uniaten“ genannt) und die Maronitische Kirche.

Die römisch-katholische Kirche

Es gab zwar immer schon westliche Pilger und damit Angehörige der römischen Kirche, die in die Ursprungsregion des christlichen Glaubens pilgerten und teils auch dort blieben. Aber zu einer namhaften römisch-katholischen Präsenz kam es erst in der finsternen Zeit der Kreuzzüge. Damals gab es Bischöfe und Priester in allen eroberten Gebieten. Auch das lateinische Patriarchat von Jerusalem wurde in der Kreuzfahrerzeit im Jahr 1099 gegründet. Als hundert Jahre später die Kreuzfahrer aus Jerusalem vertrieben wurden, floh auch der lateinische Klerus. Mit der endgültigen Niederlage der Kreuzfahrer ging die Zahl römisch-katholischer Christen drastisch zurück. Diejenigen, die von dieser – hier oft als „lateinisch“ bezeichneten – Kirche, dableiben, sind Franziskaner, die sich bis heute als „Custodes terrae Sanctae“ (Wächter des Heiligen Landes) bezeichnen. Sie sind an vielen der so genannten heiligen Stätten der Christenheit vertreten. Das lateinische Patriarchat zu Jerusalem wurde erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder besetzt. Es zählt heute etwa 70.000 – 80.000 Gläubige.

Die Maronitische Kirche von Antiochia

Ihre Minderheitensituation und die Einflußnahme der römisch-katholischen Kirche führte bereits im 12. Jahrhundert dazu, dass sich die Maroniten als gesamte Kirche der Jurisdiktion des Papstes unterstellten. Die Maroniten stammen ursprünglich aus dem Oronthes-Gebiet in der nördlichen Hälfte Syriens. Sie waren syrisch (ein aramäischer Dialekt) sprechende Angehörige der rum-orthodoxen Kirche, also der Reichskirche des byzantinischen Reiches. Der Kaiser von Byzanz versuchte im 7. Jahrhundert die Spaltung der Kirche in die Rum-Orthodoxe Kirche, die sich zum Konzil von Chalcedon (451) bekannte, und die Syrisch-Orthodoxe Kirche, die die Beschlüsse von Chalcedon ablehnte, durch einen Kompromiß zu überwinden.

In Chalcedon war versucht worden, das Gott-Sein und das Mensch-Sein Jesu Christi gleichermaßen ernst zu nehmen, indem man von zwei Naturen – der göttlichen und der menschlichen – in der einen Person Christi sprach. Die sogenannten Monophysiten oder Non-Chalcedonenser, zu denen auch die Syrisch-Orthodoxe Kirche gehört, lehnten diese Deutung ab, da sie darin die Einheit der Person Christi gefährdet sahen. Der Kaiser versuchte zu vermitteln, indem er vorschlug, die Zahl der Naturen offen zu lassen und statt dessen den ei-

nen Willen Christi zu betonen. Die Christen um das Kloster Mar Maroun schlossen sich als einzige dieser Richtung an. Während der arabischen Eroberungen kamen sie aber als Minderheiten auch unter den Druck der Reichskirche und zogen sich in die unzugänglichen Täler des nördlichen Libanongebirges zurück. Für sie bedeutete die Unterstellung unter den Papst Schutz und Unterstützung, vor allem im Bereich der Bildung. Die Maroniten wurden zwar durch die starken westlichen Kontakte über die Jahrhunderte hin geprägt, blieben aber dennoch eine originär orientalische Kirche mit eigenem Ritus. Im Libanon stellen sie heute noch die größte christliche Gruppe; darüber hinaus gibt es zahlreiche Gemeinden in Syrien, einige wenige im Norden Israels und ein Kloster in Jerusalem. Ihre Zahl wird im Mittleren Osten auf 750.000 und in der Diaspora auf eine Million geschätzt.

Die mit Rom unierten Kirchen

Zum MECC gehören fünf mit Rom unierte Kirchen. Die Entstehung ist auf unterschiedliche Ereignisse zurückzuführen und zu ganz unterschiedlichen Zeiten geschehen. Die Struktur ist ähnlich: Die Kirchen akzeptieren den Papst als Oberhaupt, haben aber dennoch eine große Selbständigkeit bewahrt. So folgen sie zum Beispiel dem Ritus jener orthodoxen Kirche, von der sie sich abgespalten haben. Für Westeuropäer erscheinen sie daher viel stärker orthodox als katholisch. Von ihrem Selbstverständnis her verstehen sie sich alle als eine Art Brücke zwischen Ost- und Westkirche. Das bringt in diesen Kirchen oft ein hohes Maß an ökumenischer Offenheit und Engagement mit sich.

In der Rum-Orthodoxen Kirche kam es im Jahr 1724 zur Spaltung. Der damalige Patriarch von Antiochien unterstellte sich aus verschiedenen Motiven dem Papst. Er versuchte damit unter anderem der Vorherrschaft des ökumenischen Patriarchen in Istanbul zu entrinnen. Diesem kam und kommt zwar unter den Patriarchen der orthodoxen Kirche nur ein Ehrenprimat zu, doch das osmanische Reich hatte ihn zum Repräsentanten aller Orthodoxen in seinem Herrschaftsgebiet ernannt. Der Schritt des Patriarchen von Antiochien wurde damals aber von vielen Gläubigen nicht mit vollzogen. Sie blieben unter einem neu eingesetzten Patriarchen rum-orthodox. Die auf diese Weise entstandene **Griechisch-Katholische** oder **Melkitische Kirche** umfaßt heute den gesamten Bereich der drei östlich-orthodoxen Patriarchate. Der offizielle Name lautet daher auch: Griechisch-katholische melkitische Kirche von Antiochien, Alexandria und Jerusalem. Sie ist vor allem in Syrien, im Libanon und in Israel/Palästina eine der größeren und einflußreichen Kirchen, die sich unter anderem durch gute Bildungsarbeit hervortut. Sie hat ihren orthodoxen Ritus in arabischer Sprache und viele Traditionen beibehalten. Vermutlich kann sie in Zukunft eine wichtige Brückenfunktion bei der Annäherung der römisch-katholischen mit den orthodoxen Kirchen spielen.

Neben der bereits genannten, mit Rom unierten Kirche gibt es die **Syrisch-Katholische** (gegründet 1783; etwa 100.000 Mitglieder), die **Armenisch-Ka-**

tholische (gegründet 1742; geschätzte Mitgliederzahl: 100.000), die **Koptisch-Katholische** (gegründet 1781, als Patriarchat seit 1795; geschätzte Mitgliederzahl: 200.000) und die **Chaldäische Katholische Kirche von Babylon**, die durch die Union eines Teils der Apostolischen (Nestorianischen) Kirche des Ostens mit der Römisch-Katholischen Kirche entstanden ist.

4. Die protestantischen Kirchen

Die protestantischen Kirchen sind die jüngsten Kirchen im Mittleren Osten. Die ältesten unter ihnen sind durch die Arbeit westlicher Missionen aus den USA und verschiedenen europäischen Ländern entstanden, die durch Zugeständnisse des geschwächten Osmanischen Reiches möglich wurden. All diese Missionen waren angetreten, Angehörige anderer Religionen zu bekehren. Dies gelang aber nur in den seltensten Fällen. Nichts desto weniger haben sie durch ihre Bildungsarbeit bis heute tiefe Spuren hinterlassen. So ist zum Beispiel die amerikanische Universität in Beirut, über lange Jahre die renommierteste Universität im Nahen Osten, eine Gründung amerikanischer Missionare.

Mit Bildungsangeboten und diakonischer Arbeit wandten sich diese Missionen auch an einheimische Christen, durch deren Übertritte es dann zur Gründung von protestantischen Kirchen kam. Daß dabei auch materielle Anreize geschaffen wurden, gehört zu den Schattenseiten dieser Arbeit.

Die Kirche, die heute im ganzen Nahen und Mittleren Osten Gemeinden unterhält, ist die **Episcopal Church** bzw. die **anglikanische Kirche**. Sie gliedert sich in vier Diözesen mit einem Bischof an der Spitze, von denen jeweils einer *primus inter pares* für alle vier Diözesen ist. Zur Zeit ist das Bischof Iraj Mottahedeh im Iran. Der Bischof für den Libanon, Syrien, Jordanien, Israel und Palästina hat seinen Sitz in der St. Georges Cathedral in Jerusalem. Diese Diözese geht ebenso wie die Evangelische Gemeinde deutscher Sprache zu Jerusalem auf das „Preußisch-Anglikanische Bistum“ zurück, das 1841 in Jerusalem gegründet wurde und sich 1886/89 in den englischen und deutschen Zweig aufteilte.

Nachdem 1948 in Westjerusalem deutsches Eigentum und damit auch die Schneller-Schule enteignet worden war, wurden in den Nachbarländern Jordanien und Libanon zwei Schneller-Schulen gegründet. In Amman übernahm die **Episcopal Church** für die Theodor-Schneller Schule die Trägerschaft. Heute liegt die ganze Verantwortung für diese Bildungseinrichtung für bedürftige Jungen bei dieser einheimischen Kirche. Durch diese gemeinsame Arbeit wurde sie auch Partnerkirche des Evangelischen Missionswerkes in Südwestdeutschland (EMS).

Durch deutsche evangelische Missions-, Diakonie- und Bildungsarbeit (Jerusalemverein, Kaiserswerth, Syrisches Waisenhaus mit der Schneller-Schule in Jerusalem u.a.) entstanden arabische evangelische Gemeinden. Diese waren nach dem Zweiten Weltkrieg mit der stark geschrumpften deutschen Gemeinde

zu Jerusalem verbunden. 1959 hat sich aus den arabischen Gemeinden die **Evangelical Lutheran Church of Jordan (ELCJ)** gebildet, die 1979 das Bischofsamt eingeführt hat. Die ELCJ hat heute insgesamt 6 Gemeinden in Jordanien, der Westbank (u.a. in Bethlehem und Beit-Jala) und Jerusalem mit insgesamt etwa 2.500 Mitgliedern. Die ELCJ ist Mitglied des Lutherischen Weltbundes und wird daher auch von einer Reihe von LWB-Mitgliedskirchen (auch in Deutschland) unterstützt. 1975 übernahm das Berliner Missionswerk (BMW) die Arbeit der Schule Talitha-Kumi von Kaiserswerth. Zusammen mit dem Jerusalemverein, der heute in das BMW integriert ist, unterstützt das BMW die ELCJ vor allem in ihrer umfangreichen Schularbeit.

Im Libanon und in Syrien gibt es die – presbyterianische – **Evangelical Synod of Syria and Lebanon**. Die Gemeinden dieser presbyterianischen Kirche mit amerikanischen Wurzeln liegen unter anderem in Beirut, Damaskus und Homs.

Die **Armenisch-Evangelische Kirche** existiert seit Beginn des Jahrhunderts. In Folge der Verfolgung der Armenier in der Türkei bestehen Gemeinden heute überwiegend in Syrien und im Libanon, aber auch im Iran und in Ägypten. Die Armenisch-Evangelische Kirche steht in enger Beziehung zum Christlichen Hilfsbund im Orient und wird in den kommenden Jahren schrittweise die Verantwortung für das Kinderheim übernehmen, das der Hilfsbund in Anjar, einem von armenischen Flüchtlingen im Libanon gegründeten Ort, unterhält.

Die **National Church of Beirut** steht in der kongregationalen Tradition ihrer amerikanischen Gründer. Heute besteht sie vor allem aus einer Gemeinde in Beirut/Libanon. Neben eigenen Schulen hat sie seit den 80er Jahren auch die Verantwortung für die Johann-Ludwig-Schneller Schule im Libanon übernommen. Sie ist eine der Partnerkirchen des EMS.

Auch die übrigen protestantischen Kirchen, die heute zum MECC gehören, zum Beispiel im Iran, in Ägypten, im Sudan und Algerien gehen im Wesentlichen auf amerikanische und europäische Missionsarbeit im 19. Jahrhundert zurück.

Die evangelischen Kirchen verantworten heute noch gemeinsam die Ausbildung von Theologen, Theologinnen, Religionspädagogen und -pädagoginnen an der Near East School of Theology in Beirut. Alle diese evangelischen Kirchen hatten sich in den 60er Jahren zu einer evangelischen Gemeinschaft zusammengeschlossen, aus der später der Mittelöstliche Kirchenrat entstanden ist.

Neben diesen Kirchen gibt es weitere Kirchen und Gemeinden evangelischer Bekenntnisse. Vor allem die anglikanische Kirche hat eine beachtliche seelsorgerliche und diakonische Arbeit unter den vielen Gastarbeitern aus Indien, den Philippinen u.a. Ländern auf der Arabischen Halbinsel. Die Verbindungen zwischen Diözesen und Gemeinden des Auslandes mit den Mutterkirchen haben spürbare Auswirkungen auf Profil und Identität der jeweiligen Kirche.

Von Büchern

Gabriele Lademann-Priemer, Warum faszinieren Sekten? Psychologische Aspekte des Religionsmißbrauchs. Reihe „Claudius Contur“, Claudius Verlag, München 1998, ISBN 3-532-640 12-0, 300 S., DM 38.–

Immer wieder begegnet einem die Frage, wie es zu erklären ist und wo die Gründe dafür liegen, daß Menschen sich einer dubiosen, meist geschlossenen Sekte anschließen, in eine umstrittene religiöse Gruppierung geraten oder sich unseriösen Anbietern in der Esoterik- und Psychoszene anvertrauen. Liegen die Gründe in ihrer Labilität und in Lebenskrisen, Arbeitslosigkeit und Vereinsamung, in der Sehnsucht nach Lebenshilfe, Religion, wirtschaftlicher Absicherung, Gesundheit und Erlebnisfreude? Dieses alles und vieles mehr spielt sicherlich oft eine große Rolle. „Die Ursache liegt allerdings meistens tiefer“ (S. 12).

Wer sich einer Sekte oder vergleichbaren Organisationen anschließt, verläßt – angeblich (!) – den Bereich der Finsternis, des satanischen und dämonischen Einflusses und betritt den Bereich des Lichtes, gehört fortan zu den Geretteten, Auserwählten und Befreiten und muß stets streng darauf bedacht sein, aus diesem Bereich nicht wieder herauszufallen. Die Ursache für den Eintritt in eine Sekte liegt also nicht nur in den Betroffenen, sondern auch in dem oft scheinbar so faszinierenden Angebot des Anbieters (vgl. z. B. die anfängliche gute Erfahrung einer Einsteigerin mit der „Wärme stets freundlich lächelnder Menschen“, S. 161). Gute Beispiele anfänglicher Begeisterung für die erfahrene Zuwendung und Wärme bieten drei ausführliche authentische Lebensberichte, die jedoch bald zu ganz anderen Erfahrungen bis zum schließlichen Ausstieg führen. Ich neige dazu zu raten, die Lektüre dieses Buches mit diesen drei Lebensberichten zu beginnen (S. 15–35, S. 138–153, S. 199–227).

„Auf der Suche – Wie mir Hören und Sehen verging.“ Unter dieser Überschrift des 1. Kapitels (Lebensbericht 1) berichtet eine Dame ausführlich über ihren Einstieg in die Hamburger Sekte Lichtburg, über Erfahrungen in und mit ihr und über ihren Ausstieg aus ihr. Lademann-Priemer: „Obwohl die Lichtburg eine Hamburger Besonderheit ist, sind ihre Struktur und das Erleben der Mitglieder auch für andere Sekten typisch“ (S. 15). Am Anfang, so berichtet die erwähnte Dame, war die Begeisterung für die ausgesprochen freundliche und liebevolle Atmosphäre so groß, daß sie das Gefühl hatte, endlich eine gute Gemeinschaft und geistige Heimat gefunden zu haben. Im Laufe der Zeit mußte sie jedoch Beschämungen erfahren. Z. B. erlitt sie „einen Gehörsturz mit einseitiger Schwerhörigkeit, ständigem Pfeifen im Ohr und wochenlangen Taubheitsgefühlen in einer Gesichtshälfte. Mir wurde gesagt (nämlich von der Sekten-Leiterin, H. B.), diese Störung sei eine reine Übernahme und ich solle aus göttlich-geistiger Sicht damit nicht zum Arzt gehen“ (S. 26). Damit ist ein für dieses ganze Buch wichtiger Begriff genannt: Bei einer „Übernahme“ überneh-

me ich ein bestimmtes oder ein Stück Leiden eines anderen Menschen oder der Welt, z.B. die Krankheit eines anderen Menschen und trage damit zugleich Karma aus meinen früheren Inkarnationen ab oder wandle es zum Positiven um. So deuten, lehren und verlangen es Sektenleiter(innen) aufgrund ihrer „Durchgaben“, die sie – angeblich – von Zeit zu Zeit und in besonderen Situationen empfangen. „Durchgaben“ (neben Karma, Reinkarnation und Übernahme ein weiteres, sehr wichtiges Wort in diesem Buch) sind verbindliche, nicht hinterfragbare „Wahrheiten“ aus der „Geistigen Welt“, absolut gültige „Wahrheiten“, „Kundgaben des Willens Gottes“ in Bezug auf das Verhalten der Mitglieder und ihrer Gemeinschaft untereinander und verlangen bedingungslosen und uneingeschränkten Gehorsam gegenüber den leitenden Personen solcher Sekten.

Diesem Buch liegen rund 600 Gespräche zugrunde, die die Autorin, Beauftragte für Sekten- und Weltanschauungsfragen in Hamburg, mit Betroffenen geführt hat. Das wird sehr deutlich und anschaulich auch im Kapiel „Sehnsucht nach Festen und Feiern. Gespräche mit ehemaligen Zeugen Jehovas, Mormonen und Mitgliedern der Neuapostolischen Kirche“. Hier geht es nicht um Sonderlehren dieser Glaubensgemeinschaften, sondern um sektiererische Züge und Praktiken in ihnen: Neue, verbindliche Offenbarungen, absoluter Autoritätsanspruch, unbedingter Gehorsam. Scientology, die „Universelle Lebensenergie“ Reiki, der „Kurs in Wundern“ und der Santanismus liegen inhaltlich zwar auf verschiedenen Ebenen, zeigen aber vergleichbare Lebenserfahrungen betroffener Menschen und erfahren eine angemessene, aufschlußreiche Berücksichtigung.

Der Anhang bietet zunächst 15 aus pastoralpsychologischer Sicht formulierte Hinweise für Berater(innen) und 11 Ratschläge für Angehörige. Sodann (teilweise kurz erläuterte) Materialien aus behandelten Sekten und Gruppen, die einen direkten Einblick verschaffen und zeigen, wie in Briefen, Liedern und anderen Original-Textbeispielen die jeweilige Lehre umgesetzt wird. Schließlich eine ausführliche Auflistung der über das Kalenderjahr verbreiteten satanistischen Feste und Feiertage, ihre Bedeutungen und die mit ihnen verbundenen Rituale.

Anmerkungen, Literaturangaben, Personen- und Sachregister beschließen diesen faszinierenden und innovativen Band.

Hinrich Brandt

Adolf Künneth (Hg.), Der Christ in der politischen Verantwortung.

Die Zwei-Reiche-Lehre auf dem Prüfstand, Echo Rufe: Schriftenreihe des Walter-Künneth-Instituts, Verlag Busse + Seewald, Herford 1997, ISBN 3-512-03171-4, 256 S., vergriffen.

Das Walter-Künneth-Institut möchte auf der Basis des biblisch-reformatorischen Schriftzeugnisses Strömungen des Zeitgeistes analysieren und für Kirche und Gesellschaft fruchtbar machen. Es befaßt sich mit Begriffen wie

Volk, Nation, Staat und Gesellschaft. Dabei sieht man sich dem Namensgeber des Instituts verpflichtet, der aus seinem lutherischen Staatsverständnis heraus kein Widerstandskämpfer, aber ein beharrlicher Glaubenszeuge war.

Am Anfang dieses Sammelbandes steht Klaus Motschmanns Artikel über die „Wandlungen der christlichen Apologetik im 20. Jahrhundert“. Er zeigt, wie während des Kirchenkampfes im 3. Reich die Apologetik ihrem Anspruch, den christlichen Glauben auf der Grundlage von Schrift und Bekenntnis zu verteidigen, noch gerecht wurde (S.15). Karl Barths Kritik am „deutschen Lutherum“ dient als Beispiel, wie dann aber die apologetische Kraft durch „die teilweise gravierenden konfessionellen Gegensätze“ (S.19) geschwächt wurde. Hier wäre interessant zu erfahren, ob Motschmann damit eine Kritik an den Konfessionen verbindet; oder hätte er den lutherischen Theologen Hermann Sasse und Friedrich W. Hopf zugestimmt, die sich statt der gemeinsamen Barmer Erklärung um getrennte öffentliche Bekenntnisse der lutherischen und reformierten Konfession bemühten – leider vergeblich? In der Nachkriegszeit bewirkte Rudolf Bultmanns „Entmythologisierung des Neuen Testaments“ „eine bis in die Gegenwart reichende lähmende Wirkung auf die christliche Apologetik“ (S.23). Gleiches gilt für den zunehmenden Einfluß einer sozialistisch gefärbten Ideologie in der EKD. Auch hier stand Karl Barth Pate, indem er das Luthertum und die kapitalistische Wirtschaftsordnung zu „Wurzeln“ des Nationalsozialismus erklärte und forderte, dem Kommunismus „aufgeschlossen und verständniswillig“ entgegenzugehen. In der Summe führte das für Motschmann zu einem fatalen neuen Absolutheitsanspruch in den Evangelischen Kirchen: „(L)autstarke(r) Widerspruch“ (S.38) gegen das Evangelium muß nicht nur ertragen, sondern auch innerkirchlich widerspruchslos hingenommen werden. Daß sich damit „ein radikaler Bruch im Verständnis christlicher Apologetik“ (S.40) vollzogen hat, liegt auf der Hand.

In dem Artikel „Volk und Völker – Eine Annäherung“ knüpft Hanns Schrödl an die Aufforderung von Eugen Gerstenmaier (von 1966) an, „daß wir Deutschen allmählich wieder wissen müssen, wer wir sind und was wir wollen“ (S.45). Zur Bewertung des Völkischen bezieht sich Schrödl zunächst auf das Alte Testament mit dem grundsätzlichen Gegenüber vom erwählten Volk Gottes zu den anderen Völkern. Unsere Situation ist aber die neutestamentliche, wo das Heilsvolk Gottes aus den im Glauben Erwählten aus allen Völkern besteht. Dennoch bleiben auch hier die Völker „Ausdruck des Reichums des schöpferischen Wirkens Gottes“ (S.65). An dem Sprachwunder zu Pfingsten zeigt Schrödl exemplarisch, wie der Missionsauftrag an alle Völker nicht zur „Einebnung völkischer Unterschiede“ (S.57) führt. Die Aufhebung der Obrigkeiten und Herrschaften und damit auch der Völker ist ein „eschatologisches Ereignis“ (S.61), wobei das Volk als „Vorletztes“ nicht um des „Letzten“ willen übersprungen oder verachtet werden darf. Schrödls Plädoyer für die Würde dieses Vorletzten scheint mir angesichts eines gelegentlichen unterschwelligen „pathologischen Selbsthasses gegen alles was deutsch heißt“

(S.45) in dieser eschatologischen Einordnung hilfreich. Was diese Positionierung zu aktuellen Fragen – wie etwa einer „Leitkultur“ austrägt, wäre dann in einem anderen Schritt zu bedenken.

Unter dem kennzeichnenden Titel „Politische Ethik zwischen Anpassung und Verweigerung“ wird eine „Standortbestimmung der Kirche in der DDR zwischen Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi“ (S.67ff) vorgenommen. Dem mitteldeutschen Autor, Karl-Hermann Kandler, spürt man seine biographische Erfahrung ab, mit der er frei von persönlichen Verletzlichkeiten ausgewählte Dokumente analysiert. Dabei handelt es sich zunächst um „Äußerungen von Universitätstheologen“ (S.71ff). Hier findet sich in unterschiedlicher Gewichtung und Abstufung der Dienstcharakter der Kirche in der Solidarität zum Staat betont. In den dann folgenden „Stellungnahmen zur politischen Ethik in kirchlichen Voten“ (S.88ff) zeigt sich, „daß es eine zu große Einflußnahme auch des Staates auf die Kirchenleitenden gab“ (S.106). Die Verweigerung erfolgte „zweifellos viel stärker auf der ‚unteren‘ Ebene, unter Christen, Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern“ (S.107). Insgesamt möchte Kandler nicht „einfach von einem Irrweg der reformatorischen Kirchen in der DDR“ (S. 111) sprechen, sondern beim Bild der „Gratwanderung“ zwischen Anpassung und Verweigerung bleiben. Dabei wurde jedoch sowohl die lutherische Zwei-Reiche-Lehre als auch Barths reformierte Lehre von der Königsherrschaft Christi zu einer grenzüberschreitenden Anpassung mißbraucht. Allerdings zeigte sich nach Kandler, „daß letztlich von der Barth'schen Lehre immer weniger und von der Zwei-Reiche-Lehre immer mehr die Rede war, wenn es um die kritische Haltung dem Sozialismus gegenüber ging“.

Dann frage ich mich, ob dadurch das Klischee, daß die lutherische Zwei-Reiche-Lehre der eigentliche Übeltäter für alles kirchliche Duckmäusertum sei, nicht auch ein bißchen weniger wird.

Adolf Künneth äußert sich zur „Machtausübung im Spannungsfeld zwischen Bergpredigt und Gewaltmonopol“ (S.119ff). In wünschenswerter Klarheit wehrt er dem verbreiteten, aber dennoch falschen Verständnis der Bergpredigt, daß man ihr Liebesgebot zum grundlegenden Maßstab für staatliches Handeln machen will. Wenn der Staat sein Machtmonopol (aus Römer 13) nicht mehr einsetzen will, verkennt er die Realität des Bösen in dieser Welt. Künneth spricht dementsprechend von den „Erhaltungsordnungen“, und sodann von „Christ und Welt – Die Zwei-Reiche-Lehre“ und von der „Kritik an der Zwei-Reiche-Lehre und deren Widerlegung“. Bedenkenswert bleibt die Feststellung, daß die „Zwei-Reiche-Verkündigung“ (Walter Künneth) zwar beispielsweise durch „Staatshörigkeit“ mißbraucht werden kann, die calvinistische Lehre der „Königsherrschaft Christi“ aber in sich einen Mißbrauch darstellt; nämlich ein „Durcheinanderwerfen“ der biblischen Aussagen zur „Christengemeinde“ einerseits und zur „Bürgergemeinde“ (Staat) andererseits. Der dabei erstrebte Christusfrieden in Gestalt des politischen Friedens auf dieser Welt ist nicht möglich. Er verkehrt sich dann eher ins Gegenteil. Calvins

Gottesstaat und vor allem die politischen Umtriebe der Schwärmer und Wiedertäufer haben dies erschreckend deutlich gezeigt. Man wünscht sich, daß heutige Bestreiter des staatlichen Gewaltmonopols sich mit solchen Darstellungen auseinandersetzen.

Ernst Zuther spricht – mit Luther – bei der Zwei-Reiche-Lehre lieber von den beiden Regierweisen Gottes bzw. (so sein Titel) von „Gottes Regiment in Kirche und Welt“ (S. 141ff). Er wehrt damit dem Vorwurf, in der lutherischen Weltsicht habe Gott im Reich der Linken, d.h. des weltlichen Miteinanders, „resigniert“. Die eigentliche „Provokation durch die Zwei-Reiche-Lehre“ gegen die reformierte Lehre von der Königsherrschaft Christi liegt aber im lutherischen Menschenbild von der sündlichen Verstrickung der menschlichen Natur. Nur wenn der Mensch imstande wäre, „nach der natürlichen Offenbarung (bzw. Gesetz) zu leben, so könnten die gesellschaftlichen Probleme in ‚vernünftiger‘ Weise gelöst werden“, nämlich gerecht und gewaltlos (S.161). Zuther zeigt, wie Karl Barth als wohl profiliertester Vertreter einer „Königsherrschaft Christi“ genau dieser Fehleinschätzung verfällt. Indem er von der Sünde als vom „Nichtigen“ redet, wird auch die Bedeutung des Kreuzes Christi abgeschwächt und die Rechtfertigung nicht mehr ausschließlich auf die vergebende Gnade Christi im Reich zur Rechten bezogen. Sie erstreckt sich dann auch in das Reich zur Linken, in den „politischen Gottesdienst“ (S.163), ins gesellschaftliche Tun. Es ist eine Stärke dieses Artikels von E. Zuther, daß er die Lehre von den beiden Regimenten als „angewandte reformatorische Rechtfertigungslehre“ (S.162) ausweist. Dementsprechend benennt auch der Untertitel „Die Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers als Bekenntnis zu Jesus Christus“.

Hans-Lutz Poetsch sieht „die Gesellschaft im Urteil des Christentums“ (S.191ff) – so sein Titel. Je säkularer unserer Gesellschaft geworden ist, desto klarer müßte man erkennen, wie verhängnisvoll die „Ehe von Thron und Kirche“ ist: Denn diese Ehe besteht nach Poetschs Einschätzung in gewandelter Form als „Verfilzung“ (S.231) von Gesellschaft bzw. Staat und Kirche noch immer. Für das „weitere Schicksal der Kirchen in unserem Volk muß klar sein, daß eine Gesundung christlicher Kirchen nur dann stattfinden kann, wenn sie (sc. die Christenheit) ihr Verhältnis zur Gesellschaft und besonders zu den tonangebenden Gruppen neu ordnet und deren Einflußmöglichkeiten zumindest auf ihr Zentrum – die volle Botschaft des Evangeliums Christi und alles, was dazugehört – unterbindet“ (S.230). Zur Neuordnung gehört, daß auch die Kirche ihrerseits nicht um Einfluß auf Staat und Gesellschaft buhlen darf. Auch wenn die empirische, institutionalisierte Kirche ein gesellschaftlicher (Macht-) Faktor ist, muß die Kirche sich selbst ganz und gar als Gemeinde der Glaubenden, als die „*communio sanctorum*“ sehen. Poetsch konkretisiert dieses Verständnis im Bereich der christlichen Sozialethik und fordert mit Werner Elert, daß die Kirche „zwischen den sozialen Parteien heimatlos“ (S.225) sein muß. Als Beispiel für eine verheißungsvolle Zuordnung der Kirche zur Gesellschaft

dient Poetsch die Alte Kirche vor dem Staatskirchentum durch Theodosius. Dabei geht es nicht um einen Rückzug der „Frommen“ aus dieser „gottlosen Welt“, sondern um die Erfahrung, daß die „politischen und kulturellen Auswirkungen der christlichen Botschaft... um so stärker (waren), je klarer sich die Christen auf ihren gottgegebenen Auftrag konzentrierten“ (S.226).

In dem Artikel „Der Glaube an einen abstrakten Gott. Zur gesellschaftlichen Bestimmtheit der ‚ökumenischen‘ Fassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses“ (S.239ff) setzt sich Reinhard Schön mit der 1971 kirchlich eingeführten Neufassung des Apostolischen Glaubenssymbols auseinander. Außer einigen Einzelgemeinden ist „nur die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche“ bei der Fassung der lutherischen Bekenntnisschriften geblieben. Die Angelegenheit könnte somit als erledigt gelten, wenn das Apostolikum nicht öffentliches Taufbekenntnis wäre. Zustimmung zum Apostolikum bedeutet daher, sich als Christ zu erweisen; Nichtzustimmung aber, sich von der Kirche zu distanzieren. An einzelnen Punkten der Neufassung weist Schön dann nach, wie sich durch den veränderten Wortlaut auch die Glaubensaussagen geändert haben. Er nennt u.a. die „unerträgliche Verharmlosung“ (S.245) der Aussage „descendit ad inferna“ von „niedergefahren zur Hölle“ in „hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Damit wird dem Tod trotz Jesu Kreuzessieg „ein ‚Reich‘, d.h. ein Machtbezirk zugestanden“. Die im Titel des Aufsatzes benannte „gesellschaftliche Bestimmtheit“ dieser Neufassung zeigt sich deutlich: Statt von der „tiefen Gottesferne“ der Hölle redet man nur noch von dem, was gesellschaftlich erfahrbar ist, „wozu in der Tat der Tod gehört“ (S.249). Typisch für den abstrakten Gott, der gesellschaftlich genehmer ist als der persönliche Gott ist die „Instrumentalisierung“ des Heiligen Geistes“ dadurch, daß Christus nicht mehr *vom* Heiligen Geist empfangen wird (hinter dem „vom“ steht eine Person), sondern *durch* ihn (im Sinne eines unpersönlichen Mediums). Die verharmlosende „Auferstehung der Toten“ ist gegenüber der ungeheueren Hoffnung der „Auferstehung des Fleisches“ ebenso ein typischer Rückzug der Theologen, um mehr gesellschaftliche Zustimmung zu erheischen. Am Ende kann man Schön nur zustimmen: Er bescheinigt zeitgemäßen Formulierungen durchaus ihren Sinn, aber das Glaubensbekenntnis darf sich nicht an dem orientieren, was „gesellschaftlich relevant“ (S.253) ist, sondern es lebt aus der Wahrheit, die Gott seinem Volk offenbart.

Werner Degenhardt

Reinhard Horn/Eckart Bücken, Welt-Weihnachtslieder für Kinder, hrsg. v. ADVENIAT, BROT FÜR DIE WELT, MISEREOR, MISSIO und RENOVABIS, Kontakte Musikverlag, Lippstadt 2000, ISBN 3-89617-104-6, 68 S., DM 19.80

Parallel dazu ist eine gleichnamige CD erschienen, 25 Lieder, ca. 70 Min., Kontakte Musikverlag, Lippstadt 2000, ISBN 3-89617-103-8, DM 25.80

„Welt-Weihnachtslieder für Kinder“ erscheint in Nachfolge des vor ca. 2 Jahren publizierten Buches „Welt-Lieder für Kinder“ und wird wie jenes in Zusammenarbeit mit verschiedenen Hilfswerken herausgegeben. Der Einband ist ansprechend gestaltet und zeigt Kinder aus verschiedenen Kontinenten unter einem Weihnachtsbaum. Leicht verwirrend wirken die Namen der Hilfswerke am oberen Rand des Buches – ein Problem, das bei der Konzeption des CD-Covers besser gelöst wurde.

Das Buch enthält 25 Lieder, nach Schwerpunkten (Lateinamerika, Afrika, Asien und Europa/Nordamerika) geordnet. Jedes Kapitel beginnt mit einer Weihnachtsgeschichte aus dem jeweiligen Kontinent. Zwei zusätzliche Kapitel bieten „Montagsstunden im Advent“ und ein Krippenspiel. Alle Lieder finden sich auch auf der CD, allerdings nicht wie im Inhaltsverzeichnis des Buches versprochen, „mit allen Strophen“. Die dritte Strophe von Lied Nr. 11 fehlt auf der CD. Zu fast allen Liedern – leider eben nicht zu allen – ist die erste Liedstrophe ebenfalls im Originaltext abgedruckt.

Der Einsatz der CD erleichtert natürlich das Erlernen. Leider werden aber nur wenige Lieder auch im Originaltext gesungen, was als wirklicher Mangel bezeichnet werden muß. Ausgehend vom multikulturellen Ansatz der Autoren – und Sprache ist nun einmal wesentlicher Bestandteil der Kultur – hätte man mehr erwartet.

Gesammelt wurden die Lieder von den Mitarbeitern der Hilfswerke, von einem Redaktionsteam musikalisch bearbeitet und mit „kindgerechten Nachdichtungen“ versehen. Die musikalische Bearbeitung ist durchweg gelungen. Man findet leichte und schwierigere Lieder, so daß für jede Altersstufe Material vorhanden ist.

Die Texte allerdings lassen doch zu wünschen übrig. Sie sind – was vielleicht in den „kindgerechten Nachdichtungen“ seine Ursache hat – merkwürdig flach und kreisen im wesentlichen um die Themen: Friede, Freude, Stall, Jesuskind, Hirten, Engel. Geradezu falsch ist der Text eines kanadischen Liedes. Hier wird Manitou als derjenige bezeichnet, der die Engel in die Welt geschickt habe, um von der Geburt des Gottessohnes zu künden. Diese Religionsvermischung ist gerade in einem Kinderliederbuch völlig fehl am Platz. Als gut gelungen darf man hingegen die Texte der Lieder bezeichnen, die Legenden nachzählen.

Die sogenannten „Montagsstunden“ sind vorwiegend sozialkritisch ausgerichtet und von daher eher für den Einsatz in der Schule geeignet, wenn es darum geht, die Lebensverhältnisse in anderen Ländern transparent zu machen. Das Wunder der Weihnacht, daß Gott Mensch wurde, bleibt auf der Strecke.

Das Krippenspiel schließlich ist recht gut gelungen und könnte nicht nur in Kindergärten und Schulen, sondern auch in der Gemeindefarbeit zum Einsatz kommen.

Die Anschaffung der „Welt-Weihnachtslieder für Kinder“ lohnt sich so vor allem für den, der nach neuen Weihnachtsliedern sucht. Auch zum Thema „Mission“ lassen sich die Lieder – nicht nur in der Advents- und Weihnachtszeit – sehr gut einsetzen. Insofern hat dieses Buch tatsächlich eine „hohe Praxisrelevanz für Kindergarten, Schule, Gemeinde und Gruppenarbeit“. Die hier vorgetragenen Bedenken sollten dabei jedoch nicht außer Acht bleiben.

Hilke Junker

Rolf Krenzer/Reinhard Horn, Friedenslicht aus Bethlehem, Liederheft und CD, Kontakte Musikverlag, Lippstadt 2000, ISBN 3-89617-107-0, DM 9.80 (Heft) und ISBN 3-89617-106-2, DM 19.80 (CD)

Die hier veröffentlichten Lieder entstanden zur Aktion „Friedenslicht aus Bethlehem“ der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg und in Kooperation mit ihr. Dementsprechend kreisen fast alle neun Lieder um die Thematik von Licht und Frieden. Eine Ausnahme bildet hier lediglich ein Krippenlied. Zwei Instrumentalstücke, ein Tanz und eine meditative Musik, können zur Gestaltung eines Lichtertanzes und einer Lichtmeditation verwendet werden. Zu beiden, zu Tanz und Meditation gibt es Gestaltungsvorschläge.

Die CD bietet alle Lieder und Instrumentalstücke. Erfreulich ist, daß vor allem Kinder die Lieder singen und immer alle Strophen gesungen werden.

Nach Angaben des Verlags eignen sich diese Lieder „hervorragend für die Gestaltung von Gottesdiensten, den Einsatz im Religionsunterricht sowie Feiern rund um den Advent und Weihnachten“. Dies ist meiner Ansicht nach so jedoch nicht zutreffend. Für den Einsatz im Gottesdienst ist die Thematik >Licht und Frieden< viel zu eng gewählt. Man könnte allenfalls ‘steinbruchartig’ ein oder zwei Lieder herausgreifen, beispielsweise das gut gelungene Kyrielied, das im Grunde ein gesungenes Fürbittgebet ist. Auch für den Einsatz bei Feiern „rund um den Advent und Weihnachten“ ist die Thematik zu eng umgrenzt. Die eigentliche Botschaft von Weihnachten, die Geburt des Gottessohnes, kommt gerade mal in zwei Liedern zur Sprache. Wer allerdings beispielsweise im Religionsunterricht eine Einheit zum Thema >Frieden< konzipiert, wird hier reichlich Liedmaterial finden.

Und doch beschleicht den Zuhörer oder Leser des Heftes ein leichtes Unbehagen. Die unterschwellig transportierte Botschaft fast aller Lieder ist die des Synergismus. Wer bringt eigentlich den Frieden? Ist es Gott oder sind es

nicht – so der Eindruck, der beim Hören oder Lesen entsteht – vielmehr wir Menschen? Und so fühlt man sich unwillkürlich an die Friedensbewegtheit und den Geist vieler Kirchentage erinnert, wo Frieden innerweltlich und von Menschen gemacht erwartet wurde.

Auch der Hefteinband und das CD-Cover wecken im Betrachter zumindest Verwunderung. Über vier im Halbkreis stehenden Kindern, die ein Licht halten, schwebt ein Engel mit Heiligenschein und Inlineskates an den Füßen. Die Hände hat er artig vor der Brust gefaltet, aber das Gesicht ist das eines Lausejungen. Welche Botschaft soll damit vermittelt werden? Daß auch die Engel jetzt mit der Zeit gehen und Inliner fahren?

Fazit: Wer mit diesem Material arbeiten möchte, sollte dies kritisch tun oder aber auf die Fülle anderer Liederhefte zur Weihnachtszeit zurückgreifen.

Hilke Junker

Erwin und Christoph Horwitz, Das Amt des Kirchenvorstehers, Zahnholzer Reihe Heft 29, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Gr. Oesingen 2000, ISBN 3-86147-208-2, 71 S., DM 4.80

Ein praktisches, kleines Geschenk für amtierende oder auch werdende Kirchenvorsteher(innen) in der Gemeinde!

Der emeritierte Propst Christoph Horwitz druckt im ersten Teil des Büchleins einen Vortrag seines ehrwürdigen Vaters ab, den dieser vor mehr als 40 Jahren auf einer Kirchenvorstehertagung gehalten hat. Der seit damals ungeänderte Wortlaut setzt die Willigkeit voraus, damalige andere kirchliche und gesellschaftliche Gegebenheiten wohlwollend zu interpretieren und in unsere Zeit zu übertragen. Dabei mag auch der Hinweis nicht fehlen, daß es nicht unumstritten war und ist, für das „Pfarramt“ gedachte neutestamentliche Belegstellen auch auf das Kirchenvorsteheramt unbesehen anzuwenden. So wird das Amt eines Kirchenvorstehers als neutestamentliches „Ältestenam“ in *geistlichen* Dimensionen gesehen und nicht als mehr oder weniger demokratischer Gemeindeverwaltungsapparat oder gar Aufsichtsrat für den Pastor – wie sich heute manche dieser Gremien in den Gemeinden verstehen. Daher wohl auch steht der zweite Teil unter dem Thema: Was wird von einem Kirchenvorsteher erwartet? – Es reicht von verschiedenen Stationen der Selbstprüfung wenn man denn dafür nominiert werden soll, bis hin zu praktischen Hilfen für die einzelnen Arbeits- und Dienstbereiche eines Kirchenvorstehers. In einem Anhang sind die rechtlichen Bestimmungen aus der Muster-Gemeindeordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) beigegeben, für die dieses Heftchen in erster Linie gedacht ist.

Johannes Junker

Friedrich Hilge, Die Evangelische Kirche und der Kulturkampf (unter besonderer Berücksichtigung Preußens). Theologische Dissertation Osnabrück 1999, 213 S.

Der sogenannte Kulturkampf wird fast immer nur in seiner Bedeutung für das Verhältnis Preußens zur röm.-kath. Kirche gesehen. Insofern betritt die vorgelegte Dissertation Neuland und macht deutlich, wie stark der Kulturkampf auch die evangelischen Kirchen belastet hat. Denn grundsätzlich galten die in ihm erlassenen Gesetze ja beiden. Die Ablösung der evangelischen Kirchen vom Staat verunsicherte diese weit mehr als die auf Rom fixierte römische Kirche. Ratlosigkeit bestimmte die kirchlichen Gremien ebenso wie die Gemeindeglieder. Selbst der Ev. Oberkirchenrat war durch die Maßnahmen völlig überrumpelt worden. Ein Kirchenkreis sah hier Widerspruch zum „Bekennniß der evangelischen Kirche – Conf. Aug. Art. 28“.

Für Bismarck war die „katholische Kirche eine ‚gegen den Staat kämpfende Kirche‘“, er will die Trennung von Staat und Kirche. Er will wohl die römische Kirche treffen, trifft aber mindestens ebenso die evangelischen. Diese stehen „der neuen Lage fast hilflos gegenüber“. Die Pietisten in der preußischen Unionskirche sehen im Kulturkampf „eine Auseinandersetzung, zu der ‚der Papst durch Ungeschick Veranlassung‘ gegeben“ hat. Und der Superintendent von Vlotho, Huhold, erklärt: „Es geht nicht bloß gegen die Römische Kirche an, sondern die Kirche überhaupt, und schlägt die Evangelische am Tiefsten“. Das verwirrt am meisten: Man hat zum König als *summus episcopus* ein geistliches Verhältnis, aber die Evangelische Kirche wird (nur um der Parität willen?) als Feind behandelt. Andererseits wird in rheinischen Synoden anerkannt, der Staat habe ein Recht auf Notwehr (gegen die römische Kirche) und man hegt – zumindest anfangs – Vertrauen in den Staat.

Es wird kirchlicherseits erkannt, daß ein kirchengeschichtliches Zeitalter zu Ende geht. Da der Staat sich von der Kirche löst, ohne sie in die Freiheit zu entlassen, handelt es sich um einen schwerwiegenden Eingriff in das Innerste der Kirche. Und als es zum Ende des Kampfes kommt, verhandelt der preußische Staat ausschließlich mit Rom, nicht mit den evangelischen Kirchen!

Einzelne Persönlichkeiten, so der ehemalige Kultusminister von Mühler und der Missionsinspektor Fabri, haben das Grundsätzliche der Auseinandersetzung erkannt. Fabri fordert die Entstaatlichung der Kirche, sein Enthalten von Einmischung in deren innere Angelegenheiten und die Neuordnung der Kirche. Hier zeigt sich eine Erkenntnis, daß das Staat-Kirche-Verhältnis entideologisiert werden und auf eine neue Basis gestellt werden muß.

Die Arbeit wird weithin bestimmt durch ein Vorurteil gegen die Lutheraner, vor allem gegen Luthardt fallen ungerecht erscheinende Urteile, die unbegründet bleiben. Maßstab ist allein die preußische Union; für die lutherische Bekenntnistreue hat der Verfasser leider kein Verständnis. Das ist angesichts der

sonst wichtigen und für das Verständnis des Kirchenkampfes ebenso wie für das Staat-Kirche-Verhältnis am Ende des Summepiskopates zu bedauern. Man hätte von ihm als einem Theologen, der sich selbst reformiert nennt, gern gewußt, wie die Reformierten zum Kulturkampf standen, neben den Reformierten in der Union gab es ja auch Altreformierte. Vor allem ist das Vorurteil unverständlich angesichts der Tatsache, daß unter den Lutheranern die Kritik an der Kulturkampfgesetzgebung am schärfsten war. Daß die preußische Gesetzgebung 1873 in der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche durch die Zwei-Reiche-Lehre bestimmt gewesen sei, wird man bestreiten müssen, gerade weil sich bisher die preußische Unionskirche weithin mit dem Staat identifiziert hatte. Daß er zu diesem Zeitpunkt „eine Staatsomnipotenz“ zu erreichen versucht, hat Huhold klar erkannt. Und in dem Urteil, daß das bedingt ist durch die „falsche(n) Vermengung von Politik und Religion, welche die Mutter der Union ist“, hat ja wohl die Allgemeine Ev.-Luth. Kirchenzeitung recht gehabt. Ihre kritische Haltung gegenüber der Omnipotenz des Staates und der „Rückzug auf das lutherische Bekenntnis“ ist nun eben gerade nicht „wesentlich steril“. Stöcker forderte sogar als letztes Mittel für die Gemeindeglieder den „Austritt aus der Kirche“, für den Oberkirchenrat die „Niederlegung des Amtes.“ Es beginnt die Einsicht zu wachsen (nicht nur bei Fabri), daß sich der Summepiskopat überlebt hat und das Staat-Kirche-Verhältnis neu zu ordnen ist. Der Staat wird säkular. Das ist nicht erst das Ergebnis der November-Revolution 1918, das ist das Ergebnis des Kulturkampfes. Diese Konsequenz aus ihm war für die evangelischen Kirchen viel einschneidender als für die römische Kirche! Das zeigt zu haben, ist das große Verdienst der Arbeit, die künftig in der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts nicht übersehen werden sollte.

Karl-Hermann Kandler

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

Pfarrer i.R. Hinrich Brandt	Ostlandstraße 19 31863 Coppenbrügge
Dr. Christa Grengel	EKD, Herrenhäuser Straße 12 30419 Hannover
Prof. Dr. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 26, 09599 Freiberg
Hilke Junker	Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pfarrer Andreas Maurer	EMS, Vogelsangstr. 62, 70197 Stuttgart
Professor Dr. Reinhard Slenczka, Rektor	Elizabetes iela 37 LV-1010 Riga, Lettland
Pfarrer Dr. Martti Vaahtoranta	Robert-Koch-Straße 3 B, 55232 Alzey

Theologische Fach- und Fremdwörter

Anathema = Verfluchung – **Arianismus** = Lehre des Arius († 336), der die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater im Interesse des einen, allein ewigen Gottes bestritt – **assensus** = Zustimmung – **borussia** = Frauengestalt als Sinnbild Preußens – **doktrinal** = programmatisch festgelegt – **eschatologisch** = endzeitlich – **fiducia** = Vertrauen, zuversichtlicher Glaube – **forensisch** = richterlich, gerichtlich – **imago Dei** = Ebenbild Gottes – **Indifferentismus** = Gleichgültigkeit gegenüber bestimmten Lehren und Meinungen, Uninteressiertheit, Verzicht auf eigene Stellungnahme – „**in ipsa fide adest**“ = „... im persönlichen Glauben da ist“ – **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung – **Koexistenz** = Nebeneinanderstehen – **Kompatibilität** = Austauschbarkeit, Vereinbarkeit – **Konvergenz** = Übereinstimmung – **lectio praecursoria** = vorauswählende Auswahl (einer Promotion) – **magnus consensus ecclesiae** = große Übereinstimmung in der Kirche – **Manifestation** = Selbstbezeugung Gottes in äußeren Ereignissen – **manifestieren** = offenbaren, kundgeben, bekunden – **Nizäno-Constantinopolitanum** = auf dem Konzil von Konstantinopel (381) beschlossene Erweiterung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses von 325 – **notitia** = Kenntnis, Kunde, Wissen – **Omnipotenz** = Allgewalt, Allmacht – **ontisch** = als seiend, unabhängig vom Bewußtsein existierend – **Paradigma** = Beispiel, Vorbild, Denkmuster – **Panpneumatismus** = Lehre von der Wirklichkeit als allumfassende Erscheinungsform des Geistes – **Projektion** = Übertragung eigener Vorstellungen, Gefühle, Wünsche – **rediviva** = wiedererstanden – **Relativismus** = Anschauung, nach der jede Erkenntnis nur bedingt durch den Standpunkt des Erkennenden richtig ist, nicht allgemeingültig – **Säkularökumenismus** = neuer Begriff in der ökumenischen Bewegung, der betont, es gehe weniger um Lehrkonsensus als um gemeinsamen Dienst in der Welt – **Skylla und Charybdis** = bei Homer ein sechsköpfiges Meerungeheuer in einem Felsenriff und ein gefährlicher Meeresstrudel, sprichwörtlich: zwei tödliche Gefahren, die es mitten hindurch zu passieren gilt – **sola Scriptura** = allein die Schrift – **Subsistenz** = das Bestehen durch sich selbst – **Summepiskopat** = oberste Bischofsgewalt des evangelischen Landesherren (**summus episcopus** = ev. Landesherr als oberster Bischof der Kirche).

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 6. JAHRGANGS 2001

AUFSÄTZE:

C. Horwitz:	Anpassung – geistlicher Sprengstoff aufgezeigt an der Königsgeschichte Israels	3
T. Junker:	Zur Frage der Abendmahlszulassung in der SELK im Kontext des Allgemeinen Pfarrkonvents von Hofgeismar 1989	15
H. Hildén:	Der Geist und das Wort	57
W. Kubik:	Mit Christus unter Fremden – Perspektiven der Mission	87
W. Rominger:	Geistgewirkt und deshalb trefflich: Luthers Beurteilung des Islam	98
E. Abate:	Das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben im afrikanischen Kontext	106
J. Junker:	Arno Lehmann: Pionier für afroasiatische christliche Kunst	117
C. Herrmann:	Deontologische Teleologie	155
A.-E. Buchrucker:	Christlicher Glaube und Erotik	179
J. Wirsching:	Gott als Schöpfer der Welt	188
J. Schöne:	Georg Philipp Eduard Huschke (1801–1886) Ein Rückblick	205
R. Slenczka:	Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre: „Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“	223
M. Vaahtoranta:	Johann Gerhard und die aktuelle Rechtfertigungslehre	237
G. Kelter:	Die „Preußische Toleranz“ – eine Frühform des pragmatischen Pluralismus der Moderne	243
C. Grengel/		
A. Maurer:	An den Orten ihres Ursprungs	257

BEIHEFT 3

T. Junker:	KIRCHE AUF DEM KREUZWEG Zum Selbstverständnis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche
------------	---

REZENSIONEN:

J. Junker:	R.v.Poser, Rudolf Schäfer Kirchengestaltung, Religiöse Malerei zwischen Bibelfrömmigkeit und Pathos	73
A. Wenz:	R. Slenczka, Altes und Neues (3 Bde)	75
T. Junker:	H. Obst, Apostel und Propheten der Neuzeit	78
J. Junker:	D. A. Rische, Johann Heinrich Volkening	81
J. Diestelmann:	T. Johansson, Die Hauptfragen der Reformation und das Erbe Augustins	130
G. Kelter:	R. Ahonen, Evangelisation als Aufgabe der Kirche	132
J. Junker:	T. Sundermeier/V. Küster (Hg.), Die Bilder und das Wort	139
H. Brandt:	K. Bannach, Anthroposophie und Christentum	141
H. Brandt:	H. C. Goßmann, Kleines ABC des Islam	144
T. Junker:	J. Gerhard, Meditationes sacrae	144
J. Junker:	Y. Cattin/P. Faure, Die Engel und ihr Bild im Mittelalter	147
A. Wenz:	J. Wirsching, Ich trete aus der Kirche aus	149
A. Wenz:	E. Struckmeier, „Vom Glauben der Kinder im Mutter-Leibe“.	214
A. Eisen:	K.-H. Kandler, Behindertenethik in christlicher Verantwortung	217
H. Brandt:	G. Lademann-Priemer, Warum faszinieren Sekten?	274
W. Degenhardt:	A. Künneth, Der Christ in der politischen Verantwortung	275
H. Junker:	R. Horn/E. Bücken, Welt-Weihnachtslieder für Kinder	280
H. Junker:	R. Krenzer/R. Horn, Friedenslicht aus Bethlehem	281
J. Junker:	E. und C. Horwitz, Das Amt des Kirchenvorstehers	282
K.-H. Kandler:	F. Hilge, Die Evangelische Kirche und der Kulturkampf	283

DOKUMENTATIONEN:

PRO ECCLESIA:	Das biblische Menschenbild und die Frage der Homosexualität	66
	„Was nun Herr ...“ (Gebetsbruderschaft Bayern)	128

Die falsche Kirche verdammt, verachtet und verfolgt die wahre Kirche und will den Namen „Volk Gottes“ allein haben.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

C. Horwitz:	Geistesgaben in der Gemeinde
A. Eisen:	Lobpreisgottesdienst
J. Schöne:	Anregungen zum geistlichen Leben des Pfarrers
K.H. Kandler:	Ist Nikolaus von Kues ein Vorreformer?
W. Rominger:	Heilsgeschichte oder „konsequente Eschatologie“
B. Salminen:	Hirten, „Lieblingslämmer“ und „Ärzte für die Seelen“
M.K. Rodewald:	Form und Inhalt: Aus dem Blick der Reformation
G. Martens:	Die Teilnahme von Kindern an der Heiligen Kommunion nach dem Urteil der Lutherischen Bekenntnisschriften

Rezensionen:

W. Schmidt:	Der brennende Dornbusch
C. Herrmann/E. Hahn:	Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung
A.-E. Buchrucker:	Aufstand gegen Autorität und Tradition
R. Krenzer:	Geschichten vom Teilen
R. Wüstenberg:	Wahrheit, Recht und Versöhnung

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/2 50 49 62
- Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de
- Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
- Bezugspreis: DM 40.- (\$ 20.-, € 20.-), Studenten DM 20.- (\$ 10.-, € 10.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte DM 10.- (€ 5.-) (Zusendung nach
Vorauszahlung) (Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten
in Dollarnoten)
- Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
6. Jahrgang 2001 – ISSN 0949-880X

